

*O*s antropólogos brasileiros – dentro ou fora da academia – vêm desempenhando um importante papel junto aos movimentos sociais no reconhecimento de grupos étnicos e dos direitos de minorias – os direitos humanos em geral. Essa prática – que, de certa forma, é antiga – ganha entretanto novos aspectos na medida em que a expressão pública de uma cumplicidade pessoal torna-se o ofício de um perito, ou técnico, que redimensiona a nossa formação e atuação profissionais. A ABA tem atestado essa importante mudança, organizando oficinas sobre ética e direitos humanos, sobre o ensino da antropologia e, finalmente, sobre a profissionalização do antropólogo. A presente publicação aborda, especificamente, os resultados alcançados por esta última.

Gláucia Silva

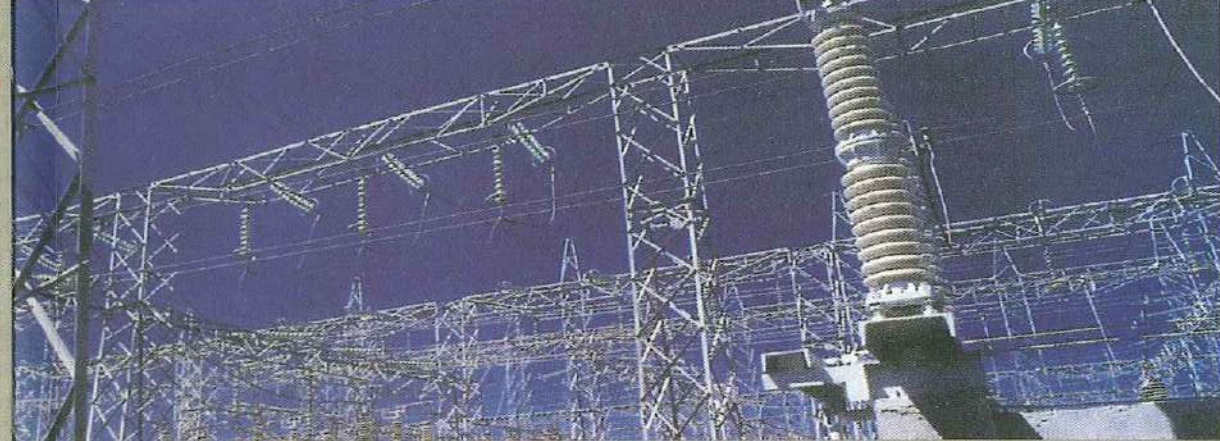
ISBN 978-85-86315-17-6



9 798586 315175

Antropologia extramuros

ABA



ABA
Associação Brasileira de Antropologia

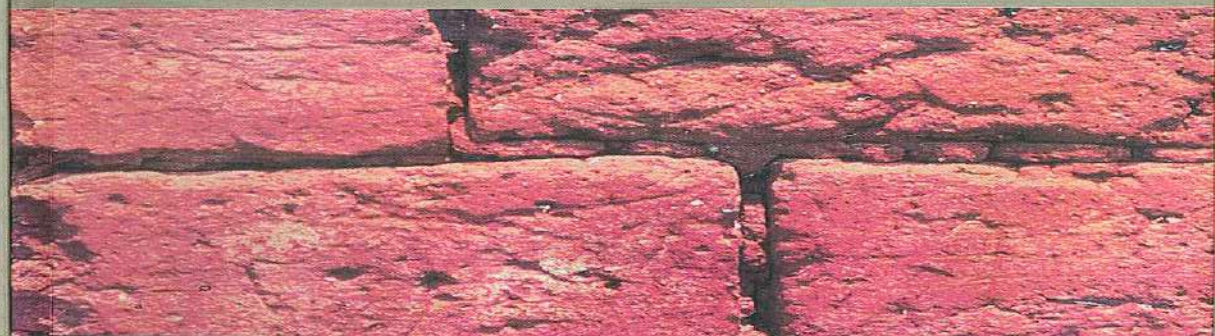
Antropologia extramuros

novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos

Gláucia Silva (org)

Alfredo Wagner Berno de Almeida, Ana Flávia Santos, Ana Lucia Pastore Schritzmeyer, Beatriz Heredia, Carlos Alberto Steil, Cecília Maria Vieira Helm, Elaine Amorim Carreira, Eliane Cantarino O'Dwyer, Guita Grin Debert, Jacqueline Sinhoretto, João Cardoso de Oliveira, Leilah Landim, Luís R. Cardoso de Oliveira, Lygia Segala, Manuel Ferreira Lima Filho, Maria Emília Lisboa Pacheco, Neide Esterci, Regina Novaes, Ricardo Cid Fernandes, Roque de Barros Laraia, Rosilene Alvim, Sheila Brasileiro, Sonia Gonzaga

 Paralelo 15



Livros publicados pela ABA

Regina Reyes Novaes e Roberto Kant de Lima (orgs), *Antropologia e direitos humanos 1*, Niterói, Editora da UFF, 2001.

Roberto Kant de Lima (org), *Antropologia e direitos humanos 2*, Niterói, Editora da UFF, 2003.

Roberto Kant de Lima (org), *Antropologia e direitos humanos 3*, Niterói, Editora da UFF, 2005.

Maria Luiza Heilborn, Miriam Pilar Grossi e Lia Zanotta Machado (orgs), *Antropologia e direitos humanos 4*, Blumenau, Editora Nova Letra, 2006.

Série: "História e campo da antropologia no Brasil"

Mariza Correa, *As reuniões brasileiras de antropologia. Cinquenta anos (1953-2003)*, Brasília, ABA, 2003.

Wilson Trajano Filho e Gustavo Lins Ribeiro (orgs), *O campo da antropologia no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Contra Capa, 2004.

Cornelia Eckert e Emília Pietrafesa Godoi (orgs), *Homenagens: Associação Brasileira de Antropologia 50 anos*, Blumenau, Editora Nova Letra, 2006.

Sílvio Coelho dos Santos (org), *Memória da antropologia no sul do Brasil*, Florianópolis, Editora da UFSC, 2006.

Antropologia extramuros

Gláucia Silva (org)

Antropologia extramuros

Novas responsabilidades
sociais e políticas dos antropólogos

Anais da Oficina da Associação Brasileira de Antropologia, maio de
2002, Campus do Gragoatá, Universidade Federal Fluminense

Alfredo Wagner Berno de Almeida, Ana Flávia Santos,
Ana Lucia Pastore Schritzmeyer, Beatriz Heredia, Carlos Alberto Steil,
Cecília Maria Vieira Helm, Elaine Amorim Carreira,
Eliane Cantarino O'Dwyer, Guita Grin Debert, Jacqueline Sinhoretto,
Jô Cardoso de Oliveira, Leilah Landim, Luís R. Cardoso de Oliveira,
Lygia Segala, Manuel Ferreira Lima Filho, Maria Emília Lisboa Pacheco,
Neide Esterici, Regina Novaes, Ricardo Cid Fernandes,
Roque de Barros Laraia, Rosilene Alvim, Sheila Brasileiro, Sonia Gonzaga

Direitos exclusivos para esta edição: Paralelo 15

Copyright © 2008 by: ABA

EDIÇÃO:  Paralelo 15

Rua 13, chácara 361

73100 000 Lago Oeste - DF

Fone: (61) 3478 1816; e-mail: paralelo15@uol.com.br

ISBN: 978-85-86315-17-6

Ficha catalográfica

Silva, Gláucia (org)

Antropologia extramuros – Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos / Gláucia Silva *et alii* / Brasília : Paralelo 15, 2008.

188 p.

1. Ciências sociais. 2. Antropologia. 3. Políticas públicas. 4. I. Título.

CDU: 305

Sumário

Prefácio <i>Luís R. Cardoso de Oliveira</i>	9
Introdução <i>Gláucia Silva</i>	13
Antropólogos e profissionalização <i>Roque de Barros Laraia</i>	19
A práxis da mediação cultural <i>Jô Cardoso de Oliveira</i>	23
Antropólogos e profissionalização: A contribuição do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia – IGPA <i>Manuel Ferreira Lima Filho</i>	29
Antropólogos e profissionalização: As experiências do curso de especialização e das ONG's <i>Carlos Alberto Steil</i>	35
Ética e formação do antropólogo <i>Gutta Grin Debert</i>	41

Peritos e perícias: Novo capítulo de (des)naturalização da antropologia. A luta contra positivistas e contra o empirismo vulgar <i>Alfredo Wagner Berno de Almeida</i>	45	Um olhar antropológico sobre a trajetória de de um trabalho sócio-educativo <i>Maria Emília Lisboa Pacheco</i>	119
Antropólogos e Laudos <i>Ana Flávia Santos</i>	51	Camponeses e povos indígenas: Atuação de antropólogos no espaço das Igrejas e das ONGs nos anos 1970 <i>Neide Esterci</i>	125
O lugar da antropologia no campo multidisciplinar do laudo pericial <i>Elaine Amorim Carreira</i>	53	As relações entre a universidade e o movimento social <i>Rosilene Alvim</i>	135
Antropólogos e juristas na mediação de conflitos no povo indígena kiriri <i>Sheila Brasileiro</i>	63	Apostas e riscos. Para além das melhores intenções antropológicas <i>Regina Novaes</i>	141
O caso dos laudos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da antropologia? <i>Eliane Cantarino O'Dwyer</i>	75	Proximidades, distâncias e as questões de mediação <i>Sonia Gonzaga</i>	151
Algumas reflexões sobre prática acadêmica e prática política. Um antropólogo numa ONG <i>Beatriz Heredia</i>	87	A questão ética, as intervenções e a produção do conhecimento antropológico em consultoria para implantação de projeto hidrelétrico <i>Cecília Maria Vieira Helm</i>	155
História antiga <i>Leilah Landim</i>	99	Produto e processo: Antropólogo e empresas <i>Ricardo Cid Fernandes</i>	167
Notas de fronteira: Antropologia e educação <i>Lygia Segala</i>	109	Nossos muros e os dos outros <i>Ana Lucia Pastore Schritzmeyer</i>	173
		Antropólogos e segurança pública <i>Jacqueline Sinboretto</i>	179

A antropologia fora da academia

*Luís R. Cardoso de Oliveira**

A pesar de a antropologia brasileira ter sempre mantido alguma articulação entre o trabalho desenvolvido nas universidades e a implementação de políticas públicas, especialmente no campo do indigenismo, nos últimos 20 anos houve enorme expansão do mercado de trabalho fora da academia, e os artigos aqui reunidos constituem uma primeira tentativa de reflexão mais sistemática sobre este universo de atividades que congrega um número cada vez maior de antropólogos. Além da ampliação desta atuação em órgãos públicos diversos, com destaque para o Ministério Público Federal e para o Ministério da Reforma Agrária que têm feito concursos públicos nesta área, antropólogos têm sido requisitados para atuar nos mais diversos domínios das políticas públicas, nos três níveis de governo, e em organizações não-governamentais, às ONG's. Embora as chamadas minorias étnicas e sociais venham sendo alvo privilegiado do trabalho antropológico também fora da academia, tudo indica um processo de ampliação dos segmentos populacionais, assim como do universo de problemas e de situações sociais sobre os quais os antropólogos deverão ser cada vez mais chamados a colaborar no campo das políticas públicas.

Na organização do seminário que deu origem ao livro, havia a preocupação de mapear melhor a atuação dos antropólogos fora da academia, assim como de refletir sobre a relação destas atividades com o trabalho acadêmico em sentido estrito. Algumas questões interessantes levantadas pelos participantes dizem respeito ao *status* da antropologia não acadêmica: deveríamos concebê-la como "antropologia prática", como "antropologia aplicada", ou como "antropologia da ação"? Da mesma maneira, qual seria a especificidade dos resultados do trabalho antropológico fora da academia? A elucidação de "evidência etnográfica" ou da "prova etnográfica"? Que dificuldades os antropólogos estariam enfrentando no diálogo com profis-

* Presidente da ABA

sionais de outras disciplinas na realização de trabalhos não acadêmicos? Qual seria a importância da atuação do antropólogo como mediador entre visões de mundo, culturas e perspectivas diferentes? Que implicações estas atividades teriam no campo da ética de pesquisa e da ética profissional? Em que medida a antropologia fora da academia teria uma contribuição a dar para a disciplina enquanto campo de saber e de produção de conhecimento?

Todas estas são questões importantes e permeiam os trabalhos aqui reunidos que motivaram os debates durante o seminário. O leitor não encontrará respostas precisas para estas questões, mas terá acesso a inúmeros exemplos onde elas são relevantes e poderá dialogar com o encaminhamento dado pelos autores em situações específicas. Trata-se, em certa medida, de pequenas etnografias destas atividades fora da academia, e o leitor terá um rico material para refletir sobre as implicações destas experiências para a disciplina. Evidentemente, os autores compartilham com o leitor suas próprias reflexões sobre os temas e dilemas com os quais se defrontaram, e o equilíbrio entre as dimensões etnográfica e conceitual varia bastante em cada exposição. Embora este não seja o momento nem o lugar para discutir as questões elencadas acima, gostaria de fazer duas observações gerais sobre a antropologia fora da academia antes de concluir este prefácio.

Recentemente defini o ofício do antropólogo como estando marcado pelo esforço em desvendar evidências simbólicas,¹ as quais dependem de uma articulação adequada com o ponto de vista dos sujeitos da pesquisa, e que seriam absolutamente impermeáveis ao olhar objetivista do observador. Os trabalhos aqui reunidos demonstram que tal característica está amplamente presente nas atividades realizadas fora da academia, revelando uma dimensão de identidade importante com a produção acadêmica. Na mesma direção, e assim como na academia, o trabalho do antropólogo extramuros também produz *verdades* que não constituem *certezas*. Isto é: se definirmos as últimas como fundamentadas na aplicação de um método, as primeiras estariam associadas ao esforço de elucidação de um universo simbolicamente pré-estruturado, que englobaria necessariamente os eventuais métodos e técnicas utilizados pelo antropólogo. A importância deste momento não metódico do trabalho do antropólogo seria o que garante, a meu ver, seu caráter dinâmico e

1 L. R. Cardoso de Oliveira, "O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas", *Série Antropologia*, Vol. 413, Brasília, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 2007, pp. 6-19, ISSN print format: 1980-9859. ISSN electronic format: 1980-9867. A sair no *Anuário Antropológico*/2006, no prelo.

crítico. Além das dificuldades que esta característica traz para o diálogo com profissionais formados em disciplinas orientadas para a produção de *certezas*, ela torna o trabalho do antropólogo imune a receitas e não permite sua vinculação a projetos de engenharia social, onde se procuraria induzir transformação sem elucidação e engajamento proativo dos sujeitos. Na perspectiva antropológica a interlocução tem sempre precedência sobre a intervenção.

Mas isto me leva à segunda observação. Os princípios éticos que orientam a pesquisa acadêmica são os mesmos que orientam o trabalho extramuros, ainda que tal identidade de princípios esteja longe de resolver os dilemas éticos com os quais os profissionais da disciplina se defrontam cotidianamente. Se a preocupação com o respeito ao ponto de vista dos sujeitos e o compromisso de não prejudicar interesses e direitos legítimos dos grupos estudados são princípios consensualmente aceitos na disciplina, assim como a responsabilidade do antropólogo sobre a publicação dos resultados de pesquisa, o trabalho fora da academia traz à tona algumas situações particularmente polêmicas. Refiro-me, por exemplo, à prática aparentemente corrente no mercado de contratar consultorias cujos resultados pertencem à empresa ou instituição contratante e nas quais o profissional que realiza o trabalho perde a autonomia sobre a divulgação dos dados obtidos. Em que circunstâncias tal prática poderia ameaçar os princípios que norteiam o trabalho do antropólogo? Que mecanismos poderiam ser acionados para defender a preservação destes princípios? Estas são apenas algumas questões que o livro suscita e para as quais se pretende estimular a reflexão.

Finalmente, esta publicação faz parte de um esforço mais amplo da ABA em articular de forma mais sistemática a tradição acadêmica da disciplina com a antropologia que se faz fora da academia, em todas as suas manifestações. A propósito, os vários seminários e publicações sobre laudos periciais, direitos humanos e ética em pesquisa realizados nos últimos 10 ou 15 anos são contribuições importantes nesta direção. Com o objetivo de canalizar e aprofundar as discussões sobre o lugar da antropologia-fora-da-academia no âmbito da ABA, a atual diretoria criou o GT "Ofício do antropólogo", que mantém um blog ativo em nossa página na WEB. O GT constitui um fórum de discussão permanente sobre os temas abordados no livro, e tem procurado avançar na definição de alternativas para um melhor reconhecimento da antropologia como profissão em seus diferentes níveis de formação.



Apresentação

Gláucia Silva*

Este livro reúne alguns dos textos que foram apresentados por ocasião do evento intitulado *Oficina antropologia extramuros: Novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*, que aconteceu no Campus do Gragoatá, em Niterói, Rio de Janeiro, nos dias 9 e 10 de maio de 2002.

Foi uma iniciativa da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, apoiada financeiramente pela própria Associação, pela Faperj e também pela Pró-Reitoria de Pós-graduação e Pesquisa da Universidade Federal Fluminense – UFF, a qual se vincula o Programa de Pós-graduação em Antropologia, que teve a satisfação de hospedar a oficina.

Todos textos apresentados pelos componentes das diversas mesas foram gravados e transcritos. Posteriormente, a transcrição foi submetida aos participantes para que fizessem as modificações que considerassem necessárias. Somente os textos que foram devolvidos por seus autores integram este livro. A partir do momento em que os textos foram devolvidos, nenhuma alteração foi feita, tendo sido diretamente enviados à editora.

Aos convidados que compuseram as mesas da oficina, solicitamos relatos pessoais, que versassem sobre a experiência de cada profissional em suas escolhas extra e intramuros, e que coubessem nos 20 minutos destinados a cada exposição. O teor e o tamanho dos textos autorizaram que sua publicação guardasse um estilo mais próximo ao da oralidade, marcado pelo tom coloquial e pela informalidade nas referências a autores e obras consagradas. Alguns participantes, entretanto, optaram por atenuar o caráter informal de seus escritos. O leitor encontrará desta forma uma certa heterogeneidade de apresentação entre os textos.

A intenção da ABA ao propor a oficina foi, além de discutir a questão da atividade profissional extramuros do antropólogo, colocar-se como espaço de aglutinação para os profissionais que construíram uma carreira fora da academia. Já durante a

* Antropóloga, professora da Universidade Federal Fluminense.

organização do evento, ficou clara a distância entre as duas formas de atuação evidenciada na dificuldade de localizarmos e incorporamos esses antropólogos ao evento que, afinal, acontecia num espaço intramuros.

Os títulos das mesas foram dados de forma a inventariar campos sociais em que os antropólogos têm atuado. Evitamos assim falar de "antropologia", preferindo a referência aos "antropólogos", uma vez que não há uma posição da disciplina, como um todo, em relação a esses campos ou temas nos quais os antropólogos atuam e sobre os quais refletem.

A organização das mesas e a escolha dos temas foram feitas por uma comissão organizadora composta por professores da UFF, com a participação Deborah Lima (professora da UFMG) e de Alfredo Wagner de Almeida (professor da UFMA), que foram visitantes da UFF entre 2001 e 2003. A secretaria do evento ficou sob a responsabilidade de Maria das Graças Reis Gonçalves, auxiliada por Inez Almeida Vieira. A padronização dos textos após a transcrição foi feita por Hélio Brasil e César Augusto, que também coordenaram o envio dos textos aos autores e sua recepção.

Abaixo, vemos a composição das mesas e seus títulos. Para cada uma, foi escolhido(a) um(a) coordenador(a) que, com exceção da mesa sobre laudos, não fez relato, procurando apenas mediar o debate e introduzir a apresentação de cada participante:

- *Antropólogos e profissionalização*: Roque de Barros Laraia, Jô Cardoso de Oliveira, Manuel Ferreira Lima Filho, Carlos Alberto Steil, Guita Grin Debert, Sue Fleming, Marco Antônio da Silva Mello (coordenador).
- *Antropólogos e laudos*: Alfredo Wagner Berno de Almeida, Ana Flávia Santos, Elaine Amorim Carreira, José Augusto Sampaio, João Pacheco de Oliveira, Sheila Brasileiro, Eliane Cantarino O'Dwyer (coordenadora).
- *Antropólogos e ONG's*: Beatriz Heredia, Leilah Landim, Lygia Segala, Maria Emília Pacheco, Neide Esterci, Rosilene Alvim, Deborah Lima (coordenadora).
- *Antropólogos e movimentos sociais*: Claudia Fonseca, Moacyr Palmeira, Regina Novaes, Sônia Gonzaga, José Sergio Leite Lopes (coordenador).
- *Antropólogos e empresas*: Cecília Helm, Livia Barbosa, Mercio Gomes, Ricardo Cid Fernandes, Gláucia Oliveira da Silva (coordenadora).
- *Antropólogos e segurança pública*: Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, Jacqueline Sinhoretto, Luiz Eduardo Soares, Roberto Kant de Lima, Sofia Tiscornia, Simoni Lahud Guedes (coordenadora).

Com exceção de José Sergio Leite Lopes, que é professor do Museu Nacional/UFRJ, e que foi convidado a coordenar a mesa sobre movimentos sociais, os outros cinco coordenadores são professores ligados à Universidade Federal Fluminense. A oficina foi uma experiência interessante, muitas vezes engraçada, outras emocionante, mas sobretudo extremamente válida para o levantamento de questões suscitadas pelas múltiplas modalidades de atuação do antropólogo. Foi possível identificar algumas idéias mais recorrentes nas apresentações, que estão resumidas a seguir:

1. Até certo tempo atrás, a academia formava exclusivamente para a academia. Isso não quer dizer que não existissem cargos e funções a serem desempenhadas fora dela. A Funai, um dos raros espaços de atuação profissional dos antropólogos fora da universidade, algumas vezes abriu aos *acadêmicos* espaço para exercerem papéis importantes, inclusive em casos de delimitação de terras indígenas. Também vem se tornando cada vez mais notória a atuação dos antropólogos na demarcação de terras de quilombos, de camponeses e de áreas a serem preservadas por sua importância histórica e cultural. O fato de este tipo de atuação vir aumentando de importância não quer dizer que seja inteiramente nova.
2. É antiga também a prática de mediação desempenhada pelo antropólogo, que cria formas de tradução e concertação entre partes que comungam tradições diversas, concepções de mundos substancialmente diferentes e muitas vezes línguas díspares. Assim, foi lembrado por um participante que a Justiça espera que o antropólogo seja capaz de atuar tanto junto aos índios quanto junto aos posseiros, isto é, espera-se que o antropólogo demonstre a habilidade em evidenciar as lógicas em conflito.

Essa capacidade de mediação em relações interétnicas e entre a sociedade nacional e os povos indígenas, permite que o antropólogo formule parâmetros de negociação nos conflitos, além de zelar pela qualidade e fidelidade de informações veiculadas por outras instâncias, que não a academia, para impedir a divulgação de visões distorcidas e estereotipadas das sociedades indígenas e outros grupos.

Em parte, essa capacidade de mediação vem de constante exercício desnaturalizador, constitutivo do fazer antropológico. É o olhar relativizador que faz do antropólogo um profissional adequado para certas assessorias e consultorias. Entretanto – e isso também foi lembrado –, nos vemos frequentemente desagradando nossos próprios clientes, pois falamos de outras religiões e de tolerância religiosa para religiosos, falamos de hábitos culturais

antigos, classificados de *antiecológicos* por ONG's que nos contratam no âmbito de projetos que objetivam a "defesa do meio ambiente".

Nesse sentido, alguns participantes relataram o quão surpresos ficaram ao serem chamados, uma segunda vez, para uma consultoria, se na primeira haviam "demolido" as convicções de seu contratante. Admite-se, então, uma mudança social, para a qual a antropologia, certamente, soube contribuir, em que a reflexividade e a relativização se impõem como dimensões das relações sociais. E um dos participantes ousou afirmar que "nem precisamos mais ensinar relativização aos nossos alunos".

3. Se, por um lado, pode-se observar que a academia sempre formou antropólogos para a academia, houve também a concordância sobre o fato de que a antropologia produzida na academia brasileira sempre extrapolou o muro, no sentido de sempre ter sido sensível às questões da própria sociedade. Os participantes se definiam como "profissionais que descrevem um ziguezague" entre campos diferentes, em que operam lógicas diferentes, bem como formas de reconhecimento e de legitimação diferenciadas.

Mas o quão distintos são os campos de atuação do antropólogo em relação à Academia, é algo que muda constantemente. Por exemplo: as ONG's, que constituem atualmente um amplo espaço de atuação dos antropólogos, surgiram em oposição à academia, constituindo-se num espaço antiintelectual, bem como foi o caso do Movimento de Educação Popular, organizado pela Igreja Católica, e das instituições assistencialistas que também atuaram junto ao movimento sindical e de associações de bairros. Com as acusações de "hermetismo" e "pedantismo", dirigidas à academia, as ONG's se afirmavam em contraste a esta que, por sua vez, desqualificava atuações externas como "vulgarizadoras do saber".

Ao enfatizar, porém, o aspecto dinâmico das relações entre o que está dentro e o que está fora do muro, hoje em dia, encontramos formas de legitimação entre os diversos campos a partir de propriedades específicas de cada um. Por exemplo: a academia certifica enquanto as ONG's são capazes de grandes performances.

4. O que permite ao antropólogo ser um consultor, assessor ou mediador especial é, como já foi dito, sua capacidade de ouvir e entender segmentos sociais, além da autoridade advinda do trabalho de campo. Então, foi comum ouvir-se que uma proposta de trabalho extramuros se apresentasse a partir da experiência intramuros: "Eu tinha feito trabalho de campo, conhecia a realidade daqueles trabalhadores...".

O instrumental apreendido e incorporado, então, com a experiência acadêmica era a chave da atuação extramuros. Mas houve uma discordância, aparentemente a única do evento, mas de grande importância. Ela se deu entre antropólogos que consideravam que, fora da academia, não atuavam como antropólogos e sim como cidadãos; e antropólogos que consideraram impossível desvencilhar-se do viés profissional para essa atuação.

A idéia do antropólogo que se recusou, durante anos de sua vida, a atuar como tal fora da academia, baseava-se no pressuposto de que o único fórum de produção de conhecimento antropológico é a academia. Para ele, o que estava em jogo não era tanto a possibilidade de "emprestar o ouvido", dar a palavra ao informante, evitar os prejulgamentos; o que estava em jogo não era um trabalho profissional, mas uma adequação entre certo perfil profissional a um tipo de militância política. Para ele, não se tratava de produzir conhecimento antropológico. Entretanto, hoje, ele, mesmo mantendo a convicção de que é na universidade que se faz antropologia, se pergunta se esta continua sendo um lugar que oferece as condições adequadas para a produção de conhecimento.

Ao discordar da primeira parte deste argumento, houve quem dissesse que a participação como cidadão incrementava e ampliava sua atividade acadêmica. Assim, a intervenção foi vista por um participante como a possibilidade de dirigir, um pouco mais, a própria reflexão.

Ainda contrariamente ao argumento da atuação extramuros ser, basicamente, tarefa do cidadão, foi muito enfatizado o fato de que o que é considerado extra ou intramuros mudar no tempo, além de não envolver apenas os antropólogos, mas outros cientistas e a sociedade como um todo.

5. A idéia da existência de um constante movimento de ziguezague, unindo as modalidades de atuação do antropólogo, trouxe para o debate mais uma imagem sobre o muro, que é a possibilidade de o antropólogo não estar nem intra nem extramuros, mas sobre o muro. Não no sentido ingênuo de não tomar partido, mas no sentido de assumir um lugar do qual ponha em perspectiva tanto a produção do conhecimento na academia quanto outras instituições, podendo formular desta confluência novos problemas.

Se os antropólogos sempre tiveram uma atuação extramuros, o que mudou? É consenso que existe um novo mercado de trabalho a ser ocupado pelos antropólogos. Agora, a academia quer profissionalizar atividades do antropólogo que eram vistas como ocasionais, em relação à atividade acadêmica, com

a criação de cursos profissionalizantes sobre confecção de laudos ou em gestão do patrimônio cultural.

Para concluir esta "Introdução", podemos afirmar que duas questões cruciais afetam o antropólogo no exercício de sua profissão que, de forma simples, pode ser descrita como a análise compreensiva dos valores e práticas "dos outros". A primeira é a reflexão também sobre seus próprios valores e, conseqüentemente, sobre o estatuto de cientificidade possível de ser atribuído à disciplina, alvo central da crítica levantada pelos "pós-modernos". A segunda é o questionamento sobre sua prática junto aos grupos estudados que, como bem elaborou Howard Becker, ao examinar "de que lado estamos", está intrinsecamente ligado à primeira.

O exercício acadêmico da compreensão da alteridade sempre esteve associado à construção de determinado tipo de relação estabelecida entre antropólogos e segmentos sociais por esses estudados. Se, em outras épocas da história da sociedade ocidental e em outros países, ou se dentro de uma proposta de antropologia aplicada, tal relação nem sempre foi de cumplicidade, esta última foi e tem sido uma marca dos antropólogos no Brasil. Porém, a mencionada cumplicidade era cunhada dentro de uma perspectiva pessoal, entre antropólogo e "seu grupo".

Atualmente, o papel de mediador extrapola a atuação individual e são criados espaços a serem ocupados profissionalmente, dentro de outras instituições, que não a academia. Por isso, a mediação não é apenas uma questão individual, mas de instituições internas que, constituindo uma ampliação do antigo mercado de trabalho, incorporam antropólogos no exercício de sua profissão.

Os antropólogos brasileiros – dentro ou fora da academia – vêm desempenhando um importante papel junto aos movimentos sociais no reconhecimento de grupos étnicos e dos direitos de minorias – os direitos humanos em geral. Essa prática – que, de certa forma, é antiga – ganha entretanto novos aspectos na medida em que a expressão pública de uma cumplicidade pessoal torna-se o ofício de um perito, ou técnico, que redimensiona a nossa formação e atuação profissionais. A ABA tem atestado essa importante mudança, organizando oficinas sobre ética e direitos humanos, sobre o ensino da antropologia e, finalmente, sobre a profissionalização do antropólogo. A presente publicação aborda, especificamente, os resultados alcançados por esta última.



Antropólogos e profissionalização

*Roque de Barros Larata**

Ser antropólogo sempre foi uma questão muito complicada. Passei uma parte da minha vida tentando explicar para os meus pais o que faz um antropólogo. Isto porque quando comecei a trabalhar, há 42 anos, no Museu Nacional, o principal campo de trabalho dos antropólogos eram os museus, embora nas universidades já existisse a cadeira de antropologia. Com raras exceções, como a USP e a Universidade do Brasil – hoje UFRJ –, não existia a dedicação exclusiva e, na maioria das vezes, os ocupantes dessa cadeira eram tudo, menos antropólogos. Os museus, então, tiveram um papel importante na institucionalização de nossa profissão.

Na Universidade de Brasília, onde criamos uma especialização dentro do curso de ciências sociais, continuamos ouvindo a pergunta: afinal, o que faz um antropólogo? Parece uma anedota, mas é um fato: um colega, professor de medicina, estava muito preocupado porque a filha tinha resolvido estudar antropologia. Ele queria saber onde ela poderia trabalhar. Expliquei que havia vagas em muitas universidades e que muitas vezes existiam mais vagas do que candidatos. É verdade que para um concurso no Rio de Janeiro podem aparecer 18 candidatos para uma vaga. Por outro lado, existem lugares importantes que abrem concursos e não aparece ninguém. Afirmei, então, que existia uma demanda. Ele me disse o que achei muito divertido, e que já tinha pensado antes: é uma profissão que se dedica a formar outros profissionais. Citou Millor Fernandes que teria dito que "xadrez é um jogo muito bom para desenvolver a inteligência para jogar xadrez".

Após essa conversa passei a procurar saber o que estavam fazendo os nossos mestres, principalmente aqueles que não se dedicaram ao doutorado. Descobri que abriram espaços em diferentes ministérios. De certa forma, conquistaram um mercado de trabalho novo.

* Professor do Instituto de Pré-história e Antropologia da Universidade Católica de Goiás e professor emérito da Universidade de Brasília.

Neste seminário, teremos uma mesa redonda sobre o espaço dos antropólogos no Ministério Público Federal. De fato, muitos de nossos alunos trabalham no Ministério Público, como antropólogos. O mesmo acontece em ONG's e em movimentos sociais; em sindicatos e até mesmo na área de segurança pública.

Ademais, existem antropólogos trabalhando no Ministério da Educação, no Ministério da Agricultura e no Ministério da Saúde. Neste, existe um bom espaço dentro da Funasa, responsável pela saúde indígena.

No meu caso, uma experiência importante foi, em 1999, ter aceitado o cargo de diretor de Assuntos Fundiários da Funai. Como sabem, trabalho com a questão indígena desde 1961. Durante 40 anos, muitas vezes critiquei o trabalho do SPI e, posteriormente, da Funai. Quando o Dr. Carlos Marés convidou-me para trabalhar com ele na Funai pedi um tempo para responder. Lembrei, então, que nesses anos todos, quando um ex-aluno pedia uma carta de recomendação para obter um emprego na Funai, eu perguntava se ele tinha um bom equilíbrio mental, se tinha os "parafusos" bem apertados. Mas quando recebi o convite, comuniquei o fato a minha esposa. Ela disse: "você não pode ficar 40 anos criticando e quando surge a possibilidade de fazer alguma coisa, recusar". Aceitei o convite.

Foi experiência difícil, mas gratificante. Descobri que as dificuldades da Funai decorrem do fato de não ter funcionários em número suficiente. Não realiza concursos de admissão desde 1984. E eu acreditava que era um cabide de empregos, cheia de gente sem fazer nada. Tem apenas 2.100 funcionários para administrar 580 Terras Indígenas. Menos de 5 funcionários por terra. E existem terras enormes, maiores que alguns países. O total dessas terras totaliza um território equivalente a 2 França, ou seja 12% de nosso território. Descobri então que o número de funcionários é insuficiente. É verdade que ela foi esvaziada de dois papéis importantes que foram transferidos para o Ministério da Educação e para o da Saúde: educação e saúde indígena, onde agora existem espaços para os antropólogos.

Mas, de qualquer forma, temos a esperança de um dia ela transformar-se em um grande espaço para o trabalho de antropólogos. No momento, há cerca de 40 jovens antropólogos trabalhando nos departamentos responsáveis pela demarcação das Terras Indígenas. Mas trabalham em uma situação desconfortável tanto para eles como para a Funai. São contratados pela Unesco como prestadores de serviços. Esta é uma forma de driblar as proibições de novas contratações. Se algum deles, por infelicidade, sofrer um acidente no campo – e esta possibilidade não é remota – ninguém sabe quem se responsabilizará, pois ele é um mero prestador de serviço.

Mas, supondo que ela restabeleça o seu poder de contratar, de ampliar o seu quadro, tenho certeza que será um grande espaço para os antropólogos fazerem aquilo que desejam fazer. Um grande número das Terras Indígenas ainda está em processo de regularização. O conceito de limite territorial nunca fez parte de suas culturas, pois, durante séculos, conviveram com abundância de terras. Compete, pois aos antropólogos auxiliar os índios na definição de suas fronteiras. Mesmo porque nas comissões de demarcação nomeadas pela Funai, o antropólogo tem um papel importante.

Apreendi que é fácil criticar a Funai quando estive na direção da Divisão Fundiária. Demarcar terra é um trabalho difícil e demorado. Foi na minha gestão que foi feita a demarcação física do vale do Javari. Uma área de 8 milhões de hectares com uma linha seca de 700 quilômetros. Sabem o que são 700 quilômetros? A distância de Brasília a Belo Horizonte. Até helicópteros foram utilizados nessa demarcação. Numa operação dessa, muitas vezes perde-se a verba destinada porque o trabalho não se iniciou antes da cheia ou da seca. Ou o rio sobe e prejudica o trabalho, ou ele fica baixo demais e não permite a navegação. E quando isto ocorre o trabalho fica adiado para o próximo ano e a verba pode ser perdida.

A Diretoria de Assuntos Fundiários necessitaria de pelo menos 100 antropólogos para o desempenho de suas demandas. Mas a Funai não faz só isto. Há a Diretoria de Assistência, que desenvolve projetos de desenvolvimento nos quais a presença do antropólogo é necessária. Não basta ser técnico em desenvolvimento. Projetos que tem sucesso entre outros segmentos da sociedade nacional podem fracassar em uma comunidade indígena por falta de conhecimento antropológico. Enfim, dentro da Funai existem muitos espaços para os antropólogos e o seu quadro é demasiadamente pequeno.

A partir de 1988, os antropólogos receberam um encargo de fazer laudos antropológicos. Tiveram de passar a lidar com questões jurídicas para as quais não tiveram nenhum treinamento. Em 1990, quando fui presidente da ABA, organizei em São Paulo um seminário sobre laudos antropológicos referentes às terras indígenas. Vários juristas participaram do seminário. Até então muitos juízes consideravam os laudos como panfletos. Não é suficiente enaltecer os direitos dos índios, é necessário utilizar uma argumentação que seja compreensível juridicamente, é necessário apresentar provas convincentes. Os presidentes da ABA que me sucederam continuaram com a tarefa de melhorar a eficácia dos laudos antropológicos.

O Departamento de Antropologia da UnB está cogitando criar um mestrado profissionalizante, ou uma especialização sobre laudos antropológicos. Não se deve

estranhar o fato de que existe um grande espaço para a antropologia brasileira relacionado com a questão indígena. Sempre é bom lembrar que a antropologia nasceu no Brasil muito ligada a esta problemática. Durante muitos anos, ser antropólogo era ser confundido com indigenistas. Só na segunda metade do século XX é que a antropologia se abriu para outros temas. Hoje menos de 10% dos sócios da ABA trabalham com etnologia.

Mas este seminário tem demonstrado que o campo de antropologia não se esgota na etnologia indígena. Uma das áreas que atua é o Conselho Nacional de Imigração que analisa os casos excepcionais que envolvem imigrantes. Cada vez surgem, nesse conselho, mais casos novos. Situações que estão dentro da reflexão antropológica. Não deixa de ser uma importante área de pesquisa. O Brasil tem uma política imigratória restritiva porque a sua legislação tem como objetivo a proteção do trabalhador nacional. São relativamente poucas as pessoas que entram legalmente no país. Por outro lado existe um grande número de imigrante clandestinos: chineses, coreanos e bolivianos, principalmente.

Enfim, devemos ter um papel ativo, conquistar estes e outros espaços mais de trabalho. Evitar, por outro lado, que os laudos periciais referentes à questão indígena continuem sendo feitos por engenheiros e agrônomos.

Terminaria dizendo que causa espanto aos meios jurídicos o fato de os antropólogos recusarem fazer laudos para a parte não indígena. É bem verdade que os advogados participam dos dois lados, ou seja, tanto da defesa como da acusação, os antropólogos não. Esta é uma questão que merece discussão.



A práxis da mediação cultural

Jô Cardoso de Oliveira*

É moeda corrente na antropologia que, ao estudar o *outro* (outras sociedades), o antropólogo não escapa do esforço de relativização de suas categorias de entendimento para apreender o significado das práticas ou situações sociais pesquisadas, cuja inteligibilidade depende da compreensão do ponto de vista nativo. Ou seja: ainda que relativize suas pressuposições culturais, o antropólogo não pode se abster da mediação destas para transformar sua visão inicial do problema estudado, captando o sentido das práticas sociais e de suas representações. Este é o tipo de mediação freqüentemente tematizado na academia, quando o objetivo precípua é compreender um fenômeno e produzir uma etnografia. Na antropologia extramuros – fora da academia – soma-se a esse tipo de mediação o que gostaria de denominar “práxis da mediação cultural”, cujo foco, normalmente, é o equacionamento das relações sociais em que as partes comungam tradições culturais diversas, concepções de mundo substancialmente distintas e, às vezes, falam línguas diferentes. Aqui, a práxis da mediação visa articular ou sancionar relações sociais, e tem precedência sobre a mediação de conceitos que objetiva aprimorar a compreensão do mundo social ou ampliar o horizonte do conhecimento.

No caso da prática indigenista – tema da minha exposição –, a práxis da mediação quase sempre envolve a discussão de direitos das populações indígenas, prenhe de implicações no plano ético-moral, o que justifica minha opção pela noção de práxis para enfatizar a importância da dimensão ético-moral, sempre presente nesse tipo de mediação. É notória a contribuição dos antropólogos brasileiros ao processo de definição e demarcação das Terras Indígenas, agindo como mediadores entre os diferentes segmentos envolvidos nas relações interétnicas, onde a Funai é

* Secretária Executiva da CCPY, pesquisadora do Setor de Etnografia e Etnologia do Museu Nacional, coordenadora-geral de Estudos e Pesquisas na Funai. Trabalhou no Centre d'Amitié Autochtone, em Montreal, tendo sido também colaboradora do Cultural Survival, em Massachusetts, Estados Unidos. Foi membro do Conselho Indigenista da Funai e da Comissão de Assuntos Indígenas da ABA.

uma instância de mediação importante entre os interesses da sociedade nacional e os dos povos indígenas. Numa democracia, o Estado é constitucionalmente responsável pela garantia dos direitos individuais e pelos direitos de suas minorias, o que, no caso das populações indígenas, se dá através da Funai. O principal exemplo desta responsabilidade na questão indígena dá-se em relação ao direito à terra. Apesar de o caráter histórico e tradicional da luta por este direito, a dinâmica dos processos sociais no âmbito dos quais o problema é enfrentado está constantemente demandando novas reflexões, que serão abordadas em outra sessão desta oficina.

A seguir, gostaria de explorar um pouco as características ou implicações da prática da mediação no âmbito indigenista em relação ao equacionamento de direitos talvez menos prementes ou menos dramáticos que o acesso à terra, mas nem por isto menos significativos ou menos complexos. Refiro-me ao acúmulo de interesses, demandas e tematização de “novos” direitos que afetam os povos indígenas tais como: o direito de imagem dos povos, o direito autoral, o direito relacionado ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade, o direito ao patrimônio genético, o direito ao bem-estar físico, moral e social dessas populações, entre outros. Não teremos tempo para discutir todos esses temas, mas gostaria de poder tocar em pelo menos alguns deles, tendo como referência minha experiência na Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Funai.

O direito autoral e o direito de imagem

Apesar de muitas vezes aparecerem juntos, o direito autoral e o direito de imagem são distintos.

O *direito de imagem* refere-se à inviolabilidade da imagem das pessoas e é garantido pelo Art. 5º, Inciso 10 da Constituição Federal. Ninguém pode dispor ou utilizar a imagem dos índios, ou de suas comunidades, sem sua prévia autorização. Este direito pode ser individual ou coletivo.

Já o *direito autoral* está referido ao patrimônio cultural indígena, de natureza material e imaterial, que envolve todas as suas manifestações culturais: língua, crenças, cosmologias, formas de expressão, modos de criar, de fazer e de viver, obras e criações do espírito – tais como danças, rituais, obras iconográficas, músicas, desenho, grafismo, arquitetura, pescaria, arte plumária e outras formas de expressão oral e escrita.

Nas sociedades indígenas este direito é sempre coletivo, de titularidade difusa, o que significa que é de todos. Portanto, não pode ser dividido em partes, não

havendo possibilidade de atribuir a ele uma titularidade individual. Faço uma ressalva: o caso de um artista indígena que produza uma obra pessoal, com uma singularidade individualizante.

Em resumo: as comunidades indígenas – enquanto atores sociais – têm direitos de natureza coletiva, cabendo às respectivas comunidades, por meio de seus representantes, definidos de acordo com os seus usos e costumes, conceder autorização para utilização da imagem de seus integrantes ou de seu patrimônio cultural, assim como estabelecer as condições nas quais esta autorização se dará.

A dificuldade em integrar o princípio do direito coletivo e seus desdobramentos nas negociações interétnicas com o mundo dos brancos provoca impasses cujo eventual desenlace demanda esforços de mediação cultural, onde o antropólogo tem um papel particularmente importante. Nessa direção, o antropólogo pode contribuir para a formulação de parâmetros e a facilitação das negociações, a partir da identificação de pontos de tensão como, por exemplo:

1. É difícil entender a especificidade do *direito coletivo*. Como a legislação de direito autoral é de caráter geral, não existindo parâmetros ou leis de aplicação específica para os povos indígenas, a lei está totalmente voltada para o indivíduo, e diria também que há um certo etnocentrismo ou sociocentrismo jurídico que inibe a compreensão das demandas indígenas. A perspectiva dominante é de que o que é transmitido por via oral e não tem autor definido é de domínio público. Nesses termos, há um uso indiscriminado do patrimônio cultural indígena.
2. O *tempo* traz à tona questões de difícil equacionamento. A distância da concepção sobre o tempo cria enormes dificuldades de compatibilização entre as demandas do produtor e a visão dos índios. Por exemplo: imaginem uma grande empresa de televisão pretendendo fazer uma filmagem ou trabalho fotográfico em uma área indígena. Em geral, a equipe chega à “porta da aldeia” para negociar o consentimento com a população, com todo o seu aparato, e demandando rapidez e agilidade na decisão dos índios. Do outro lado, você tem o indígena – geralmente com pouca experiência de contato – porque a preferência é sempre por grupos considerados mais exóticos. Ninguém quer, por exemplo, fotografar um Fulniô ou outro grupo étnico percebido como altamente integrado à sociedade nacional. Em geral, procuram Yanomami, Zoé, Matis e outros grupos com menos experiência de contato que, pressionados pela presença de profissionais “prontos” para realizar um trabalho, são levados a aceitar essa demanda de forma irrefletida.

3. Outro ponto de dificuldade é a *definição dos interlocutores legítimos*, o que, às vezes, pode ser um processo bastante complexo. Por exemplo: gravar uma música xavante na aldeia São Marcos. A música é de um povo e gera direitos para todo o povo xavante, inclusive os das outras aldeias. Nestas circunstâncias, a quem se deve pedir autorização? A todos?! Na prática, ao efetivar-se essa mediação, é complexo identificar os limites da população legitimamente concernida com o problema.
4. A questão do *consentimento informado* ou do fornecimento das informações necessárias sobre o pleito dos diversos visitantes que pretendem fazer seus trabalhos em áreas indígenas – cineastas, fotógrafos etc. – também é outro ponto importante para que os povos indígenas possam dar sua autorização com conhecimento de causa.

Trata-se de uma questão freqüentemente complicada, pois não é fácil tornar transparente ao povo indígena a extensão do consentimento que ele está dando para uma determinada filmagem, por exemplo, há uma tendência de se fazer contratos nos quais é difícil entender a especificidade da cessão do uso da imagem de maneira irrestrita, e isto nem sempre fica claro para os índios uma vez que quando contrato é negociado o profissional pede a autorização para a utilização da imagem em um trabalho específico. Tendo como referência a rede Globo, por exemplo, cujos contratos tendem a ter este caráter, parte do resultado de uma filmagem de dez horas é usado imediatamente para a finalidade prevista, enquanto o restante vai para um banco de dados e fica disponível para a Globo ou para qualquer interessado disposto a pagar à Globo por aquelas imagens, que poderão ser utilizadas em um outro trabalho: um poster, um documentário etc.

5. Claro que a cessão do direito do uso da imagem ou do patrimônio cultural sempre tem uma *contrapartida*. Aparecem, então, outros problemas, principalmente no que concerne a forma como o índio será enquadrado, porque sua participação nesses trabalhos é sempre equiparada a de um figurante, classificação que apresenta problemas. Freqüentemente, no direito de imagem do índio, está embutido um direito autoral de maneira quase inimaginável quando estes mesmos direitos envolvem atores ou profissionais da imagem no mundo dos brancos. Enquanto um figurante de nossa sociedade, ao representar um papel, retrata uma idéia formulada no texto do autor ou na cabeça de um diretor, os índios, quando contratados para representar tradições ou práticas culturais vigentes em suas sociedades de origem, não contribuem para o pro-

duto final apenas com suas imagens, ou com a interpretação das idéias do autor e do diretor, mas com a introdução de conteúdos culturais que nunca estão inteiramente presentes no script para o qual foram contratados. Isto é, a composição das cenas nas quais os índios participam é parcialmente constituída por tradições das quais são co-autores, e às quais o autor e o diretor responsáveis pela filmagem não teriam acesso sem a participação deles. Assim, estes conteúdos de autoria coletiva não são percebidos como merecedores de crédito especial, e há grande resistência para traduzi-los em compensação financeira.

Um exemplo: na minissérie “A muralha”, a Rede Globo utilizou índios do grupo Gê (Xavante) para protagonizar os índios “selvagens” das aldeias mais afastadas e que não tinham contato com os brancos, e um grupo Tupi (Kamayurá) para protagonizar os índios dóceis, que ficavam em volta da missão. Estes índios foram deslocados para o Rio de Janeiro – onde ficaram por quase dois meses à disposição da Globo – fizeram laboratório com os atores brancos, projetaram o cenário, construíram as aldeias. Por todo esse trabalho, cada indígena recebeu a quantia de R\$ 500,00!

Além disso, o antropólogo extramuros, mediando a negociação interétnica em nome da Funai, deve procurar garantir que as imagens realizadas ou produzidas não contribuirão para a difusão de visões distorcidas ou estereotipadas das sociedades indígenas.

Não tratarei, nesta oficina, da proteção ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade nem da proteção ao patrimônio genético dos povos indígenas. Mas, também nesses casos, deparamo-nos com questões sobre o consentimento previamente informado no processo de negociação das pesquisas científicas que acessam estes patrimônios. Isto é: questões que envolvem o confronto de éticas diferentes, ou a definição de patrimônios coletivos.

