

Saberes locais, experiências transnacionais

Interfaces do fazer antropológico

Lea Carvalho Rodrigues
Isabelle Braz Peixoto da Silva (Orgs.)

ABA PUBLICAÇÕES

Comissão de Projeto Editorial

Coordenador: Antonio Motta (UFPE)

Carmen Rial (UFSC)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Igor José Renó Machado (UFSCAR)

Peter Fry (UFRJ)

Conselho Editorial

Alfredo Wagner Berno de Almeida (UEA)

Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)

Bela Feldman-Bianco (UNICAMP)

Cristiana Bastos (ICS/Univ.Lisboa)

Cynthia Sarti (UNIFESP)

Gustavo Lins Ribeiro (UNB)

João Pacheco de Oliveira (UFRJ)

Julie Cavignac (UFRN)

Laura Graziela Gomes (UFF)

Lilian Schwarcz (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)

Miriam Grossi (UFSC)

Ruben Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano (UNB)

Lea Carvalho Rodrigues
Isabelle Braz Peixoto da Silva (Orgs.)

Saberes locais, experiências transnacionais
Interfaces do fazer antropológico

ABA PUBLICAÇÕES
2017

Copyright © 2017 by
Lea Carvalho Rodrigues
Isabelle Braz Peixoto da Silva

Editora:

ABA Publicações

Diagramação e Capa:

Alexssandro Lima

Revisão:

Fábio Sidney Sousa Damasceno

Catálogo na Publicação

Saberes locais, experiências transnacionais : interfaces do fazer
antropológico / Lea Carvalho Rodrigues e Isabelle Braz Peixoto
da Silva [organizadoras].- Fortaleza: ABA Publicações, 2017.

331 p.

ISBN: 978-85-87942-45-6

1. Antropologia I. Rodrigues, Lea Carvalho

II. Silva, Isabelle Braz Peixoto da III. Título

CDD:306

Sumário

- 07 [Introdução: antropologia dos saberes e saberes antropológicos em diálogo](#)
Lea Carvalho Rodrigues
Isabelle Braz Peixoto da Silva
- 27 [Circulação de pessoas e de coisas: a internacionalização da antropologia brasileira e seus desbravadores](#)
Carmen Rial
- 49 [Los pueblos originarios y la Ciudad de México](#)
Andrés Medina Hernández
- 73 [Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: Memórias do terror e instrumentos da etnografia](#)
João Pacheco de Oliveira
- 93 [Da interrogação](#)
Elísio Salvado Macamo
- 105 [Etnografia e globalização: os Kanak da Nova Caledônia](#)
Alban Bensa
- 119 [La antropología en Cuba: esbozo histórico y perspectivas actuales](#)
José G. Vega Suñol
- 137 [A institucionalização da antropologia na Universidade Federal do Ceará](#)
Sulamita Vieira
- 153 [Os limites da expansão da excelência na ritualística de um concurso para professor titular](#)
Bernadete de L. R. Beserra
Rémi Fernand Lavergne
- 173 [Por um laudo antropológico emancipatório dentro dos processos criminais](#)
Edson Damas da Silveira
- 207 [A usina hidrelétrica Balbina e o Programa Waimiri-Atroari: \(des\) articulação da etnicidade](#)
Stephen G. Baines

- 219 [Antropologia e Políticas Públicas: dos encontros históricos ao diálogo teórico e metodológico](#)
Lea Carvalho Rodrigues
Maria Helena Ortolan
Alicia Ferreira Gonçalves
- 251 [Turismo e povos indígenas na zona costeira do Ceará: entre impactos e acordos](#)
Isis Maria Cunha Lustosa
- 273 [Abordagem metodológica da antropologia e de outras áreas na pesquisa das dinâmicas sociais urbanas](#)
Julien Zeppetella
- 285 [Religião e Homossexualidades: um olhar antropológico para novos conflitos no espaço público](#)
Marcelo Tavares Natividade
- 301 [Um perfil do Padre Cícero, a partir da antropologia da religião e da antropologia da política](#)
Marcelo Ayres Camurça
- 315 [A invenção do Norte de Minas: a construção da dualidade de Minas Gerais](#)
João Batista de Almeida Costa
- 325 [Sobre os Autores](#)

Introdução: antropologia dos saberes e saberes antropológicos em diálogo

Lea Carvalho Rodrigues

Isabelle Braz Peixoto da Silva

Ainda que a afirmação possa parecer, por um lado, um tanto pretenciosa, e, por outro, um tanto limitada, cremos que a antropologia, ao longo de sua história, em momentos distintos e sob o domínio de paradigmas diversos, afirmou-se, sempre, como uma antropologia dos saberes. Como aprendemos, desde os primeiros contatos com a disciplina, a longa incursão no universo mitológico realizada por Frazer foi, essencialmente, a busca do entendimento das diferenças e semelhanças entre pensamento mágico, religioso e científico. O esforço durkheimiano na busca das formas elementares da vida religiosa, pelo qual construiu a noção de representações coletivas¹, tem como cerne o entendimento da capacidade classificatória humana – a diversidade de formas apreensíveis, a extrema complexidade encontrada nas inúmeras formas de categorização e significação – já sendo possível, portanto, ver nesta obra uma proposta de sociologia do conhecimento. Seguindo esta perspectiva analítica, foi que Radcliffe-Brown, na antropologia, chegou à conclusão da existência de uma característica universal, pairando acima de todas as diferenças entre as sociedades: os homens pensam por meio da associação por contrariedade (oposição e, ao mesmo tempo, união dos contrários)². Todo este conjunto de reflexões comporia, por fim, as bases para a construção do paradigma estruturalista em antropologia, cujo maior expoente, Lévi-Strauss, em sua obra mais representativa do referido paradigma, diria que seu objetivo era “mostrar como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” e ainda, radicalizando a proposição de abstração total do sujeito, a sua proposta seria de mostrar “como os mitos se pensam entre si” (p. 31).

1 Vide Durkheim e Mauss (s/d) e Durkheim (1996).

2 Vide Radcliffe-Brown (1975, p. 202).

Esses nomes particularmente representativos da história da antropologia e de quatro paradigmas que marcaram sobremaneira o pensamento antropológico durante o século XX – evolucionismo, funcionalismo, estrutural-funcionalismo e estruturalismo – realizaram uma verdadeira antropologia do conhecimento. Também caberia ser entendida, à época, como uma antropologia do pensamento primitivo. Mas, talvez, não fosse uma antropologia dos saberes, o que comporta uma aceção mais ampla, porque o conhecimento se encontrava restrito ao domínio da ciência e, portanto, à esfera do antropólogo: o cientista que dissecava formas de pensamento, debruçando-se sobre o vasto material etnológico, sistematizando, realizando comparações, elaborando modelos explicativos e formulando leis.

Mas se o pensamento e os saberes emergentes forem vistos como “tráfico com as formas disponíveis em uma ou outra comunidade”, como propôs Geertz (1997, p.228), comportando a um só tempo “a cognição, emoção, motivação, percepção, imaginação, memória e outras coisas mais, como sendo, elas próprias, sem quaisquer intermediários, ‘coisas sociais’” (idem); e se a proposta não for mais debruçar-se apenas sobre o “pensamento-produto” (os mitos), como sugere o autor, mas sobre o “pensamento-processo”, sobre o entendimento das condições de produção de saberes e os “processos de percepção, imaginação, recordação...” (Idem, p. 223), então damos um escopo diferente ao que poderia ser intitulado de antropologia do conhecimento ou, agora sim, antropologia dos saberes, incluído aí o senso comum. Geertz considera esse processo como intrínseco à ação, poderíamos dizer à agência dos sujeitos, e “tanto atividades ao ar livre como arar a terra, ou mascatear, ou experiências muito íntimas como desejar ou arrepender-se são igualmente consideradas bons exemplos deste tipo de ação” (Ibidem, p. 225).

As afirmações de Geertz, acima referidas, foram feitas com o intuito de fortalecer a sua proposta de uma etnografia do pensamento moderno e marcam, portanto, um momento particular no decurso da história da antropologia, quando nos centros hegemônicos da produção

antropológica mundial se processou uma paulatina ampliação do objeto antropológico, antes centrado quase que exclusivamente no estudo das sociedades denominadas primitivas, distantes geográfica e culturalmente da sociedade do antropólogo.

A frase proferida pelo autor nesta obra originalmente publicada em 1983, afirmando que “[...] nós, cientistas sociais, vemo-nos finalmente obrigados a examinar o que é precisamente que pensamos sobre o pensamento” (Geertz, 1997, p. 221) teve grande repercussão sobre a antropologia que então se produzia no Brasil.

Em 1985, num artigo intitulado *O que é isso que chamamos de antropologia brasileira?*, publicado originalmente no periódico *Anuário Antropológico*³ e depois reeditado na coletânea *Sobre o pensamento antropológico* (Cardoso de Oliveira, 2003), o autor retoma a frase de Geertz “agora somos todos nativos”, para sugerir que, como membros de uma comunidade profissional, deveríamos nos voltar ao estudo das organizações às quais pertencemos, portadoras de representações e história; ao estudo sistemático das disciplinas acadêmicas, em especial a antropologia, como forma de poder melhor responder à pergunta que intitula o referido artigo (p. 120). Com o intuito de fazer valer esta proposta é que foi criada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, na Unicamp, a área temática Itinerários Intelectuais e Etnografia dos Saberes.

Quatro anos antes, em 1981, a antropóloga brasileira Mariza Peirano havia defendido sua tese de doutorado em antropologia na Harvard University, nos Estados Unidos, intitulada *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*, sob a orientação do antropólogo David Maybury-Lewis, que foi o primeiro estudo de vulto no país do que seria uma meta antropologia.

No mesmo período, foi publicada a obra de George Stocking Jr., que se tornou referência aos estudos sobre a história da antropologia, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (1983), obra que muito incrementou o debate desenvolvido nos Estados Unidos no âmbito da

3 Anuário Antropológico/85, p. 227-246.

denominada antropologia pós-moderna, debate rapidamente absorvido pela antropologia brasileira, que, cada vez mais, se voltou à reflexão sobre a própria disciplina e suas particularidades no Brasil. Mariza Corrêa, na Unicamp, dedicou-se à reconstrução do campo da antropologia no Brasil, desde o início do século XX até a institucionalização da disciplina no país (Corrêa, 1995), com a criação dos primeiros programas de pós-graduação em antropologia; bem como realizou um estudo de grande envergadura sobre a Escola Nina Rodrigues, obra que levou o título *As ilusões da liberdade* (1998). A tese de Christina de Rezende Rubim, intitulada *Antropólogos brasileiros e a antropologia no Brasil: a era da Pós-Graduação*, orientada por Mariza Corrêa e defendida em 1996, também é produto deste período e desses esforços de pesquisa e reflexão sobre a antropologia brasileira, tanto com o caráter de história da antropologia como de antropologia da antropologia.

Passada a efervescência dos estudos sobre a antropologia brasileira, e num contexto de sua internacionalização, no sentido da solidificação e expansão dos programas de pós-graduação em antropologia e ciências sociais, no Brasil, com o aumento do número de pesquisadores que passam a realizar investigação também fora do país e o crescimento dos intercâmbios internacionais, inclusive com maior presença de estudantes estrangeiros no país (Trajano Filho; Martins, 2004; Fry, 2004), novos movimentos levaram à reflexão sobre a participação de antropólogos brasileiros no diálogo estabelecido com outras antropologias, centrais ou periféricas, conforme a classificação operada por Cardoso de Oliveira (2003, p. 143-159).

Já na primeira década do século XXI, Ribeiro e Escobar (2008)⁴ têm atuação destacada com a proposta de superação do período de críticas às antropologias locais, que marcou as duas décadas anteriores, para adentrar o campo das “antropologias mundiais”. O ponto de partida é a constatação de que ocorreram profundas mudanças nas relações entre antropólogos localizados em diferentes partes do mundo. O interesse

4 Título original: *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*, publicado em Londres, pela Berg Publishers.

dos autores é, assim, estabelecer novas condições de conversação, num plano global, com vistas ao estabelecimento de uma nova comunidade *transnacional* de antropólogos, cujo diálogo repercute na teoria, com seu enriquecimento para a compreensão da diversidade de experiências sociais e intelectuais no mundo contemporâneo.

A novidade apresentada por Ribeiro e Escobar é o enfrentamento que estes fazem à questão da desigualdade nas relações de poder entre as diferentes antropologias, no plano mundial. Sobretudo por eles explicitarem que só é possível entender a dominância de alguns centros de produção antropológica pela constatação das relações desiguais de poder. Vale notar que, quanto a este aspecto, os autores estão recuperando a formulação de Roberto Cardoso de Oliveira sobre a classificação das antropologias mundiais em antropologias centrais (as produzidas na França, Inglaterra e Estados Unidos) e periféricas (as produzidas nos demais países). Mas o fazem inserindo a questão das relações de poder, de forma que já não dizem antropologias centrais, mas antropologias hegemônicas⁵.

Desta perspectiva, eles estão também se alinhando a pensadores latino-americanos que, no início do presente século, fizeram a crítica à submissão intelectual dos cientistas sociais latino-americanos aos conceitos eurocêntricos. Essa crítica, presente na coletânea *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, tem, dentre seus colaboradores, Arturo Escobar, Aníbal Quijano e Edgardo Lander. Este último autor propõe a busca de alternativas ao caráter excludente e desigual do mundo contemporâneo e entende que isto só será possível se, primeiramente, for realizado “[...] un esfuerzo de desconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal” (Lander, 2003, p.12), fenômeno denominado eurocentrismo. Este termo e a proposta são retomados por Ribeiro e Escobar no projeto

5 Ribeiro e Escobar (2008, p.27) entendem antropologias hegemônicas como “o conjunto de formações discursivas e práticas institucionais associadas com a normalização da antropologia acadêmica que se faz principalmente nos Estados Unidos, Reino Unido e França”.

Antropologias Mundiais, assim como se reportam ao pensamento de Dipesh Chakrabarty⁶ e sua proposta de “provincializar a Europa”, ou seja, considerar o pensamento europeu como localmente situado.

Os artigos que compõem a coletânea *Antropologías del Mundo* (2008) fornecem elementos para que nos inteiremos da diversidade de processos que conformaram a antropologia produzida em outros países, em especial aqueles periféricos às antropologias hegemônicas. O capítulo de autoria de Nkwi (2008) evidencia que a relação entre antropologia e Estado se apresenta mais forte no continente africano e mostra como esta relação ganhou um contorno diferente do que ocorreu na América Latina, pois se trata de países e continentes que viveram processos de colonização e independência diversos. O autor expõe que, no continente africano, no período pós-colonial, a antropologia foi primeiramente rejeitada em razão da anterior colaboração dos antropólogos nativos com os governos coloniais. Num segundo momento, esses mesmos antropólogos foram chamados a atuar no processo de construção dos novos países, ocupando cargos no aparelho do Estado, com forte participação na elaboração de políticas, o que atribuiu um novo lugar à antropologia naqueles países, ainda que variem os processos em acordo com as particularidades locais.

Sobre a América Latina, Marisol de la Cadena (2008), na mesma obra, aborda as particularidades da antropologia peruana, expondo o processo de mudanças nas relações entre Estado e populações indígenas naquele país desde o projeto de construção nacional de inclusão pela mestiçagem, nos inícios do século XX, à emergência dos movimentos contestatórios, nas últimas décadas do mesmo século. Esses movimentos são vistos como parte de um processo denominado de “regreso del índio”, que, segundo ela, ocorreu de forma similar em países como Colômbia e Bolívia. Este processo, que diz respeito a estes três países citados por Marisol de la Cadena, ainda que guarde semelhanças com o caso mexicano e brasileiro, revela sutis diferenças quanto à participação dos

6 Os autores se referem à obra de Chakrabarty, intitulada *Provincializing Europe: Post colonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

antropólogos dos diferentes países na política indigenista proposta pelo Estado durante o século passado⁷.

Pensamos que, se, no caso brasileiro, de acordo com Velho (2008), houve um deslocamento de interesses e da atuação dos antropólogos em relação à antropologia que se praticava nas primeiras décadas do século XX, uma vez que, nesse período, ela estava atrelada ao projeto de construção da nação, no presente também ocorre o fenômeno de ressurgimento dos grupos indígenas em todo o país e a luta pela terra faz com que estes se imponham à antropologia brasileira, por mais extenso que hoje seja seu campo de atuação.

De fato, a intensificação da ação política dos grupos indígenas vem, cada vez, mais provocando a disciplina, desde o período da Constituinte até a consolidação da “Constituição Cidadã” em 1988 e, depois dela, inclusive com a sua convocação para o incremento do diálogo com a História e o Direito, na medida em que os antropólogos foram chamados a produzir uma nova leitura sobre a participação dos povos indígenas na formação social do Brasil – o que se convencionou nomear de antropologia histórica; e chamados também a participarem de processos judiciais com maior frequência, processos estes em grande parte relativos à demarcação de terras indígenas.

Não se pode, neste período da história da antropologia brasileira, deixar de fazer menção aos nomes dos antropólogos Maria Manuela Carneiro da Cunha, João Pacheco de Oliveira e John Manuel Monteiro, pioneiros no desvendamento e delineamento deste campo, que vem se constituindo num promissor espaço para o exercício profissional para as novas gerações de antropólogos.

Nesse sentido, consideramos que o título desta coletânea, *Saberes locais e Experiências Transnacionais*, alude tanto ao pensamento descolonial, ou pós-colonial, e seu desejo de defesa do reconhecimento e respeito ao outro, com seus saberes e práticas que há muito saíram das

7 Sobre as cisões na antropologia mexicana devido à adesão ou não dos antropólogos a essas políticas, vide Krotz (2008). Sobre o caso brasileiro, vide Viveiros de Castro (1999) e Ramos (2011).

aldeias, como provoca a autorreflexão sobre o exercício da antropologia, em seu permanente encontro com a alteridade.

Enfim, o presente livro se insere no esforço de abrir a antropologia para o diálogo amplo, em múltiplas dimensões – local, regional, nacional e internacional – e refletir sobre as condições de produção do conhecimento antropológico face às desigualdades de poder também existentes em todas as dimensões retro referidas. Isto porque, como bem assinalaram Gonçalves e Rodrigues (2007), são reproduzidas no plano nacional as diferenciações que Cardoso de Oliveira apontou existirem no plano internacional. Assim, entendemos que ainda está por se efetuar, no âmbito nacional, a superação da cisão entre centro e periferia, ou talvez o mais acertado fosse dizer a superação das distinções, internas ao país, entre antropologias hegemônicas e periféricas, como preferem Ribeiro e Escobar (2008).

Os artigos que reunimos nesta coletânea colocam em relação antropólogos de diferentes latitudes, formações, filiações teóricas, escolhas temáticas e linhas de discussão teórica. Observamos, contudo, continuidades, aproximações ou interpelações teóricas e metodológicas entre eles, ainda que seus campos de pesquisa e objetos empíricos sejam tão diferentes, referindo-se ora a populações “tradicionais” da Oceania, ora a povos indígenas amazônicos, ou a classes populares em meio urbano no Brasil.

Dentre os dezesseis artigos que compõem a coletânea, cinco deles se dedicam à reflexão sobre a antropologia e sua trajetória em diferentes contextos e planos analíticos, desde uma perspectiva macro, com a abordagem sobre a internacionalização da antropologia brasileira e o seu desenvolvimento histórico em âmbito nacional, ou sobre os processos de institucionalização da antropologia em outros países, como é o caso aqui apresentado de Cuba, até perspectivas microsociológicas que tratam de desenvolvimentos da antropologia em esferas locais.

O primeiro deles é o artigo que abre a coletânea, de autoria de Carmen Rial, intitulado “Circulação de pessoas e de coisas: a internacionalização da Antropologia brasileira e seus desbravadores”, em que a autora faz

uma abordagem histórica do desenvolvimento da disciplina no país atenta aos fluxos de antropólogos por países e instituições estrangeiras; locais onde estes, que viriam a ser as principais referências da disciplina no país, realizaram sua formação em antropologia, estabeleceram relações acadêmicas e inseriram-se em redes que muito influenciaram no desenvolvimento da antropologia brasileira. A autora mostra, também, que no presente ocorrem mudanças nesses fluxos, dado que, diferentemente do período de institucionalização da pós-graduação no país, a tendência tem sido que os antropólogos das novas gerações façam sua formação no Brasil, indo para o exterior apenas para realização de doutorado *sandwich* ou para períodos de pós-doutoramento.

Ainda que este artigo, de autoria de Carmen Rial, tenha uma proposta de discussão diferente do artigo de autoria de Lea Rodrigues, Maria Helena Ortolan e Alícia Gonçalves, intitulado *Antropologia e políticas públicas: dos encontros históricos ao diálogo teórico e metodológico*, ambos fazem uma imersão na história da disciplina no país, trazendo à baila referências a autores que poderíamos classificar como clássicos da antropologia brasileira. Apenas o segundo artigo se volta mais especificamente à atuação do antropólogo na interface com o Estado nacional, seus órgãos e instâncias administrativas e as políticas públicas que afetam as populações tradicionalmente estudadas pela antropologia. As autoras enfatizam a importância do diálogo acadêmico entre antropologia e políticas públicas, tanto pelo aspecto da profissionalização do antropólogo e do reconhecimento da legitimidade do conhecimento antropológico nas instâncias do Estado, como pela constatação da necessidade de construir um referencial metodológico para orientar a produção de etnografias que tratam de questões afins a essa temática e questões que esse diálogo coloca em cena.

Na interlocução com os dois artigos acima referidos, temos outro, de autoria do antropólogo cubano José Veja, que discorre sobre o fazer antropológico em Cuba desde os tempos coloniais até a atualidade. O autor já considera o encontro do europeu com os povos indígenas habitantes das ilhas como revelador das origens de uma protoantropologia naquele

país. A leitura deste artigo mostra muitas semelhanças dos processos de institucionalização da disciplina naquele e no nosso país. Inicia com a referência às crônicas de época, aos relatos de viajantes, cartógrafos, desenhistas e gravadores europeus, para em seguida apresentar alguns acontecimentos que firmaram os caminhos dessa institucionalização: a criação da *Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba* e o posterior enfrentamento de alguns temas cruciais para um país que se tornou independente apenas ao final do século XIX e que se via chamado a lidar – assim como ocorreu no Brasil quando sua intelectualidade buscava os caminhos do progresso e da modernização do país – com a questão da identidade nacional, a compreensão do que um dos antropólogos mais famosos daquele país, Fernando Ortiz, denominou *cubanidad*. Mas, diferentemente do percurso da antropologia no Brasil, em Cuba ela não se constituiu como uma carreira e se desenvolve no interior de outras disciplinas como a Sociologia, a História e os Estudos Culturais, ainda que aborde temas comuns aos desenvolvidos na antropologia brasileira contemporânea, como o racismo, a religião de origem afro, identidade, patrimônio material e imaterial, antropologia urbana, marginalidade, gênero e sexualidade. O campo do turismo, ainda pouco desenvolvido na antropologia brasileira, encontra naquele país uma forte referência.

Já o artigo de autoria de Sulamita Vieira, intitulado *A institucionalização da antropologia na Universidade Federal do Ceará*, traz uma perspectiva mais local sobre o desenvolvimento da antropologia no Brasil. Dessa trajetória específica, a autora destaca a atuação do antropólogo Thomaz Pompeu Sobrinho – que deu os primeiros passos para o estabelecimento da antropologia no Ceará, com a criação do Serviço de Antropologia em 1957, quando ele dirigiu o Instituto Histórico do Ceará – e, no mesmo ano, a criação do Boletim de Antropologia, posteriormente o Curso de Preparação Antropológica, com o objetivo claro de formar pesquisadores na área. A transformação do Serviço de Antropologia em Instituto de Antropologia, já no ano de 1958, viria a firmar os caminhos do desenvolvimento da disciplina no estado e a abertura de diálogos com antropólogos nos circuitos nacional

e internacional. Destaca a autora os fortes vínculos entre essa produção antropológica cearense e o próprio projeto de criação da UFC, pautado na ideia de desenvolvimento.

Ainda no plano local, temos o artigo de autoria de Bernadete Beserra e Rémi Fernand Lavergne, intitulado *Os limites da expansão da excelência na ritualística de um concurso para professor titular*, que se volta a uma microsociologia das relações de poder e das dinâmicas institucionais internas ao espaço universitário, quando o foco recai sobre um concurso para preenchimento de vaga de professor titular na área de Antropologia da Educação, em uma universidade pública situada na região Nordeste do país. A autora parte das afirmações de Pierre Bourdieu de que o campo acadêmico é regido mais pela dissensão do que pelos cânones científicos e mostra como o relato sobre os conflitos, disputas e interesses manifestos no referido processo de seleção para professor titular revela facetas nem sempre visíveis sobre o campo universitário, em que critérios locais podem mesmo suplantar aqueles colocados pelas instituições de fomento.

Já o artigo do moçambicano Elísio Macamo, ao nos surpreender com o enigmático título *Da interrogação*, nos leva a uma densa jornada, a qual põe em cheque a razão de ser do conhecimento antropológico, seus fundamentos epistemológicos, seus recursos metodológicos e os conceitos de que se valem. Advogando a tese de que não há inteligibilidade do conhecimento fora da contextualização da sua produção, toma como mote o romance brasileiro *O Guarani*, de José de Alencar, para demonstrar como não há ingenuidade no ato de nomear, como a ação de nomear, a ação de conceituar é um ato de descrição de um mundo específico. Descrição que, quando assentada sobre a convicção europeia de sua superioridade, produz uma narrativa que integra o outro, privando-o de sua própria narrativa e de sua própria história. Para o autor, enunciados como “saberes locais”, “experiências transnacionais”, são vazios de significados, se inseridos nessa representação do mundo, que é sustentada por uma economia política específica, que produz e legitima a vontade de poder de uma narrativa sobre outras narrativas

possíveis. A reação a isso, especialmente à desatenção ou desinteresse e indiferença quanto à constituição de uma África moderna, vem da produção de um conhecimento “a partir das margens”, que interroga as certezas e a ordem das coisas.

O antropólogo francês Alban Bensa, em seu artigo *Etnografia e globalização: os Kanak da Nova Caledônia*, apresenta-nos uma instigante reflexão sobre a maneira como um suposto mundo “nativo e distante”, localizado num arquipélago da Oceania, se relaciona com o mundo globalizado. Ao examinar a situação Kanak, mostra como o contato com as novidades trazidas pelas relações e instituições europeias provoca a incorporação de novos signos e significados ao enredo Kanak, pré-existente. Neste sentido, as experiências ampliadas pela vivência e participação no mundo colonial, ainda que traumáticas, não representam uma ruptura com o passado, mas a inserção do presente no quadro geral das referências Kanak. Sua abordagem, que dialoga com outros esforços de aproximação entre a antropologia e a história, repõe em discussão o conceito de cultura e sua plasticidade, assim como a força da integração interna e da ação política de povos dominados.

Refletindo também sobre povos originários, desta feita na região amazônica, no Alto Solimões, João Pacheco de Oliveira investiga, no artigo intitulado *Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: memórias do terror e instrumentos da etnografia*, outra situação de relação interétnica, desta feita analisando atos de extrema violência e intolerância praticados contra os índios Ticuna, em flagrante paradoxo com o mito romântico brasileiro da brandura e amistosidade dos brancos nas relações com os índios no Brasil. Traz importante relato de inacreditáveis atos de barbaridade e morte cometidos por seringueiros contra índios, em contexto de exploração e expropriação territorial. Segundo o autor, as narrativas naturalizantes – que acionam categorias tais como “silvícolas”, “primitivos”, “macacos” – e o idioma da animalização, segundo o qual a condição indígena é assemelhada a de animais selvagens a serem abatidos ou domesticados, são instrumentos que justificam e possibilitam a prática de crimes de estranha ferocidade,

que contradizem os valores morais e os procedimentos legais advogados pela comunidade nacional.

Se Alban Bensa e Pacheco de Oliveira realizam uma antropologia que leva sempre em conta as hierarquias sociais e as desigualdades de poder que repercutem nas histórias nativas, histórias essas que também são envolvidas por contextos sociais específicos, com suas dimensões estruturais, situacionais e conjunturais, em suas mais diversas facetas, há de se perguntar também sobre as condições de realização do trabalho do etnógrafo e de se reconhecer que este está sempre mergulhado num labirinto de tensões e pressões.

Por sua vez, a migração das pesquisas e do método antropológico para o ambiente urbano provocou questionamentos e reflexões sobre a produção do conhecimento antropológico e a sua adequação a este novo ambiente. Os artigos de autoria de Andrés Medina e Isis Lustosa tratam sobre a expansão de núcleos urbanos e os movimentos que tentam engolfar povos tradicionais e originários, bem como sobre as reações por eles desencadeadas em defesa de seus territórios.

O antropólogo Andrés Medina, no artigo intitulado *Los pueblos originarios y la ciudad de México*, aborda o processo de crescimento vertiginoso da Cidade do México e do Distrito Federal, hoje representando 1/5 da população daquele país. O autor mostra como um núcleo urbano, inicialmente constituído por uma sociedade *criolla* (constituída por descendentes de espanhóis nascidos no México), orgulhosa de suas raízes e de um modo de vida que se espelhava nas elites europeias, vai se modificando ao sofrer, inicialmente, significativa expansão decorrente de processos migratórios de populações camponesas constituídas por maioria indígena. Mostra também como, ao longo do tempo, a cidade vai se expandindo para regiões periféricas, antes constituídas de agrupamentos indígenas que viviam às margens da cidade *criolla*. Os dados que apresenta são resultado de um grande projeto de pesquisa desenvolvido pela Universidade Autônoma do México – UNAM, intitulado *Etnografía de la Cuenca de México*, quando os antropólogos perceberam que havia todo um material riquíssimo a investigar e sobre o

qual pouco se sabia. Essa percepção dos antropólogos se dá apenas quando esses povos, antes invisibilizados, se mostram e, de forma organizada, começam um processo de luta por seus direitos, sobretudo a defesa do seu território. Os dados de inestimável valor trazidos pelo autor nos fazem perceber as nuances pelas quais esses povos originários afirmam seu pertencimento, seja na organização familiar ou na organização e participação nos ciclos festivos locais, onde, segundo ele, se expressa “a vitalidade da tradição de raiz mesoamericana”.

Nesse mesmo campo de discussões, insere-se o artigo de Isis Lustosa, intitulado *Turismo e povos indígenas na zona costeira do Ceará: entre impactos e acordos*. A autora mostra como as políticas de turismo no Ceará, assim como empreendimentos empresariais que se instalam em regiões de expansão do município de Fortaleza e outros que compõem a Região Metropolitana de Fortaleza, invisibilizam os povos indígenas que habitam as regiões de interesse do capital imobiliário nacional e internacional, e das grandes indústrias. A autora faz uma apresentação dos principais conflitos existentes na região costeira, que vai do município de Aquiraz até o litoral Oeste do estado do Ceará, quanto à instalação de empreendimentos em terras indígenas. Ainda que constate a difícil situação vivenciada por esses povos indígenas e a morosidade na regulamentação das terras que habitam, a autora destaca a importância do movimento indígena e do processo “de luta e resistência na construção do processo de reelaboração étnica dos povos indígenas do Ceará”. Conclui a autora que, embora seja grande o abuso de poder (público e privado) nas terras indígenas, como ameaça a esse movimento, essas ações, em vez de arrefecerem, acabam por fortalecer a resistência desses povos.