Em muitas circunstâncias, no âmbito da implementação de projetos ou ações que visam combater dificuldades enfrentadas pelas populações indígenas ou melhorar suas condições de existência, o antropólogo vê-se engajado em empreendimentos nos quais colabora com vários tipos de especialistas. Nesses casos, a atividade de mediação é importante para enfrentar não apenas o sociocentrismo da sociedade nacional, mas também um certo “areacentrismo disciplinar” que, freqüentemente, informa o trabalho dos outros especialistas.

Por exemplo, da última vez em que estive na Coordenação Geral de Estudos e Pesquisas da Funai, tomei conhecimento de um projeto em curso, sob a responsabilidade de uma psicóloga, que pretendia “tratar” o suicídio entre os Ticuna e

Zuruaha, assim como o alcoolismo dos Karajá, dos Maxakalí, e dos Bororo, fazendo psicodiagnósticos seguidos de palestras de conscientização. O teste já havia sido aplicado na sociedade Maxakalí e a transposição mecânica de um teste, elaborado e validado em nossa sociedade, para outra cultura, com características inteiramente diferentes das nossas, estava gerando distorções de todo tipo: a interpretação de que a predominância da cor vermelha seria um sintoma de neurose coletiva, enquanto os trabalhos de uma antropóloga estudiosa daquela sociedade mostrava que o vermelho era a cor sagrada, carregada de significado ritual, além de ser considerada a cor bela por excelência, a cor própria dos seres humanos, extremamente valorizada entre eles.

A proposta era tão absurda que não deveria ser levada a sério. Entretanto, o então ministro da Justiça, entusiasmadíssimo com o trabalho, tendo mesmo já realizado uma palestra de apresentação no Ministério da Justiça sobre a parte do trabalho que já havia sido feita junto aos Maxakalí, colocou a estrutura do ministério a serviço da divulgação de sua palestra. Para confrontar o apoio a esse projeto totalmente inadequado, recorri ao diálogo com especialistas em diferentes áreas da academia, com o objetivo de mediar, de forma articulada, visões balizadas que permitissem a elaboração de um parecer definitivo quanto à precariedade do projeto. Solicitei a opinião de quatro pareceristas: um psicólogo especialista em psicodiagnóstico e com bom senso, um antropólogo especialista no grupo indígena, um antropólogo com reflexão na questão do alcoolismo, e um antropólogo renomado, porque era preciso um grande "cacife" para enfrentar a posição do ministro. Utilizando, então, essa referência da academia – esse nome tem uma certa magia no contexto do serviço público – e apoiando-me nos pareceres que solicitei, construí então um parecer final, traduzindo para a linguagem burocrática os argumentos que davam sustentação à posição que enfatizava o caráter inadequado do projeto. Desta vez, tive sorte e consegui suspender a pesquisa.

Finalmente, como indica a discussão dos temas aqui abordados, a contribuição do antropólogo extramuros no campo do indigenismo caracteriza-se pela práxis da mediação cultural, onde o esforço para compreensão dos problemas confrontados na sua atividade é acompanhado pela preocupação com a responsabilidade de estar mediando não apenas conceitos e pressuposições culturais, mas também o equacionamento dos direitos das populações estudadas.



Antropólogos e profissionalização: A contribuição do Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia – IGPA

*Manuel Ferreira Lima Filho**

Minha experiência está centrada no tema do Patrimônio Cultural. Trabalho na Universidade Católica Goiás – a primeira Universidade do Centro-Oeste do Brasil –, no Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia – IGPA, que completou, em julho de 2002, 30 anos de investigação sobre o patrimônio cultural brasileiro. Atualmente, são quatro núcleos de pesquisa do instituto: antropologia, arqueologia, documentação audiovisual e meio ambiente, além do Centro Cultural Jesco Puttkamer.

O IGPA iniciou a sua experiência com projetos aplicados de antropologia no final dos anos 1980, por meio de um contrato entre a Universidade Católica de Goiás e Furnas S.A., e produziu um levantamento socioeconômico sobre as áreas impactadas pela hidrelétrica de Serra da Mesa, no estado de Goiás. Entendida na época como uma interface que se denominou “antropologia do desenvolvimento”, essa experiência mostrou claramente – do ponto de vista institucional e de alguns profissionais que atuaram no projeto – que tal modalidade de ação exigia maturidade conceitual, metodologia própria de atividades e uma reflexão crítica a respeito do posicionamento profissional do antropólogo diante de tais projetos de remanejamento. Embora algumas experiências etnográficas no Brasil já apontassem caminhos conceituais importantes (como, por exemplo: “Possibilidades da antropologia da ação”, de Roberto Cardoso de Oliveira; “O antropólogo, ator político e a figura jurídica”, de Alcida Rita Ramos e, ainda, as experiências de Silvio Coelho e de Maria Cecília Helm sobre a questão das hidrelétricas e a questão indígena), a nossa experiência IGPA focalizou-se no tema do patrimônio cultural.

* Universidade Católica de Goiás/Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia/Mestrado Profissionalizante em Gestão do Patrimônio Cultural.

A experiência de Serra da Mesa causou um certo refluxo dos antropólogos do IGPA em trabalhar com antropologia aplicada, envolvendo remanejamento de populações rurais e indígenas, pois a primeira experiência mostrou dificuldade dos profissionais em lidar com questões tão complexas: pesquisa de campo pressionada por um cronograma com categorias espaciais e temporais definidas por engenheiros e técnicos da construção civil e, ainda, os interesses financeiros da empresa contratante. O IGPA, entretanto, fez uma nova experiência, assumindo novo contrato de trabalho com a mesma empresa Furnas S.A., em razão da construção da hidrelétrica de Corumbá, uma hidrelétrica bem menor, também em Goiás, construída entre 1996 e 1998.

Torna-se importante contextualizar que os trabalhos do IGPA foram impulsionados, primeiro, por trabalhos de arqueologia, iniciados nos anos 1970, mais especificamente em 1975, com uma pesquisa na hidrelétrica de Itaipu.

O “Projeto 2010”, da Eletronorte, previa mais de 10 hidrelétricas no rio Tocantins – de fato, elas já estão acontecendo –, bem como no Araguaia, em todo o Centro-Oeste e na Amazônia. Essas experiências estabeleceram, para os arqueólogos, uma nova modalidade de ação profissional. No caso, estavam respaldados por uma legislação própria (Decreto-Lei nº 1.937, de 1961, a própria Constituição e, posteriormente, a Resolução do Conama nº 7/001, de 1986, que estabeleceu critérios e categorias a serem contempladas pelos EIA-Rimas). Esse campo de atuação cresceu de noite para o dia, tornando a demanda por profissionais muito grande.

Voltando ao caso de Corumbá: além de ter havido o projeto específico de resgate, estudo e levantamento da arqueologia pré-histórica, o IGPA desenvolveu um projeto interdisciplinar tendo a antropologia como área atuante. No caso, a cultura material foi o ponto de partida sobre a qual se teceu um diálogo interdisciplinar. As pesquisas foram realizadas nas áreas de impacto do projeto, resultando um trabalho extremamente interessante, configurando-se como uma das primeiras produções brasileiras que imprimiu essa sistemática, ou seja, o diálogo da arqueologia histórica com a antropologia, a história e a arquitetura. A partir da resolução do Conama, abriu-se, definitivamente, um amplo leque para a atuação de profissionais para trabalhar em áreas impactadas como ferrovias, hidrelétricas, estradas, linhas de transmissão, projetos agrícolas, entre outros.

O IGPA sediou e conduziu dois importantes congressos – com a chancela da Sociedade de Arqueologia Brasileira – para avaliar criticamente a atuação dos profissionais envolvidos na questão ambiental e cultural: o “Simpósio Brasileiro sobre a Política Nacional do Meio Ambiente e Patrimônio Cultural”, realizado em dezem-

bro de 1996 e o simpósio “Arqueologia do Meio Empresarial”, realizado em agosto de 2000.

Motivados, então, por nossa experiência e pelas questões conceituais, metodológicas, jurídicas e profissionais debatidas nesses dois simpósios, apresentamos, em 2000, na Reunião Brasileira de Antropologia, em Brasília, o fórum de pesquisa que teve como coordenadores os colegas Gustavo Luis Ribeiro (UnB) e Marco Lazzarin (Museu Antropológico, da Universidade Federal de Goiás). Incentivamos a apresentação de trabalhos baseados em experiências etnográficas e da atuação dos antropólogos em áreas não exclusivamente acadêmicas e de docência, cujos debates apontassem para a compreensão de um novo perfil de atuação da classe.

A partir desse primeiro fórum de pesquisa, que compreendeu três dias de debates e contou com a participação de alguns ex-diretores da Associação Brasileira de Antropologia – ABA na mesa ou no plenário, começamos, de fato, a refletir criticamente sobre a questão do mercado, as possibilidades de trabalho para o antropólogo, questões de ética e também o papel do antropólogo como intelectual público. Devo ressaltar que a sensibilidade da ABA por essa demanda, que vem crescendo há algum tempo, foi proporcional ao nosso interesse em discutir o tema. Sabemos que, recentemente, a mesma ABA realizou encontros para discutir o mercado, o papel do profissional em antropologia e, ainda, a questão do ensino e da pós-graduação.

Voltemos, agora, ao tema específico do patrimônio. No mesmo ano do fórum da ABA de Brasília, o presidente Fernando Henrique Cardoso assinou um decreto instituindo o “Livro do Registro de Bens Imateriais”. Assim, o que estava legalmente amparado ou voltado à questão dos arqueólogos, que têm a cultura material como algo visível, os antropólogos contam agora com a possibilidade de um registro etnográfico que ainda exige reflexão. Partindo dessa experiência de fluxos e refluxos, acho que já passa do momento de os antropólogos compreenderem a importância da participação nesse tipo de trabalho, já que a participação dos arqueólogos, por exemplo, costuma ser diferente.

Uma vez cheio o reservatório da hidrelétrica, os arqueólogos fazem seus relatórios e neles se referenciam. Os antropólogos, não, isso porque trabalhamos com remanejamento de populações. A vida das pessoas continua, os impactos culturais continuam. Então, no final da década de 1990, uma nova experiência amadureceu a nossa reflexão institucional. Fizemos um novo contrato com Furnas e trabalhamos dois anos na hidrelétrica Rio Manso, na Chapada dos Guimarães. A antropologia deu o tom do projeto, então denominado, “Patrimônio Histórico-Cultural”.

Trabalhamos com um enorme complexo cultural de festas religiosas – uma maneira tradicional de fazer festas, de pensar o espaço, de pensar o tempo – e, se não fossem os antropólogos, o resgate etnográfico não teria sido realizado e tudo literalmente seria tragado pelas águas. Fizemos um relatório sobre essa experiência e esperamos publicá-lo ainda este ano. Como antropólogo, trabalhando numa área impactada numa região muito importante e completamente inviabilizada, do ponto de vista da etnografia camponesa, creio que demos uma contribuição importante. No Mato Grosso, principalmente na região próxima a Cuiabá, os registros falam muito mais da etnologia indígena do que da etnografia dos camponeses. Das outras práticas religiosas, praticamente nada se conhecia. Em função desse trabalho, acabamos trazendo a experiência etnográfica para um projeto de contrato. Depois, com a contextualização das nossas experiências, constatamos que não existiam profissionais que pudessem apoiar essas pesquisas, que muito exigem, tanto da área da antropologia quanto da arqueologia. Aliás, antes de falar da nossa proposta prática e aplicada, do mestrado profissionalizante em gestão do patrimônio cultural, devo ressaltar que nossa experiência é também a primeira que busca resgatar o diálogo entre a antropologia e a arqueologia, num mesmo projeto institucional.

Sabemos que antropólogos e arqueólogos têm especificidades metodológicas e teóricas mas, no IGPA, temos feito o esforço, de certa forma, de vanguarda, de trabalhar em conjunto, problematizando a questão da cultura material e imaterial. Com base nessas diferenças, encaminhamos à Capes um projeto de mestrado profissional para formar “gestores do patrimônio cultural”, para trabalhar em novos campos de atuação, um espaço novo para antropólogos e arqueólogos. Isso acabou catalisando, também, um diálogo institucional entre a antropologia e a arqueologia, porque embora com caminhos diferenciados, ambas disciplinas estão juntas no domínio de conhecimento da Capes. A pós-graduação em arqueologia, no Brasil, está incluída na grande área da antropologia, então não havia porque não se estabelecer esse diálogo. Foi feito, então, um trabalho de conscientização. A universidade investiu, contratamos os professores Roque de Barros Laraia e Klass Axel Woortmann, realizamos vários seminários profissionalizantes ministrados por professores de alta competência. Estamos entrando já no terceiro semestre da primeira turma. Serão defendidas 12 monografias/projetos profissionais.

Finalmente, embora não tenhamos a pretensão de formar antropólogos, a Capes aprovou o projeto, cujo principal objetivo é fazer com que os alunos tenham uma formação mínima em antropologia e em arqueologia para atuarem na gestão do patrimônio cultural e depois, se assim o desejarem, fazer o mestrado ou doutorado

na área acadêmica. Sempre dissemos aos nossos alunos que eles não vão sair fazendo laudos indígenas, ou que sairão escavando sítios arqueológicos, pois um curso de 18 meses não se forma nem arqueólogo, nem antropólogo. Formamos sim “gestores do patrimônio”, que têm a área de concentração em antropologia e em arqueologia como *background* teórico e de diálogo. Considero essa uma formação inovadora.

O programa tem por objetivo formar pessoas qualificadas no exercício de atividades profissionais na área da gestão do patrimônio cultural de expressão nacional regional e está voltado para a capacitação do profissionais no campo de museus, secretarias de cultura e de educação, turismo ecocultural, publicidade e *marketing* cultural. Volta-se, também, para a participação na feitura de EIA-Rimas, do resgate e monitoramento de sítios arqueológicos históricos, bem como a participação no registro de bens imateriais em áreas impactadas por projetos de hidrelétricas, ferrovias, estradas, hidrovias, edificações etc. Essa é a experiência institucional que queríamos compartilhar com vocês.



*Antropólogos e profissionalização:
As experiências do curso
de especialização e das ONG's*

*Carlos Alberto Steil**

Quero falar sobre duas coisas: primeiro, a experiência de um curso de especialização em projetos sociais e culturais que estamos desenvolvendo no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que conta com significativa presença de antropólogos no corpo de professores. Este projeto surgiu a partir de uma demanda, tanto de ONG's, de pessoas que trabalham com projetos sociais no terceiro setor, quanto de órgãos e agentes do Estado.

Vivemos uma situação peculiar no Rio Grande do Sul: longos anos de governos petistas, de esquerda, incorporaram um número muito maior de cientistas sociais – sociólogos e antropólogos – do que de administradores, como acontece em governos de outro perfil. Há uma demanda que precisamos responder. Criamos esse curso que poderíamos denominar de curso de especialização, porque voltado para a formação profissionalizante e que já formou duas turmas, com grande procura.

A outra experiência é a da profissionalização nas ONG's. Considero um processo de profissionalização, não unilinear, e gostaria de trazer-lhes a minha experiência de 10 anos de trabalho em ONG's, com uma temática muitas vezes considerada na Academia "perigosa", porque o campo da religião é visto como uma área de contaminação para antropólogos e sociólogos, especialmente quando se trabalha com as religiões dominantes, como é o caso do catolicismo.

Gostaria de discutir como é ser antropólogo dentro de processos que podemos denominar de assessoria aos movimentos sociais, principalmente aos movimentos dentro da Igreja Católica e das igrejas históricas protestantes. Na verdade, essa

* Antropólogo, professor da UFRGS.

demanda para que a universidade criasse um curso sobre projetos sociais e culturais está diretamente ligada à minha experiência e biografia pessoais.

Quero começar por um testemunho: em 2002, fui convidado para integrar uma equipe chamada "Comissão para Reabilitação Histórica do Padre Cícero Romão Batista". Essa comissão é formada por antropólogos, sociólogos, teólogos, historiadores, gente da Igreja e psicólogos. Antigamente, nas equipes formadas para analisar questões de "milagres", a primeira categoria profissional a se pronunciar era a dos médicos.

Essa é a terceira comissão. Abordo especialmente a primeira, porque a segunda, na verdade, foi uma farsa. A primeira comissão, formada em 1891 para se pronunciar sobre o milagre que teria acontecido em Juazeiro, em 1889, com a transformação da hóstia em carne e sangue, na boca da beata Maria do Araújo. Este é o milagre e também a origem de toda uma situação de perseguições e de discriminações que a Igreja Católica fez contra o padre Cícero e que se prolonga até hoje. Um médico, o Dr. Madeira, pronunciou-se a favor do milagre. Teólogos de confiança da Igreja Católica, inclusive com formação gregoriana, em Roma, e teólogos de notório reconhecimento – um deles convidado para ser primaz no Brasil e que se negara a assumir o cargo –, também pronunciaram-se a favor do milagre. É uma história fascinante.

Os outros antropólogos que fazem parte dessa comissão são o professor Marcelo Camurça, da Universidade Federal de Juiz de Fora, e a professora Luitgarde de Barros, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. A comissão reuniu-se pela primeira vez no início de 2002, foram dias de estudos intensos, análise dos documentos, das correspondências, de arquivos sobre o padre Cícero – diga-se de passagem, uma figura fascinante, mesmo em termos históricos. Toda a correspondência que ele enviava, copiava à mão, guardava cópia. Assim, hoje, temos arquivos extremamente consistentes e ricos. Quando voltei de Juazeiro, minha sensação era a de ter feito o trabalho mais importante da minha vida, como antropólogo, uma sensação e experiência que ainda não sei como trazer dentro de uma linguagem científica. Pode não acrescentar grandes conhecimentos mas, como dizia o professor Luis Eduardo, muda a relação com o fato, com o povo e com as pessoas.

Essa experiência foi rica, porque pude sentir que, no anonimato de uma comissão de estudiosos, estávamos fazendo algo que incidia sobre multidões de romeiros, de pessoas simples, do povo, pessoas pobres que há mais de um século vêem suas crenças deslegitimadas pela Igreja, já que o padre Cícero é uma figura proscrita da hierarquia católica. Os padres e os bispos sabem trabalhar tanto com esse pólo sensorial, quanto com o ideológico, como diria Victor Turner.

A reunião terminou com a romaria de Nossa Senhora das Candeias. A equipe, que não foi apresentada aos romeiros, simplesmente ocupou lugar ao lado dos bispos e dos padres. Diga-se de passagem: foi a primeira vez que um bispo foi à romaria, porque a Igreja Católica não a apoiava e a hierarquia evitava participar do evento. Devo contar rapidamente que esse bispo é novo, chama-se Dom Fernando Panico.

É a primeira vez que um bispo assume a frente de uma romaria. Ele fez um discurso belíssimo, embora falasse muito pouco acerca do padre Cícero. Terminamos, portanto, a reunião junto ao altar e perto de uma multidão de 150 mil romeiros. A sensação foi muito forte, percebemos que estávamos ali fazendo um trabalho que transcendia muito a tudo o que podemos fazer na academia, em termos de debate e de discussão. Tratava-se de reabilitação. E reabilitar é um termo que vem sendo discutido na própria comissão. Reabilitar o quê? De quê? Como? Quem deve se reabilitar é a Igreja e não o padre Cícero. Mas, por enquanto, não temos outro termo, não podemos ainda falar num processo de canonização ou beatificação. A sensação que partilhávamos era que, efetivamente, estávamos fazendo algo muito significativo para aquela multidão de romeiros que acreditava no padre Cícero, que manteve a sua fé contra um processo de desmistificação e combate da Igreja Católica a essa forma de religiosidade. Trago para vocês a sensação de que encontrei mais um sentido para ser antropólogo, extremamente gratificante, e que pode ser chamado de pouco acadêmico.

Mas o que isso pode trazer de novo? Por que fomos convidados? Por que três antropólogos? A meu ver, isso está relacionado a algo que o professor Kant de Lima já falou neste seminário. Somos convidados para trabalhos quando temos reconhecimento. O professor Marcelo Camurça fez um trabalho sobre a sedição do Juazeiro, a Guerra de 1914. É interessante notar que, no Ceará, a Guerra de 1914, não é a Grande Guerra, a Primeira Guerra Mundial, e sim a Guerra do Juazeiro, a guerra do padre Cícero contra os rabelistas que estavam contra a oligarquia aciologista.

A professora Luitgarde escreveu o livro *Na terra da mãe de Deus*, sobre os romeiros de Juazeiro. Meu trabalho – na verdade, minha tese –, foi sobre os romeiros de Bom Jesus da Lapa, no sertão das romarias, que enfoca justamente a questão da religiosidade no sertão do Brasil.

Queria dizer que o convite se deu em função dos trabalhos realizados, sobre o que podemos fazer numa situação assim. Devemos nos perguntar o tempo todo: o que faz um antropólogo nesse contexto? Penso que há coisas importantes a fazer, tais como contextualizar as ações do padre Cícero, a questão do milagre, a questão

das disputas que aconteciam naquele momento na sociedade brasileira, também dentro das transformações do catolicismo.

A primeira hipótese que levantamos e que nos parece interessante pensar, é que, realmente, a partir do estudo do Juazeiro, o professor Ralf della Cava trabalhou intensamente com a categoria de romanização na questão de modernização do catolicismo brasileiro. E o que percebemos é que talvez houvesse duas modernizações: uma mais internacionalista, outra mais nacionalista. O padre Cícero filiava-se à tradição nacionalista, com uma longa história no catolicismo brasileiro, como agente da modernização. Traz uma história de formação em seminário, mas também apresenta este viés nacionalista. Acho interessante um trabalho como este, que nos permite trazer outras hipóteses para a academia, para estudos, para retomar estudos que foram realizados, que já estão consolidados e nos permitem colocar outras questões.

Outro elemento que considero extremamente importante é o fato de podermos abrir, aos nossos estudantes de mestrado e doutorado, novos temas e acessos. Hoje, meu sonho é ter pelo menos dois alunos de doutorado estudando padre Cícero no Rio Grande do Sul. Penso que é lá que temos que estudar o padre Cícero, e não apenas no Ceará. Considero importante que a gente possa ter uma maior diversificação regional, que os cearenses estudem o Rio Grande do Sul e vice-versa. Por que estou dizendo isso? Porque considero que não pode ser uma prerrogativa exclusiva do Rio de Janeiro, de São Paulo ou de Brasília estudar o restante do Brasil. Como se só fosse legítimo estudar outras regiões a partir do centro.

Podemos romper com essa posição, abrindo nossos campos de estudos para outras regiões, para outras realidades. É um sonho legítimo, que abre muitas portas já delimitadas. Trago minha experiência sem considerar se isso é melhor ou pior para a pesquisa na universidade, para a pesquisa acadêmica. Minha experiência de trabalho, inclusive no trabalho que fiz para minha tese, passei um ano e meio trabalhando em Bom Jesus da Lapa, numa assessoria à diocese. Um ano e meio depois, retornei a Bom Jesus da Lapa, agora para a pesquisa da tese de doutorado. Aqueles 18 meses não serviram como pesquisa para a tese de doutorado, uma vez que, efetivamente, o trabalho acadêmico, o trabalho de tese, é de outra natureza. Não sei dizer exatamente quais são os limites e as diferenças, mas há uma especificidade no trabalho aplicado e outra que é própria do trabalho de pesquisa para a academia. Agora, por que passar um ano e meio num trabalho de assessoria? A possibilidade de acesso a lugares onde não chegaria se não tivesse criado uma teia de relações, de confiança, de conhecimentos e reconhecimentos. Estou consciente,

porém, que essa teia tem especificidades. Se não tivesse passado pelo processo anterior de assessoria, seria outra teia e outros acessos que seriam viabilizados.

A questão do antropólogo é saber que todo trabalho de pesquisa é situado dentro de um contexto político e social específico. De um contexto de relações institucionais e relações humanas que nós criamos. Se, por um lado, nos abrem algumas portas, por outro fecham outras que poderiam ter sido abertas.

No meu artigo "ONG's no Brasil: Elementos para uma narrativa política",¹ tento mostrar como se dá essa passagem da academia para as ONG's e vice-versa. Nesses 10 anos em que trabalhei no Instituto de Estudos da Religião – Iser, vi muita gente indo do movimento popular para ONG's e vice-versa. Três de meus professores passaram da academia para os movimentos sociais. Esse trânsito é de mão dupla. Não é quando se esgotam as possibilidades e nos desencantamos com a política e a luta que vamos para a academia. Podemos ter idas e vindas.

Neste artigo, termino dizendo que o projeto que estamos desenvolvendo de um curso de especialização em projetos sociais, na verdade, é impregnado pelo meu trabalho em ONG's e em movimentos sociais. Interessante que duas pessoas coordenam o curso: eu, que venho de uma ONG e uma colega socióloga, que trabalhava no governo, impregnada de preocupações das experiências governamentais. Tentamos ouvir uma demanda externa e internalizar essas questões, criando um núcleo de estudos sobre políticas e projetos sociais. Temos uma publicação e estamos trabalhando também essa temática, como uma pesquisa, dentro da universidade.

Faltaria dizer como é retroalimentada a relação entre a experiência de uma antropologia aplicada e a experiência acadêmica de uma reprodução de conhecimento.



1 Carlos Alberto Steil, "ONG's no Brasil: Elementos para uma narrativa política", *Revista Humana*, Porto Alegre, IFCH/UFRGS, 2001.

Ética e formação do antropólogo

Guita Grin Debert*

É realmente impressionante o leque de áreas de atuação da antropologia, do antropólogo e do profissional de outras áreas com especialidade em antropologia. Para mim, é surpreendente porque, por mais que estejamos em contato com o que se faz em antropologia, há certas áreas que nem imaginamos que poderiam ser objeto de atuação do antropólogo, como foi possível ver neste seminário.

Meu interesse aqui é tratar da relação dessa diversidade com duas linhas de ação que a ABA definiu como centrais durante esta gestão: a questão do ensino da antropologia, da formação do antropólogo; e, a questão da ética. Essas são duas dimensões que não podemos perder de vista neste debate, ao longo desses três dias de discussão.

O ensino e a formação do antropólogo, assim como a ética, não são questões novas na antropologia. Desde que me reconheço como antropóloga, a ABA tem promovido discussões sobre esses dois temas e nem imagino uma reunião dos antropólogos em que essas questões não estejam presentes.

Além das etnografias e das anedotas do nosso trabalho de campo, que são as questões que mais gostamos de discutir, a ética e a formação do antropólogo são os outros dois assuntos com cadeira cativa na nossa agenda. Discutir essas questões na antropologia tem um sabor especial, pela característica da nossa disciplina, a mais indisciplinada das ciências humanas, porque não temos fronteiras temáticas, metodológicas ou geográfica. Qualquer tema ou região podem ser objetos de estudo antropológico, o nosso leque de métodos é bastante variado e a questão metodológica é básica no tipo de trabalho que fazemos.

Isso não quer dizer que não existem tentativas de criar fronteiras. Uma presença muito ativa na nossa disciplina é o que os norte-americanos chamam de *gate keepers*, essa espécie de porteiros que querem estabelecer fronteiras claras do que é um

* Professora titular do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp – Pagu e do CNPq.

fazer antropológico, e dizer “isso não é mais antropologia é sociologia” ou “isso é coisa de cientista político”, “é coisa de historiador”. Ou seja, a antropologia é uma disciplina cujo fascínio é não ter fronteira clara. E eu fico sempre muito desconfiada com a pergunta “qual é a identidade do antropólogo?” Não estaria aí embutida a intenção de estreitar o campo da nossa disciplina?

Reagir a uma delimitação precisa do que são os objetos de estudo da antropologia não é dizer que não devemos ter clareza do que define a nossa profissão e nos faz diferentes dos demais cientistas.

Da mesma forma, as questões da ética e da formação do antropólogo não são novas, mas é também preciso reconhecer que os debates realizados no passado somam muito pouco ao debate atual. Por quê? Porque os problemas e as conjunturas são diferentes. Em realidade, o que foi dito antes parece não ter impacto hoje. Tratar do ensino da antropologia é ver essa variedade de áreas de atuação. Como dar uma formação que permita aos antropólogos responder aos desafios profissionais colocados?

Esse é um problema que ganha contornos específicos para os profissionais da minha geração, porque ela foi uma “geração-sanduíche”, uma geração intermediária entre a geração caracterizada pelo autodidatismo e a geração marcada pelo que poderíamos chamar de “cultura da avaliação”. Com a idéia de autodidatismo quero caracterizar o esforço empreendido por nossos professores para institucionalizar a antropologia no Brasil, professores vieram de áreas muito diferentes, não tiveram formação específica em antropologia propriamente dita, vieram do direito, das letras, da filosofia, enfim, tinham uma formação extremamente variada e, de certa forma, ser antropólogo era precisar de uma alta dose de autodidatismo.

A minha geração já entra na academia num momento em que as coisas estão mais institucionalizadas, existem programas de antropologia plenamente constituídos nas universidades brasileiras. Mas, de certa forma, somos uma geração que, de maneira muito rápida, presenciou a constituição de uma cultura da avaliação, isto é a proliferação de procedimentos para a avaliação do desempenho das instituições do ensino superior que tem mobilizado as nossas universidades.¹ As considerações de Marilyn Strathern sobre o tema não podem ser mal compreendidas: não se trata de propor uma recusa às formas de avaliação, mas de rever os procedimentos que têm sido adotados, porque envolvem uma definição prévia e externa às universida-

¹ Cf. Marilyn Strathern, “A avaliação no sistema universitário britânico”, *Novos Estudos Cebrap*, n. 53, São Paulo, março de 1999.

des das funções sociais que devem desempenhar. Critérios criados pela necessidade de medir o desempenho das universidades acabam transformando-se em finalidades do mundo acadêmico. Os controles de qualidade do ensino e da produção científica passam a exigir que seja copiado em uma instituição o que é feito nas outras. Os trabalhos desenvolvidos em cada unidade têm de ser descritos através de uma série de elementos que o avaliador reconhece e se esses elementos não estiverem presentes, o programa avaliado de fato não existirá porque não haverá uma linguagem capaz de medir seu desempenho e a produtividade.

Ninguém duvida de que é preciso avaliar o desempenho das instituições de interesse público. Sabemos que muitas coisas vão mal na universidade e que não podemos ser complacentes com elas. Mas, a avaliação não pode ganhar vida própria capaz de ferir a essência da vida acadêmica. É parte fundamental de nosso *métier* conviver com visões distintas e conflitivas sobre as finalidades sociais da universidade, aceitando que elas devem atuar, simultaneamente, em várias arenas.

A institucionalização da antropologia certamente permitiu a ampliação do escopo da disciplina em proporções que o autodidatismo jamais teria possibilitado. É próprio da institucionalização incentivar a qualidade e a produtividade do ensino e da pesquisa. Mas a produtividade não pode bloquear o debate, os desacordos, a criatividade e a inovação. São esses espaços que, na maioria das vezes, mostram-se capazes de estender ao máximo nossos horizontes intelectuais, morais e imaginativos e, portanto, precisam ser preservados.

Nesse contexto, como dar conta da diversidade de áreas de atuação? Como criar espaços para que o debate, a diferença e sobretudo a formação sólida na disciplina tenham seu lugar?

A formação acadêmica, o aprendizado e o desempenho profissional em instituições e organizações do Estado e da sociedade civil são dimensões que não seguem os mesmos procedimentos na antropologia e em outras disciplinas. Essas diferenças são um elemento de tensão para os profissionais que atuam extramuros em diferentes áreas de saber. A universidade não pode, entretanto, perder sua capacidade de conferir uma formação mais geral em nome de uma *expertise* que deverá ficar a cargo do exercício profissional em espaços que são muito diversificados e dinâmicos na escolha de seus profissionais.

Esse é um tema importante quando discutimos os mestrados profissionalizantes e a própria idéia de uma graduação em antropologia. O que significaria isso? Como serão organizados os mestrados profissionalizantes? Como eles redefinem os mestrados *stricto sensu*?

A discussão destas dimensões tem de acolher projetos divergentes, de modo que experiências inovadoras possam ser realizadas, debatidas e avaliadas. Em suma: são essas as questões que dão um caráter específico à discussão que empreendemos sobre o tema.

Assim como a questão do ensino e da formação do antropólogo, a ética é um tema central nos debates da ABA, ao longo de sua história. Os temas com os quais trabalhamos, o tipo de populações que tradicionalmente pesquisamos e o impacto do que dizemos sobre elas fizeram com que fôssemos uma das primeiras associações a elaborarem um código de ética na pesquisa. A professora Jô de Oliveira colocou as questões fundamentais para o trabalho com as populações indígenas, como é o trabalho com a Funai.

Essa preocupação tão central em nossa disciplina ampliou-se para outras áreas e, hoje, no contexto brasileiro, são as ciências médicas que, tendo como *locus* central o Ministério da Saúde, têm orientado a preocupação ética nas diferentes áreas de saber. Certamente essa preocupação é louvável e trata-se de uma conquista de sociedades mais justas e democráticas. Como antropólogos, no entanto, não podemos deixar de discutir o impacto dessas orientações no tipo de projetos que desenvolvemos, especialmente quando elas passam a criar entraves burocráticos e a fazer exigências que parecem mais interessadas em impedir a pesquisa do que em proteger os sujeitos pesquisados.

Em outras palavras, é parte central no nosso código de ética, criado nos anos 1980, que os sujeitos estudados tenham o direito de serem informados sobre a natureza da pesquisa realizada, mas o modo como os novos códigos de procedimentos éticos são organizados, a burocracia que eles podem envolver, as dificuldades implicadas no consentimento informado e outras exigências podem transformar-se em uma camisa de força para o trabalho antropológico. Cabe, portanto, discutir o caráter dos procedimentos ético que não podem ser tão restritivos a ponto de não serem cumpridos ou tão amplos que deixem de exercer o impacto desejado no modo como as pesquisas são conduzidas em diferentes áreas de saber.



Perito e perícias: Novo capítulo de (des)naturalização da antropologia.

A luta contra positivistas e contra o empirismo vulgar

*Alfredo Wagner Berno de Almeida**

A bordarei a noção de perícia antropológica segundo diferentes planos de reflexão, consoante os três lugares institucionais em que os gêneros de documentos que lhes são correspondentes – laudo, parecer ou relatório técnico de identificação étnica – têm sido produzidos. Todos estes gêneros ou modalidades de produção de conhecimento têm sido designados indistintamente como perícia. Remetem, por um lado, aos significados sociológicos de perícia, mencionados por Max Weber, por Michel Foucault e por Pierre Bourdieu, e, por outro, à noção jurídico-formal, nos termos do Código de Processo Civil, Lei nº 5.869, de 11 de janeiro de 1973, e à noção que estabelece correspondência entre perícia e forma de intervenção por parte de associações voluntárias da sociedade civil em situações de conflitos sociais extremos.

Os chamados laudos antropológicos tanto podem ser demandados pela Procuradoria Geral da República – PGR como requeridos pela Justiça Federal, consoante o Código de Processo Civil. Com a ação da Procuradoria datamos o instrumento de outubro de 1988, balizado pela Constituição, e podemos lê-lo, no que concerne aos antropólogos, a partir dos convênios firmados entre a PGR e a ABA que versam sobre identificação étnica ou sobre questões que envolvam interesses de povos indígenas, de comunidades remanescentes de quilombos, minorias e outros assuntos referentes às atribuições do Ministério Público Federal – MPF.

Consoante o Código de Processo Civil, datado de 1973, entende-se, entretanto, o trabalho do perito e não mais tão-somente o antropólogo-perito como verificação ou prova pericial (“exame, vistoria e avaliação” cf. Art. 421). No Art. 145, da Seção II do capítulo V, “Auxiliares da Justiça”, podemos ler:

* Antropólogo, autor da perícia antropológica de identificação de comunidades remanescentes de quilombos na área pretendida pela Base de Foguetes de Alcântara.

Quando a prova do fato depender de conhecimento técnico ou científico, o juiz será assistido por perito, segundo o disposto no Art. 421. [...] O juiz poderá indeferir a perícia quando “a verificação for impraticável. [Art. 420, III].

As comunicações anteriores nesta mesa-redonda falaram em “prova etnográfica” e em “evidência etnográfica”, numa tentativa de compatibilização do discurso antropológico com o discurso jurídico-formal, objeto da etapa que Malinowski definia como de “acesso superficial” em *Coral Gardens and their magic* e aparentemente pode ser uma ponte entre eles. Contudo, para além da similitude dos termos estão em jogo procedimentos distintos no trabalho de campo e provavelmente expectativas diferentes sobre o trabalho científico. Pelo código mencionado, o perito deve se cingir à verificação, ao reconhecimento de um dado que existe e “que é”. Não lhe compete interpretar ou relativizar possíveis evidências. E os domínios pensados como científicos para os legisladores parecem ser aqueles correspondentes às ciências naturais. Nas exemplificações, pensaram basicamente em medicina e engenharia, principalmente a engenharia civil. Pensaram também em agronomia e arquitetura. Neste sentido, não se detém na definição do que é “prova”, posto que auto-evidente, além do que a perícia é definida como prova do fato.

Às vezes julgamos que o discurso antropológico guarda extrema proximidade ou dispõe-se em continuidade com o conhecimento jurídico, o que nos faz baixar a vigilância conceitual e tomar espontaneamente os exemplos do positivismo como se dispusessem em sequência com aqueles da antropologia. Por oposição está diante de nós o exercício de marcar diferenças.

O Art. 423 do Código diz, por exemplo, que o médico não pode ser perito de seus pacientes. Parece indicativa de que a prova não existe independentemente de quem a interpreta ou há um temor de que a relação face a face afete a objetividade? Ora, se isto fosse tomado *ipsis litteris*, os antropólogos não poderiam estudar os grupos que estivessem investigando? Aqui parece aumentar o fosso entre o manual positivista e as normas que orientam o trabalho de campo em antropologia. Os esforços do legislador, entretanto, são de tratar o método científico como conjunto de regras fixas que apontam para a verdade da prova. Penso que a questão central, para nós, é evitar os riscos desta normatização, reportando ao aspecto relacional dos procedimentos metodológicos. Caso insistamos numa “manualização”, derramando regras, positivando, poderemos, sendo pragmáticos demais, “provando tudo”, chegar a uma transformação da antropologia em mero conhecimento útil. Levado ao limite, este pragmatismo é uma forma de positivismo, pois acaba sendo atestatório do que tem sido criticado por todos nós. Afinal, não se pode converter os

procedimentos de observações etnográfica em normas do “catecismo positivista” implícito no ideário dos legisladores.

Por outro lado, segundo a exposição de João Pacheco, também aqui nesta mesa-redonda, não há uma sistemática perfeita. Às vezes procuramos defini-la de modo cuidadoso e com uma perfeição que não existe porque ela é dinâmica e se altera segundo os processos sociais e as realidades localizadas. Não deve ser frigorificada. Neste sentido, podemos destacar que o Código de Processo Civil implicitamente separaria o perito antropológico dos demais assistentes técnicos. Há um conflito escondido ou não revelado nos nossos laudos periciais, que nos obriga a usar termos como “prova”, redefinidos para nos ajustarmos às exigências jurídico-formais. Assim é que entendo a idéia de prova aqui mencionada pelos que me antecederam. É como se juízes e demais operadores do direito, hierarquicamente colocados, ainda imaginassem o nosso trabalho como aquele de um antropólogo físico.

Trabalhamos com cartógrafos, geógrafos, agrônomos, historiadores e advogados numa atividade interdisciplinar definida no âmbito das perícias. Há situações de intercâmbio de conhecimentos que estreitam vínculos, mas há igualmente fatores contrastantes que nos diferenciam dos demais. São eles que nos permitem falar nessa “solidão do antropólogo”. Por quê? Por transcendermos as evidências, acabamos por entrar em rota de colisão com os assistentes técnicos de outros domínios do conhecimento. Vou tentar exemplificar: em situações como as de Alcântara ou de Porto Coriz, pretendemos identificar as comunidades remanescentes de quilombos e só detectamos ruínas de casa-grande e engenho. Para o trabalho etnográfico em que o dado é construído, trata-se de inverter e relativizar a evidência, e a ruína casa-grande torna-se indicativa das comunidades quilombolas em virtude do sistema de representação e do uso que dela fazem os agentes sociais observados. Ao contrariar os positivistas, torna-se inversamente a “prova” do que jamais foi ou pretendia ser, reconhecendo em verdade o seu contrário. Para os arqueólogos — como sucedeu em Porto Coriz —, as ruínas enquanto vestígios arqueológicos limitam-se ao reconhecimento da evidência, trata-se simplesmente de uma “casa grande” (sede de fazenda), como se o dado já estivesse pronto e tudo se resumisse em coletá-lo. Por uma arqueologia de superfície apressam-se em logo emitir o veredito. Em Alcântara a evidência não estaria nas ruínas, mas na relação que os quilombolas mantêm com elas. Uma vez que os senhores de escravos abandonaram as fazendas, são eles que zelam pelas ruínas como se fossem recursos da natureza. Aí colocam seus plantios de mandioca e pomares.

Os historiadores exibem documentos mostrando que contraria a evidência transformar sesmarias em quilombos, fazendas em comunidades quilombolas apenas porque assim as representam os quilombolas. Os quilombos, para eles, coadunam com fuga e estariam longe das sedes das fazendas, em lugares remotos. A dupla evidência do documento e das ruínas parece ser de uma objetividade a toda prova, aparentemente indiscutível. E eles indagam: se as pedras de rumo definem uma sesmaria como então está-se afirmando que é um quilombo? Como afirmar que uma memória oral cuja delimitação de área tem como limites aqueles mesmos que delimitavam uma sesmaria determinada, trata-se de um quilombo? Os antropólogos relativizam os documentos e os próprios marcos, porquanto também constituem uma forma de representação ou seja “é o que os fazendeiros diziam que possuíam”. Está em jogo uma autodeclaração. Os antropólogos – com Fredrik Barth – têm revisto as teses de isolamento como “forma de sobrevivência”, têm evitado absolutizar as fugas de escravos, principalmente quando há tantas situações de terem sido “os brancos que fugiram”. Os antropólogos privilegiam os atos dos agentes sociais que hoje são capazes de administrar esta memória em prol de seus interesses coletivos. Representação e atos são levados em conta.

Para os geógrafos, a questão da fixidez dos limites das áreas identificadas às vezes torna-se um princípio operativo. Exemplifiquemos com a situação de Jamar dos Pretos: na primeira visita da equipe à área, ela corresponderia a 4 mil hectares; na segunda, a 8 mil; e na terceira, a 13 mil hectares. Para cartógrafos e geógrafos poderia até parecer uma alteração arbitrária dos limites que idealmente deveriam ser sempre os mesmos, entretanto, a observação etnográfica, contrariando novamente a evidência, opera com o conceito de território como produto de uma construção social do próprio grupo identificado. Enquanto construção, pode variar consoante a correlação de forças tal como percebida pelos agentes. O território se materializa em extensões que se caracterizam pela dinâmica e não pelo congelamento. Uma terra indígena pode ser representada de outro modo mesmo depois de registrada no SPU. O caso de faccionalismo aqui relatado por Sheila Brasileiro é de uma acuidade a toda prova, pois evidência o perigo de nos encerrarmos nos absolutos. Certamente que incomoda a outras formações acadêmicas lidar com contingencialidades. Todos preferem situações em que se sintam absolutamente seguros e esta segurança parece vir do fato de negarem a dinâmica. Ora, mas as relações sociais são dinâmicas e as comunidades também o são. Um trabalho de identificação pode ser uma peça na complexa engrenagem de resgatar a memória de uma territorialidade específica. Não importa se a sesmaria é revalida-

da ou não, não importam os fatores de auto-evidência, enfim mais valem os processos sociais em curso.

O olhar dos advogados também é de estranhamento face a esta postura antropológica de contrariar as evidências aparentemente mais flagrantes. E os juízes aqui são tentados a acompanhá-los, já que todos esposam a legislação colonial, os títulos de terras, as plantas de sesmarias, os documentos de cartório, os relatos de fuga feitos por militares e capitães-do-mato e tudo o mais que constituir evidência.

Os antropólogos, muitas vezes, correm o risco de ficarem sozinhos nesta disputa, padecem de uma solidão ao desdizerem, com dados construídos pelo trabalho de pesquisa de campo, o que é usualmente lido como “óbvio”. A necessidade imperiosa de obter a evidência pode acabar por complicar a própria obviedade, posto que são negligenciados argumentos e exposições de motivos criteriosos, são dispensadas as explicações. O impressionismo ou a primeira vista acaba por dominar o discurso positivista que não consegue romper com esta monotonia e redundância em uma explicação circular: “é porque é”. Ao imaginar a perícia enquanto campo de disputas, pode-se entender como os antagonismos têm força para reverter o dito. É deste ponto que os antropólogos relativizam documentos, alicerces de casas-grandes e engenhos, muralhas, pedras de rumo e demais elementos de cultura material, não deixando, numa figura metafórica, “pedra sobre pedra”. Os antropólogos colocam indagações sucessivas, suspeitando das certezas apoiadas no impressionismo. A “solidão” aqui consiste num repertório de perguntas que estabelece uma interlocução aparentemente imaginária, mas que deixa transparente o quanto o trabalho pericial também é um jogo de poder.

Ainda nos termos legais, outro condicionante ao trabalho antropológico é o prazo da perícia. É possível produzir etnografia em 90 dias? Um dos fatores que atenua isto é que na gestão da ABA conduzida por João Pacheco e Eliane O'Dwyer ficou registrado, no convênio firmado com a PGR, que deveriam ter prevalência na escolha do perito antropólogos que já tivessem investimento anterior na área objeto de disputa. Como falar então em etnografia? Ora, isto nos leva a uma distinção entre etnografia e observações de natureza etnográfica. Esta diferença tem de ser reavivada neste contraste com práticas científicas de outros domínios do conhecimento. O dado é construído e não é espontâneo, como o seria nos laudos dos demais assistentes técnicos. Neste ponto já se pode dizer que também a solidão torna-se relativa porquanto há um certo conforto ao reproduzirmos criticamente o que vemos e o que nos é transmitido. O trabalho de perícia antropológica tem de ser arrancado dos quadros da naturalização do conhecimento e isto pode levar a

uma relação algo tensa com os operadores do direito. Eles sempre dizem que não foram suficientemente contemplados. É como se tivéssemos feito sempre a metade do percurso e não o percurso completo. Com frequência somos chamados para novas audiências para explicar o que acham que não ficou explicado. E este não explicado é difícil de sê-lo porque contraria o absoluto e é relacional.

Com estas reflexões penso que precisamos de uma forma de “proteção” intelectual, que a ABA deve levar em conta, porque o risco de passarmos por “inventores de áreas”, por alguém que só faz dizer meias-verdades ou por “farsantes da nova era” torna-se grande mediante situações de conflito que também envolvem grandes empreendimentos – barragens, projetos agropecuários, industriais, bases militares, quartéis etc. Da mesma forma que classificamos a ideologia da “prova do fato” somos também retrucados no lugar comum de outras formações acadêmicas que talvez ainda nos vejam como ciência menor que conspira contra as evidências.



Antropólogos e laudos

Ana Flávia Santos*

Minha participação estava prevista para ontem – *Antropólogos, Ministério Público & laudos* – mas justamente, o acompanhamento de um processo bastante complicado de licenciamento de uma hidrelétrica impediu meu comparecimento. Quero contribuir com minha experiência no Ministério Público Federal. O que me chamou a atenção, na fala do professor Ricardo, foi ele dizer que aqui no Brasil, no caso das empresas que constroem hidrelétricas, os antropólogos só são contratados quando há essa exigência legal. De fato, pensando bem, a impressão é que os antropólogos, na verdade, são contratados quando os casos envolvem minorias, particularmente índios, realmente porque a legislação obriga. A Procuradoria de Minas Gerais acompanha vários casos de hidrelétricas e esse caso em que estou trabalhando envolve uma comunidade remanescente de quilombos.

A impressão é que, quando isso ocorre, o antropólogo incorpora o especialista em índios, a partir de um compromisso com aquela população. Ele se insere nesses processos de forma bastante pontual, e acaba não abrindo os olhos para os processos, a legislação ambiental e a política de energia elétrica. Não é à toa que os laudos de impacto não têm impacto. O professor Ricardo citou, por exemplo, que a Funai tinha gostado muito do laudo dele, havia pedido que fosse incluído no EIA-RIMA um laudo em que foram diagnosticados sérios impactos sobre a comunidade. Se eles não foram diagnosticados, a coisa começou mal porque, na verdade, um processo de licenciamento tem várias etapas, com um claro significado. A hora de estabelecer compromissos, de comprometer o empreendedor, não é durante a fase de concessão da licença de instalação, e sim da discussão da licença prévia. Alerto para a necessidade de prestar atenção especificamente na legislação, e também no processo em si. Apesar da abertura política, nossa sociedade continua sendo extremamente autoritária. Dispomos de poucos mecanismos de participação.

* Analista pericial em antropologia da Procuradoria da República em Minas Gerais e doutoranda em antropologia (PPGAS/MN-UFRJ).

A questão do setor energético é onde isso se reflete de forma mais clara porque, na verdade, temos aí um processo que, teoricamente, deveria ser público e participativo porque temos o princípio da participação garantida na Lei do Direito Ambiental. Se todos temos direito a um meio ambiente saudável, então todos os usos do meio ambiente deveriam ser definidos num processo participativo, e o que temos é um processo de licenciamento ambiental em que as cartas definitivas são jogadas antes do único processo que supostamente é participativo, que é o processo de licenciamento ambiental. Há vários estudos, e a viabilidade do empreendimento é, na verdade, definido em fases às quais a sociedade civil não tem acesso. São estudos e conversas que se estabelecem entre empreendedor e, hoje, a Agência Nacional de Energia Elétrica – Aneel. Depois, partimos para um processo de pseudoparticipação onde não se discute a concepção do empreendimento, mas onde apenas se faz uma adequação da realidade ao empreendimento. Há situações em que apesar de termos um trabalho ou laudos antropológicos, consultas são feitas e refeitas de uma forma menos transparente, e a coisa continua.