Ainda sobre a antropologia em áreas urbanas, o artigo *Abordagem metodológica da antropologia e de outras áreas na pesquisa das dinâmicas sociais urbanas*, de Julien Zeppetella, aborda esta problemática a partir de pesquisa realizada no Conjunto Habitacional Reassentamento Gengibre, construído para ex-moradores de zonas de risco, na cidade de Fortaleza, capital do Ceará. Ao se deparar com suas ferramentas e técnicas de

recolhimento de dados em um grupo social não homogêneo, constatou a impossibilidade de aplicação do método monográfico, usual para a abordagem de grupos restritos, em locais circunscritos, sendo levado a lançar mão de outras estratégias metodológicas (arquivos, entrevistas com atores que atuam fora da unidade da pesquisa, entrevistas dirigidas ou semidirigidas). Tal estratégia metodológica procurou superar o debate reducionista entre a micro-observação e a macro-observação atribuídas à antropologia e à sociologia, respectivamente.

O artigo de Stephen G. Baines, *A usina hidrelétrica Balbina e o Programa Waimiri-Atroari: (des)articulação da etnicidade*, aborda tema de extrema tensão que envolve o povo indígena *Waimiri-Atroari* – localizado na Amazônia brasileira, entre o norte do estado do Amazonas e sul do estado de Roraima –, empresas privadas, política indigenista do Estado, grande projetos nacionais e atos legislativos. Ao analisar a instalação da usina hidrelétrica Balbina, à custa da inundação de parte expressiva da Terra Indígena *Waimiri-Atroari*, o autor aponta processos de invasão territorial, manipulação de dados cartográficos e atos inconstitucionais. Ocorrido no ano de 1987, portanto anterior à Constituição vigente, este empreendimento é considerado o precursor de um modelo “militar-empresarial” de ocupação do norte amazônico, segundo o qual a política indigenista foi subordinada inteiramente a interesses econômicos de grandes empresas privadas e estatais, ao mesmo tempo em que o acesso aos territórios indígenas a pesquisadores e missionários foi restrito. Se a nova Constituição reconheceu aos indígenas a condição de sujeitos coletivos de direitos coletivos, também provocou adequações das grandes empresas, notadamente as mineradoras e as construtoras de usinas hidrelétricas, tanto em suas estruturas internas como no campo legislativo, com a apresentação de Projetos de Lei Complementar e Projetos de Emenda Constitucional que lhes possam favorecer, em detrimento dos direitos conquistados pelo movimento indígena na Carta de 1988.

No que diz respeito à relação do sistema judiciário com a questão étnica, o procurador de Justiça, Edson Damas da Silveira, no artigo *Por um laudo antropológico emancipatório dentro dos processos criminais*, discute

os impactos que a proposta do novo Código de Processo Penal, em discussão no Congresso Nacional, provoca. Aos operadores do direito impõe-se o esforço para compreender e deliberar sobre direitos coletivos e diferenciados, indo além da lógica contratual e individualista. Também impactado pelo mesmo Código, ao antropólogo impõe-se a preparação para a atuação em processos que envolvem indivíduos etnicamente diferenciados e que são processados criminalmente. Para construir seu argumento, o autor faz uma esclarecedora revisão das tensões e interlocuções entre a antropologia e o direito, no qual se destaca o importante papel de mediação da Associação Brasileira de Antropologia e da Procuradoria Geral da República/Ministério Público Federal. Com o desenvolvimento de um novo modelo de investigação, provocado por reforma no judiciário, nomeado pelo articulista como “investigação por peritagem”, avista-se nova especialização para a disciplina antropológica e novas atribuições para o exercício profissional dos antropólogos.

Dois artigos abordam a temática da religião, mas de perspectivas diferenciadas. No artigo *Um perfil do Padre Cícero, a partir da Antropologia da Religião e da Antropologia da Política*, Marcelo Camurça traça um perfil de Padre Cícero bastante singular. Situando-o entre a política oligárquica e a religião católica popular sertaneja, reúne elementos para demonstrar como o líder espiritual de Juazeiro do Norte orientou sua intensa atividade, sempre baseado nos princípios da caridade e da pacificação. Nesse sentido, questiona representações consagradas acerca do Padre Cícero sustentando a tese de que este teria entrado na política por motivos não políticos, com vistas a um ideal que era preponderantemente religioso.

Já o artigo de autoria de Marcelo Natividade, intitulado *Religião e homossexualidades: um olhar antropológico para novos conflitos no espaço público*, trata dos embates entre diferentes agentes na formulação das agendas políticas dos movimentos sociais e das agências internacionais em diferentes contextos nacionais, para, em seguida, de forma mais específica, enfatizar a relação entre religião (as ações e discursos de diferentes instituições religiosas) e as lutas afirmativas da diversidade sexual e de gênero. Afirma o autor que as agendas políticas são perpassadas

por tensões, compromissos éticos, mas também dissensos, conformando o que o autor qualifica como “densos jogos de poder”. Adentra o autor esses jogos de poder desde as próprias instituições religiosas, seus discursos plurais, que oscilam da negação à aceitação controlada, da demonização à vitimização, da hierarquização interna, como é o caso das igrejas inclusivas dentro do universo das igrejas evangélicas, às instâncias políticas, educacionais, jurídicas, médicas e outras que compõem um entramado de posições que, embora plurais, acabam por reproduzir dicotomias, hierarquias, desigualdades e exclusões.

Por fim, retornando a uma abordagem da dimensão local e articulando-a ao regional, João Batista de Almeida Costa, no artigo *A invenção do Norte de Minas: A construção da dualidade de Minas Gerais*, dedica-se à compreensão da formação da identidade mineira, considerando que para os mineiros há o reconhecimento de que não compartilham uma única identidade regional. Nas fronteiras internas de Minas Gerais, a região pastoril do norte é “o outro”, discriminado e achincalhado. A ideologia da mineiridade reporta-se às Minas Gerais do ouro, excluindo a região dos Sertões, dos Currals do São Francisco. De outra feita, esta região, cuja história social se distingue da exploração mineradora, forma sua identidade particular assentada nas relações de compadrio e em outros conteúdos culturais que dão singularidade à coletividade de “Os Gerais”.

Em suma, este conjunto de textos convida o leitor a uma travessia que extrapola temas e recortes geográficos, paradigmas e questões teórico-metodológicas; que expõe e elucida e, ao mesmo tempo, provoca e estimula o pensamento reflexivo nesse constante processo de construção do pensamento antropológico.

Referências bibliográficas

CADENA, Marisol de la. La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad? In: RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo. *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: The Wenner-Gren Internacional: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropologia Social: Enviñon, p. 249-278.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O que é isso que chamamos antropologia brasileira? In: _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003 (3ª edição).

CORRÊA, Mariza. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson. Campinas: Editora da Unicamp/Editora Vértice, 1987. 127p .

_____. A Antropologia no Brasil (1960-1980). In: *História das Ciências Sociais no Brasil. Vol.2* . São Paulo: Editora Sumaré, FAPESP, 1995 O campo da Antropologia no Brasil.

_____. Cap.I. Contexto. In: *As ilusões da Liberdade. A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil*. Bragança Paulista, SP: EDUSF, 1998.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. *Obras*, s/d.

FRY, Peter. A internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (Orgs.), *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

GEERTZ, Clifford. Como pensamos hoje: a caminho de uma Etnografia do Pensamento Moderno. In: _____. *O saber local*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997 (3ª edição).

GONÇALVES, A.; RODRIGUES, L.C. Etnographie, anthropologie & contemporanéité: quelques questions sur Le cas brésilien. *Journal des Anthropologues*, nº 110-111, 2007, p. 99-130. Disponível em: <http://jda.revues.org/930>.

KROTZ, E. La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad. In: RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo. *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: The Wenner-Gren Internacional / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Enviñon, p. 119-143.

LANDER, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Abertura. In: _____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

NKWI, P.N. La antropología en una África poscolonial: el debate de supervivencia. In: RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo. *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: The Wenner-Gren Internacional / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Enviñon, p. 199-223.

RADCLIFFE BROWN, R.A. O método comparativo em antropologia social. In: ZALUAR, Alba G. (org.), *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975. (Tradução: Alba Zaluar).

RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo (eds). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. (tradução do original em inglês por Carlos Andrés Barragan y Eduardo Restrepo). México: The Werner-Gren International: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Enviñon, 2008.

TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins. Introdução. In: _____. *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria : Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

VELHO, O. *Las pictografías de la tristesse: una antropología sobre la construcción de la nación en el trópico y sus repercusiones*. In: RIBEIRO, Gustavo Lins.; ESCOBAR, Arturo (Ed.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: The Wenner-Gren Internacional / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Envi3n, p. 321-341

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Etnologia brasileira*. In: MICELI, S3rgio (Org.), *O que ler na ci4ncia social brasileira (1970-1995)*. Antropologia (Volume I). S3o Paulo: Editora Sumar3 / ANPOCS; Bras3lia: CAPES, 1999, p. 109-222.

Circulação de pessoas e de coisas: a internacionalização da Antropologia brasileira e seus desbravadores

Carmen Rial

A internacionalização da Antropologia brasileira pode ser pensada como uma migração de pessoas e de coisas, de antropólogos e de seus escritos. Pessoas se deslocam para outros países para completar sua formação, em missões de trabalho de convênios, para lecionar, fazer campo. Coisas o fazem por meio de livros, artigos, *papers* em congressos. Interessa-me explorar aqui principalmente o deslocamento de pessoas, embora concorde com Fry quando aponta que “não se avalia a internacionalização apenas computando os deslocamentos geográficos”, sendo fundamental avaliarmos também a “capacidade de ser ouvida “fora da comunidade nacional de antropólogos” (Trajano apud Fry 2004:229).

Na primeira parte do texto, num olhar panorâmico, saliento o deslocamento geográficos dos antropólogos e antropólogas desde o seu início até hoje; numa segunda parte, minha própria experiência de deslocamento para a França, nos anos 1980/90.

Este deslocamento apresenta muitos pontos comuns com uma pesquisa sobre a circulação de jogadores brasileiros no exterior, que realizo desde 2004. O deslocamento dos antropólogos brasileiros é anterior mas se incrementa substancialmente após os anos 1960; o dos jogadores inicia, no pós-Copa do Mundo de 1930, e cresce a partir dos anos 1980. Mas ambos aceleraram recentemente, embora a média de saída de mil jogadores por ano do País só tenha sido igualada na academia com o programa “Brasil sem fronteiras” – do qual nossos alunos de Antropologia continuam excluídos por, segundo o edital, não se enquadrarem nas áreas prioritárias.

Tanto acadêmicos quanto futebolistas distinguem-se dos 3,5 milhões de emigrantes laborais brasileiros, por viverem no exterior em bolhas protegidas – cidades universitárias, *campus* no nosso caso. Frequentam espaços institucionais que têm certa homogeneidade,

não importando o país: jogadores – estádios, centros de treinamento, concentrações, vestiários; acadêmicos – bibliotecas, salas de aula, restaurantes universitários. Ambos estão sujeitos a uma hierarquia que é comum globalmente – reitores, diretores de centro, professores, alunos, em um caso; dirigentes, técnicos, jogadores, no outro.

Antropólogos (e intelectuais em geral) têm um tempo de permanência no exterior normalmente mais curto do que o de outros emigrantes laborais, de 2 a 4 anos. É isto que caracteriza nosso deslocamento (e o dos jogadores) como uma circulação, mais do que uma emigração.

A comparação para aqui. Os jogadores brasileiros estão espalhados por todos os continentes, vivem em mais de 100 países. As fronteiras dos antropólogos são mais limitadas. Além disto, quando no exterior, os jogadores celebridades podem receber salários milionários, de 9 a 30 milhões de reais por ano. Não conheço nenhum antropólogo brasileiro que ganhe tanto.

Como o sistema futebolístico atual, a Antropologia também surge na Europa e se espalha pelo mundo, impulsionada pelos impérios coloniais. Sempre foi internacional. Como disciplina, inicia usando relatos importados de viajantes e funcionários coloniais; mais tarde, com o trabalho de campo em terras outras, no modelo de Malinowski. Mesmo quando realizado num território nacional, digamos, nos Estados Unidos ou no Brasil, ela envolve outras “nações”, indígenas, por exemplo. Alargando o conceito de nacional, poderíamos ver aí uma prática internacional. Mas não farei isto, gostaria de me centrar na circulação dos antropólogos brasileiros no exterior.

I Parte

Os desbravadores

Na sua proto-história, temos a imobilidade. Móveis são os estrangeiros; como o naturalista alemão Theodor Koch-Grünberg, um

dos primeiros viajantes a percorrer a Amazônia (1906)¹. Ele nos interessa aqui porque outro alemão, Curt Unkel (ou melhor, Nimuendajú, tido como o primeiro antropólogo a estudar o Brasil e aqui “fazer moradia”, que é o significado do seu nome, adotado quando se naturalizou brasileiro), não só percorre o mesmo trajeto realizado por Grünberg, como também, conforme nos conta Renato Athias (2013), utiliza a mesma logística informada por ele em seu livro de 1906.²

Se tomo o caso Grünber-Nimuendajú, é porque ele já apresenta algumas características da circulação de pessoas que se repetirão ao longo dos anos: a presença de um desbravador, a construção de um trajeto, a presença de uma rede. Isto é característico das emigrações em geral e se repetirá também com os antropólogos brasileiros nas suas idas ao exterior.

O desbravador não é só aquele que faz primeiro o trajeto e o abre aos seus conterrâneos. É quem também estabelece uma determinada logística que será utilizada pelos outros, porque estudar no exterior não é apenas se matricular em uma universidade. É preciso saber escolher

1 Ele escreve uma brilhante etnografia dos povos da região, traduzida para o português cem anos depois. Koch-Grünberg morre rápida e tragicamente no Brasil em 1924 depois de ter contraído uma forte malária. Ele estava justamente na região amazônica explorando o Rio Branco (afluente do Rio Negro), juntamente com o médico, geógrafo e explorador norte-americano, Alexander H. Rice Jr., e o português, residente em Manaus, Silvino Santos. O filme dessa expedição, “O caminho do Eldorado”, foi realizado pelo próprio Silvino. Sobre esse filme, consultar Selda Vale da Costa (1987). Ver: Athias, Renato; Curt Nimuendajú e as fotografias dos índios do Rio Negro. In: Tipiti - Salsa, 2013.

2 Eles se correspondiam como está registrado no livro “Cartas do Sertão” (2000), numa delas Grünberg diz haver um laço a lhes unir: “[...] a afeição por essa pobre humanidade morena!” Nimuendajú cita claramente o apoio de Germano Garrido de São Filipe do Rio Negro como seu principal colaborador nessa viagem (2000:108), tal como Koch-Grünberg. Michael Kraus (2009) dá ênfase à profunda amizade entre os dois quando cita um trecho de uma carta de Koch-Grünberg para Nimuendajú: “Aquilo de que os dois gostavam um no outro já tinha sido formulado por Koch-Grünberg no encerramento de uma carta de 1915: ‘Passe bem e volte a me escrever logo. Suas interessantes cartas são para mim sempre motivo de grande alegria, sobretudo porque há um forte laço que nos une, a afeição por essa pobre humanidade morena!’”. Sobre a obra “Cartas do Sertão”, ver: AMOROSO, Marta Rosa. Nimuendajú às voltas com a história. Revista de Antropologia, 2001, vol. 44, n. 2, USP São Paulo, pp. 173-188.

a instituição, as disciplinas, o orientador e também conseguir um alojamento em um *campus* universitário, abrir uma conta em um banco, saber usar o transporte local, conhecer o supermercado mais barato...

Claro que há nestes deslocamentos motivações pessoais e íntimas, mas estas já são mais difíceis de mapear.

Quem são os desbravadores no Brasil?

Não há dúvida de que o intelectual pioneiro na internacionalização da Antropologia brasileira foi o nordestino Gilberto Freyre. Em 1918, já o tínhamos estudando nos Estados Unidos, para onde foi com apenas dezoito anos, com bolsa da Igreja Batista, estudar na Universidade Baylor, num curso de graduação. Não chega a fazer um PhD (nosso primeiro PhD é também um nordestino, Eduardo Galvão), mas se diploma bacharel em *Liberal Arts*, no Texas.

Freyre em seguida passa a estudar na Universidade de Columbia sob a supervisão do antropólogo alemão Franz Boas, que se manteve como uma referência intelectual por toda a sua vida. Em 1922, Freyre publicou sua dissertação de mestrado *Social life in Brazil in the middle of the 19th century* na revista *Hispanic American Historical Review*, obtendo o título de *Master of Arts* e iniciando assim também a circulação de coisas.

Freyre esteve na origem dos estudos sobre relações raciais no Brasil, patrocinados pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), nos anos 1950. Como nos conta Maio (1999):

O prestígio de Freyre entre os anos 30 e 50 pode ser aquilatado pelas viagens ao exterior (conferências e seminários nos EUA e Europa), pela circulação de suas ideias (publicação de artigos e livros na Argentina, EUA e França) e pela participação em fóruns intergovernamentais (ONU, UNESCO). No entanto, o reconhecimento internacional foi acompanhado, especialmente a partir da segunda metade dos anos 40, pelas primeiras críticas à sua

produção sociológica (cf. Castro Santos, 1990). Além disso, Gilberto Freyre vive no início dos anos 50 uma situação paradoxal: ao mesmo tempo em que sua interpretação do Brasil, como país com lições de civilização a oferecer à humanidade, é fonte inspiradora para a política antirracista da UNESCO, torna-se discurso intelectual (luso-tropicalismo) legitimador do Império Colonial Português (cf. Thomaz, 1996). Enfim, acredito que o projeto UNESCO possa ser visto como um momento privilegiado para se observar as contendas em torno da obra de Gilberto Freyre. (Maio, 1999, p. 112).

Por sua passagem pela Columbia, poderíamos pensar que Freyre esteja, de algum modo, na origem também de um importante projeto sobre relações raciais desenvolvido por Charles Wagley na Bahia, 30 anos depois³, que, como sabemos, chamou-se *Bahia State – Columbia University Community Study Project* (1951–52). Mas é pouco provável, já que Freyre passou pouco tempo por lá. Charles Wagley, estudante de Franz Boas e Ruth Benedict, estivera antes no Brasil (1939–40) pesquisando em diferentes regiões da Amazônia⁴. Para o que nos interessa aqui, vale ressaltar sua colaboração com o antropólogo baiano Thales de Azevedo, que fez com que coordenassem conjuntamente o *Bahia State – Columbia University Project*. Esse projeto pioneiro de pesquisa comparada resultou no livro de Wagley, *Race and Class in Rural Brazil* (1952, 1964); e também no *Minorities in the New World: Six Case Studies* (1958), que escreveu com Marvin Harris, o famoso antropólogo norte-americano que esteve no Brasil (e foi orientador do orientador de Dennis Werner, depois professor na UFSC). Vejam a rede: Thales esteve nos Estados-Unidos, em New York, como visiting scholar, na década de

3 Peter Fry, Livio Sansone e Lilia Schwarcz promoveram um colóquio e escreveram sobre isto quando se completavam 50 anos deste projeto.

4 Seu artigo de 1940 “The Effects of Depopulation upon Social Organization, as Illustrated by Tapirapé Indians” é um clássico da Antropologia Demográfica. Publicou outros: *The Tenetehara Indians of Brazil* (1949). *Amazon Town: a Study of Man in the Tropics* (1953, 1976) – sobre Itá, um vilarejo produtor de borracha. Seu último livro foi *Welcome of Tears: The Tapirapé Indians of Central Brazil* (1977), traduzido para o português em 1988.

1960, quando Wagley dirigia o American Institute da Columbia. Seu trabalho no exterior mais conhecido foi em francês, para a UNESCO: *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, UNESCO, Paris (1953)⁵.

Se foi a colaboração de Thales de Azevedo e Charles Wagley que esteve na origem da formação do segundo antropólogo brasileiro no exterior, não posso afirmar: Eduardo Galvão – PhD pela Universidade de Columbia, em 1952, sob a direção de Wagley – já trabalhava no Museu Nacional desde 1942 e foi ali que manteve contato com Wagley.

Ainda que não tenha levado outros estudantes brasileiros para os Estados Unidos, Wagley (1963) teve grande importância no treinamento de toda uma geração de norte-americanos em temas sobre o Brasil e acolheu brasileiros que estudaram na Columbia, como Bela F. Bianco e Roberto Motta. E não é à toa que Gainesville, na Flórida, cidade onde lecionou, orientou (Mércio Gomes, por exemplo) e onde faleceu, até hoje abriga a maior coleção bibliográfica sobre a América do Sul nos Estados Unidos. Wagley foi casado com uma brasileira, Cecília.

Como nos conta Mariza Corrêa, Wagley foi decisivo também na institucionalização da Antropologia no Brasil⁶. Ele ajudou a fundar a ABA, por exemplo, na reunião de 1954 realizada no Nordeste – uma segunda reunião, pois a primeira, no Rio de Janeiro, não por acaso fora realizada por ele também, pois contava com a experiência de ter sido um dos organizadores do Congresso dos Americanistas de 1952, no Brasil, juntamente com o seu amigo Florestan Fernandes, quando as fronteiras disciplinares eram porosas, especialmente entre a Sociologia e a Antropologia.

René Ribeiro, ex-presidente da ABA, também estudou nos Estados Unidos, na *Northwestern University*, nos anos 1948 e 1949, realizando um mestrado com Herskovits, que havia conhecido quando da visita dele ao Brasil:

5 Editado em português como o volume 282 da Série Brasileira da Cia. Editora Nacional (1955) e mais recentemente pela Universidade Federal da Bahia (1996).

6 Corrêa, Mariza. Traficantes do Excêntrico – os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_06/rbcs06_05.htm. Acesso em 31 de julho de 2013.

Em setembro de 1941, Herskovits veio ao Brasil. Fez conferências no Rio de Janeiro, Salvador e Recife e desenvolveu uma pesquisa na Bahia, onde permaneceu por seis meses (cf. Azeredo, 1986, p. 129-130; Herskovits, [1943] 1967, p.394). A escolha da Bahia deveu-se à preservação não apenas dos “aspectos culturais oriundos da África, mas também pela singularidade do ajustamento dos padrões africanos com as demandas de uma cidade moderna, como Salvador, com relativa ausência de dificuldades em conciliar estes dois estilos de vida” (Herskovits, 1943, p. 264).

A passagem de Herskovits por Recife em 1941 (e também pelo Rio de Janeiro, e Salvador, onde permaneceu por seis meses) “causou certo impacto, por conta de sua visão sobre a possessão nos cultos afro-brasileiros como fato cultural e não patológico. Esse enfoque mudou a orientação dos estudos até então realizados e atraiu a atenção de René Ribeiro”⁷.

No que concerne à circulação de coisas, é importante assinalar a fundação da revista *Pindorama*, em 1937, pelo antropólogo catarinense Egon Schaden, ex-aluno de Lévi-Strauss na USP, e pelo seu pai, o etnólogo alemão Francisco Serafim Guilherme Schaden. Editada em língua alemã, *Pindorama* objetivava divulgar artigos de intelectuais brasileiros para o público alemão⁸. Antecipa assim em 70 anos o projeto da *Vibrant*, a revista da Associação Brasileira de Antropologia. Schaden está também na origem da *Revista de Antropologia*, – mais nacional – que existe até hoje e que foi a base para a criação de uma pós-graduação em Antropologia na USP.

Como arena de contato internacional, é de importância capital o *XXXI Congresso dos Americanistas*, organizado, como vimos, em São Paulo, por ocasião do *IV Centenário de Fundação* da cidade. Nele estava presente o grupo de São Paulo, formado por Egon Schaden, Antonio Candido,

7 MAIO, Marcos Chor. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. Tempo soc., São Paulo, v. 11, n. 1, May 1999.

8 Martins, Pedro e Welter, Tania. “Pioneirismo e Antropologia: Francisco e Egon Schaden no Imaginário de São Bonifácio”. REVISTA USP, São Paulo, n. 92, p. 201-209, dezembro/fevereiro 2011-2012. Disponível em <http://egonschaden.files.wordpress.com/2013/02/artigo-publicado-na-revista-da-usp.pdf>. Acesso em 31 de julho de 2013.

Gioconda Mussoline e José Francisco de Camargo, que, por dois anos, reuniu-se para ler e discutir antropólogos estrangeiros: Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Redfield, Herskowitz, Firth... alguns em separatas de revistas, pois ainda não estavam publicados em livros⁹. Foram todos alunos da missão dos franceses fundadores da USP, da qual fez parte Roger Bastide e Lévi-Strauss. Sob a orientação de Bastide, M. Isaura Pereira de Queiroz defende seu doutorado na École mais tarde, em 1960, sobre o messianismo no Contestado, tornando-se a primeira mulher a concluir um doutorado fora do Brasil, e publica artigos em revistas de renome na França.

Assim voltamos à circulação de pessoas. É muito possível que Eduardo Galvão tenha ajudado na ida dos outros brasileiros para Harvard. Mas o papel decisivo, sem dúvida foi o de um britânico, nascido em Hyderabad (atual Índia), e que veio ao Brasil para o *Congresso dos Americanistas* graças ao encontro com o professor alemão Herbert Baldus no congresso anterior, em 1952, na Inglaterra. Refiro-me a David Maybury-Lewis.

Além de atuar na institucionalização da Antropologia, ajudando a criar o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) no Museu Nacional¹⁰, ele está na origem do projeto *Harvard-Brasil Central*, para estudo dos grupos Gê, financiado pela Fundação Ford (na época, segundo Afrânio Garcia, interessada em sustentar intercâmbios esperando conter assim um suposto avanço do marxismo¹¹). Capitaneados por Roberto Cardoso de Oliveira e David Maybury-Lewis, a primeira leva organizada de estudantes partiu para os Estados Unidos – já estamos nos anos 1960, o projeto foi assinado em 10 de maio de 1963.

9 Jackson, Luiz Carlos A tradição esquecida: os Parceiros do Rio bonito e a sociologia de Antônio Cândido. Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002.

10 David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard, se associou a Roberto Cardoso e a Luiz de Castro Faria e nesta associação está a origem da primeira pós-graduação em Antropologia, a do Museu Nacional.

11 GARCIA JR., Afrânio. Fundamentos empíricos da razão antropológica: a criação do PPGAS e a seleção das espécies científicas. *Mana* [online]. 2009, vol.15, n.2 [cited 2013-07-31], pp. 411-447 . Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132009000200004&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132009000200004>. Acesso em 31 de juho de 2013.

Foi, portanto, a colaboração de Roberto Cardoso de Oliveira com David Maybury-Lewis que permitiu aos estudantes do recém-formado curso de pós-graduação no Museu – Roberto da Matta, Roque de Barros Laraia e Júlio César Melatti – obter uma bolsa da Ford para viajar. Da Matta e Laraia viajaram, mas Melatti, dado o falecimento do pai, desistiu do curso na última hora, viajando mais tarde e assistindo a seminários. Da Matta obteve seu PhD em Harvard, e Melatti e Laraia (este, aliás, não estudava os Gê) voltaram para defender a tese na USP (na época, a USP era a única instituição que outorgava títulos de doutor). Alcida Ramos, que também estudou no Museu, fez seu mestrado (1965) e doutorado (1972) em Wisconsin, sendo portanto uma das primeiras brasileiras formadas nos Estados-Unidos, com tese sobre os Sanumá, índios do Nordeste.

Os anos 1970 viram mais os antropólogos se voltarem para a Europa. Otávio Velho, o primeiro a defender uma dissertação de mestrado no Museu, sustentou a tese de doutorado na Universidade de Manchester, na Grã-Bretanha, em 1973, mesmo ano em que M. Andrea Loyola, em Nanterre; Moacir Palmeira defendeu antes, em 1971, na Universidade de Paris; Ruben Oliven, na Universidade de Londres, em 1977, entre outros. Eram os anos da ditadura militar, e o exílio de intelectuais brasileiros, como disse, foi motivação para os doutoramentos no exterior, assim como teria consequência na importação de ideias (como as feministas) e na gestação de teorias conjuntas (como a teoria da dependência). Os intelectuais citados não foram ao exterior devido à ditadura (esta pode ter sido uma influência secundária), mas porque já eram professores de instituições de ensino federais e o sistema de pós-graduação no Brasil em implantação precisava de doutores.

Os Estados Unidos continuavam como uma destinação importante. Para lá foi Bela Feldman-Bianco, que realizou seu doutoramento em antropologia na Columbia University¹² Mas tarde como Professora Visitante de Estudos Portugueses para a University of Massachusetts-

12 *The Petty Supporters of a Stratified Order: The economic entrepreneurs of Matriz, São Paulo, Brazil (1883-1974).*

Dartmouth, desenvolveu pesquisas sobre os portugueses da região, que teve como um de seus resultados a etnografia visual *Saudade* (1991).

É importante notar que a formação internacional de pessoas ocorreu simultaneamente com uma profissionalização¹³, quer dizer, os estudantes formados no exterior encontraram postos de trabalho no retorno ao Brasil dada a expansão da pós-graduação iniciada nos anos 1970 (os doutorados em Antropologia do Museu, UnB, UNICAMP foram criados no final dos anos 1970 a início dos 1980 sendo seguidos depois pela UFRGS, UFPE, UFSC, etc., nos anos 1990).

No caso do centro do País, Rio de Janeiro (Museu), Campinas (UNICAMP) e também Brasília (UnB), este desbravador foi Roberto Cardoso de Oliveira, como mostra bem o texto do Afrânio Garcia, publicado na revista *Mana*. Foi Roberto Cardoso de Oliveira que ajudou a criar as pós-graduações (a de Brasília, atendendo ao convite do seu ex-aluno, Roque Laraia) e que enviou alunos para o exterior. Além dos já citados, Luis Roberto Cardoso de Oliveira e Mariza Peirano se formaram em Harvard. Roberto Cardoso de Oliveira também lecionou na Antropologia da UNICAMP – fundada por um triunvirato formado pelo inglês Peter Fry, Verena Stolcke (nascida na Alemanha mas que viveu muitos anos na Argentina) e Antônio Augusto Arantes, brasileiro, que tinha realizado uma especialização (1970) e posteriormente um doutorado (1978) em Cambridge, orientado por Edmund Leach. Antes, Arantes havia feito uma especialização em Linguística (1969) na França, na Universidade de Besançon.

E nos outros lugares, quem são os desbravadores? Desbravadores, dissemos, não são apenas os que vão à frente, mas os que criam uma logística a ser repetida e facilitam o ingresso na bolha acadêmica.

O Sul do Brasil, especialmente os seus cursos principais, teria tudo para se voltar também para os países anglo-americanos. Afinal, Ruben Oliven, um dos iniciadores da pós-graduação na UFRGS, fez sua formação na Inglaterra, e Sílvio Coelho dos Santos, o iniciador da pós-graduação em Santa Catarina, mesmo que não tenha estudado no

13 Ponto ressaltado por Afrânio Garcia, em conversa pessoal.

exterior, foi aluno de Roberto Cardoso de Oliveira, colega de turma de Roque Laraia, e, portanto, tinha relações com Harvard por meio dessa rede.

Tanto Ruben Oliven quanto Silvio Coelho dos Santos contrataram professores estrangeiros para as suas pós-graduações em formação: na UFRGS, Claudia Fonseca, norte-americana com formação na França; na UFSC, Jean Langdon e Dennis Werner, norte-americanos, que vieram quase ao mesmo tempo em que outros antropólogos estrangeiros: Parry Scott para Recife, Peter Fry e Verena Stolken para a Unicamp e, a convite de Peter, Diana Brown e Mário Bick. É interessante notar que os estrangeiros contratados não criaram redes migratórias com seus países de origem. Muitos nem retornaram ao país de origem nos seus pós-doutorados. Uma explicação possível é que tenham emigrado cedo, antes de terem construído redes lá.