Não dependeria tanto da Funai fazer valer o seu laudo, portanto. É uma questão mais complexa do que isso. Chamo a atenção para a fala da Professora Claudia, pois também acho que devemos pensar nisso quando resolvemos nos inserir nesses processos. Apesar de haver antropólogos na academia com uma discussão e uma direção críticas sobre esses grandes empreendimentos, percebo que isso aparece pouco nos relatos das pessoas que efetivamente participaram do processo elaborando laudos.



O lugar da antropologia no campo multidisciplinar do laudo pericial

*Elaine Amorim Carreira**

Tratarei a questão, já comentada aqui, do lugar da antropologia no campo multidisciplinar do laudo pericial. Minha fala estará centrada no tema dos direitos indígenas, com o qual trabalho diretamente, porém, o debate se aplica aos laudos antropológicos de forma geral.

Os direitos inerentes aos índios são definidos pela Constituição não só em termos de direito à terra, mas como direito cultural, ou seja, direito à liberdade de reproduzir sua organização social, sua língua, suas crenças etc. Isso é mais que reconhecer as características gerais e pitorescas de uma cultura, é reconhecer toda uma dinâmica de pensamento e comportamentos distintos do *standard* em muitos aspectos. Ao validar os *usos*, *costumes* e *tradições* diversos dos dominantes, o Estado admitiu a coexistência de modos de ser que se concebem a si próprios e a base espacial na qual se inserem de modos diferentes. Ou seja, o Estado, a partir de 1988, admitiu oficialmente a existência do “outro” e seu direito de continuar sendo “outro”.

Amparados por essa legislação, vetos a ações que afetam as condições de existência dos grupos indígenas têm sido impostos pelo poder público, motivado pela mobilização da sociedade civil organizada e, sobretudo, pelos atores diretamente interessados. Mas como definir e defender os direitos indígenas? Num campo de disputas e relações interétnicas desiguais, a autoridade de decisão será sempre controversa. O índio – titular do direito – sem dúvida é o agente mais legítimo. Mas quem é o índio? Qual é a sua voz? Ela é diversa, múltipla, contraditória. Diferentes facções, gerações e jogos de interesse não permitem supor, ingenuamente, qualquer unanimidade. O Estado também deve ser levado em conta, mas os operadores judiciais e administrativos estão preparados para enfrentar a polissemia do “outro”? A sociedade civil e as ONG’s – incluo aqui as missões religiosas fundamen-

* Antropóloga da Procuradoria Geral da República – 6ª Câmara.

talistas — são igualmente legítimas, mas também representam interesses difusos que impedem tomar suas manifestações como elementos definitivos de juízo.

Nesse quadro, a pertinência do conhecimento antropológico é inequívoca, assim como a legitimidade do laudo pericial à hora de defender os direitos culturais dos povos indígenas e julgar sua violação.¹ Porém, lembremo-nos, a aplicação de direitos a grupos concretos em particular é um campo de atuação do saber jurídico, pertinente a diferentes profissionais do direito e da administração pública, mas não da antropologia. À antropologia cabe oferecer subsídios para que decisões jurídicas sobre as vidas de grupos humanos respeitem ao máximo suas dinâmicas socioculturais. Essa interface, no Brasil, tem uma larga história com importantes e profícuos resultados. Porém, vejo ser preciso um melhor delineamento do lugar do antropólogo no processo de efetivação de direitos culturais, sobre os quais temos muito, mas não tudo a dizer.

Vamos tomar como exemplo uma perícia cujo objeto seja a disputa sobre um território indígena. Partimos do princípio constitucional de que o Estado brasileiro reconhece a territorialidade indígena na medida em que reconhece o índio enquanto alteridade. Sendo assim, admite falar de *terra* em outras linguagens. Essa palavra, portanto, tem de ter seu sentido retirado de dentro da linguagem do grupo em questão e não do nosso vocabulário. É preciso uma tradução “qualificada”. O próprio índio pode não saber dar essa qualidade à tradução, ou por não ter um bom conhecimento do português ou simplesmente por imaginar que compartilhamos com ele o mesmo conceito. A qualidade de uma tradução depende basicamente de trazer à tona o *ethos* e a visão de mundo em que se insere o termo. Aqui, sem dúvida, entra a antropologia. No campo das ciências humanas, cabe à antropologia a investigação especializada sobre a especificidade do comportamento, da organização social, dos valores, sentimentos e crenças das sociedades humanas, seu estilo de vida e cosmovisão, uma espécie de senha de acesso a outras realidades. Especialização ancorada em metodologia própria, capaz de proporcionar um olhar de alcance profundo sobre a vida em sociedade de um grupo humano e, portanto, capaz de dar essa qualidade à tradução dos termos.

Para um grupo indígena, terra é muito mais do que espaço físico, é espaço social, lugar capaz de lhes proporcionar um modo de ser. É essa possibilidade de um grupo seguir sendo ele mesmo que dá a um território a qualidade étnica ampa-

1 Tendo em vista a especificidade dos termos jurídicos, vale informar que perícia é o trabalho científico propriamente dito, ou seja, o exame feito por um especialista. Já o laudo é o resultado da perícia, a peça escrita onde o perito expõe as observações, os estudos e as conclusões de seu trabalho de investigação e análise.

rada pela Constituição Federal. No caso dos Guarani Mbya, por exemplo, é comum vez ou outra grupos familiares moverem-se em busca desse lugar apropriado. Hoje estão bastante confinados, mas o mover-se faz parte da sua territorialidade. Segundo o professor Meliã, estão se movendo desde mil anos antes de Cristo. Como esse movimento é entendido hoje em termos legais? O que estão fazendo ao se moverem: estão ocupando terras? Retomando terras? Invadindo terras? Trata-se também de “tradução qualificada”, mas a ser feita pelo direito. Fazer a tomada do modo peculiar de ser do índio e subsumi-lo no sistema de direitos da sociedade branca envolvente é tarefa que cabe ao operador do direito e não ao antropólogo.

A norma legal, muitas vezes, parece exigir provas ou condições que vão contra a concepção dos próprios índios e de sua vida contemporânea. Certa vez, em um seminário no qual se discutia justamente a territorialidade guarani mbya, um participante chegou a afirmar não haver “legislação que dê conta desse modo de ser guarani”. Diante disso, o que fazer? Como adaptar o dado etnográfico às exigências legais? Isso cabe ao antropólogo ou ao operador das decisões judiciais e administrativas? Essa adaptação é uma resposta etnográfica ou uma solução jurídica? Essas perguntas, apesar da aparente obviedade, ainda não estão devidamente respondidas pelos agentes envolvidos e, portanto, nem por nós, antropólogos.

Ao antropólogo, com certeza, cabe contextualizar e dar visibilidade às categorias de pensamento e às práticas sociais que orientam a relação do grupo com o objeto do processo em questão, seja ele um procedimento administrativo ou judicial. Voltando ao exemplo do laudo no qual a disputa gira em torno do reconhecimento territorial indígena, ao antropólogo cabe responder quais os critérios norteadores da escolha dos limites territoriais, o quanto aquele território está ligado ao conjunto das práticas, crenças, conhecimentos e sentimentos imprescindíveis à reprodução social e cultural da comunidade, ou se serão no futuro. Mas é totalmente inadequado o antropólogo, em seu laudo, tirar conclusões jurídicas e sugerir o reconhecimento do domínio consoante o Art. 231 da Constituição Federal ou a aquisição de terra, conforme seja o caso. E isso, no entanto, ocorre com relativa frequência. Ao antropólogo cabe apenas descrever as estratégias dos índios e veicular os dados etnográficos que dêem conta o melhor possível do como as coisas ocorrem naquela realidade peculiar ao grupo demandante. Essa informação irá servir de subsídio para o administrador público ou o juiz decidir sobre a aplicação do Art. 231, ou uma eventual compra ou desapropriação de terra.

É tarefa jurídica — e não antropológica — a interpretação da territorialidade indígena veiculada pela etnografia e a conclusão de que se trata ou não de *terras tradicio-*

nalmente ocupadas, segundo o dispositivo constitucional. Subsumir um fato da realidade à letra da lei é, afinal, uma exegese do direito e não da antropologia. Não faz sentido, por isso — como vi algumas vezes —, o antropólogo inibir sua pesquisa e conter seus dados com medo do juiz ou ministro não aceitar o modo de ser de seus informantes no que se refere a construção da base espacial. Evidentemente, ao apresentar uma delimitação territorial, o antropólogo deve elaborar uma argumentação de convencimento e munir-se de todos os meios ao seu alcance, inclusive de dados não etnográficos, quando pertinentes. Mas na qualidade de autoridade científica, não lhe é permitido extrapolar os marcos de sua disciplina no laudo pericial. Pode ser muito cômodo ao administrador público que o antropólogo adiante-se e emita um juízo que caberia a ele emitir. Qualquer problema decorrente, a culpa será sempre do antropólogo. Afinal, foi ele quem disse. Foi ele quem decidiu. Para nós isso não é nada interessante e ainda põe em risco a eficácia de nosso trabalho.

O laudo será sempre um subsídio para a atuação de outro profissional. A interdisciplinaridade implica em campos de conhecimento que dialogam, trocam saberes para um fim comum. Entradas mútuas não significam invasões mútuas. Emitir conclusões jurídicas é nosso papel? Por que, como antropólogos, estamos tão seguros de que efetivamente é o Art. 231 da Constituição Federal que tem de ser aplicado e não outro dispositivo legal? O 231 não diz respeito só à cultura e modo de vida dos povos, nele se articulam outras idéias, outros conceitos jurídicos. Não é nossa seara, por que então invadi-la quando somos chamados justamente a atuar como expertos em antropologia e não em direito, administração pública ou como militante indigenista?

Geralmente somos solicitados a dar certas definições que, a rigor, vão além dos limites de uma perícia antropológica. Nesses casos, não estamos obrigados a responder. É melhor que não respondamos, pois num processo, a má informação pode reverter contra aquela causa a qual estamos empenhados a defender. A máxima *não fale sem a presença do seu advogado* é totalmente válida. É o princípio da precaução. Não devemos e não podemos assumir uma responsabilidade que não é nossa, dar respostas e sugerir soluções sobre questões não pertinentes ao nosso campo de atuação, para evitar prejuízos às partes envolvidas no processo. O rito processual é um rito muito formal e é imprescindível saber o nosso lugar.

Por outro lado, é legítimo esperarmos de um juiz, de um membro do Ministério Público, de um administrador público, a capacidade de entender outras linguagens quando devidamente veiculadas por uma tradução qualificada. Eles estão obrigados a essa compreensão na medida em que o Estado nacional reconhece, por lei, a pluriethnicidade.

É necessário ficar claro que “Terra Indígena” não é uma categoria antropológica, mas uma categoria jurídica definida por lei. Na antropologia, trabalhamos com o conceito de territorialidade. Sem dúvida, é importante empenhar-nos no diálogo interdisciplinar para harmonizarmos esses dois conceitos, sobretudo porque, no campo jurídico, não há uma hermenêutica consensual do que vem a ser *terras tradicionalmente ocupadas*. Mas, por isso mesmo, se assumimos a performance do outro, além de nos expormos desnecessariamente, não contribuimos.

A falta desse consenso jurídico ficou evidente na polêmica em torno da recente aquisição de terras pelo governo do Rio Grande do Sul para grupos Guarani. Desde a perspectiva dos que se posicionaram contra esse caminho, sobretudo o Conselho Indigenista Missionário — Cimi, o que lhes incomodou foi a convicção de se tratar de terras tradicionais e, nesse caso, o correto seria a aplicação do Art. 231 da Constituição e não o ato administrativo da desapropriação. As glebas desapropriadas estão inseridas nos limites da área historicamente delimitada como o vasto território Guarani, foram amplamente ocupadas no passado e, no presente, foram indicadas por famílias concretas como adequadas a seu modo de ser. Para eles isso é o suficiente para provar a tradicionalidade da terra. Já para os que apoiaram a solução do governo do Estado, entre eles o próprio Ministério Público, as terras adquiridas não podem ser consideradas como *Terras Indígenas* tal como definidas pela Constituição, onde o aspecto histórico da imemorialidade não é mais o determinante para se falar de *ocupação tradicional*, e sim o antropológico do modo de ser, das formas atuais e peculiares a cada grupo de ocupação, na contemporaneidade.

É correto classificar como terras não tradicionais aquelas inseridas no âmbito do território transnacional historicamente definido como de ocupação guarani? Os critérios parecem não ser tão evidentes quanto deviam. A busca de algo próximo ao consensual seria, sem dúvida, de grande proveito para a solução desse tipo de impasse e para uma adequada aplicação dos direitos indígenas. E nós, antropólogos, podemos e devemos contribuir com o debate. Só não podemos e não devemos nos perder na hermenêutica jurídica e nos esquecermos da nossa própria.

No campo multidisciplinar onde está inserida a atividade pericial, além de saber qual o seu lugar, do antropólogo espera-se objetividade, rigor metodológico e adequação teórica.

A perícia é um meio de prova e só é solicitada para responder perguntas pontuais. No processo judicial, o antropólogo é um cientista como os demais, e está ali na condição de experto para responder questões que o juiz ou outras autoridades não sabem. Por isso, antes de qualquer coisa, tem de ter noção exata

das perguntas a serem respondidas, o “para quê” da perícia. E não basta ler os quesitos. É preciso conhecer seu contexto, o que é feito pela leitura do processo em si e por meio de conversas com as autoridades solicitantes, os quais necessitam de subsídios para decidirem com segurança sobre o direito dos outros. É imprescindível ter intimidade com a demanda e o antropólogo não pode ficar tímido ao buscar esclarecimentos acerca do objeto de sua perícia, sob pena de não realizá-la a contento. Pode e deve procurar as autoridades pessoalmente para o diálogo. Não existe hierarquia funcional nessa relação. É o campo interdisciplinar em pleno funcionamento. É troca de saberes entre esferas de conhecimento distintas a fim de alcançarem um mesmo objetivo: a adequada aplicação dos direitos étnicos e culturais dos povos.

Feito isso, cabe ao antropólogo investigar o objeto da perícia por meio de métodos científicos. O laudo tem de ser um trabalho científico, caso contrário, é mera opinião e, como tal, sem força argumentativa no bojo de um processo judicial ou administrativo. Ou seja: perde sua autoridade e, conseqüentemente, sua eficácia e sentido de ser. E como estudo científico, o antropólogo tem de deixar claro quais os conceitos e os métodos que utilizou e o porquê. Ou seja, deve explicitar os seus parâmetros teóricos e metodológicos – o lugar de sua fala –, e apresentar uma conclusão coerente com os mesmos. É na coerência entre suas conclusões e seus pressupostos conceituais que reside a autoridade de seu trabalho. Portanto, o laudo pericial antropológico tem de ser um exercício de utilização das teorias e dos métodos da antropologia. Apenas um trabalho altamente qualificado pode fornecer elementos tidos como científicos e, por isso, acatados como argumentos sólidos, aptos a fundamentar e direcionar as decisões de juízes e de outros operadores do direito, bem como da administração pública. É bem verdade que o laudo pode até não ser considerado. Nenhuma autoridade está obrigada a acatar as conclusões de um laudo pericial. Mas a tendência é cada vez mais considerar as informações antropológicas. Mesmo porque atuar sem conhecimento da especificidade étnica, além de ineficaz, é inconstitucional.

O papel do antropólogo na investigação pericial é pragmático, para que direitos específicos sejam aplicados a grupos específicos, em situações específicas. Não é preciso falar tudo sobre o grupo, mas apenas o essencial para responder os pontos fundamentais da perícia. De nada adianta veicular uma riqueza de detalhes, com grande floreio, e dedicar poucas palavras ao fato em questão. É bom lembrar que peças longas, volumosas, incomodam, dificultam o entendimento e nem sempre são necessárias.

É preciso aproximar a linguagem antropológica da linguagem jurídica, pois nem sempre os termos possuem o mesmo sentido nos dois campos de saber. Por isso, é útil definir os termos centrais e determinantes da perícia, lançando mão, se preciso for, de glossário, notas de pé de página etc. Se não se toma esse cuidado, o juiz ou o administrador poderá traduzir os termos segundo seu próprio entendimento e vir a prejudicar o grupo em demanda judicial. Trata-se de esforço que vale a pena, pois evita dúvida e ambigüidade.

Ainda no empenho de aproximar o entendimento antropológico do jurídico, é interessante que o antropólogo em seu laudo esclareça conceitos e procedimentos básicos da sua disciplina concernentes ao objeto do processo. Voltando ao laudo de uma demanda fundiária, é preciso, por exemplo, que o perito deixe bem claro o seguinte:

- Cabe ao grupo étnico identificar seu território e elaborar os critérios de pertencimento e exclusão espacial, assim como mapear suas fronteiras segundo suas próprias classificações e categorias.
- Do ponto de vista da antropologia, não há qualquer pertinência em sugerir área que não seja a definida pela própria comunidade indígena.
- O antropólogo não está autorizado, em hipótese alguma, a substituir as classificações sociais defendidas pelos nativos, atores históricos concretos e contemporâneos, por um recorte sustentado por ele segundo a lógica de sua própria sociedade. Se assim o fizer não estará atuando de acordo com os preceitos básicos e elementares de sua disciplina.
- O método da antropologia é a etnografia e, em linhas gerais, demonstrar ser eficaz para o objetivo que se propõe.

Não podemos supor que o juiz ou o administrador saiba disso. E depois, é bom termos em vista que uma acusação comum feita aos antropólogos, nesse contexto de disputas jurídicas, é a de que inventamos terras, índios e impactos socioculturais. Isso decorre da absoluta ignorância da abrangência da antropologia e de seu método. Há uma falsa idéia de que cada um faz o que quer em campo, inventa os próprios dados e pesquisa imerso no absoluto reino da subjetividade.

Outra coisa importante. Ao elaborar um laudo é imprescindível deixar claro que a única prova que podemos oferecer eficazmente, a única plenamente de acordo com nosso método, é a *prova etnográfica*. Sempre vão nos pedir provas documentais, provas materiais como se essas fossem por natureza dados reais preferenciais. Esse é o senso comum jurídico. Mas só por estarmos atuando no campo

jurídico, não significa termos de nos submeter a seu senso comum. Ao contrário, se estamos nesse campo, é porque fomos chamados a atuar como especialistas de outra área de conhecimento. E nossa especialidade é a etnografia e não a crítica documental. A busca de documentos só se justifica enquanto subordinada à busca dos dados etnográficos, nunca o inverso. Li, certa vez, na introdução de uma perícia antropológica, a seguinte passagem:

Recebi instruções de que deveria investigar a questão e apresentar prova documental da ocupação indígena do território em disputa. A tarefa era localizar um registro etnohistórico que comprovasse que os índios são os habitantes tradicionais das terras e matas. Aceitei o desafio concordando com regras e expectativas que não são definidas no contexto antropológico.

Ora, como antropólogo, o que esse perito aceitou foi o desafio de realizar uma perícia histórica e não antropológica. É um perigo tanto para o antropólogo – por inferir em área de conhecimento distinta da sua – e, sobretudo, para os povos indígenas – que perdem o direito à especificidade.

A importância do laudo antropológico está justamente na sua competência em constituir novos tipos de provas capazes de conferir e assegurar direitos sociais. Sua diferença está aí, nessa capacidade de garantir direitos que sem a prova etnográfica não se aplicariam, com prejuízos evidentes para as pessoas.

Concluindo: para se fazer laudos tem de ser um perito, um experto, com capacidade e amadurecimento para atuar profissionalmente num campo eminentemente interdisciplinar. Ou seja: tem de ser um antropólogo bem formado, altamente qualificado. E aí não consigo entender bem as propostas de algumas universidades brasileiras de criar cursos profissionalizantes em laudo pericial. É mais lógico que essa capacitação seja dada pela própria formação em antropologia. Só estará apto a atuar profissionalmente quem fizer o curso profissionalizante? Os outros antropólogos não são profissionais? São o que então? Será que o antropólogo precisa de uma formação à parte para fazer laudos? Para atuar como perito? Para atuar como profissional? Não estou convencida disso, nem meus colegas da Procuradoria Geral da República – 6ª Câmara. No nosso entendimento, se você sabe fazer uma boa etnografia, você com certeza saberá fazer bons laudos. Sendo assim, não precisa de um curso profissionalizante para ensinar a fazer laudos, basta a existência de bons cursos regulares que ensinem a fazer etnografia, ou seja, que ensinem como aplicar teorias em campo *tête-à-tête* com os nativos, como mapear o melhor possível sua realidade sociocultural e suas relações intra e interétnicas. É exatamente isso o imprescindível para os laudos, para os bons laudos.

De fato, vejo com preocupação a criação de cursos profissionalizantes em antropologia, de caráter oficial e reconhecidos pelo MEC. Acho que isso pode vir a configurar num tipo específico de antropólogo, o antropólogo profissional dissociado do pesquisador, com prejuízo para os povos, foco da investigação pericial antropológica, e com prejuízo para o diálogo interdisciplinar no que tange à aplicação dos direitos étnicos. Ao se criar o especialista em laudos, corremos o risco de criarmos mercadores de laudos, habilitados a sair por aí assinando atestados e cumprindo simplesmente um rito processual, sem o compromisso científico inerente à pesquisa. Na base do diálogo entre antropólogos e operadores do direito está uma mudança de paradigma na qual o laudo antropológico tem papel fundamental, mas desde que pleno de antropologia e não uma mera peça técnica e burocrática. Vale lembrarmos que o paradigma a ser mudado é o da auto-imagem monoétnica e monocultural da nação brasileira para o da pluriétnica e multicultural. Não é uma mudança qualquer, e ainda estamos muito longe de vê-la consolidada.

A antropologia nos quadros do MPF

A antropologia inserida nos quadros funcionais do Ministério Público representa a ampliação da capacidade da instituição para o diálogo intercultural, favorece a leitura não naturalizante das práticas sociais, promove o estabelecimento de uma escuta sensível e a criação de espaços de valência para outras concepções de mundo. O objetivo é o de consubstanciar o direito à diferença garantido pela Constituição Federal.

O papel de seus antropólogos é o de veicular informações e pareceres qualificados, resultados de perícias sobre questões pontuais, a fim de nortear antropologicamente as possibilidades de atuação ou não da instituição em situações muito concretas em que estão em jogo os direitos e os interesses de grupos socioculturais. Outra tarefa importante é a de fazer com que os laudos antropológicos sejam solicitados, lidos, e que os membros do Ministério Público confiem neles. Ou seja, nos cabe persuadi-los de que na questão dos direitos étnicos e socioculturais, atua melhor quem atua subsidiado por dados antropológicos.



Antropólogos e juristas na mediação de conflitos do povo kiriri

*Sheila Brasileiro**

Apresentarei dois laudos que realizei, na qualidade de analista pericial em antropologia do Ministério Público Federal, sobre um “caso de longa duração”. O primeiro consistiu, *stricto sensu*, em parecer elaborado para fins administrativos; o segundo foi resultante de uma ação na qual “funcionei” como assistente técnica do perito indicado pelo juiz, no âmbito de uma ação civil pública proposta pelo Ministério Público Federal. Ambos os laudos referem-se aos desdobramentos conflitivos decorrentes do processo de extrusão das famílias de não índios incidentes no território tradicional do povo indígena kiriri, localizado no norte do Bahia, a cerca de 300 quilômetros da capital. Trata-se de um povo que apresenta uma história muito singular relativamente aos demais povos indígenas localizados na região Nordeste do país.

Dentre os povos indígenas no Nordeste, os Kiriri foram os primeiros a concluir, em um espaço de duas décadas, a retirada de todos os ocupantes não índios de seu território. Durante esse processo, injunções sociopolíticas de diversas ordens ensejaram a agudização dos conflitos internos então latentes, propiciando a divisão desse povo indígena em duas facções formalizadas. Havendo cessado os conflitos interétnicos e estando o território kiriri livre de invasões, tudo levava a crer que estavam dadas as condições para o desenvolvimento socioeconômico desse povo indígena. Todavia, isso não ocorreu. As terras recentemente liberadas, que durante muitos anos haviam sido utilizadas como pasto, estavam exauridas e requeriam grandes somas de recursos para serem transformadas em terras de cultivo. Por outro lado, a distribuição interna dessas terras gerou muitas controvérsias entre as unidades familiares kiriris que passaram a disputar entre si as áreas mais férteis, relativamente escassas. As disputas foram progressivamente sendo polarizadas em

* Analista pericial em antropologia da Procuradoria da República na Bahia e doutoranda em ciências sociais (FFCH/UFBA).

torno das facções, observando-se a eclosão de conflitos localizados que tiveram como saldo sete vítimas fatais.

O primeiro parecer administrativo foi elaborado em 26 de fevereiro de 1998, em co-autoria com a antropóloga Ana Flavia Moreira Santos que, na época, trabalhava conosco na Procuradoria da República na Bahia. De certo modo, esse parecer constituiu um contraponto ao entendimento que havia, tanto na Procuradoria da República, quanto na Funai, sobre a necessidade de o Estado proceder a uma divisão arbitrária da Terra Indígena Kiriri entre as duas facções.

As famílias de não índios retiradas pelos próprios índios da terra dos Kiriri, nos processos de “retomadas”, eram constituídas, em sua grande maioria, por pequenos posseiros. À sua expulsão não se seguiram, porém, as indenizações das benfeitorias a eles devidas pelo Estado, nem mesmo se planejou o seu reassentamento em outras áreas. Por conseguinte, essas famílias passaram períodos de grave privação, reclamando, pois, a tomada de medidas que sanassem tal situação. Diante desses fatos, a Procuradoria da República na Bahia instaurou uma ação judicial, buscando acelerar o processo de indenização das benfeitorias desses ex-ocupantes não índios. Além disso, a ação intentava obrigar a Funai a encontrar alternativas para amenizar o conflito interno kiriri.

A seguir, passo à leitura do “Parecer Técnico sobre a Questão Kiriri”.

Em reunião realizada em 17 de fevereiro de 1998, na sede desta Procuradoria, para fins de encaminhamento de soluções para o conflito interno instalado na Terra Indígena Kiriri, com a presença de representantes da Polícia Federal e da Funai, causou-nos apreensão o teor das avaliações externadas pelos presentes, aparentemente calcadas no discurso e nas informações de apenas uma das facções indígenas em disputa. Conforme essas avaliações, os últimos conflitos ocorridos na terra kiriri teriam como móvel a postura expansionista do grupo liderado pelo cacique Lázaro, caracterizada como intransigente, quando contraposta à proposta “conciliatória” defendida pelo segmento contrário. Isto é, a divisão da terra indígena em dois territórios administrativamente independentes. Foi comentada, igualmente, uma superioridade em armas da facção do cacique Lázaro, única detentora, segundo informações originadas de membros do grupo oposto, dos armamentos supostamente adquiridos em época prévia à divisão faccional do grupo, com recursos provenientes das roças “comunitárias”, que funcionavam então na área.

Por fim, quanto à influência de agências externas na situação de conflito que ora emerge, afirmou-se que tanto a Associação Nacional de Ação Indigenista – Anai [uma organização com sede na cidade de Salvador], quanto a Diocese de Paulo Afonso estariam fomentando as desavenças existentes. Enquanto a Anai defenderia a posição de que o cacique Lázaro e seus adeptos seriam os únicos com legitimidade para ocupar a Terra Indígena Kiriri, a segunda se mostraria contrária à retirada dos posseiros, apoiando o grupo liderado pelo cacique Manoel, alvo da política qualificada como clientelista daquela diocese.

À luz dessas considerações, retirou-se como diretriz da susomencionada reunião a necessidade de se dividir administrativamente a Terra Kiriri entre ambas facções, o que deveria ser precedido pela criação, em caráter emergencial de um posto indígena adicional naquela Terra Indígena, para atender exclusivamente às demandas da facção do cacique Manoel. Concluiu-se, ainda, pela urgente realização de uma operação sigilosa de desarmamento dos Kiriri. Diante desses fatos, e com respaldo na análise de um dos volumes do procedimento administrativo relativo ao caso, nos sentimos legitimados a tecer as seguintes considerações:

A Procuradoria Geral da República tem monitorado os conflitos na terra kiriri desde 1995, realizando mediações entre as facções e havendo inclusive elaborado, em julho de 1996, uma proposta de ocupação de território, precedida de um levantamento do uso e ocupação do solo com base nos critérios: estoque de terras disponíveis, qualificação dos solos e população. Na ocasião, optou-se por não incluir na proposta as terras tradicionalmente ocupadas ou retomadas pelos Kiriri antes de 1995, ano em que extrusaram o povoado de Mirandela, centro da terra indígena e palco dos conflitos interétnicos mais acirrados, tendo em vista que aquelas áreas foram partilhadas previamente ao processo faccional que eclodiria, em fins da década de 1980.

Vale notar que o povo kiriri é perpassado por uma rede de parentesco que extrapola amplamente as fissões faccionais existentes desde então. Assim, é comum encontrar irmãos, pais e filhos e outros parentes próximos distribuídos em campos políticos opostos, cujas relações de amizade e auxílio mútuo são atualizadas cotidianamente, a despeito da clivagem faccional que ora os opõe. As relações são operacionalizadas e atuam como um fator de flexibilização dessa clivagem quando, por exemplo, uma determinada família descontente com sua posição estrutural dentro da facção à qual pertence, decide estrategicamente aproximar-se ou mesmo transferir-se para o pólo oposto.

Desde a sua instituição, como demonstra Brasileiro,¹ as facções kiriris vêm sofrendo flutuações em sua composição norteadas, como dito supra, sobretudo pelas redes de parentesco, e as suas relações têm-se caracterizado, ao longo dos últimos anos, por períodos alternados de conflito e de acomodação.

Pode-se afirmar que as origens desse conflito mais persistente remontam a 1995, quando da ocupação de Mirandela, centro da Terra Indígena, pelo grupo liderado pelo cacique Lázaro. As terras liberadas pelos não índios retirados desse povoado tornaram-se objeto de feroz disputa entre ambas as facções. Enquanto o cacique Lázaro argumentava que a terra “pertence àqueles que lutaram, sofreram e passaram fome por ela”, o cacique da outra facção reclamava-as, invocando a aplicação do princípio da contigüidade, explicando que Mirandela está situada em área próxima a núcleos tradicionalmente controlados por seu grupo.

Desde a ocupação de Mirandela, as ações do cacique Lázaro e seus adeptos vêm-se orientando, sistematicamente, por uma estratégia de ocupações sucessivas, cujo objetivo último é a extrusão de toda a Terra Indígena, tendo esta demonstrado ser uma fórmula eficaz de pressão sobre a Funai que, só assim, tem efetivado o pagamento de indenizações

1 Sheila Brasileiro, “A organização política e o processo faccional no povo indígena kiriri”, Salvador, FFCH/UFBA, 1996, dissertação de mestrado, mimeo.

de benfeitorias aos não-índios. [Este parecer é, como já referido, datado de 1998 e o processo de extrusão da Terra Indígena só seria concluído em 1990].

As ações do cacique Manoel, cujos atuais núcleos de ocupação confrontam, por um lado, com os posseiros incidentes da Terra Indígena e, por outro, com as terras ocupadas pelos adeptos do cacique Lázaro, têm-se orientado por reiteradas reivindicações aos órgãos competentes, visando uma equanimidade na distribuição das terras "retomadas" pela facção contrária.

Como anteriormente mencionado, o cacique Manoel argumenta que a facção contrária vem desrespeitando os limites tradicionais acordados entre as lideranças de ambos os grupos, sob a égide do chamado "critério da contigüidade", isto é, aqueles povoados ainda situados próximos aos núcleos controlados pelo cacique Manoel, seriam indenizados quando por eles incorporados, e vice-versa. Ocorre que, se em alguns casos, esse critério funciona tacitamente, em outros — por exemplo, quando determinado povoado se localiza a uma distância equitativa de núcleos pertencentes a uma e outra facção — esse critério pode ser facilmente questionado, tornando-se mais um pólo de disputas.

Ressalte-se, nesse contexto, que a pretensão do cacique Manoel sobre as terras retomadas por Lázaro respaldam-se em uma propalada inoperância da Funai na promoção do desenvolvimento socioeconômico dos Kiriri, o que vem limitando os mecanismos para ampliação do espaço dominado por seu grupo já que, orientados por aliados políticos, de cujas atividades assistenciais são beneficiárias, as lideranças dessa facção adotaram historicamente uma posição conciliatória com os não índios ocupantes de suas terras.

A Funai tem buscado atender, ainda que de forma precária, as reivindicações do grupo do cacique Manoel, observando que, em cada lote de indenizações, figurem posses localizados em suas áreas de abrangência. Mas, de acordo com o cacique Manoel, essas indenizações, entretanto, vêm sendo realizadas individualmente, não do modo planejado pelo órgão tutelar, funcionando como paliativos quando confrontadas com as indenizações maciças liberadas para os não índios expulsos pela facção liderada por Lázaro.

No "Relatório de avaliação interno do conflito kiriri", de 1997, Ester Maria de Oliveira Silveira, então antropóloga da Funai, destacou aspectos do contexto político local que lhe chamaram particularmente a atenção quando de sua visita à Terra Indígena, em decorrência do assassinato do índio João de Jesus Reis. Considere relevante a transcrição de alguns trechos do referido relatório:

Em reunião com lideranças e aliados da facção do cacique Manoel, nossa equipe teve a oportunidade de constatar o poder da Igreja Católica (representada pelas freiras da Diocese de Cícero Dantas e reforçada pela ex-deputada Sra. Fátima), sobre a facção liderada por Manoel e a persistência em defender a divisão do território indígena. Esse poder era exercido, naquela ocasião, de forma a fazer prevalecer a opinião da freira e da ex-deputada sobre as questões internas colocadas pelas lideranças presentes. Vale registrar o momento da reunião em que a freira, exaltada, colocou a necessidade de punir os índios que não observassem os limites que deveriam ser implantados na Terra Indígena e ditou o tipo de penalidade a ser imposta no caso de desobediências às regras [...].

Lembramos que a localidade de Cícero Dantas tem, ao longo de vários anos, assistido os índios da facção lideradas por Manoel, oferecendo serviços de relevância, ou seja, providenciando meios de atendimento à saúde, à educação e o suporte financeiro das atividades de plantio desse grupo.

Em suas conclusões, a antropóloga recomendou à Diretoria de Assuntos Fundiários da Funai, que avaliasse, com vistas à resolução do conflito kiriri, a possibilidade de adotar as seguintes medidas, algumas delas já sugeridas em documento da Procuradoria da República na Bahia, intitulado "Breve avaliação do conflito interno persistente na Terra Indígena Kiriri".²

- descartar quaisquer propostas unilaterais de divisão do território indígena;
- adotar, no processo de extrusão de não-índios da Terra Indígena Kiriri, os critérios elencados no documento "Breve avaliação do conflito interno persistente na Terra Indígena Kiriri", a saber:
 - indenizar os povoados em bloco, e não aleatoriamente;
 - estabelecer um cronograma para as indenizações e para a subsequente ocupação pelas facções, de forma equitativa;
 - apresentar ao Incra o cronograma de extrusão dos não-índios da Terra Indígena Kiriri para que o órgão fundiário possa providenciar as terras necessárias ao seu reassentamento;
 - apresentar proposta de plano de trabalho de indenização e de extrusão total da Terra Indígena Kiriri, onde deverão constar prazos de conclusão e de desembolso orçamentário e financeiro;
 - priorizar, no pagamento dessas indenizações, as terras de futura posse já acordadas entre as facções;
- solicitar à Procuradoria da República no Estado da Bahia, que interceda junto à Diocese de Cícero Dantas, no sentido de que a mesma doravante adote posturas menos impositivas nas questões internas do povo kiriri;
- constituir uma comissão designada pela Presidência da Funai, composta por técnicos de diversas áreas, com vistas a monitorar uma assistência institucional ao povo kiriri e ao processo fundiário até a sua conclusão.

2 As diretrizes sistematizadas durante o Workshop encontram-se à disposição nos arquivos da PRDC.

Em relatório de viagem à terra Kiriri, encaminhado à Procuradoria da Bahia, em fins de 1997, a Anai apontou para a fragilização das bases de apoio do cacique Manoel, nos quadros de sua própria facção, indicando até mesmo a possibilidade de uma reaproximação de uma de suas lideranças mais tradicionais e importantes ao cacique Lázaro:

Na seqüência, estivemos na casa do conselheiro Daniel, da Baixa da Cangalha, onde encontramos também o pajé Adonias, ambos da facção do cacique Manoel. Da nossa conversa com eles pudemos depreender uma sensível disposição, sobretudo do primeiro, no sentido de melhorar suas relações com o cacique Lázaro.

De fato, o conselheiro Daniel, costumeiro signatário dos manifestos de sua facção, eximiu-se da assinatura do último documento remetido a esta Procuradoria pelo cacique Manoel, intitulado "Sangue de índios mortos clama por justiça", de 10 de fevereiro de 1997. Na avaliação da Anai-BA:

[...] o arco de alianças políticas dessa facção resume-se, paradoxalmente, aos próprios posseiros, através de suas principais lideranças, assim como às freiras de Cícero Dantas e ao bispo de Paulo Afonso, cuja posição confessa é a de que os posseiros devem permanecer na área e não aceitar receber as indenizações. Sendo esse o quadro político atual da facção do cacique Manoel, já indisposta com o anterior ADR da Funai, recentemente afastado do cargo, e agora relativamente distanciada mesmo de importantes e tradicionais lideranças de outros núcleos como o conselheiro Daniel, da Baixa da Cangalha e o pajé Adonias, do Cantagalo, conclui-se que os índios que atualmente seguem esse cacique, basicamente moradores da Lagoa Grande e Marcação, estão, senão completamente isolados, seguramente "reféns" de seus algozes, isto é, os posseiros.

Ao avaliar os recentes conflitos entre os dois grupos, o conselheiro Daniel teria afirmado:

Não aprovar a iniciativa de violência do grupo sob liderança do cacique Manoel, contra os bens e os índios da Lagoa Grande que seguem o cacique Lázaro. Declarou não ter disposição para a violência, a qual, segundo ele, procede de jovens que têm sido mal orientados.

Em informação do chefe do Dops ao coordenador Regional Policial/SR/DPE/BA, em 19 de dezembro de 1996, prestada por solicitação da PRDC/BA (of. n. 626/96), relativa à apuração dos fatos que resultaram na morte do índio João de Jesus Reis, no dia 11 daquele mês, concluiu-se preliminarmente que:

O conflito ocorreu possivelmente em razão do cacique Manoel ter ateadado fogo e destruído casas pertencentes aos índios do cacique Lázaro no povoado da Lagoa Grande, consequentemente (sic), houve a revanche do grupo de Lázaro que contra-atacou, destruindo e ateando fogo na casa do falecido índio Joãozinho, onde provavelmente ocorreu a troca de tiros entre os conflitantes.

Percebe-se então que, contrariamente ao que vem sendo veiculado na imprensa local, onde o grupo de Lázaro figura como exclusivo promotor da violência na área, e a despeito da postura publicamente conciliadora do grupo liderado por Manoel, as provocações e agressões têm se verificado de parte a parte, com saldos catastróficos para ambas as facções.

Divisões faccionais têm se verificado em pelo menos 50% dos povos indígenas do Nordeste, que tendem a reproduzir internamente, em alguma medida, as configurações políticas do contexto regional mais amplo, polarizadas em dois ou mais grupos familiares tradicionalmente influentes. A bibliografia antropológica sobre índios do Nordeste tem evidenciado que os conflitos ocasionais entre os diversos grupos de interesse que conformam a cena política desses povos funcionam como mecanismos reguladores da distribuição de bens e recursos escassos, corrigindo deformações decorrentes de sua centralização excessiva pelas lideranças.

A atuação do Estado, representado por seu órgão tutelar – a Funai – tem, via de regra, aprofundado as dissensões internas desses povos. Apresentando um quadro administrativo deficitário, com funcionários tecnicamente despreparados e mal remunerados encarregados do contato direto com os índios – uma situação de crise permanente que reflete as instabilidades da política indigenista oficial –, a Funai transformou-se em um alvo fácil de pressões políticas de toda ordem, sejam estas provenientes de disputas internas ou do contexto regional. Deste modo, denúncias de má aplicação ou desvio dos recursos destinados pela União aos povos indígenas tem sido recorrentes, alertando para a existência de uma situação de privilégio de determinados grupos com poder de maior pressão e barganha, em detrimento de outros.

Reconhecendo sua inabilidade no trato da questão faccional, a Funai organizou, em março de 1997, o "I Workshop de Política Indigenista para os Povos Indígenas no Nordeste e Leste", predispondo-se, pela primeira vez, a discutir com antropólogos, juristas, procuradores deste MPF e outros profissionais afins os pressupostos teórico-metodológicos de sua atuação.

Esta inabilidade se evidencia, no caso dos Kiriri, pela alta rotatividade no cargo de chefia do Posto Indígena, assumida por funcionários sem a qualificação técnica requerida, como auxiliares de enfermagem, técnicos agrícolas, entre outros, regularmente acusados de privilegiar um ou outro segmento faccional. Após a retomada de Mirandela – centro da Terra Indígena e onde se localiza o posto – pela facção do cacique Lázaro, a situação agravou-se, intensificando as queixas de falta de assistência da parte do grupo liderado pelo cacique Manoel, que teme qualquer incursão ao território controlado pelo segmento contrário.

É, contudo, indubitavelmente, a falta de um encaminhamento satisfatório da questão fundiária, isto é, a extrusão dos não índios residentes na Terra Indígena, o móvel central de potencialização dos conflitos internos. Em ofício de 20 de outubro de 1997 a esta Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão, o diretor de Assuntos Fundiários da Funai, Sr. Áureo Faleiros, informou que até então haviam sido indenizadas 647 posses não indígenas, restando por indenizar 880 ocupações. O processo indenizatório encontra-se paralisado desde o início do presente ano, em virtude da decisão, expressa na Portaria nº 1.360, de 30 de dezembro de 1997, de “proceder levantamento cadastral das pessoas que requerem reconhecimento da ocupação de boa-fé” e cujas posses não foram cadastradas nos levantamentos realizados em 1986 e 1987. Quanto ao cronograma de extrusão, objeto de reiteradas solicitações desta Procuradoria, a DAF assegurou, no ofício supra, que iria discuti-lo somente após a definição do orçamento de 1998.

A divisão administrativa da Terra Indígena entre os dois segmentos faccionais, solução proposta pelo cacique Manoel e seus aliados, configuraria uma ação sem precedentes nos anais da história do indigenismo oficial brasileiro. Antes de tudo, vale salientar que tal duplicação administrativa acarretaria um considerável ônus financeiro para o Estado, constringido a adotar medida semelhante nos inúmeros casos de conflitos internos em Terras Indígenas, recorrentes não apenas no Nordeste, mas em todo o território nacional. Além disso, não cabe ao Estado brasileiro arbitrar disputas internas aos povos indígenas, cuja integridade é constitucionalmente assegurada, mas garantir o acesso à terra e elaborar e executar programas co-participativos que promovam sua auto-sustentação, reconhecendo “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”, conforme o Art. 231 da Constituição da República Federativa do Brasil.

A definição das terras de ocupação tradicional indígena deve precisar, conforme atualiza a Portaria nº 14, de 9 de janeiro de 1996, que regulamenta a elaboração dos relatórios de identificação e delimitação referidos no parágrafo 6º do Art. 2º do Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que:

As quatro situações previstas no parágrafo primeiro do Art. 231 da Constituição [...], em conjunto e sem exclusão, [...] a saber: *a.* as áreas por habitadas em caráter permanente; *b.* as áreas utilizadas para suas atividades produtivas; *c.* as áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar, e *d.* as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Qualquer divisão arbitrária de uma Terra Indígena incorrerá na fragmentação dos critérios acima mencionados, inviabilizando, constitucionalmente, seu enqua-

dramento como terra de ocupação tradicional indígena. Para que se atenda estrito senso ao princípio constitucional supra, cada divisão deveria ser precedida de um novo processo de identificação, com todas as etapas previstas e detalhadas na citada portaria. Para recompor devidamente o conjunto de preceitos que define uma terra como indígena, muito provavelmente novas áreas teriam de ser agregadas às unidades recém fracionadas.

Outra questão relevante concerne à necessidade de, em caso de divisão territorial, relocar certa quantidade de famílias tradicionalmente assentadas sobre determinada área, o que implicaria em desestruturar suas relações de trabalho, parentesco, vizinhança e sua rede de reciprocidade. Enfim, todo um modo de vida vinculado a um meio específico, um espaço simbolizado, reconhecido e socializado em seus mínimos detalhes.

A divisão de uma Terra Indígena, por outro lado, não assegura a cessação de conflitos internos. No povo indígena Tuxá, por exemplo, no qual se processou uma divisão faccional seguida de separação espacial, observa-se, hoje, apenas para o segmento radicado em Ibotirama, uma subdivisão em duas facções, em acirrada disputa pelo controle dos recursos provenientes do programa de reassentamento promovido pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco – Chesf. Na composição interna do grupo Tuxá, todavia, era possível identificar, muito antes de eclodir a divisão faccional que os seccionaria – precipitada pelas indefinições no processo de reassentamento que deveria ser concluído imediatamente após a transferência do grupo de sua terra tradicional, tendo em vista a construção da hidrelétrica de Itaparica –, a existência de subgrupos com graus distintos de legitimidade étnica, ordenados segundo sua origem geográfica, e em estado de conflito latente. Já entre os Kiriri, os conflitos faccionais têm origem recente, remontando à década de 1980, fruto de um conturbado processo de regularização fundiária que resta, até o presente, inconcluso. Por outro lado, se houve, de fato, um consenso, quanto à necessidade de se buscar duas áreas distintas para assentar ambos os segmentos Tuxá em confronto – quando nem mesmo havia uma Terra Indígena constituída a ser partilhada –, a hipótese de uma divisão administrativa da terra kiriri vem sendo encampada por apenas uma das facções, não sendo reconhecida como solução legítima entre os adeptos da facção contrária, que a concebem como una, indivisível, nos termos históricos em que foi constituída.

A decisão de proceder à divisão de uma Terra Indígena em duas áreas administrativas independentes, contraria os preceitos constitucionais, configurando uma

brutal intervenção na organização política e social do povo kiriri; representa a cristalização irreversível de um processo faccional originado e mantido por circunstâncias situacionais decorrentes, principalmente, da omissão do Estado brasileiro no cumprimento de suas funções.

Concluindo, recomendamos que:

- a. A Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão na Bahia deverá descartar, definitivamente, a possibilidade de apoiar qualquer idéia de divisão administrativa da Terra Indígena Kiriri e, caso necessário, fazer ver à Funai as consequências de tal medida.
- b. Todos os esforços deverão ser direcionados à urgente conclusão do processo de regularização fundiária da Terra Indígena Kiriri, iniciado na década de 1980, único modo de promover a acomodação dos conflitos fundiários internos e interétnicos.
- c. As indenizações restantes deverão ser efetuadas em bloco, por povoado, seguindo cronograma de extrusão previamente estabelecido.
- d. Deverá ser mantido apenas um posto indígena na área, com a realização de um acordo entre as lideranças de ambas as facções que assegure trânsito livre a todos os Kiriri no povoado de Mirandela, onde se localiza a sede do posto.
- e. A enfermaria localizada no núcleo Cantagalo, situado em território controlado pela facção do cacique Manoel, deverá ser aparelhada e mantida em funcionamento, com a presença de agente de saúde, ou outro competente.

Face à persistência dos conflitos internos na Terra Indígena Kiriri, a juíza titular da Ação Civil Pública proposta pelo Ministério Público Federal julgou conveniente indicar um perito para avaliar a situação e apresentar alternativas de equacionamento da mesma. Em seu parecer, o perito antropólogo recomendou que se procedesse à divisão da Terra Indígena Kiriri. Nos meus comentários ao laudo, proferidos na qualidade de assistente-técnica desse perito, indicada pelo Ministério Público Federal, mais uma vez me contrapus a tal proposta, elencando os argumentos que se seguem:

Consoante a Constituição Federal de 1988, as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são inalienáveis e indisponíveis, não podendo ser objeto de transações comerciais. Entre os Kiriri, a conquista do território se impôs face a um contexto de extrema escassez de recursos, no vislumbamento de um futuro pensado como perpetuação do grupo enquanto tal. Paradoxalmente, concluído o processo de extrusão de não índios ali incidentes, a função social do território kiriri se encontra seriamente prejudicada desde

que sua realização plena não pode se concretizar, posto ter sido a ele agregado um valor mercantil não previsto (nem permitido) no texto constitucional. E, ainda mais grave, no pólo beneficiário dessa transação comercial ilícita, receptor dos lucros advindos de tal atividade, não figura de modo algum a população kiriri em sua totalidade, nem ao menos a de uma de suas facções, mas apenas um grupo de *siblings* componente de uma parentela tradicionalmente poderosa e, no presente, opositora à constelação de lideranças constituídas em ambas facções, que vem impunemente instituindo um estado de terror, de violência e de medo em toda a Terra Kiriri, sob o abrigo de uma política indigenista estatal ineficiente e capciosa. Em minha avaliação, é, pois, na manutenção da prática de arrendamento que radicam as causas mais essenciais à persistência do conflito interno kiriri.

Relativamente às sugestões apresentadas pelo perito designado pela excelentíssima senhora juíza, aponho as seguintes observações:

01 e 02. Quanto à partilha equânime do território: essa alternativa já foi ensaiada sem êxito por diversas vezes, em passado recente. Compartilho dos argumentos utilizados pela Funai às Fls. 446-447 relativamente a estes itens, assim como da prudente recomendação de que ao povo kiriri deve ser deixada a tarefa de fabricar mecanismos próprios de acomodação de conflitos. Ressalto, porém, a inelutável obrigação do Estado, isto é, da Funai, enquanto órgão federal responsável pela gestão do patrimônio indígena, de proporcionar aos Kiriri as condições mínimas requeridas para tal fim, no caso, fazer cessar de imediato o candente móvel desses conflitos recorrentes, a prática ilegal de arrendamento nos limites do território tradicional desse povo indígena.

03. Que a Funai investigue as acusações de aluguel de pasto no território indígena: para fazer cessar a prática do arrendamento, a Funai necessita montar e fazer funcionar efetivamente um minucioso e permanente esquema de monitoramento de toda a Terra Indígena Kiriri, com o imprescindível envolvimento dessa população indígena.

04. Que a Funai determine que as ações desenvolvidas pelas organizações não-governamentais na área kiriri sejam direcionadas aos membros das duas facções: avalio esta sugestão como improcedente. Entidades não-governamentais operam com recursos limitados, seus projetos freqüentemente são setoriais e compatibilizados com os interesses e solicitações de segmentos da população-alvo, não se estendendo necessariamente à totalidade dos membros de determinado povo indígena. O que se poderia recomendar, em um nível mais geral, seria a divulgação de alguns critérios mínimos de caráter ético a nortear as intervenções, por exemplo, o não envolvimento das organizações não-governamentais nos conflitos internos do grupo etc.

[...]

06. Que a Funai defina, juntamente com as facções e com os intermediários arrolados acima, uma política de ação produtiva para a área: a Funai tem, de fato, como uma de suas atribuições, a implementação de atividades que visem a assegurar a sustentabilidade dos povos indígenas.

07. Que a Funai elabore um projeto de caráter lúdico-integrador para as crianças e adolescentes kiriris: não colocaria a questão em termos da elaboração de um projeto único, mas da alocação, em caráter especial, de um recurso anual específico à realização

de atividades lúdico-recreativas na área kiriri, com vistas a estimular o estabelecimento de contatos mais freqüentes entre os indivíduos mais jovens de ambas as facções. Essas atividades deverão, contudo, ser definidas de acordo com as sugestões e interesses do grupo.



O caso dos laudos: Pesquisa aplicada ou exercício profissional da antropologia?

*Eliane Cantarino O'Dwyer**

Os laudos antropológicos são considerados formas de intervenção fora da esfera acadêmica e frequentemente associados à produção de um “conhecimento menor”. Concebidos como um “exercício de antropologia aplicada, marginal em relação ao trabalho propriamente científico”,¹ este tipo de “expertise judiciária” tem assumido uma importância cada vez maior na prática profissional da disciplina no Brasil. Diante da mobilização crescente da sociedade civil e da formação de movimentos representativos dos direitos dos povos indígenas, dos “remanescentes de quilombos” e de outros grupos sociais, a demanda por especialista em antropologia tem emergido em instituições definidas como de defesa dos direitos dos cidadãos e das minorias, como o Ministério Público Federal e órgãos da administração encarregados da política do Estado na identificação e gestão de populações reconhecidas pelos direitos constitucionais. Há um pressuposto comum, neste caso, sobre o papel do antropólogo e da antropologia enquanto “disciplina consagrada à exploração das diferenças entre populações”.² Porém, bem menos consensual e fluída tem sido no Brasil a definição sobre a formação do profissional em antropologia. Muitas vezes, apenas o diploma de graduação tem servido a habilitar candidatos aos concursos públicos para analistas periciais nessa matéria, tanto no Ministério Público como na ocupação de outros cargos que exigem formação antropológica em órgãos governamentais. A importância do papel assumido por tais funcionários no aparelho do Estado, seja no acompanhamento

* Antropóloga, professora da UFE.

1 Benoît L'Estolle, Federico Neiburg e Lygia Sigaud, “Savoirs anthropologiques, administration des populations et construction de l'État”, in *Revue de Synthèse*, n. 3-4, jul-dez 2000, p. 237, passim.

2 Idem.

de procedimentos administrativos, seja em ações judiciais, não tem sido questionada. Porém, no caso da elaboração dos laudos antropológicos, tem-se destacado a necessidade de contar com profissionais considerados de formação plena na disciplina. Deste modo, o convênio recentemente assinado entre o Ministério Público Federal e a Associação Brasileira de Antropologia – ABA prevê que os laudos antropológicos sejam realizados por profissionais que tenham obtido grau de mestre e/ou doutor em instituições reconhecidas de ensino e pesquisa na disciplina. Observa-se, cada vez mais, através da participação desses profissionais em antropologia, que a fronteira entre atividades de pesquisa realizadas dentro e fora da academia deixa de se constituir em uma linha demarcatória rígida, prevalecendo um ziguezaguear constante entre inserção no mundo acadêmico e os chamados saberes aplicados que envolvem o campo político de aplicação dos direitos constitucionais e do exercício da cidadania.

Ainda assim, o rótulo *antropologia da ação* usado pela comunidade antropológica, freqüentemente aplicado no Brasil à produção de laudos, tem sido por vezes confundido como um tipo de “trabalho social” e, na medida em que se afasta da ciência pura, é visto igualmente como simples aplicação de conhecimento a um “problema social prático”. O antropólogo Sol Tax admite que o termo *antropologia da ação*, primeiramente usado por ele em 1951, tinha o objetivo de qualificar as pesquisas realizadas por antropólogos que trabalhavam juntos na Universidade de Chicago, mas terminou por assumir em certos círculos uma conotação negativa. Assim, em artigo de 1975, pretendia duplamente esclarecer o significado implícito dessa auto-atribuição e demonstrar como os antropólogos mencionados vinham naquele contexto “praticando a ação antropológica”. A expressão, segundo ele, fora usada para indicar o trabalho do antropólogo em situações de contato entre povos e “comunidades de pessoas” culturalmente diferentes, principalmente, quando tais situações envolviam relações de poder que impunham uma direção única à mudança, como no caso dos povos indígenas na América do Norte. Era nesse contexto restrito, denominado de “situação de aculturação”, que se manifestava o interesse em desenvolver a teoria antropológica. O autor ainda argumentava que, confrontados com tal situação os pesquisadores mantinham-se na “tradição antropológica” ao estudá-la “em primeira mão”. Sabemos que o trabalho de campo constitui uma prática clássica de investigação antropológica. Deste modo, ao definir a si próprio e aos seus pares da Universidade de Chicago como “pesquisadores de campo”, Sol Tax utilizava critérios de pertencimento e afiliação próprios ao fazer antropológico.

No Brasil, o termo “antropologia da ação” proposto por Sol Tax foi primeiramente usado no âmbito dos estudos sobre “contato interétnico”, principalmente em situações consideradas de “fricção” entre populações indígenas e o chamado “mundo dos brancos”.³ A pesquisa antropológica, naquele contexto, deveria igualmente “apreender” e “compreender” as “aspirações” da população indígena levando em conta o “sistema interétnico, no qual índios e regionais desfruta[va]m de um convívio extremamente desfavorável para os primeiros”.⁴ Dentre estas possíveis “aspirações” destaca[va]-se principalmente o reconhecimento do *território indígena* como localidade sobre a qual se assenta a identidade tribal”.⁵ No contexto daquele debate crítico com o campo de ação indigenista, pensava-se a possibilidade de uma antropologia da ação através da “criação de novos conhecimentos como condição do trabalho prático”.⁶

Deve-se reconhecer que dos anos 1970, nos quais os textos acima citados foram redigidos, ao contexto atual ocorreram mudanças consideradas significativas na prática profissional da antropologia, tanto no plano conceitual, quanto em relação ao papel desempenhado pelo antropólogo no campo político. Os conceitos de grupo étnico e etnicidade se tornaram novos instrumentos analíticos em substituição às abordagens sobre “situação de aculturação”, no exemplo norte-americano, e igualmente serviram para alavancar os estudos de “contato interétnico” nos estudos sobre povos indígenas no Brasil. Durante o período dos governos autoritários, principalmente nos anos 1970, as questões políticas envolvendo sociedades indígenas e outros grupos estudados pelos antropólogos assumiram o estatuto de um debate entre “especialistas”, contrapondo-se às visões desenvolvimentistas de técnicos ligados ao aparelho de Estado, um outro tipo de saber produzido pela academia, em que os pesquisadores, em nome de uma competência específica, passavam a se manifestar em favor da questão indígena e camponesa no cenário político que restringia o exercício da cidadania. A partir dos anos 1980 no Brasil, a crescente organização dos povos indígenas e a retomada em novas bases do movimento social no campo, ambos contando com a participação ativa de antropólogos, levaram a uma autonomização maior desses grupos como atores no campo político. Neste

3 Roberto Cardoso de Oliveira, “Possibilidades de uma antropologia da ação”, *A sociologia do Brasil indígena*, Brasília/Rio de Janeiro, EdUnB/Tempo Brasileiro, 1978, pp. 197-222.

4 Idem, p. 213.

5 Ibidem, p. 216.

6 Ibidem, p. 220.

contexto, podia-se observar uma certa divisão do trabalho intelectual entre produção acadêmica e o papel desempenhado pelos antropólogos em assessorias aos movimentos sociais e suas entidades representativas, assim como em organizações não-governamentais, inclusive com participação ativa em consultorias e programas de governo. A atuação dos antropólogos sempre se dava em nome dos interesses e das demandas específicas dos grupos em que realizavam suas pesquisas, o que constituía igualmente uma forma de legitimar este tipo de inserção na política. O tom aqui não deve ser compreendido como de crítica, assim como não temos intenção de realizar uma análise do campo de atuação do profissional em antropologia. Trata-se apenas do ponto de vista que construímos como mais uma praticante da disciplina.

Atualmente, as demandas jurídicas e administrativas para elaboração de laudos antropológicos, principalmente depois da Constituição Federal de 1988, em que o Estado deve garantir direitos territoriais e culturais aos povos indígenas, aos “remanescentes de quilombos” e aos “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”,⁷ têm produzido certo tipo de embaralhamento das fronteiras entre prática antropológica dentro e fora da academia.

Nesta interseção entre a antropologia, o direito e as demandas administrativas, a ausência de fronteiras profissionais claramente demarcáveis com a entrada de “intrusos” vinculados em suas ações muito mais ao campo indigenista do que propriamente ao exercício da antropologia, principalmente em órgãos públicos como a Funai, parece recolocar a divisão clássica entre “antropólogos ‘práticos’ (vinculados ao *Colonial Office*) e ‘teóricos’ (vinculados às universidades)”.⁸ A “reedição” no contexto brasileiro desta “distinção”, segundo outro autor presente nesse debate, “não teria cabimento” e a proposição de um artigo seu é a de “problematizar o encontro entre a antropologia e o direito”, considerando que “a preparação de laudos periciais toca em assuntos e exige cuidados que apenas um antropólogo com formação plena e integral será capaz de lidar com a necessária competência”.⁹ De nossa parte, gostaríamos ainda de acrescentar que diante do espectro da “antropologia aplicada”, a alternativa para alguns pode ser a de refugiar-se no mundo acadêmico, hoje considerada difícil para um “antropólogo de campo” cuja tarefa é

7 Constituição da República Federativa do Brasil, 1988, Art. 216.

8 Roberto Cardoso de Oliveira, op. cit., p. 271.

9 Idem.

“andar por lugares e povos”, como diz Clifford Geertz,¹⁰ em interatividade com associações, sindicatos, grupos mobilizados pela aplicação dos direitos constitucionais, com demandas específicas, principalmente após a Carta Constitucional de 1988.

Assim, pode-se constatar que não obstante as mudanças de contexto que acompanham a prática profissional da disciplina no Brasil, o termo “antropologia da ação”, proposto por Sol Tax e retomado por Roberto Cardoso de Oliveira, tem sido ainda hoje usado em contraposição à chamada “antropologia aplicada”, considerada “praticista, esquemática, menos comprometida com a população na qual se aplica, do que com os setores da sociedade inclusiva, governamentais ou particulares, religiosos ou seculares, financiadores de seu trabalho”.¹¹ Ao contrário, a “possibilidade de uma antropologia da ação” passa a ser circunscrita às questões relacionadas com a responsabilidade social do antropólogo junto aos povos e grupos em que pesquisa. Para tanto, o antropólogo deve ser portador de uma sólida formação teórica e, deste modo, “sem perder sua base acadêmica”, o antropólogo mantém-se como “um profissional controlado pela comunidade científica”.¹²

De nada adianta, contudo, seguir afirmando a diferença entre “antropologia aplicada”, comprometida com interesses externos à prática antropológica, e uma “antropologia da ação” eticamente comprometida com os povos e grupos estudados pelo antropólogo, sendo ele próprio avaliado e reconhecido por seus pares como portador de uma sólida formação na disciplina. É preciso que os pesquisadores implicados nessas situações, principalmente com a elaboração dos laudos, reflitam sobre as condições e possibilidades nessas circunstâncias do fazer antropológico. Podemos dizer que em parte, esse é um dos objetivos da organização desta mesa.

Pretendemos desenvolver essa reflexão a partir de nossa própria experiência etnográfica, em três situações que podem representar um embaralhamento da fronteira que define uma pesquisa acadêmica e duas outras investigações conduzidas no âmbito, respectivamente, de um inquérito civil e uma ação judicial, ambas destinadas a elaboração de laudos antropológicos. Essa mistura de gêneros – pesquisa e laudo –, que pode surpreender o leitor ao abalar a linha de demarcação entre o conhecimento antropológico e outras formas de saberes aplicados, tem como de-

10 Clifford Geertz, *Nova luz sobre a antropologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001, p. 10.

11 Roberto Cardoso de Oliveira, op. cit., pp. 212-213.

12 Roberto Cardoso de Oliveira, *O trabalho do antropólogo*, 3. ed., Brasília/São Paulo, Paralelo 15/Editora Unesp, 2006.

nominador comum a prática do trabalho de campo, considerado ainda hoje na antropologia uma "característica central da autodefinição disciplinar".¹³

De forma sintética, podemos adiantar que no caso do parecer antropológico realizado em 1989 fora solicitado a partir de denúncias sobre violação das liberdades pessoais e formas de constrangimento ilegal perpetrado contra populações seringueiras no estado do Acre. De fato, tratavam-se de problemas sociais postos ao antropólogo, em um contexto de conflito e intensa mobilização dos seringueiros, após o assassinato de seu líder Chico Mendes, e não de questões levantadas através da construção de um objeto de pesquisa. Deste modo, se o parecer antropológico sobre formas de trabalho escravo nos seringais do alto rio Juruá não constituía uma pesquisa orientada pelas exigências do campo acadêmico, por outro lado podia ser situado dentro das ações coordenadas no âmbito da ABA, que envolviam a colaboração entre antropólogos e a Procuradoria Geral da República, no reconhecimento dos direitos de grupos étnicos e sociais. Desta perspectiva, como vimos, deveria ainda ser considerado um caso particular da possibilidade de uma "antropologia da ação",¹⁴ pois a ABA, naquela circunstância, procurou indicar um profissional com qualificação a nível de doutorado, reconhecido assim pelas normas de formação acadêmica na disciplina. Mas a escolha recaiu sobre nós ainda por outra razão, relacionada à experiência de pesquisa à época em áreas de conflito social no campo, o que se não constituía um critério adequado de distinção na academia, apontava para o aspecto experiencial da pesquisa etnográfica, o que ocorria no domínio não da subjetividade, mas de uma atividade especializada.

É preciso, contudo, reconhecer os limites impostos a este tipo de trabalho de pesquisa, levando em conta que os problemas são a princípio definidos em uma esfera jurídica. Contudo, ao discutir as denúncias encaminhadas ao Ministério Público Federal, do ponto de vista das populações seringueiras, foi possível introduzir a problemática sociológica sobre "quem acusa quem", como um modo de investigar os tipos de relações sociais em que ocorrem e relacionar casos e incidentes, procurando esclarecer as conexões entre eles. A questão do desenvolvimento e da mudança de relações entre essas pessoas e grupos, agindo no quadro da sua cultura e do seu sistema social, não pôde ter desdobramentos de pesquisa, como inicialmente cogitáramos, pois o parecer transformara-se em instrumento de inquérito

13 Cf. James Clifford, "Prácticas espaciales: El trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología", in *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Editorial Gedisa S.A., 1999, p. 72.

14 Roberto Cardoso de Oliveira, op. cit., p. 212.

policial contra os chamados "patrões seringalistas" visando apurar possíveis transgressões de conduta ao código penal e, naquele contexto, soubemos que na volta a campo correríamos risco quanto a nossa integridade pessoal.

Poderíamos então perguntar, seguindo outros autores citados, o que haveria ainda de antropológico nessa perícia? Ao reler as páginas introdutórias do parecer,¹⁵ gostaríamos de destacar o uso de uma argumentação que confere ao trabalho de campo como "prática espacial"¹⁶ de deslocamento físico e residência temporária em outro lugar; o papel metodológico de estabelecer ao mesmo tempo o "olhar distanciado" e servir como meio de acesso às representações sociais ou ao assim chamado "ponto de vista dos nativos".

A viagem, como forma específica de aquisição de um saber, presidiu este parecer antropológico. Assim, podemos considerar que apesar de juridicamente definido, o parecer antropológico foi realizado a partir da prevalência do modelo nativo e a utilização de técnicas de observação etnográfica, que permitem introduzir uma dimensão interpretativa na abordagem de situações sociais. Sabemos do "papel da viagem", do "deslocamento físico" e da "residência temporária" longe de casa, na "constituição do trabalho de campo," como "um legado antropológico crucial".¹⁷

Após a realização deste parecer antropológico, deu-se um deslocamento de nossos interesses de pesquisa para a Amazônia. Novas pesquisas de campo definidas no contexto de nossas atividades acadêmicas foram realizadas no início dos anos 1990, na região onde funciona o *campus avançado* da Universidade Federal Fluminense, no município de Oriximiná, Estado do Pará. Mas é preciso igualmente considerar as dificuldades crescentes de fazer pesquisa de campo antropológica, definida em um contexto propriamente acadêmico, nas situações em que parcelas e grupos da população lutam pelo pleno reconhecimento do seu *status* legal. Este é o caso da experiência de pesquisa etnográfica que realizamos junto aos grupos étnicos de exclusividade negra, localizados no norte da fronteira amazônica, onde permanecemos por dois períodos consecutivos, nos meses de fevereiro a junho de 1992 e de novembro de 1992 a fevereiro de 1993, seguidos de três visitas mais curtas pelo período de 30 dias cada, totalizando um ano de trabalho de campo. É bem verdade que o período de um ano tem sido freqüentemente considerado pela comunidade

15 Cf. Eliane Cantarino O'Dwyer, "Seringueiros da Amazônia: Dramas sociais e o olhar antropológico", projeto ABA-Ford, Niterói, EdUFF, 1998, pp. 15-20.

16 James Clifford, op. cit., pp. 72-73.

17 Idem, p. 72.

antropológica como tempo de duração mínimo para definir o trabalho de campo na disciplina – mas por um período contínuo, o que não foi nosso caso – “como encontro de investigação especialmente profundo, extenso e interativo”.¹⁸

As condições dessa pesquisa de campo, em Oriximiná, Pará, só levaram a sua aceitação pelas populações negras ribeirinhas em virtude de um episódio, sem precedentes, ocorrido durante a descida dos cursos encachoeirados do rio Erepecuru, quando baixamos do igarapé Penecura, onde diziam ter sido formado no passado um quilombo e por isso se interessaram em nos levar até lá nessa viagem. Segundo um extrato sobre nosso trabalho de campo:

Entre a cachoeira do Cajual e a foz do Penecura, no lugar onde o relatório de Mme. Coudreau – viajante que percorreu a região no final do sec. XIX e início do XX – mencionava a existência de sítio pertencente a um dos mocambeiros da fuga – chamada Figéna –, encontramos vestígios arqueológicos de uma ocupação muito antiga, localizados através do entrecruzamento das informações que líamos no livro dos Coudreau e o conhecimento que os negros possuíam da cobertura florestal de mata virgem e áreas de antigas capoeiras. Ali, identificamos restos de alguidar, fundo de garrafa com inscrição em inglês, ruínas da muralha de um forno, o provável lugar do porto de uma casa onde havia um jenipapeiro e laranjeiras, cacauzeiros e plantas medicinais. A descoberta dessa *evidência etnográfica* foi considerada decisiva para a aceitação da pesquisa. Tanto que, ao descermos as cachoeiras e visitarmos os moradores das *comunidades* situadas na parte *mansa* do rio, isto é, navegável, eles passaram a falar mais livremente sobre seus antepassados e o que lhes contavam os pais e avós.¹⁹

Começamos essa expedição ao alto do rio como uma forma de manter contato com o grupo fora do perímetro urbano, já que havíamos conquistado sua adesão à idéia da viagem, em parte por eles próprios sugerida em função do material que consultávamos. Não podíamos prever, a não ser pela persistência em cumprir nosso objetivo, que seu resultado levasse a uma maior aceitação, pelos negros do Erepecuru-Cuminá, das nossas atividades de pesquisa, ao nos colocarmos diante deste tipo de evidência etnográfica relativa ao seu passado.

Esse “gosto pelas origens”²¹ constituía-se, assim, em moeda de troca entre nós, da pesquisa, e nossos “informantes”, no contexto da inclusão dos negros do Erepe-

18 Cf. Eliane Cantarino O'Dwyer, op. cit., p. 73.

19 Cf. Eliane Cantarino O'Dwyer, “Remanescentes de quilombos” do rio Erepecuru: O lugar da memória na construção da própria história e de sua identidade étnica. Brasil: um país de negros?, 2. ed., Rio de Janeiro/Salvador, Pallas/CEAO, 1999, p. 140.

20 Marc Augé, Não-lugares – Introdução a uma antropologia da supermodernidade, Campinas, Papirus, 1994, p. 44.

curu-Cuminá no processo de reconhecimento de seus direitos territoriais, já em curso, para as *comunidades negras* do chamado *rio grande* – o Trombetas.

Permitam-me, ainda, uma derradeira reflexão sobre as possibilidades do fazer antropológico em condições de elaboração de um laudo por solicitação da Justiça Federal. Neste caso, o objeto do conflito judicial é a definição do território Awá-Guajá, povo indígena situado atualmente na pré-Amazônia maranhense.

Desta feita, o trabalho de campo foi realizado através de “visitas breves e repetidas, [...] como no caso da tradição norte-americana da etnologia nas reservas”.²¹ A investigação “de primeira mão”, levou-nos ao uso de intérpretes nativos como forma de garantir “interações intensas face a face”²² com os Awá-Guajá. Porém, neste caso, gostaríamos principalmente de destacar a necessidade que tivemos de “limpar nosso campo”²³ das visões construídas por advogados, técnicos do órgão indigenista, missionários e grupos econômicos que contestavam ou defendiam a ocupação do território por um povo nômade que não vive em aldeamentos indígenas. Segundo ainda o autor citado – Clifford Geertz –, “sair a um espaço de trabalho pressupõe práticas específicas de distanciamento” em que o antropólogo pode considerar necessário “limpar seu campo, ao menos conceitualmente”.²⁴

Deste modo, ao examinar os argumentos em contraposição encontrados nos documentos do processo, verificamos que eles recortam um campo semântico próprio, composto pelos termos *aldeamento*, usado como equivalente a presença indígena, *posse*, *nomadismo*, *migração* e *perambulação*. Eles evocam maneiras diversas de caracterizar a questão dos direitos e interesses coletivos e privados de pessoa jurídica sobre uma extensa área de antiga reserva florestal da União. As divergências entre as partes no processo implicam um consenso sobre discutir certas questões. Neste caso, está em jogo a referência às formas de aldeamento indígena tomadas como modelo para caracterizar a ocupação imemorial das terras. Em janeiro de 1990, havia sido expedido um Atestado Administrativo pela Funai, que negava a presença física ou de aldeamento indígena dentro de coordenadas que a autora (Agropecuária Alto do Turiaçu) alega tratar-se da Gleba Bela Vista, que corresponde a sua propriedade. De um lado, a ausência de um modelo convencional de aldeamento permite a tentativa de desqualificação das terras tradicional-

21 James Clifford, op. cit., pp. 79 e 117.

22 Idem, p. 115.

23 Ibidem, p. 72.

24 Ibidem, p. 72.

mente ocupadas pelos Awá, segundo o texto constitucional. Por outro, há *indícios* e provas em contrário sobre a existência nômade e de *perambulação* dos Awá, comprovadas pelos servidores da Funai em seus relatórios e demais "intérpretes autorizados" pela instituição. Alguns desses relatórios, em especial produzidos por sertanistas da Funai, parecem convincentes sobre as formas de ocupação tradicional e atividades produtivas necessárias a reprodução física e cultural do grupo indígena Awá, segundo seus usos, costumes e tradições. É o caso do relatório apresentado à Funai em setembro de 1985, pelo sertanista José Carlos Meirelles Júnior. Ele percorreu parte da Reserva Florestal do Gurupi e ao ter se deparado com vários *vestígios* de presença Awá, chegou a conclusão de que esta parte da Serra da Desordem constituía *área de perambulação dos índios Guajá*:

Notei um galho de canela de velho virado para a frente, na altura de 1,5 metro do chão, o que tira a possibilidade de ser quebrado de anta quando quer se deitar e é considerado com certeza batida de Guajá.

Por conseguinte, espera-se da participação do antropólogo ao atuar como perito, que rompa com os termos estritos do debate a partir da prática profissional de sua disciplina. É preciso, portanto, marcar a ruptura entre o tipo de investigação antropológica e as provas e contraprovas até agora confrontadas no corpo do processo. Nele os termos *aldeamento*, *posse*, *migração*, *nomadismo* e *perambulação* adquirem conotações específicas, que precisam ser consideradas.

No que se refere ao *nomadismo* e aos termos *migração* e *perambulação* são utilizados com duplo sentido e intenção: em contraposição às situações de aldeamento indígena para descaracterizar uma existência coletiva, e como *indícios* que servem para provar a ocupação de um território tradicional dos Awá. O uso de tais termos, porém, implica numa abordagem referida às categorias etnocêntricas e pontos de vista do observador. A noção de nomadismo, associada a *migração* e *perambulação*, parece impregnar-se de toda carga semântica dos seus significados vocabulares.

A investigação antropológica exige um "exercício de estranhamento" no qual rompe duplamente com a definição arqueológica de *vestígios* e da *evidência* como técnica jurídica, na medida em que ambas tentam oferecer uma prova ou contraprova através de circunstâncias externas que se mostram acumuladas e relacionadas de acordo com o ponto de vista do observador. No fazer antropológico, deve-se estudar uma sociedade em seu contexto, a partir das categorias e valores próprios dos grupos. A prova em antropologia sobre a diversidade nos modos de existência coletiva é a evidência etnográfica construída a partir das categorias *êmicas* do

grupo e de seus valores internos, o que implica em estudar a sociedade indígena em seus próprios termos, segundo a lógica e a coerência com que aí se apresentam.

Para concluir pretendemos retomar as considerações de Clifford Geertz sobre o trabalho de campo como um "encontro de investigação especialmente profundo, extenso e interativo".²⁵ De fato, o trabalho de campo antropológico tem, ao longo da história da disciplina, apresentado "problemas de definição".²⁶ Mas a "visão de interação social" e "obtenção de dados etnográficos de maneira disciplinada e interativa" tem caracterizado inclusive "experiências heterogêneas de trabalho de campo" que se afastam de casos considerados "exemplares" (como o mínimo de um ano de campo por período contínuo).²⁷

Na antropologia, "as fronteiras da comunidade relevante têm sido estabelecidas mediante lutas em torno dos possíveis significados aptos do termo trabalho de campo".²⁸ Porém, é preciso reconhecer o vínculo estreito de constituição mútua entre os "antropólogos" e o "trabalho de campo". Para o autor citado, "a comunidade [antropológica] não usa [ou 'define'] simplesmente o termo 'trabalho de campo'; [mas ela] é materialmente utilizada [e 'definida'] por ele".²⁹

Deste modo, os três casos aqui apresentados permitem-nos afirmar que tanto em condições de pesquisa acadêmica, quanto na elaboração de pareceres e laudos, "o trabalho de campo na antropologia [...] continua funcionando [...] como rito de passagem e como marca de profissionalismo".³⁰



25 James Clifford, op. cit., p. 73.

26 Idem, p. 74.

27 Ibidem.

28 Ibidem, p. 75.

29 Ibidem.

30 Ibidem, p. 82.

*Algumas reflexões sobre
prática acadêmica e prática política.
Um antropólogo em uma ONG*

*Beatriz Maria Alsia de Heredia**

Apresento aqui um depoimento de caráter pessoal sobre a inserção de uma antropóloga numa entidade não-governamental. Mais especificamente, falarei de uma experiência profissional dedicada ao meio ambiente, na instituição *Greenpeace*. Não me detenho nas razões da escolha dos temas com os quais uma entidade do tipo *Greenpeace* trabalha; tampouco apresento aqui uma abordagem antropológica geral sobre essa experiência, enfocando teoricamente prática acadêmica e prática política. Minha reflexão se volta, concretamente, para como um antropólogo se relaciona com uma entidade como esta; como pode contribuir para com ela e, também, o que ele pode incorporar nessa prática. Durante o período em que estive ligada ao *Greenpeace*, não foram poucas as vezes que me perguntei em que medida o fato de ser antropóloga contribuía para uma organização desse tipo.

Embora as dúvidas sobre essa relação permaneçam, a minha inserção numa ONG significou, *per se*, uma mudança muito grande. Mudança essa motivada, nem tanto pela maneira diferente de olhar as questões, mas fundamentalmente por me ver defrontada com situações problemáticas e complexas, diante das quais não poderia fazer o que fazia enquanto pesquisadora: assinalar os prós e contras e tentar descrever os significados que esses fatos têm para os grupos envolvidos e assim analisá-los. De modo diferente, teria de tomar resoluções políticas diretas e concretas. Então, deveria deixar de ser um observador para me tornar um ator social, atuando politicamente, o que significa tomar decisões concretas que têm conseqüências políticas, e aqui a definição de política é muito ampla.

* Doutora em antropologia, professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do IFCS/UFRJ.

À especificidade anterior soma-se, ainda, o fato de ser uma organização internacional. Isto possui diversas implicações, mas, o que quero enfatizar aqui é que esse caráter internacional implica pensar as relações existentes no interior da própria organização, tendo que conciliar as diferentes visões existentes entre as pessoas, provenientes de países e realidades tão diversas, como as que atuam em seu interior. E, finalmente, a essas especificidades soma-se outra, que é aquela derivada do fato de se tratar de uma entidade dedicada ao meio ambiente.

A primeira questão enfocada refere-se às razões de minha entrada no *Greenpeace*. Como entrei e o que aprendi lá? O que cabe ao antropólogo fazer numa associação como essa? Conforme mencionei, não tenho qualquer pretensão em promover uma reflexão em torno da antropologia, quero apenas levantar algumas questões.

Se sigo à risca a denominação do título da mesa redonda – “Antropologia extramuros” –, deveria dizer, ao analisar a minha trajetória profissional, que ela sempre foi um pouco *extramuros*, e, ao dizer isto, não pretendo parecer muito original. Pergunto a mim mesma: como seria *intramuros*? Em última instância, qual é o muro e o que ele divide? Quando se pensa em *extra por oposição a intramuros*, pensa-se em blocos; como se fosse possível imaginar apenas uma única maneira de estar no mundo acadêmico – dentro do muro – e no mundo das ONG’s – fora do muro. Em verdade, é possível observar a existência de várias maneiras de estar em um dos lados. Portanto, poder-se-ia pressupor a existência de vários “murinhos”.

Por outro lado, todos os que compõem esta mesa têm em comum um “pé dentro” e outro “fora” do muro; e me pergunto até que ponto isto é algo específico ou algo mais geral e comum? Simultaneamente, há outro elemento em comum a todo e qualquer antropólogo que se encontre de um ou de outro lado do muro: ele é, antes de tudo, cidadão. As responsabilidades que isto acarreta aparecem em seu trabalho profissional, independentemente de onde ele se realize, pois como bem sabemos, até a atividade menos engajada evidencia, em si, uma forma de engajamento.

Uma determinada visão da sociedade levou-me à antropologia e ao uso de determinados instrumentos para compreender o universo social. Tentarei expor, aqui, de que maneira a antropologia ensinou-me e ajudou-me, inclusive a direcionar a minha trajetória posterior e as diferentes passagens para esse “outro lado do muro”. Recentemente, uma colega pediu-me que lhe relatasse as razões e a maneira pela qual eu havia ingressado no *Greenpeace*. Tais razões estão muito ligadas a experiências de vida anteriores, e, especificamente, à minha trajetória como antropóloga.

Quando eu vim ao Brasil, para fazer o curso de mestrado, já tinha tido algumas pequenas experiências profissionais na Argentina. Tinha sido assistente de pesquisa

de um antropólogo americano, e o estou mencionando porque a relação com ele foi importante para minha entrada no *Greenpeace*. Essa experiência de pesquisa, junto a outras realizadas anteriormente, a outros professores, fez-me decidir trabalhar em antropologia, e por isto vim ao Brasil pela primeira vez. Nessa estadia, fiz os cursos, o trabalho de campo e, quando já tinha quase concluído a então chamada dissertação de mestrado – faltavam apenas o último capítulo, a introdução e a conclusão –, voltei à Argentina por razões pessoais para lá terminar o trabalho. No entanto, nessa volta à Argentina, a inserção na universidade e a conjuntura política fizeram com que eu me dedicasse à docência e à militância política, deixando de lado a conclusão do trabalho. Foi essa militância que me trouxe – nessa segunda vez, com a minha família completa –, novamente ao Brasil, em 1976. Para minha sorte, apesar de tudo, porque estou podendo, hoje, contar essa experiência.

Logo após meu retorno ao Brasil, a situação no país era muito menos tensa do que em 1971, quando tinha chegado pela primeira vez; e, já nesse segundo momento, alguns colegas estavam começando a trabalhar de forma pública, nos movimentos sociais, assessorando-os, como antropólogos. Colocou-se, naquele momento, uma questão em torno dessa opção por assessorar os movimentos sociais em diferentes instâncias por meio de ONG’s ou sindicatos. Entre meus colegas, havia aqueles que, fazendo referência a esse trabalho desenvolvido pelos antropólogos – como o que hoje neste evento está sendo classificado como extramuro, incluindo sob esse rótulo toda atuação “não acadêmica” – avaliavam-no com frases do tipo: “eles agora partiram para o mundo real”, como se o trabalho acadêmico não o fosse. Essa visão “dissociadora”, que separa ambos os tipos de conhecimento, ainda estava presente e a senti, quase 10 anos depois, quando decidi trabalhar no *Greenpeace*. Desse modo, minha decisão foi assim considerada. Isto sem levar em conta meus compromissos como cidadã, que fazem parte de mim e estão comigo ao longo de minha vida, independentemente de posição ou cargo que ocupe. Neste ponto, também sei que não sou original.

Retomando a história da minha entrada no *Greenpeace*, já tinham se passado muitos anos de minha vida profissional, quando me contaram que estava sendo constituído o *Greenpeace* América Latina, e me solicitaram a indicação de antropólogos para uma análise de determinada situação de conflito, criada na Guiana Francesa, onde a entidade estava atuando.

O que me pediram é importante, mas não menos importante é me deter um pouco e dizer quem me fez a demanda. A solicitação partiu de uma antropóloga, filha daquele velho professor americano, com quem eu tinha trabalhado e, de

alguma maneira, iniciado minha vida profissional na Argentina. Ao fazer esse pedido, ela insistia sobre a importância de minha avaliação devido ao tipo de problema que estava em jogo. Num primeiro momento, recusei, porque se tratava de população indígena, e essa área de trabalho eu conhecia. No entanto, houve tanta insistência da parte dela, reforçada no argumento segundo o qual, precisavam de alguém que conhecesse problemas sociais e políticos, que visse a forma de atuação, e que avaliasse o que estava sendo feito lá, identificando o conflito, que acabei aceitando o desafio. Procurei outra antropóloga, que além de antropóloga era "nativa", porque francesa, e partimos para a Guiana.¹

A costa da Guiana Francesa é um dos lugares mais importantes do mundo para a reprodução de um tipo de tartaruga marinha, que escolhe essas praias para botar os seus ovos. Cada tartaruga bota, de uma única vez, em torno de 90 ovos. Tinha-se constatado uma diminuição do número de tartarugas, e isto estava sendo visto como uma ameaça de extinção da espécie. O *Greenpeace* tinha um projeto de defesa dessas tartarugas e instalara, ali, um sistema de incubação. Tratava-se de um projeto levado adiante por um cientista, pesquisador do Museu de Ciência Natural de Paris, com o apoio do Orstom, em conjunto com o *Greenpeace*, que fornecia, nesse acordo, os recursos financeiros e um número de voluntários. Segundo a interpretação corrente, as tartarugas estavam sendo extintas, não só porque os indígenas comiam e vendiam os ovos, como ainda pela forma de pesca utilizada. Ou seja: as redes de pesca, além de peixes colhiam as tartarugas impedindo-as de se aninharem na praia. Essa situação poderia agravar conflitos entre pesquisadores, voluntários ligados ao *Greenpeace* e a população local.

A população da região é, predominantemente, indígena, apresentando características muito peculiares. É uma comunidade indígena-francesa, porque, embora indígenas, são nativos de um território francês, e, portanto, como franceses, usufruem os direitos de cidadania daquele país; isto é, recebem, além de salário mínimo, ajuda de custo familiar (subsídio extra, por família numerosa), garantia de acesso à saúde, à educação etc. Tal fato também se reflete nas condições de vida: possuem linhas telefônicas nas aldeias e as crianças dispõem de transporte escolar gratuito. Embora diversos jovens indígenas trabalhem como técnicos na base nuclear de Kourú, a comunidade mantém suas formas de vida tradicionais, não apenas porque vive da caça e da pesca, mas também porque vive em choupanas do tipo tradicional, características da região amazônica, que consiste em uma estrutura

¹ Estou falando de Marie France Garcia, antropóloga e colega, então residente no Brasil.

sem paredes e com uma cobertura de palha, sustentada por pilastras de pau-a-pique; nesse espaço coberto estão suspensas as redes e também ali se guardam mantimentos. As atividades de cozinha são feitas fora dessa cobertura e a delimitação do espaço interno-externo das casas nem sempre é distinguível para alguém de fora. Do mesmo modo, as vestimentas são tradicionais. As mulheres, especialmente as mais velhas, usam como única roupa um pano amarrado, à maneira de uma saia longa, e vários colares que cobrem parcialmente o seu torso nu.

Até antes do conflito, a convivência entre os dois grupos era grande, inclusive os jovens indígenas tinham recebido treinamento dos voluntários europeus: alemães, franceses e ingleses.

O conflito aconteceu porque os europeus, portadores de uma concepção de casa e de espaço totalmente diferente, não tinham idéia do uso do espaço em comunidades indígenas, não sabiam que estavam confrontados com uma outra concepção do espaço e, portanto, do que para a população local era público e privado, os limites e fronteiras de uma casa e de uma aldeia. Assim, invadiam permanentemente a vida da aldeia, interferindo no seu cotidiano.

Logo no primeiro contato, pudemos observar a impossibilidade de compreensão, por parte dos estrangeiros, de aspectos do cotidiano daqueles indígenas: que vivessem dormindo em rede, que não possuísem mobiliário no sentido europeu, que cozinhassem fora das choupanas e que, apesar disto, esses espaços fossem vistos como privados. Ao mesmo tempo, chocava-os a coexistência desse estilo de vida com o uso de linhas telefônicas; com o acesso ao ônibus como transporte escolar das crianças e, também, com o fato de alguns deles terem curso superior. Era tudo muito confuso para eles: achavam que podiam entrar e circular nesses espaços, sem perceber que, ao fazê-lo, estavam invadindo uma aldeia. Observamos, também, que esses estrangeiros usavam a praia como se ela fosse um espaço público, invadindo a aldeia localizada na beira do mar, com seus usos e costumes europeus, inclusive, com seu uso do corpo, violentando, uma vez mais, a vida daquele grupo. Com essas atitudes, provocaram conflitos sérios, e até violentos, na comunidade, os quais aumentaram progressivamente, na medida em que se somaram à tensão derivada da acusação implícita segundo a qual a pesca realizada pelos indígenas, esta sim, ameaçava a reprodução das tartarugas.

Escrevemos um relatório, fizemos contato com *Greenpeace* Internacional. Em decorrência, eles interromperam o programa porque reconheceram estar violentando a forma de vida da comunidade. Se estou fazendo referência a essa experiência, é porque ela foi publicada em revistas de circulação internacional, apesar do caráter

privado de nosso relatório, como o de toda e qualquer consultoria. E esse é um fato diferente do que acontece com a nossa produção acadêmica e que gostaria que registrassem. Quando fazemos uma consultoria, os dados nem sempre nos pertencem.

Apesar de o relatório não ter sido favorável à entidade, anos mais tarde me convidaram para ser integrante do *Greenpeace*. Relutei, porque considerava que não trabalhava com meio ambiente. Após algumas reuniões com a antropóloga que havia me contatado para realizar a consultoria, ela terminou por me convencer da importância do trabalho que realizavam. Percebi que aquela experiência seria interessante, como trabalho antropológico, porque estaria em contato direto com gente de diferentes países e que, ao tratar de meio ambiente, trataria necessariamente de problemas sociais; resolvi entrar para o *Greenpeace*. Trabalhei nos escritórios da América Latina, no início como diretora de programas e, logo em seguida, fui diretora de *Greenpeace* América Latina, elaborando a política de trabalho para toda a região e dirigindo o trabalho do conjunto de escritórios na região.

Quando se pensa em entrar numa organização como o *Greenpeace*, se pensa em militância. Há um lado militante, mas quero falar do outro lado, não militante, mas profissional. Refiro-me aos profissionais que não andam nos barcos, não participam das ações visíveis do *Greenpeace*. Esse tipo de trabalho tem um objetivo muito específico, com planos, campanhas, objetivos a serem atingidos; trabalhos de *lobby* em convenções internacionais, relações com governos, enfim, toda ação é cuidadosamente planejada por esses profissionais, e rigorosamente avaliada também.

O *Greenpeace* é uma organização que reúne pessoas de mais de 30 países; foi fundado no Canadá e, depois, estendeu-se para os Estados Unidos, mas sua sede central está em Amsterdã. Entre o final dos anos 1970 e início dos 1980, o *Greenpeace* espalhou-se pela Europa e pelo resto do mundo. Por ser internacional, é uma organização que planeja seus trabalhos em vários setores. Conto isso porque tem a ver com o papel que pode ser desempenhado por um antropólogo e, neste caso, latino-americano.

A organização trabalha com determinados temas que são abordados por todos os seus escritórios no mundo. Isto é: todos participam das mesmas campanhas, o que provoca situações muito interessantes. Por um lado, aprendemos no trabalho antropológico que as fronteiras políticas não são as mesmas que delimitam os problemas sociais, portanto, as fronteiras ambientais não coincidem com as fronteiras políticas. O *Greenpeace* também trabalha levando em conta esse aspecto. Assim, quando se elabora uma estratégia de campanha, sabe-se que ela não será eficiente, e às vezes, será até inútil, se um país isolado assumir uma política que não seja também seguida pelos países vizinhos, pois, dependendo das questões, o

problema apenas se desloca. Assim, por exemplo, não adianta que um país assuma a decisão de impedir a entrada de lixo tóxico — nuclear etc. — em seu território, se o governo do país vizinho não tem a mesma política e permite aquela entrada. Em realidade, dá-se o seguinte: cada vez que um país fecha sua fronteira, se o vizinho não faz o mesmo, esse país é invadido por aqueles produtos, imediatamente. E assim, os exemplos se multiplicam. O mesmo ocorre com a floresta amazônica ou, ainda, com o caso da soja transgênica. Dentro do Mercosul, se no Brasil se discutia, no ano 1997, a permissão, ou não, do plantio de soja, na prática as sementes já entravam diretamente das mãos dos pequenos produtores que as plantavam na Argentina, os quais estavam trocando sementes com os produtores do lado da “fronteira” brasileira. Assim a soja foi invadindo espaços.

É claro que as medidas governamentais são essenciais para evitar a invasão “ilegal” que acontece, com frequência, em todos os casos; e era disto, fundamentalmente, que se tratava, naquela ocasião.

O *Greenpeace* focaliza todo seu trabalho na ótica dos problemas ambientais. Os problemas sociais são discutidos, na medida em que estão ligados ao tema ambiental em foco. Para nós, latino-americanos, que, devido à realidade da região, consideramos que os problemas sociais devem ser o centro de nossas atenções, não é fácil aceitar essa ótica e também não foi fácil para mim. No entanto, após um tempo observando o que os representantes dos diferentes países que compõem a organização compreendiam por meio ambiente, comecei a perceber que tinha de realizar, no interior da organização, uma tradução cultural do que significava trabalhar especificamente em problemas ambientais, e mostrar que isto, necessariamente, em países como os nossos, requer pensar em determinados problemas sociais. Um antropólogo opera nesse sentido como tradutor cultural, o que não é tarefa pequena. Vou explicitar essa formulação com um exemplo relativo ao caso do uso do cloro.

Sabe-se que o cloro é extremamente nocivo para a saúde humana. O *Greenpeace* tinha política assumida de não criar pânico na população sobre casos impossíveis de resolver. Um desses casos é o do cloro. Quando não existem soluções alternativas a propor, não se faz uma campanha de ataque direto ao problema, utiliza-se a estratégia de atacar a questão indiretamente.

O cloro usado de forma descontrolada tem efeitos muito nocivos à saúde. Existem estudos na Europa que demonstram isto cientificamente. O problema não é a utilização do cloro, em si, mas o uso sem controle que dele se faz.

O cloro não está presente apenas na água que bebemos, está no PVC que faz parte de diversos produtos de plástico, e às vezes em proporções perigosas. Então, o *Green-*

peace propôs-se a começar uma campanha sistemática contra o cloro. Os países europeus insistiam na necessidade de lutar junto à população, baseados nos relatórios científicos, produzidos na Europa e que lá circulavam. Assim, a proposta era fazer com que a população deixasse de utilizar o cloro, abandonando certos produtos feitos com ele, como, por exemplo, brinquedos e outros objetos de plástico.

Nós, da América Latina, tivemos que nos opor a essa campanha, e, nessas circunstâncias, funcionamos como tradutores culturais, mostrando as razões das medidas. Os diretores dos escritórios da região, especialmente os do México e da América Central, insistiram no fato de ser inviável fazer uma campanha mostrando os problemas do cloro, pois a população entraria em pânico e o cloro, no caso do seu uso na água, é fundamental para evitar a proliferação de inúmeras doenças, inclusive, da febre amarela. Em favor desse argumento, mencionavam as estatísticas que demonstravam que o cloro tinha reduzido a mortalidade naqueles países.

Quando *Greenpeace* inicia uma campanha, existem sempre ações diretas, que são os atos visíveis, públicos, que têm por objetivo chamar a atenção da população sobre o problema. Mas não há apenas a denúncia; ela é uma tática dentro de uma campanha. Por essa razão, junto a isto há um trabalho sistemático, em diferentes níveis: há uma ação junto à sociedade civil, junto aos governos e há também trabalho junto às convenções internacionais. Trata-se de um trabalho em diferentes instâncias. Sempre há uma proposta de solução ou soluções alternativas para os problemas que serão atacados. No caso do cloro, conseguimos que, a partir de nossa pressão, se esfriasse a campanha, mudando a maneira como estava sendo colocada. Em resumo: através deste exemplo, procurei mostrar que se pode atuar em situações como essas, mas também reforço a idéia segundo a qual, nesses casos, estamos diante de decisões políticas. Portanto, acredito que a antropologia ajuda, mas também deve-se ter clareza de que ela, por si só, não resolve a questão.

Outro exemplo é o da campanha das baleias. As baleias têm um peso muito grande no imaginário das pessoas, especialmente porque algumas espécies estão ameaçadas de extinção. A frota pesqueira de alguns países e, mais especificamente, a japonesa, está contribuindo para seu rápido extermínio. Esse é um problema que assume dimensões mundiais. Porém, ao lado dessas frotas modernas, existem populações que, há séculos, vivem da caça da baleia. Por exemplo: os indígenas da Nova Zelândia e os pequenos pescadores da região nórdica da Europa.

A Noruega conta com uma numerosa população de pequenos produtores artesanais que vivem da caça da baleia, desde épocas distantes; apesar disso, nunca houve risco de que esses pescadores provocassem a sua extinção. No entanto, a partir da

situação atual, *Greenpeace* planejou uma campanha contra a caça das baleias e isto gerou um problema enorme. Porque, embora o alvo fosse a caça predatória da frota pesqueira de escala industrial, desencadeada por grandes empresas pesqueiras, o início de uma campanha como esta acaba chamando à responsabilidade todas as pessoas que desenvolvem a prática da pesca de baleia, incluindo aquele tipo levado a efeito pelos pescadores tradicionais. Para abreviar a história, a discussão gerada dentro da organização foi enorme e nós, os que víamos a diferença, contribuimos para fazer com que se diferenciasse o alvo do ataque e apoiemos os colegas neozelandeses, indígenas eles próprios, e os colegas da Noruega dentro da organização.

Retomo, agora, o caso dos transgênicos, tão comentado no Brasil, na atualidade; ele é extremamente interessante e revelador para os nossos objetivos aqui.

No *Greenpeace*, a discussão dos transgênicos existe desde 1996, quando se começou a abordar de forma sistemática a maneira de iniciar a campanha de informação à população. Como todos sabem, os Estados Unidos foram o primeiro produtor de soja transgênica. Cavia, então, ao escritório do *Greenpeace* nos Estados Unidos atacar o problema. Nessa época, o grande "responsável" pela produção era um pequeno grupo de produtores norte-americanos. Assim, a idéia era fazer uma campanha para frear sua produção e estabelecer a discussão no conjunto da sociedade. Hoje, os transgênicos estão presentes em todos os produtos que se consomem, não apenas na Europa, como também aqui, entre nós.