A maioria dos professores estrangeiros radicados aqui veio da Inglaterra ou dos Estados Unidos. No entanto, se observarmos o destino preferencial dos professores do Sul que se deslocaram para o exterior, é a França que aparece com destaque¹⁴. Lá, Miriam Grossi e Claudia Fonseca desempenham papel de desbravadoras, na origem do doutoramento de vários professores sulistas, e de outros atualmente em diversas universidades. Tendo estudado em Paris ainda muito jovem, Miriam Grossi retorna com bolsa do governo francês para fazer o mestrado e doutorado em Paris V, em 1982; foi ela quem mediou, atuando na tradução em Paris V, o estabelecimento do primeiro acordo Capes-Cofecub da UFRGS com essa universidade (na formulação do qual Claudia Fonseca foi importante, pois foi Colette Petonnet, sua orientadora no doutorado, quem sugeriu Jacques Gutwirth para a coordenação francesa do projeto. “Porque ele sabia português e dava aula em Paris V”, segundo ela. E porque Petonnet era pesquisadora do *Centre*

14 Já era assim em 2001: na UFRGS, 41,7% dos docentes permanentes tinham se doutorado na França (contra 16,7% nos Estados-Unidos e 16,7% na Grã-Bretanha). Na UFSC, 27,3% na França (contra 9,1% nos Estados-Unidos e 9,1% na Grã-Bretanha). Fry, 2014, p. 231.

National de la Recherche Scientifique – CNRS, sem vínculo profissional com universidades).

Outros convênios Capes-Cofecub se estabelecem então: o liderado por Roberto Motta em Pernambuco com Paris V; o de Lygia Sigaud com a Escola Normal Superior, Kant com Nanterre; ou, em Fortaleza, com o grupo de Laplantine, em Lyon.

Na França, alguns professores vão se destacar neste diálogo com o Brasil. Michel Mafessoli é provavelmente o orientador que mais estudantes brasileiros acolheu, criando um centro de pesquisa nos anos 1990.

Na década de 1990 também tivemos uma leva de brasileiros dirigindo-se ao exterior para lecionar: Da Matta (Church University), Manuela C. Da Cunha (Colombia), mais recentemente Teresa Caldeira (University of California, Berkeley). Nos anos 2000, os contatos de Eduardo Viveiros de Castro (Museu) com o College de France (P. Descolla) e com o Museu do Quai Branly (C. Taylor) por um lado, e com a University of Andrew por outro, inserem-no numa rede com grande penetração internacional, o perspectivismo tornando-se uma das teorias *made in Brazil* com mais eco atualmente entre os que estudam populações indígenas nestes países.

Para entender o momento atual da internacionalização da antropologia, fiz um levantamento cruzando dados dos *sites* oficiais dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia com os currículos Lattes dos professores permanentes arrolados nas páginas eletrônicas. O resultado mostra que a internacionalização nas formações varia bastante de uma instituição à outra.

Vejam os números da internacionalização dos cursos com notas 5, 6 e 7 na CAPES, ou seja: Museu Nacional e UnB (7), UFRGS e USP (6) e UFF, UFSC e UNICAMP (5)¹⁵. A ressalva de Fry (2004:228) no artigo em que analisa dados até 2001 vale aqui também: “Os antropólogos a que se referem os dados são, portanto,

15 A pesquisa foi realizada em 2013. Em 2014, após a divulgação da avaliação trienal, as notas de alguns destes cursos subiram e outros passaram à nota 5.

fundamentalmente *docentes de pós-graduação de um tipo específico de programa*”, no caso, os estritamente de Antropologia e que apresentavam conceito 5 ou mais em 2013.

Entre os cursos de excelência, o Museu Nacional tem quase metade dos docentes com mestrado, doutorado ou pós-doutorado realizado no exterior: nove dos 21 professores permanentes. Mas cinco não apresentam vínculo formal com o exterior¹⁶.

A UnB tem mais, 12 dos 19 professores permanentes com formação no exterior, com uma grande concentração em pós-doutorados: oito. Quatro não apresentam vínculos com o exterior¹⁷. Na UnB, a internacionalização dos seus professores é alta, mas não por conta da formação. Os vínculos com os seus professores é maior em relação ao trabalho de campo, muito por conta do papel desbravador do Wilson Trajano, na África.

Entre os cursos 6, a distancia é enorme. A Antropologia da UFRGS tem uma sólida inserção internacional. Dos seus professores permanentes (17), apenas três (17,6%) não têm formação no exterior. Já a USP apresenta uma baixa internacionalização na formação dos professores, apenas nove realizaram formação no exterior. Dez dos seus vinte e um professores não mostram vínculos com o exterior nos seus currículos, embora a instituição conte com dois professores estrangeiros no seu quadro¹⁸.

Entre os cursos 5, a UFSC aparece como uma das mais internacionalizadas quanto à formação dos professores. Dos 22 professores permanentes, apenas um não teve parte de sua formação acadêmica no exterior¹⁹. Contribui para isto o fato de apresentar maior número de professores estrangeiros: sete, com grande diversidade de

16 G: BF, EB/ S:R M:FN D:MP,OV,YL PD:AV, CF, EVC, JSLL, LFDD, Oli/O: MG / SemV: AF,ARBV,GS,JPO,MLCS.

17 M: Pi,LRCO,SB/ S:CS,JB D:LRCO, PD: Carla, CPatr, G, J, Lia, K, SB, O:ASL, Da, Ant, SV: Cri, G, Mar, So.

18 M: J, Ma, Pa/ D: J, PD: B, F, H, S.

19 M: MH, MG, CR, S, SM, V D: Al, CR, E, J, Ev, Je, K, MG, S, SM, V, PD: Il, Ma, Al, An, Cr, MG, O, J, RB, SM, T S: RD.

origem, seis países.²⁰

Na UNICAMP, a internacionalização é média: dos 15 docentes permanentes, sete obtiveram formação em instituições estrangeiras, mas cinco não apresentam nenhuma relação internacional²¹ registrada no Lattes.

No PPGAS da UFPE, em Pernambuco, dos 15 professores apenas quatro não apresentam formação no exterior, e essa é bem variada: França, Holanda, Inglaterra, Alemanha.

Assim, chegamos ao seguinte quadro:

<i>Instituição/ Professores Per- manentes</i>	<i>Graduação</i>	<i>Mestrado</i>	<i>Doutorado</i>	<i>Pós-Doutorado</i>	<i>Outros**</i>	<i>Sem vínculos com o exterior</i>
<i>UFRGS - 17</i>		4	9	2	4	0 - 0%
<i>UFSC - 22</i>	2	6	11	11	1	1 - 4,5%
<i>UFF - 21</i>	-	1	3	13	3	2 - 9,5
<i>UnB - 19</i>	1	3	3	8	3	4 - 21%
<i>Museu Nacional - 21</i>	2	1	3	6	4	5 - 23,8%
<i>UFPE - 15</i>		1	4	6	1	4 - 26,6%
<i>UNICAMP - 15</i>	3	3	2	3	3	5 - 33,3%
<i>USP - 21</i>	5	3	1	4	2	10 - 47,6%

Fontes: *sites* dos cursos e Lattes dos professores permanentes.

*Diplôme d'études appliquées (D.E.A) foi considerado como mestrado

** Foram considerados aqui somente os professores que não tiveram formação (graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado), mas fizeram especializações, estágio docência, sanduíche, foram docentes convidados e mantiveram relações com institutos de pesquisa estrangeiros.

O quadro mostra que o número de docentes com pós-doutoramentos no exterior já está superando o número de docentes com formação plena. De fato, uma análise dos currículos indica que as novas gerações de professores têm se formado no Brasil e mantido relações de pós-doutoramento com o exterior. Observa-se, portanto, uma fase de desinternacionalização da formação plena entre as novas gerações

20 Estados-Unidos (2), Argentina, Venezuela, Espanha, Alemanha e França.

21 M:Em,S,V D:Em,M, PD:G, HP, Om, O:A,MFG, SV:Am,J,N,Ri,Ro

de antropólogos (embora muitos realizem estágios sandwich fora) que ingressaram como docentes nos Programas de Pós-Graduação, e que se dirigem para o exterior a fim de realizar pesquisas ou para complementar suas formações em convênios, estágios pós-doutorais ou para lecionar.

No caso dos doutoramentos e das pesquisas de campo, nota-se também uma mudança na geografia política acadêmica, com a crescente opção entre os brasileiros de pesquisarem fora de suas fronteiras nacionais, e, com pesquisas de campo que já não mostram um “apego ao lar” (Fry 2004), ou seja, são realizadas em países outros do que suas instituições de formação .

II Parte

Experiência de pesquisa transnacional

Minha geração, como as que a antecederam, voltava-se para o Norte. Era nos países centrais, França, Estados Unidos, Inglaterra, que íamos buscar teorias para aplicar aqui. Num movimento contrário ao das antropologias centrais, que se dirigiam para uma alteridade distante geograficamente, a nossa sempre se voltou para si. Queríamos teorias que nos ajudassem a entender o local. Mas, diferentemente dos europeus e norte-americanos que vieram para as Américas para encontrar grupos indígenas, procurávamos no Norte teorias que explicassem também as sociedades urbanas, complexas.

Ao final dos anos 1980, um grupo de antropólogos resolveu virar o jogo, e passou a estudar as sociedades de fora do Brasil. De fato, antes disto, Ruy Coelho (1920-1990), com trabalho de campo em Honduras (*Os Carátbas Negros de Honduras*) para sua tese de doutorado, inaugurou os campos distantes na América²². Também tomei este caminho: em 1984, escolhi como objeto de pesquisa os fast-foods em Paris, que, então

22 Antonio Candido assim o definiu: “O antropólogo e o sociólogo eram ao mesmo tempo um homem de saber universal, capaz de circular com toque próprio, servido por um admirável estilo, da literatura à lógica, da sociologia ao cinema”.

apareciam como uma ameaça globalizada à cozinha local francesa (Rial, 1985)²³.

Ao final dos anos 1980 e início dos 1990, também na França e dentro de um movimento que Peirano (2006) analisou como o de uma “antropologia pós-exótica”, Cornelia Eckert (1992) estudou os mineiros na Grand-Combe, sul do país; e Clarice Peixoto (1993), a velhice em Paris. Nos Estados Unidos, Luis Roberto Cardoso de Oliveira (1989) estudou as cortes legais de pequenas causas; Gustavo Lins Ribeiro (1988), uma represa situada na Argentina e Paraguai e Bela F. Bianco os portugueses de New Bradford (1991). É possível que tenha havido outros nos anos 1980 e início dos anos 1990 não listados, como Trajano (1998), com os músicos da Guiné-Bissau. Mas foram raros; há poucas teses, nessa época, com trabalhos de campo realizados no exterior.

Se digo que foi uma ruptura, é porque o que era preconizado como objeto legítimo para nós, antropólogos brasileiros, estaria confinado às fronteiras nacionais e aos povos indígenas. Tanto é assim que a antropóloga Martin Segalen chegou a fazer uma correspondência direta entre áreas geográficas e objetos de estudo possíveis. Em um livro de 1990, ela diz: “O xamanismo e a mitologia são estudados pelos Americanistas, enquanto que os especialistas no Oriente Médio tradicionalmente se debruçaram sobre os problemas técnicos ligados ao nomadismo” (Paris, 1989, p. 11)²⁴.

Ora, não nos interessava estudar xamanismo ou mitologia, mas era

23 De fato, inicialmente a proposta no DEA era de estudar o movimento ecologista no Brasil, tomando como foco a autoconstrução de casas ecológicas por indivíduos de camadas médias. Mas isto foi rechaçado por não ser considerado na França suficientemente etnológico estudar um grupo tão próximo – era um tempo em que a antropologia urbana, consolidada no Brasil, engatinhava na França. O estudo dos fast-foods foi aceito, graças à sua inserção em um campo de conhecimentos reconhecido, o da antropologia da alimentação e menos por exemplificar o processo de globalização cultural.

24 Chaque terrain suscite en effet des questionnements qui lui sont spécifiques, liés à la tradition anthropologique qui s’y est instaurée, mais aussi aux traits culturels ou sociaux qui lui sont propres: le chamanisme et la mythologie sont étudiés par les Américanistes, tandis que les spécialistes du Moyen-Orient se sont traditionnellement penchés sur les problèmes techniques liés au nomadisme» Segalen, Martine «Introduction» dans Segalen, M. (ed.) *L’autre et le semblable*. Paris, Presses du CNRS, 1989, p. 11.

isto o que se esperaria de uma antropóloga “Americanista”. Em uma postura colonial – que de algum modo ainda permanece –, a França dividia os antropólogos em Africanistas, Oceanistas ou Americanistas. Quando me perguntavam, e perguntam, respondo que sou “Europeísta”. Por que não fazê-los nativos?

Achava – e penso ainda – ser importante contestar argumentos como o de Segalen no *L'autre et le semblable*, em que diz, referenciando a Antropologia urbana: só faz sentido estudar o nós, *le semblable*, na Europa e na América do Norte.

Lia-se nos manuais franceses que a diferença entre Sociologia e Etnologia é que a Sociologia estuda em sociedades industriais; e a Etnologia em grupos primitivos. Marc Augé escreveu “Um antropólogo no metrô” nos anos 1990, e foi um precursor. Colette Pettonet, nos anos 1980, era conhecida pelo trabalho com emigrantes na periferia, não por suas incursões no cemitério Père Lachaise ou nas feiras de bairro.

Metodologicamente, creio que a pesquisa sobre a globalização que tomou os *fast-foods* como um exemplo, destacou a necessidade deste repensar do campo de pesquisa. Não só me era inaceitável a divisão do planeta entre Oceanistas, Africanistas e Americanistas, frequentemente aludida, como também era inaceitável que os procedimentos metodológicos clássicos da disciplina se mantivessem intactos na sua transposição das chamadas sociedades tradicionais para as sociedades complexo-moderno-contemporâneas. A ideia de “etnografias cujo campo é o planeta” (Hannerz, 1992) não era então usual. Defendi a necessidade de um campo necessariamente em consonância com o objeto da pesquisa, o que no caso implicava um esfacelamento da noção de campo tradicional e a definição de limites mais fluídos. A pesquisa sobre a circulação dos jogadores brasileiros no exterior, em andamento, foi feita por mim em mais de dez países.

Hoje, não vamos mais ao Norte buscar teorias. Vamos explicar o Norte para o Norte, o Sul para Sul. São cada vez mais frequentes as pesquisas que têm campo em outros países – que dialogam com a realidade brasileira, evidentemente, mas são realizadas fora do Brasil. Temos etnografias sendo realizadas na China, Timor Leste, Haiti,

África do Sul e Europa. Suspeito até que um estudante que tenha um objeto de pesquisa localizado exclusivamente no Brasil terá dificuldade em obter apoio financeiro para estudar no estrangeiro.

Estamos ganhando postos de trabalho no exterior. Se antes importávamos professores, podendo-se contar nos dedos os brasileiros que lecionavam nos grandes centros acadêmicos no exterior, hoje é cada vez mais frequente a contratação de brasileiras e brasileiros. E não são contratados apenas os que já tinham uma carreira consolidada no Brasil. Jovens ingressam em Oxford ou Manchester, sem grande experiência prévia.

Mudou. Também em termos de formação. O que se nota claramente é que, em anos mais recentes, com a consolidação da pós-graduação no País, a formação no exterior deixou de ser exclusivamente o mestrado e o doutorado, para passar a ser preferencialmente estágios sanduíches e pós-doutoramentos.

Os encontros entre a Antropologia brasileira e uma estrangeira, em colóquios menores e mais intensos, têm se multiplicado. Além da Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e da Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), temos a Encontro de Antropólogos Mexicanos e Brasileiros (EMBRA), criada no México e que teve já o seu segundo encontro, em Brasília (2013), o colóquio franco-brasileiro de Natal, já no seu segundo encontro (2013), e o Transoceanik, que reuniu australianos, franceses e brasileiros em Florianópolis (2013).

A língua ainda é uma grande barreira na circulação das coisas. Nota-se uma maior facilidade dos que se formaram no exterior em publicar na língua de sua formação. A VIBRANT, que já tem dez anos, pretende ser um veículo para essa internacionalização da Antropologia, seguindo os passos da *Pindorama*. De fato, não são oceanos necessariamente que nos separam, mas a barreira da língua: tanto é assim que no congresso da Associação Portuguesa de Antropologia de setembro de 2013, em Portugal, 47% dos *papers* aprovados foram propostos por brasileiros²⁵.

25 E a participação em congressos no exterior também é marcada por esta filiação inicial: a maioria dos que assistem aos encontros da American Anthropological Association

Penso nos convênios como grandes propulsores de internacionalização. São espaços acadêmicos de intercâmbio mais igualitário, mesmo quando envolvem antropologias do norte-global, que permitem um diálogo com antropologias outras que as diretamente envolvidas no acordo. Por exemplo, muito se aprende sobre a Indonésia (ex-colônia) nos convênios com a Holanda (ex-metrópole). Muito se aprende sobre a África nos convênios com Portugal.

A circulação de **pessoas** favorece enormemente, claro, a de **coisas**. Embora a Antropologia não tenha acesso a todos, a Capes financia convênios de brasileiros com 20 países²⁶. Muitos resultam em cotutelas, em publicações conjuntas, e um, o Saint-Hilaire, é voltado para a publicação entre equipes brasileiras e francesas.

Enfim, estamos num momento de expansão para o estrangeiro distante, pois nós já fazemos a antropologia do perto e do estrangeiro próximo há muitos anos. Não penso que vamos chegar a uma situação como a dos jogadores de futebol (o Brasil recebeu só nestes seis primeiros meses de 2013 mais de 180 milhões de dólares por conta da venda de jogadores. E olhe que não é o primeiro na América Latina, a Argentina recebeu mais de 220 milhões de dólares). Não queremos repetir esta exportação de talentos na área acadêmica, seria uma fuga de cérebros. Mas fazer conhecer a Antropologia brasileira alhures, faze-la ser ouvida, isto é, sim, é um objetivo louvável. E possível.

Referências bibliográficas

AMOROSO, Marta Rosa. Nimuendajú às voltas com a história. *Revista de Antropologia*, 2001, vol. 44, n. 2, USP, São Paulo, p. 173-188.

ARANTES NETO, Antonio Augusto. *Parentesco e compadrio no Brasil rural*. University of Cambridge/King's College, 1970.

(AAA) fez formação nos Estados Unidos; já a International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), do qual participam poucos brasileiros, é mais global.

26 Alemanha, Argentina, Bélgica, Canadá, Chile, China, Cuba, Espanha, Estados Unidos, França, Haiti, Holanda, Itália, Japão, México, Portugal, Reino Unido, Timor Leste e Uruguai.

_____. *Sociological aspects of folhetos literature in Northeast Brazil*. Tese de doutorado. University of Cambridge/King's College, 1978.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis. *Fairness and Communication in Small Claims Courts*. Tese de doutorado. Harvard University, 1989.

MAIO, Marcos Chor. *Tempo Controverso : Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO*. *Tempo Social*. Vol.11 n.1, maio 1999.

ECKERT, Cornélia. *Une ville autrefois minière: La Grand-Combe. Etude d'anthropologie sociale*. Tese de doutorado. Université Renné Descartes- Sorbonne, 1992.

FELDMAN-BIANCO, Bela. *The Petty Supporters of a Stratified Order: The economic entrepreneurs of Matriz, São Paulo, Brazil (1883-1974)*. Tese de Doutorado. Columbia University, Estados Unidos, 1981.

FRY, Peter. Internacionalização da disciplina. In: *TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (eds), O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria : Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p. 227-248.

GROSSI, Miriam. *Representations sur les femmes battues - la violence contre les femmes au Rio Grande do Sul*. Tese de Doutorado. Université de Paris V - Renné Descartes (Sorbonne), França, 1988.

LEAL, Ondina Fachel. *The Gauchos: Male Culture and Identity*. Tese de Doutorado. University of California, Berkeley, Estados Unidos, 1989.

LIMA, Antonio Carlos Motta de. *L'autre Chez Soi. Emergence et construction de l'objet en anthropologie: le cas brésilien*. Tese de Doutorado. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, França, 1998.

LOYOLA, Maria Andrea. *Les ouvrières et le populisme*. Tese de Doutorado. Université de Paris X, Nanterre, França, 1973.

MAIO, Marcos Chor. *Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO*. *Tempo social*, São Paulo, v. 11, n. 1, maio, 1999.

MOTTA, Roberto Mauro Cortez. *Food for Thought: The Xangô Religion of Recife, Brazil*. Tese de Doutorado. Columbia University, Estados Unidos, 1983.

OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. *Fairness and Communication in Small Claims Courts*. Tese de Doutorado. Harvard University, Estados Unidos, 1989.

OLIVEN. Ruben George. *Urbanization and Social Change: a case study of Porto Alegre*. Tese de Doutorado. University of London, Inglaterra, 1977.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. *The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case*. Tese de Doutorado. Harvard University, Estados Unidos, 1981.

_____. *A Teoria Viva*. RJ: Zahar, 2006.

PEREIRA, Moacir Gracindo Soares. *Latifundium et Capitalisme au Brésil: lecture critique d'un débat*. Tese de Doutorado. Université de Paris V – Renné Descartes (Sorbonne), França, 1971.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *La Guerre Sainte au Brésil: le Mouvement Messianique du Contestado*. Tese de Doutorado. École Pratique Des Hautes Études VI Section. Paris, França, 1960.

RAMOS, Alcida *Portuguese Fishermen in Rio de Janeiro. A case of luso-Brazilian Communion?* Dissertação de Mestrado. Wisconsin University, Estados Unidos, 1965.

_____. *The Social System of the Sanumá (Yanoama) of Northern Brazil.* Tese de Doutorado. Wisconsin University, Estados Unidos, 1972.

RIAL, Carmen Silvia. *Manger-Show: les fast-food a Paris. D.E.A.*, Université de Paris V – René Descartes (Sorbonne), 1985.

_____. *Ça se passe comme ça chez les fast-foods: Etude anthropologique de la restauration rapide.* Tese de doutorado. Université de Paris V - René Descartes (Sorbonne), 1992.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Developing the Moonland: The Yacyreta Hydroelectric Dam.* Tese de doutorado. City University of New York, Estados Unidos, 1988.

TRAJANO FILHO, Wilson. *Polymorphic Creolehood: The "Creole" Society of Guinea-Bissau.* Tese de doutorado. University of Pennsylvania, Estados Unidos, 1998.

VELHO, Otávio Guilherme Cardoso Alves. *Modes of Capitalist Development, Peasantry and the Moving Frontier.* Tese de Doutorado. University of Manchester, Inglaterra, 1973.

VÍCTORA, Ceres Gomes. *Images of the Body: Lay and Biomedical Views of the Reproductive System in Britain and Brazil.* Tese de doutorado. Brunel University, Inglaterra, 1997.

WAGLEY, Charles *An Introduction to Brazil.* N.Y.: Columbia University Press, 1963.

ZARUR, George de Cerqueira Leite. *Seafood Gatherers in Mullet Springs: Economic Rationality and the Social System.* Tese de doutorado. University of Florida, Estados Unidos, 1975.

Los pueblos originarios y la Ciudad de México

Andrés Medina Hernández

Introducción

En el Antiguo Testamento se narra la historia de Jonás, el quinto de los profetas menores, nacido en Gethepher en la tribu Zabulón, quien habiendo sido enviado por Dios para predicar en Nínive, capital de Asiria, desobedece y huye embarcándose para Tharsis (España). La nave en que viajaba es sacudida por una violenta tormenta que la expone al naufragio, por lo que la tripulación se pregunta sobre el causante de tal desgracia; entonces Jonás pide ser lanzado al mar para salvarlos. Ya en el agua, es engullido por un pez, una ballena en la tradición popular; una vez dentro, Jonás dirige una oración al Señor, quien manda sea devuelto a la playa, para entonces llevar a cabo el mandato original.

Esta historia me pareció sugerente en relación con los pueblos indios de la Cuenca de México, los que han sido engullidos por la expansión urbana de la Ciudad de México desde el mismo siglo XVI; pero el proceso adquiere dimensiones trágicas y violentas en el siglo veinte, pues la mayor parte de los antiguos asentamientos han sido sitiados por el acelerado ritmo que transforma a este núcleo urbano en uno de los más grandes del mundo. Si bien muchos pueblos han sucumbido a las presiones de la mancha urbana, la mayor parte de ellos ha desplegado diversas estrategias para enfrentar las presiones, una lucha que los ha llevado a tomar conciencia de sus especificidades étnicas y culturales en el marco de los cambios tecnológicos, socioeconómicos y culturales introducidos por el proceso de globalización.

Todo este movimiento ha conducido a un profundo cambio en la identidad cultural de las antiguas ciudades fundadas bajo el régimen colonial Hispano; concebidas como asentamientos hispanos y centros de control económico y político, pronto adquieren una fisonomía dominada por el señorío de criollos y peninsulares, en el que imitan

las costumbres cortesanas europeas y tratan de sobrepasarlas en lujo, derroche y magnificencia. Tal es el caso de la Ciudad de México, cuyo trazo renacentista y esplendor llevo al barón de Humboldt a llamarla la “ciudad de los palacios”, a comienzos del siglo XIX. Capital de la Nueva España, construida sobre las ruinas de la antigua sede de la Triple Alianza, en el corazón mismo de la antigua Mexico-Tenochtitlan, es el mayor centro económico y de cultura en el continente americano a lo largo del periodo colonial ; orgulosamente cosmopolita mantiene su hegemonía a lo largo del siglo XIX, ya bajo las agitaciones revolucionarias de la Independencia y la Reforma ; y de hecho la continúa hasta nuestros días, cuando, como capital del país, reúne a una quinta parte de la población nacional. Sin embargo, su gloriosa herencia criolla comienza a diluirse bajo el nacionalismo y los regímenes de la Revolución Mexicana, cuando comienza a ser ocupada por migrantes de todo el país, pero sobre todo por un contingente considerable de campesinos. No obstante, su perfil criollo se mantiene; pero para los años setenta del siglo veinte se comienza a reconocer la presencia de un numeroso contingente de migrantes indios que no oculta ya su identidad étnica, como tenía que hacerlo bajo el régimen colonial, que había establecido desde sus principios una segregación residencial por la que se prohibía a los indios habitar las ciudades.

En las calles de la antigua traza colonial, ahora devenida en el Centro Histórico, aparecen entonces familias indias vendiendo frutas y dulces; y cuando se investiga tal presencia se descubre una extensa y diversa población india integrada a la ciudad en las más variadas ocupaciones. Se descubre así el predominio de las mujeres indias en el servicio doméstico y de los hombres en la industria de la construcción, siempre en los puestos más bajos y peor remunerados, sin prestación alguna. Sectores grandes de la ciudad son ocupados por los migrantes indios, como es el caso de Ciudad Nezahualcóyotl, al oriente, asentada sobre el antiguo lecho salino del lago de Texcoco (una síntesis de este fenómeno se presenta en Medina, 2000).

En esta toma de conciencia sobre la diversidad étnica y cultural que cobija la Ciudad de México comienzan a dibujarse los pueblos antiguos de la Cuenca de México y sobre todo a distinguirse las diversas regiones con sus especificidades culturales, las cuales remiten al proceso histórico de configuración que encuentran los españoles y sobre la cual diseñan el control político y económico que fundará la nueva sociedad colonial.

A grandes rasgos podemos apuntar que la Cuenca de México se componía de las siguientes regiones: la mitad occidental era prácticamente tepaneca, en la que dominaba el componente otomiano, compartido con el vecino Valle de Toluca. Las tres grandes ciudades, capitales sucesivas del *tlatohcáyotl* tepaneca, eran Azcapotzalco, Tlacopan y Coyoacán. La mitad oriental de la Cuenca, en la ribera del gran lago, era dominada por Tetzcoco, capital del Acolhuacan. Ambos dominan la mitad septentrional de la Cuenca, pero en el sur la situación es más compleja, donde se encuentran las mejores condiciones para la agricultura intensiva por el medio lacustre dominante. El *tlahtocáyotl* más grande era indudablemente Xochimilco, hacia el oriente estaba el antiguo *tlahtocáyotl* de Chalco-Amaquemecan. En la península que separaba al lago de Tetzcoco de los lagos de Chalco y Xochimilco se asentaban los antiguos y prestigiados pueblos que componían el *tlahtocáyotl* de Culhuacan. Y en el centro mismo estaba la gran isla donde se asentaba Mexico-Tenochtitlan, capital de los culhua-mexica y centro hegemónico de la Triple Alianza, unido a las orillas del lago, y al resto de las ciudades y asentamientos menores, por un elaborado y amplio sistema de puentes y canales.

Esta configuración regional es gradualmente opacada por la presencia y grandeza de la Ciudad de México, de tal manera que para el siglo veinte, cuando la mancha urbana se ha extendido y encapsulado a los antiguos pueblos, no sabemos exactamente cuantos de esos pueblos existen. Sin embargo, a partir de los años setenta del pasado siglo veinte los pueblos del sur han manifestado su presencia por la defensa de su territorio y de sus recursos, ferozmente codiciados por las empresas inmobiliarias. El mayor protagonista de este proceso de reconstitución

cultural es Milpa Alta, una delegación del Distrito Federal que mantiene una organización política de raíces mesoamericanas y coloniales, con un pueblo cabecera, Villa Milpa Alta, que tiene siete barrios, y once pueblos que poseen una identidad política comunitaria específica.

Para los años setenta, como un efecto de la Ley de Reforma Agraria de 1971, Milpa Alta recupera cerca de veintisiete mil hectáreas de bosques a partir de la lucha de una organización comunal, que despliega una activa política de alianzas con los movimientos campesinos independientes del país y se constituye en núcleo de una de sus mayores organizaciones, la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (la CNPA). Este proceso conlleva a un movimiento de reconstitución cultural y a una reescritura de su historia (Losada, 2003).

Otros acontecimientos que inciden en la puesta en escena de los pueblos antiguos de la Cuenca son : el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994, así como su impacto en el movimiento indio nacional que propicia la fundación del Congreso Nacional Indígena, primera organización nacional autónoma, es decir ajena al patrocinio gubernamental. Las demandas contenidas en los Acuerdos de San Andrés, de febrero de 1996, son retomadas por estos pueblos antiguos. Finalmente, la reforma política que conduce a la primera elección del Jefe de Gobierno, en 1997, y la justa electoral por la que son elegidos los delegados, ahora Jefes Delegacionales, en el año 2000, afecta profundamente a los habitantes de la Ciudad de México, pero sobre todo a estos pueblos, algunos de los cuales asumen la identidad de “pueblos originarios”, acogiéndose a los compromisos adquiridos por el gobierno mexicano con la firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Esta denominación, por otro lado, permite a los miembros de estos pueblos eludir la identificación como indios, la que constituye un estigma en una sociedad que mantiene viva la ideología racista de raíz colonial.

Aparecidos los Pueblos Originarios de la Cuenca de México en la coyuntura económica, política y cultural del tránsito al tercer milenio, nos encontramos con un enorme vacío en la etnografía, es decir un

profundo desconocimiento de su composición cultural y del carácter de sus articulaciones con el sistema urbano. Con el fin de comenzar a plantear líneas de investigación, es decir preguntas y enfoques, es que iniciamos en el año 2000 el proyecto de investigación “Etnografía de la Cuenca de México” en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la UNAM, y ofrecemos en este ensayo algunos de nuestros primeros hallazgos con respecto a los pueblos originarios.

Los Pueblos Originarios de la Cuenca de México

Para entender la presencia de los pueblos originarios en el denso tejido urbano de la Ciudad de México es necesario establecer los referentes históricos y políticos que nos permitan ubicar las instancias espaciales significativas: la Cuenca de México, el Distrito Federal y la Ciudad de México.