No início da campanha, alguns setores dentro da organização propunham, como estratégia para chamar a atenção da população, bloquear a entrada nos portos da Europa dos navios provenientes dos Estados Unidos, o que, inclusive, foi feito. Quando isto ocorreu, colocou-se um problema para os dirigentes de *Greenpeace* provenientes dos escritórios da América Latina: se fechássemos o mercado europeu, para onde iria aquele produto? Claro, iria ser consumido nos países em guerra; nos países com problemas de fome, isto é, nas "lixerias do mundo", especialmente na América Latina, e, dentro dela, nos países da América Central, inclusive no México, onde esse produto não era produzido mas consumido. Nessa época, a Argentina já estava produzindo soja transgênica, assim como também começava a produção, em muito menor escala, no Brasil.

O que fizemos? Além do trabalho da campanha propriamente dita, solicitamos a contratação de antropólogos para fazerem uma avaliação da situação na Argentina e no Brasil, para trabalharmos junto a essa população de pequenos produtores. Os resultados têm sido muito importantes. No sul do Brasil, no Rio Grande do Sul, não poucos municípios têm se declarado contra a utilização dos transgênicos. No en-

tanto, os interesses econômicos parecem estar falando mais alto, e os governos intervieram. Essa ainda é uma questão em discussão e objeto de disputas.

Essa campanha dos transgênicos foi interessante também por outra razão, mostrando-se esclarecedora em outro nível. E, assim, vou me referir a uma última questão que considero como uma das grandes vantagens e aprendizados de estar em um tipo de organização como essa na qual estive, e onde se constata que nós, antropólogos, aprendemos e recebemos mais do que damos.

Eu havia trabalhado, ao longo de toda a minha vida profissional, com pequenos produtores, e não poucas vezes os criticamos quando víamos que, para plantarem suas roças, usavam produtos químicos, fertilizantes. Falávamos com eles nas reuniões do sindicato, aconselhávamos para que não usassem tais produtos. Tínhamos essa preocupação. Em uma oportunidade, antes de entrar no *Greenpeace*, fui fazer uma avaliação para a Finep, de um projeto com pequenos produtores no interior do Brasil. Em visita à área, cultivada por um dos dirigentes sindicais, considerada exemplo de realização de agricultura alternativa (sem uso de agrotóxicos), observei, atrás de uma árvore, um saco vazio de fertilizante químico. Isto evidenciava que, apesar de todo o trabalho de ONG e de engenheiros agrônomos, os pequenos produtores seguiam aquilo que os grandes produtores faziam, isto é, usavam fertilizantes químicos porque isto garantia não apenas menos trabalho na limpeza do terreno, como também um aumento de produção, embora no curtíssimo prazo. Hoje – e, naquela época –, o esforço por parte de todos aqueles que trabalham com agricultura alternativa é frear o uso de insumos químicos. Aprendi no *Greenpeace* algo que, embora seja e possa parecer muito óbvio, nem sempre percebemos, isto é, saber que não basta querer que os pequenos produtores tomem consciência e que parem de produzir com agrotóxicos se não houver uma política mais geral nessa direção: política de preços diferenciada para produtos “limpos”, ou ainda sem fechamento da fronteira para importação desses produtos que, geralmente, são produzidos no exterior ou, então, internamente produzidos por subsidiárias. Colocada a questão em outra perspectiva: se não lutarmos pela não produção desses agrotóxicos, muitos deles proibidos nos Estados Unidos fundamentalmente, mas que são lá produzidos para serem vendidos nos países latino-americanos, acabaremos atacando aqueles que, na verdade, são vítimas do processo, isto é, os pequenos produtores. Em outros termos: terminaremos criando problemas na base, ao invés de oferecer soluções.

Chamo a atenção para o fato de que a antropologia ajudou-me a cumprir o papel de tradutor cultural que, necessariamente, desempenhamos numa organização como

essa. Ao mesmo tempo, ajudou-me a incrementar minha visão de mundo em outras dimensões, e ajudou-me, em muito, a continuar a crescer, profissionalmente.

Finalmente, gostaria de fazer referência a um aspecto que considero central, e que cada vez que se fala do trabalho dos cientistas sociais se coloca: o compromisso é um dos valores centrais para muitos de nós. Não poucas vezes, nos é colocada a questão de como manter o rigor científico sem excluir o compromisso político. Ou ainda: como ser militante, mantendo, ao mesmo tempo, o rigor científico.

O compromisso, segundo entendo, não está ligado aos temas estudados, mas à maneira de se perguntar sobre as diferenças que se tornaram desigualdades sociais, pois considero que, ao fazê-lo, estaremos entendendo qualquer tema, até aqueles vistos freqüentemente como “mais engajados”, ou então aqueles freqüentemente considerados “nobres”. A antropologia ensinou-me que para pensar politicamente não tinha necessariamente de estudar mobilizações, ocupações de fábricas, ou estar engajada em um trabalho político. O compromisso não está no tema. Assim, não há temas nobres, em si, a nobreza está no rigor dispensado ao tratamento, e na medida em que se está sempre discutindo o lugar de onde o antropólogo o trabalha. O compromisso com a atitude de conhecimento foi o que fez com que os que assim pensamos tivéssemos – e eu, em determinados momentos de minha vida – a possibilidade de vincular o compromisso social com o compromisso do conhecimento, sem que este fosse desqualificado. Foi a reflexão sistemática sobre esse problema e a certeza da diferença existente entre as duas formas de compromisso e a legitimidade dos dois que tornaram possível o diálogo de produtos de pesquisa com o social, e pudessem transformar-se mesmo em lutas políticas dos trabalhadores rurais das regiões onde trabalhei. E foi esse mesmo compromisso o que me levou a trabalhar com esses movimentos sociais, assim como posteriormente conduziu-me ao engajamento em uma ONG.

Esse duplo compromisso é possível desde que se leve em consideração, por um lado, que se trata de duas formas de conhecimento e que, por isto, não são automaticamente transferíveis, pois de fato há muitas mediações entre as duas; por outro lado, que não se use a legitimidade acadêmica para trabalhar com os grupos sociais, ou, ao contrário, se utilize a legitimidade política junto a determinados grupos sociais como meio de legitimação do trabalho acadêmico.

No entanto, essa separação nem sempre é compreendida, confundindo-se os dois lados. Eventualmente isto ocorre por estar em jogo uma relação de poder que, às vezes, nós antropólogos exercemos independentemente ou até contra as vontades individuais; e isto acontece quando não existe uma reflexão sistemática sobre o

nosso papel, com o que se acaba invalidando tanto o trabalho acadêmico quanto o compromisso político, correndo mesmo o risco de prejudicar os próprios atores sociais que se pretendia proteger. Inversamente, não é raro que se classifiquem aqueles que não participam de forma militante, como “reacionários”.

Ao pensar nestes termos, poderia remontar a Malinowski, dizendo que a antropologia sempre esteve carregada por relações de poder e isto traz como corolário o questionamento sobre a existência da chamada “neutralidade antropológica”. A neutralidade é o resultado do diálogo entre os dois compromissos; é quase o equilíbrio entre os dois e também o resultado de seu questionamento constante, assim como do questionamento da ótica sob a qual o pesquisador realiza o seu trabalho.

Em realidade, a diferença – que é um elemento central entre o eu e o outro – está carregada de poder. Ao perceber a diferença, simultaneamente são percebidas as relações de poder; portanto, temos de agir com ela. Por essa razão, podemos afirmar que em antropologia não há uma contaminação entre o científico e o político, sempre que seja levado em consideração que a diferença está associada a poder. Em suma: devemos estar conscientes de que deve haver valores e posições para agir com isto.

Paradoxalmente, aqueles que diluem a diferença acabam, por essa mesma razão, anulando a possibilidade do conhecimento antropológico. De fato, não se pode ser o outro, conforme assinalam os clássicos, embora até se more com ele. Pode ser que até venha a acontecer que os dois se encontrem na mesma *posição*; mas a diferença estará sempre na *condição* de cada um. Assim, uma vez que reconhecemos a diferença, tratemos de diminuir a desigualdade. Falar de valores tais como desigualdade, compromisso etc. põe em evidência que o *habitus* é o *ethos* na prática, uma vez que o *ethos* não é imutável, existindo uma relação dialética entre ambas.



História antiga

Leilah Landim*

Meu depoimento nesta mesa sobre antropólogos e ONG's faz-se a partir de posição construída por uma trajetória com um pé aqui e outro lá, ou seja, combinando dois pertencimentos: ao mundo acadêmico e ao das chamadas ONG's. Minhas observações aqui mantêm portanto o registro de relato sobre experiências vividas, evidentemente tais como as vejo hoje, pontuadas por retalhos retirados das pesquisas que, há anos, venho realizando a partir de, ou contando com, essa trajetória vivida. São experiências muitas vezes análogas ou compartilhadas por inúmeras pessoas de vários grupos da mesma geração – e que me parecem exemplarmente representadas nesse painel – o que pode tornar esse exercício reflexivo uma espécie de “confissão impessoal”, para lembrar expressão bourdiana.

Pensando-se nas variadas e crescentes relações que de muito pouco tempo para cá vêm-se produzindo – ao menos no Brasil – entre os espaços das ONG's e o das universidades, uma das possibilidades evidentes é a incorporação, por parte de pesquisadores de inserção acadêmica, de atividades que realizam concomitantemente no campo da intervenção social como inspiração e fonte de dados – e mesmo de legitimidade – para suas teses e outras produções universitárias. Outro movimento dá-se no sentido inverso, ou seja, a contratação crescente de gente com determinadas especializações acadêmicas para qualificar – também com seus efeitos de legitimação – a atuação cada vez mais profissionalizada das ONG's, e o caso do ambientalismo é um exemplo recorrente. Os antropólogos vêm ocupando um lugar certamente destacado, nesses trânsitos, o qual se amplia ou reduz ao sabor das conjunturas, propriedade que demanda ainda pesquisa que a torne mais conhecida.

O meu caso é o de quem sai, em finais de 1970, do mestrado e de experiências de pesquisa em áreas rurais no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, no grupo coordenado por Moacir Palmeira, diretamente para ensinar na PUC do Rio de Janeiro e também trabalhar na Equipe de Assessoria e

* Antropóloga, professora da Escola de Serviço Social da UFRJ.

Pesquisa em Áreas Rurais da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – Fase. Iniciei portanto cedo – quanto à trajetória pessoal e ao que se dava na época – uma carreira de pertencimento duplo. Observe-se que, por essa época, três outros colegas saíam dos estudos sobre campesinato no Museu Nacional e iriam para a Fase: Laís Mourão, Jorge Eduardo Durão e Maria Emília Pacheco, esta, orientada por Otávio Velho, também presente nesse painel. Laís sairia logo da entidade. Jorge Eduardo e Maria Emília desempenham até hoje funções de direção na Fase e não prosseguiram na universidade. E eu sou, atualmente, presidente do Conselho Deliberativo da Fase, cargo voluntário.

Os quatro exemplos ilustram as possibilidades da dupla via aberta. Quanto a mim, e como foi mencionado, terminei por encarnar a possibilidade híbrida, o duplo pertencimento. Essas relações de duas vias foram particularmente constituintes de meu perfil profissional, o que viria a acarretar conseqüências tanto para as posições assumidas no campo das ONG's, quanto para as práticas impostas pela universidade. Isso porque, além de me integrar às ONG's como pesquisadora/ativista, a partir de certo momento passei também a tomá-las, enquanto organizações *sui generis* – como definiria depois o antropólogo e igualmente “ongueiro” Rubem César Fernandes, pioneiro no tema –, como objeto de estudo acadêmico. Essas pesquisas resultariam em circunstância central de minha trajetória acadêmica, a elaboração da tese de doutorado no Museu Nacional (“A invenção das ONG's: Do serviço invisível à profissão sem nome”, orientada por José Sergio Leite Lopes).

E tais estudos foram produtos do tipo “dois em um”: em direção inversa, as pesquisas em que eu trabalhava com a objetivação de experiências vividas e com o conhecimento de dentro do conjunto das ONG's convertiam-se em trabalhos com outra linguagem, destinados à circulação e ao uso nos debates que se travavam no meio e dos quais eu fazia parte. Fui-me tornando, por assim dizer, uma espécie de biógrafa das ONG's, e aí pelos meados dos anos 1980, meus estudos passariam a produzir, em alguma dimensão, efeito de teoria na própria construção que se fazia à época da identidade comum entre um conjunto de organizações.

Observe-se que esses trabalhos iniciaram-se em uma ONG, o Instituto de Estudos da Religião – Iser, e não no espaço da universidade, onde tal objeto empírico estava longe de ser tematizado. Por exemplo, um levantamento das “ONG's no Brasil” foi realizado com o estímulo e a colaboração de Rubem César Fernandes, em 1986, quando o nome ainda não se disseminara – e portanto as delimitações de tal objeto eram definidas e explicitadas por nós. Sua publicação (*Sem fins lucrativos – As organizações não-governamentais no Brasil*, Rio de Janeiro, Iser, 1987), de

circulação restrita, gerou a procura de contatos com o Iser por parte de pessoas e organizações análogas que queriam entrar na lista para *sair do ostracismo*, conforme postulava uma carta.

Vale qualificar o que se está chamando de ONG, já que o termo hoje é usado de forma diluída e indiferenciada, para indicar fenômenos sociais os mais diversos. Refiro-me – e isso, por sua vez, é exatamente o objeto que fui construindo através das pesquisas mencionadas – ao conjunto que primeiro investiu na adoção desse nome, organizações cujas origens remontam aos anos 1970, dedicadas a trabalhos nas bases da sociedade, referidas ao “popular” e aos movimentos sociais que então se formavam, com ideários anti-sistema e de construção de contrapoderes. Não se chamavam ONG's, e sim “Centros de Educação Popular”, “Assessoria e Apoio aos Movimentos Sociais”, ou algo equivalente. Congregavam pessoas muitas vezes de carreiras interrompidas, fundamentalmente religiosos, ex-religiosos e leigos da esquerda da Igreja – em tempos de Teologia da Libertação –, alguns provenientes de universidades em crise e também ex-militantes das organizações marxistas então destruídas – os *avulsos*, como classificou um ex-padre veterano dos “centros”, contando essa história. No meu entender – e como vem sendo há anos estudado – esses “centros” que eram pensados como espécies de mônadas invisíveis “a serviço popular” foram aos poucos institucionalizando-se e conformando-se como um campo, mesmo se pouco cristalizado, de organizações e agentes, espécies particulares de profissionais da política. Esse processo – realizado através de instâncias diversas como congressos, reuniões, textos, publicações, documentos que transitavam nacional e sobretudo internacionalmente – levou, como já mencionado, à adoção explicitada e discutida de um nome comum, nos anos 1980 – reapropriado e importado, por sua vez, via canais internacionalizados bem precisos. A essas alturas, juntaram-se às “populares” as voltadas para a promoção de direitos específicos e difusos (mulheres, negros, povos indígenas, ambientalistas etc.), assumindo portanto um papel na questão da criação de identidades e sujeitos políticos. Essas organizações de ideário politizado e que se posicionavam à esquerda do espectro político brasileiro criariam, em 1991, a Associação Brasileira de ONG's – Abong, que possui atualmente cerca de 250 associados e que continua a congregar e a reproduzir uma rede análoga de organizações e agentes.

Como o próprio senso comum percebe, hoje, o termo ONG está longe de designar apenas esse conjunto de organizações. Já adquiriu reconhecimento, valor no mercado simbólico e vem sendo utilizado – ou disputado – por muita gente. No entanto, pode-se considerar que essas organizações dedicadas a movimentos sociais

de corte “popular” dos anos 1970 tiveram um papel único e seminal enquanto conformadoras de um conjunto particular de organizações da sociedade civil que vieram a se identificar publicamente enquanto tal, produzindo práticas, crenças, discursos e instâncias de consagração comuns a uma “novidade institucional”. Forneceram base objetiva para o reconhecimento classificatório de uma categoria específica de entidades e investiram na apropriação e publicização do nome ONG, que por aqui chegava, via agências internacionais.

O estudo desses processos revela os elementos constitutivos das organizações que, a partir de certo momento, passam a ser reconhecidas como ONG's, ou que vão compor esse conjunto de organizações enquanto campo de alguma forma estruturado:

1. a existência de redes de relações horizontais entre determinados agentes na sociedade brasileira, como se sugeriu acima;
2. o estabelecimento de relações com organizações de financiamento internacionais que, por sua vez, terão um papel na estruturação daquelas relações no país; e
3. a existência de relações diretas com determinados grupos sociais nas bases da sociedade.

É nesse amplo terreno internacionalizado e complexo de relações que essas organizações constroem suas formas particulares de legitimidade e reconhecimento. A volta a esse passado, por sinal nada longínquo, pode revelar algumas propriedades fundantes dessas organizações capazes de contribuir para esclarecer o tema aqui proposto.

As relações dessas entidades com o campo acadêmico têm uma história pontuada por ambigüidades, alianças, continuidades e concorrências, cujos termos variam com o tempo à medida em que mudam as ONG's e suas sucessivas posições ocupadas no espaço social, o qual também se transforma, nos últimos 25 ou 30 anos. Uma leitura possível da trajetória das ONG's pode ser considerá-las a partir de suas relações sucessivas de distinção e aliança, de autonomia e dependência face a espaços limítrofes – e, mais uma vez, Rubem César Fernandes foi dos primeiros a pontuar questões análogas. Interação fortemente com os movimentos sociais dos anos 1980, mas não são movimento. Fazem projetos sociais, mas não são Estado, o que se coloca como questão relevante quando se dá o processo de democratização. Fazem política, mas não são partido – e o PT veio a ser a fronteira perigosa. Fazem pesquisa, mas não são universidade. Representam, mas não são organizações de natureza representativa por delegação. Atuam em fóruns de concertação política internacional, mas não são representantes de Estados.

Assim, na década de 1970, a institucionalização autônoma dessas organizações passava pela construção e afirmação de distinções fundamentais com relação a outros campos institucionais muito próximos, seu terreno de origem: o espaço da hierarquia eclesiástica e o campo da filantropia tradicional. Como me formulava décadas depois, em entrevista sobre a origem das ONG's, um ex-padre, pioneiro dos “centros” dos anos 1970:

Mas o pessoal da eclesial foi sendo superado. Era um processo de cortar o umbigo com a Igreja. Não era corte com a Igreja como um todo, mas era: “Olha, nós não estamos aqui para fazer uma organização religiosa, estamos aqui para fazer uma organização popular”.

Investia-se na politização das práticas antigas do chamado desenvolvimento comunitário, na conversão de consciências no sentido da “superação” da caridade das obras sociais ou do chamado – termo bem brasileiro – assistencialismo.

E quanto à universidade? Relações de aliança-concorrência evidentemente não existiam, a essas alturas. Os “centros/ONG's” não se constituíram para substituir a universidade, ou para oferecer espaço de produção acadêmica ou pesquisa – o que parece ter ocorrido em alguma medida em outros contextos autoritários latino-americanos. No entanto, essa distinção era observável, nesses anos fundantes, nas práticas e representações dos “centros” em torno da identidade que então se construía. Segundo as crenças que se disseminavam naqueles finais dos anos 1970, tratava-se de produzir, no contato direto com os grupos populares, um novo tipo de intelectual, o intelectual “comprometido” e “a serviço”, definido por oposição ao acadêmico “hermético”, “pedante”, inquilino histórico da “torre de marfim”. Esses são termos retirados de revista publicada em um “centro” nessa época, contexto em que se processava marcadamente a desmoralização – deslegitimação – de obras e agentes da academia (onde inspirações gramscianas tinham seu lugar, sem esquecer o chamado populismo cristão – vejam-se textos de Otávio Velho referidos a debates da época). Uma ilustração significativa é dada pelos primeiros números da revista pioneira *Proposta*, editada pela Fase desde 1976. Essas publicações, dizendo a que vêm, reforçam a questão das distinções de seus redatores e leitores quanto ao comum das revistas: trata-se de “um processo de aprendizado mútuo” no qual, de um lado, os leitores são especiais – “as pessoas que denotam uma preocupação real com as parcelas menos favorecidas da população” – e, de outro, tem-se como “prioridade tática o cuidadoso processo de capacitação” pelo qual deverá passar a equipe de redação. Sobretudo, porque se reconhece que “é grande a atração do pedantismo acadêmico”, cujo discurso é cheio de “hermetismos e vícios”, incapaz de “tocar naqueles pontos que dizem respeito à prática dos agentes”. “Não é da

competência ou interesse da Fase cuidar da divulgação do pensamento acadêmico, nem da troca de teses entre especialistas”, dizia a revista, nos idos de 1976. Outras organizações que se dedicavam a esse tipo de produção eram por exemplo a Nova e o Centro Ecumênico de Documentação e Informação – Cedi, do Rio de Janeiro – que contavam com quadros também recém formados no Museu Nacional, como Neide Esterici, hoje aqui, nesse painel, e Pedro Garcia, ambos professores da UFRJ.

“Eu era um ser anfíbio”, definiu-se em entrevista um advogado e concomitante ativista de um “centro”, sobre suas práticas em meados dos anos 1970. De fato, nos primeiros tempos, em que apenas se esboçava a institucionalização dessas organizações e sob conjuntura repressiva, o exercício de uma profissão estabelecida ao lado de um trabalho paralelo nesses espaços era vivido como tensão entre os códigos do ativismo e da profissionalização, da clandestinidade e da legalidade. Para mencionar, quanto a essa posição e percepção, mais um antropólogo, Carlos Brandão – notório na construção e disseminação da idéia do educador popular e da pesquisa-ação – em depoimento de 1984 à revista *Tempo e Presença* (revista do Cedi), sobre os idos de 1970: “O assessor vinha sempre ‘de fora’ com medo e em sigilo, com hora marcada para voltar e retomar o trabalho em seu emprego”.

Os que foram se integrando – como eu – aos quadros profissionais das ONG’s deveriam esquecer seus lauréis na porta de entrada e prestar-se à reeducação para um novo tipo de conhecimento, implicando em uma outra linguagem, a que seria produzida no contexto dos trabalhos com os grupos populares onde, segundo os códigos correntes, a competência teórica de tipo acadêmico ou a inserção nos debates por tais vias nada contavam, ou até contavam contra. Os textos que se escreviam para as revistas de então não eram assinados, ao contrário das regras acadêmicas do “fazer nome”, a noção de autoria se dissolvendo face aos imperativos da ação coletiva. Conforme me disse em entrevista, em tom normativo, uma pioneira do campo vinda da Ação Católica do pré-64, sobre as origens das ONG’s: “essa gente deu um piparote na academia”.

Esse antiacademicismo – como se sabe, próprio de alas do pensamento cristão – merece ainda ser analisado, mas algumas das propriedades das ONG’s mencionadas acima podem contribuir para pensá-lo. Os laços constitutivos e necessários dessas entidades com agências financiadoras do “Norte”, européias ou canadenses, caracterizadas por ideários terceiro-mundistas, depois democratizantes e humanitários, voltadas para ações *overseas* ou *ultramar* – muitas das quais haviam há pouco se desobrigado de ações ligadas à questão colonial que as originara – eram relações que, obviamente, distanciavam as “contrapartes” do espaço universitário.

Ao contrário, o que as legitimava diante de tais agências era a prática de intervenção social conversora e transformadora, nada que evocasse elaboração teórica. As regras de reconhecimento acadêmico nada contavam, na produção dessa legitimidade necessária à existência material e distintiva das ONG’s enquanto instituições, mas sim estava em jogo sua capacidade de ligação e reconhecimento por “bases” e movimentos sociais na sociedade brasileira.

Por sua vez, os canais construídos pela Igreja Católica e, secundariamente no Brasil, pelo ecumenismo de corte protestante, perpassavam de alto a baixo essas redes de relações presentes na construção dos “centros”. Como alguns explicitavam, a assinatura de um bispo era passaporte para a aprovação dos projetos, cujo estilo e argumentação fugia evidentemente do acadêmico. As propriedades que os legitimavam, em suma, passavam basicamente na época pelo campo das alas progressistas das igrejas e da política não institucional, feita via sociedade civil e determinados movimentos e bases sociais.

Ficam as questões: em que medida faz sentido a transformação das regras do jogo, para as ONG’s? Em que limites essas idéias e práticas podem ser transformadas? Devem ser analisadas, no tempo, as formas diferenciadas de financiamento que se foram criando – de organismos governamentais, de empresas, de indivíduos – e as novas posições ocupadas pelas ONG’s no espaço social.

No entanto, apesar das representações e relações acima assinaladas e suscitadas no processo de constituição das ONG’s, estas nunca deixaram de se alimentar, de fato, com pessoas egressas das universidades, tanto através de nomes prestigiados como “assessores de fora”, quanto de especialistas em temas específicos. Por outro lado, as ONG’s nunca deixaram de buscar o prestígio e a abertura de redes diversas de relações com a sociedade dadas por intelectuais de nome que colocaram em suas diretorias.

Quais as propriedades que, enquanto antropólogos, nos legitimavam, ou abriam então canais de comunicação e participação nesse terreno específico de intervenção social? Podemos, por exemplo, pensar que pelos finais dos anos 1970 dava-se a valorização da pesquisa qualitativa ligada a processos de engajamento político e social por parte de pesquisadores que se viam comprometidos com os grupos estudados, nas bases da sociedade – tempos dos riscos da criticada “participação observante”. As práticas realizadas no plano local e comunitário, por parte dos “centros” – em tempo: lembre-se de fechamento político – criavam certa permeabilidade entre linguagens e intenções, assim como o estabelecimento de relações no mesmo espaço físico de atuação, entre antropólogos e essas entidades.

Voltando às memórias e casos, meu contato primeiro com a Fase deu-se no decorrer do trabalho de campo em áreas rurais do Nordeste, enquanto estudante de mestrado, conforme mencionei. Relações construídas nesse contexto contaram, quando de minha posterior entrada na organização — onde a imaginada sensibilidade para ouvir os grupos populares, o engajamento e a cumplicidade política eram competência básica requisitada. Por outro lado, antropólogos que pesquisavam na mesma região e pertenciam à mesma equipe — Afrânio Garcia Júnior e José Sérgio Leite Lopes — abriam espaços e brechas, por seu trabalho na Financiadora de Estudos e Projetos — Finep, para dirigir recursos igualmente para pesquisa também em espaços alternativos à universidade em crise, incluindo-se a já conhecida Fase. Observe-se que, através dos anos, é significativa a lista de antropólogos que ocuparam cargos de prestígio nas diretorias dessa entidade — e de várias outras — como José Sérgio Leite Lopes, Otávio Velho, Neide Esterici.

O estudo detido de redes como essa apenas sugerida em minha exposição — evocada inclusive pela composição desse painel — é condição para a compreensão das frequências e propriedades das relações que se vêm fazendo, no Brasil, entre antropólogos e ONG's — das quais ficam aqui alguns exemplos tirados de uma conjuntura passada.

Nos anos 1990, uma análise das relações entre esse conjunto de ONG's e a universidade certamente revelaria um lugar significativo para os cientistas políticos, especialistas das grandes questões, desde as políticas públicas com as quais as ONG's vieram a trabalhar intensamente, até a globalização, lugar de construção do que se chama na linguagem do campo de "sociedade civil global". No entanto, a vocação constituinte dessas organizações para trabalhar sempre e concomitantemente com o local, uma de suas marcas distintivas — veja-se o vigoroso terreno do chamado desenvolvimento sustentável, ou da economia solidária, atualmente —, sugere a temática da duplicidade de focalização entre as grandes determinações estruturais e os dinamismos microssociais, flagrados portanto nas instâncias concretas sobre as quais operam as ONG's. Não se pode esquecer igualmente — no caso do lugar da antropologia e dos antropólogos — do vasto campo de organizações desse tipo voltadas para o trabalho com minorias e identidade.

A título de considerações finais, retorno ao tema de início e às minhas disposições prévias quando aceitei participar do painel e que retornaram agora quando da revisão deste texto que resultou da fala naquele momento.

Deve-se perceber, ao longo dessa exposição, que o duplo vínculo mantido por mim nunca se teceu em linhas paralelas e distintas, mas sim em regime permanen-

te de retroalimentação. A duplicidade profissional talvez viesse a se tornar inviável caso em ambos os vínculos tivesse vindo a encontrar tradições consolidadas e práticas consagradas. O regime de incompatibilidades provavelmente terminaria por me tanger para uma opção. É muito provável que o caráter nebuloso, no sentido mais primitivo do termo, de universo que se cristaliza, tenha tornado a conciliação entre os dois percursos possível e exequível.

O mundo das ONG's, com as suas imposições práticas e sua militância, não impunha no entanto um regime de rotina. Desbravadoras de novas possibilidades de organização social, suscitadoras de novas questões, um certo pioneirismo as tornava por excelência matéria de pensamento, objeto de reflexão.

É provável que, embora reconhecida a inequívoca duplicidade, os próprios termos a partir dos quais princípios e práticas terminavam por serem discutidos e atualizados no cotidiano do ativismo — e apesar das declarações e moções de desconfiança que estabelecem as fronteiras entre as duas instituições —, suscitavam matéria da análise crítica e metodológica requisitada por uma das opções. Experiência dúplice, ambígua, tensa, mas que não produz dilaceramentos.



Notas de fronteira: Antropologia e educação

*Lygia Segala**

Várias questões anotadas para comentários já foram abordadas aqui pelas colegas que me antecederam. Tentarei, assim, apenas traçar um roteiro de idéias, procurando indicar, a partir de minha trajetória, especificidades da colaboração do antropólogo em projetos na área da educação, envolvendo pesquisa e extensão universitárias, parcerias com organizações não-governamentais. Interessa ver, nessas relações, como se desenham, em linhas gerais, expectativas com relação ao trabalho do antropólogo, a partir de demandas pontuais por assessoria técnica, por processos de avaliação e de mediação institucional.

É em meados dos anos 1970 que me aproximo dos debates e das práticas de educação popular no país. Esse interesse processualmente se define no contexto do meu trabalho de pesquisa. Recém-ingressa no mestrado do Museu Nacional¹ — participava do projeto coordenado pela professora Charlotte Emmerich, do Departamento de Antropologia, sobre as línguas de contato no Alto Xingu, junto com Bruna Franchetto, Renata Bondin e Maria Cândida Barros.

No trabalho de campo que realizei junto aos Kamayurá, a idéia geral era entender a apropriação do português nas formas locais de comunicação, os usos gramaticais adquiridos, as lógicas de sintaxe. Havia, por parte dos entrevistados, especialmente os mais jovens, uma repetida reivindicação pelo aprendizado da *língua de caráiba*. Queriam não só falar português mas também escrever, compreender os papéis, os documentos que chegavam de instituições oficiais como a Funai, percebidas, no mais das vezes, de uma forma muito personalizada. Queriam entender o que era o Brasil, as letras, os mapas que espiavam dos planos de vôo da FAB.

* Antropóloga, professora da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFE. Coordenadora do Laboratório de Educação Patrimonial da FEUFF, pesquisadora da Paul Getty Foundation (2004-2006).

1 Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ.

Nós, pesquisadoras na área, nos sentimos desafiadas. Produzimos alguns textos curtos sobre o país, naquele *português de contato* que aprendêramos ali. Mas a idéia de alfabetizar, criar um método para o aprendizado de nossa língua, era algo completamente distante. A professora do Posto Leonardo da Funai – Alto Xingu –, chegada de pouco, também não sabia muito bem como usar as figuras e as histórias feitas por crianças e jovens das aldeias no aprendizado da escrita, nem como passar da leitura do mundo desenhado para a leitura da palavra.

Lembro que, em 1976, as discussões sobre a *educação indígena* eram ainda residuais, as iniciativas pouco documentadas. Havia os projetos do Summer Institute of Linguist. Tínhamos notícia esparsa do trabalho das Irmãzinhas junto aos Tapi-rapé, que procurava romper com o que, tradicionalmente, se fazia nas escolas missionárias religiosas, um trabalho ainda experimental.

Quando voltei ao Rio de Janeiro, preocupei-me em conhecer mais sobre a alfabetização de adultos, as práticas de leitura, as relações intrincadas entre oralidade e textualidade. Queria acompanhar projetos, nessa área, reunir informações, um capital técnico que pudesse subsidiar o trabalho educativo que começava a se desenvolver em minha área de pesquisa.

Através da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – Fase,² cheguei a um núcleo de educação de base voltado para trabalhadores vinculados, se não me engano, à Companhia Estadual de Gás, em Campo Grande, periferia do Rio. Fiz ainda outro contato com professores de alfabetização de adultos na favela da Rocinha, Zona Sul do Rio. Acompanhei de perto este trabalho,³ participando das atividades de sala de aula. A alfabetização vinculava-se a projetos de educação popular no sentido amplo do termo, em que o aprendizado da palavra escrita estava completamente imbricado em um trabalho comunitário de reforma social, de conscientização, de produção de reivindicações urbanas e políticas.

O trabalho comunitário da Rocinha, naqueles anos de ditadura, argüia políticas públicas de erradicação das favelas no Rio de Janeiro, tentava problematizar a distribuição de serviços, dos bens de consumo coletivo na cidade. Tinha enfim um sentido estratégico de buscar garantir a posse da terra, a participação ativa dos moradores nas políticas públicas para a urbanização da localidade. A alfabetização de adultos, a lógica das *palavras geradoras* eram pautadas por esses interesses.

2 A comunicação da professora Maria Emília, nesta mesa-redonda, esclarece sobre sua história e sobre suas linhas de atuação.

3 Refiro-me aos trabalhos desenvolvidos na Escola Noturna da Ação Social Padre Anchieta – Aspa, ligada aos jesuítas.

Discutia-se a orientação do trabalho, internamente, nos grupos comunitários e, fora da Rocinha, reunindo os *agentes externos*, no grupo de apoio ligado ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento – Ibrades, ligado à congregação dos jesuítas. As relações de tensão complementar entre os *de dentro* e os *de fora* abriam, sistematicamente, possibilidades novas de articulação com os chamados *grupos de assessoria* em educação popular, com outros trabalhos de base da Igreja, através da Pastoral de Favelas, com organizações e partidos políticos, com as universidades. As mediações entre esses espaços sociais eram feitas principalmente pelos *agentes externos*. A “especialização” política e o “compromisso moral” eram mais valorados, na definição dessas posições do que o capital profissional diferencial destes participantes. Neste quadro, exigia-se dos pretendentes um período probatório. Fui incorporada liminarmente ao grupo: “Antropóloga? Então vai cuidar de estudos sociais no 3º ano”. *Estudos sociais*, na ordem pedagógica da escola, era uma disciplina pouco precisa. Incluía discussões sobre as estrelas, os dinossauros, a história do Brasil, a sexualidade, a verminose, a administração municipal, a luta de classes, o problema da vala, enfim, tudo o que não se enquadrava exatamente, na perspectiva dos agentes comunitários, como português ou matemática.

Sem acertos consensualmente predefinidos, desenvolvi, entre outros, um projeto que foi particularmente interessante, pautado por meus interesses de pesquisa: o de tentar construir com os alunos, e junto a suas redes de relações, a memória social da Rocinha. O trabalho começou na sala de aula, examinando tudo que tínhamos sobre as favelas cariocas e a Rocinha, na estante de livros doados. Os textos disponíveis quase sempre descreviam esses “aglomerados” pelo viés da patologia social: favela era câncer urbano, espaço social putrefato. Tratamos então de ouvir as versões dos moradores sobre a “história do morro”, desmontar, pelo confronto de dados, as sentenças preconceituosas da história oficial, investir na afirmação de uma nova identidade social não estigmatizada.

Esse exercício compilatório mobilizou muito rapidamente os alunos, a namorada de um, a vizinha, a comadre, membros da diretoria da União Pró-Melhoramentos dos Moradores da Rocinha, a associação de moradores. Eram, por vezes, entrevistas radicalmente abertas que transbordavam o horário das aulas para os fins de semana. Durante dois anos, recolhemos ainda fotos, documentos, cartas, recortes de jornal.

Cabe notar que, o interesse e a participação desses moradores e a repercussão setorializada do trabalho começaram a relativizar a idéia que se tinha de pesquisa como *coisa suspeita*. Primeiro, porque era muito associada à fofoca, aos mexericos que urdiam a política local. Segundo, porque poderia revelar dados que favore-

cessem projetos de remoção Diziam: “Não vão querer tirar a gente daqui? Então, quer saber o quê da minha família?” Falar sobre o morro na cidade dava medo e paradoxalmente aclamava uma ocupação que se pretendia definitiva.

Organizamos os depoimentos e os documentos seguindo a lógica de um desfile de bloco carnavalesco, mostrando nas alas, adereços, estandartes, versões concorrentes de lembranças contadas. Resolvemos editar um livro.

Ser antropóloga e ser professora eram categorias de *pessoa de fora*, que ao longo deste trabalho se confundiam. A distinguir estava o fato que eu “sabia sobre índios”. É bom observar que, ainda que *índio* fosse lá, com frequência, uma categoria de acusação, classificando no senso comum “pessoas sem modos”, aparecia, por vezes, no discurso de certas lideranças como segmentos sociais próximos, mobilizados em torno da reivindicação pela posse da terra. A visita de alguns Suyá à Rocinha, levados por mim, à pedido do professor Anthony Seeger (PPGAS/MN/UFRJ) consolidou esse senso retórico de aliança instrumentalizado em proclamas políticas e em textos didáticos da escola.

Neste período, estava tão envolvida com essas discussões que meu projeto de trabalho no Alto Xingu começou a sair de perspectiva. Paulatinamente, fui elegendo a Rocinha como campo de pesquisa para minha dissertação de mestrado no Museu Nacional, trabalhando com o professor José Sérgio Leite Lopes.

Esse novo projeto, intenção anunciada, gerou expectativas outras entre os moradores que comigo participavam do trabalho comunitário. Passaram a me cobrar diagnósticos a partir da centralização e sistematização dos dados que eu obtinha. Essa redistribuição de informações sinalizadas cumpriu, ainda que em um circuito pequeno, uma certa função de avaliação e orientação do trabalho comunitário, de dentro do trabalho comunitário, não estabelecendo, portanto, uma descontinuidade com a minha inserção anterior.

A Nova – ONG herdeira do movimento de educação de base, classificada pela professora Vanilda Paiva como “uma facção mais romântica e populista” de intervenção, ligada ao que professora Maria Emília chamou de “matriz cristã”, em oposição a grupos mais “iluministas” e explicitamente interessados no trabalho de conversão política – acompanhou os nossos debates e, mais que isso, proporcionou uma circulação controlada de nossas reflexões e produções realizadas na Rocinha junto a outros projetos afins de educação no país. Intensificaram-se as “trocas de experiência” nesse circuito, envolvendo circunstancialmente agências do Estado e da cooperação internacional. A minha participação na elaboração de um banco de dados sobre favelas, no Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas – Ibase foi importante para a

objetivação e a problematização dessas informações correntes. Diante das tabelas, das estatísticas, dos quadros de ação institucional, o nosso livro⁴ sobre a Rocinha abria uma reflexão diferente. Essa parceria na responsabilidade editorial, indica, de um lado, os esforços de articulação supra-local, principalmente através das ONG's, realizados a partir do trabalho comunitário, e, de outro, o contexto mais amplo das políticas oficiais interessadas na revalorização da cultura popular no país.

É importante lembrar que aquele era o momento da “abertura política”, da redemocratização. Anunciava-se o interesse crescente da Secretaria de Cultura do MEC em reconhecer e apoiar experiências nas áreas da educação e da cultura popular, quase na clandestinidade durante o regime militar. A orientação desse debate, calçado no alargamento do sentido de patrimônio nacional e na diversidade cultural como base de um “desenvolvimento apropriado”, foi dada, principalmente, por Aluísio Magalhães, ligado ao Centro Nacional de Referência Cultural – CNRC. Cecília Londres observa que “as *referências* que o CNRC se propunha a apreender eram as da cultura em sua dinâmica (produção, circulação e consumo) e em sua relação com os contextos socioeconômicos”.⁵

Com essa direção e financiadas pelo Fundo de Desenvolvimento para a Educação – FNDE, mais de 200 propostas foram geradas no Brasil, pelo projeto “Interação entre educação básica e os diferentes contextos culturais existentes no país”. Era um projeto imenso, envolvendo todos os órgãos federais na área da cultura. Pretendia-se rever o etnocentrismo, o “achatamento” das culturas populares na grade curricular e nos materiais didáticos distribuídos às escolas.

A solicitação para a publicação do nosso trabalho, no âmbito do “Interação”, foi de imediato aceita. Fomos ainda estimulados a desenvolver, nas escolas comunitárias da Rocinha,⁶ um trabalho de produção de histórias ilustradas com as crianças do jardim e da alfabetização, em colaboração com a Fundação Nacional de Arte – Funarte. Esses livrinhos tiveram então grande repercussão abrindo polêmicas nas

4 Lygia Segala, *Varal de lembranças*, Rio de Janeiro, Editora Tempo e Presença (do Centro Ecu-
mênico de Documentação e Informação – Cedi), 1984, com financiamento da Secretaria de
Cultura do Ministério da Educação.

5 Cf. Cecília Londres, “Referência cultural: Base para novas políticas de patrimônio”, in *O
registro do patrimônio imaterial. Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de
Trabalho Patrimônio Imaterial*, Brasília, Ministério da Cultura, 2000, pp.59-71.

6 Além da escola da Aspa, participaram desse projeto as escolas comunitárias das ruas 1 e 2, que
tinham seus trabalhos apoiados pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social do Rio e
pela Unicef.

escolas municipais, nas escolas comunitárias de outros locais, na rede de ONGs voltada para a educação infantil.⁷

Na coordenação desses trabalhos, fui por fim contratada pela Funarte para acompanhar outros projetos no país, demandas de inúmeras associações comunitárias, sindicatos, municipalidades e, eventualmente, de universidades.

Cabe sublinhar que, paralelamente ao financiamento e acompanhamento desses projetos, houve processualmente a institucionalização de vários desses grupos de trabalho como ONG's. Iniciativas, antes, muito reservadas, ligadas à Igreja ou apresentadas pela Igreja, começaram a ter seus nomes, suas histórias e suas propostas particulares reveladas e reconhecidas pelo poder público.

Nessas redes, das quais participei intensamente durante os anos 1980, a percepção da contribuição do antropólogo era imprecisa, pouco especificada. Ainda que fosse, nos grupos, apresentada como tal, vinculada à Secretaria de Cultura do MEC, eram recorrentes, nos grupos de discussão, as confusões com *antropófagos*, ou ainda as perguntas: "Como 'fazer escavação' se relaciona com projetos de educação, de organização comunitária?" As solicitações, nesse período, por assessorias qualificadas, aconteceram menos em função da minha identidade profissional como antropóloga e, muito mais, por conta do meu capital de experiências acumulado no que, genericamente, se classificava de "trabalho de base".

Como observou a professora Leilah, no entanto, são significativos, nessa época, os modos de apropriação da pesquisa antropológica na educação; as preocupações com as diferenças culturais, com o desenvolvimento local, a ênfase nas microanálises, na "pesquisa participante", no registro etnográfico.

As assessorias que realizei, depois do *Interação* (1986-1992), ao Serviço de Apoio à Pesquisa em Educação – Sapé, ONG com projetos na área de alfabetização de adultos, tecnologia alternativa na agricultura e educação política, mostraram contornos particulares dessas idéias trançadas às discussões sobre educação e trabalho e Educação ambiental.⁸ É importante salientar que esses debates intrincavam-

7 Cf. Picolê, *picolé água pura ninguém quer: Histórias da Rocinha e A gata Vitória caiu na lixeira, acabou-se a história*, Rio de Janeiro, Salamandra/SEC/MEC/FNDE, 1983. Esses livrinhos receberam menção honrosa da Associação dos Críticos de Arte de São Paulo e foram tema de dois filmes documentários: *A Rocinha tem histórias* (1985) de Eunice Gutman, Prêmio Margarida de Prata da CNBB; e *Histórias da Rocinha* (1986) de José Mariani.

8 Os resultados dessas assessorias foram publicados, em 1992, no *Almanaque do Aluá*, que contou com o apoio das agências de cooperação: Fondation pour le Progrès de l'Homme (França), Novib (Holanda), Broederlijk Delem (Bélgica), Solidaridad (Holanda), Vastenaktie (Holanda) e Trocaire (Irlanda).

se às estratégias de concorrência por recursos, junto às agências de fomento, confrontando-se a lógicas temáticas e argumentativas e a critérios das agências de cooperação internacional. Não há tempo para desenvolver aqui esse aspecto, mas quero indicar que nessas negociações, havia, por vezes, um particular reconhecimento do trabalho do antropólogo, enquanto mediador cultural. A expectativa era a de que se instrumentalizassem grupos proponentes, em redes de parceria, no sentido de viabilizar a comunicação de seus trabalhos, em seus próprios termos, e de estimular formas recíprocas de apropriação.

Quando assumo, em 1994, as salas de aula da Universidade Federal Fluminense, na Faculdade de Educação, simultaneamente, participo de ONG e dou aulas de antropologia.

Na Faculdade de Educação da Federal Fluminense – FEUFF, vários grupos de pesquisa e extensão passam a integrar ONG's, com abrangência local, nacional e algumas internacionais. Nessas composições, nos dispositivos de curso, a antropologia é uma disciplina periférica. É, por vezes, desconcertante falar sobre pensamento relativizador, etnocentrismo, reconhecimento das diferenças, cultura como meio simbólico de organização da experiência, diante de lógicas tão prescritivas, tão recomendativas, como as que organizam os debates na área da formação de professores.

Nos seminários de alunos, nas monografias, a escolha de uma "perspectiva antropológica" vem se afirmando nas discussões sobre as práticas de leitura, no entendimento de sentidos plurais atribuídos aos textos, em suas formas discursivas e materiais. Interessam as competências e expectativas diversas de grupos leitores, suas práticas de sociabilidade. A atenção dada às chamadas "linguagens expressivas" alarga esse debate às representações iconográficas, aos usos do corpo nas metáforas do teatro e da dança.

Um outro ponto, diz respeito à revalorização do folclore como campo de estudos na educação. Presente no debate intelectual, desde o século XIX, o folclore estava então ligado, mais diretamente, à literatura popular – Sílvia Romero é uma figura de referência. Nas primeiras décadas dos anos 1900, especialmente a partir dos trabalhos de Mário de Andrade sobre a música popular, há um empenho em desenvolver pesquisas mais rigorosas, do ponto de vista teórico e metodológico – a ressaltar a importância da Sociedade de Etnografia e Folclore (1936-1939) no Departamento de Cultura da Prefeitura do Município de São Paulo. Com a institucionalização dos estudos de folclore, nos anos 1940-1950, e a configuração do que Rodolfo Vilhena chama de *movimento folclórico*, objetivam-se mais claramente

linhas programáticas de pesquisa para a preservação das manifestações folclóricas e de uso do folclore na educação.⁹ Este ponto foi alvo de muitas polêmicas abertas por Roger Bastide e, no contexto das relações entre as ciências sociais e os estudos de folclore, por Florestan Fernandes.¹⁰ A partir de meados dos anos 1960, com o regime militar, afirmou-se uma dimensão mais celebrativa do folclore, em detrimento da atividade de pesquisa. Na escola, o folclore é recurso didático ou recreação com data marcada.¹¹ Diante desse quadro, abrem-se, necessariamente, nos cursos e projetos de extensão da FEUFF, questões novas pautadas pelas pesquisas da antropologia e da história cultural, problematizando identidade nacional, patrimônio cultural material e imaterial.

Finalmente, falando do muro, das muretas ou das cercas, é importante frisar que é a partir das discussões sobre a diversidade cultural brasileira, reafirmada nos novos Parâmetros Curriculares Nacionais, criados pelo MEC em 1995, que se acentuam os interesses pela literatura antropológica, na perspectiva de aplicá-la à educação. As perguntas frequentes nos cursos são: “Como se faz isso em sala de aula?”; “Como trabalhar as diferenças nas escolas desmontando as relações de desigualdade?”

Se as diferenças sociais, políticas e raciais têm conquistado um certo espaço nos debates da faculdade, pautando consensos circunstanciais, a religião é ponto de vários conflitos. Cabe dizer que parte significativa dos alunos da Faculdade de Educação – hoje responsáveis, muitos, pelo ensino fundamental na região metropolitana do Rio de Janeiro – pertencem, no âmbito de suas histórias familiares, a uma primeira geração na universidade, moram na periferia do Rio de Janeiro e Niterói e são evangélicos. Nos cursos, há dificuldades em separar o estudo das religiões da adesão a um sistema de crenças e de práticas ritualísticas. O trabalho com cultura popular, por exemplo, é cá e lá recortado ou silenciado, porque envolve a religião católica, porque envolve a tradição afro-brasileira. O calendário de festas, relacionado a santos, vem sendo revisto, abrindo querelas nas turmas da universidade e nas escolas. São questões em geral muito delicadas que precisam ser vistas com atenção. Exigem um grande esforço de mediação, de objetivação às vezes

9 Cf. Rodolfo L. Vilhena, *Projeto e missão – O movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*, Rio de Janeiro, Funarte/Fundação Getúlio Vargas, 1997.

10 Cf. FERNANDES, Florestan Fernandes, *O folclore em questão*, São Paulo, Hucitec, 1978.

11 Refiro-me às comemorações do dia do folclore, instituído em 1965, pelo presidente da República, marechal Castelo Branco.

radical, para marcar a distinção entre a produção de conhecimentos e as estratégias de conversão. Nessa fronteira, a qualificação do saber é posta em questão sistematicamente, direta ou indiretamente, pelos alunos.