La Cuenca de México es un área natural cuya particularidad es la de ser endorréica, es decir sin un desagüe natural, lo que origina la formación de un sistema de lagos someros, de poca profundidad. Con una extensión de 9,600 kilómetros cuadrados, delimitada por sistemas montañosos, la región que concentra el desarrollo histórico desde tiempos remotos es la que tiene como eje el sistema lacustre, en torno al cual habrán de fundarse los más importantes centros urbanos, asiento de poderosas organizaciones estatales que se han disputado, a lo largo del tiempo, la hegemonía regional a partir del control de los lagos. Aquí emerge Cuicuilco en los albores de nuestra era, Teotihuacán en pleno florecimiento del periodo clásico, Azcapotzalco, asiento del estado Tepaneca que controla la mitad occidental de la Cuenca, y ya en los siglos próximos a la invasión española, Tetzaco, Tlacopan y Tenochtitlan, las cabeceras de los señoríos que constituían la Triple Alianza, en la que la potencia dominante era el estado culhua-mexica, cuya capital, Mexico-Tenochtitlan, sintetizaba el esplendor y la grandeza de la civilización mesoamericana.

Mexico-Tenochtitlan se asentaba en una isla, articulada con un sistema de puentes a la tierra firme, y constituía el centro de una amplia red urbana que proveía de los recursos para el mantenimiento de una numerosa población, pues era la mayor concentración urbana de su tiempo, y para satisfacer las exigencias refinadas de una nobleza en expansión. La derrota de la Triple Alianza por los ejércitos dirigidos por los soldados españoles significará la destrucción de su capital, pero también la erección de una ciudad renacentista asentada sobre las ruinas, y las orientaciones arquitectónicas, de la traza urbana mesoamericana, que se convertirá en la capital de la Nueva España.

La Ciudad de México reproduce la antigua red urbana necesaria para su mantenimiento, pero en ella jugarán un papel importante los asentamientos controlados por los españoles, como Coyoacán, Tlalpan, Tacubaya, Tlacopan y Tlatelolco, desde donde se establecerá el control sobre la población india, control mediado por las órdenes religiosas y la nobleza india que es articulada a la administración regional. La ciudad, sin embargo, será exclusivamente para la sede de los españoles, pues los indios ocuparán barrios periféricos. Esta segregación residencial regirá para toda la sociedad colonial, en la que los centros urbanos serán españoles y las comunidades indias constituirán la base campesina y el entorno que les proveerá de los recursos para su subsistencia. Esta es la tendencia que cristaliza en lo que Gonzalo Aguirre Beltrán llamará las Regiones de Refugio (1967), sistemas en los que se reproduce la diferenciación étnica y la especificidad de las comunidades articuladas. La Ciudad de México marca claramente sus límites territoriales, regulando su acceso. Fuera de ellos están las cabeceras de las Repúblicas de Indios así como las fincas y estancias de los españoles, entre ellas las de las órdenes religiosas, que disputarán con las comunidades indias la tierra y el agua, como lo atestigua una rica documentación que da cuenta de los pleitos interpuestos por los pueblos afectados.

Los límites de la ciudad española se mantienen a lo largo del dominio colonial y la mayor parte del siglo XIX; al triunfo de los liberales y el establecimiento de la República Restaurada se sientan las bases

legales e institucionales para la expansión y la especulación urbanas ; sin embargo, el crecimiento es limitado. Para entonces se ha fundado el Distrito Federal, sede de los poderes del gobierno nacional ; el decreto de su fundación es de 1824, pero sus límites definitivos son establecidos en 1898. La organización administrativa establece el ámbito de la Ciudad de México y de los doce municipios que configuran la entidad política federal. Para 1900 el Distrito Federal tiene 541 516 habitantes y la Ciudad de México, devenida actualmente en el Centro Histórico, 344 721 habitantes (Negrete, 2000).

A instancias del Gral. Álvaro Obregón, reelegido como Presidente de la República, en 1928 se expide el decreto por el que desaparece el régimen municipal y se establece el sistema de delegaciones; lo que habrá de significar que los habitantes del Distrito Federal pierdan sus derechos electorales, al depender el nombramiento de sus autoridades no ya del voto, sino de una designación por parte del responsable, el Regente, nombrado a su vez por el Presidente de la República. Como lo ha estudiado acuciosamente Sergio Miranda Pacheco (1995) esta medida política trata de resolver las contradicciones políticas entre el gobierno municipal, con escasos recursos, y las exigencias de una gran ciudad, la que como capital depende también de la administración federal, generándose roces y conflictos entre los dos sistemas ; como por cierto resulta evidente en estos principios del siglo veintiuno, cuando se dan confrontaciones y presiones políticas entre el gobierno de la ciudad, los partidos políticos reunidos en el Congreso y el gobierno federal, en detrimento de la solución de los graves problemas que enfrenta la Ciudad de México.

La terminación de la guerra civil y el establecimiento del nuevo régimen de la Revolución Mexicana sentarán las condiciones para el desarrollo económico y social de la sociedad mexicana, así como para la expansión de la Ciudad de México a consecuencia de una creciente inmigración que responde a las oportunidades brindadas por el crecimiento industrial y de servicios. Para 1940 la Ciudad de México tenía un millón 645 mil habitantes, en tanto que el D. F. contenía a

un millón 758 mil personas. Pero este año es señalado como el punto de partida de un acentuado crecimiento demográfico y una rápida expansión de la mancha urbana, de tal suerte que para 1970, cuando esta tendencia alcanza su plenitud, la Ciudad de México ha rebasado su espacio administrativo y se ha extendido a once municipios del Estado de México, integrada por 8 millones 623 mil personas, en tanto que el Distrito Federal contiene a 6 millones 874 habitantes, y la vieja ciudad colonial, el Centro Histórico, 2 millones 903 mil personas.

Para el fin del siglo la mancha urbana, ahora conocida como Zona Metropolitana de la Ciudad de México, se convierte en una de las mayores concentraciones urbanas del mundo, con 17.9 millones de personas, y abarca una extensión que incluye a 40 municipios del Estado de México y uno del Estado de Hidalgo, así como a todo el Distrito Federal, el que está integrado por 8 millones 591 mil personas, y el Centro Histórico, transformado en una zona de servicios principalmente, registra a un millón 688 mil habitantes. Entre el principio y el fin del siglo veinte la Ciudad de México multiplica su población 52 veces, en tanto que el país lo hace solamente siete veces (Negrete, 2000).

La rápida expansión de la mancha urbana en el siglo veinte destruye antiguos centros urbanos de origen colonial, como Tacubaya y Mixcoac, otros son incorporados como Coyoacán y Tlalpan, lo cierto es que avanza sobre las tierras de las comunidades indias, destruyendo a muchas de ellas, como es el caso registrado de Tlacoquemécatl (Gorbea Soto 1962); pero otras resisten, negocian, se reorganizan y en ese proceso construyen, para finales del siglo veinte, la identidad de “pueblos originarios”.

Es decir, los “pueblos originarios” se reconstituyen como la versión contemporánea de las antiguas Repúblicas de Indios establecidas en la sociedad colonial novohispana, pero las cuales a su vez expresan su pertenencia a los antiguos señoríos articulados en una densa red de asentamientos rurales y urbanos que abarcaba a la Cuenca de México. Como lo apunta Charles Gibson (1964) la política colonial hacia los estados mesoamericanos fue la de su gradual desmembración ; primero

se desmontó el sistema de la Triple Alianza y se mantuvo la organización de los señoríos bajo el régimen de las Repúblicas, es decir imponiendo su estructuración en la forma del cabildo castellano, pero respetando cierta autonomía para su gobierno interior, en manos de la nobleza en el siglo xvi ; pero posteriormente se despojó a esa nobleza de sus privilegios y se mantuvo una organización comunitaria en la que se retuvo el sistema de pueblo cabecera y sus sujetos. Sin embargo, la tendencia actual es a la constitución de comunidades corporadas, las que pueden expresar sus antiguas dependencias simbólicamente, por una tupida red de intercambios ceremoniales, sea con el sistema de “promesas” o “correspondencias”, o bien con la visitas de sus santos patronos.

Ejemplo de antiguos señoríos que mantienen sus vínculos y una identidad colectiva son las Delegaciones de Xochimilco y Milpa Alta, cada una con un pueblo cabecera, centro administrativo delegacional ahora, y los respectivos pueblos, que mantienen cada uno una cierta autonomía para su organización interna; en cambio otras delegaciones reúnen a comunidades con antiguas dependencias diferentes. Tal es el caso de Tláhuac, donde cuatro de ellas son parte del antiguo señorío (San Pedro Tláhuac, cabecera delegacional, Santa Catarina Yecahuizotl, San Francisco Tlaltenco y Santiago Zapotitlán) en tanto que San Juan Ixtayopan formaba parte de Xochimilco ; y San Andrés Mixquic junto con San Nicolás Tetelco constituían un señorío aparte. En otras delegaciones, como Magdalena Contreras, las antiguas comunidades que la forman mantienen su autonomía y su identidad específica. Sin embargo, la situación de todas estas comunidades que subyacen a las delegaciones del Distrito Federal y a los municipios conurbados del Estado de México, y forman parte de la enorme mancha urbana, es todavía materia de investigaciones etnográficas, pues no tenemos una relación de todas ellas ni mucho menos una ponderación de su historia y su cultura actual.

Así pues, llamamos “pueblos originarios” a estas comunidades que reivindican un territorio de origen colonial, una historia que los liga a los señoríos mesoamericanos existentes a comienzos del siglo xvi, y que se organizan siguiendo las pautas de la organización comunitaria

colonial, pero particularmente, en el caso de los pueblos del sur del Distrito Federal, de la estructura eclesiástica, lo que se ha denominado en la etnografía mesoamericanista como sistema de cargos. Es decir una estructura político-religiosa que instaure a sus representantes ante las autoridades superiores y regula el gobierno interno, desplegando una intensa actividad en la realización de sus ciclos festivos anuales, rituales por los que expresa su identidad y sintetiza su historia particular. Muchos de estos pueblos poseen documentos coloniales por los que reivindican un territorio, pero también una historia propia y una identidad específica, como es el caso de los llamados “Títulos primordiales” (López, 2003). Estos pueblos, sitiados por la expansión urbana, se han defendido y luchado enconadamente, proceso por el cual han consolidado su organización comunitaria y una representación política definida, aunque no reconocida oficialmente.

En las condiciones particulares que implica la presencia de la ciudad capital, centro de los poderes coloniales primero, y federales después, los pueblos originarios han desarrollado una estructura comunitaria adecuada a su entorno político y cultural ; es decir, no encontramos en ellos el modelo escalafonario del sistema de cargos que la etnografía mesoamericanista ha definido como “clásico”, caracterizado a partir de las comunidades indias del Altiplano occidental guatemalteco y de los Altos de Chiapas. Asumido como general a los pueblos mesoamericanos, las investigaciones etnográficas recientes han comenzado a reconocer variantes regionales, pero sobre todo aparece ahora una densa tradición organizativa propia de los antiguos centros urbanos mesoamericanos, que retienen una complejidad relacionada con la de los centros políticos de vieja tradición ; tal es el caso de la organización político-religiosa vigente en barrios y pueblos de la ciudad de Oaxaca, de Cholula, de Tlaxcala y, por supuesto, de la Ciudad de México. Podemos hablar de sistemas de cargos “urbanos”, pero su referente no son tanto las ciudades españolas, ahora nacionales, sino la antigua tradición urbana de las ciudades mesoamericanas y que ahora establecen sus vínculos con el modelo rural a partir de su reorganización bajo el modelo castellano, así como con su sustrato mesoamericano.

Los pueblos originarios del Distrito Federal hace tiempo han perdido su lengua amerindia, con la excepción de algunos núcleos que mantienen al náhuatl, como en Milpa Alta, así como han rechazado su identidad étnica india, pero, por otro lado, han defendido sus especificidades culturales, expresadas en una tradición que se expresa en los grandes ceremoniales públicos comunitarios, en las particularidades de sus relaciones familiares, en las formas locales que asume su religiosidad y, sobre todo, en una concepción del mundo que revela un denso componente mesoamericano. Sin embargo, uno de los aspectos que ha jugado un papel central en la reproducción de su condición comunitaria ha sido la posesión de un territorio histórico, es decir reivindicable por documentos coloniales así como por diversos referentes mantenidos en la tradición oral. La defensa de ese territorio ante las presiones diversas y avasallantes de la mancha urbana ha generado una mayor conciencia de su identidad comunitaria y de sus derechos colectivos, de su historia y de sus raíces culturales mesoamericanas.

Es cierto que en este proceso de confrontaciones a lo largo del siglo veinte muchas comunidades han sucumbido y otras han sufrido pérdidas considerables de su territorio histórico, como es el caso de Los Reyes, Coyoacán, y de San Pedro Mártir, Tlalpan, entre muchos otros (véanse las dramáticas descripciones que hacen, respectivamente Teresa Romero Tovar 2003 y Paulina Alcocer Páez 1998), pero en este proceso han acentuado sus tradiciones políticas y culturales locales a través de una creativa reactivación de sus raíces mesoamericanas y coloniales.

Los pueblos originarios tienen no sólo un territorio histórico, también uno simbólico con referentes específicos en el paisaje y en la red de relaciones que mantienen a través de intercambios y visitas marcados en sus ciclos festivos comunitarios. Una parte fundamental de sus concepciones espaciales es el señalamiento de un centro en el que se encuentran los símbolos de su identidad comunitaria : una plaza con los edificios principales, como son la iglesia, en la que se alberga a los santos patronos, las oficinas de gobierno (cuya magnitud depende de su categoría política, es decir coordinación delegacional o Delegación, en

el caso del Distrito Federal), las primeras escuelas primarias y edificios antiguos, coloniales, que constituyen parte de su patrimonio histórico. Con frecuencia estos centros se asientan sobre antiguos asentamientos prehispánicos, como es el caso de los isleños San Pedro Tláhuac y Míxquic, o bien indican, por su traza alargada, su original condición ribereña, como Tlaltenco, Zapotitlán e Ixtayopan. Otros edificios del centro son los auditorios ejidales y los mercados. Este es el espacio más importante para los rituales cívicos y religiosos comunitarios.

Otra característica de los pueblos originarios es la vigencia de una fuerte ideología comunitaria, una conciencia colectiva que se manifiesta en el culto a los santos patronos y en el ciclo festivo anual comunitario, así como en una identidad política que se construye tanto en la lucha por la tierra, por la defensa de la propiedad comunal o ejidal, como en la compleja organización del propio ciclo. Este comunismo es asimismo una expresión del carácter corporativo que rige su organización, es decir una situación en la que existe una definición explícita de las obligaciones y las responsabilidades comunitarias, así como en el otorgamiento de una representatividad colectiva en los rituales religiosos y políticos, como lo encontramos en la elaborada red de intercambios de “correspondencias” o “promesas” que se realizan, con los estandartes e imágenes alusivos, entre los pueblos originarios. Parte de este complejo corporativo es la existencia de los panteones comunitarios, cuyo uso está regulado por la exigencia de participación en las diferentes instituciones que constituyen la estructura colectiva local.

Sin embargo, el núcleo fundamental que alimenta y reproduce la conciencia colectiva y la identidad comunitaria es la estructura que organiza el ciclo ceremonial comunitario; la base histórica de esta estructura es el municipio castellano, pero despojado de su representatividad política y centrado en las responsabilidades relacionadas con el culto a los santos locales, es decir con las formas específicamente comunitarias que asume la religiosidad. No obstante, debido a la escasa presencia que han tenido los pueblos originarios en la política regional y en el gobierno de la ciudad, lo que se acentúa en el siglo veinte con la supresión del régimen

municipal, esta organización comunitaria adquiere una dimensión política implícita, un espacio de legitimación y de representatividad comunitaria, como se manifiesta simbólicamente en las ceremonias del ciclo festivo local, pero también en las propias carreras políticas de los dirigentes comunitarios. Esto se ha observado en los pueblos originarios estudiados desde la perspectiva etnográfica, que no son muchos todavía, como lo han mostrado las investigaciones de Teresa Romero (2003) en Los Reyes, Coyoacán, y Rosalba Tadeo (2004) en Ixtayopan, Tláhuac. En el caso de Los Reyes se ha llegado incluso a registrar la organización comunitaria como una asociación civil, y ella ha sido la matriz de la que han emergido los dirigentes que han participado activamente en la defensa del territorio comunal. Este es ahora, una vez recuperados los derechos para votar a sus representantes locales, un espacio que los partidos políticos han tratado de cooptar de muchas maneras, pero que choca precisamente con el carácter corporativo comunitario, lo que ha generado, por ejemplo, fuertes conflictos en algunos pueblos de Xochimilco y en Milpa Alta, en las recientes elecciones de julio de 2003.

La organización comunitaria de los pueblos originarios del Distrito Federal constituye la versión regional del municipio castellano implantado en la sociedad colonial novohispana, base sobre la que se organizan las Repúblicas de Indios, y que es sometido a un intenso proceso de reinterpretación a partir de las concepciones locales del poder, las que evidentemente remiten a la tradición cultural mesoamericana, y en confrontación con las cambiantes presiones del régimen colonial, primero, y nacional, después. A esto hay que añadir la particularidad de los pueblos de la Cuenca de México de caer bajo la densa influencia de la Ciudad de México, es decir el centro político y económico de poderosas organizaciones estatales, prácticamente desde el florecimiento de la Triple Alianza.

A diferencia del sistema de cargos considerado “clásico” para las comunidades mesoamericanas, el escalafón piramidal en que se alternan puestos políticos y religiosos y por el que se asciende para adquirir prestigio, y poder, la organización comunitaria de los pueblos originarios

presenta una estructura diferente, lo que manifiesta los procesos históricos que le han otorgado las características que presenta actualmente, a partir del sistema colonial. En primer lugar, la organización comunitaria ha mostrado una gran flexibilidad que le ha permitido adaptarse a las crecientes presiones de la mancha urbana. En segundo lugar, no es el ascenso escalafonario lo que domina en su funcionamiento, sino la participación constante y responsable en sus diferentes instancias, sean de las de base o las dirigentes.

Por las investigaciones etnográficas realizadas hasta ahora podemos reconocer cuatro niveles en la organización comunitaria. El más importante, y básico, es el del sistema de parentesco, cuyo núcleo lo forma una estructura familiar de orientación patrilineal, en la que el eje está representado por una familia nuclear que convoca a la parentela, a los compadres y a los vecinos. Aquí hay que destacar que una característica observada en los pueblos originarios es la existencia de familias “troncales”, es decir grandes grupos familiares a los que se distingue por un apellido dominante y por su ubicación en un barrio definido, y cuya unión configura el corazón comunitario y la conciencia histórica locales. La participación de estos grupos familiares puede hacerse a partir de una responsabilidad específica adquirida en la organización ceremonial, asignada a un jefe de familia temporalmente, pero también por la práctica de una actividad artesanal distintiva que tiene un lugar importante en los rituales comunitarios, tales como la pirotécnica, la capacidad de realizar adornos elaborados, como son los florales para la iglesia, los de aserrín que se hacen como especie de alfombras, las habilidades musicales o incluso la capacidad para contratar los conjuntos musicales requeridos en las fiestas comunales. En este caso la participación es constante y ello otorga un lugar destacado a los participantes.

Es en la organización familiar donde se mantiene la vigencia, y la memoria, de numerosos rituales, como se ha encontrado en la reposición de fiestas que se creían desaparecidas, como la fiesta de la Santa Cruz en Los Reyes, o las danzas de Los Vaqueros y Los Lobitos en Ajusco (Romero, 2003; Correa, 2003). También hemos apreciado la ocupación

vitalicia, por parte de algunas familias, de mayordomías específicas que constituyen parte del ciclo comunitario.

Un segundo nivel en la organización comunitaria lo representan los responsables de fiestas particulares, lo que se ha conocido como mayordomías o cofradías, aunque esta denominación esta desapareciendo para ser sustituida por comisiones organizadas como mesas directivas, con presidente, tesorero, vocales y otros puestos de importancia local. Estos responsables son prácticamente los operadores del ciclo ceremonial, los que dirigen el conjunto de actividades rituales propias de cada una de las fiestas que componen el ciclo anual; si bien no hay una jerarquía estricta de prestigio, hay una diferenciación de las fiestas manifiesta en su magnitud y complejidad, siendo las patronales las que están a la cabeza. La participación en las grandes fiestas otorga evidentemente mayor presencia a los responsables que en las menores, esto se suma en la definición de un perfil social y político, pero no establece un escalafón.

El tercer nivel lo forman los dirigentes que coordinan el conjunto de fiestas que constituyen el ciclo local, lo que en algunos pueblos se llaman, siguiendo la denominación colonial, fiscales, y en otros son conocidos como la Comisión de Festejos. Es aquí donde se expresa con mayor claridad la conciencia comunalista y su carácter corporativo. Sus miembros conjugan las capacidades organizativas y directivas con el conocimiento de las tradiciones comunitarias locales. Como es de esperarse, con frecuencia estos puestos son ocupados por miembros de las familias troncales.

Finalmente, el cuarto nivel lo forman dirigentes que no tienen un puesto ejecutivo u operativo, pero que poseen una evidente presencia por sus capacidades mostradas en responsabilidades comunitarias anteriores; aquí también encontramos a asesores de diferente tipo, así como a cronistas locales con reconocimiento por su saber tradicional e histórico local. Ellos son la autoridad moral y la élite intelectual comunales que observan a distancia y discretamente la adecuada realización de los rituales, y quienes opinan en conflictos y problemas suscitados en el proceso de organización, o también en situaciones de conflicto político con otros pueblos o con las autoridades superiores.

Esta estructura muestra su vitalidad y su complejidad en el despliegue del ciclo ceremonial anual, que tiene una importancia fundamental en la recreación constante de la tradición cultural mesoamericana y en el mantenimiento de la identidad comunitaria. Cada comunidad tiene un activo ciclo festivo que concentra los esfuerzos de la población y canaliza una considerable cantidad de recursos económicos. La importancia que tienen las fiestas comunitarias en los pueblos originarios ha generado la impresión de que viven en fiesta constante, esto particularmente en el sur del Distrito Federal, donde se concentra la mayor parte de ellos ; pues las fiestas constituyen bloques temporales de varios días, en los que se ocupan las plazas centrales y calles adyacentes, se cierran calles y avenidas para dar paso a procesiones y a grandes bailes ; el estruendo de los cohetes que marcan las etapas de los rituales, de las bandas musicales y el consumo público de bebidas alcohólicas son otras tantas expresiones que no sólo llaman la atención del transeúnte ocasional sino también provoca las quejas de condóminos, vecindados y de los conductores de vehículos que ven obstaculizado su camino.

El conjunto de fiestas del ciclo comunitario sintetiza de muchas maneras las tradiciones con las que constituye y recrea su identidad, así como los componentes culturales que se manifiestan en el denso simbolismo de sus rituales. Estas fiestas son un excelente acceso para el conocimiento de la cultura local y de la historia, con la que se articula a regiones culturales de poderosa impronta mesoamericana, así como al proceso de configuración de la Ciudad de México. Con el fin de facilitar el análisis de estos ciclos ceremoniales y de la tradición cultural que expresan hemos hecho una tipología tentativa que busca distinguir los componentes de tal tradición, para ello proponemos distinguir cinco ciclos festivos que constituyen el ciclo anual de cada comunidad: el de los santos patronos, el de invierno, el de cuaresma, el de las peregrinaciones y el mesoamericano.

Las fiestas patronales constituyen por lo general la mayor expresión festiva en las comunidades mesoamericanas; el santo patrón sintetiza la identidad comunitaria y convoca a la población toda para celebrar

colectivamente, con grandes gastos y despliegues ceremoniales, la fiesta más importante del año. Ahora bien, nos referimos a un ciclo porque hemos encontrado que la mayor parte de los pueblos estudiados en el sur del D. F. tienen dos fiestas patronales que aluden a la antigua concepción mesoamericana que dividía al año en dos mitades, una húmeda, de lluvias, tenida por fría, correspondiente al trabajo agrícola intensivo en la milpa, y otra seca, considerada caliente; esto es bastante explícito en los pueblos que tienen a San Miguel Arcángel por santo patrón, pues se celebra el 8 de mayo y el 29 de septiembre, lo que para las comunidades mesoamericanas del Altiplano Central remite a los marcadores que separan a una mitad de la otra, y que se constata con la práctica de los “graniceros” o “ahuizotes”, especialistas relacionados con el control de las lluvias y el granizo, de ir precisamente en tales fechas a Chalma para realizar los rituales de apertura y cierre de la temporada de lluvias (Albores y Broda, 1997).

El ciclo de invierno remite al lapso que se inicia con la celebración de la fiesta de la virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, sigue con las posadas, una novena que comienza el 16 del mismo mes, en la que se representa el peregrinaje de José y María antes de llegar a Belén, para alcanzar su clímax con la Navidad, cuando nace el Niño dios y es arrullado y apadrinado ; continúa con la celebración de la fiesta de los Santos Reyes y se cierra con La Candelaria, el 2 de febrero, cuando los padrinos llevan a bendecir la imagen del Niño dios en una misa a la que acuden grandes contingentes con sendas imágenes de bulto.

Por su parte el ciclo de la Cuaresma se inicia con el Miércoles de Ceniza y los rituales católicos correspondientes, impulsados y coordinados por los párrocos locales, en los que se muestra el mayor apego a la ortodoxia, pero sobre todo aparece una de las mayores manifestaciones religiosas de raíz medieval, como se advierte en el culto público, en el que se adornan las calles, se instalan altares en las estaciones, se realizan procesiones y rituales en espacios específicos de la población. En varios pueblos se hacen representaciones escénicas de la Pasión y para el domingo de Pascua se queman grandes figuras de cartón que

representan al diablo, pero especialmente a personalidades del momento, los famosos “judas”. El ciclo se cierra con la fiesta de Corpus Christi, en la que se hacen misas y se expenden diversos elementos simbólicos, como las “mulitas”, elaboradas con los más diversos materiales, como barro, palma y cartón.

El ciclo de las peregrinaciones se refiere a dos tipos de celebraciones que implican movimientos de contingentes que actúan como representantes comunitarios, sea en otras comunidades a las que acuden llevando “promesas” o “correspondencias”, sea que se trasladen a centros de peregrinaje de importancia regional y nacional. En el caso de la visita a otros pueblos, cada comunidad tiene una lista de aquellas otras con las que ha establecido un acuerdo de intercambiar “promesas”, lo que implica un ceremonial de recepción, entrega, hospedaje y alimentación colectivos ; es decir, hay un calendario fijo de visitas que implica una organización cuidadosa, ya se trate de fungir como huésped o como anfitrión. Por otro lado, en el caso de las peregrinaciones, nos encontramos con acontecimientos que apuntan a una significativa profundidad histórica, pues los sitios de mayor peregrinaje son Chalma, la Basílica de Guadalupe y Amecameca, en primer lugar, extendiéndose la experiencia a otros centros del Estado de Morelos, de Michoacán y de Jalisco. Cada comunidad tiene un calendario propio y específico que implica una organización colectiva, lo que por cierto no impide que en muchos casos la gente realice sus viajes de peregrinación por su propia iniciativa, al margen de las organizaciones comunitarias, como sucede en la fiesta de la virgen de Guadalupe.

Finalmente, en el ciclo que hemos llamado mesoamericano reconocemos celebraciones que eran importantes en el antiguo calendario de los pueblos de la Cuenca de México y que remiten a cultos relacionados con los dioses de la lluvia, y por lo tanto con el ciclo agrícola asociado con el maíz ; es decir, con las bases históricas por las que se configura la cosmovisión mesoamericana. Tales fiestas son: la de La Candelaria, en la que se marca el inicio del antiguo año mesoamericano con el cambio de autoridades, y ahora de mayordomos, así como se

expresan símbolos relacionados con la fertilidad y el crecimiento, como son las semillas que se llevan a bendecir y el culto a los Niños dioses. El carnaval participa de la tradición europea y de la mesoamericana, sin embargo las versiones que encontramos en los pueblos del sur se afilian más a la que encontramos en otros pueblos mesoamericanos; además, tienen la particularidad de celebrarse en fechas diferentes a la del calendario cristiano, si bien se realizan teniendo como referencia la Cuaresma (Medina, 2003); le siguen los rituales de la Santa Cruz, el 3 de mayo, una fiesta de petición de lluvias que ha perdido sus expresiones comunitarias, pero se continúa celebrando a nivel del barrio y de las familias. Esta es una fiesta que se remite al antiguo culto a los cerros y a los grandes rituales de petición de lluvias (Broda, 1991). La tercera fiesta de este ciclo corresponde al culto mariano, una de cuyas principales advocaciones es la Asunción, celebrada el 15 de agosto, y que tiene como trasfondo los antiguos rituales relacionados con el maíz joven, con las primeras espigas, y que se manifiesta en las “elotadas”, es decir en la popular costumbre de ir a las milpas, o “al monte”, a comer elotes que se cuecen y consumen festivamente en el propio sitio.

El ciclo se cierra con lo que es la mayor fiesta y la que nos remite más explícitamente al trasfondo profundamente mesoamericano de su simbolismo, una fiesta de cosecha que desborda los espacios comunitarios y alcanza a la propia Ciudad de México estrepitosamente, la Fiesta de los Muertos.

Reflexión final

Un hecho notable de finales del siglo veinte, y del segundo milenio también, es la recuperación del espacio urbano, en las antiguas ciudades criollas fundadas por los españoles, por la población india circundante; las turbulencias políticas y el crecimiento demográfico, aunado a economías en crisis trastornadas por el proceso de globalización, han generado fuertes corrientes migratorias de trabajadores indios que han penetrado por todos los poros de las sociedades urbanas, transformando

sutilmente una identidad construida bajo la inspiración de la tradición europea. Este es un hecho particularmente significativo en aquellos países que poseen contingentes importantes de poblaciones herederas de las antiguas civilizaciones americanas, lo que Darcy Ribeiro ha llamado los “pueblos testimonio” (Ribeiro, 1977), caracterización que corresponde a la mayor parte de los países centroamericanos, excepto Costa Rica y Panamá, e incluyendo a México.

La incorporación de contingentes indios al espacio urbano tomó primero la forma de articulación de los antiguos barrios indios a la traza colonial ; después asume la forma de corrientes migratorias que lentamente se incrustan en las sociedades urbanas, ocultando su identidad étnica pero reproduciéndola en las nuevas condiciones ; finalmente encontramos la ocupación masiva de la población india, exhibiendo sus vistosas indumentarias, hablando sus diversas lenguas amerindias y realizando un activo intercambio comercial de sus artesanías y de sus especificidades gastronómicas, como se advierte en la ciudad de Guatemala, en San Cristóbal de las Casas, entre otras ciudades del ámbito mesoamericano.

Sin embargo, hay otro proceso por el que las antiguas poblaciones indias son incorporadas al contexto urbano, y que la Ciudad de México muestra espectacularmente, en el cual la rápida expansión de la mancha urbana devora, rodea, sitia y amenaza a las comunidades que constituían las antiguas Repúblicas de Indios. Mucha de tales comunidades reaccionan de diferente forma a la presión de la mancha, pero un resultado evidente es la transformación de su organización comunitaria, sin romper su continuidad con la tradición cultural mesoamericana. Esto significa que sus especificidades culturales se constituyen en parte de la cultura de la ciudad, aunque a decir verdad el cosmopolitismo de orientación euroamericana, sumado a la herencia del racismo colonial, han generado una especie de daltonismo cultural que no percibe la presencia de la diversidad cultural generada en el largo proceso histórico por el que se constituyen las naciones del continente americano. No es sino hasta finales del siglo veinte que, con la emergencia de un

movimiento pan indio y la lucha por el reconocimiento a sus derechos históricos y políticos, comienzan a hacerse presentes en los foros políticos nacionales, y en los espacios públicos de la Ciudad de México. En ese movimiento los antiguos pueblos de la Cuenca de México, pero sobre todo aquellos del sur del Distrito Federal, reconstituyen sus identidades de raíz mesoamericana bajo el nombre de “pueblos originarios” y reclaman un reconocimiento a su especificidad y a sus necesidades colectivas, comunitarias.