Um último ponto que gostaria de esboçar aqui é o relevo que tem hoje na faculdade a discussão sobre a “mundialização” da cultura, a “imaginação pós-eletrônica”, com destaque para a televisão. As preocupações giram em torno da inclusão/exclusão social, das tensões sobre a produção da homogeneização e do avivamento das especificidades culturais locais, dos processos de “indigenização cultural”. As referências à produção antropológica são aqui mais claras, colocando em perspectiva os “meios” e os “conteúdos” das salas de aula.



Um olhar antropológico sobre a trajetória de um trabalho sócio-educativo

*Maria Emília Lisboa Pacheco**

Fiz o mestrado de antropologia no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro e trabalho na Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – Fase, uma das mais antigas ONG's do Brasil, que acaba de completar 40 anos.

Seu nome expressa a visão assistencialista que caracterizou sua origem. Abdicar dessa sigla, pela qual ela é conhecida, dificultaria o entendimento da própria história da entidade. Atualmente adotamos a denominação Fase – Solidariedade e Educação como forma de atualizar o significado de suas ações.

Antes de explicar em que consiste nosso trabalho, gostaria inicialmente de fazer um breve comentário a respeito da proposta dessa oficina, que chamou minha atenção. Quando li o título achei instigante. Resolvi, então, dar tratos à bola e pensar sobre o muro e o lugar onde me encontrava.

Cheguei à conclusão que, talvez, estivesse “atrás do muro”. Percebi que tinha sido convidada pela entidade profissional da qual não faço parte e tinha dúvidas quanto a ter condições de integrá-la. Minha suposição era da ABA como lugar de profissionais de antropologia com inserção acadêmica, a qual não tenho.

Portanto, esse evento tem para mim o sentido de um rito de passagem, talvez de reinclusão, momento em que me coloco a necessidade de pensar minha própria história como antropóloga dentro da ONG onde trabalho desde 1978.

É um longo percurso, durante o qual também mantive relações com núcleos de profissionais das universidades, não só aqui no Rio de Janeiro, mas também de outros estados, especialmente na Amazônia e no Mato Grosso.

* É mestre em antropologia social, formada pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRJ. Participa da diretoria da ONG Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional – Fase, na qual trabalha desde 1978. Dentre outras atividades, integra o núcleo executivo da Articulação Nacional de Agroecologia e é membro do Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – Consea, onde coordena a Câmara Temática sobre Produção e Abastecimento.

Outra expressão interessante no título do evento é a que fala das novas responsabilidades sociais e políticas. Perguntei-me: “Que novas seriam?” “Por que novas?” “Novas para quem?” Para mim, não seriam novas porque ao término do curso ingressei, quase de imediato, nesse trabalho, que tem como um de seus pressupostos o compromisso sociopolítico com segmentos populares da sociedade. Considerei que o título não apresentava – para mim – a novidade que pretendia expressar.

Conheci a Fase durante um trabalho de pesquisa de campo, como estudante de antropologia, em Santarém, Pará, em 1975. Naquele período, soube que existiam, entidades da sociedade civil com essa característica, que faziam um trabalho denominado na época de “educação popular”.

Fiz uma opção, naquele momento. Esse era o lugar na sociedade onde queria estar, exercer minha profissão e, também, desenvolver um trabalho com um caráter sociopolítico. Sabia, desde o primeiro momento, que a Fase tinha o compromisso de realizar um trabalho ligado diretamente aos movimentos populares, “trabalho de base”, como era chamado.

É curioso que, sabendo da existência dessa entidade na região, optei por fazer o trabalho, classicamente, como a antropologia ensinou-me. Deveria identificar os próprios informantes-chave. Não quis aceitar a mediação de uma entidade que tinha uma marca, um lugar, um trabalho já realizado. Queria construir, eu própria, as mediações. Chamo atenção para esse aspecto porque minha inserção na entidade deveu-se, em parte, por esta conduta e o que dela foi avaliado.

Para ser aceita, não diria que, com um caráter tão ritualizado, mas foi levado em conta como critério, a maneira como me relacionava com o campesinato na região, como abordei as famílias, as organizações sociais, a maneira enfim como se deu a minha entrada no campo. Isso só me foi dito posteriormente. Fui considerada pessoa de confiança. É bom lembrar que estou falando do período da ditadura militar. Havia também, na confluência com essa leitura, uma certa marca de antiacademismo. Provavelmente, a professora Leilah, que trabalhou e fez um estudo sobre a Fase e é hoje presidente de seu conselho deliberativo poderá abordar mais esse tema.

É muito curioso como essas entidades vão sendo construídas, porque me via como alguém egressa da universidade, mas buscando um outro lugar na sociedade. Ao mesmo tempo, era confrontada com a leitura que faziam de mim, como alguém que vem da academia, distante, e que não conhece a prática, nos mesmos termos como a professora Rosilene identificou.

Assim, uma das primeiras lições que, a meu ver, posso tirar dessa trajetória, é que a antropologia ajudou-me a levar esse diálogo à Fase. E, por sua vez, a Fase

propiciou-me muitos ensinamentos. A questão da produção do conhecimento, é uma das questões centrais que preside a minha história na relação com a Fase e que, um dia, talvez com mais tempo, deverei refletir teoricamente. Hoje, vou falar de forma impressionista, porque nunca me detive para pensar sobre isso.

A Fase, tem em sua agenda, entre outros, o tema do campesinato. Este tem sido também o tema de meu trabalho. Hoje, sou diretora do programa “Amazônia sustentável e democrática”, que trata das alternativas de desenvolvimento da região.

Neste nicho onde me inseri, comecei integrando uma equipe de pesquisadores da qual faziam parte a professora Leilah Landim, Jorge Eduardo S. Durão (atual diretor) e Ricardo Abramovay. Fizemos um estudo comparativo sobre o campesinato em áreas de fronteira agrícola, em expansão na Amazônia, e o caso do Paraná, com processos análogos em outra época da história. Essa pesquisa desdobrou-se em outra, sobre o processo de proletarianização no campo. Naquela época, a direção da Fase considerava fundamental conhecer melhor o que era o campesinato no Brasil para subsidiar o trabalho das equipes de educadores.

A Fase também tem equipes que trabalham em periferias urbanas, junto a organizações do movimento popular urbano.

Seu ideário é alicerçado nos valores de “justiça e direitos”. Historicamente, é uma entidade que se coloca de maneira crítica na leitura da visão de desenvolvimento. Hoje, preferimos falar da ilusão do desenvolvimento. Somos bastante incisivos na contestação da leitura evolucionista das sociedades e colocamo-nos no campo do debate sobre a construção de sociedades sustentáveis e democráticas com a participação ativa dos sujeitos coletivos, os sujeitos da história. Essa é a perspectiva também que anima nosso diálogo com as agências de cooperação internacional, que nos apóiam.

Não receamos adjetivações. Para nós, não há o fim da história. Permanecem os conflitos de classe. Desde o início dos anos 1990, atualizamos nossa leitura dos movimentos sociais, pois as desigualdades de gênero, as desigualdades étnico-raciais, a insustentabilidade ambiental fazem parte da construção de novos sujeitos. Mas entendemos também que os antigos movimentos sociais renovam suas agendas.

A leitura e a atualização permanentes acerca dos sujeitos sociais é parte de nossa perspectiva de trabalho e informa a nossa metodologia. A Fase desenvolve o que chamamos “projetos demonstrativos” em determinadas regiões. Como exemplo, há os Centros de Tecnologia Alternativas para a experimentação de práticas agroecológicas e desenvolvimento de cursos e intercâmbios dos camponeses.

Combinamos esses projetos com ações de “articulação na sociedade”. Como eu disse, para nós é essencial a relação com os movimentos, daí a importância que damos não só às formas organizativas dos trabalhadores e das populações, como também sua articulação, criando redes e fóruns temáticos. A Fase faz parte da história do surgimento de várias dessas redes, integra-as atualmente, e, em vários casos, é parte de sua coordenação, como, por exemplo, a nascente Articulação Nacional de Agroecologia.

Outro ângulo da nossa metodologia é buscar influenciar as políticas públicas, tanto no âmbito do trabalho rural como urbano. Há equipes em várias regiões: temos escritórios na Amazônia, no Pará; no Mato Grosso; no Nordeste, em Recife e em Itabuna; no Espírito Santo e, aqui, no Rio de Janeiro, especialmente na Baixada Fluminense. Essas áreas de trabalho seguem as dinâmicas locais, regionais, de ação, de luta, de resistência e de formulação de alternativas por parte dos movimentos.

O que eu levei para a Fase? Como vejo essa trajetória? Uma das coisas que a antropologia proporcionou-me, no diálogo com essa entidade, eu chamaria de “olhar antropológico”, que me permitiu trazer à tona questões relativas à construção da identidade dos movimentos, à diversidade social e a questão da interpretação da cultura.

Interagimos com pessoas bem-posicionadas politicamente. A cultura política da entidade inspirava-se em duas matrizes: a leninista e a cristã. De um lado, a idéia da “verdade está com o povo”; bastaria dar voz ao povo. De outro, a idéia do conhecimento acabado, elaborado pelos clássicos, sedimentado, reconhecido e legitimado, que devia ser levado ao povo. De forma simplificada, eram essas as matrizes corporificadas no ideário da Fase, nos idos de 1980.

Em alguns momentos, existiu a confrontação dessas idéias porque, era necessário fazer uma leitura crítica de Lênin, Trotsky, Kautsky e aprofundar o debate sobre as particularidades históricas de nossa formação social e das especificidades do campesinato nas várias regiões de atuação.

Esse esforço exigiu um método de trabalho e permanente debate, encontrando eco na cultura institucional que valoriza a polêmica. Foi exatamente a possibilidade de levar a leitura de antropólogos que estudaram o campesinato brasileiro para a Fase que permitiu influenciar a pauta das atividades de formação e o desenvolvimento de cursos e oficinas com as organizações dos trabalhadores.

Lembro-me, também, como os educadores se surpreendiam com alguns questionamentos. Por exemplo: fazia parte do seu senso comum – hoje, felizmente, mudado –, considerar que os diferentes setores do campesinato representavam

possibilidades também distintas e hierarquizadas de resposta política e econômica no sistema capitalista.

Na Amazônia, o campesinato tradicional, o ribeirinho, era visto então, como “atrasado”, como incapaz de inovar. Os imigrantes, vindos da região nordestina eram considerados com maior tenacidade. Mas, em primeiro plano, figuravam os sulistas, que chegaram à Amazônia, considerados como gente capaz de promover a arrancada do desenvolvimento e favorecer as mudanças no campo e na cidade.

No bojo dos debates sobre ideologia e sobre representações, falávamos sobre a lógica que presidia o processo de reprodução dos meios de vida dos vários segmentos camponeses, chamando a atenção sobre os riscos de repetir o discurso da elite dominante. Minha pesquisa na Transamazônica, já indicara, por exemplo, que os critérios do Incra para a distribuição de equipamentos aos “colonos” migrantes, pautava-se pela mesma visão. Esse tipo de leitura, esse olhar causavam impacto, estimulando uma releitura também da política.

Em outro exemplo, colegas do Nordeste afirmavam que os trabalhadores parceiros não reagiam às imposições dos grandes proprietários porque não tinham conhecimento da lei. A decodificação da visão dos trabalhadores, que naquele determinado contexto concebiam a relação com patrão presidida pela lógica do “favor” e não pela lógica do “direito”, favoreceu as reflexões e propostas de ação política.

As técnicas de pesquisa foram também inovações que levamos para a Fase. Recentemente, realizamos uma etnografia em alguns povoados rurais do Mato Grosso para analisar as relações sociais de gênero do campesinato naquela região. A perspectiva de socializar esse saber com os próprios técnicos, para que eles façam as entrevistas e um trabalho de campo, é importante para o caráter educativo do trabalho.

Historicamente, a Fase tem uma relação orgânica com os movimentos, o trabalho de campo já se constituía na própria prática educativa. É verdade que o trabalho foi ressituated e ressignificado, porque, nos debates feitos com os técnicos, a perspectiva antropológica permitiu que as pessoas continuassem visitando, permanecendo nos povoados etc., mas com outras preocupações, com outras perguntas, enfim, com outro olhar e outra interpretação das diversidades socioculturais.

Nossa trajetória permitiu fornecer elementos para pensar a produção do conhecimento. Trabalhamos, portando, como mediadores. Desempenhei esse papel em alguns momentos, ajudando a trazer pessoas da universidade para falar, inclusive para fazer parte do conselho da entidade.

Mediar é discutir também com os setores da academia, mostrar que a ONG é também um lugar onde se produz determinado tipo de conhecimento. A outra

mediação é persuadir os técnicos envolvidos nesse trabalho, da mais variada origem profissional – agrônomos, engenheiros florestais, ex-padres, ex-freiras etc. –, alertando-os que devemos também entender o saber produzido pelas populações com as quais trabalhamos.

São várias as mediações e as confluências que essa trajetória com formação em antropologia e experiência em uma ONG suscitam. Falo de uma forma impressionista, por ter pensado o tema exatamente nesses dias. E termino dizendo que aposto nesse ritual de passagem, estimando ter outras oportunidades de aprofundar esses aspectos.



Camponeses e povos indígenas: Atuação de antropólogos no espaço das igrejas e das ONG's nos anos 1970

*Neide Esterci**

No Brasil dos anos de 1970, camponeses e povos indígenas eram categorias sociais extremamente ameaçadas por políticas governamentais. Desde os anos anteriores ao golpe militar de 1964, as frentes de expansão que avançavam sobre as terras da União e territórios indígenas, nas áreas de fronteira, já vinham sendo incentivadas a investir nas regiões mais remotas do país, onde viviam também contingentes significativos de camponeses. Durante os governos militares, esta tendência foi acentuada e, com o Plano de Integração Nacional – PIN, a Amazônia passou a ser o grande palco de operação dessas políticas. Ao implementá-las os governantes ora pensavam a região como um imenso vazio demográfico, ora viam seus habitantes como obstáculos aos seus projetos de desenvolvimento.

Nesse contexto, e em uma conjuntura de repressão política, organizações ligadas às Igrejas – à católica, sobretudo, mas também às protestantes – abriram espaços de oportunidades de contato e engajamento em atividades de apoio a estes segmentos sociais.

As experiências que trago como contribuição ao tema desta oficina da ABA falam da interação entre a atuação acadêmica e a intervenção na vida social de profissionais da antropologia através de ONG's, e indicam que ela pode ter sido produtiva e criativa, apesar dos eventuais estranhamentos entre os militantes de igrejas e partidos políticos que integravam essas organizações, e os pesquisadores ligados às universidades.

A atuação dos antropólogos nessas organizações não se restringiu ao período da ditadura militar, nem as experiências a que vamos nos referir, foram interrompidas nos anos que se seguiram, mas é nos anos de 1970 e parte dos anos de 1980 que vamos concentrar a análise.

* Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ.

Trata-se de projetos formulados como parte do projeto maior do Centro Ecumênico de Documentação e Informação – Cedi, ONG constituída na década de 1970, a partir da iniciativa de militantes de Igrejas protestantes em estreita sintonia com setores “progressistas” da Igreja Católica, aos quais vieram juntar-se antropólogos, educadores e leigos empenhados no fortalecimento de organizações indígenas e de trabalhadores e organizações religiosas com “opção pelos pobres”.

Uma das equipes que primeiro se organizou dentro do Cedi foi a do Programa Povos Indígenas no Brasil – PIB, tendo como idealizadores Carlos Alberto (Beto) Ricardo e Fany Ricardo, recém-formados em antropologia pela USP. O PIB deu início a suas atividades em 1974, quando obteve os primeiros recursos para realização da tarefa de fazer um levantamento da situação dos povos indígenas no Brasil.

Em 1978, fui convidada a integrar à instituição, começando então a constituir uma equipe de assessoria a Pastorais Rurais. Foi o início do Programa Movimento Camponês e Igrejas que coordenei até 1989, quando passaram a atuar mais ativamente outros pesquisadores, em sua maioria também antropólogos. O Cedi chegou a ter nove equipes de assessoria e produção de conhecimento sobre temas como educação, juventude, movimentos urbanos e operários, mas foram os programas aqui referidos aqueles que mobilizaram o número mais significativo de antropólogos.

A dissolução do Cedi, em 1993, levou à formação de outras organizações, entre as quais o Instituto Socioambiental – ISA, criado em 1994, e tendo exatamente a equipe do programa Povos Indígenas no Brasil como uma de suas vigas mestras, e tendo já incorporado à causa indígena a questão ambiental. Já o Programa Movimento Camponês e Igrejas teve sua continuidade interrompida. Os membros da equipe voltaram-se então, para a universidade e para outras organizações e boa parte dos arquivos do programa passou a integrar o acervo do Arquivo de Memória Operária do Rio de Janeiro – Amorj do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Aqui serão mencionados apenas pesquisadores envolvidos nos dois programas e, mesmo assim, não todos, pois, não há como neste momento, recuperar a totalidade dos colaboradores que, especialmente no caso do PIB, se contam às centenas.

Índios e camponeses: Categorias sociais ameaçadas

Sociedades indígenas e camponesas foram objetos privilegiados da pesquisa antropológica e os estudos sobre essas formas de vida social marcaram os debates, as teorias e os métodos da disciplina por toda a primeira parte do século XX. Nos anos

de 1960, chegou-se mesmo a identificar uma crise da disciplina que seria decorrente da crise de seu objeto empírico, na medida em que as sociedades indígenas e camponesas pareciam fadadas ao desaparecimento devido à violência da dominação sobre elas ou às grandes transformações por que passava a organização das sociedades envolvidas. Havia, pois, uma base de preocupações comuns que colocava em sintonia antropólogos que atuavam dentro e fora do espaço acadêmico. Embora não fossem todos que avaliassem como reversível através da ação a condição que parecia apontar para o fim dos povos indígenas como categoria social. Nesse contexto, ganhou força o conceito de alteridade como instrumento de ampliação da área demarcada de nossos objetos de investigação – a antropologia estaria onde estivesse o outro que não se reduzia mais às categorias clássicas da formação da disciplina.

Formados na USP, os antropólogos do Programa Povos Indígenas no Brasil – Cedi, atribuem importância a professoras como Ruth Cardoso, Lux Vidal, Carmem Junqueira e, principalmente, Maria Isaura de Queirós que incentivavam a pesquisa de campo e o contato direto com índios e camponeses. Já na geração seguinte, destacam Dominique Gallois, Araci Lopes da Silva.

Embora menos dramática, a condição camponesa também estava ameaçada. As políticas de modernização e introdução de grandes empresas em áreas de fronteira produzia a expectativa de que a proletarianização fosse afinal se fazer de forma massiva, de modo que, a muitos pesquisadores na academia, suas lutas pareciam ser mais o canto do cisne do que sinal de força e resistência. Não era essa a avaliação dos pesquisadores do camponato que se reuniam no espaço do PPGSA do Museu Nacional/UFRJ.

Tendo como pedra de toque da formação acadêmica e da construção do conhecimento sobre a sociedade brasileira o investimento na pesquisa de campo e o contato direto com as populações das áreas mais remotas do país, abrigavam-se neste espaço, tanto pesquisadores das sociedades indígenas – Roberto Cardoso de Oliveira, David Maybury-Lewis, Roque Laraia, Roberto Da Matta e, na geração seguinte, Júlio Cezar Melatti –, quanto aqueles dedicados ao estudo do camponato – Otávio Velho e Moacir Palmeira.

O alerta das velhas gerações: Inspiração e diferenciação

No que se refere à situação das nações indígenas no Brasil, a evidência produzida pelos dados disponíveis nos anos de 1970, era que muitas delas estavam desaparecendo. Antropólogos e indigenistas começaram a denunciar a violência a que

eram submetidas estas nações e a considerar a possibilidade de em pouco tempo não haver mais populações indígenas que pudessem ser identificadas como tais. Segundo os idealizadores do PIB-Cedi, membros da geração de antropólogos recém-saída da Universidade, o grito de alerta dado por alguns membros da geração anterior, tais como Darcy Ribeiro, Carlos Moreira e Roberto Cardoso de Oliveira foi o que os despertou para a gravidade da situação indígena:

Nesta época, um livro inspirador foi *Os índios e a civilização* de Darcy Ribeiro. Na universidade a maré não estava para peixe, não só porque os professores foram todos cassados, mas também porque para muitos dos que ficaram o tema não era visto como prioridade política. (Beto Ricardo)

O alerta dado por antropólogos e indigenistas teria despertado neles o sentido de urgência para a tarefa de “botar os índios no mapa”, ou seja, recolher, registrar e sistematizar informações sobre população, localização geográfica, situação das terras, nomes e línguas das diversas nações. Mas, queriam fazê-lo de modo a cobrir todo o território nacional:

A gente queria dar uma continuidade ao trabalho que o Darcy tinha feito nos anos de 1950, um levantamento dos povos indígenas, mas [...] com uma amplitude maior e em co-autoria, uma coisa coletiva. (Fany Ricardo)

Para tanto, investiram na criação de uma rede de colaboradores composta de agentes em atividade junto aos índios – missionários, agentes de saúde, fotógrafos, lingüistas, funcionários da Funai, indigenistas e antropólogos. O critério: que se dispusessem a provê-los de informações sobre os grupos com os quais trabalhavam. Contra a visão que lhes parecia pessimista, e que previa a extinção ou a assimilação dos índios à sociedade nacional, apostaram na luta pela sobrevivência das nações indígenas e conservando da diversidade sócio cultural.

[...] os últimos levantamentos [...] feitos por Darcy Ribeiro sobre a situação dos índios, terminavam com conclusões pessimistas sobre o futuro dos índios e quando se lançou o Plano de Integração Nacional em 70 [...], ninguém sabia mais o que de fato estava acontecendo. (Beto Ricardo)

Na época, outra referência importante para os criadores do PIB-Cedi foi o antropólogo americano Shelton Davis, professor visitante do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Estando no Brasil de passagem, ele foi quem se sentiu mais à vontade para atender aos apelos de Noel Nutels que, em 1969, dirigiu-se àquela instituição em busca de apoio contra o novo estatuto dos índios, que lhes retirava a tutela e os deixava ainda mais à mercê da violência

das frentes nacionais. Em contato também com os irmãos Villas-Boas, Shelton Davis desenvolveu um estudo sobre o impacto das políticas governamentais sobre os povos indígenas, os camponeses e o meio ambiente. Em 1977, publicou *As vítimas do milagre*,¹ no qual analisava o impacto das formas modernas de desenvolvimento capitalistas na “maior região inexplorada das Américas”.

Vinculava a situação dos índios ao “milagre econômico” e às políticas de desenvolvimento do regime militar, mostrando ao mesmo tempo como várias áreas ocupadas foram sendo perdidas para empreendimentos particulares depois de índios terem sido “pacificados” pelas campanhas do general Rondon. Segundo Fany Ricardo, na época, o livro foi muito influente e reforçava a idéia expressa nos textos de Darcy de que as frentes de expansão chegavam e acabavam com os índios. Ela dá então um exemplo de como esta idéia era coerente com fatos observados:

[...] de fato, se você pensa que os Panará, quando foram contatados e, posteriormente, transferidos, perderam 2/3 de sua população [...]. Achar que os índios iam acabar não era difícil. (Fany Ricardo)

No entanto, a mortandade dos índios começaria a diminuir nas décadas seguintes. Um dos fatores, foi o trabalho realizado pelas Igrejas e pelas ONG's que vão surgindo: Conselho indígena Missionário – Cimi, em 1972, fazia, segundo Fany Ricardo, “um trabalho de denúncia muito agressivo”. A equipe do PIB-Cedi, oficialmente instalada em 1974, já percorria os vários pontos do país prestando assessoria as pastorais das Igrejas e equipes do próprio Cimi. Surgiam também as Comissões Pró-Índio, formando “uma frente de denúncia muito forte”.

A rede de colaboradores foi crescendo, o registro e a sistematização dos dados foram se tornando mais sofisticados, até que o banco de dados e os volumes periodicamente publicados do PIB tornaram-se fonte de referência tanto para pesquisadores quanto para militantes da causa indígena. Muito seria preciso dizer acerca das publicações, das transformações pelas quais foi passando o programa e sua equipe, e as diversas formas de colaboração com os pesquisadores das universidades. Infelizmente, temos de deixar isto para outro trabalho que está sendo preparado sobre a história do PIB e do ISA.²

¹ Shelton H. Davis, *As vítimas do milagre*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1977.

² Como envolvidos na formulação do PIB e/ou colaboradores do início dos anos de 1970, são lembrados: Mauro B. de Almeida, Terri Valle de Aquino, Eduardo Viveiros de Castro, Bruce Albert, João Pacheco, Yara Ferraz, Vincent Carelli, Virgínia Valadão, Marina Khan e o indigenista André Villas-Bôas, posteriormente membros da equipe.

Mas, um outro fator teria contribuído para o início de uma reversão da situação dos índios e a diminuição da mortandade entre eles: o reconhecimento das terras indígenas. Este é um outro e surpreendente capítulo da atuação dos antropólogos fora do espaço acadêmico e em interação com outros atores sociais. Refiro-me à Campanha “Índios na Constituinte”. Márcio Santilli foi convidado para trabalhar na coordenação da campanha e com a participação do Programa Povos Indígenas do Cedi, esta articulação acabou desdobrando-se na criação de uma nova entidade, o Núcleo de Direitos Indígenas – NDI, onde se articularam as mais importantes lideranças indígenas, pesquisadores das universidades, representantes das ONGs como o Centro de Trabalho Indigenista – CTI, e de associações acadêmicas como a Associação Brasileira de Antropologia – ABA. Embora não haja espaço neste texto para a consideração devida a esta articulação e do formato e desempenho do NDI, fica ao menos registrada, para ser posteriormente retomada, a notável capacidade de mobilização desse conjunto de atores em torno dos trabalhos para a Constituição de 1988.

*Lutas camponesas na fronteira:
Canto do cisne ou sinal de presença no futuro?*

Entre os pesquisadores das gerações que se seguiram, formadas a partir dessa orientação, vários participaram nos programas aqui referidos. Os pesquisadores do campesinato apostavam na democratização do acesso à terra, na sobrevivência dos camponeses como categoria social e estavam atentos aos sinais de resistência e vitalidade dessa categoria, apostando que dentro em pouco seria chegada a hora de responder às demandas de reforma agrária. Apesar da força da repressão – e das leituras mais pessimistas de alguns pensadores sociais que interpretavam os conflitos que se multiplicavam no campo como uma espécie de “canto do cisne” de um seguimento em processo de transformação e perda de suas características originais –, os pequenos produtores resistiam por todo país e especialmente na fronteira Amazônica. Para as suas associações mais representativas, a bandeira da reforma agrária como um processo de redistribuição de terras e justiça social continuava presente no horizonte.³

3 Como membros da equipe ou colaboradores, cito: Lygia Dabul, Rafael Soares, Maria Antonieta da Costa Vieira, Cecília Iorio, Mariana Pantoja, Luciano Padrão, Aurélio Viana, Regina Novaes, Guillermo Rogel e Ana Maria Motta; e, entre os não antropólogos, José Roberto Novaes, Leonilde Sérvolo de Medeiros e Regina Bruno.

Os trabalhos do Programa Movimento Camponês e Igrejas do Cedi, tiveram início exatamente no momento em que os primeiros grupos de camponeses na fronteira, depois de anos de luta, haviam logrado acesso a pequenos lotes de terra.

Para as equipes pastorais que demandavam assessoria ao Cedi, a preocupação era garantir a fixação desses camponeses na terra. Uma das estratégias propostas pelos agentes de pastoral aos camponeses era a adoção da forma coletiva de organização do trabalho e da produção. Chamavam a essas experiências de “roças comunitárias” e através delas visavam fortalecer a união, contrapor-se ao individualismo e à noção de propriedade privada. Deparavam-se, no entanto, com atitudes que frustravam suas expectativas e colocavam em xeque suas interpretações de que a participação dos camponeses em longos processos de mobilização e luta pela terra resultassem na determinação de se estabelecerem. Aconteceu que alguns começaram a vender seus lotes ou parte deles. Aconteceu também de haver brigas e desentendimentos entre aqueles mesmos que haviam lutado juntos. E houve até quem se revoltasse contra os agentes pastorais, seus aliados e os ameaçassem ou colocassem questões na justiça contra eles reclamando direitos trabalhistas.

As primeiras equipes do programa trabalharam pois, prestando assessoria às pastorais, funcionando como tradutoras das lógicas próprias do campesinato. Neste sentido, foi fundamental toda discussão acumulada no PPGAS-Museu Nacional/UFRJ sobre a especificidade da organização camponesa, que nos chegava através de Chayanov, Galeski, Tepicht e Shanin, por exemplo. Estes conhecimentos se ampliaram com a leitura crítica das experiências de reforma agrária e reorganização da produção camponesa, realizadas em países como Chile, Peru, Nicarágua e Cuba.

Foi feito então um trabalho no sentido de identificar as diferenças entre as diversas experiências muitas vezes confundidas sob uma mesma rubrica, o que impedia os agentes de distinguir aquelas propostas que eram compatíveis com a lógica da organização camponesa e que, na linguagem dos agentes de pastoral, “davam certo”, e aquelas que os pequenos produtores recusavam terminantemente e produziam conflitos.

Através de seminários, nos quais se juntaram representantes dos pequenos produtores e membros das pastorais de vários pontos do país, identificavam-se os pontos de vista de uns e outros tornando compreensíveis os problemas que se criavam. Convidaram-se também outros pesquisadores do campesinato, cujo conhecimento de casos específicos pudesse contribuir para ampliar o entendimento das experiências focalizadas.

Com relação à questão da aparente desmobilização dos camponeses, à preocupação com o “abandono” dos lotes e os “negócios” com a terra, optou-se por um investimento sistemático em pesquisa junto às famílias camponesas, e assim foi pos-

sível apurar e a traduzir para as pastorais o sentido das estratégias de sobrevivência postas em jogo. Ficava claro que quando havia a intervenção das agências estatais para solucionar os conflitos resultantes da recusa dos camponeses em abandonar as terras que ocupavam, e nos casos em que os camponeses não tinham força para impor a sua forma própria de organizar o espaço, as demarcações, feitas à sua revelia, tornava impossível sua reprodução. Configurava-se, muitas vezes, o que alguns técnicos do Incra costumam chamar de “quadrado burro” — o módulo de terra pode até ser respeitado e a cada família serem atribuídos até 100ha de terra, mas sem nenhum zoneamento, alguns lotes ficavam “no seco” e não havia água para a criação; outros ficavam em terra infértil para o cultivo das roças e assim por diante. Havia também nos casos de venda de lotes, cálculos orientados para a reprodução em outros termos, como, por exemplo, a necessidade de espaço para colocar as novas famílias que se formavam, a partir do casamento dos filhos. Nestes casos, vendia-se o lote recebido para buscar outro maior, embora mais distante e, portanto mais barato. Além de seminários foram feitas algumas publicações sobre esses temas.

Através desta breve exposição, pretendeu-se ressaltar alguns pontos a respeito da atuação dos antropólogos dedicados ao estudo dos camponeses e dos povos indígenas, fora do espaço estritamente universitário, durante os tempos de repressão:

1. Ficou clara a importância que teve a produção elaborada nos espaços acadêmicos para a orientação da ação social junto a esses grupos sociais e as equipes pastorais que atuavam com eles.
2. Parece ter sido duplamente produtiva a interação constante entre a atuação que se desenvolvia nas ONG's e a que se desenvolvia nos espaços acadêmicos, de modo que boa parte da produção das ONG's não só respondia às necessidades da prática de intervenção social como também atendia a critérios de qualidade acadêmica. Foi, portanto, uma atuação, fora, porém em sintonia com os espaços acadêmicos.
3. Que nos anos de 1970, a busca sistemática de contato com índios, camponeses, seus aliados e entidades de representação, orientou boa parte dos pesquisadores, assim como dos agentes de intervenção social ligados às ONGs.
4. Que apesar da crítica, do reconhecimento das limitações e eventualmente até de um intencional afastamento com relação às atividades universitárias muitos dos que passaram a atuar exclusivamente nas ONG's construíram vínculos du-

radouros com pesquisadores, o que contribuiu efetivamente para a constituição de práticas e entidades duradouras que acabaram por fortalecer movimentos de resistência e organização da sociedade civil.

5. Por fim, deve-se registrar que a presença dos antropólogos nas ações relativas às causas dos índios e dos camponeses mudou ao longo do tempo e conforme as conjunturas: num primeiro momento, era mediada pelas Igrejas, que, como instituições fortes e presentes em vários pontos do território nacional, possibilitavam e apoiavam esta intervenção; abriu-se, posteriormente, para a relação direta, sem mediações, pois as organizações desses segmentos foram adquirindo mais força política e mais autonomia com relação à orientação de seus tradicionais aliados.



As relações entre a universidade e o movimento social

Rosilene Alvim*

Pretendo, nesta palestra, abordar a relação entre a universidade e o movimento social a partir de uma experiência particular. Algumas colocações poderão ser discutidas em termos mais gerais, já que minha experiência não é universal, nem as questões colocadas são definitivas.

Além de ser antropóloga e trabalhar na Universidade Federal do Rio de Janeiro, faço parte de um dos projetos do “Espaço Ipê” – Espaço de Investigação e Pesquisa em Educação –, um dos programas do Instituto Brasileiro de Inovação em Saúde Social – Ibiss. Este projeto tem por finalidade a formação de educadores sociais que desenvolvem atividades pedagógicas junto a crianças e adolescentes das classes populares. Fundado há dez anos, o “Espaço Ipê” vem realizando um curso anual de formação de educadores sociais.

O “Espaço” seleciona, para seus cursos, pessoas que trabalham em instituições oficiais, no Estado, no município ou em ONG’s, e que têm relação com crianças e adolescentes. As instituições e projetos aos quais se encontram ligados esses alunos estão voltadas para o atendimento de crianças, adolescentes e jovens que transitam pelas ruas ou que vivem em espaços comunitários, como bairros populares, favelas etc. Muitos desses projetos, situados em comunidades, favelas e bairros populares são, de forma geral, ligados a atividades como *escolinhas* de futebol, grupos culturais, grupos musicais etc.

Vejo minha dupla inserção (na universidade e no “Espaço Ipê”) a partir daquilo que Pierre Bourdieu chama de sócio-análise.¹ Ou seja, vou falar da relação entre os que estão na academia e o movimento social; mais especificamente com os que estão na prática social – mesmo que não estejam no movimento social –, mas que lidam com

* Doutora em antropologia social pelo PPGAS/MN/UFRJ, professora adjunta do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Sociologia do IFCS/UFRJ onde é também coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre a Infância e Juventude.

1 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

o objeto de pesquisa do cientista social. Como os educadores sociais, que trabalham diretamente com crianças e jovens das camadas populares, que têm um conhecimento prático das questões sociais, que são investigadas pelo cientista social.

Bourdieu fala na sócio-análise como *um exercício de desencantamento, de liberação de certas categorias pré-construídas e de liberação do etnocentrismo presente*,² tanto nos detentores do saber acadêmico – muitas vezes, supondo terem o monopólio do conhecimento sobre a realidade –, como naqueles que, ao participarem da prática e da ação, se reconhecem mais próximos à verdade, desprezando o saber e a teoria formulada no mundo acadêmico universitário.

Em diversos momentos de nossa atividade profissional, nós, cientistas sociais, éramos acusados – no interior de discussões no movimento social – de nada saber, por não estarmos na base, na ação, na prática; discussão antiga e que, em cada conjuntura, reveste-se de outros nomes e outros motivos. Uma luta pelo monopólio da verdade e da explicação da realidade social, na qual estamos inseridos. Dificuldades vividas, tanto pelos produtores do discurso científico quanto pelos utilizadores desse discurso. Direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, o discurso acadêmico acaba chegando também ao mundo dos que estão diretamente envolvidos com a realidade social – ou através da militância política, ou através do próprio trabalho, que liga certos profissionais à realidade social.

Esse conjunto de pessoas que freqüentam os cursos do “Espaço Ipê” representam uma diversidade que é própria do campo de atendimento a crianças, adolescentes e jovens das classes populares. Tem-se alunos que trabalham em instituições sócio-educativas para a população de adolescentes infratores, bem como pessoas que trabalham em outras ONG's e nos abrigos da prefeitura, atendendo uma população categorizada como “de risco”, seja efetivamente de risco ou não.

Que risco é esse? É um risco geral, uma classificação que tem 20 ou 30 anos, quando existiam, por exemplo, os “menores de 18 anos”, uma faixa etária que era denominada “menor”, também sempre usada como uma categoria que indicava perigo, uma categoria até pejorativa. Agora, estabeleceu-se que trabalhando com uma população de risco, trabalhamos com risco. É uma maneira preconceituosa e etnocêntrica de um olhar, ainda que nessa prática haja a melhor das intenções.

Por outro lado, sabe-se que pessoas em contato direto com o mundo social – como, por exemplo, os sindicatos – e observadores ligados a instituições como essas que citei, teriam um saber acumulado sobre os grupos sociais com os quais estão

2 Pierre Bourdieu, op. cit.

atuando. E, muitas vezes, esse saber produz um choque muito grande com o saber daqueles que constroem o conhecimento científico desse mundo social. Acontece, então, um choque de legitimidade, de luta, pela produção da verdade e do conhecimento.³

A questão fica um pouco mais complicada quando surgem os “mediadores”. (Por exemplo, pessoas da universidade que estão trabalhando junto a esse mundo social, tentando dar algum instrumental que permita que o trabalho daqueles que estão inseridos na prática de intervenção social seja potencializado criticamente).

E quando esses novos atores, os mediadores, entram em choque com os que estariam apenas na universidade, produzindo esse conhecimento mais legítimo e verdadeiro, a questão se complica muito mais. Não quero dizer que isso acontece, de modo geral, na universidade. É uma possibilidade, uma virtualidade, e pode-se perfeitamente mostrar que essas coisas têm acontecido com posturas diferentes, a partir de problemáticas diferentes.

Volto a Bourdieu,⁴ e ao processo de sócio-análise, de desencantamento, para pensar a disputa e tentar chegar a um acordo entre aqueles que ocupam diferentes posições no campo universitário e no da ação social. Os que estão diretamente ligados à realidade estão produzindo um certo conhecimento prático, mas há também uma teoria daquilo sobre o que estão falando. Seria possível, através de uma troca de experiências, produzir-se um terceiro conhecimento, interessante para todos.

Esse processo social, a auto-análise, permitiria que tanto uns como outros pensassem de onde estão falando, como e por que estão falando. Ainda segundo Bourdieu,⁵ deveríamos nos esforçar, tanto na prática como na teoria, para conhecer os instrumentos através dos quais nos conhecemos e falamos do mundo. Porque não somos pessoas neutras, estamos falando através de um corpo teórico de conhecimentos e

3 A tese da professora Leilah Landim falava das Top ONG's. Em um determinado momento, tínhamos ONG's que se subdividiram em outras menores e com dinheiro. Vejam o exemplo que a professora Neide Esterici narrou, sobre o ISA e como eles trabalham. Há uma imensa diferença. Mesmo quando o ISA era projeto do Cedi, já tinha uma certa organização em relação à produção de conhecimento sobre grupos indígenas no Brasil, fantástica em termos geógrafos e tudo mais. Quer dizer: como é que a pesquisa e a produção do conhecimento entram em certas ONG's, que viram minicentros de pesquisa acadêmica? O campo é muito diferenciado e, aqui mesmo, em nossos depoimentos e reflexões – apesar de restritos ao Rio de Janeiro – podem ser apropriadas no sentido de pensar essa relação entre Universidades, ONG's, conhecimento, produção intramuros da academia, extramuros, esses dilemas e conflitos... porque isso é universal.

4 Pierre Bourdieu, op. cit.

5 Idem.

através da nossa inserção na realidade social. Não se pode esquecer que estamos partindo de um lugar, seja da universidade, seja da prática social, a que se está ligado.

Desse texto de Bourdieu,⁶ destacaria uma frase que diz: “devemos pensar que instrumentos estamos usando, quando falamos do mundo”. Ele está falando do mundo social e não somente de indivíduos. Na universidade, construímos um conhecimento sobre a realidade social e desejamos conhecer temáticas produzidas em um determinado contexto, dentro de questões que passam pela universidade e, também, pelo mundo social, construído pela prática de outros agentes.

A universidade é um *locus* de produção e reprodução de conhecimento, quer dizer, da universalidade, onde os conhecimentos científicos e tecnológicos são criados. Tem, assim, a função específica de produzir conhecimento de maneira democrática, não lhe cabendo definir unilateralmente o que ali deve ser estudado e como fazê-lo.

O conhecimento produzido na universidade é, muitas vezes, desprezado, ridicularizado e desvalorizado nos embates políticos, em que produtores do discurso científico e da ação de um discurso prático entram em conflito.

Muitas vezes no movimento social supõe-se que “os acadêmicos” nada sabem. O saber universitário nesse campo de debates é, ironicamente, classificado como acadêmico, retrógrado e, muitas vezes, elitista. Por outro lado, os universitários olham muitas vezes para o conhecimento dos que se dizem “da prática”, como simplista e praticista. E, ao se classificar a universidade como “acadêmica” e “escolástica”, corre-se o risco de reduzi-la apenas a uma palavra.

Assim, pode-se fazer uma relação com a categoria “juventude” – que seria apenas uma palavra, desde que usada de maneira a se tornar uma abstração – e um modelo antecipado para se construir e se caracterizar a juventude. O perigo é termos um pré-conhecimento usado para produzir políticas públicas a serem aplicadas.

Por que falo em juventude? Porque o trabalho que tenho com essa ONG é ligado a adolescentes e a juventude, então vivo cotidianamente essa dificuldade de definições e classificações e posso perceber o que está em jogo. Muitas vezes, no saber universitário, temos uma categoria predefinida e construída, como também no saber produzido através da prática social.

Um saber construído de uma maneira distanciada – e que lida também com um conhecimento construído na universidade –, é extremamente positivo e eficaz, desde que saibamos lidar com um conhecimento que consta do mundo social.⁷

6 Pierre Bourdieu, op. cit.

7 Mas por que é importante ter a universidade como lugar de produção e reflexão? Porque temos uma enorme diversidade e, teoricamente, haveria condições de estar mais afastado, em termos

A discussão que mencionei, muito rapidamente, foi vivida no Brasil durante toda a década de 1980, quando tivemos o *boom* de todos os movimentos sociais em São Paulo, e também em outras partes do país, principalmente com a formação das associações de moradores e, posteriormente, das ONG's. Nesses momentos aparece o conflito entre um saber acadêmico e um saber criado na prática, quando várias pessoas da universidade entraram nos movimentos sociais.

Pergunta-se como apropriar-se do saber acadêmico acumulado, para um trabalho de intervenção na sociedade, sem que a cultura, a tradição desses grupos seja diluída ou eliminada. É o ponto final ao qual voltarei a Bourdieu,⁸ onde encontrei algo próximo à própria prática antropológica.

No último capítulo do livro que ele escreveu com Sayad, que se chama *Le déracinement: Crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*,⁹ fala da relação entre o educador e o burocrata.

Entre os argelinos, quando vencem a revolução contra a França, no início do governo pós-independência, havia uma relação muito difícil entre os militantes e a população camponesa. A ação racional dos militantes e seus fins aparecem como contraditórios frente à cultura do campesinato.

O campesinato possuía um tipo de relação com a terra e com o mundo que se conflitava com as propostas dos que estavam de fora, por serem extremamente “ocidentalizadas”, não respeitando a concepção de tempo, de terra, de uma série de categorias culturais da população local. Pareciam ver essa cultura que envolvia a vida dos camponeses, como atrasada e reacionária.

Do ponto de vista dos valores e do pensamento, os militantes equivaliam-se aos franceses, apesar de perseguirem outros objetivos. Bourdieu identifica aí a diferença entre o educador e o burocrata.¹⁰ O educador deveria ser uma pessoa que pudessem adaptar-se às expectativas do próprio grupo, estabelecer uma relação de construção de algo novo, que não é dado nem por suas intenções nem pelo conhecimento que detém, mas só pode ser definido a partir de uma relação que será construída.

envolvidos diretamente naquilo que estamos fazendo. E isso pode ser feito lá dentro também. É por isso que essa relação é interessante, mas vejo que há uma fórmula: como estar dentro da ONG, como estar dentro da universidade, como fazer a ligação? Por quê? Porque depende da conjuntura.

8 Pierre Bourdieu, op. cit.

9 Pierre Bourdieu e Abdelmalek Sayad, *Le déracinement: Crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.

10 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas*, op. cit.

O saber do camponês e o saber do militante são ambos documentos importantes. E, nessa questão, Bourdieu¹¹ diz termos uma confrontação entre a expectativa dos camponeses – ou seja, a população com a qual estamos trabalhando e estudando – e as exigências das elites responsáveis, com a determinação e realização progressiva dos fins racionais. Se levarmos isso em consideração, podemos elaborar uma cultura autêntica, um sistema de modelos do comportamento econômico-social que, às vezes, podem ser compatíveis com as condições objetivas.

Se levarmos em consideração o que o grupo deseja trabalhar e como pensa, podemos chegar a uma conclusão que algum tipo de ação é viável.¹²

Finalmente, volto à questão da universidade, que é um lugar onde se produz conhecimento, teoria e onde se realizam pesquisas. A universidade não pode abrir mão dessa relação; tampouco nós, cientistas. Quando se leva essa posição para uma ação política, coloca-se esse conhecimento a serviço da população, devendo-se abandonar a onipotência, a pressuposição do que é e como vai acontecer, o “tornar-se um profeta” como Weber nos adverte.¹³ Mas não se pode abrir mão do conhecimento, subordinando-se inteiramente a uma prática, às vezes mais imediatista.

Trata-se de um desafio que poderá construir conhecimentos interessantes, pelo reconhecimento de quem, na prática, está produzindo conhecimento da realidade pela sua própria inserção no mundo social, levando-o em consideração, pela ação política ou profissional.

Do mesmo modo, os que vêm de fora, ao estabelecerem o diálogo, saberão que é um diálogo difícil mas produtivo, desde que ninguém desconheça as posições que os definem previamente, reconhecendo que a discussão criará, digamos assim, algo de novo e mutante.



11 Pierre Bourdieu, *Meditações pascalianas*, op. cit.

12 Na tradição da antropologia, quando a gente diz que tem a versão do nativo, estamos partindo do ponto de vista nativo, consciente do grupo. Todo e qualquer grupo ou população, produz um conhecimento sobre ela mesma. O problema gira em torno da legitimidade e ilegitimidade que se dá a isso, e como isso vai ser utilizado. Dependendo do tipo de inserção que se tem, como fazer? São conhecimentos diferentes? Sim, mas, às vezes, podemos ter uma produção não com dados verdadeiros ou mais estimulantes de grupos de pessoas que não estariam dentro da academias.

13 Max Weber, “A ciência como vocação”, in idem, *Ensaio de sociologia*, 5. ed., Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

Apostas e riscos.

Para além das melhores intenções antropológicas

Regina Novaes*

Desde que comecei a minha vida profissional, sou professora de antropologia. Nesta área fiz graduação, mestrado e doutorado. Contudo, durante todo esse tempo nunca estive apenas na universidade. Na primeira etapa de minha formação acadêmica, trabalhei em torno de construções de identidades religiosas e políticas. O recorte do objeto justificava a busca dos atores, a escuta dos sujeitos, o desvendar do ponto de vista nativo. O que, em se tratando de trabalhadores rurais econômica e culturalmente subordinados, pressupunha algum tipo de empatia e envolvimento.

Por outro lado, buscando compreender o sentido e o peso do pertencimento religioso na construção de identidades políticas, identifiquei hierarquias, disputas e tensões no interior do campo religioso brasileiro. Por esta via, fui me aproximando de grupos religiosos católicos e evangélicos que buscavam colocar em prática uma perspectiva ecumênica com valorização da diversidade e do pluralismo religioso. Tive então a oportunidade de contribuir com eles assessorando encontros, escrevendo textos sobre pesquisas realizadas, atendendo demandas de outras pesquisas.

Por fim, nos últimos anos, acabei concentrando minhas pesquisas entre jovens do campo e da cidade, buscando compreender suas relações com a cultura, com a religião e a política. Desta vez, os convites de colaboração vieram de ONG's,¹ organismos internacionais como a Unesco, o Pnud, a Fundação Kellog, de movimentos de juventude como, por exemplo, o movimento *hip-hop* e outros da chamada cul-

* Fez graduação em ciências sociais e mestrado de antropologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro, doutorado em ciências humanas (antropologia social) pela Universidade de São Paulo (1989). Seu tema de trabalho atual é juventude, religião e política. Publicou os livros *Os escolhidos de Deus – Trabalhadores pentecostais e cidadania* (Marco Zero); *De corpo e alma* (Graphia), organizou coletâneas e tem vários artigos publicados em revistas científicas.

1 Desde de 1996, sou presidente do Instituto Brasileiro de Análises Sócio-Econômica – Ibase, fundada por Herbert de Souza, o Betinho, quando chegou do exílio.

tura jovem, algumas poucas vezes de partidos políticos, de instâncias governamentais empenhados em desenhar “políticas públicas de juventude”.

Esse ziguezague de pessoas e instituições – para usar a mesma expressão utilizada neste seminário pelo professor Moacir Palmeira – precisa ser pensado com mais vagar. Seria importante identificar alguns aspectos que se conjugam para aproximar ou distanciar a vida acadêmica de diferentes tipos de envolvimento militantes. Refletindo sobre minha própria trajetória identifico três destes aspectos, a saber: o lugar do tema de estudo no conjunto de temas presentes na disciplina em determinado período; os regimes políticos e as conjunturas que unem ou separam politicamente os profissionais da área; e, finalmente, as diferenças entre as distintas gerações de antropólogos. A idéia é chamar a atenção de como essa questão dos muros – intramuros ou extramuros –, além de ser socialmente determinada, é dinâmica. Ou seja: os muros são múltiplos e mutáveis.