Estos “pueblos originarios” poseen una historia particular, en el siglo veinte, a partir del cambio de régimen político de municipios a delegaciones, que les despoja de su derecho a nombrar sus autoridades locales y representativas. Con esto desaparece la organización política basada en el antiguo municipio castellano, quedando su representación sujeta a mecanismos informales por parte del delegado correspondiente. Sin embargo se conserva la estructura institucional, adscrita originalmente a la organización clerical, encargada de la realización de los grandes ceremoniales comunitarios que componen el ciclo anual; mayordomías, cofradías y fiscalías, entre otros cargos, se articulan en complejos rituales que mantienen y reproducen la identidad comunitaria. Esta es la matriz institucional de la que emergerán dirigentes comunales, como bien lo ha mostrado Teresa Romero (2003) para el pueblo de Los Reyes, en Coyoacán. Es decir, en el despliegue ceremonial comunitario del ciclo de fiestas se generan los símbolos a partir de los cuales los dirigentes legitiman su autoridad y asumen una representatividad, que frecuentemente se manifiesta en los conflictos múltiples generados por las presiones de la mancha urbana.

Así, la presencia de las organizaciones integradas por los numerosos migrantes procedentes de las más diversas regiones del país y la de los pueblos originarios en el contexto urbano otorgan un carácter de enorme variedad a la vida política y a las manifestaciones culturales de la Ciudad de México, y por supuesto a las otras ciudades latinoamericanas que comparten esa misma condición pluriétnica y multicultural. Si bien el racismo y el cosmopolitismo de raíz euroamericana impedían

reconocerlo, asumiendo que tal diversidad cultural era sólo un testimonio de las sobrevivencias culturales de los antiguos pueblos, en un supuesto proceso de desaparición, ahora advertimos que es un rasgo fundamental de las naciones del continente americano, pero que adquiere una mayor densidad y complejidad en el caso de los Pueblos Testimonio.

Los pueblos originarios de la Ciudad de México expresan la vitalidad de la tradición civilizatoria de raíz mesoamericana ; y lo que aparece como comunidades corporadas articulados al tejido urbano se nos revela, al estudiar sus ciclos festivos, su vida política y sus tradiciones religiosas, como una densa red de intercambios por la cual mantienen y reproducen sus identidades comunitarias y sus antiguas filiaciones históricas, que nos remiten a los señoríos y a los estados mesoamericanos del siglo xvi. Esto otorga una enorme complejidad a los procesos implicados y exige una nueva mirada por parte de las investigaciones antropológicas.

Es decir, la antropología del tercer milenio, la que desarrollamos en los países latinoamericanos, tiene que abrirse a los procesos culturales de las ciudades, vistas como entidades sociales que expresan una compleja diversidad étnica, cultural y lingüística. No se trata de refundar la antropología, o de disfrazarla de transdisciplinarietàes, sino de desplegar sus estrategias y sus métodos ante los retos que le impone tanto el asumir la complejidad cultural y el desarrollo de nuevas identidades étnicas, como los efectos de una globalización que acentúan contradicciones y generan técnicas y recursos nuevos. Pero ante todo se trata de reconocer y recuperar la intensa impronta de la cultura y de la historia de los pueblos indios como constituyentes creativos y específicos de las naciones americanas.

Referências bibliográficas

BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *Regiones de Refugio*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

ALBORES, B.; BRODA, Johanna (coordinadoras). *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: El Colegio Mexiquense/ UNAM, 1997.

- PÁEZ, Laura Paulina Alcocer. *Pueblo sui generis. Historia, organización social y política religiosa en San Pedro Mártir, Tlalpan*. México: Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1998.
- BRODA, Johanna. Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros, en Broda. In: J. S. Iwaniszewski y L. Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México: UNAM, 1991. p 461-500.
- ORTIZ, Hernán Correa. *Representaciones comunitarias. Fiesta, mayordomía y danzas en Ajusco, Tlalpan, Distrito Federal*. México: Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2003.
- GIBSON, Charles. *Los Aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1967.
- SOTO, Alfonso Gorbea. *Tlacoquemecatl. Una villa condenada a muerte*. Xalapa: Universidad Veracruzana. (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras : 11), 1962.
- CABALLERO, Paula López. *Los Títulos Primordiales del centro de México*. México: Conaculta, 2003.
- LOSADA, Teresa. *Moradas de los dioses. Sistema de cargos, rituales, cosmovisión y pueblos en Milpa Alta*. México: Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2003.
- HERNÁNDEZ, Andrés Medina. La textura india de la Ciudad de México. *Antropológicas*, N° 17. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.
- PACHECO, Sergio Miranda. *Historia de la desaparición del municipio en el Distrito Federal*. México: Unidad Obrera y Socialista, APN / Frente del Pueblo / Sociedad Nacional de Estudios Regionales, 1998.
- SALAS, María Eugenia Negrete. Dinámica demográfica. In: Garza, Gustavo, (coordinador), *La Ciudad de México en el fin del segundo milenio*, p. 247-254. México: Gobierno del Distrito Federal/ El Colegio de México, 2000.
- TOVAR, María Teresa Romero. *Mayordomía, A. C. Organización social y religiosidad en Los Reyes, Coyoacán*. México: Tesis de Maestría en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2003.
- CASTRO, Rosalba Tadeo. *Sistema de cargos, fiestas y elecciones. Tradición y cambio en San Juan Ixtayopan*. México: ENAH, Tesis de Licenciatura en Etnología, 2004.

Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: memórias do terror e instrumentos da etnografia

João Pacheco de Oliveira

Introdução

Nas grandes interpretações do Brasil realizadas por historiadores e pensadores sociais, é quase um consenso indicar a inexistência do racismo ou, pelo menos, a sua pouca representatividade intelectual e política. Em nossas pesquisas e trabalhos de campo, no entanto, os antropólogos e historiadores têm descrito processos violentos de exclusão vividos por indígenas no passado e mesmo no presente. Nesta conferência, realizada no âmbito da XIII ABANNE e IV REA, pretendo ocupar-me justamente de contextos contemporâneos, de situações de violência extrema em que os indígenas se tornaram o foco de condutas intolerantes e racistas, as quais se apoiavam em uma linguagem naturalizante e em metáforas animais.

Ao atravessar os limites estabelecidos pelo senso comum entre homens e natureza, as narrativas recolhidas colocam em marcha um conjunto de dúvidas relativas à credibilidade e verossimilhança dos próprios relatos. A discussão sobre a legitimidade das versões envolve muitos dos próprios sujeitos sociais, e o etnógrafo (queira ou não) está igualmente imerso nesta teia de consensos e dissensos. Afastando-nos aqui de uma postura cientificista, buscamos definir procedimentos hermenêuticos que pudessem contribuir para a compreensão dos fatos relatados.

O objetivo mais geral desta comunicação é refletir sobre um paradoxo: como é possível que as autorrepresentações dos brasileiros sobre as suas relações com os indígenas, expressas nas leis, nas artes e no pensamento social, marcadas pelo paternalismo e até mesmo por certa dose de romantismo, possam coexistir com contextos inteiramente

antagônicos, situações em que se manifesta o terror e a intolerância absoluta e opera o código da violência bruta e inominável?

As narrativas sobre a formação da nacionalidade brasileira estão orientadas por uma postura que preconiza a tolerância com a diversidade (Freyre, 1973 [1933]; Buarque de Holanda, 1977 [1936]; entre outros). O indígena é frequentemente caracterizado como “o primitivo senhor e habitante dessas terras”, sendo-lhe reconhecida, à diferença do negro, a condição de autóctone e de homem livre (i.e., que não se adapta ao trabalho servil). Desde o século XIX, tem funcionando como um possível signo – ainda que rudimentar – da nacionalidade.

Paralelamente, as imagens e representações associadas ao indígena no Brasil sempre destacam a sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo da natureza. Isso se expressa nos termos de designação legal utilizados, que o relacionam ao primitivo (“aborígene”), à floresta (“silvícola”) e a uma conduta com poucos elementos de civilização e cultura (“selvagem”, “brabo” e “antropófago”). Tais associações encontram-se explicitadas nas artes plásticas, na pintura, na fotografia e na literatura; mas também se manifestam em atividades atuais e cotidianas, como os desenhos infantis, os cartões postais, as ilustrações de vários tipos e até nas charges humorísticas dos periódicos.

O canal principal para o qual confluíram as representações eruditas e letradas foi o romantismo, que se articula como um discurso político nativista, valorizando muito positivamente “as coisas do país” (a natureza, os seus primitivos moradores, a particularidade de sua cultura). O indígena é apresentado sempre em suas condições originais, referido a instituições e costumes fortemente contrastantes, por sua primitividade, com os dos brasileiros atuais. Longe, porém, de serem tomados como expressando uma perversão da natureza humana, a literatura romântica lhes atribuíva valores superiores (em grande parte, coincidentes com os do cristianismo) e lhes reconhecia a capacidade de exercitar uma conduta nobre.

É dentro desse complexo de atitudes que veio a estabelecer-se um pressuposto básico para a elaboração da política indigenista brasileira – a crença em que, mediante o emprego de “meios brandos e suasórios” (como recomendava José Bonifácio de Andrada e Silva), o indígena pudesse ser trazido a participar da formação da nação¹. Desde a Independência, a “guerra justa” não foi mais admitida como instrumento de civilização dos indígenas, à diferença de todo o período colonial precedente. A aplicação do instituto da tutela orfanológica aos indígenas, embora circunscrita a um curto período histórico (1831-1834), serviu como inspiração para a atuação de administradores e religiosos durante a monarquia. Mais tarde, veio a ter continuidade na política indigenista elaborada pelos positivistas e colocada em execução durante a República, com a criação de uma agência governamental especializada (o SPI e depois a FUNAI) e com o exercício estatal da tutela.

Na história da política indigenista, não se encontra de fato um discurso consistente e bem avaliado que defenda o extermínio dos indígenas. Mesmo em seu mito de criação², o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) se apresenta como uma reação ao discurso que propunha o extermínio dos indígenas, formulado por cientistas estrangeiros. A manifestação de indignação do zoólogo Von Ihering, diretor do Museu Paulista, quanto à morte de colonos alemães por indígenas era voltada contra o descaso do Estado em relação ao destino das famílias de agricultores imigrantes. Como se pode ver no cuidadoso estudo realizado por Stauffer, tal pronunciamento só se tornou conhecido em função da pronta reação de seus críticos (o círculo positivista, os cientistas do Museu Nacional e figuras públicas, como Leolinda Daltro), utilizada pelo governo para justificar os estudos para a criação do SPI. À diferença do que propugna Ribeiro, não houve um debate entre defensores do

1 A expressão é utilizada por José Bonifácio de Andrada e Silva, o chamado Patriarca da Independência, em um projeto de lei que, por razões desconhecidas, nunca foi submetido a votação e aprovado, mas que reflete com perfeição as principais linhas da política adotado pelo Império em relação aos indígenas (vide Andrade e Silva, J.B. – “Apontamentos para a civilização dos índios bravos”, 1821.

2 Ribeiro, Darcy, 1970.

tratamento humanitário *versus* o extermínio aos indígenas, vencido pelos primeiros, mas uma simples reiteração de manifestações contra o extermínio (que sequer foi sustentado posteriormente pelo próprio Von Ihering).

As práticas interétnicas, no entanto, nem sempre caminharam na mesma direção, algumas vezes parecendo operar com sentidos e motivações radicalmente contrários aos valores explicitamente assumidos pelas doutrinas de diferença. Em um texto bastante instigante, o semiólogo Umberto Eco chama a atenção para a distância que pode existir entre o universo dos valores e das doutrinas (consideradas legítimas) e a conduta intolerante: “Os estudiosos ocupam-se com frequência das doutrinas da diferença, mas não o suficiente da intolerância selvagem, pois esta foge a qualquer definição e abordagem crítica. No entanto, não são as doutrinas da diferença que produzem a intolerância selvagem; ao contrário, estas desfrutam de um fundo de intolerância difusa preexistente” (Eco, 1997, p.114-5).

O enquadramento do índio dentro de um cenário puramente natural, embora vivido pelo romantismo como um fator de valorização do nativo, constituiu um terreno propício para que, em muitas ocasiões, se visse o aparecimento de um conjunto de imagens e narrativas naturalizantes, as quais dirigiam ações e inspiravam formas de sociabilidade que implicavam no desconhecimento dos direitos mais elementares dos indígenas e de sua própria condição humana.

A solução habitual para essa contradição tem sido pensar a violência interétnica como um fenômeno isolado e supostamente patológico, como algo que pode ser confinado ao passado mais remoto e aos primórdios da colonização. É, contudo, uma via equivocada e perigosa enclausurar-se em uma dimensão estritamente individual e psicológica, tratando tais eventos como um desvio, uma aberração, uma patologia.

Cabe recuperar aqui o artigo pioneiro (1963) de Everett Hughes ao focalizar o holocausto e o fenômeno dos campos de extermínio na Alemanha nazista. Ele nos chama a atenção para a necessidade de uma análise sociológica que explique os “mecanismos sociais” capazes

não apenas de produzir um número tão elevado de pessoas dispostas a realizar o “serviço sujo”, mas também de gerar sentimentos e crenças que permitem que tais pessoas possam de algum modo conviver com os demais “bons cidadãos” (Hughes, 1963, p. 35-36).

Neste artigo, tomaremos como ponto de partida a hipótese de que as manifestações extremas de intolerância étnica e racial contra os indígenas não constituem fatos isolados e irrepetíveis, mas que estão na base dos múltiplos modos de sociabilidade registrados na história e na investigação empírica contemporânea. A linguagem naturalizante em que tais manifestações são vazadas está umbilicalmente ligada ao exercício cotidiano da dominação e da hegemonia, transmitindo-se de geração a geração com uma surpreendente constância e eficácia.

A violência e a intolerância não devem ser consideradas pelos estudiosos como dimensões extemporâneas e anômalas das relações interétnicas, mas sim enquanto componentes da sociabilidade e como instrumentos para o estabelecimento de hierarquias sociais. Nesse sentido, concorrem para que um padrão comportamental se institua, fazendo com que aquelas práticas (que, em outros contextos, são objeto de repúdio e descrédito) se repitam e venham a ser julgadas por muitos atores e em determinados contextos sociais como **corretas** (ou mesmo **exemplares**).

Focalizando um caso extremo de violência, estaremos lidando com acusações e expectativas sociais, descritas e analisadas a partir de um trabalho de campo longo e localizado que realizamos entre os Ticunas na região do Alto Solimões (Amazonas). É isso que nos permitirá reconstruir os muitos fatores socioculturais intervenientes na atualização desse “fundo de intolerância difusa preexistente” de que falava Eco. Abordaremos essa temática tomando como foco as narrativas relativas a um caso específico de mortes violentas ocorridas com índios Ticunas, no Alto Solimões, no ano de 1981.

A nossa análise se distancia em muito de uma perspectiva predominantemente essencializadora e sincrônica, bastante comum na antropologia, pautando-se, ao contrário, na natureza dialógica da

etnografia (Fabian, 1983). A crença em uma etnografia positivista e objetivante não nos levaria a lugar algum, pois o fato central não foi observado pelo etnógrafo nem pela maioria dos que sobre ele falam com autoridade reconhecida. As frequentes junções e incorporações do passado e do presente ocorrem nos relatos cotidianos e no exercício da memória dos próprios atores conforme os diferentes contextos em que interagem. O trabalho de campo antropológico precisa, assim, estar associado a novos procedimentos heurísticos, que lhe permitam superar a sua localização na curta duração e defender-se contra as ilusões que um positivismo ingênuo possa lhe acarretar.

“Uma história pavorosa”

Em janeiro de 1980, quando realizava pesquisa de campo entre os Ticunas, tive notícia de um crime praticado por brancos contra uma família indígena. Os brancos, porém, não eram quaisquer brancos, mas sim descendentes dos antigos “patrões”³. Pela forma também como foram realizados os homicídios, não se tratava de um assassinato comum, mas de um crime hediondo, em que as pessoas foram mortas a golpes de machado, cortadas em pedaços e penduradas em cordas, expostas ao sol para salgar (conforme as técnicas utilizadas para tratar a carne de animais de caça). Eram exatamente esses elementos que colocavam o ouvinte (branco) dividido entre o horror e a incredulidade.

O relato inicial veio através de um indigenista, que, durante quase três anos, foi chefe do Posto Indígena Vendaval. Ele me anunciou assim a narrativa – “uma história pavorosa”. Nitidamente a narrativa se dividia em duas partes – os relatos sobre as mortes (feitos exclusivamente pelos índios) e as tentativas de

3 A caracterização de “patrão” possui uma grande fluidez e é sempre relativa: um seringueiro ou ribeirinho branco pode ser “aviado” (receber mercadorias em sistema de “contas”, passando a dever – e apenas poder negociar – a uma só pessoa, aquele que o financia) por um comerciante, e este por um comerciante maior, e, em ambos os casos, pode se utilizar o termo “patrão”. Os índios, em geral, estão situados na base dessa pirâmide e, quando já não estão inseridos em uma rede de clientela, qualquer regional pode pretender transformar-se em seu “patrão”.

apuração e punição do fato (acompanhadas diretamente pelo indigenista).

“Uma índia Ticuna, que estivera em visita a parentes, estava subindo o rio em canoa. Sozinha, vinha bastante devagar. Pôde assim ver um branco (parente de um seringalista que atuava como “patrão” dos moradores do igarapé Vendaval e adjacências) matar toda uma família de índios. Eram cinco pessoas que o branco abateu com machado, cortou em pedaços e colocou ao sol para secar, assim como se faz com as mantas de pirarucu⁴. A índia, apavorada, continuou o seu caminho e parou na casa mais próxima de um Ticuna, onde contou toda a história. Depois prosseguiu a viagem para casa.

A FUNAI foi avisada dos fatos pelo “capitão” Pedro Inácio, que os comunicou ao chefe do Posto Indígena (PI) Vendaval. Uma comitiva da FUNAI em visita pela região foi juntamente com o chefe do PI ao local indicado para fazer diligências. Nada foi encontrado, nem corpos, sangue ou vestígios de luta. No local, também não existia casa ou sinais de ocupantes.

Através dos aparelhos de radiocomunicação instalados nos PIs, a FUNAI deu ordem para que seus funcionários procurassem em toda a área notícias sobre alguma família Ticuna que haveria desaparecido das aldeias. Não se deu por falta de ninguém e nenhuma pista foi encontrada.

De todo modo, para atender à revolta dos indígenas, a FUNAI deu entrada em uma queixa-crime na delegacia policial de São Paulo de Olivença, onde o chefe do PI Vendaval acompanhou todas as providências tomadas. Nada de concreto foi apurado e, uma vez tomados todos os depoimentos, o processo foi arquivado.

Em um texto anterior (Pacheco de Oliveira, 2000), procurei explorar a dimensão sociocultural desse acontecimento, adotando sucessivamente o ponto de vista de cada um dos seus principais protagonistas e distinguindo os diferentes contextos referidos na enunciação. Por essa

4 Peixe de escama de água doce, que atinge pouco mais de 2 metros de comprimento e que pode pesar mais de 100 quilos. Depois de pescado, é desdobrado em “postas” ou “mantas” (porque uma vez secas podem ser enroladas e facilmente transportadas), que são salgadas e colocadas sobre varas para secar ao sol. O trabalho de limpar o peixe deixa um enorme resíduo de grandes escamas, cabeça, vísceras e muito sangue (vide Von Ihering, 1968, p. 558-559).

via, a atuação de cada agente histórico revelava, por meio do conjunto de cálculos e opções que envolvia, um sistema subjacente onde valores, estratégias e motivações surgiam como um todo imbricado. Trata-se de uma abordagem inspirada na hermenêutica (Ricoeur, 1968, 1994), fundamentando-se no levantamento e exame das reinterpretações, na sua permanente contextualização e no exercício de uma exegese progressiva e sintética.

Para operacionalizar esta análise, é fundamental a noção de “situação etnográfica” (Pacheco de Oliveira, 1999), inspirada na análise situacional de Gluckman (1939, 1954) e na preocupação em ler as elaborações dos etnógrafos à luz de seu efetivo enraizamento social na situação considerada. Revelou-se também bastante útil a ideia de “comunidade de comunicação”, formulada por Karl-Otto Apel (2000, p.249-297) e aplicada no Brasil ao estudo das relações interétnicas por Roberto Cardoso de Oliveira (1998). Trata-se de “uma instância constitutiva do conhecimento presente em qualquer discurso voltado para alcançar consenso, tenha ele caráter científico ou simplesmente produza discursos tangidos pelo ‘senso comum’” (Cardoso de Oliveira, 1998, p.191).

Ao invés de centrar a análise na perspectiva separada de cada agente, a direção aqui adotada será de buscar as “comunidades de comunicação” que atuam no interior dessa narrativa, colocando sucessivamente os indígenas em relação com: a) os “patrões”; b) o indigenista e a administração tutelar; c) as engrenagens mais amplas do Estado.

Todas as ações desempenhadas pelos personagens dessa narrativa implicam no estabelecimento de conjuntos diferenciados de estratégias sociais, que expressam valores e interesses de cada um dos participantes, respeitado os limites impostos pelo ator social que tem papel hegemônico na situação. É por meio da recuperação e explicitação das “comunidades de comunicação” aí imbricadas, da “fusão de horizontes” que de algum modo estabelecem, que é possível atingir os fatores ordenadores e apreender as determinações sociais operantes neste evento.

Contextualização

Na última década do século XIX, comerciantes vindos do interior do Ceará se estabeleceram na região, apropriando-se dos terrenos ribeirinhos e promovendo nas matas, ao longo dos igarapés, a abertura de grandes seringais nativos. A mão de obra fundamental para isso foi, desde o início, o braço indígena. Todas as pré-condições à existência da produção gomífera – como a formação do seringal, a limpeza das “estradas”, o transporte da borracha, a edificação da sede, bem como a própria atividade rotineira de coleta e “fabrico” do látex – foram tarefas desempenhadas primordialmente pelos índios Ticunas.

Diferentemente do seringal altamente produtivo e especializado do Purus e do Acre, tocado com nordestinos transplantados, os seringais do Alto Solimões sempre mantiveram, por intermédio de seus fregueses indígenas, uma certa produção de subsistência (farinha, pescado e caça).

No correr do primeiro quartel do século XX, as malocas das diferentes “nações”⁵ foram derrubadas, e os índios, distribuídos em famílias nucleares nas “colocações” dos seringais. A imposição das mercadorias (e em especial da cachaça), o endividamento ao barracão e o surgimento dos “tuxauas” como prepostos dos patrões foram os instrumentos usados para estabelecer a sujeição dos índios. O clima de violência que desde então acompanha os patrões seringalistas, envolvendo-os em narrativas atroztes (ver Pacheco de Oliveira, 1988, p. 131-133), é responsável pelo medo e quase terror que inspiram nos Ticunas.

Da última década do século XIX até o início da década de 1940, por mais de cinquenta anos, os “patrões” seringalistas exerceram um domínio completo sobre o Alto Solimões, aí incluída também a população não indígena e as instituições político-administrativas e religiosas lá localizadas. Mesmo instituições externas, como a Prelazia do Alto Solimões e o SPI, adaptaram-se à hegemonia dos seringalistas nesse contexto histórico, contribuindo assim para “naturalizar” esta situação.

5 É assim que os Ticunas denominam em português as unidades sociais referidas em sua língua como “kü” (“gente”), cada uma dessas sendo designada por nomes de animais e plantas, formadas por linha paterna e integrando-se a metades exogâmicas.

A instalação de um Posto Indígena (PI) em Tabatinga, em 1942, alterou profundamente o quadro acima delineado, fazendo surgir novas dimensões e possibilidades nas relações entre índios e brancos no Alto Solimões (Pacheco de Oliveira, 1999). Sobretudo no final dos anos 1970, a agência indigenista (FUNAI) implantou Postos Indígenas nas localidades mais densamente povoadas, enfraquecendo o poder dos “patrões” e abrindo caminho para a posterior formação de áreas indígenas reconhecidas e demarcadas pelo Estado.

Vendaval foi justamente o ponto de início dessa nova ação indigenista, pois ali estava situado o mais típico exemplo de subordinação ao modelo de dominação da empresa seringalista, com o estabelecimento de um regime de monopólio comercial, incluindo o uso da força e de mecanismos extraeconômicos de coerção.

Índios e “patrões”: memória e atualidade

As memórias dos indígenas nos falam sobre o “regime do seringal” e o código social em que estava assentado no exercício do monopólio comercial. Aos suspeitos de estarem infringindo as normas do seringal, diversos tipos de castigos corporais eram aplicados: uso de palmatória; surras com chicote de tripa de boi e depois salgar as suas feridas; prisão em um cubículo apertado e escuro, onde a pessoa devia permanecer agachada por vários dias. Em casos considerados mais leves, o castigo consistia em submeter o acusado à humilhação pública, raspando-lhe a cabeça e cobrindo-a de piche; deixando-o por longo período acorrentado no tronco ou no pelourinho, para ser visto por todos os moradores daquele local. Outras técnicas comuns para promover a obediência dos índios eram o confisco ou a destruição de bens do acusado, a extensão aos familiares dos castigos estipulados, a expulsão do terreno, as ameaças de morte, as surras com bainha de facão e a prisão nas delegacias municipais.

Os antigos moradores dos seringais recordam, com muita emoção e exatidão, os detalhes desses acontecimentos. Se algum “freguês”

conseguia acumular “saldo” na conta do barracão e pedia para ser pago em dinheiro, a represália era muito mais severa e executada à vista de todos, com uma intenção de exemplaridade: “O ‘patrão’ dizia: ‘tu que é igual a um macaco, sobe lá naquele pé de açaí e vai apanhar frutinha para mim’. Enquanto isso, pegava a espingarda e enchia de cartuchos. Saía do barracão, apontava para o pobre lá em cima e matava igual a gente mata macaco”.

A fama de ferocidade que acompanha os “patrões” se expressa no cotidiano pelo comportamento temeroso e esquivo dos indígenas, pelo tratamento respeitoso (de “civilizado”) que dão em português a todo homem branco (virtualmente um “patrão”), reforçando o termo nativo (“cori”, que corresponde a um tratamento respeitoso). As cantigas e histórias relatadas pelos adultos para as crianças indígenas incorporam os “patrões” (e os brancos em geral) ao domínio dos seres malévolos e perigosos da mata, refletindo-se isso no verdadeiro pavor que as crianças indígenas sentem quando bruscamente confrontadas com a presença de brancos⁶.

Esse código de violência e sujeição, que resulta de memórias do passado e da atualização de suas tradições culturais, faz parte de um conjunto de conhecimentos e de uma forma de consenso partilhado por índios e regionais e que os reúne dentro de uma mesma “comunidade de comunicação”, onde a possibilidade de exercício de uma violência sem limites era uma virtualidade sempre presente, e a equiparação da condição do indígena a do animal era um fato corriqueiro. Para os “patrões” não se tratava de um uso gratuito e despropositado da força, mas sim de um procedimento disciplinar rotineiro, comparado à domesticação de animais selvagens.

A redução de um homem (o índio) à condição de um objeto (de uso e manipulação) exige que seja pensada uma homologia entre ele e

6 Para os moradores do igarapé Vendaval, os “patrões” mais destacados situam-se em uma condição liminar, não puramente humana, em alguns casos se aproximando dos diferentes tipos de demônios (“ngo-ó”) que, transmutados em animais, atormentam e perseguem os seres humanos.

os animais selvagens, passíveis de domesticação e de comestibilidade. Isso ocorre nos relatos antigos com o enquadramento dos seringueiros indígenas como “macacos” e no caso antes abordado pelo tratamento brutal – similar ao do pirarucu – dado à família indígena encontrada dentro de terras qualificadas pelos “patrões” como “propriedade sua”.

O universo dos inquéritos

O chefe do PI Vendaval acompanhou todo o processo aberto na delegacia de São Paulo de Olivença, inclusive conduzindo alguns índios para prestar depoimentos, contando para isso com a tradução do “capitão” Pedro Inácio. Observou que, talvez inibidos pelo novo contexto e pelas formalidades, os relatos foram menos precisos e impressionantes, o delegado apontando algumas contradições entre eles.

Ao contrário, o depoimento do branco foi bastante preciso nos detalhes, demonstrando calma e segurança, sem entrar em contradições. Ele reconheceu que estava tirando madeira de uma área que “a FUNAI reivindicava como indígena”, mas lembrou que isso “ainda não fora decidido pelo governo” (o que de fato só veio a ocorrer uma década depois). Quanto às mortes, negou-as cabalmente. Disse que havia pescado pirarucu no lago próximo e que parou em um local para limpar os peixes; depois foi fazer comida e descansar, colocando as postas do pirarucu no sol para secar. Ao retornar à cidade, vendera algumas dessas mantas a um comerciante local (o qual, por seu turno, confirmou o fato).

Como não fora possível identificar o local preciso onde ocorrera o fato, não foi possível proceder a uma reconstituição nem fazer outras perícias e averiguações. O processo foi considerado encerrado e arquivado por falta de provas. Na perspectiva da autoridade policial que conduziu o inquérito preliminar, tratava-se apenas da palavra dos índios contra as de um branco – comerciante, com domicílio na sede do município, eleitor, pai de família e sem antecedentes criminais.

Para as finalidades de nossa análise, três aspectos das comunidades de comunicação descritas merecem ser comentados.

Em primeiro lugar, é importante observar a peculiaridade das relações que se instauram entre índios e indigenistas em nível local, bem como sua progressiva incorporação a estruturas burocráticas de comando. Uma característica da relação entre indigenista e índio é que ambos se constroem solidariamente enquanto tutor e tutelado no plano local, negociando apoio, simpatia e influência. A condição de tutor muitas vezes é vivida no plano individual como um papel de verdadeiro salvador dos índios (em geral essa é a forma pela qual os sertanistas do SPI e da FUNAI se autorrepresentam e são representados pela opinião pública).

Mesmo maus indigenistas (o que não era de forma alguma o caso do chefe do PI Vendaval) teriam dificuldade em lidar com tal situação de comoção coletiva sem aproximar-se dos índios e adotar medidas de proteção e apuração do ocorrido. Mas, uma vez ultrapassado o plano local, a tendência é que predomine uma postura burocrática e mais cautelosa, onde intervêm os superiores hierárquicos, demandando soluções racionais e de interesse da agência.

Em segundo lugar, é preciso lembrar que os três atores – índios, patrões e indigenistas, que antes se apresentavam em pares – agora estão reunidos em um espaço público, materializado pelo quadro de um inquérito policial. Nas circunstâncias de diálogo aí verificadas, é subtraída aos indígenas a capacidade efetiva de interpelação e argumentação. Na visão dos demais atores (brancos) presentes, aos indígenas não é reconhecida a capacidade de terem voz ou iniciativa própria, devendo estes serem sempre defendidos por algum branco (no caso, o funcionário da FUNAI). Tal pressuposto vem a somar-se – mas não é inteiramente resultante dele – ao estatuto da tutela, que estabelece que, nas ações legais, os índios devem ser assistidos (mas não substituídos, como é a prática social efetiva) pelo órgão indigenista.

Reduzidos à condição de atores secundários, com interferência indireta, meramente reiterativa e emblemática face ao seu representante legal, os indígenas perdem a fluência de seu discurso e a vitalidade de suas certezas, deixando de ser atores para transformar-se em testemunhas confusas e contraditórias.

O terceiro ponto a observar é que, por mais que tenham posições sociais diferentes ou que defendam interesses antagônicos (como os indigenistas e os “patrões”), os brancos compartilham um conjunto de pressupostos culturais de que não estão conscientes, que fazem parte daquela “cultura invisível” de que fala Rosaldo (1989, p.198-200). Ou seja, de crenças e pressupostos que compõem uma espécie de “não cultura”, que escapa ao registro por estar implícita em seu olhar. No caso focalizado, a própria brutalidade das mortes opera como um fator para sugerir a raridade (ou mesmo a possível inviabilidade) de ocorrências similares. Ao não ser encontrada qualquer evidência positiva que pudesse corroborar a palavra dos índios, o crime torna-se uma simples “acusação”, que passa a ser explicada como uma “criação sociológica”.⁷

Saberes e Programas de Verdade

Ao largo de quase vinte anos de pesquisa e interação com os Ticunas, por diversas vezes o assunto veio à tona em conversas minhas ocorridas com os indígenas nos mais variados contextos. O que pude ir percebendo lentamente foi a plena e absoluta certeza que eles me falavam sobre como essas mortes, que não eram jamais consideradas como fatos nebulosos ou ambíguos, mas arroladas face a outros conflitos – como invasão de lagos, choques com a PM, a prisão e esfaqueamento de indígenas, etc. – que ficaram registrados nos arquivos da FUNAI, nas delegacias, em relatórios à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e em periódicos (como o *Aconteceu/CEDI*), ou mesmo nos jornais. Tais fatos eram amplamente conhecidos e passíveis de comprovação, sabia-se o nome ou apelido dos envolvidos, o local preciso onde ocorrera, as datas, os motivos e consequências.

7 Cabe reproduzir as conclusões a que chegou o indigenista, para quem – quase um ano depois – a hipótese de tal crime já lhe parecia pouco provável: “O que deve ter funcionado para viabilizar essa história é (...) o nome da família (...), bem como as lembranças da época áurea do domínio dos seringalistas”. Mas explicar as razões pelas quais os índios poderiam vir (equivocadamente) a imaginar tal crime, não corresponderia a um reconhecimento – tardio – de que tais fatos teriam sido apenas “concebidos” pelos indígenas?

O mais violento desses episódios foi o chamado (pela imprensa nacional) “massacre do Capacete”, nome de uma localidade às margens do rio Solimões, onde foram mortos 14 índios Ticunas (MAGUTA, 1988). Nos relatos dos sobreviventes, incorporados aos autos do processo, não há qualquer dúvida quanto a forma escolhida de matar. “Eles nos mataram caçando, assim que nós fôssemos como algum bicho selvagem” (SCMC, Maguta, 1988, p. 6). “Ocorreu uma grande tristeza. Os índios Ticunas foram mortos como animais selvagens, sem dono, sem Deus para nos defender” (CRL, Maguta, 1988, p. 6). Relatam os índios que, enquanto buscavam escapar dos tiros da perseguição que seguiu às primeiras mortes, ouviam os matadores aos gritos chamá-los de “capivaras” e de “macacos”. A ameaça de que seriam todos exterminados caso insistissem na reivindicação de terra, veiculada nas feiras, no comércio local e em encontros informais, foi cumprida à risca. “Eles falaram que iam acabar com a vida dos Ticuna dessa área, e de fato foi acontecido mesmo” (SCMC, Maguta, 1988, p. 5).

Para o antropólogo, os fatos ocorridos no Capacete deitaram por terra a sua perplexidade com o relato das mortes ocorridas no Xupão e fizeram-no refletir (sem os prejuízos daquela “cultura invisível” compartilhada com os brancos) sobre o que os índios lhe haviam dito anos atrás.

Apesar da diferença entre o relato das mortes no Xupão e o “massacre do Capacete”, os indígenas tratavam os fatos como idênticos e limitavam-se a indicar que, no primeiro, a FUNAI não conseguira identificar as vítimas, enquanto isso ocorrera no segundo. Mas, em momento algum, a veracidade desta primeira narrativa era colocada em dúvida!

O que ocorre é que todos os brancos – inclusive os indigenistas e os etnógrafos – estão referidos a um mesmo “programa de verdade” (Veyne, 1983, p.31 e 39), no qual estão estabelecidas as crenças e saberes legítimos, bem como os procedimentos considerados adequados para descrever o real e demonstrar a verdade. Os indígenas não partilham desses pressupostos e se movem dentro de outro “programa de verdade”

para a compreensão de suas afirmações. De pouca valia foram os esforços (bem intencionados) dos indigenistas de tentar reduzir as crenças indígenas ao verossímil (para o branco).

Muitos anos depois, em 1999, fiz algumas entrevistas com indígenas de diferentes localidades que estiveram, de algum modo, envolvidos com os acontecimentos de 1980. A narrativa a seguir foi feita por um morador do Cajari, localidade quase em frente do Xupão, só que na outra margem do rio Solimões. Estava muito emocionado ao recordar os fatos.

“Naquele tempo o DM tinha ameaçado os Ticunas que andavam pescando lá pela área do Xupão, dizendo que ali era sua propriedade. Um dia um Ticuna que tinha seu tapiri nas imediações viu passar uma mulher em uma canoa, subindo o rio com duas meninas. Mais tarde o Ticuna foi tirar caranã em outro sítio e passou pela frente do Nazaré. Viu uma canoa emborcada e cheia de sangue. Remou para a beira e reconheceu que era aquela mulher que vira passar. O corpo estava jogado no chão e a cabeça tinha sido arrancada. Mais adiante, encontrou na praia os corpos das meninas, uma delas também degolada. Muito assustado, o Ticuna correu para casa para buscar ajuda, mas a família estava na roça. Ficou ali paralisado até que seus parentes voltaram e lhes contou tudo. Antes de escurecer, passou pela casa dele vindo do Xupão um barco com os trabalhadores do ‘patrão’ do Cajari (também membro da família dos mais fortes seringalistas da região), comandado por seu filho DM e Q. O pessoal perguntou se eles não tinham visto o corpo da mulher e das crianças. Disseram que não, que estiveram por lá o dia todo, mas não viram nada. Como já estava muito escuro, o pessoal deixou para ir olhar no dia seguinte. Mas não encontraram nada – a água havia subido durante a noite, a praia desaparecera e não havia nenhum sinal das mortes. Todos concluíram então que as mortes foram causadas pelo DM, pois só ele estivera por ali e negara ter visto a mulher passar na canoa”.

Trata-se de uma narrativa em que, se confrontada com aquela do indigenista, os fatores de impacto aparecem como mais atenuados e negociados. Assim é que ele não descreve como os indígenas foram assassinados, mas reporta-se a uma testemunha que teria visto os corpos mutilados. Não se fala em corpos retalhados e colocados ao sol para secar, mas sim de pessoas que teriam sido degoladas. Com isso, sugere-se que a intenção dos assassinos era dificultar a identificação das vítimas.

Nesse sentido, é importante notar como nessa narrativa desaparecem totalmente as referências quanto ao inquérito policial realizado em São Paulo de Olivença, bem como à própria atuação da FUNAI. O relato do indigenista justapunha eventos ocorridos em diferentes “comunidades de comunicação”. Os indígenas, porém, em sua maioria, só participaram (direta ou indiretamente, mediante boatos e temores difundidos nas aldeias) da primeira dessas “comunidades”. Na terceira, a sua presença esteve circunscrita ao “capitão” ou a outros arrolados como testemunhas. Como decorrência, muito pouco disso permaneceu na memória dos moradores daquelas localidades, notoriamente no terceiro contexto, onde a intervenção indígena foi meramente passiva.

Considerações finais

A base para as práticas intolerantes e racistas é que indivíduos (humanos) possam ser concebidos como animais selvagens, feras perigosas que precisam ser vencidas e subjugadas, e não como membros de uma comunidade maior (“nação”)⁸, imaginada e narrada enquanto um conjunto de cidadãos em igualdade de condição e portadores virtuais dos mesmos direitos. As imagens e narrativas naturalizantes são a senha para a entrada em ação do idioma da animalização e da predação, com os seus componentes de sujeição e domesticação (que inclui dentro de seus domínios a tortura, a morte, a comestibilidade e o abuso sexual⁹).

Em geral, as estratégias de investigação adotadas para pensar sobre as relações entre índios e brancos no Brasil privilegiam as representações letradas (doutrinas científicas, estéticas e filosóficas), tomando-as como variáveis determinantes do universo fluido, heterogêneo e amorfo – bem mais difícil de selecionar e investigar – das condutas relacionadas à diversidade étnica e racial. Tal opção, a meu ver, permite somente uma compreensão unilateral e limitada das relações interétnicas, sobretudo em suas ambiguidades constitutivas e em seu dinamismo.

8 Vide Anderson, 1983 e Bhabha, 1990, entre outros.

9 Este último aqui não considerado, mas de ocorrência bastante frequente nas situações contemporâneas de conflito interétnico.

Não é possível inferir da pouca expressão de discursos racistas e intolerantes quanto ao indígena a conclusão sobre a raridade e anormalidade dessas práticas, muito menos de sua pequena significação sociocultural e política. As relações interétnicas no Alto Solimões, articuladas por muitas gerações de índios e brancos em diferentes regimes políticos e modos de sociabilidade, não constituem decerto uma exceção na história do Brasil. Pesquisas recentes de historiadores, baseadas em fontes documentais até então pouco trabalhadas, têm indicado a importância do trabalho indígena e sua presença ativa em muitos pontos da sociedade colonial, inclusive na Corte (Monteiro, 1994 e Almeida, 2003). Por outro lado, várias pesquisas de antropólogos têm mostrado como se deu a territorialização das sociedades indígenas em diferentes partes do país no período pós-independência (Pacheco de Oliveira, 1999b e 2003).

A naturalização das desigualdades sociais, frequentemente realizada por imagens, narrativas e procedimentos que incorporam os indígenas aos animais selvagens, destituídos de humanidade e de direitos, parece ser algo muito mais recorrente do que se supõe. Essa linguagem naturalizante irá transparecer mais claramente na literatura regional e no memorialismo, assim como em outras áreas da vida social marcadas por um caráter não argumentativo (como a iconografia) ou altamente desvalorizadas frente à “alta cultura” (como as crenças, músicas e ditos populares). É necessário empreender investigações mais cuidadosas que possam explicar a persistência dessa linguagem naturalizante e a durabilidade de formas de relacionamento interétnico daí derivadas.

Enquanto as doutrinas racistas, elaboradas e justificadas pelos intelectuais, estão frequentemente relacionadas a contextos públicos e formais, as imagens e narrativas de que aqui tratei, configurando um idioma da animalização, prescindem de tais formulações conscientes e letradas, vindo, no entanto, a transformar-se em instrumentos para o estabelecimento da dominação e a naturalização de hierarquias sociais. Tal linguagem dirige as expectativas de conjuntos definidos de atores sociais, propiciando a força emocional e as justificativas necessárias à

consecução de práticas em aberta contradição com valores morais e procedimentos legais compartilhados em contextos culturais mais abrangentes.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London/New York: Verso, 1983.
- APEL, Karl-Otto. A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais, *Transformação da Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- BHABHA, Homi. DissemiNation: Time, narrative and margins of modern Nation. In: *Nation and Narration*. London/New York: Routledge, 1990.
- BASIN, Jean. *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis, 2008.
- BENSA, Alban. *La fin de l'exotisme*. Toulouse: Anacharsis, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. Sobre o diálogo intolerante. In: *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília: Editora UNESP/Paralelo 15, 1998.
- FABIAN, Johannes. *The Time and the Other: How Anthropology makes its object*. Columbia, New York: University Press, 1983.
- ECO, Umberto. As migrações, a tolerância e o intolerável. *Cinco Escritos Morais*. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 16ª edição, 1973 [1933].
- HUGHES, Everett C. Good people and dirty work. In: *The Other Side: Perspectives on deviance*. New York, The Free Press, 1963. Howard S. BECKER (editor), (p. 23-36).
- MAGUTA, *A Lágrima Ticuna é uma só*. São Paulo, MAGUTA (Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões), Museu Nacional/CEDI.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.
- _____. A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. In: *Ensaio em Antropologia Histórica*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- _____. Sobre índios, macacos e peixes: Narrativas e memórias de intolerância na Amazônia contemporânea. *Etnográfica* IV (2): 285-310, Lisboa, 2000.
- _____. *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2012.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. & ROCHA FREIRE, C. A. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC, 2007.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1970.

RICOEUR, Paul. Estrutura e hermenêutica. In: *O Estruturalismo de Lévi-Strauss*. Luiz Costa Lima (editor). Petrópolis: Editora Vozes, 1968.

_____. *Tempo e Narrativa*, Tomo 1. Campinas: Papyrus Editora, 1994.

ROSALDO, Renato. *Culture and Truth*. The remaking of social analysis. Boston: Beacon Press, 1989.

STAUFFER, D. H. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios (1889/1910). *Revista de História* 37/44, São Paulo, 1959/1960.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

VON IHERING, Rodolpho. *Dicionário dos Animais do Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1968.

Da interrogação

Elísio Salvado Macamo

Introdução

Um sociólogo moçambicano é melhor do que nada. Nada é melhor do que um filósofo moçambicano para fazer uma conferência num encontro de antropólogos brasileiros. Logo, um sociólogo moçambicano é melhor do que um filósofo moçambicano para palestrar numa conferência de antropólogos brasileiros... Peço desculpas, esta é a minha maneira de vos tentar dizer que, apesar de não estar aqui convosco o filósofo moçambicano, Severino Ngoenha, o substituto que encontraram pode também, com algum esforço e muita maldade, construir silogismos, se silogismos é o que queriam dum filósofo da craveira de Severino Ngoenha.

O convite para vir falar nesta conferência honra-me bastante. Essa honra não fica diminuída pelo facto de ter sido à última da hora. Sei que teriam gostado de ter entre vós o meu estimado amigo e colega Severino Ngoenha. Se me permitem algumas palavras sobre ele, só para terem uma ideia do que perderam pela sua ausência, o Severino Ngoenha é, sem dúvidas, o filósofo mais interessante que Moçambique jamais produziu. Ele possui uma mente fina profundamente conhecedora da filosofia, mas suficientemente modesta para nunca fazer depender o seu argumento da referência à filosofia. Na verdade, desde os primeiros textos por ele publicados, Severino Ngoenha notabilizou-se por um discurso acessível ao público minimamente formado de quem ele nunca exigiu bagagem intelectual pesada, mas sim espírito aberto e curiosidade, duas condições imprescindíveis de participação no debate de ideias. É muita pena que ele não possa ter vindo, pois teria sido muito interessante ouvir dele o que ele pensa sobre “saberes locais” – tema deste congresso – ele, que se notabilizou em Moçambique por tornar a filosofia relevante para o País, ele, que nunca viu a filosofia como uma instância neutra situada fora do tempo e do espaço, mas sim como uma recomendação à modéstia.

Do Severino Ngoenha tenho sempre aprendido isto, sobretudo a preocupação com o pensamento africano, o pensamento local e a sua convicção na ideia de que o pensamento, numa forma geral, só é inteligível se dirigido a um contexto historicamente constituído. É por isso que, num dos seus primeiros livros, ele fala da consciência histórica como condição de possibilidade do pensar o nosso Moçambique. Perderam muito com a sua indisponibilidade, mas, como disse mais atrás, um sociólogo é melhor do que nada...

Devo congratular os organizadores da conferência pelo tema escolhido. Considero-o excelente. É, na verdade, modéstia à parte, uma elaboração bem conseguida do meu lacónico título: *Da interrogação*. Com efeito, entendo a ideia de saberes locais e experiências transnacionais como um argumento a favor da contextualização na produção do conhecimento, mas uma contextualização que ocorre sob o pano de fundo de intercâmbio entre culturas. Não vou ser mesquinho e sugerir “experiências trans-culturais” no lugar de “experiências transnacionais”, mas, prontos, a ideia já ficou registada. Reconheço, contudo, a dificuldade que a antropologia deve ter em falar de “culturas”, ainda para mais quando ela quer se apresentar como “fazedora”, acusação que teve de ouvir vezes incontáveis, sobretudo na sua relação com o “outro” não europeu. Mas o mundo evoluiu muito.

Hoje somos menos sensíveis que dantes. Já respondemos afirmativamente à pergunta de sabermos se o subalterno pode falar¹ – sim, pode! – conhecemos perfeitamente todos os cantinhos da trincheira ocupada pelo Império na sua resposta escrita à agressão² e, por tudo isso, reagimos com serenidade à sugestão segundo a qual o fazer antropológico poderia ser a ponte entre saberes locais e experiências transnacionais³.

Até porque é. Só que lá está: em que sentido o fazer antropológico é a ponte entre o saber local e as experiências transnacionais? E já agora,

1 Refiro-me aqui ao famoso texto de Gayatri Chakravorti Spivak (1988) sobre a possibilidade de fala daquele que é tratado pela História como objeto.

2 Ashcroft, Griffiths e Tiffin (2002).

3 Apesar de tudo quanto sabemos sobre o passado colonial da antropologia. Vide, a título de exemplo, Asad (1973).

o que é o saber local e o que são experiências transnacionais? E, como estamos nas perguntas, por que é oportuno neste momento estabelecer esse tipo de relações? E para não quebrar o ritmo das perguntas: quem deve e pode estabelecer esse tipo de relações? Como se estabelecem? Será o simples estabelecimento de relações uma maneira de fazer coisas, assim um pouco ao estilo de Austin⁴ e sua ideia de fazer coisas com palavras? Que pressupostos estão por detrás de palavras inocentes como “saber”, “local”, “experiências”, “transnacionais”, “fazer”, “antropológico” e, claro, “interface”? Existem palavras inocentes hoje em dia? Ou melhor, tendo em conta toda a história que nos fez, iguais e diferentes, ou simplesmente em tensão, podem as palavras ser inocentes? Existe, já agora, uma fala sem pressupostos? Melhor ainda, é possível começar a falar assim mesmo sem revisitar as palavras? Ou tinha Nietzsche⁵ razão quando dizia que todos os conceitos que concentram um processo no interior do seu campo semântico resistem à definição, pois só o que não tem história é que é passível de definição? Tinha? Haverá, por conseguinte, uma recusa de história na escolha da temática desta conferência? Ou tratar-se-á duma espécie de exorcismo, atividade para a qual certo tipo de fazer antropológico dá uma boa preparação?

Estão a ver? Interrogações. Podia naturalmente continuar com as interrogações, mas, de certeza, que só ia irritar aqueles que suspiraram de alívio quando ouviram que não seria um filósofo a fazer a conferência, mas sim um sociólogo, o que certamente para alguns antropólogos é a mesma coisa... mas a interrogação é importante, razão pela qual me propuz falar sobre ela.

No rol de questões que acabei de levantar, destaco três formas de interrogação: (a) conceitual – o que querem as palavras dizer?; (b) metodológica – de que maneira é que as palavras se relacionam com o mundo?; e (c) epistemológica – quando é que o seu conteúdo descritivo

4 Fazer coisas com palavras (Austin, 2000).

5 De quem sou colega póstumo na Universidade de Basileia. Por vezes, dou em mim a pensar se Deus, na sua profunda sabedoria, publica lá no céu panfletos com o título “Nietzsche é que está morto”... Vide: Nietzsche (1996).

é válido? Pois, é justamente sobre estas três formas de interrogação que gostaria de me debruçar em jeito de diálogo com o tema da conferência. Interessa-me, para ser mais concreto ainda, perscrutar o sentido dos conceitos “saber local”, “experiências transnacionais” e “interfaces do fazer antropológico” para saber se eles são anteriores ao mundo que descrevem; portanto, sem história relevante, ou simplesmente artefactos do mundo e, por essa via, perceber o verdadeiro alcance da publicidade que se faz aqui sobre o estatuto de ponte reclamado pelo fazer antropológico. É um tema grande como podem ver e que não vou poder tratar com o devido nível de elaboração. Fica, contudo, a intenção, e, acima de tudo e mau grado vosso, vou deixar ficar mais interrogações.

Interrogações

Permitam-me, então, abordar a questão da interrogação conforme prometi fazê-lo com o título sugerido. Permitam-me, acima de tudo, fazer isso sem referência direta à África, *meu País de origem, lá onde se fala africano e toda a gente conhece todo o indivíduo que passou pelo Brasil*. Porque, quando me preparava para cá, “googlei” Fortaleza e apreciei as maravilhosas fotos lá exibidas, dei também com uma fotografia dum teatro que se chama José de Alencar e fiquei a saber que ele nasceu cá. Lembrei-me de *O Guarani* (1857), de *Iracema* (1865) e de *Ubirajara* (1874) e pensei que talvez fosse divertido articular a reflexão com esse excelente autor e sua obra. Não obstante, para não me espalhar demasiado, vou concentrar a minha atenção em *O Guarani* e procurar, por meio duma leitura que confesso ser maldosa, recuperar os aspectos conceituais, metodológicos e epistemológicos por detrás do tema da conferência.

Parto do princípio de que todos conhecem *O Guarani*, mas, como de certeza, deve haver aqui alguns africanos renitentes com pouco interesse em literatura mundial – não literatura do mundo porque essa é feita em África ou por grupos que não pertencem à cultura que determina o cânone! –, faço um breve resumo para seu benefício e como contribuição

à sua melhor integração no Brasil. Nessa obra, *O Guarani*⁶, tudo gira em torno duma família portuguesa, a família de *Dom António de Mariz*, que se faz ao sertão brasileiro, onde, como é sabido, vivem tribos “terríveis”. O filho de *Dom António*, *Diogo*, mata, por acidente, uma índia durante a caça. A tribo vem se vingar, mas *Peri*, um índio duma outra tribo, antecipa-se aos *Aimorés* e salva a *Cecília*, irmã de *Diogo*. Deslumbrado pela *Ceci*, *Peri* decide dedicar a sua vida à sua proteção, promessa que é valorizada pelo pai da menina que, contra os protestos de sua esposa, passa a viver com a família portuguesa. Mas como os *Aimorés*, *esses selvagens insensatos*, continuam ainda a querer vingar a morte do seu camarada e, para o efeito, cercam a fazenda dos *Mariz*, *Peri*, mais uma vez, decide envenenar-se e oferecer-se aos *Aimorés* como seu manjar – os *Aimorés* “são” canibais – para que estes, ao devorá-lo, encontrem também a morte⁷. Felizmente, porém, *Álvaro*, um dos seguidores de *Dom António* e que também tinha sido salvo por *Peri*, consegue salvar *Peri* – o qual, quase por milagre, não morre do autoenvenenamento. Algo me diz que ele misturou farofa com feijão... Aí *Dom António* decide confiar *Cecília* ao *Peri* para este a levar ao Rio de Janeiro. Antes de irem, contudo, *Peri* é batizado cristão. Essa é a história em poucas palavras. Em poucas palavras também a história é principalmente lida como a emergência da nação brasileira, resultado da valentia indígena e dos valores portugueses.

Dos conceitos

Toda a ciência só é possível na base de conceitos. Podemos falar por que podemos nomear. Nomear é descrever. O que podemos apreender sobre o mundo é o que está previsto no campo semântico das palavras, dos conceitos, que usamos para descrever o mundo. A família

6 Seria interessante refletir também o título, mas não o vou fazer para não ser demasiado longo. Refiro-me, em especial, ao facto de o título não ser “Peri”, portanto, o indivíduo, mas o nome do grupo que ele representa. O olhar externo tem sempre esta tendência homicida. Infelizmente. “Iracema” podia ser um bom contra-argumento, se não fosse anagrama de “América”.

7 O que o Índio não faz pelos europeus...

Mariz, os selvagens dos *Aimorés*, *Peri*, esse traidor da causa indígena, e a inocente *Cecília*⁸ não são apenas os nomes de personagens numa história de amor ou de emergência duma nação. São a descrição dum mundo com uma estrutura específica que se constitui nos papéis que cada um dos personagens assume. O mundo descrito por *O Guarani* a partir dos seus personagens é o mundo dum saber local – europeu – que se reproduz como saber universal ao estilo do sujeito universal de Kant, que é universal porque é familiar, isto é, europeu. É um saber fundado na convicção segundo a qual a modernidade enunciada pelo Iluminismo seria a confirmação da superioridade do percurso histórico e da leitura histórica que a Europa faz do mundo. Este saber tem a capacidade de tornar intelegível o que é diferente porque está imbuído duma razão superior livre dos constrangimentos do local, particular e do eterno⁹. O saber *Aimoré*, que se constitui na defesa da dignidade ferida, é local no sentido em que se opõe, por razões “mesquinhas”, como vingar a morte dum camarada que teve que morrer para tornar possível a marcha do sujeito universal que vai culminar com a fundação da *Brasileiridade* – existe este termo? – ao saber universal europeu. *Peri* é um desgraçado convocado pela razão universal para disciplinar o nativo e fazê-lo representar o papel do nativo sensato que se não opõe à marcha irresistível da História, História com H grande, História que vem do projeto do Iluminismo, baseado como ele está numa razão teleológica. É este o mundo evocado pelas palavras escolhidas por José de Alencar para contar a sua história. Quando falo da interrogação, refiro-me justamente à importância de interpelar os conceitos por intermédio dos quais recuperamos o mundo. Estes conceitos evocam um mundo que não é inocente. Fazer uso destes conceitos é aceitar a ordem do conhecimento

8 Quando penso na etimologia deste nome, *caecus* (cegueira), pergunto-me se haverá nesta escolha de José de Alencar alguma intenção chauvinista masculina...

9 Estou a usar uma categorização sugerida por Stephen Toulmin na sua excelente crítica ao que ele chama de “relato padrão da modernidade” (Toulmin 1990). Nessa obra, Toulmin evoca as dicotomias oral/escrito, particular/universal, local/geral e efêmero/eterno, as quais são representadas nesse relato padrão como processos de transição, para dizer que a modernidade se vê como portadora do que é intelegível para além do tempo e do espaço.

que torna esse mundo possível. Daí a necessidade de interrogar: que mundo é descrito por estes conceitos?

Da metodologia

Em ciência, nós precisamos de metodologia. Quando falo de metodologia, refiro-me menos aos instrumentos que usamos para produzir dados e mais à forma como, mediante a própria produção de conhecimento, construímos o nosso objeto¹⁰. Foi neste sentido que se discutiu a metodologia das ciências sociais lá no sudeste alemão – gente como Max Weber, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband e, naturalmente, Wilhelm Dilthey, de quem sou também colega póstumo na Universidade de Basileia. A questão não era apenas a diferença entre as ciências naturais e as ciências do espírito ou da cultura. A questão também era de saber que objeto se produz quando se fala de algo que se constitui historicamente. É a mesma questão que poderia colocar ao texto de José de Alencar. Que objeto é produzido por esse texto? Parece-me claro que o texto produz uma narrativa – aquilo que a escritora nigeriana, Chimamanda Adisie (2009), chama de história única – que integra, para parafrasear Valentin Mudimbe (1988), o diferente no semelhante e, por via disso, priva o “outro”, *O Guarani*, da sua história. O texto de José Alencar torna Peri e sua cultura apenas intelegíveis no sentido em que as suas ações possam ser explicadas a partir das motivações contidas no projeto europeu de expansão. Uma cultura inteira vira mero figurino numa narrativa que não é a sua. Jack Goody, o antropólogo inglês, aborda esta problemática de forma brilhante no seu livro com o título “O roubo da História” (Goody 2006), ao mostrar a forma insidiosa como a reclamação, pela Europa, de direitos de autor sobre valores fundamentais da humanidade fez do percurso histórico europeu uma epopeia de toda a humanidade.

10 Descobri recentemente que esta ideia é de Hannah Arendt, embora toda a discussão sobre o “writing culture” tenha também girado em torno disso: como podem ver, a originalidade é privilégio de quem lê pouco...

Se olharmos para a justaposição de saberes locais e experiências transnacionais a partir deste pano de fundo, seremos obrigados a constatar que estamos perante “significados vácuos”, sempre em respeito ao defunto Nietzsche, que disse, e eu citei mais acima, que conceitos com uma carga histórica pesada se furtam à definição. O que pode a evocação do saber local e da experiência transnacional fazer senão representar o mundo em função duma economia política específica, uma espécie de orientalismo (Said, 1978) que não se assume como tal? Eis os *Aimorés* e os *Peri* deste mundo para além do concebível, que são chamados ao palco da História como figurinos num enredo que festeja não só a vontade de conhecimento, mas também, e sobretudo, a vontade de poder duma narrativa sobre outras narrativas possíveis.

E aí está uma nova interrogação. Os nossos conceitos, as nossas abordagens referem-nos a certos mundos como quando alguém pergunta “sexo: masculino ou feminino” – e desse modo descarta a possibilidade de haver outras maneiras de descrever um indivíduo... Como seria possível produzir conhecimento sobre mundos possíveis, um conhecimento ciente das suas próprias limitações, um conhecimento modesto, menos arrojado, um conhecimento, enfim, que se constitui dialogicamente, um conhecimento que aprende?

Da epistemologia

O aspecto mais crucial da atividade científica é a validação do conhecimento que com ele é possível produzir. Como é que sabemos que estamos perante o conhecimento? Essa é a questão que a epistemologia levanta. Por que é que a história de José de Alencar faz sentido? Como é que ela reclama a sua própria veracidade? Ela reclama a sua própria veracidade de forma parasitária. A sua validade reside na consciência que partilhamos em relação à diferença. O mundo descrito por José de Alencar em *O Guarani* faz sentido porque confirma o que já sabemos, nomeadamente que o mundo se constitui na diferença. Os *Aimorés* são *Aimorés* porque são diferentes. A sua sede de vingança e o seu

canibalismo não são em si absolutamente relevantes. O que é relevante é que eles sejam suscetíveis de descrição a partir de características que os tornam diferentes do sujeito universal da História. José de Alencar podia ter descrito os *Aimorés* como um povo que reaje à morte dum camarada fumando maconha e bebendo vinho de guaraná numa palhota retangular escondida no sertão, isso também teria vincado a diferença, faltando apenas o elemento de confrontação com o sujeito universal para introduzir tensão e movimento na narrativa. Na verdade, esta questão lembra a análise que Michel Foucault faz de “Las meninas”, de Diego Velázquez, exemplo que é usado por Valentin Mudimbe para analisar “tribo exótica”, de Hans Burgmaier, e no qual ele mostra como o artista usa a representação da diferença – exótico, estranho, primitivo – para produzir essa dessemelhança.

Portanto, em certa medida, o que quero dizer é que nós produzimos conhecimento construindo o objeto com recurso à palavra que relacionamos ao mundo e reclamando validade. A interrogação entra justamente aqui na equação, pois nenhuma destas coisas, nem o conceito, nem a metodologia, muito menos a validade, constituem em si um recurso fiável. A produção de conhecimento é uma interrogação constante que nos interpela na mais profunda das certezas. A interrogação é o principal recurso de produção de conhecimento. Na verdade, produzir conhecimento constitui um exercício profundamente introspectivo que deve abalar as nossas certezas, sobretudo as certezas que nos são incutidas por relatos reconfortantes da ordem das coisas. Produzir conhecimento a partir das margens, que é o que muitos de nós presentes nesta conferência fazemos, não pode ser outra coisa senão um grande ponto de interrogação. Em África, fala-se de “descolonização mental”¹¹ e o caso não é para menos.