Na questão agrária:

Trajetoórias entre a academia, os movimentos e as ONG's

Em 1974, já no mestrado, como assistente de pesquisa de Lygia Sigaud e Moacir Palmeira, conheci o Nordeste e o movimento sindical dos trabalhadores rurais. Por esta vertente, alguns anos depois, chegamos a fazer parte de equipes de assessores que deram apoio às primeiras greves dos canavieiros de Pernambuco coordenadas pela Federação dos Trabalhadores da Agricultura de Pernambuco – Fetap. Éramos vários jovens aspirantes a antropólogos, brincávamos dizendo que fazíamos parte da Federação dos Trabalhadores Moacir Palmeira, a Fetamp.

Como desdobramento desta “iniciação” fiz pesquisas – e assessorias – à Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura – Contag, à Central Única dos Trabalhadores – CUT e às pastorais rurais da Igreja Católica, à CPT, às CEB's, algumas vezes à CNBB. Fiz parte também – sob a coordenação de nossa colega Neide Esterici – do Programa Movimento Camponês, no âmbito do Centro Ecumênico de Documentação e Informação – Cedi.

O que dizer sobre esta experiência? De maneira geral, pode-se dizer que o tema “questão agrária” constituiu-se, no Brasil, em um espaço propício para as interações entre a “observação participante” e a “participação observante”, para usar a expressão cunhada por Eunice Durhan.

Este entrelaçamento se explicaria pelo lugar de pouco destaque da temática no conjunto das ciências sociais? Afinal, naquele momento, nos anos 1970 – no Brasil

que queria deixar de ser “agrário”, que queria industrializar-se, modernizar-se, que se voltava para o ABC paulista – o tema não ocupava um lugar de destaque nas preocupações acadêmicas. Porém, contraditoriamente, na hierarquia dos temas políticos, havia uma certa valorização do tema. Isto, sobretudo, porque evocava a questão da “reforma agrária” que era uma moeda política pensada ao mesmo tempo como política pública governamental e como bandeira do movimento sindical. Assim sendo, a “questão agrária” sempre exigia “tomadas de posição”, o que dificultava a despolitização do tema de estudo.

Contudo, no interior da perspectiva antropológica de valorização da diversidade, o tema ganhava em cores e matizes. Levando em conta as questões regionais, as configurações sociais diversificadas e a “diferenciação interna do campesinato”, questionavam-se os “modelos gerais de reforma agrária” e reconheciam-se as demandas de específicas de diferentes categorias de trabalhadores rurais, valorizando suas forma de organização. Neste contexto, as fronteiras entre a “observação participante” e “participação observantes” ficavam tênues.

Não por acaso, fomos à Brasília, durante a Nova República acompanhando o professor Moacir Palmeira, que assumira uma diretoria no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra. Ficamos lá alguns meses. Éramos vários antropólogos, buscando as “brechas da lei”, uma expressão que para mim tinha como referência E. P. Thompson, em seu clássico *Senhores e caçadores*.² A idéia era agilizar processos para fazer o maior número de desapropriações, o mais rapidamente possível. Lá esbarramos com uma certa indiferença dos funcionários de carreira que, do nosso ponto de vista, não se importavam com o ritmo das desapropriações. Cientistas-militantes recolhíamos dados estatísticos, reuníamos informações jurídicas e fundiárias para instruir os processos em andamento. Talvez, mais como cidadãos do que como antropólogos – levávamos, naquela ocasião, para os movimentos algumas novas possibilidades de desnaturalizar algumas periodizações, de construir novos argumentos.

Vale a pena reafirmar que, indiretamente, também nos apropriamos antropológicamente desse trabalho, já que esta aproximação – via Incra – também trazia ângulos de observação não apreendidos nos clássicos espaços do trabalho de campo. Artigos, teses, memórias feitos naquela época têm uma certa marca do tipo de “assessoria”. O que não significa que as teses foram – sem mediações – levadas aos espaços de assessoria. As lógicas, o tempo e o tipo de produto diferenciam cada uma das atividades. Muitas dessas tentativas de “devolução para o grupo” sofreram

2 E. P. Thompson, *Senhores e caçadores: A origem da Lei Negra*, São Paulo, Paz e Terra, 1997.

problemas de compreensão e comunicação. Se o antropólogo se colocava como mediador entre o grupo e as diferentes instâncias da sociedade, deveria, também, fazer a mediação e a tradução entre a academia e os movimentos.

Aliás, neste tipo de “aproximação envolvida” com os movimentos também surgiram oportunidades de recuperação histórica da trajetória de lideranças rurais. Em outras palavras: a possibilidade de tratar questões teóricas relacionadas com a memória social, com as relações entre indivíduo e sociedade, com o carisma surgiu, muitas vezes, de situações de “participação observante.” Lembro da professora Eliane Cantarino fazendo as memórias do líder José Pureza, aqui no Rio de Janeiro. Eu mesma também incluí na minha tese de doutorado a trajetória de Elizabeth e João Pedro Teixeira, líderes na Paraíba. Recuperavam-se, assim, na teses e em publicações de divulgação, histórias de personagens que a história do Brasil esquecera.

Do meu ponto de vista, no âmbito da questão agrária, até determinado momento, universidade, movimento e ONG's constituíram-se como parceiros que se retroalimentavam. Embora não estivéssemos livres de tensões intra e extra muros, observam-se trajetórias de antropólogos que circularam entre estes espaços. Autores de trabalhos reconhecidos pelo padrão acadêmico foram para as ONG's e para o movimento sindical e retornaram à academia e vice-versa.

Minha hipótese é que, neste tema, o “envolvimento com o objeto” – por si e a princípio – não qualifica ou desqualifica interlocutores. Neste sentido, poderíamos dizer que no Brasil, depois dos índios,³ são os “camponeses” – ou os diferentes grupos de trabalhadores rurais – que mais evocariam a dimensão mediadora entre culturas dominantes e dominadas, presente na história de nossa disciplina. Contudo, quando outros “mediadores” também estão em cena, outros dilemas se explicitam. Vejamos um exemplo a seguir.

Envolvimentos e conjunturas:

O exemplo da Igreja Católica

Há muito tempo estou vinculada ao Instituto de Estudos da Religião – Iser, entidade de trajetória bastante ambivalente entre a reflexão e a ação. Começou como uma articulação de evangélicos progressistas; floresceu na Unicamp em

3 Aliás, de maneira geral, espera-se que os antropólogos que trabalham com povos indígenas “defendam” seus índios da sociedade envolvente.

moldes bem acadêmicos; depois, com Rubem César Fernandes, mudou-se para o Rio de Janeiro. Aqui virou ONG, acolheu muitos antropólogos, filiou-se à Anpocs, mas, ao mesmo tempo, começou a fazer intervenção social e a congregar militantes de diferentes “minorias”, como era costume chamar naqueles anos de 1980. Pois bem, o Iser introduziu-me no mundo das assessorias às Igrejas e às pastorais.

Hoje a professora Claudia Fonseca falou em *masoquismo*. Isto lembrou-me um amigo que – após um relato meu sobre minhas próprias experiências em falar sobre diversidade religiosa em espaços pastorais confessionais – perguntou: “Meu Deus, por que te chamam? Eu não entendo, você chega lá, fala, desconstrói, questiona. Fala sobre características de uma religião para outra, da outra para a outra. Mostra as disputas, a concorrência no campo religioso brasileiro, mostra todas as dificuldades e as pessoas continuam chamando. Isto é masoquismo deles”. Respondi, também brincando, que o espírito cristão do autoflagelo estava mais presente no século XX do que pensávamos.

Explicações motivacionais à parte, de fato militantes religiosos chamam colaboradores “de fora” para falar sobre o Brasil, sobre a dominação da Igreja Católica, sobre as culpas colonialistas, eclesiais e seculares. Claro que a linguagem usada não era a mesma da sala de aula, mas a perspectiva relativizadora, desnaturalizadora, chamando a atenção para o “outro” deveria estar presente.

Contudo, o mais importante aqui, é dizer que estas assessorias à Igreja Católica ajudaram-me muito na reflexão sobre objetividade e subjetividade na construção do conhecimento antropológico. Isto porque, nos anos 1970, a experiência da Igreja Católica progressista – que foi um ator importante na resistência à ditadura militar – era uma unanimidade. Nesta época, não era preciso provar que não se estava envolvido com a instituição. O “guarda-chuva da Igreja” era valorizado. No geral, os trabalhos reconhecem e valorizam a presença da Igreja junto a operários, camponeses e moradores de bairros pobres.

Porém, após a transição para a democracia – isto é, após 1985 – emergem divergências. Já na chamada “Nova República” tornou-se recorrente a pergunta: “Qual é o nível de envolvimento deste autor com a Igreja Católica?” Ou seja, aproximações que tinham ganho sinal positivo na conjuntura repressiva, passam a ter sinal negativo no momento seguinte. Ressurgem debates sobre o “populismo” da Igreja Católica, sobre o “atraso” que sua presença no espaço público pode acarretar aos ideais da república laica. No entanto, é interessante notar que a acusação de “envolvimento” parecia ter mão única. É bom lembrar

que, naquele momento, a Igreja deixa de ser o “guarda-chuva” e seu espólio está sendo disputado por diferentes correntes sindicais, velhos e novos partidos políticos.

De certa forma, todos estavam envolvidos direta ou indiretamente nas disputas daquele momento. Não havia um lugar neutro, fora do ar, extraterrestre. O que estava em jogo eram as posições, novas oposições e as “virtualidades do processo” – para usar um termo que gostávamos muito na época. Neste sentido, todos estavam envolvidos pois estavam colocados na sociedade historicamente católica e nas correntes políticas conjunturalmente existentes.

Além disto, no Brasil, um país historicamente católico, a Igreja Católica sempre esteve presente no espaço público. Aqui, os próprios ateus – ao se definirem em oposição à Igreja Católica – concedem a esta Igreja um lugar significativo no espaço público. Ou seja, para várias gerações de antropólogos, quando a Igreja está presente é muito difícil falar em neutralidade.

E hoje? Nos anos 2000, não por acaso a “questão do envolvimento” com a Igreja Católica perdeu peso na análise de dissertações e teses. Isto, pelo menos, por dois motivos. Em primeiro lugar, o pluralismo ampliou-se no campo religioso brasileiro e a presença dos evangélicos na política e nas áreas pobres causa mais polêmica e apreensão; em segundo lugar porque, de certa forma, ser ateu ou agnóstico já não tem o peso positivo que tinha anteriormente para atestar a capacidade de relativização dos profissionais da antropologia. Assim como “fazer cabeça no candomblé” não é a única experiência espiritual permitida.

Jovens antropólogos das favelas e periferias:

Novas mediações para o século XXI

Nos anos 1970 e 1980, quando a categoria “movimentos sociais” era amplamente utilizada, a questão do envolvimento e da militância foram bastante colocadas. *Observação participante* ou *participação observante*? Algumas respostas aparecem em um texto de Ruth Cardoso intitulado “As armadilhas do método”. Este debate foi, de certa forma, sintetizado no livro *Aventura antropológica*, organizado Eunice Durhan e Ruth Cardoso.⁴ Em todos os textos ali reunidos, estão presentes as questões dos muros e das portas de comunicação entre espaços de produção de

⁴ Eunice Durhan e Ruth Cardoso, *Aventura antropológica*, São Paulo, Paz e Terra, 1988.

conhecimento e espaços de militância. Perguntava-se então: “Como perceber fronteiras entre o discurso nativo e o discurso analítico nos movimentos feministas e negros?” Já se percebia, na época, que as feministas e os/as negros/as podiam produzir antropológicamente. Ou seja: já não se faziam nativos como antigamente.⁵

Atualmente há outros “nativos” entrando em cena. Trabalhando hoje com jovens que moram em áreas da cidade designadas como favelas e periferias, percebo novas demandas e novos questionamentos para os antropólogos. Eles já não necessitam do desempenho de colaboradores para reunir material e dados estatísticos para ajudar as pessoas a prepararem documentos, com vistas aos processos. Mesmo sem inclusão digital, eles têm acesso à Internet.

Sabemos que o acesso à Internet é precário em nosso país. Mas, se eles se organizam, dá-se um jeito para ter acesso: na Igreja, numa ONG local, nas associações. Em suas letras, o grupo paulista *Racionais MC* cita dados do IBGE, incorporaram às letras informações sobre a população negra do país, seus precários acessos à educação e suas vulnerabilidades. Neste contexto, um assessor que apenas fornece dados, é dispensável.

Hoje as informações circulam como nunca. As ONG's locais – iniciativas que envolvem “nativos” – disputam verbas, diretamente da cooperação internacional e do Estado, disputam entre si e com outras ONG's mais antigas e (re)conhecidas. Uma ONG pequena, numa favela, que pretende fazer sua memória, faz um projeto e a tendência é que, cada vez mais, algum órgão a financie. (Para tanto, vale falar em “desenvolvimento local e integrado”).

Neste novo contexto, também um novo tipo de aluno chega ao curso de ciências sociais. No Rio de Janeiro, temos alunos que moram nas favelas e nos conjuntos habitacionais periféricos. Descontando aqueles que chegam por acaso, pois para

⁵ Fui secretária geral da ABA, gestão Yonne Leite (1998-2000). Na ocasião, fiquei responsável pelo projeto “Antropologia e Direitos Humanos”, apoiado pela Fundação Ford. Lembro-me que havia um certo constrangimento para assumir a linguagem dos “Direitos Humanos”. De fato, tínhamos o etnocentrismo e o totalitarismo que poderiam vir junto com a Declaração Universal dos Direitos Humanos. O “universalismo” sempre foi uma pedra no sapato de quem se empenha em valorizar as diferenças e reconhecer as heterogeneidades. Contudo, uma associação de antropólogos não poderia se contentar em defender um precavido relativismo que pode afastar da vida prática nacional, das questões de seu tempo. Assim, tocamos em frente um curso de extensão e um concurso de artigos. Hoje, passadas três gestões, a ABA consolidou este projeto. Se é verdade que as questões de produção de conhecimento *versus* envolvimento militante ainda se fazem presentes, vale a pena conferir a produção que tem sido publicada. Ela reflete e expressa novas relações dos antropólogos (de diferentes gerações) com a linguagem dos direitos humanos.

ciências sociais há menor concorrência no vestibular, também chegam aos cursos de jovens que participaram de pastorais católicas e evangélicas, de grupos culturais e de ONG's na cidade ou no próprio bairro.

Tive uma experiência bastante reveladora ao discutir, em sala de aula, o livro de Alba Zaluar intitulado *Condomínio do Diabo*.⁶ Como se sabe, este livro se refere a uma pesquisa foi feita na Cidade de Deus, favela plana carioca. Eu imaginava que o ponto que fosse suscitar mais polêmica estaria relacionado com as significativas modificações – em cerca de duas décadas – das relações entre as chamadas “comunidades” e o tráfico de drogas. No entanto, o que mais se discutiu foi o capítulo sobre o trabalho de campo. Os alunos estranharam e questionaram muito o par de oposição que evocava: nós-antropólogos *versus* eles-moradores. Discordavam da caracterização do morador, do nativo, do “outro”. No decorrer da discussão, pude constatar que muitos alunos presentes moravam nestas áreas. Esta nova composição das salas de aula, ao meu ver, terá conseqüências nas novas formas de “objetivar” o objeto.

Nos últimos anos, pude assistir a deslocamentos sociais interessantes. Tive a oportunidade de observar algumas inversões: jovens que freqüentaram bons colégios na Zona Sul carioca me procuraram interessados em pesquisar em ONG's e em grupos culturais que ficam nas favelas. Ao mesmo tempo, pude acompanhar alguns casos de alunos que vieram das favelas e periferias que já foram fazer doutorado fora do país, que já são professores universitários no Brasil ou que se tornaram uma espécie de “intelectuais orgânicos” em suas “comunidades”. O que estou querendo dizer é que a questão da mediação e do envolvimento vai ganhando complexidade na mesma medida em que se diversificam as origens sociais e as trajetórias dos profissionais da área. Ou seja: é preciso levar em conta os cortes geracionais e os “sinais dos tempos” no fazer antropológico. Sem esta consideração, parece-me impossível compreender a questão dos muros entre universidade e sociedade.

Nota final:

Para subir e descer do muro

Anthony Giddens e Pierre Bourdieu já falaram sobre as relações entre sociedade e produção de conhecimento sociológico. Giddens fala em dupla hermenêutica que se espirala: a sociedade identifica seus problemas, a partir deles as ciências sociais formulam, devolvem respostas à sociedade que delas se apropria, modificando-as,

6 Alba Zaluar, *Condomínio do Diabo*, São Paulo, Revan, 1994.

disseminando-as, até que sejam novamente constituídas como problemas sociais e o circuito se refaça. Já Bourdieu fala em “efeito teoria”: a explicação sociológica que nomeia e modifica os fenômenos. Portanto, cada qual a seu modo, ambos os autores dizem que há apropriações constantes de ambos os lados, para além dos muros.

Refratária ao positivismo quantitativista, a questão do “envolvimento com o objeto” tornou-se obrigatória na história da disciplina “antropologia”. Questão constantemente colocada e nunca resolvida é esta uma tensão constitutiva do fazer antropológico. Do meu ponto de vista, é isso que faz a antropologia ter a sua marca e a sua riqueza.

No meu percurso pessoal, às vezes sou convidada como pesquisadora, outras como colaboradora, consultora ou assessora. Porém, quase sempre como antropóloga. À primeira vista simplesmente porque tal designação pode valorizar a intervenção, dando um certo “status científico” no espaço da política. Mas, para além das hierarquias e legitimações entre os campos, podemos perguntar-nos se o olhar antropológico está, ou não, onnipresente nas diferentes atividades realizadas pelos profissionais da área. Isto é: o modo antropológico de indagar e de argumentar que exercitamos nos espaços da academia, ao pesquisar, ao escrever, quando damos aulas de antropologia ou formamos alunos de iniciação científica, de mestrado ou doutorado pode ficar “guardado no armário” quando atuamos como assessores ou consultores de movimentos sociais? E vice-versa? Creio que as atuações sofrem fortes e mútuas influências. Então, quais são os muros? Como, então, fechar a nossa mesa-redonda de hoje? Talvez ainda com a imagem do muro.

A idéia é utilizar a sugestiva imagem que nomeia este encontro, mas de um outro ângulo. A idéia é conscientemente – constantemente – subir o muro, descer do muro. Neste contexto “ficar em cima do muro” perde aquela corrente conotação pejorativa. Subir significa, aqui, buscar a possibilidade de ver o conjunto de oposições e posições interligadas e relacionadas. Isto a gente só pode fazer com os instrumentos que aprendemos em nossa formação de antropólogos. Mas, poder descer significa livrar-se da pretensão de neutralidade e apostar na utilidade da disciplina na valorização da diversidade e na diminuição das desigualdades sociais.

O exercício de “subir e descer o muro” pode ser importante tanto para valorizar o papel específico da universidade como para reconhecer que o nosso não é o único lugar produtor de conhecimento. Subir no muro – para ver mais – é necessário, seja qual for nossa origem social, o tema de estudo, a conjuntura, a religião, o pertencimento geracional. Descer, significa assumir valores e causas colocadas na história, no tempo em que vivemos. Subir de novo, é a garantia da contribuição

específica da disciplina que abraçamos – e até mesmo poder desnaturalizar as escolhas políticas que fazemos.

Gosto de falar sobre esta imagem do muro com meus alunos. Mas, por outro lado, reconhecendo a rapidez e a intensidade das tecnologias de informação e das maneiras de estar no mundo, é necessário ter a consciência que as próprias regras do fazer antropológico vão se modificando. Nunca é demais lembrar da historicidade da disciplina. Somos apenas antropólogos do nosso tempo com a obrigação de formar e de aprender com os jovens que estão se tornando antropólogos. Não há porque imaginar que os alunos e os cientistas sociais que hoje estão se formando não vão indagar e encontrar novas respostas relativas às questões do seu tempo.



Proximidades, distâncias e as questões de mediação

Sonia Gonzaga*

Discorrer sobre a própria trajetória profissional buscando o devido distanciamento dos acontecimentos que fizeram esse caminho e reconhecendo as questões teóricas em jogo não é tarefa simples ou de realização imediata. Requer aproximações sucessivas, por múltiplos planos, que possibilitem a releitura das situações de vida, verdadeiros fragmentos de história incorporada e, portanto, diluídas no terreno das lembranças quase sempre idealizadas.

Neste depoimento, pretendo apenas fazer alusões a algumas experiências pessoais, possibilitadas pelo fato de trabalhar em uma instituição não acadêmica, voltada para um determinado público, cujos profissionais guardam estreitas relações com as universidades do país, seja como professor, seja como pesquisador.

De fato, o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos – Dieese¹ opera como um *locus* de apropriação e reprodução do conhecimento científico, incorporado nas pesquisas e estudos socioeconômico que disponibiliza para os trabalhadores brasileiros e seus representantes sindicais. Dessa forma, a própria instituição, por meio de sua produção, termina por ser um dos recursos acionados nas relações de mediação que os sindicalistas estabelecem com o Estado, o patronato e demais segmentos sociais.

Comecei a trabalhar no Dieese em 1979, no escritório sediado no Rio de Janeiro. Nesse período a instituição já se reestruturava em várias capitais do Sudeste, após o “retraimento forçado” durante o regime militar. Inicialmente meu trabalho consistia em fazer visitas aos sindicatos sediados na capital e no interior do estado do Rio de Janeiro, rerepresentando o Dieese e me fazendo conhecer pelos sindicalistas.

* Doutoranda e mestre em antropologia social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS/MN/UF RJ. Consultora e supervisora técnica do Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos – Dieese, de 1985 a 1995.

1 Criado por sindicalistas e professores universitários em 1955, é mantido por sindicatos de trabalhadores e dirigido por profissionais da economia estatística, sociologia e história do trabalho.

Durante essas visitas, cumpri, até sem perceber, todo o ritual antropológico de uma entrada em campo: portava sempre uma carta de apresentação ou era acompanhada por um dirigente sindical conhecido, procurava construir aproximações sucessivas junto ao grupo visitado, explicitando os motivos da minha presença e a identidade de pesquisadora das condições de vida e trabalho das categorias profissionais representadas pelos sindicatos.

Não foi difícil perceber que ao falar em nome do Dieese estava aludindo a um campo de possibilidades de mediação: para os sindicalistas os estudos que a instituição viesse a fazer poderiam ajudar a desvendar as consequências mais imediatas da política econômica do governo, das regras dos aumentos salariais e outros tantos rebatimentos da ordem estabelecida sobre suas próprias vidas e de seus representados.

Em decorrência dessa aproximação, o sindicato dos engenheiros encomendou ao Dieese um diagnóstico sobre o mercado de trabalho dos engenheiros, arquitetos e agrônomos do estado. Essa encomenda resultou em uma pesquisa financiada pelo Conselho Regional de Engenharia, Arquitetura e Agronomia – Crea/RJ que realizei durante os anos de 1983 e 1984 com dois outros profissionais: um estatístico e uma socióloga.

Tal experiência terminou sendo um desafio para uma pesquisadora até então “viciada” no trabalho solitário. Tratava-se de realizar uma pesquisa de natureza interdisciplinar. Por si só um exercício de enfrentamento diário com linguagens e percepções diferentes de uma mesma realidade, cujo desvendamento também gerava múltiplas expectativas nos sindicalistas e trabalhadores envolvidos na pesquisa.

Desde o início dos trabalhos ficou claro que, de fato, não iria fazer mais uma pesquisa sobre mercado de trabalho: já havia realizado vários estudos sobre condições de trabalho, trajetórias profissionais e mercado de trabalho, como estudante de ciências sociais ou aluna no PPGAS no Museu Nacional. Agora, porém, estava diante de muitas “novidades”.

Aos poucos fui percebendo que ser pesquisadora no Dieese significava partilhar a concepção e realização da pesquisa não só com profissionais de outras áreas mas com os sindicalistas demandantes do trabalho. Tanto foi que uma de nossas primeiras atividades consistiu em reuniões semanais que realizávamos com um grupo de dirigentes sindicais e profissionais liberais – engenheiros, arquitetos e agrônomos –, buscando delinear a própria concepção da pesquisa: os temas, os limites e os objetivos do trabalho, cabendo aos profissionais do Dieese as escolhas metodológicas, a responsabilidade técnica sobre os resultados finais e, naturalmente, a produção da pesquisa.

Essas “novidades” causaram-me forte impacto. Durante os dois anos da pesquisa experimentei sensações de estranhamento e, apesar de estar entre pares – profissionais liberais, estudantes universitários –, andava em um campo completamente desconhecido, porém muito rico aos olhos de uma antropóloga treinada para transitar com relações de proximidades e distâncias.

Durante todo tempo desse trabalho, as relações com o grupo demandante foram de mão dupla: pesquisadores e sindicalistas trocavam reflexões sobre “o que” e “como” pesquisar, o que veio facilitar a própria delimitação do objeto a ser pesquisado.

Terminada a pesquisa junto a esses profissionais liberais, participei de um estudo singular no conjunto de trabalhos do Dieese. Coordenei a pesquisa de campo e as entrevistas que permitiram o cálculo da cesta básica dos trabalhadores rurais de Campos,² uma das poucas experiências do cálculo de cestas básicas para além do perímetro urbano. Esse trabalho – realizado junto ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais no Município de Campos e à Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Rio de Janeiro – permitiu que fosse conhecida a estrutura de consumo e os hábitos alimentares dos trabalhadores rurais.

Se, por um lado, foi uma pesquisa realizada segundo as determinações legais seguidas pelo Dieese em vários espaços urbanos, por outro, possibilitou que pudéssemos aportar aos dirigentes sindicais rurais informações de campo pouco agregadas – presentes nas entrevistas –, reveladoras das estratégias de sobrevivência dos assalariados da cana e dos pequenos produtores da região. Nesse trabalho foi possível vivenciar algumas relações de mediação: tanto junto às famílias dos trabalhadores rurais que me identificavam como sua porta-voz ou com os dirigentes sindicais que incorporavam essas informações nas denúncias sobre as condições precárias de vida e trabalho dessa população.

Já no final dos anos 1980, foi possível realizar um diagnóstico sobre a indústria têxtil no Rio de Janeiro para o qual muito me valeu a experiência anterior de mestranda do PPGAS no Museu Nacional. Como aluna do curso de antropologia social realizei, entre 1980 e 1982, um trabalho de campo em uma vila operária de uma fábrica têxtil no interior do estado do Rio, tendo morado com uma família de operários por seis meses. Minhas anotações de campo, as entrevistas com os operá-

2 A pesquisa, que possibilita o cálculo da cesta básica de alimentos necessários à reposição e reprodução da força de trabalho de uma família com dois filhos, resulta da coleta de preços diária que vem sendo realizada pelo Dieese desde sua fundação. Atualmente, a pesquisa da cesta básica, feita em 15 capitais, permite calcular o salário mínimo necessário. Vale lembrar que esse salário mínimo calculado pelo Dieese em novembro de 2003 era 6 vezes maior que o salário mínimo oficial.

rios, as entradas diárias na fábrica e as longas conversas com o gerente, com os supervisores e contramestres possibilitaram-me antever a "morte anunciada" do processo de trabalho já decadente no setor têxtil.

A internalização dessa experiência de vida e de trabalho foi importante na definição do trabalho junto aos sindicalistas que, diante do fechamento de várias fábricas têxteis na região serrana e, conseqüente, do desemprego em massa, temiam pela sobrevivência dessa categoria profissional.³ Nessas circunstâncias, operou-se uma interessante conjunção entre as demandas dos dirigentes sindicais por diagnósticos e acompanhamento da crise do setor têxtil e as experiências e conhecimentos trazidos do trabalho de campo recém concluído. No dizer dos sindicalistas, como pesquisadora que havia feito um "mergulho" na realidade dos trabalhadores têxteis eu poderia ser útil no esforço de compreensão da crise, dos seus possíveis desdobramentos e possibilidades de superação.

Diante dessas afirmações não era possível ficar indiferente: entre "motivada" e "assustada" pela exacerbação da demanda sindical, tratava de afirmar os limites do trabalho de pesquisa e assessoria do Dieese. Essas oportunidades de trabalho junto aos dirigentes sindicais sempre deixaram entrever algumas das clássicas questões presentes nas relações de mediação, entre as quais é possível lembrar o fato de o grupo, por menos que aparente, sempre perceber a natureza da relação que estabelece com o pesquisador. E ainda que assim como nós, pesquisadores, somos zelosos de nossos limites, também os grupos com os quais trabalhamos cuidam de nos mostrar as fronteiras intransponíveis de seus territórios.

Com o passar do tempo, transposto aquele dilema inicial – como assessorar o movimento sindical sem se enredar no seu discurso, ou seja, sem "virar nativa" – outra questão costuma tensionar a identidade do assessor: como lidar com as múltiplas relações de poder que perpassam a atuação do assessor técnico junto ao dirigente sindical, preservando a condição original de pesquisador das condições de vida e trabalho desse mesmo dirigente?

Esses dilemas costumam acompanhar os esforços de todos nós que propomos trabalhar ao lado dos grupos que queremos conhecer.



3 As fábricas que sobreviveram à crise decorrente principalmente da internacionalização do mercado de fiação, eliminaram vários postos de trabalho, automatizando a quase totalidade das linhas de produção. Automação e robotização eram as "palavras de ordem" dos empresários têxteis.

A questão ética, as intervenções e a produção do conhecimento antropológico em consultoria para implantação de projeto hidrelétrico

*Cecília Maria Vieira Helm**

Introdução

A Companhia Paranaense de Energia – Copel contratou os nossos serviços profissionais, na área de etnologia indígena, para realizar laudo antropológico sobre os Kaingáng e os Guarani, habitantes tradicionais da bacia do rio Tibagi. A Copel desenhou um projeto para o aproveitamento dos recursos hídricos da bacia e planejava construir as usinas São Jerônimo e Cebolão que, se aprovadas, deveriam alagar uma parte de três Terras Indígenas situadas junto à bacia e causariam impactos globais e cumulativos em cinco Terras Indígenas: Apucarana, Mocóca, Queimadas, São Jerônimo e Barão de Antonina.

Roberto Cardoso de Oliveira vem trabalhando com o conceito de ética discursiva. Em "Práticas interétnicas e moralidade: Por um indigenismo (auto)crítico", inspirado em Apel, discute com este pensador as noções de comunidade de comunicação e de argumentação. Escreve que, ao recorrer a estas noções, deseje

sublinhar a existência de um espaço social marcado por relações dialógicas. São relações que tanto estão presentes no diálogo interpares de uma comunidade profissional, quanto no diálogo entre membros de uma comunidade cultural qualquer.¹

* Professora titular aposentada da UFPR, Departamento de Antropologia, é colaboradora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFPR, bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. Tem trabalhos publicados sobre os povos Kaingáng, Guarani e Xetá localizados no estado do Paraná. Realiza laudos periciais antropológicos sobre os povos indígenas.

1 Roberto Cardoso de Oliveira, "Práticas interétnicas e moralidade", in A. Arantes *et alii* (orgs), *Desenvolvimento e direitos humanos: A responsabilidade do antropólogo*, Campinas, Editora Unicamp, 1990, p. 57.

Em "Antropologia e moralidade"² e em "Etnicidade, eticidade e globalização",³ Cardoso de Oliveira retoma o tema, fazendo considerações sobre moral e ética. Explica estar situando-se "no interior de uma ética discursiva, de inspiração apeliana-habermasiana" e faz a sua interpretação para mostrar o quanto "a abordagem antropológica pode ser fecunda no trato de questões de moralidade e de eticidade".³ Trata de questões pouco discutidas na comunidade de antropólogos referentes à moral e à ética, grande desafio ao antropólogo envolvido em programas ou em políticas de ação social.

Por quais critérios de objetividade pode o antropólogo agir, questiona Cardoso de Oliveira:

No encontro entre culturas diferentes, sobretudo quando as sociedades, portadoras dessas culturas guardam entre si relações profundamente assimétricas, caracterizadas pela dominação de uma sobre a outra.⁴

Suas reflexões a respeito de moral e da ética, especialmente da ética discursiva, são da maior relevância para a antropologia social e se aplicam também para os casos em que o antropólogo se envolve em práticas de intervenção cultural.

Retorna ao tema da ética discursiva, quando escreve "Sobre o diálogo intolerante" para tratar, na relação dialógica, "a interlocução que envolve membros de culturas absolutamente diferentes", ou seja, "quando ela tem lugar entre índios e não índios marcada portanto, por horizontes teoricamente incomensuráveis".⁵

O caso das usinas projetadas para a bacia do rio Tibagi

Na literatura antropológica recente, há uma significativa produção de livros, artigos e relatórios sobre os impactos e os custos sociais de grandes projetos, para os povos indígenas, as populações urbanas, os camponeses e os ribeirinhos.

O Brasil tem uma enorme quantidade de rios que podem ser aproveitados para a geração de eletricidade, sendo que o potencial hidrelétrico do país é um dos maiores do mundo.

2 Roberto Cardoso de Oliveira, "Etnicidade, eticidade e globalização", in idem, *O trabalho do antropólogo*, 3. ed., Brasília/São Paulo, Paralelo 15/Editora Unesp, 2006.

3 Roberto Cardoso de Oliveira, "Antropologia e moralidade", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 9, n. 24, 1994, p. 110-121, 1994.

4 Idem, p. 171.

5 Cf. Roberto Cardoso de Oliveira, "Sobre o diálogo intolerante", in idem, *O trabalho do antropólogo*, 3. ed., Brasília/São Paulo, Paralelo 15/Editora Unesp, 2006, pp. 189-197.

Foi a partir do início da década de 1960, com a criação da Eletrobrás, que "se viabilizou no Brasil a intensificação do aproveitamento da hidroeleticidade". Foram construídas grandes centrais elétricas nas diversas regiões do país: no Sul a Eletrosul, ao Norte a Eletronorte; no Nordeste a Chesf e no Sudeste Furnas, Cesp e Gemi.⁶

O grande número de bacias hidrográficas que caracteriza o relevo do estado do Paraná, com cachoeiras, quedas e saltos e a preocupação do Estado nacional em se desenvolver, dentro da ótica do desenvolvimento e da modernidade, são alguns dos fatores que permitiram a construção de várias usinas, nas décadas de 1970-1980, no rio Paraná, a Itaipu Binacional; e as usinas Salto Osório, Salto Santiago, Segredo e Salto Caxias, no rio Iguaçu.

A implantação das usinas projetadas e construídas, em sua maioria pela Companhia Paranaense de Energia – Copel, transformou o Paraná em um produtor, consumidor e exportador de energia elétrica distribuída para outras regiões do Brasil e países vizinhos.

Para o aproveitamento dos recursos energéticos da bacia do rio Tibagi, a Copel projetou, na década de 1970, sete usinas para serem construídas na extensão do rio, reduzidas a quatro em 1999: Mauá, São Jerônimo, Cebolão e Jataizinho. Em 1995, foram atualizados os estudos de viabilidade e, em 1997, contratadas empresas de consultoria para a produção dos estudos do inventário ambiental e relatório de impactos ao meio ambiente – EIA-Rima. Também, em 1999, foi recomendado pelo Ibama o estudo integrado da bacia do rio Tibagi.

Das usinas projetadas pela Copel, Cebolão e São Jerônimo, se aprovadas e construídas, causariam impactos globais e cumulativos em cinco Terras Indígenas, localizadas na bacia do rio Tibagi.⁷

De acordo com a Constituição de 1988 da República Federativa do Brasil, Cap. VIII, "Dos índios", Art. 231,

6 Emilio Lebre La Rovere, "Energia e meio ambiente", in S. Margulis (org), *Meio ambiente – Aspectos técnicos e econômicos*, Brasília, Pnud/Ipea, 1990, p. 13.

7 Cf. Cecília Maria Vieira Helm et alii, *A implantação de usinas hidrelétricas e os indígenas do Sul do Brasil* – Curitiba, Instituto Ambiental do Paraná/GTZ/Piab/Sema, 1998; idem, *Lauda antropológico sobre os povos indígenas Kaingang e Guarani e os projetos das usinas Cebolão e São Jerônimo*, Curitiba, CNIA/Copel, 1998; ibidem, "Povos indígenas e projetos hidrelétricos no estado do Paraná", in N. F. Stipp, (org) *Análise ambiental: Usinas hidrelétricas, uma visão multidisciplinar*, Londrina, Editora da UEL, 1999; ibidem, *Povos indígenas, projetos hidrelétricos e impactos*, Curitiba, Publicação da autora, 1999; ibidem, "Kaingang e Guarani das terras da bacia do rio Tibagi", Curitiba, UFPR, 1999.

o aproveitamento de recursos hídricos em Terras Indígenas só podem ser efetivados com a autorização do Congresso Nacional e devem ser ouvidas as comunidades (potencialmente) afetadas...

O laudo antropológico

Em fins de 1997, através de sua Coordenadoria de Impactos Ambientais, a Copel solicitou os nossos serviços profissionais para a produção de documento que informasse sobre a singularidade dos povos indígenas Kaingáng (Jê) e Guaraní (Tupi-Guarani) da bacia do rio Tibagi, que habitam áreas de terras situadas ao longo desse rio e seus afluentes. O projeto da Empresa e de seus sócios, se aprovado e implantado, ocasionaria impactos em cinco Terras Indígenas, habitadas por 2.300 indivíduos.⁸

O laudo antropológico foi elaborado com fundamento nos conceitos de impactos globais e cumulativos. Segundo os pesquisadores do Instituto de Pesquisa Antropológica do Rio de Janeiro – Iparj:

Os povos indígenas quando defrontados com empreendimentos econômicos do porte das usinas hidrelétricas sofrem influência desses empreendimentos que causam danos globais, em todos os setores de sua vida, desde a sua população e as condições materiais de sua sobrevivência, até suas concepções de vida e visões de mundo.⁹

O estudo que elaboramos, para a produção do laudo, pode ser considerado uma prática de intervenção cultural e está fundamentado em pesquisa de campo realizada nas cinco Terras Indígenas, de novembro de 1997 até o mês de fevereiro de 1998. O documento foi protocolado na CNIA/Copel em Curitiba, em abril de 1998, e encaminhado à Funai, em Brasília.

Utilizamos o enfoque etnográfico para produzir uma descrição atualizada sobre a situação dos povos indígenas da bacia do rio Tibagi, entendida como o contexto onde se processam as relações de contato entre índios e não índios, desde o século XIX com a instalação de aldeamentos indígenas, colônias militares e de postos indígenas, na primeira metade do século XX.

Apresentamos a caracterização socioeconômica de cada grupo indígena nas terras que habitam e a diversidade da situação de cada aldeia, devido a exploração de

8 Cecília Maria Vieira Helm, *Laudo antropológico sobre os povos indígenas Kaingang e Guaraní e os projetos das usinas Cebolão e São Jerônimo*, op. cit.

9 Silvio Coelho dos Santos, *A geração hídrica de eletricidade no Sul do Brasil e seus impactos sociais*, Rio de Janeiro, Iparj, 1989.

recursos naturais, escassos em algumas terras, como efeito dos projetos de exploração econômica do SPI/Funai, que devastaram as áreas de floresta dos territórios indígenas, devido a instalação de serrarias e venda de madeiras das Terras Indígenas, em passado recente. Restaram as matas ciliares, localizadas nas encostas do Tibagi e de seus afluentes, que se constituem no refúgio de animais, plantas que os indígenas utilizam para alimentação, cura de doenças e prática de atividades tradicionais. Os saberes produzidos pelos Kaingáng e Guaraní foram registrados, para que em todo o processo decisório fossem respeitadas a singularidade, a diversidade étnica e cultural e, também, os argumentos usados pelos indígenas sobre os projetos hidrelétricos da Copel, a desconfiança em relação ao cumprimento das normas e leis, bem como a preocupação quanto às perdas com respeito ao patrimônio natural, paisagístico e cultural.

Para a elaboração do laudo antropológico, entramos em contato com as administrações regionais da Funai, localizadas nas cidades de Londrina, Guarapuava e Curitiba, e solicitamos que técnicos fossem designados para acompanhar as visitas às Terras Indígenas. Fizemos contato com os professores e as autoridades indígenas, para informar sobre os projetos hidrelétricos da Copel. Foram realizadas reuniões nas sedes das aldeias, para a discussão sobre os impactos a serem causados pelas usinas no meio ambiente, práticas culturais e sistema simbólico dos Kaingáng e dos Guaraní. Em 1996, foi redigido um livrinho pelos professores das escolas indígenas, intitulado “Ven Róg”, Rio Tibagi, para apresentar os possíveis impactos das usinas.

Nossa participação no processo, dialogando com as lideranças indígenas e informando sobre os riscos, as perdas, os impactos globais e as consequências sociais das usinas, bem como sobre as compensações, apesar dos desafios e dificuldades encontradas, revela que a intervenção do antropólogo deve ocorrer, de comum acordo com os líderes indígenas, principalmente nos casos em que os projetos hidrelétricos são programados por não índios, para serem implantados em territórios indígenas.

Desde que foi dada a notícia dos projetos hidrelétricos da Copel e de seus sócios para a bacia do rio Tibagi, um estresse tomou conta dos indígenas e das autoridades que compõem os Conselhos Indígenas do Paraná.

Foi lido nas escolas das aldeias o capítulo acima citado da Constituição Federal de 1988, “Dos índios”, que trata dos direitos dos povos indígenas e faz menção à exploração de recursos hídricos em Terras Indígenas. Informamos às autoridades indígenas que o “Estatuto das sociedades indígenas” continua tramitando no Congresso Nacional e ainda não tem força de Lei.

Devido às resoluções do Comitê Coordenador das Atividades de Meio Ambiente do Setor Elétrico Brasileiro – Comase, é necessário que os projetos cumpram a legislação ambiental. O Comitê reconhece que:

As interferências provocadas pelo aproveitamento dos recursos hídricos têm seu início a partir do inventário da bacia hidrográfica, quando são determinados os prováveis locais dos barramentos, podendo provocar alterações sócio culturais desde o início das atividades de estudo.

Também entende que:

As sociedades indígenas devam ser envolvidas nos processos de aproveitamento de recursos hídricos em suas terras desde as fases preliminares de planejamento e em todas as etapas subsequentes, assegurando-se a sua participação e o conhecimento sobre os empreendimentos.

O antropólogo que se envolve com a temática dos grandes projetos age como ator político, acadêmico-ativista, procurando interpretar a lógica do projeto e as relações hierárquicas de poder que ocorrem.¹⁰ Faz a mediação, para que sejam criadas as condições de possibilidade de diálogo, comunicando às populações indígenas potencialmente atingidas todos os riscos, os impactos, os custos sociais e argumenta sobre os seus direitos constitucionais. Participa de reuniões e encontros para a discussão democrática do processo, procurando agir no sentido de que as decisões tomadas pelos indígenas sejam respeitadas e cumpridas pelos diversos atores envolvidos na trama.

O cenário do diálogo interétnico

No cenário do diálogo interétnico e no confronto de interesses em jogo, os indígenas aparecem como atores que necessitam ser ouvidos sobre a implantação dos projetos. Devem comunicar as suas decisões à Funai, à Copel e seus consorciados, ao Ministério Público Federal – MPF e à Comissão de Defesa do Consumidor, Meio Ambiente e Minorias da Câmara Federal, com base em argumentação retirada do diálogo democrático.

Para que essas relações dialógicas ocorram num plano simétrico, é necessário que “os interlocutores mantenham um diálogo livre sem a dominação de um interlocutor sobre o outro”, explica Cardoso de Oliveira.

10 Cf. A. Ramos, “O antropólogo como ator político”, in A. Arantes, G. Ruben e G. Debert (orgs), *Desenvolvimento e direitos humanos – A responsabilidade do antropólogo*, Campinas, Editora da Unicamp, 1992.

Com referência ao Projeto Hidrelétrico São Jerônimo, entre 2000 e 2001, foram realizadas diversos encontros reunindo autoridades indígenas, técnicos do Departamento de Meio Ambiente da Funai, engenheiros e técnicos do Meio Ambiente/Geração da Copel, pesquisadores da Universidade Federal do Paraná, da Estadual de Londrina e de Maringá, técnicos do Instituto Ambiental do Paraná e Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Renováveis, nas sedes das Áreas Indígenas do Norte do Paraná e nas cidades de Londrina e Curitiba. Já em 1998, na sede da Funai e da Copel, localizadas na cidade de Londrina e nas aldeias indígenas do Tibagi, os encontros tiveram início.

Os técnicos das empresas de consultoria que elaboraram os EIA-Rima's, os membros da Copel da Coordenadoria de Impactos Ambientais, os administradores regionais e técnicos do Departamento do Meio Ambiente da Funai, as autoridades federais do MPF, da Procuradoria Regional de Londrina, representantes de órgãos estaduais, como o Instituto Ambiental do Paraná e Assessoria Especial de Assuntos Indígenas do Governo do Paraná, da Prefeitura de Londrina e de Universidades da região, vinculados ao Núcleo de Meio Ambiente da Universidade Estadual de Londrina, nós, da Universidade Federal do Paraná – que elaboramos o laudo antropológico –, os professores indígenas e membros das cinco Terras do Tibagi prestigiamos o evento em que os técnicos apresentaram a sua argumentação sobre os estudos realizados e os engenheiros discursaram sobre os projetos hidrelétricos desenhados pela Copel e seus sócios, para serem implantados na bacia do rio Tibagi.

Apresentaram mapas, os contornos dos projetos, a localização dos eixos das barragens, os possíveis impactos e as medidas de compensação propostas nos EIA-Rima's. O representante do Ministério Público Federal, da Procuradoria Regional de Londrina discursou sobre os direitos dos indígenas e o técnico do Instituto Ambiental do Paraná discorreu sobre os recursos naturais das Terras Indígenas.

Os indígenas – Guarani, Kaingang e Xetá (há uma família Xetá que vive na área do São Jerônimo – fizeram várias perguntas ao engenheiro gerente da Coordenadoria de Impactos Ambientais da Copel. A professora bilíngüe, da etnia Kaingang, Célia Juvêncio levantou a seguinte questão: “Se os índios não concordarem com os projetos as usinas serão construídas?” A resposta do engenheiro A. E. dos Santos foi incisiva: “Não”.

Após a reunião, realizada na Terra Indígena Apucarana, os líderes indígenas e administradores regionais da Funai reuniram-se na sede da Procuradoria da República em Londrina e em Curitiba, para uma avaliação sobre os argumentos da Copel e decidiram que os procuradores iriam acompanhar o desenrolar dos fatos, dando

orientação às autoridades indígenas sobre seus direitos. Uma ação civil pública foi aberta no Ministério Público Federal em Curitiba.

Uma Comissão formada pelos dois presidentes dos Conselhos Indígenas, pelos caciques das cinco terras da bacia do rio Tibagi, pelos administradores regionais da Funai no Paraná, passou a se reunir regularmente com o apoio da Presidência da Funai e da Procuradoria Regional da República, sempre liderada pela Assessoria Especial de Assuntos Indígenas do Governo do Paraná e as reuniões para a discussão dos projetos foram realizadas na sede dessa assessoria, em Curitiba.

Devido ao fato de que os indígenas do rio Tibagi encontram-se em situação de visível pobreza e vulneráveis – como relatamos no laudo e em trabalhos recentes – achamos por bem solicitar, por escrito, à Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil, seção do Paraná, em agosto de 1998, que também acompanhasse o processo para uma assessoria jurídica às lideranças e defesa da qualidade de vida dos Guarani e Kaingáng, hoje passando privações. Os membros da CDH/OAB/PR passaram a fazer parte do processo e apresentaram questionamentos sobre os projetos e seus impactos, bem como mostraram interesse em acompanhar as discussões.

Uma das reivindicações dos líderes indígenas junto aos representantes da Copel tratou da instalação de energia elétrica em todas as suas habitações, uma vez que a empresa explora, desde 1979, recursos hídricos da Área Apucarana, através de contrato de arrendamento. Há uma usina de pequeno porte instalada no rio Apucarantina e os índios têm recebido poucas compensações, devido ao acordo firmado, sendo que os recursos provenientes do arrendamento são repassados para o órgão indigenista e as autoridades indígenas aspiram receber através de sua associação. Também estão empenhados em receber compensações, devido a instalação da usina Apucarantina, junto ao rio Apucarantina, na Terra Indígena Apucarana, na década de 1940, pela Companhia de Energia de Londrina. A usina foi encampada pela Copel, em 1979.¹¹

A Comissão de Direitos Humanos da OAB/PR convocou uma reunião para ser apresentado o “Laudo antropológico sobre os povos indígenas e os projetos hidrelétricos para a bacia do rio Tibagi”. Também foram convidados os líderes indígenas e os técnicos da Copel. Os líderes indígenas discursaram expondo os problemas de suas comunidades e falaram que ainda não tinham uma posição de consenso a respeito da manifestação deles sobre os projetos da Copel.

11 Cf. Cecília Maria Vieira Helm, “Índios da bacia do rio Tibagi dizem não à usina hidrelétrica São Jerônimo”, in *Gazeta do Povo*, “Caderno Opinião”, p. 14, Curitiba, 4 de julho de 2000.

Nossa preocupação, como um dos interlocutores, foi a de que ocorresse o diálogo para que os indígenas tomassem decisões dentro de regras definidas e de uma ética, sem a dominação de um interlocutor sobre o outro e em um espaço democrático, como escreve Cardoso de Oliveira.

A intervenção do antropólogo, como interlocutor, na arena política, é restrita e difícil. Algumas vezes, ainda recebe de seus pares o estigma de cooptado pelos agentes que propõem a construção das usinas quando, na verdade, está produzindo conhecimento especializado e agindo com ética na defesa dos direitos e da qualidade de vida das etnias indígenas.

A consulta aos índios

Em abril de 2000, no auditório da prefeitura de São Jerônimo da Serra, ocorreu uma audiência pública convocada por representante da Comissão de Defesa do Consumidor e Minorias da Câmara Federal, para ser efetivada a consulta aos índios da bacia do rio Tibagi sobre a implantação ou não do empreendimento São Jerônimo, de interesse da Copel e de seus consorciados.

A audiência foi presidida por Luciano Pizzatto, deputado federal, relator do Estatuto do Índio que tramita no Congresso Nacional há vários anos, e relator da autorização do uso da Terra Indígena Apucarana. Estiveram no evento Carlos Frederico Marés de Souza Filho, então presidente da Funai; João Akira Omoto, procurador da República, Regional de Londrina, o promotor de Meio Ambiente do estado do Paraná, engenheiros da Copel, membros da assessoria jurídica da empresa, representantes do consórcio São Jerônimo, administradores regionais da Funai, autoridades indígenas das cinco terras da bacia do rio Tibagi, os dois presidentes dos Conselhos Indígenas, representantes de autoridades do município, pesquisadores das universidades do Paraná, o assessor especial de assuntos indígenas do governo do estado do Paraná, professores e demais habitantes das aldeias do Tibagi, representantes religiosos.

O parlamentar apresentou as razões da reunião e fez uma explanação aos líderes indígenas sobre as possíveis compensações que poderiam receber se o empreendimento São Jerônimo fosse aceito por eles e viesse a ser construído, nas proximidades da Terra Indígena Apucarana. Argumentou que poderiam tornar-se sócios do empreendimento, passando a receber um percentual de cerca de 1% do faturamento bruto da venda de energia, a ser pago e depositado em conta corrente de sua associação, sem a intervenção da Funai.

As autoridades indígenas apresentaram os motivos porque não concordavam com a construção da usina e nova audiência foi marcada, para o mês de maio, no intuito de obterem mais informações sobre os impactos das usinas. O dia 26 de maio de 2000 passou a ser um marco nas relações entre índios e brancos no Brasil e no Paraná, devido à decisão dos Kaingáng e Guarani da bacia do rio Tibagi que disseram não à intervenção no rio Tibagi, em ambiente de estresse, em que de maneira coesa manifestaram sua desconfiança com relação ao cumprimento das leis em nosso país.

Apesar dos esforços do deputado Pizzatto em tentar convencer os líderes indígenas, as autoridades de cada Terra Indígena do Tibagi, os dois presidentes dos Conselhos Indígenas, todos se manifestaram contra a construção da usina São Jerônimo, argumentando que não confiavam nas autoridades brancas que mudam as leis sempre que convém.¹² O processo de consulta aos índios – apesar dos esforços da Copel para que fosse realizado com transparência – revelou toda a desconfiança da parte que se considerou mais vulnerável. As autoridades brancas que apresentaram sua argumentação em favor da usina São Jerônimo demonstraram profundo estresse e apreensão quanto às decisões tomadas pela liderança indígena.

O não à usina de São Jerônimo no Tibagi – terra dos Kaingáng e dos Guarani – revela que aprenderam a não acreditar em promessas e propostas dos brancos, preferindo um “não” a arriscar um “sim”, “que pode significar mais problemas”, disse o presidente do Conselho Indígena do Norte do estado do Paraná.

Em junho e julho de 2000, alguns líderes indígenas, estimulados por não índios, passaram a se reunir com os habitantes da Terra Indígena Apucarana, com o cacique dessa área e o então presidente do Conselho Indígena do Norte do Paraná, Lourival Oliveira, para uma discussão sobre as compensações que poderiam receber se o projeto de São Jerônimo fosse aprovado. Em 21 de julho, após uma consulta às várias famílias da TI Apucarana, decidiram fazer uma votação para registrar a vontade de cerca de 200 índios da área, que se manifestaram favoravelmente à construção do empreendimento.

Foi redigido um documento sobre a manifestação, assinado pelos Kaingáng que votaram a favor. Também produziram um vídeo para registrar os indígenas votando na urna instalada na aldeia-sede. Solicitaram o apoio dos indígenas de Mocóca, com fundamento no fato de que as áreas a serem alagadas seriam contempladas

12 Cf. Cecília Maria Vieira Helm, “Índios da bacia do rio tibagi dizem não à usina hidrelétrica São Jerônimo”, op. cit.

pelo decreto lei. O documento não incluiu os indígenas das outras três terras que integravam o processo e vinham discutindo a questão da implantação da usina.

A sociedade dos Kaingáng caracteriza-se pelo faccionalismo, isso devido ao sistema de oposição entre as metades, uma característica dos Jê. A escolha dos caciques em cada eleição é marcada por uma disputa entre as facções dos Kaingáng. Por conta do processo de discussão da usina São Jerônimo, a disputa pelo poder político ficou mais veemente. Havia interesse entre eles em administrar as compensações se a usina fosse construída.

Também a condição de presidente do Conselho Indígena tem gerado discussões e os índios estão vigilantes quanto às regalias que suas autoridades podem receber de autoridades de fora com interesse na implantação da usina. Foi criado um impasse: a Câmara dos Deputados entendeu que a consulta foi realizada e a usina aprovada pelos índios das Terras Apucarana e Mocóca; o Ministério Público Federal interpretou que as Terras Indígenas são da União, que deve manifestar-se a respeito. Ficou para a Funai a solução do impasse.¹³

Ocorreu forte estresse entre os índios do Tibagi. Parcela não aprovou o projeto da usina, por entender que os impactos eram demasiados para sua cultura e o meio ambiente que os cerca. Basearam-se no fato de que a usina Apucarantina, de pequeno porte, localizada junto ao rio Apucarantina e nas proximidades do rio Tibagi, não proporcionou melhores condições de vida e os impactos não haviam ainda sido devidamente analisados pelos órgãos ambientais e pela Funai. As compensações não ocorreram. O arrendamento das terras, através de contrato entre a Funai e a Copel favoreceria a Funai mais do que os Kaingáng da TI Apucarana.

Os indígenas que se manifestaram favoráveis à construção aspiravam que as compensações fossem distribuídas entre todas as comunidades presentes naquelas Terras Indígenas, com base em critérios e procedimentos de interesse dos índios.

O Ibama, com base em recomendações do Ministério Público Federal, exigiu da Copel e de seus consorciados um estudo integrado da bacia do rio Tibagi, com fundamento no projeto de construção da usina São Jerônimo que atingiria índios e não índios do rio Tibagi. Os EIA-Rima's realizados por empresas de consultoria não deram conta de analisar toda a bacia e os municípios que compõem a área de influência da usina.

13 Cf. Ela Wiecko Volkmer de Castilho, “Exploração em terras indígenas: As inconstitucionalidades”, *Porantim*, n. 229, Brasília, 2000.

A responsabilidade do antropólogo

As dificuldades e as angústias que tomam conta dos antropólogos que se envolvem em consultorias de projetos hidrelétricos, projetos de grande escala ou grandes projetos não devem ser motivo para que este campo de trabalho deixe de ser preenchido por profissionais bem preparados que saibam criticar propostas que não considerem a singularidade dos povos indígenas e de outras sociedades e categorias sociais que são ou podem ser atingidas por esses empreendimentos.

Uma intervenção realizada por antropólogo competente e responsável resulta em uma produção de conhecimento sistematizado que contribui para o tratamento de questões complexas que exigem preparo, reflexão e engajamento político dentro de uma ética discursiva que respeita a singularidade e a autonomia dos povos indígenas.

A argumentação do antropólogo, se levada em consideração, contribui para tornar transparente, mediante etnografias elaboradas com rigor conceitual, a situação das populações alvo dos grandes projetos que podem ser atingidas e/ou passar por deslocamentos compulsórios.

Suas recomendações devem ser tomadas em consideração por parlamentares, responsáveis por empresas públicas, privadas, instituições e organizações envolvidas nos processos decisórios no âmbito de "um espaço democrático e de critérios da ética discursiva", como ensina Roberto Cardoso de Oliveira.



Produto e processo: Antropólogo e empresas

Ricardo Cid Fernandes*

C heguei à conclusão de que, hoje em dia, sou um antropólogo *free lancer*. Trabalhei para o Ministério da Saúde, realizando diagnóstico sobre alcoolismo entre os Kaingang do Rio Grande do Sul; trabalhei para a Secretaria de Educação do estado de Santa Catarina, assessorando a elaboração de material didático e renovação curricular para a educação indígena; para a Funai, demarcando Terras Indígenas; como professor-substituto na PUC de Porto Alegre, na Universidade Federal de Santa Catarina, aliás um demérito das universidades que ainda mantêm esse estatuto; assessoriei o Cimi e outras organizações não-governamentais. Atualmente, represento uma ONG no Conselho Estadual de Povos Indígenas de Santa Catarina. Finalmente, em 2001 trabalhei como antropólogo para uma empresa de consultoria que presta serviços para empreendimentos hidrelétricos na bacia do rio Uruguai.

Falo, então, de minha relação com as empresas, para dizer que, como eu não sou professor universitário, sinto-me muito mais fragilizado pela ausência de um código de amparo à categoria.

Quero deixar bem clara a discussão sobre profissionalização. Parece que o lugar dessa profissionalização não é o mestrado, não é a atividade acadêmica. O lugar parece ser alguma coisa à deriva da ABA, um apêndice a ela. Sinto falta de uma regulamentação da profissão, sinto muitas vezes meu trabalho fragilizado, exposto ao ridículo, pela ausência de uma regulamentação. Sei que isso é tarefa para os próximos 20 anos.

Minha primeira pergunta é: "Por que uma empresa contrata antropólogos?"

O antropólogo talvez tenha, dentro de uma empresa, um papel à moda norte-americana, definindo o perfil de consumidores, do mercado, diagnosticando estruturas e culturas organizacionais. Mas será que é esse o nosso caso?

* Doutor em antropologia pela Universidade de São Paulo, professor da Universidade Estadual de Santa Catarina, Florianópolis.

Até minutos atrás, com toda a certeza, afirmaria que, na *Terra brasilis*, empresas contratam antropólogos apenas porque são obrigadas. Tenho certeza de que empresários envolvidos nos processos de licenciamento de grandes empreendimentos só contratam antropólogos porque são obrigados. Sendo essa a condição que nos leva às empresas, a conclusão é de que nosso papel nas empresas é enorme. Quando se contrata o antropólogo, espera-se dele um produto – um laudo de impacto ambiental, por exemplo. Somos efetivamente contratados para produzir produtos. Confesso que jamais pensei meu trabalho intelectual como produto. Produtos têm prazo de validade, agradam a um e não ao outro, sofrem concorrências etc.

A reflexão que preparei sobre este tema pode levar, talvez, a um amadurecimento. É uma provocação. Até que ponto, contratam-se antropólogos?

No meu caso, o empresa que me contratou precisava de um especialista em índios Kaingáng. Como o projeto envolvia a construção de uma barragem na bacia do rio Uruguai, não bastava ser antropólogo, tinha de ser especialista. Eis o primeiro ponto: somos contratados pela relação que temos com um grupo, especificamente. No caso da barragem Lajeado, no Tocantins, é exigido um especialista sobre os Xerente; no caso da duplicação da BR-101, é exigido um especialista sobre os Guaraní. Mais de 100 índios moram no trecho a ser duplicado. Assim, as empresas precisam de um antropólogo que conheça os Guaraní. Do ponto de vista das empresas, ser antropólogo está associado a uma condição agregada a nossos conhecimentos e teorias. Percebi isso pela forma como essas contratações chegaram a mim. É um ponto importante. Não se está contratando alguém com refinamento teórico ou experiência. Contrata-se alguém que saiba o nome dos índios, que saiba quem “manda” na Funai, o nome das pessoas e os telefones da Funai. Deseja-se um produto com objetividade incontestável e inegável. Em suma: minha contratação não leva em consideração minha qualificação teórica, meus refinamentos interpretativos; interessavam meus conhecimentos sobre os Kaingáng e sobre a Funai.

Outro ponto importante é que as contratações para este tipo de trabalho exigem a execrada objetividade, com prazo para ser alcançada. Contratam um produto com objetividade e prazo. Na hora do contrato, uma cláusula muito curiosa e interessante, dizia: “os conteúdos desenvolvidos durante essa pesquisa, não poderão ser divulgados sem autorização expressa da empresa no prazo de cinco anos”. Aí complica. Sob o ponto de vista da antropologia, considero difícil encontrar um grande achado, que vá mexer com os cânones da ciência social, mas do ponto de vista da biologia, por exemplo, isso acontece o tempo todo. Você vai fazer um laudo de impacto de uma usina hidrelétrica sobre uma determinada área e, numa investiga-

ção botânica, são encontradas espécies que devem ser registradas publicamente. Portanto, uma cláusula absurda. Parei ali e disse:

Isso é complicado, porque se houver manifestação contrária ou se identificarmos impactos que vão produzir danos irreversíveis, apresento para vocês e não posso falar para mais ninguém? Acho que não, não assino um contrato com essa cláusula.

A resposta foi a seguinte: “Não dá bola, porque isso não é assim”. E me deram o exemplo do caso dos botânicos. Bom, vá lá. Sou *free lancer* mesmo, preciso trabalhar, não abro mão da seriedade no meu trabalho mas vou fechar os olhos para essa cláusula. Revelo isso, assim dessa maneira, de uma forma meio moralista e meio displicente para deixar claro certos perigos e certas precauções que devemos ter com possíveis contratações.

Enfim, fiz o laudo, foi bem recebido. O produto final foi um laudo de aproximadamente 100 páginas, abordando a história da comunidade, como a usina hidrelétrica se encaixa no contexto regional, diagnosticando impactos, refletindo sobre impactos globais, lateralidade, essa coisa toda. Para minha surpresa, o trabalho foi entregue e os técnicos da Funai que aprovaram gostaram muito do laudo, acharam excelente. Sugeriram que fosse incluído no EIA porque, embora houvesse índios próximos, no EIA e em todos os estudos que o antecederam, não haviam considerado a presença indígena. A Funai deu menção honrosa ao laudo e isso me enche de orgulho. Afinal, havia ali uma descrição etnográfica séria e de qualidade antropológica. Além disso, havia diagnósticos e recomendações de toda ordem, listadas e numeradas, todas relacionadas aos impactos a serem produzidos. Por exemplo: a estrada que dá acesso à obra corta a Terra Indígena Xapecó. Ora, não é preciso ser antropólogo para recomendar que todo cuidado seja pouco, que haja empenho do governo e da empresa construtora da barragem no sentido de controlar o trânsito da área. Diagnosticamos, por exemplo, que cerca de 9 mil caminhões cruzariam a comunidade de aproximadamente 800 pessoas durante a construção.

Fiquei lisonjeado com a menção honrosa, mas ela não vai servir para absolutamente nada. Meu estudo de impacto não produziu impacto – esse é o trocadilho pertinente. Meu estudo só cumpriu uma etapa no processo de licenciamento. A exigência era registrar que haveria impacto, não era pensar nele. Não é pensar sobre como implementar as recomendações, discuti-las com mais zelo, profundidade ou densidade. O laudo apenas registrou os possíveis impactos; isso parece que foi suficiente para os órgãos licenciadores. O que resultou de tudo isso? Um produto entregue no prazo certo e que satisfaz o cliente. O órgão licenciador, mediante aquele laudo, emitiu então uma licença que permitiu a construção do empreendi-

mento. A licença ambiental diz que cabe ao empreendedor *discutir e elaborar* projetos que contemplem as áreas de saúde, educação e desenvolvimento econômico-social. Discutir e elaborar! Só isso!

Ainda bem que existe outra licença e, nessa, vamos poder mudar de posição, ao longo do processo. Sendo *free lancer* trabalho na corda bamba da ética; sinto-me livre para pressionar meu próprio empregador.

Assim, após o diagnóstico, foi emitida a licença ambiental para a construção do empreendimento. Este é um ponto fundamental: precisamos pensar em algo como um conselho profissional que ratifique através de uma "Anotação de responsabilidade técnica" qualidade e compromisso de um laudo como esse. Pois, todos elogiaram o laudo. Se elogiaram, reconheceram que leram! Se leram, devem ter entendido alguma coisa e deverão tomar alguma medida. E tal medida deverá fazer parte da tão almejada licença ambiental. Mas nada disso aconteceu e o antropólogo ficou sozinho com suas interpretações sobre os impactos. O órgão licenciador limitou-se a exigir que o empreendimento elaborasse e discutisse o projeto.

Uma vez que meu laudo foi bem recebido, a mesma empresa contratou-me para fazer o plano de comunicação entre a empresa e a comunidade indígena – esta era uma exigência já constante das recomendações do EIA. A concepção geral do projeto foi de uma antropóloga aqui presente. Em suas recomendações, ela deixou aberta a possibilidade de ampliar ou modificar a estrutura básica do plano de comunicação. O plano foi concebido para falar aos índios sobre o que é a empresa, a barragem, a usina hidrelétrica, e também para falar aos quase mil operários que sobre o que é a comunidade indígena. A idéia era a criação de dois *folders*, falando "olha, tem índio aqui, tem obra ali" etc. Contrataram-me para fazer isso. Tendo eu uma experiência prévia com esta empresa decidi que era preciso ampliar este plano de comunicação. Fiz uma proposta de trabalho, que contemplou a participação direta de profissionais indígenas – professores, agentes de saúde, liderança, agente da cooperativa – na elaboração de vários *folders* sobre a vida na comunidade. Esta proposta foi aceita e os dois *folders* originalmente planejados foram transformados em sete, só sobre os índios. Realizamos, então, com os profissionais indígenas diversas oficinas de trabalho.

Como resultado, mais uma vez na corda bamba da ética, a empresa contratou-me esperando soluções e nós – antropólogo e índios – estávamos criando problemas. Problemas criativos, certamente, possibilidades de trabalho que se apresentaram. Conseguimos, por fim, desmembrar um plano de comunicação que ensinava uma discussão sobre saúde, história, meio ambiente, economia e política. De algu-

ma forma, pela primeira vez, os Kaingáng da Terra Indígena Xapecó colocaram no papel suas regras políticas – vale lembrar que os Kaingáng são bravos, têm cadeia, amarram, expulsam e matam. Há, entre eles, regras políticas muito claras. Não são como os Guarani, por exemplo, onde a política é muito mais fluida. Os Kaingáng têm hierarquia política muito definida.

Não apenas ampliamos o plano de comunicação original, mas definimos que os sete *folders* elaborados seriam lançados em eventos com a participação dos envolvidos no processo, da liderança indígena e dos responsáveis pela obra. Quando possível, foram convidados participantes de fora da comunidade e o lançamento dos *folders* configurou-se como um grande momento de discussão. E isso é tudo que interessa ao trabalho do antropólogo. O que se espera e procura é a possibilidade de discutir o assunto com as pessoas no campo. Ficamos o tempo todo em campo descobrindo quem é que vai falar, os detalhes, as minúcias, as teorias cosmológicas. Esse é nosso trabalho. Interessa-nos saber, por exemplo, quem pode falar sobre como se enterra ou por que os nomes contêm dois sinais – a pinta e o risco? Como são os nomes atribuídos a pessoas responsáveis pelo enterramento dos mortos? Nós vamos atrás desses contextos de discussão e isso nada mais é do que a nossa própria definição de cultura.

Por fim, num trabalho como este, visualizamos, experimentamos, e por que não dizer, enfrentamos a força de nossas definições teóricas. Cultura, afinal, não é produto, é processo. Microfone não é cultura; saber fazer e usar microfone sim, é. As empresas comprem produtos, nós não os temos para vender. Nossa *expertise* vende processo. É nisso que acreditamos, é sobre isso que teorizamos. Assim, não há outra saída: incomodamos. Incomodamos porque colocamos as pessoas e as idéias em choque.

Mesmo sendo o convívio com os índios muito estimulante, e mesmo havendo dentro das empresas pessoas muito interessantes, uma cultura organizacional que merece ser pensada, este tipo de trabalho é, na maioria das vezes, frustrante. No meu caso, é frustrante porque não está sendo acompanhado pela Funai. A Funai lê, aprova e elogia o laudo, mas não assume compromissos. Não se tem a mão forte do Estado cobrando do empreendedor que honre os seus compromissos. A Funai sequer participa do plano de comunicação, do processo de discussão, sem dúvida a parte mais importante de todo o trabalho até aqui realizado, pois estes são momentos em que as pessoas de todas as partes – profissionais indígenas, donos da barragem, da empresa e da hidrelétrica, consultores – estão discutindo a política indigenista.

Para concluir, reafirmo que, no contexto de nossa atuação em empresas é fundamental redefinir o trabalho do antropólogo como processo e não como produto. Só assim, talvez, consigamos influenciar com qualidade etnográfica as esferas de tomada de decisão.



Nossos muros e os dos outros

Ana Lucia Pastore Schritzmeyer*

Desde que me formei em ciências sociais, em 1986, e, depois, em direito, em 1988, sinto-me transitando entre diferentes “muros acadêmicos” e mesmo acima ou fora deles. Algumas dessas atuações profissionais, como antropóloga e advogada, é o que eu gostaria de relatar nesta oportunidade.

Há muitos anos, leciono em universidades particulares que não se caracterizam por ter um ensino acadêmico intramuros, mas justamente extramuros, porque nelas predomina uma mentalidade empresarial. Várias características que tanto elogiemos e, às vezes, criticamos em universidades públicas – como o “espírito acadêmico”, propriamente dito, com todas as qualidades e defeitos que essa expressão engloba –, raramente existem no espaço das universidades privadas. Portanto, considero a experiência do professor universitário no ensino privado uma experiência, em si, extramuros.

Também já tive a oportunidade de trabalhar em uma empresa do ramo jornalístico, *Datafolha*, um instituto de pesquisas que surgiu ligado ao jornal *Folha de S. Paulo* e, hoje, é praticamente autônomo. Fui analista de pesquisa e essa função proporcionou-me uma experiência importante no que diz respeito à compreensão da complexidade envolvida na aplicação de conhecimentos científicos e, especialmente, de metodologias científicas frente às demandas jornalísticas, cujo ritmo é sempre o da pressa em produzir notícias acessíveis aos leitores. O rigor científico, nessas circunstâncias, costuma ficar em terceiro ou quarto plano e as análises rigorosas, muitas vezes, têm de se compatibilizar com interesses de uma linha editorial. Trata-se de um desafio para qualquer cientista.

* Mestre e doutora em antropologia social (USP); bacharel em ciências sociais (USP) e em direito (USP); pesquisadora sênior do Núcleo de Estudos da Violência – NEV-USP; coordenadora adjunta do Núcleo de Pesquisas do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais – IBCCRIM; professora da Faculdade de Direito da Universidade São Judas Tadeu – USJT-SP e da Escola Superior de Advocacia da OAB-SP – ESA; membro da Comissão de Direitos Humanos da ABA (2003-2004).

Até recentemente, também trabalhei no IBCCRIM, na diretoria do Núcleo de Pesquisas, de onde me afastei para concluir meu doutorado. Trata-se de um espaço muito diferente do *Datafolha*, pois é mais acadêmico, mas nele também se trabalha com demandas políticas e interesses corporativos, especialmente relacionados ao exercício da advocacia penal.

Mas a experiência que eu mais gostaria de enfatizar, em função da mesa de hoje, é a de minha passagem pela Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo, onde estive por quase um ano, entre o segundo semestre de 2000 e o primeiro de 2001.

O "rótulo" de meu cargo, lá, era o de *assistente técnica de gabinete*, expressão que entrei sem saber bem o que significava e saí sabendo menos ainda. As pessoas que me cercavam, por sua vez, também não imaginavam o que eu faria, tendo se criado, assim, logo de início, um problema – para mim e para os outros – de identidade profissional.

Durante o tempo que passei na secretaria, houve ao menos dois momentos-chave que, hoje, retrospectivamente, percebo. O primeiro refere-se aos três ou quatro meses iniciais de trabalho, os quais foram de uma verdadeira luta pela conquista de espaços físicos e simbólicos. Durante esse período, dava-me conta, diariamente, da distância entre a proposta original de trabalho que me fora oferecida – montar um centro de estudos e trabalhar dados produzidos a rodo, especialmente estatísticos, porém não aproveitados em análises e não publicados – e responsabilidades que, de fato, delegavam-me.

Lembro-me de que, no primeiro mês de trabalho, eu sequer tinha onde ficar. Não havia sala, mesa, computador, ramal telefônico. A falta de espaço físico, associada ao fato de eu não ter uma identidade definida, deixava-me em uma situação precária. Conseguir uma vaga para estacionar meu carro foi uma loucura, até o momento em que o guarda que ficava na entrada do estacionamento passou a me reconhecer e a, então, permitir que eu deixasse o carro em "um cantinho"... Essas pequenas lutas e conquistas diárias, aparentemente banais, foram fundamentais para que eu pudesse começar a trabalhar, tanto no plano simbólico quanto prático. Mas, como qualquer conquista, essas não foram perenes: um dia sumiu meu computador, noutro dia a vaga do carro... E, assim, atuar nesse espaço, sem dúvida político, foi o que mais me consumiu energias enquanto lá estive.

Eu trabalhava em um setor chamado Coordenadoria de Análise e Planejamento – CAP e a própria coordenadora, por ter formação jurídica, advinda do Ministério Público, também tinha uma identidade difícil na secretaria.

Conforme mencionou o professor Luiz Eduardo Soares, na abertura desta sessão, aqueles que são funcionários públicos de uma secretaria de estado ou de qualquer órgão público, vêem os que entram e saem, a cada governo, como intrusos, especialmente se forem "intelectuais", sejam acadêmicos ou de carreiras jurídicas. E há, de fato, uma intrusão, pois se nós temos muros na academia, outras instituições também os têm.

A própria coordenadora da CAP cumpria um papel político difícil, pois cabia a ela "comprar brigas" para tentar mudar estruturas há muito sedimentadas e, todos que haviam sido nomeados por ela, como eu, estávamos no mesmo barco.

Essa conquista cotidiana de espaços simbólicos ficava especialmente evidente nas reuniões para as quais era chamada a participar, pelo fato de eu ter sido apresentada como pesquisadora. Eu tinha de explicar o que pretendia pesquisar. Nem sempre – ou melhor, quase nunca – eu sabia se minhas pretensões poderiam ser expressas.

É evidente que essa minha experiência não pode ser comparada às de outros antropólogos ou sociólogos que atuaram e atuam em órgãos governamentais, pois, sendo eu também advogada, havia uma complementação do meu rótulo de antropóloga que não era desprezível na construção de uma identidade profissional.

Um segundo momento-chave dessa minha experiência na secretaria foi justamente o da constatação de que a identidade de advogada – a qual eu não queria assumir como principal – era a que mais "agradava" aos outros. Talvez, assim fosse porque ser advogada em uma secretaria de segurança pública é algo mais familiar – mais seguro – do que ser antropóloga, e nada como a segurança do conhecido. Em função disso, fui "engolida" por questões burocráticas e passava boa parte do tempo redigindo e lendo ofícios. Aprendi alguma coisa com eles.

Ficou-me claro, antes de mais nada, que ofícios eram recursos simbólicos poderosos – instrumentos de luta – na (re)definição de poderes. Tive de lutar bravamente, por exemplo, para que se viabilizasse um convênio entre a secretaria e o Núcleo de Estudo da Violência da USP, para a realização de uma pesquisa relativa à formação de oficiais da Polícia Militar. Eu diria que, do total de esforços que despendi para que a pesquisa saísse, 80% foram de ordem burocrática e 20% relativos ao conteúdo e à formulação do projeto – o que realmente gosto de fazer.

Portanto, uma constatação importante é a de que nessas atividades extramuros, especialmente no setor público não acadêmico, temos de lidar mais com o que talvez não gostemos de fazer, para, depois, fazermos o que gostamos, especialmente pesquisa.

Nesse sentido, reafirmo que a mudança de governo, a cada quatro anos, ainda que com algum contínuismo, faz com que quem pertença ao quadro fixo dessas estruturas desacredite que, em quatro anos, quem por elas passe consiga mudar algo para melhor. De fato, é pouco tempo, por isso, alguns setores do serviço público, como núcleos de pesquisa, centros de estudos etc., deveriam ter uma certa autonomia e garantir a continuidade de certos projetos, independentemente da mudança de governos.

Essa pesquisa do núcleo, por exemplo, teve de ser rápida porque deveria durar o tempo de duração daquela gestão, depois da qual não se sabia se as verbas seriam mantidas. Novamente, vemos que o tempo do trabalho intelectual extramuros raramente pode ser o mesmo do trabalho intelectual intramuros. Tratam-se de diferentes ritmos institucionais, políticos e econômicos e, quando uma mesma pessoa transita entre eles, é preciso lidar esse duplo registro.

Voltando à atividade intelectual e, especialmente, docente nas universidades privadas, penso que há um importante espaço para antropólogos e sociólogos que dão disciplinas em cursos que não são os de ciências sociais. Talvez devamos encarar as graduações em direito, psicologia, odontologia, enfermagem, medicina etc. como espaços de uma espécie de “militância pedagógica”. É muito mais fácil militar em terreno amigo, pois nele compartilhamos interesses e valores do que, por exemplo, lecionar sociologia para alunos que entram em um curso de direito, sedentos por manusear códigos, preparar-se tecnicamente para concursos públicos ou abrir escritórios de advocacia.

Neste ano de 2002, estou lecionando sociologia geral e jurídica para alunos dos 1º e 2º anos de direito da Universidade São Judas Tadeu, uma das grandes universidades privadas da cidade de São Paulo. Tenho três turmas com cerca de 80 alunos de 2º ano e duas turmas de 1º ano, com 100 alunos cada. Frequentemente, saio das aulas com a sensação de que, parte de minhas palavras fugiu pela janela, outra parte só pairou pela sala e uma pequena parcela atingiu alguns alunos.

Quando percebo que esses alguns inquietaram-se, tento explorar sua inquietação, fazendo-os falar, mas não consigo inquietar 400 e, se conseguisse, não saberia o que fazer com todos eles. Este ano, por exemplo, tenho um grupo de alunos de 2º ano declaradamente favorável à pena de morte. Invisto neles, preparo as minhas aulas mais para eles do que para os outros, pois penso que esse é o meu papel: desconstruir certos muros nesse espaço que, para mim, é extramuros. Não digo isso por achar que eu tenha muros melhores a oferecer, mas porque, talvez, desconstruir “verdades” baseadas em “achismos” do senso comum seja o primeiro passo para

pensar uma nova forma de construção, menos enclausurada e “enclausurante”, mais interdisciplinar e profícua, especialmente na área dos direitos humanos.

Não podemos desprezar o fato de que, para além de nossos muros, persiste, no senso comum, a idéia de que sociólogos e antropólogos dizem, de uma maneira mais rebuscada, o que todos já sabem. Precisamos desmistificar essa idéia e creio que trabalhar em equipes multidisciplinares é um dos caminhos possíveis.

Considero a interdisciplinaridade um ganho de qualquer exercício extramuros, pois, com ela, não só nos damos conta de nossos limites — o que geralmente fazemos ao nos depararmos com os limites alheios —, como percebemos que sem limites não há referenciais, identidades, construções e horizontes. Eles tanto podem nos sufocar, quanto nos dar a dimensão do que está além. E não penso apenas na interdisciplinaridade que discutimos na academia, onde, geralmente, reunimos diferenças que se parecem. Penso no exercício da interdisciplinaridade em meios empresariais, políticos, jurisdicionais, onde, às vezes, sentimos estar em uma torre de Babel.

Brinco com meus alunos que um juiz não pode ser antropólogo, senão jamais proferirá uma sentença, pois relativizará a tal ponto os argumentos das partes que não conseguirá decidir de forma maniqueísta. Mas quem sabe, se ele for um bom juiz, tecnicamente falando, e, além disso, um profissional com conhecimentos antropológicos, psicanalíticos, políticos etc., ele não consiga melhor adequar sua decisão ao complexo contexto social de cada caso?

Não é demais lembrar que certas exigências do MEC estão levando faculdades particulares de direito a solicitar de sociólogos e antropólogos estudos que apontem quais mudanças são necessárias para o aprimoramento da grade curricular de seus cursos de graduação.

Coordenei, recentemente, uma pesquisa encomendada por uma faculdade de direito — por sinal, uma autarquia municipal — para analisar sua grade curricular e adequá-la às novas exigências do MEC e do mercado de trabalho. Isso também vem ocorrendo nas academias da Polícia Militar de diferentes estados da Federação. Há uma percepção, ainda que difusa, de que é preciso mudar. Não se sabe bem como nem em que ritmo e nós, antropólogos e sociólogos, estamos sendo chamados a analisar possíveis novos caminhos. Considero essa uma oportunidade fundamental que não devemos desperdiçar.

Essa pesquisa que mencionei foi encomendada pela Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo (SP) e um de seus objetivos era a análise dos perfis dos corpos docente, discente e dos empregadores de alunos que haviam se formado nos últimos cinco anos e atuavam na área jurídica. Foi uma pesquisa em que contamos

com alunos de direito, da própria faculdade, como pesquisadores, após oferecermos a eles um breve curso de metodologia de pesquisa. Aliás, para a minha alegria, alguns, após a conclusão do trabalho, tornaram-se pesquisadores em ONG's e núcleos de pesquisa sócio-jurídicos.

Os resultados dessa pesquisa ficaram registrados em um volumoso relatório e, conforme eu esperava, não aplicaram todas as recomendações, como a de excluir certas matérias técnicas e incluir ou aumentar a carga horária de outras não técnicas. Isso implicaria demitir professores empregados há anos o que, aliás, não poderia ocorrer em uma autarquia. Portanto, quando prestamos uma consultoria desse tipo, temos de saber que nossos pareceres poderão ou não ser acatados. Temos, enfim de lidar com limites, com muros que, nem sempre podemos saltar ou derrubar, mas que, ao menos, podemos conhecer, cada vez melhor.



Antropólogos e segurança pública

*Jacqueline Sinboretto**

Trabalho no Instituto Brasileiro de Ciências Criminais – IBCCRIM, uma organização da sociedade civil que se mantém através de recursos que recebe de, aproximadamente, 3,5 mil associados no país, majoritariamente operadores da Justiça: promotores, juízes, advogados, procuradores e desembargadores, a maioria trabalhando em São Paulo porque a sede está ali localizada, embora o instituto tenha uma importante representação nacional. O IBCCRIM está completando dez anos em 2002 e foi fundado com o objetivo de trabalhar no campo das ciências criminais, com a idéia de defesa dos direitos humanos e da Constituição, de defesa e aplicação da legislação relativa às penitenciárias e às unidades da Febem, enfim dos princípios garantistas na aplicação do direito penal.

O IBCCRIM surgiu logo após o episódio do Carandiru, em que foram massacrados oficialmente 111 detentos, e foi com essa indignação que a organização surgiu. Embora contasse com professores que atuavam nas universidades, costuma-se dizer que o IBCCRIM foi fundado por uma falha da universidade. Na verdade, essas pessoas deveriam estar congregadas na universidade, mas esta não proporcionou os necessários espaços de reflexão e intervenção política que as pessoas gostariam de ter encontrado. Foi, então, fundada a organização e iniciou-se um trabalho de intervenção política aliada ao trabalho de reflexão.

Até 1996, esse trabalho foi desempenhado basicamente pelos profissionais do direito, buscando um enfoque interdisciplinar através da criminologia e da própria disciplina dos direitos humanos. A atividade interdisciplinar iniciou-se, porém, com a fundação de um núcleo de pesquisa, marcado pela chegada de uma antropóloga e uma socióloga, que começaram um trabalho de pesquisa, como concebido por cientistas sociais, a fim de instrumentalizar a ação política do instituto.

O IBCCRIM tem uma publicação mensal que oferece uma compilação de jurisprudência, que serve como instrumento de trabalho aos operadores jurídicos. Des-

* Professora do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais – IBCCRIM.

de sua fundação, o núcleo de pesquisas tem conseguido manter um diálogo com mais de 20 mil leitores no país, um diálogo próximo e constante, interdisciplinar. A atuação do núcleo vem sendo caracterizada, até com surpresa, como espaço de pesquisa e militância, transformando militantes em pesquisadores, que passaram a refletir mais do que antes sobre a realidade social.

Hoje, o núcleo é constituído por uma equipe muito pequena – a coordenação está sob minha responsabilidade – e trabalhamos com projetos que buscam agregar profissionais tanto do campo do direito como das ciências sociais. Essa experiência de trabalho, que conjuga duas tradições de intervenção e de reflexão tão diferentes, já é extremamente rica. Temos a oportunidade de trabalhar com estagiários das duas disciplinas e, para minha surpresa, começamos a trabalhar com voluntários que vêm, majoritariamente, do campo do direito com interesse em uma abordagem social. Eles chamam a nossa área de atuação como “o campo do social”.

Para eles, representamos a abertura da intervenção “no social” que gostariam de fazer. É interessante porque, quando saí da universidade para trabalhar no IBCCRIM, minha visão sobre militância política e possibilidade da intervenção direta na realidade, através da produção do conhecimento, era limitada, distante e teórica. Eu vinha realmente dos muros da universidade. Fazia um trabalho de reflexão sobre a realidade, deslocava-me para fora dos muros para fazer minha pesquisa para a tese de mestrado – sobre violência – percorrendo a periferia de São Paulo. Mas depois, voltei para os muros da universidade.

Para mim, tornou-se gratificante aprender com os colegas encastelados no Judiciário como podemos realizar em conjunto uma prática de militância a partir do conhecimento. Significa dizer que a idéia de diminuir o abismo existente entre as ciências jurídicas e as sociais acabou por se transformar em possibilidade concreta de diminuição do abismo existente entre produção e aplicação do conhecimento, entre prática e teoria. Isto é: a aproximação das estruturas da Justiça e da estrutura normativa à necessidade de quem é alvo dessa estrutura – os cidadãos, que somos todos nós.

Do lado dos operadores da Justiça, existe o desejo de se aproximar do social. Do nosso lado, o desejo de colocar o conhecimento a serviço dos movimentos sociais que trabalham com direitos humanos. E, na universidade, tínhamos uma possibilidade limitada de fazer isso.

No IBCCRIM, estamos sempre às voltas com rebeliões em penitenciárias e problemas deste tipo. Trabalhando com o tema da Febem, fizemos uma pesquisa sobre aplicação das medidas sócio-educativas, um trabalho extremamente gratificante porque, a partir dele, estamos nos qualificando para discutir a questão dos direitos

humanos dentro da própria Febem que é, em São Paulo, infelizmente, uma realidade muito triste, difícil de ser mudada. Como pesquisadores, a legitimidade que temos dentro dos muros da universidade, capacita-nos como interlocutor importante para dizer: “temos uma proposta, imaginamos que as coisas podem ser diferentes”.

Estamos agora com um projeto de investigação sobre a aplicação das medidas em meio aberto, que pode se tornar muito útil para uma futura administração da Febem que queira, de fato, escolher parcerias de trabalho para transformar a estrutura institucional. Existem muitas formas de aplicar medidas sócio-educativas. No campo do direito, enfrentava-se um grande problema porque criaram-se dispositivos interessantes como, por exemplo, as medidas em meio aberto, as penas alternativas ou os juizados especiais. Mas tem-se a idéia de *fiat lux*, supondo que, uma vez que foi criada a lei, a realidade há de se transformar. Nosso papel é demonstrar a necessidade de estar sempre aperfeiçoando esses instrumentos e diferenciar as boas idéias das boas práticas. Essa tem sido a marca da atuação dos cientistas sociais no IBCCRIM. É um diálogo tenso e difícil porque, muitas vezes, não entendemos as implicações legislativas, constitucionais do que falamos e propomos. E, assim, estamos aprendendo muito.

Por seu lado, os profissionais do direito começam a aprender que o direito não é imutável, embora aprendam isso na universidade e escrevam isso nas provas. Percebo com os alunos que se assimila a idéia de que o direito está em permanente transformação, no movimento da sociedade, mas no Brasil ainda há forte tradição, difícil de ser rompida, a respeito da atividade de legislar.

Os legisladores seriam pessoas iluminadas. Os juristas, pessoas especiais que se fecham em uma sala e, num ato de *fiat lux*, criam idéias que devem ter eficácia na realidade. Se não tiverem, é porque a realidade está errada e não suas idéias. Enfim, estamos começando a trabalhar com isso. É evidente que temos normas legais contraditórias: a Constituição diz uma coisa, nós temos legislações ordinárias que, muitas vezes, contrariam o que está escrito na Constituição, criando problemas para os legisladores, distorções na aplicação e na interpretação da legislação. Penso que, hoje, o papel da reflexão – dos cientistas sociais – é chamar a atenção para isso. Se estamos num ambiente confuso, devemos escolher um caminho de princípios. Essa experiência tem sido extremamente gratificante para todos os membros e militantes do instituto.

A idéia de que a ciência não é neutra, que ela não pode ter essa pretensão, é uma descoberta fantástica, mas a prática dos profissionais do direito e dos próprios antropólogos, muitas vezes, não aponta nessa direção. Por vezes, temos a pretensão

de dizer “façam tal coisa que vai dar certo”. Por julgarmos que conhecemos a realidade social, podemos dizer que tanto antropólogos, quanto sociólogos e profissionais do direito têm, muitas vezes, essa pretensão. E o que estamos descobrindo em nosso trabalho cotidiano é que as coisas não podem ser exatamente assim e que os nossos erros dos últimos dez anos talvez tenham sido, justamente, acreditar naquela neutralidade e na capacidade limitada que temos de transformar a realidade. Nós – antropólogos e juristas – fazemos propostas e, na hora de implementá-las, se não houver princípios norteadores, a ciência não garante que dê certo. Além da formação ética e moral, o fato de estar vinculado a um campo de ação política é que dá essa garantia.

Conseguimos uma atuação boa com os movimentos sociais. Agora mesmo, em São Paulo, há uma discussão sobre a criação da Defensoria Pública que o estado não criou até hoje. Por causa de uma reflexão a respeito do acesso à justiça, resultante de uma pesquisa do IBCCRIM, estamos contribuindo com essa discussão, que é, basicamente, política e não exige engajamento de reflexão da parte dos juristas. Criar uma defensoria é uma exigência constitucional, não há necessidade de fazer uma grande reflexão, de criar novas teorias para explicar porque a defensoria é importante.

E alguns dados da pesquisa que temos feito sensibilizaram os operadores do direito para a necessidade de abandonar o modelo de defensoria que se tem hoje no estado de São Paulo, feito por advogados contratados por convênio, sem qualquer controle público e social sobre sua atuação. E, em função dessa pesquisa, podemos ter uma visão do que a população pensa sobre o atendimento da Justiça e, assim, dado nossa contribuição para um movimento que, na verdade, é político.

Gostaria de finalizar, com o foco na idéia da transformação política que acontece quando dois profissionais são obrigados a sentar-se à mesma mesa e refletir sobre teorias que eles não compartilham. Os juristas têm sua tradição, temos a nossa e não procuramos não cair na armadilha de disputar qual delas é a mais verdadeira. Penso ter sido esse o aprendizado mais interessante. Temos uma responsabilidade perante a sociedade, diante da defesa de determinados princípios que são políticos, aos quais damos “aspecto científico” para serem instrumentos a mais na luta política. Não tenho pudor de dizer isso. Penso, enfim, que a atuação de um cientista dentro de uma organização social é justamente instrumentalizar o conhecimento em função de uma utopia.

Centrei minha fala na questão da ação política porque sou contratada por uma ONG para fazer pesquisa e instrumentalizar sua ação política. Então, tenho dois caminhos: ou faço isso ou vou procurar trabalho em outro lugar.

Quando me perguntam se tenho constrangimentos, digo que tenho e, ao mesmo tempo, não tenho. Tenho porque estou dentro numa estrutura institucional que tem por princípio pensar a questão da reforma da Justiça, da democratização da Justiça, e devo fazer isso. Se eu não fizer, torna-se um constrangimento. Por outro lado, estou trabalhando num campo absolutamente marginal dentro da sociedade brasileira. Minoritário e cada vez mais maldito.

Se o discurso dos direitos humanos foi maldito no final dos anos 1970 e começo dos anos 1980, hoje não pode nem mais ser classificado. Quando falávamos de direitos humanos “para os brancos, bonitos e cheirosos” – como disse certa vez Paulo Sérgio Pinheiro – ainda havia a simpatia de uma parcela maior da sociedade brasileira. Agora, é impossível falar de direitos humanos para aqueles que não são brancos, não são bonitos e, muitas vezes, não são cheirosos porque trabalham o dia inteiro, tomam ônibus, metrô, andam a pé... Uma pesquisa em São Paulo revelou, recentemente, que 40% dos deslocamentos dentro da cidade são feitos a pé. Um absurdo, se pensarmos no tamanho de São Paulo. Esse é um dos dados que nos faz refletir como a nossa sociedade é desigual e como devemos pensar que as coisas realmente deveriam ser muito diferentes.

O direito não é uma ciência exata, não tem o certo e o errado, como a antropologia tampouco tem. A interpretação é uma ferramenta, tanto nossa quanto dos operadores da Justiça. Quando somos autores de uma ação, entramos com uma causa, se somos um cidadão acompanhando um julgamento, perguntamos: não tem o certo e o errado? Pois é, não tem no direito tampouco. Existem princípios norteadores.

Por exemplo, há uma discussão no movimento feminista, que diz: os juizados especiais não estão funcionando porque trocam a agressão física à mulher por uma pena alternativa que não funciona – por uma cesta básica, por exemplo. Mas penso que também a punição não vai funcionar. Mas também não posso aceitar o argumento de que, se o juizado não funciona, revogue-se a Lei 9 099, impedindo que o juiz proponha penas alternativas para o réu. Deverá seguir a bula “bateu, vai para a cadeia”? A tradição do movimento pelos direitos humanos foi contra isso.

É preciso saber interpretar as sensibilidades e o juiz tem esse poder. Podemos argumentar que não tem mas, na verdade, tem. Ele julgará uma causa e tomará uma decisão. Vai escolher: o réu ou a vítima. Se escolher, mesmo dentro da ordem, uma punição, tem a opção: cadeia ou penas alternativas. E se escolher penas alternativas, qual dos programas vai poder inserir? No caso dos adolescentes, no estado de São Paulo, por exemplo, o juiz tem o poder de decidir em qual dos programas o adolescente pode ser inserido.

Fica caracterizada a atividade de interpretação, embora em absoluta consonância com a legislação. É uma atividade de interpretação e o nosso papel não é ensinar o juiz como ele deveria interpretar a lei. Ele sabe, muito melhor do que nós. À frente de um processo — já me coloquei muitas vezes essa questão enquanto estudava —, demoraria muito para dar uma sentença. Não fui preparada para isso, mas para questionar.

Os juízes têm um saber e um poder que lhes é próprio; não pretendo exercê-lo. Meu papel é justamente ajudá-los a questionar o resultado de suas interpretações. Nosso papel é ajudá-los a entender se poderíamos fazer diferente. Estaríamos violando a Constituição? Talvez não. Estaríamos, talvez, resgatando os princípios da Constituição? Então isso seria instrumentalizar o conhecimento crítico do cientista social para avaliar e reproduzir os efeitos desejados da ação jurídica.

Ele deve decidir se vai punir muito ou pouco. Isso é uma interpretação dada em cima do entendimento que ele tem sobre a violência, sobre os papéis da mulher e do homem. Nisso podemos auxiliá-lo a fazer essa reflexão. Imagino que é um questionamento novo, tanto para eles quanto para nós.

Não sei exatamente como é a pesquisa pura em ciências humanas. Será sempre uma pesquisa com pessoas que vivem realidades concretas, sujeitas a ações de instituições. Considero, assim, que toda pesquisa é atividade de militância, porque escolhemos quem, quando e que abordagens estudar. Se descobrimos que, por exemplo, é grande a reincidência nas penas alternativas e se temos responsabilidade de defender sua aplicação, o que fazer?

O trabalho do pesquisador será montar uma pesquisa em que os dados apareçam contextualizados e comparados com outros. É difícil considerar que exista pesquisa pura em ciências humanas. Sempre que fazemos ciência e divulgamos os dados, almejamos a reação que isso vai provocar e o alcance social para o discurso a ser feito.

É assim que vejo minha atuação cotidiana no instituto: há um confronto direto de mentalidades entre pessoas que utilizam as mesmas regras do direito para produzir efeitos diferentes. Meu papel é tentar descobrir que caminhos deveriam ser incentivados para que fosse produzido o efeito desejado, que é uma utopia política.



Este livro foi composto em Garamond Book Condensed
12/15 e impresso em papel Pólen Soft 80gr. pela
LGE Editora Ltda, em Brasília, para a Paralelo 15 Editores,
em maio de 2008, com tiragem de 1.000 exemplares.

Miriam Pillar Grossi, Antonella Tassinari e Carmen Rial (orgs), *Ensino da antropologia no Brasil: Formação, práticas disciplinares e além fronteiras*, Blumenau, Editora Nova Letra, 2006.

Miriam Pillar Grossi e Elisete Schwade (orgs), *Política e cotidiano: Estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade*, Blumenau, Editora Nova Letra, 2006.

Miriam Pillar Grossi e Peter Fry (orgs), *Conferências – 25ª RBA*, Blumenau, Editora Nova Letra, 2006.

Série: “Questões étnicas”

Eliane Cantarino O'Dwyer (org), *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, Editora Getulio Vargas, 2002.

Esther Jean Langdon e Luiza Garnelo (orgs), *Saúde dos povos indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa*, Rio de Janeiro, ABA/Editora Contra Capa, 2004.

Ilka Boaventura Leite (org), *Laudos periciais antropológicos em debate*, Florianópolis, ABA/Nuer, 2004.