11 Os principais percursos desta discussão em África são Wa Thiong’o (1986), Wiredu (1998) e Chinweizu (1987).

Portanto, de novo a interrogação: zonas de contacto

Eu gostaria de terminar a minha alocução. Antes, porém, gostaria de estabelecer a ponte de forma mais direta com o continente africano. Gostaria de fazer isto dirigindo-me especificamente ao papel da antropologia na sua qualidade de “fazer” na interface entre o saber local e a experiência transnacional. Na verdade, o que eu disse sobre José de Alencar e seu *O Guarani* aplica-se, sem grande nuance, à constituição de África como objeto do conhecimento. Creio que isto ficará mais claro se eu evocar aqui a ideia da literatura de viagem que Mary Louise Pratt (1992), uma académica canadiana, usa para pensar a relação que constituiu a Europa e o resto do mundo. Pratt descreve o contacto entre a Europa e o resto do mundo como uma “zona de contacto”, isto é, o contexto espacial e temporal de copresença dentro do qual experiências históricas diferentes interagem. Pratt fala também do que chama de “anticonquista”, ou seja, é a produção dum discurso que tem como objetivo garantir a nossa inocência ao mesmo tempo que esse discurso reafirma a hegemonia europeia. José de Alencar parece-me um exemplo excelente disso. Não sabemos nada sobre o que pensam os *Aimorés*. Eles são pulverizados e desaparecem sem que tenha sido possível fazer uso do quadro moral que os motivou a quererem vingar o amigo morto e que talvez poderia servir para moralizar o Brasil. Eles entram em cena apenas para desempenhar um papel específico numa narrativa alheia.

Já uma vez disse que a África é um conceito moderno (Macamo, 1999). E o que quiz dizer com isso foi que ela se constituiu nesta zona de contacto sobre a qual fala Pratt, mas como reação africana aos desafios da modernidade. Durante muitos anos, a antropologia, sobretudo a antropologia colonial, elaborou um discurso anticonquista, cuja principal manifestação foi a reafirmação de mundos de vida estanques, quase que indiferentes à constituição duma África moderna. É no contexto dessa história do saber (e fazer) antropológico que um conceito como “saber local”, aos ouvidos dum africano – dum africano como eu –, cria, num primeiro momento, arrepios, pois ele pode evocar esses mundos de vida parados no tempo, como também pode evocar o respeito pelo que é

diferente, logo, um ato de modéstia por parte dum conhecimento que se legitima numa visão teleológica da história. A existência de África como reafirmação dum lugar africano de enunciação subverte as narrativas que se constituem num discurso anticonquista, ao mesmo tempo que abre a possibilidade duma História possivelmente ininteligível à mente fundada no cânone.

Suponho que o que quero realmente dizer é que “saberes locais e experiências transnacionais: interfaces do fazer antropológico” não são o ponto de partida para irmos ver em que consistem esses saberes locais, de que material são feitas as experiências transnacionais, muito menos se o fazer antropológico pode servir de interface para o local e o global, já agora. O tema desta conferência é um convite à interrogação, uma interrogação fundada na interpelação conceitual, metodológica e epistemológica do que dizemos. Se calhar, o fazer antropológico, o potencial emancipatório da antropologia esteja justamente aí, nessa interpelação autossuficiente que encontra realização no simples prazer de interrogar. Mesmo que não diga nada.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. TEDGlobal – *The Danger of a Single Story*. TED. Julho. Ted.com (4 de novembro 2013). 2009.

ALENCAR, José de: *O Guarani* (20ª edição). Ática. São Paulo, 1996.

ASAD, Talal (Org.). *Anthropology & the Colonial Encounter*. Ithaca Press. Ithaca, 1973.

ASHCROFT, GRIFFITHS E TIFFIN (orgs.) *The Empire Writes Back – Theory and Practice in Postcolonial Literatures (New Accents)*. Routledge. Londres, 2002.

CHINWEIZU, Ibekwe. *Decolonising the African Mind. Pero Publishers*. Lagos, 1987.

GOODY, Jack. *The Theft of History*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

MACAMO, Elísio Salvado. *Was ist Afrika – Zur Geschichte und Kulturosoziologie eines modernen Konstrukts*. Duncker & Humblot. Berlim, 1999.

MUDIMBE, Valentin Y. *The Invention of Africa – Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. James Currey. Londres. 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Cambridge University Press. Cambridge, 1996.

PRATT, Mary Louise *Imperial Eyes – Travel Writing and Transculturation*. Routledge. Londres, 1992.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. “*Can the Subaltern Speak?*” In: C. Nelson e L. Goldberg: *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan Education. Basingstoke, 1988.

THIONG’O, Ngugi Wa. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Currey. Londres, 1986.

TOULMIN, Stephen. *Cosmopolis – The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago University Press. Chicago, 1990.

WIREDU, Kwasi. “*On Decolonizing African Religions*”. In: P. A. Coetzee e A.P.J. Roux (orgs.): *The African Philosophy Reader*. Routledge. Londres, 1998.

Etnografia e globalização: os Kanak da Nova Caledônia¹

Alban Bensa

Gostaria de apresentar, nesta conferência, algumas questões de método e de teoria a propósito da prática contemporânea da antropologia. Para tanto, partirei de minha experiência de pesquisa de campo no Pacífico. Como sabem, não sou americanista, tampouco falo português e espanhol, assim como nunca realizei pesquisas na América do Sul ou na América Latina. Contudo, por meio de uma longa amizade com João Pacheco de Oliveira e com outros pesquisadores do Museu Nacional do Rio de Janeiro, me familiarizei com os métodos de investigação, orientações teóricas e objetos de pesquisas, os quais partilho com esses pesquisadores brasileiros. Ademais, tive oportunidade de me interessar pelos trabalhos de pesquisas antropológicas realizadas no Brasil, no México e no Chile, mediante teses que coorientei ou que ainda atualmente cooriento.

As pesquisas antropológicas, históricas e sociológicas empreendidas nesses países chamam minha atenção e me fazem pensar em termos teóricos. De fato, encontro nessas sociedades, situações e temáticas com as quais já tinha me deparado no Pacífico Sul. Por exemplo, as relações de dominação resultantes da colonização e suas transformações, o lugar das identidades indígenas na formação dos Estados pós-coloniais e de suas políticas para as minorias, a relação entre memória e história nas lutas de emancipação, as implicações das pesquisas científicas nas dinâmicas políticas locais.

Antes de entrar no percurso tanto etnográfico como teórico e desenvolver algumas matrizes de reflexão, gostaria de considerar dois pontos. Estive no Brasil várias vezes entre 1997 e 2001, no Rio de Janeiro, e ainda, graças a João Pacheco de Oliveira, em Porto Alegre. João, assim como a saudosa Lygia Sigaud, Federico Neiburg e Sergio

¹ Tradução: Analucia Sulina Bezerra.

Revisão: João Pacheco de Oliveira e Isabelle Braz Peixoto da Silva.

Lopez, vieram muitas vezes a Paris, onde tivemos oportunidade de trocar ideias em vários seminários. Essas relações intelectuais e de amizade desempenharam um papel importante no meu trabalho de antropologia crítica. Encontrei no Brasil aliados para a elaboração coletiva de ideias que eu procurava e procuro ainda hoje desenvolver na companhia de vocês. Portanto, agradeço a todos aqueles que têm contribuído, direta ou indiretamente, para estabelecer, expandir e consolidar minha reflexão. Além disso, destaco que, nos últimos dez anos, a pesquisa antropológica brasileira desenvolveu-se consideravelmente, fazendo eco ao avanço político que, apesar das dificuldades, o país viveu e continua a viver.

A orientação teórica que defendo, sendo esta minha segunda consideração preliminar, encontrou no Brasil uma inspiração decisiva. Trata-se de nossos esforços conjuntos de virar, definitivamente, a página da antropologia estruturalista. Evidentemente, não somos os únicos a trabalhar essa ruptura. Penso, por exemplo, em obras como as de Johannes Fabian, James Clifford, Dell Hymes, Alessandro Duranti, etc.; na Europa, nos trabalhos de Georges Balandier, Jean Bazin, Jeanne Favret-Saada, Leonardo Piasere, Bernard Traimond, Jean-Loup Amselle e nos da nova geração de antropólogos como Michel Naepels, Eric Chauvier, etc. Esta corrente de pensamento antiestruturalista é diversa. Ela se inspira em autores-filósofos bastante diferentes como Wittgenstein, Bergson, Sartre, Deleuze; em sociólogos ou antropólogos, como Gregory Bateson, G.H. Mead, Albert Schutze, Erving Goffman, Georges Simmel, Roger Bastide e sem dúvida em Michel Foucault e diria também em Pierre Bourdieu de *Meditações pascalianas*. Tais autores têm em comum o fato de ter interrogado as categorias utilizadas pelas ciências sociais e de ter revisitado a relação positivista do pesquisador diante dos fenômenos sociais. No meu entendimento, aplicar as classificações das ciências naturais aos fenômenos sociais é um erro. Isso leva necessariamente à negação da historicidade. Não estou tratando, aqui, da história reconstruída pelos evolucionistas, mas esta vivida pelos atores no tempo mesmo de sua vida, esta que eles pensam ser a sua e sobre a qual eles agem para fabricar o presente, o passado e também o futuro. Isso leva a pôr fim à incapacidade

de considerar que o etnógrafo é parte do meio onde ele estuda. Esse erro de avaliação conforta a ideia falsa de que os intelectuais procuram a formulação de um conhecimento morto, que não seria em si mesmo um poder. Essa atitude de isolamento em uma montanha, de onde se observa o mundo sem com ele se envolver, contribuiu à recusa das noções de contexto, de situação e de conjuntura. Essas noções devem, portanto, se manter no centro da vida social e na sua compreensão. Foi necessário retirar da realidade esta dimensão essencial, isto é, seu caráter mutável e incerto, para construir essa ilusão chamada de estrutura. Foi tomando consciência que a antropologia estruturalista se fundava na negação da história, do sujeito e da realidade que, pouco a pouco, me convenci de que era preciso fazer a “anthropologie autrement” (antropologia de outra forma), como disse apropriadamente Jean Bazin (2008).

Vou desenvolver essas ideias a partir do caso dos indígenas da Nova Caledônia, os Kanak. Demonstrarei que o estudo de suas expressões orais e escritas só tem sentido se elas forem rigorosamente contextualizadas. O contexto de referência, nesse exemplo, é o da Guerra de 1914-1918, na qual os Kanak foram forçados a colaborar. Eles reagiram a essa imposição se revoltando, em 1917, contra o sistema colonial francês.

A Nova Caledônia foi descoberta há aproximadamente 4.000 anos por migrantes oriundos da Ásia do Sul, seguindo de ilha em ilha o Arco da Melanésia. Essas populações de cultivadores e pescadores de língua austronésia criaram raízes sobre a “Grande Terre” e as “Iles Loyauté”, desenvolvendo aí uma civilização original e diversificada. Em 1774, James Cook desembarcou durante nove dias nas praias desse arquipélago do Pacífico Sul, seguido em 1793 por Entrecasteaux e mercadores ocidentais, que recolhiam nessas ilhas a madeira de sândalo e produtos marinhos para comercializar com a China. A França tomou unilateralmente posse da Nova Caledônia e anexou seus territórios em 1853, para instalar uma colônia de povoamento com a implantação de uma prisão (Merle, 1995; Barbançon, 2003).

Roubados e subjulgados pela França, os Kanak empreenderam coletivamente combates contra os ocupantes em dois momentos: em

1878, durante uma grande insurreição, cuja repressão expulsou de milhões de hectares de terra seus proprietários originários; e, em 1917, protestando contra o recrutamento forçado de soldados para atender às necessidades da Grande Guerra. A França então exigiu, em 1915, de suas colônias do Pacífico, voluntários para os campos de batalha da Europa (Boubin-Boyer, 2001). Tratava-se menos de reforço do que uma oportunidade para o poder colonial afirmar sua autoridade sobre os sujeitos do seu império. Mas, em contrapartida, essa chamada ao engajamento, não poderia ser entendida como uma prova de fraqueza; uma dúvida da França sobre ela mesma, da qual os colonizados poderiam se aproveitar, atacando o Moloch por trás? Entre a ida para as trincheiras e o ataque dos inimigos da colonização na Nova Caledônia, os Kanaks atravessaram uma frágil fronteira de 1914 a 1917, tanto em um sentido como em outro. Alguns partiram para a Europa na frente de batalha, enquanto seus pais muitas vezes organizaram ataques contra os colonos e militares coloniais. É provável que os primeiros engajados tenham se juntado, quando de seu retorno à Nova Caledônia, em 1916, àqueles que se preparavam para a guerra de 1917. Fogo para todos os lados!

Os Kanak que recusaram o recrutamento imposto pelas autoridades atacaram primeiro aqueles que se submeteram espontaneamente ou pela força, a saber: os chefes Kanak instalados e nomeados depois de dezenas de anos pela administração colonial (Bensa e Goromido, 2005). Esses personagens eram encarregados de fazer respeitar as ordens do colonizador: recolher imposto, enviar homens para trabalhos forçados ou para trabalhar com os colonos, exercer as funções de polícia contra os rebeldes. A população era, portanto, impelida a responder positivamente às exigências prementes da França. Os rebeldes recusaram as ordens se opondo aos chefes, ou, pelo menos, àqueles que mostravam maior submissão às autoridades francesas. Essas últimas respondiam por ameaças, com a destituição dos chefes insurgentes e por detenções operadas durante os encontros para negociações ou reconciliações (que não eram mais do que emboscadas). Finalmente, os Kanak, tratados brutalmente, responderam por meio de ataques planejados aos colonos

isolados e às estações mineiras; umas vinte vezes ao todo, durante dezoito meses de conturbação no Centro norte da Nova Caledônia.

Toda pesquisa etnográfica realizada até hoje nas áreas onde a guerra de 1917 teve lugar não deixou de estar profundamente marcada pela pujança da memória desse acontecimento, a partir do momento em que as genealogias das famílias Kanak, mas, principalmente, não Kanak, foram levantadas; desde que nos interessamos pela história das chefias ou das municipalidades; e quando nos prontificamos a recolher a memória oral das populações dessas regiões, a partir dos anos 1960. É verdade que estas foram profundamente marcadas pela repressão da guerra. As autoridades coloniais, como diz Tjibaou, queriam “acalmar as pessoas por muito tempo” (Tjibaou, 1996, p. 292): foram quase 300 mortos; inúmeros exilados, dentre os quais muitos não retornaram; aumento da expropriação da terra; supressão das instalações Kanak; deslocamento forçado de tribos inteiras; aperto do bloqueio colonial em todos os níveis (chefias administrativas, postos militares, poder jurídico, etc.). A guerra de 1917 deixou cicatrizes mais profundas na medida em que operou uma remodelagem implacável da paisagem regional, da qual a situação atual ainda é herdeira.

Na primeira metade do século XX, os movimentos de população, de um lado a outro do planeta, só fizeram se intensificar, embora esses deslocamentos não façam na realidade ninguém falar em uníssono. Ao contrário, foram depositados fermentos de memória na contracorrente, de indivíduos que, mantidos em uma universalização, não foram tratados senão como corpos bons a matar e bons a morrer, ao cabo apenas para proteger os interesses dos poderosos na França e na Alemanha. Do mesmo modo, quando a revolta coletiva terminou e quando um novo equilíbrio do mundo foi desenhado, vimos essas memórias, que se acreditava esquecidas, florescerem do fundo da sua terra. Lá onde pensamos que não deveria mais ser refletida como legítima senão pelo consenso mundial, vemos pulsar, nos abismos da História, plantas endêmicas e irredutivelmente autóctones. A corrente dominante ainda gera outros discursos além daquele que ela tenta impor: a história oficial,

de outras formas de histórias portadoras de ambições mais locais e às vezes mais radicais. Porque, como diz Michel Foucault (1971, p. 12), “o discurso não é somente esse que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas esse pelo qual se luta, o poder que se procura conquistar”.

A memória Kanak da Grande Guerra e de seus efeitos na Nova Caledônia coloca em evidência uma intensa atividade narrativa, que fixa o passado ao mesmo tempo em que pensa o presente. Os Kanak tinham efetivamente o costume de fixar as lembranças dos acontecimentos (cerimônias importantes, migrações de populações, guerras) em poemas mais ou menos extensos. Essas criações literárias orais tomam a forma de poesias, chamadas *ténô*, em verso de oito sílabas, indo de algumas estrofes a várias centenas de versos. Elas nos reenviam, de maneira alusiva, reduzida, imaginada, a episódios particulares da guerra ou mesmo, às vezes, relatam todo o acontecimento. O gênero narrativo utilizado é antigo. Os *ténô* são poesias mediante as quais são relatados acontecimentos guerreiros, matrimônios ou outros. Há outros episódios da vida social e política local para além da guerra de 1917. Mas nenhum é mais extenso do que aqueles recolhidos a propósito desse evento do século XX. A guerra de 1917 ocasionou efetivamente entre os Kanak, quer aqueles que se situaram no campo dos rebeldes, quer os que, a pedido da França, os combateram, uma produção poética oral e escrita sem precedentes conhecidos. Essa que nos serve aqui de referência foi narrada e frequentemente escrita em *paicî*, uma das vinte línguas faladas atualmente na Nova Caledônia, além do francês (Rivierre, 1983).

A guerra abre uma “lacuna no tempo”, dizia Hannah Arendt, na qual se pode embrenhar de maneira a explorar novas possibilidades. A linguagem comum deve ser repetida cem vezes para exprimir novos laços sociais. Esta produção narrativa reinventada, esta “partilha do sensível”, diz Jacques Rancière (2000), modifica, por sua vez, o imaginário do passado, assim como do presente. Não há mudanças políticas sem alteração de regimes narrativos. Às guerras são associadas as invenções técnicas e linguísticas.

Os Kanak, por sua vez, foram sempre atraídos por essas mudanças

de ritmo. A instabilidade das hierarquias e as alianças por intermédio das mulheres, ou sem elas, levaram os homens a pegar em armas para fazer coincidir entre os segmentos sociais relações de força e relações de sentido, coisas e palavras. Em Kanaky-Nova Caledônia, como em outros lugares, o trabalho com a linguagem era impulsionado pela memória imediata e longínqua da guerra. Nos períodos anteriores à colonização, os episódios guerreiros mais importantes davam origem às palavras das poesias, contadas e recontadas em grande velocidade ou então transportadas às canções que ritmavam as danças. Muitas dessas poesias épicas foram transmitidas até hoje, sem que muitas vezes os acontecimentos que elas evocavam fossem conhecidos dos oradores e de seu público. Elas ainda foram recitadas, contudo, até recentemente, pelo efeito da performance que elas suscitavam e provocavam, se damos atenção às tentativas de tradução e interpretação. Assim, nos chegam os ecos poéticos às vezes indecifráveis, de guerras, de festas ou de eventos esquecidos. No caso da guerra de 1917, os versos criados não são simplesmente a inscrição de diversos episódios do conflito, mas remete a uma invenção linguística, que metaforiza a experiência e a configura conforme critérios estéticos originais.

A palavra de guerra, hodiernamente congelada na língua da diplomacia internacional, esteve por muito tempo na origem da crise da linguagem, essa que lança o ser para fora de si mesmo na senda de metáforas subversivas. Essa explosão de palavras não faz desaparecer uma reflexão mais distante sobre as transformações do cenário político, à beira da guerra de 1917.

Desde o século XIX até hoje (Gorodey, 1985 e Mokaddem, 2007), os Kanak deixaram marcas de seu pensamento concernente às mudanças que se anunciavam para seu povo e para a Nova Caledônia. Grande parte de homens e de mulheres que, nas escolas públicas e principalmente religiosas, tinham rapidamente aprendido a ler e escrever não somente o francês, mas em suas línguas vernáculas (originalmente orais), se lançaram a colocar na escrita as produções narrativas orais, reflexões ou criações novas influenciadas pela experiência da colonização. É instigante ver

que, quando, nos anos de 1930, a etnologia fazia dos Kanak exemplos de primitivo (Bensa, 2000), os Kanak alfabetizados já eram, depois de algumas dezenas de anos, incluídos na produção de textos escritos, por meio dos quais eles pensavam, muito melhor do que os seus mais cultos observadores, os riscos da modernidade oceânica.

A guerra de 1914 na França e por extensão a de 1917 na Nova Caledônia vieram redefinir os laços entre a metrópole e seus indígenas oceânicos, ampliando o espaço referencial do pensamento e de sua expressão.

A questão do apoio a dar ou não à França é aqui claramente evocada:

â pécé budu pi-tûâ-rî	Enfileirar munições e tomar decisão
â ê nâ wékûû pécé-rî	quando isso rosna se colocar em pelotão.
â pubu pa cöô kanô	Em seguida reagrupar os canhões em fila
â pécé coda âgéré	enquanto os soldados ingleses desfilam
â kââ tēja Paris	de baionetas no ombro em direção a Paris.

â pécé kanô alemâ	Quando se enfileiram os canhões alemães
âgö cöwâ ti italia	isso repercute até na Itália
â èbé wâ sydney	e cerca a casa Sydney
â pi-köpi wâ alemâ	Quando cospe lá na Alemanha
â uru wâ batavia	e que vai até lá na Batávia
â wékûû pa nâpô pi-mê	então murmuram os países aliados
ila pitiri cûwârî	eles pedem ajuda para fazer oposição cerrada
â tûû nââ nâpô mäinä	e a notícia chega à Grande Terra,
â päri karitonia	a Caledônia pode fornecer.
â rē wécécé titaé	E eles procuram na obscuridade
â rē tamäki tawèè dö-ö	amedrontando e ordenando.
â ila pwëbwé pûînúâ	E eles exigem um muro de proteção
â düwii au-nôwèi	para se apoiar aí onde há esperança,
â atü pëi-rî cèiki	uma pedra onde implantar sua confiança.

O poeta Kanak se mostra bastante informado das necessidades militares da França na guerra contra a Alemanha. Os desfiles de soldados

em Paris, a extensão mundial do conflito e a incerteza dos combates entre os exércitos oponentes, são tantas as informações que a Nova Caledônia e o Pacífico não desconhecem. Quando lhe pediu ajuda, “a Caledônia pode fornecer”. Esse extrato de uma longa epopeia, redigida por Kanaks que aceitaram lutar na Europa e auxiliar o exército francês na Caledônia, contra seus irmãos resistentes, coloca o arquipélago caledoniano como um dispositivo, renovando a esperança da França nas dificuldades da batalha. Outros Kanak fizeram o cálculo inverso, pensando que seria necessário aproveitar a situação para combater o colonizador enfraquecido. Até o rumor de um barco de armas, que os alemães teriam enviado para apoiar os refratários ao recrutamento forçado em 1917, circulou. Com isso, não vemos retraimento sobre si mesmo, mas, ao contrário, tentativas diversas para aproveitar a conjuntura a seu favor.

Os soldados kanak vindos das trincheiras tinham, contudo, experimentado fisicamente a mentira da qual eles tinham sido vítimas:

Vocês conheciam nossa boa vontade
Vocês nos constrangeram e nos forçaram a partir
Jogados no mar
Derivamos às cegas
Protegidos pela noite
E envolvidos pela escuridão

Infelizmente! Que loucura!
Quanto males suportamos!
Deitamo-nos no chão
Pois caía sobre nós a artilharia de Guillaume
Gritamos Aïpa !
E o afrontamos

Fica agora a vergonha
Hoje me sinto fraco
Pois abandonei meus pais e meus avôs

Suas cinzas fertilizam a terra
Eles apodrecem longe de mim
Deixamo-los à sua sorte
Pois esta foi nossa vontade.

A humilhação foi tamanha quando de retorno das trincheiras, pois os soldados kanak das forças armadas francesas compreenderam que as promessas de restituição das terras, as indenizações aos antigos combatentes, atos de verdadeira cidadania, não tinham sido mais do que mentiras conscientemente orquestradas para que eles decidissem entrar nessa guerra incompreensível entre nações que ousavam se dizer cristãs. No entanto, manteve-se em primeiro plano as novas imagens, inscritas na carne e na memória, da viagem para a França, dolorosa e cruel. Os Kanak fizeram nela sua experiência moderna do fogo, de novos armamentos e munições, aviões, explosões, combates obstinados e espetaculares, sendo esses choques apreendidos pelo imaginário guerreiro anterior. Assim, enquanto nos combates suscitados em 1917, as lanças, os tacapes e as lançadeiras competiam com os fuzis, enquanto se tratava apenas de episódios esporádicos de guerrilhas em oposição a uma guerra de manobras e de posicionamento, essa forma de combate foi reinterpretada à luz das operações do campo de batalha do norte da França. É essa perturbação de sentidos, chamada de desordem das palavras, que, nesse caso, trabalhavam as formas poéticas kanak antigas, enriquecendo suas imagens com ecos de novas práticas. Além do armamento moderno da época, são também as informações sobre o mundo da Grande Guerra que entram na criação poética, sejam de personagens políticos como Guilherme II, Poincaré, sejam das alianças internacionais contra a Alemanha ou até mesmo do cinema.

Os guerreiros, que até então manejavam as lanças, os tacapes e as lançadeiras, se mostram fascinados pelas armas provenientes da Europa; no início da indústria de mineração (1880), pela dinamite, e, em seguida, pelas armas de fogo:

â kâdara pwäräuru e armar as metralhadoras
â taö volver e detonar os revólveres.

Para definir a aviação e a armada de guerra:

â ci-pwari baa kêlô e descascadas pela ação das andorinhas
tèri baa mwâurömwâ e perturbadas pela águia pescadora
i ba také wârâ ubwë um conjunto de pequenas pirogas carregadas de munição
â calu wârâ kanô e as chalupas cheias de canhões,
wëgnâ wârâ acî nâpô que incendiam os navios de guerra
pädi-é pa igé paa compartilham os caminhos da guerra
â pa cöö pââ wârâ ubwë e enfileiram os barris de pólvora

Os pássaros são interpretados pelos ouvintes kanak como pequenos (andorinhas) ou grandes (águias) aviões, embora nenhum destes engenhos da morte tenha sido utilizado na Nova Caledônia; ao contrário das canhoneiras, largamente usadas pela França a partir do início da colonização. O aumento do potencial da violência não deixou de causar estupefação nos artistas kanak, seja compondo poesias, seja desenhando em bambus. Com isso, eles intentavam fixar as memórias e pensar a situação colonial, apreendendo nas palavras e formas pictóricas tudo aquilo que tinha perturbado sua experiência. Mas essa atração pela novidade não resultou em qualquer renúncia ao passado. Todas essas expressões artísticas incorporam as novas imagens do mundo ao prolongamento de uma história estritamente kanak. A globalização revela utensílios, armas, técnicas, atitudes inéditas localmente, sem que esse espetáculo ignore as realidades locais.

Nos dois campos que vão se enfrentar na Nova Caledônia, ao longo da guerra de 1917, se observa uma mesma curiosidade *vis-à-vis* às novas técnicas exportadas para o Pacífico pela Grande Guerra.

jè puu pwa näuru nê Dormimos e sonhamos
jè pwa näuru cidöri Sonhamos com a felicidade

tia mê cai i buci	Forneça a vela
pa mê cai kauçu	Traga a borracha
tia mê cai déréoti	Traga a eletricidade

Os poetas melanesianos não hesitam em aproveitar tudo o que acontece eventualmente para integrar às suas criações, cujo estilo e estrutura narrativa são rupturas muito mais antigas. É necessário constatar que esses textos não criticam abertamente a colonização, mas registram, com certa surpresa e júbilo, as novas técnicas que ela traz. A análise dos efeitos trágicos da guerra não está ausente. Em tom de lamentação e de nostalgia, essas poesias evocam igualmente o fracasso da insurreição, as alianças imperfeitas, o esvaziamento das terras pelos seus ocupantes por causa da repressão trazida pela revolta.

Essa expressão poética atesta ainda as relações dos Kanak com o mundo globalizado da última fase da 1.^a Grande Guerra. Ela mostra como os colonizados se agarraram a acontecimentos do passado, atualizando suas criações orais, tendo em vista dominá-los intelectual e afetivamente. Essa abertura ao mundo moderno por meio dos cânones literários mais antigos coloca questões essenciais à antropologia da globalização. Se as estruturas mentais imaginadas pelos etnólogos para caracterizar as sociedades tradicionais ou primitivas eram, como enfatiza Claude Lévi-Strauss, “enceintes” (recipientes), elas não poderiam nem apreender o novo, nem produzir a novidade. É necessário que as novas experiências venham ampliar os quadros das experiências anteriores ou sugerir outras. Isso só é possível porque a cultura, diz Carlos Ginzburg, é uma “gaiola flexível”. Ou seria melhor imaginar que não existe gaiola em absoluto, mas simplesmente formas de expressão herdadas, as quais podem ser facilmente substituídas por outras. Seria então importante, pensar não mais em termos de estrutura ou cultura, e sim em termos de formas narrativas que, ao transmitirem-se, igualmente se transformam, como sugere Jack Goody. Os diversos laços que os Kanak estabelecem e nos quais estão presos são históricos; portanto, experimentados. É melhor partir dessas relações construídas do que de esquemas pré-estabelecidos reconduzidos pelos atores (Bensa, 2006).

Contudo, se essas imagens inéditas, os nomes próprios de homens ou de países nunca antes citados são introduzidos, a forma rítmica permanece a mesma, assim como o quadro geral de referências – o mundo kanak com suas práticas e regras. Esses empréstimos e a porosidade relativa aos novos acontecimentos não enceta uma visão de mundo centrada no local. Tampouco a abertura ao exterior provoca uma desintegração interna.

A utopia das ideologias da globalização acredita que a intensificação das conexões, em escalas cada vez mais amplas, descentraliza os indivíduos ao ponto de identificá-los com uma mestiçagem mercantil universal; hipótese refutada fundamentalmente pela etnografia e pela história. A noção mesma de universal, do ponto de vista da etnografia, só pode reenviar à autoridade retirada dela por aqueles que a invocam. O universal é o véu ideológico de um poder que se impõe sempre de forma homogênea em todos os lugares. A injunção ao universal pretende efetivamente apagar as referências aos locais, à sua historicidade e ao seu passado. Afinal, a característica própria do passado não é de ser absolutamente passado? Do contrário, não falaríamos mais disso. O passado e seu presente etnográficos são as modalidades do aqui e do agora e vice-versa.

Jackie Assayag (2010, p.196) destaca, com razão, que “a grande narrativa ocidental sobre a emergência da modernidade como processo linear de unificação do mundo sob a liderança da Europa, não resiste às pesquisas que se dedicam às histórias que ligam regiões, macrorregiões ou continentes, favorecendo periodizações das mais variadas”. Sumariamente, quis abordar o tema da globalização, como etnógrafo, a partir de uma dessas histórias que, embora sendo local, não deixa de ser, há muito anos, trabalhada pela invocação do global e pelo retorno de seus efeitos.

Referências bibliográficas

- ASSAYAG, J. *La mondialisation des sciences sociales*. Paris: Téraèdre, 2010.
- BARBANÇON, L.-J. *L'archipel des forçats. Histoire du bagne de Nouvelle Calédonie (1863-1931)*. Lille: Presses Universitaire du Septentrion, 2003.
- BAZIN, J. *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis, 2008.
- BENSA, A. *La fin des mondes ou le cénotaphe des cultures, Partages d'exotismes*. Lyon: Biennale d'Art contemporain, 2000, p. 69-78.
- BENSA, A. *La fin de l'exotisme Essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis, 2006.
- BOUBIN-BOYER, S. *De la Première Guerre mondiale en Océanie, les guerres de tous les Calédoniens (1914-1919)*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2001.
- GORODEY, D. *Sous les cendres des conques*. Nouméa: Edipop, 1985.
- RANCIERE, J., *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique, 2000.
- FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- BENSA, A. et GOROMIDO, A. *Histoire d'une chefferie kanak*. Paris: Karthala, 2005.
- MERLE, I. *Expériences coloniales. Nouvelle-Calédonie 1853-1920*. Paris: Belin, 1995.
- MOKADDEM, H. *Œuvres et trajectoires d'écrivains de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa: Editions Expressions, 2007.
- RIVIERRE, J.-C. *Dictionnaire païci-français (Nouvelle-Calédonie)*. Paris: Peeters Selaif, 1983.
- RIVIERRE, J.-C. Chants des anciens combattants de 14-18, dit par Sébastien Pwögu en langue cèmuhi à Tyé en 1967, in Bensa, A. *Nouvelle-Calédonie. Un paradis dans la tourmente*. Paris: Gallimard, 1990, p. 149.
- TJIBAOU, J.-M. *La présence kanak*. Paris: Odile Jacob, 1996.

La antropología en Cuba: esbozo histórico y perspectivas actuales

José G. Vega Suñol

Introducción

El encuentro de antropólogos auspiciado por REA/ABANNE en la Universidad Federal de Ceará, en la ciudad de Fortaleza, entre los días 4 y 7 de agosto de 2013, me permitió, como Profesor Visitante del Exterior, procedente de la Universidad de Holguín, Cuba, por medio del PPGA/UFPE y el auspicio de CAPES, entrar en el circuito de trabajo de esta especialidad en Brasil. Dicho intercambio me facilitó tener un contacto directo con el desempeño y los resultados alcanzados en este campo en gran parte del país, y en especial, en la región norte y nordestina, vinculadas históricamente al Caribe.

De manera muy particular, debo agradecer a las profesoras Lady Selma Ferreira Albernaz, coordinadora de PPGA/UFPE y Lea Rodríguez, de la UFC, el haberme dado la oportunidad de participar en el evento y exponer de forma concreta una visión de los estudios antropológicos cubanos desde una perspectiva histórica, así como sus tendencias más contemporáneas.

Sirva este espacio para brindar un apretado panorama del trayecto seguido por el quehacer antropológico cubano desde los tiempos coloniales hasta la actualidad, para lo cual es necesario ceñirse en exclusivo a momentos, figuras y líneas de trabajo que han marcado los derroteros de esta disciplina en Cuba. Por tanto, el trabajo solo tiene un objetivo divulgativo, sin aspirar a otros alcances.

Orígenes coloniales de la antropología en Cuba

El archipiélago cubano, ubicado en el Mar Caribe, forma parte de los territorios prístinos de América con los que se encontró el hombre

europeo a su llegada a este continente. Desde el 27 de octubre de 1492, Cuba entra en la perspectiva histórica de la expansión europea, tras avistar sus costas el Almirante Cristóbal Colón. El *Diario de Navegación* colombino es la primera referencia documental escrita sobre Cuba, la segunda tierra americana en ser explorada en su litoral nordeste durante este primer viaje, obra rica en descripciones de la geografía, la flora y la fauna de la Isla; y también, de sus primeros habitantes, por lo cual consta como un material etnográfico para cualquier acercamiento ulterior al Caribe.

Una de las figuras cimeras de los Cronistas de Indias la encarna el padre dominico Fray Bartolomé de las Casas, cuya profusa obra se detiene a narrar gran parte del escenario insular cubano. Su legado se resume en *Historia de las Indias*, colmada de relatos sobre las comunidades aborígenes de Cuba. Se deben a las Casas los primeros textos con una visión humanista sobre el hombre americano desde la perspectiva europea, observación testimonial y precursora sobre la necesidad de reconocimiento a la cultura y los derechos del Otro (Las Casas, 1995).

Los orígenes de una proto-antropología se perfilan ya en esa primera narrativa del encuentro entre el hombre europeo y el aborígen americano en escenarios del Caribe, donde Cuba y la Quisqueyaaruaca, -renombrada por los conquistadores como La Española - (territorio que en la actualidad comprende a la República Dominicana y Haití) constituyen la avanzada de tan relevantes descripciones aparecidas en dichas crónicas (Pané, 1990).

En este balance merecen una mención los primeros cartógrafos, dibujantes y grabadores europeos, principalmente holandeses, ingleses y franceses, quienes hicieron uso de las técnicas y soportes gráficos de la época, así como de las nuevas tecnologías de impresión -a partir del surgimiento de la imprenta en el propio siglo XV, para dejar constancia de sus observaciones a su paso por distintos puntos del Caribe y en específico de Cuba. Su aporte no debe desdeñarse por cuanto tales representaciones constituyen hoy un patrimonio visual para el estudio tanto del indígena como de los europeos y africanos que confluyeron en

la desgarradora saga de la conquista y colonización del Nuevo Mundo.

Sin embargo, no sería hasta el siglo XVIII que la *Gaceta de Madrid* publicara, el 7 de mayo de 1779, un artículo de interés para la historia de la antropología referido a Cuba. Se trataba del hallazgo arqueológico de dos ídolos de madera, una mujer y un hombre, nítidamente diferenciados, como prueba del poblamiento indígena en la Isla desde época muy antigua (Rangel, 2004).

Durante el largo período colonial por el que transitó Cuba – pues fue de las últimas colonias en independizarse de España- la Isla fue visitada por decenas de viajeros, principalmente europeos, norteamericanos y latinoamericanos. Los libros de viajeros (Olivera, 1998) son fuentes primarias tanto para el estudio social por cuanto aportan datos sobre población, raza, costumbres, modas y otros temas de interés, como para comprobar la existencia de una mirada a Cuba y al cubano desde la óptica del otro. Entre las numerosas reseñas y libros de viajes referidos, vale mencionar autores como el sabio alemán Alejandro de Humboldt, quien visitó Cuba en dos ocasiones -1800 y 1804- y de cuyos viajes publicó una de las obras imprescindibles para acercarse a la primera mitad del siglo XIX cubano, *Tratado político de la Isla de Cuba* (1826), cargada de datos de interés para cualquier estudio antropológico sobre esa época y de mucho valor para la antropología histórica relacionada con el ámbito del Caribe.

A finales de la década de 1820 visitó la Isla el reverendo norteamericano Abiel Abbot de la Iglesia Congresional; en el libro *Letters from Cuba* (1828) relata su estancia de varios meses en la región de Matanzas y La Habana; la obra contiene referencias de interés para la antropología. En la década de 1850 y como parte de un recorrido por el continente americano estuvo en Cuba uno de los fundadores de la antropología cultural evolucionista, el británico Edward B. Tylor, quien también dejó sus impresiones escritas de este viaje, las cuales fueron publicadas y brindan una información inestimable.

Entre los visitantes a mencionar por el interés que muestra para la historia de la antropología en la Isla, se encuentra el médico francés Henri

Dumont, quien a inicios de la década de 1860 realizó varias mediciones antropométricas a esclavos africanos, lo que pudiera considerarse el primer trabajo de esta índole realizado en Cuba.

Los libros de viajeros, generalmente de tono descriptivo, contienen un denso material etnográfico sobre Cuba y su pueblo y forman parte de las fuentes obligatorias para una mejor comprensión de la trayectoria social del ser cubano. En cambio, no han sido lo suficientemente aprovechados por los investigadores contemporáneos dedicados al tema, de modo que queda por hacer todavía una pesquisa en profundidad de las aportaciones de estas obras como textos con información de interés antropológico.

El suceso que marcó la historia de la antropología insular fue la fundación de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba, la cual tuvo lugar en La Habana en 1877, como prolongación de su similar en España, creada en la década anterior. Estaba integrada fundamentalmente por profesionales cubanos —una parte de ellos médicos—, formados en Europa, como fue el caso de Luis Montané Dardé (1849-1936). Esta sociedad estableció los cimientos de una antropología acogida a los paradigmas darwinista-evolucionista y positivista. Su primer director fue el sabio cubano Felipe Poey Aloy (1799-1891). La misma tuvo relativamente una corta duración, al disolverse en 1895 con el reinicio de las gestas independentistas. En realidad, era uno de los pocos escenarios con que contaba entonces el naciente pensamiento científico cubano, para debatir y confrontar ideas propias o procedentes de la comunidad científica internacional. Algunos de sus miembros como Fermín Valdés Domínguez y Enrique José Varona, eran reconocidas figuras públicas afiliadas al independentismo. En sus actas, recogidas y publicadas con posterioridad (Actas, 1966) se constata tanto la profundidad y alcance de los debates como el uso de los métodos científicos en boga; en tanto las temáticas abordadas estaban referidas en su mayoría al ser cubano en formación y al material biológico o cultural localizado en la Isla, fuera mediante las distintas interpretaciones y lecturas que podían brindar los residuarios aborígenes encontrados en una excavación arqueológica,

como los análisis de piezas y objetos; o las ricas polémicas en torno a la cuestión racial, cuya recurrencia define buena parte del derrotero conceptual de dichos debates a lo largo de los 18 años de existencia de esta institución.

La fundación de una antropología nacional

En la historia de la antropología en Cuba hacia principios del siglo XX, ya formalizada la llamada República Neocolonial (1902-1958), descuellan algunas autoridades científicas cuyas contribuciones a los distintos campos del quehacer antropológico los distinguiría como figuras eméritas en sus respectivos saberes. En el caso de la Antropología Biológica (entonces clasificada como Física) se destacó el imprescindible Arístides Mestre Hevia (1865-1952), un continuador del legado de Montané, quien ejerció junto a éste tanto la docencia universitaria como la práctica misma del trabajo antropológico. En tanto, los fundamentos básicos de la antropología social/cultural se deben a la prolífica obra de Don Fernando Ortiz (1881-1969). La amplitud de sus trabajos y su focalización en torno al negro como sujeto cultural resulta indispensable para un conocimiento integral de lo que él denominó *cubanidad*. Su formación jurídica en España así como el encuentro con los estudios antropológicos sobre sujetos criminales seguidos por los italianos Lombroso y Esturaro le ofrecieron las herramientas para ahondar con mirada crítica y objetiva en la cultura de los africanos y sus descendientes, sus costumbres, creencias, músicas y bailes, hasta entonces excluidos debido a la marginalidad económica, social y cultural del negro. Su obra escrita rebasa la cifra de más de veinte libros así como varios centenares de folletos y artículos. Desde textos incipientes como *Los negros brujos* (1905) y *Los negros esclavos* (1925) hasta los trabajos de madurez intelectual y antropológica como *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940), *El engaño de las razas* (1945) y *Una pelea cubana contra los demonios* (1959) - para solo mencionar algunos de sus textos cumbres -, lo sitúan en la vanguardia de la antropología en esta primera mitad del siglo en Cuba.

Ortiz aborda en sus investigaciones desde la arqueología de los grupos aborígenes hasta temas como el antimperialismo, pasando por los amplios relatos etnográficos acerca de la brujería negra y blanca, el catolicismo y el culto cubano a la Virgen de la Caridad del Cobre, las etnias africanas o el papel de la economía tabacalera y azucarera en la formación de la cultura nacional.

También es pertinente calibrar la dimensión teórica de su obra y el alcance de sus propuestas y conceptos. Ortiz bebió de todas las fuentes disponibles en su momento, como lo haría cualquier hombre de ciencia, pero no hay constancias de un acogimiento ciego a las corrientes y escuelas occidentales como el evolucionismo, positivismo, funcionalismo o difusionismo. Aunque aprovechó todo ese acervo, Ortiz era muy original y evitaba que lo confundieran con un remedo del pensamiento eurocéntrico. Con él comienza a configurarse en Cuba una corriente antropológica de raíz endógena, con un marcado interés en revelar distintas intrínquilis del ser cubano y su identidad cultural. Fue Ortiz el principal baluarte de un inicial proceso de descolonización en esta rama del conocimiento, lo cual daría origen a lo que ha dado en llamarse *Antropología periférica*, aquella construida con las voces propias de un pensamiento que comenzaba a emanciparse de los circuitos antropológicos occidentales tomados hasta entonces como patrones hegemónicos o clásicos de esta ciencia (Cardoso de Oliveira, 1987).

Pero Ortiz no actuaba en solitario. Desde principios del siglo XX e incluso desde antes había comenzado a vislumbrarse un discurso antropológico latinoamericano cuyas voces precursoras remiten al pensador haitiano Anténor Firmin con su obra antirracista *La igualdad de las razas humanas*, publicada en París en 1885, como respuesta a las teorías racistas de Gobineau; la publicación en México de los primeros textos de Manuel Gamio y posteriormente los trabajos de los antropólogos brasileños Gilberto Freyre -*Casa Grande y Senzala* - y Arthur Ramos - *Los pueblos de Brasil* -.forman un primer núcleo de vanguardia que buscaba la endogenización del trabajo del antropólogo en

tierras americanas. Este grupo, disperso geográficamente y desconectado entre sí fue dando cuerpo a una naciente antropología latinoamericana con mirada descolonizadora, sustentada por sujetos pertenecientes a sus respectivas comunidades nacionales, quienes orientaron el interés investigativo no hacia el estudio del otro sino al de su propio ser cultural. Tendría lugar a partir de entonces un movimiento de emancipación primero y descolonización después que conduciría a la fundación de una antropología periférica nacional y latinoamericana a la vez.

En ese contexto, se inscribe la propuesta del neologismo *transculturación* en 1940, concepto que Ortiz venía madurando desde hacía tiempo, y cuya acepción contribuyó en lengua española a disentir de la voz anglosajona *aculturación* (*aculturation*). Ortiz defendió la necesidad de sustituir el anglicismo por cuanto éste no significaba lo mismo cuando se trataba de explicar fenómenos de ocurrencia y soluciones diferentes a la experiencia anglosajona. Independientemente de las aceptaciones o reacciones ante la licitación de Ortiz, lo cierto es que para él la descolonización estaba comprometida con la búsqueda de nuevos lenguajes para un mejor trazado de los caminos teóricos y metodológicos orientados a explicar mejor quiénes somos (Ortiz, 1963).

En la misma década de 1940 Ortiz inauguraba el Seminario de Etnología y Folclore en la Universidad de La Habana, en un esfuerzo por encontrar un espacio académico para la enseñanza de la antropología social y cultural en Cuba.

A ello se suma la figura de Lydia Cabrera (1899-1991), quien emerge en la antropología cubana con una obra dedicada por entero a los cultos sincréticos de origen africano. Esta antropóloga publica en la década de 1950 lo que sería su obra más conocida: *El Monte* (1954), un texto erudito sobre las creencias, mitos y rituales de los afrodescendientes, haciendo un uso amplio del repertorio oral ofrecido por informantes clave, quienes le permitieron entrar en la revelación de enigmas y prácticas hasta entonces secretas o desconocidas para los investigadores, y de suma relevancia para la comprensión e interpretación de estas manifestaciones socio-religiosas.

En las primeras cinco décadas del siglo XX se logró un sostenido avance en el estudio del pueblo cubano, con énfasis en el elemento africano, totalmente preterido de los análisis sociales y culturales. En este sentido, Fernando Ortiz y Lydia Cabrera dejaron establecidos una parte importante de los basamentos y líneas de trabajo que tendrían continuidad en la antropología cubana de la segunda mitad del siglo XX.

Antropología y Revolución en Cuba

Después de 1959 es obvio reconocer la herencia dejada por los predecesores, ya mencionados, quienes lograron mantener una relación de continuidad a través de sus propios alumnos y colaboradores. Esta sería una de las razones fundamentales para la creación del Instituto de Etnología y Folklore (1961) perteneciente a la recién constituida Academia de Ciencias de Cuba. En su creación jugó un papel fundamental Argeliers León, quien había sido alumno de Ortiz y tuvo a su cargo la organización del departamento de Etnomusicología junto a su compañera María Teresa Linares y un entusiasta grupo de cooperantes. El Instituto absorbió buena parte de los trabajos antropológicos con un enfoque etnográfico hacia el folclor y la cultura popular. Algunos de sus resultados se publicaron en lo que vendría a ser la primera revista seriada de antropología en Cuba después del triunfo de la Revolución, *Actas del Folklore* (1961), en la que se visibilizan nombres como Rogelio A. Martínez Furé, Rómulo Lachatañeré, y el mismo Argeliers León, su director y fundador, entre otros.

En la segunda mitad de los sesenta tuvo lugar el nacimiento de la Novela Testimonio en Cuba, con la publicación de *Biografía de un Cimarrón* (1966) y *Canción de Rachel* (1969) del joven etnólogo cubano Miguel Barnet Lanza. Con estas obras irrumpía un tipo de novela antropológica, mitad ficción y mitad resumen de historias de vida, contadas al autor por sus protagonistas. Un negro de 103 años que había sido esclavo y cimarrón y una corista de teatro narran sus vidas a un escritor con formación antropológica, quien ante la vitalidad

de los referidos testimonios los convierte en literatura de referencia sociocultural sobre etapas y circunstancias que marcaron la historia nacional.

El llamado “Quinquenio gris” (1968-1973) sustentado en el discurso de la Ofensiva Revolucionaria de 1968 tuvo implicaciones indirectas en el desenvolvimiento del quehacer antropológico insular. El acercamiento al modelo soviético, el alineamiento en torno a la URSS y el bloque de la Europa Oriental, permearon a buena parte de la teoría antropológica cubana de enfoques procedentes de un marxismo manualesco, alejado de las circunstancias concretas con las cuales siempre trabaja el antropólogo. La teoría marxista clásica quedó simplificada en los manuales de tal forma que deformó al marxismo real. Los manuales tenían todas las respuestas para todas las preguntas, y como ya todo estaba dicho había que adaptar la realidad a los textos. Su corolario sería la rapidez con que dicho material fue absorbido por su propia obsolescencia. El desplazamiento teórico hacia el marxismo soviético trajo otra consecuencia: provocó un distanciamiento de los paradigmas antropológicos de occidente- Inglaterra, Francia y los Estados Unidos - y obnubiló sus indiscutibles méritos teóricos y metodológicos. A pesar de todo, en esos años se publicaron obras como *Antropología Estructural* (1970) de Claude Levi-Strauss y la antología *Cultura, sociedad y desarrollo* (1973) preparada por John Dumoulin, a partir de una compilación de autores euro/occidentales, norteamericanos, soviéticos y latinoamericanos (entre estos últimos se incluyeron autoridades de la antropología y la sociología como Gonzalo Aguirre Beltrán de México y Augusto Salazar Bondy de Perú), textos que resultaron excepcionales en su momento.

La creación del Ministerio de Cultura y el Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medioambiente hacia la segunda mitad de la década de 1970, abrieron un amplio margen de posibilidades que contribuyó a acelerar el desarrollo del quehacer antropológico nacional con el trazado de políticas culturales y científicas mejor diseñadas, orientadas a la preservación, promoción y el reconocimiento de valores patrimoniales y

medioambientales expresivos de la identidad cultural cubana. Una de las prioridades de la política cultural de fines de los 70 y de toda la década de los 80 estuvo orientada al rescate de la cultura popular tradicional y a la promoción de un circuito de instituciones culturales y científicas a escala nacional que abarcó hasta los niveles locales.

En este período, caracterizado por una institucionalización del sistema de la cultura y las ciencias en Cuba, fue creado además, el Ministerio de Educación Superior, desprendido del anterior Ministerio de Educación, para atender exclusivamente la enseñanza universitaria, con lo cual los proyectos de investigación ganaron tanto en autonomía como en un financiamiento estatal mejor direccionado. Tales premisas alentaron las investigaciones culturales e históricas, con un alcance nacional, regional o local y promovieron nuevos proyectos a favor de los estudios antropológicos en la Isla.

A inicios de la década de 1980 se funda la Casa del Caribe en la ciudad de Santiago de Cuba, institución dirigida por el antropólogo Joel James (1940-2006) de la cual se desprenden dos importantes publicaciones seriadas, *Revista del Caribe* y *Caribe Arqueológico*. Vale mencionar la aparición de un cuerpo de instituciones y centros de investigación que le darían un vuelco cualitativo a los estudios socioculturales. La creación del Centro Juan Marinello, encargado de la promoción y el desarrollo de la cultura cubana fue uno de los pilares insignes que permitió dar un giro a favor. En torno a este centro se organizó un núcleo de pensamiento e investigación que traería como resultante la publicación sistemática de importantes obras, gracias a la apertura de un sello editorial propio, a la vez que contribuyó a la proyección de líneas de trabajo investigativo. En la década siguiente tuvo lugar la creación de la Fundación Fernando Ortiz (1995), dirigida por Miguel Barnet, con el cometido de divulgar la obra del eminente sabio cubano y apoyar la promoción de la antropología en Cuba como instrumento para el estudio de la identidad nacional, en total correspondencia con el legado de Ortiz. De esta institución nacería una colección editorial - La Fuente Viva - encargada de publicar los resultados obtenidos en este campo a nivel de todo el país, así como

Catauro, la revista de antropología más importante de las últimas décadas en Cuba, encargada de ofrecer cobertura a los autores cubanos y extranjeros, así como a divulgar resultados y ofrecer actualización epistemológica sobre esta ciencia. También se merecen una mención en este grupo de instituciones encargadas de la promoción de los estudios culturales el Centro de Investigación y Desarrollo de la Música Cubana (CIDMUC) y el Centro de Antropología adscrito a la Academia de Ciencias de Cuba.

Este sistema de entidades se transformó en la columna vertebral de la nueva antropología cubana. Se había iniciado ya en la década de 1980 la proyección, el diseño y el primer trabajo de campo en relación con el *Atlas Etnográfico de Cuba*, considerado el censo más completo realizado en el país acerca de la constitución del pueblo cubano, sus elementos étnicos y su Cultura Popular Tradicional; el mismo abarcó a todas las provincias, movilizó a decenas de investigadores locales quienes se pusieron en función de la recogida de información. Se trata de una de las más complejas investigaciones multidisciplinarias en la que se aplicaron técnicas avanzadas de recogida de datos, procedimientos estadísticos computarizados y los recursos de la cartografía cultural para regionalizar gráficamente los resultados obtenidos. Sus conclusiones finales aparecen recogidas en CD-Room (2000) al acceso de todos los investigadores e interesados en el tema. Desde antes, el CIDMUC se había dedicado a la confección del *Atlas de instrumentos de la Música Popular Cubana* Como respuesta, en ese período se crearon los primeros departamentos de investigaciones culturales a nivel provincial así como las comisiones para atender la conservación patrimonial desde los diferentes territorios del país.

Tendencias y perspectivas de la antropología en Cuba hoy

Ante la existencia de una red institucional de centros de investigación dedicados y comprometidos de una manera directa o indirecta con los

estudios antropológicos, así como publicaciones seriadas, impresas o digitales, que muestran la creciente profusión de temas relacionados con esta ciencia., es también posible hablar de un abundante número de profesionales, en su mayoría con grados científicos, que avalan una copiosa obra como autores en el campo de la antropología nacional. Una ola de jóvenes antropólogos asoma su rostro en eventos, talleres, cursos de posgrado, maestrías y doctorados, revistas y textos científicos.

Aunque aún no existe la carrera de Antropología en Cuba, y en consecuencia, está todavía distante la posibilidad de la apertura de un tribunal de grado científico en este perfil, las tesis antropológicas a nivel doctoral se defienden a través de tribunales de otras disciplinas como ciencias biológicas, históricas, sociológicas, filosóficas, psicológicas o lingüísticas. Las mismas han brindado cobertura y posibilidades para encaminar múltiples resultados en este campo del saber. La existencia en exclusividad de una maestría en Antropología en la Universidad de La Habana, en los inicios del siglo XXI y la extensión de los primeros diplomados en Antropología como opciones posgraduadas (tal es el caso de la Universidad de Holguín) indican que se están dando los primeros pasos para una futura y necesaria institucionalidad académica de esta ciencia, gestión que compromete de manera directa al Ministerio de Educación Superior. Tanto a nivel posgraduado como en pre-grado se observa una mayor presencia de las materias antropológicas. Tanto la licenciatura en Sociología como las maestrías y doctorados curriculares le han ido ofreciendo una cobertura en los respectivos planes de estudio. En el pregrado, la licenciatura en Estudios Socioculturales, creada experimentalmente en la Universidad de Cienfuegos en 1999 y luego extendida a varias universidades cubanas a partir de 2000, contempla la Antropología Cultural en su plan de estudio; en tanto el plan D de la carrera de licenciatura en Historia comprende también un programa similar.

Entre los resultados más notables a la entrada del siglo que corre se encuentran algunos que por su trascendencia son de obligatoria mención. Acaba de culminar el *Censo Arqueológico de Cuba*, el levantamiento

científico de este tipo de mayor extensión por cuanto abarca un registro de varios cientos de asentamientos humanos existentes antes de la llegada de los europeos, los cuales denotan distintos niveles de desarrollo como indicador probatorio de las múltiples comunidades que habitaron la Isla y dejaron en ella su impronta y parte de su acervo cultural. Han avanzado sensiblemente los estudios sobre racialidad, racismo y prejuicio racial en Cuba, línea de investigación que ha seguido durante varios años un grupo de investigadores del Centro de Antropología y la Universidad de La Habana, entre cuyos resultados se encuentra la posibilidad de despejar las diferencias entre discriminación racial y prejuicios raciales, estos últimos operando desde las mentalidades y la psicología social. El campo religioso cubano ha sido también escenario de interés de la antropología cultural en la Isla. Hay constancia de varias tesis doctorales sobre el tema avaladas por sus respectivos trabajos de campo, lo que ha permitido enriquecer los conocimientos en áreas relacionadas con los nuevos actores religiosos, sectas escatológicas, pentecostalismo, así como las transformaciones que se han operado en las prácticas religiosas de origen africano, tradicionalmente consideradas cultos sincréticos.

Otro de los avances palmarios de los estudios antropológicos en Cuba en las últimas décadas, ha estado centrado en los componentes formativos del pueblo cubano. En este aspecto, sobresalen los trabajos de Jesús Guanche, quien ha puesto toda su atención en la composición etnohistórica de Cuba (Guanche, 2008). El reconocido antropólogo ha abordado también, como desprendimiento de sus investigaciones sobre el ser cubano y su identidad cultural, temas relacionados con la caracterización, evaluación y preservación del patrimonio material e inmaterial, la cultura popular tradicional, la imaginaria africana, la tradición oral y la ruta del esclavo.

La antropología lingüística ha tenido su máximo asidero autorial en el reconocido filólogo Sergio Valdés Bernal, quien fuera investigador del Instituto de Literatura y Lingüística y luego de la Fundación Fernando Ortiz, a quien se deben obras como *Antropología Lingüística* o *Lengua y cultura nacional*, entre otros trabajos de mérito. Estos textos permitieron

enriquecer la teoría relacional entre antropología y lengua así como brindaron la posibilidad de estudiar las voces procedentes de las lenguas aborígenes en el español de Cuba, o los vocablos de origen africano, caribeño o anglosajón, que han enriquecido la variante cubana de la lengua castellana en Latinoamérica.

En la primera década del siglo XXI descuellan varios resultados novedosos. Entre ellos cabe destacar el referido a antropología urbana (Couceiro, 2012). Aunque centrado en la ciudad de La Habana, el autor propone un camino metodológico para su extensión a otras ciudades cubanas. Por primera vez se cuenta con estudios antropológicos relacionados con la marginalidad, las tribus urbanas y la cultura gay en la capital de la Isla.

Otra de las esferas de actuación donde la antropología cubana tiene un amplio campo de trabajo es la referida al turismo. Tanto el estudio del tipo de turista que arriba a la Isla como las evaluaciones de las ofertas culturales entran en el radio de acción de los intereses de esta ciencia, por primera vez, en tanto el turismo es un movilizador sociocultural y un agente de cambio económico (Basail y Dávalos, 2003).

Una referencia aparte se merece las investigaciones regionales y locales en Cuba cuyo contenido presenta aristas de carácter antropológico. Es de mencionar los resultados obtenidos en las excavaciones arqueológicas del sitio Chorro de Maíta, en la provincia de Holguín, donde se han reunido la antropología biológica y la cultural para intentar brindar respuestas a la complejidad y multiplicidad de los hallazgos, siendo por la naturaleza de los mismos, uno de los sitios clásicos para el estudio de los primeros contactos entre el hombre americano y los europeos en el Nuevo Mundo.

La creación de los departamentos de investigación cultural adscriptos a los sectoriales provinciales y municipales del Ministerio de Cultura, ha abierto un diapasón de posibilidades a las investigaciones locales y regionales. Lo anterior ha permitido profundizar en temas como la presencia de la cultura de los inmigrantes haitianos y sus descendientes en locaciones del oriente cubano en la actualidad, o la huella árabe en ciudades y poblaciones, la presencia de los distintos componentes

migratorios hispánicos en ciudades como Gibara, o la huella cultural de los asentamientos azucareros norteamericanos en el nordeste de Cuba. De igual modo, las aperturas de maestrías y doctorados en humanidades a lo largo de todo el país, dentro de la red universitaria, ha permitido multiplicar así como regionalizar una parte del material científico amparado en muestras de terreno. Esto ha contribuido a diversificar los resultados así como a descentralizar los puntos de desarrollo científico y académico de la antropología en Cuba.

Dichas proyecciones han contado con el apoyo de una amplia red de ediciones provinciales que funcionan como receptoras de los trabajos investigativos y de creación literaria territoriales. La existencia de Ediciones Santiago, Ediciones Holguín o Editorial Capiro en Santa Clara, entre otras, han contribuido a la publicación de numerosos títulos de historia, literatura de ficción, poesía y ensayos, algunos de estos últimos con un contenido antropológico. A las ediciones impresas se suman las digitales. Tal es el caso de la revista de antropología *Batey*, en formato electrónico, la cual cuenta con numerosos trabajos colocados en la red de redes gracias a la consagración de jóvenes profesionales interesados en la divulgación del saber antropológico regional.

Sería imposible dejar fuera uno de los campos de trabajo más interesantes de la ciencia antropológica en relación con la psicología. En esta línea se destacan las investigaciones de la psicóloga Carolina de la Torre con una obra referida a la identidad nacional desde la perspectiva psicosocial, la idiosincrasia y la autopercepción que tiene el cubano acerca de su propio ser. Se han puesto también las miras en el peso de la cultura patriarcal con las correspondientes manifestaciones de machismo y sus implicaciones en las relaciones de género, entre otros temas.

Conclusiones

Una vez presentado este breve recorrido de siglo y medio por el quehacer antropológico cubano arribamos a un conjunto de conclusiones que deseamos compartir con el lector:

-Cuba fue escenario de los primeros contactos indohispánicos en la historia moderna de América y una de las primeras referencias de los cronistas de Indias, precursores de la antropología científica mediante un discurso cargado de valores etnográficos con un alto contenido descriptivo de pueblos, costumbres y culturas que abrirían, con el paso del tiempo, los derroteros de la antropología dedicada al estudio del otro.

- La antropología como cuerpo científico en Cuba se inscribe en el contexto de la estrategia metropolitana dirigida a incorporar elementos de la modernidad en el agonizante sistema colonial. En tal sentido, la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (1877-1895) nació bajo tales preceptos.

- La legitimación científica del discurso antropológico en Cuba cristaliza en la figura de Don Fernando Ortiz, padre de su vertiente sociocultural, folclórica y etnográfica, cuya obra define la madurez y el más alto nivel del discurso de esta ciencia en la Isla, hasta ahora no superado por ninguno de sus continuadores.

- La antropología, durante la segunda mitad del siglo XX en Cuba ha estado marcada por el acontecimiento histórico más relevante en la historia del Caribe, la Revolución de 1959, la cual jerarquizó los valores de los grupos sociales preteridos hasta entonces por la cultura nacional y estimuló el rescate de la cultura popular tanto en su dimensión urbana como rural.

-Una de las conquistas indiscutibles de la antropología en Cuba en las últimas décadas ha sido su institucionalidad al estar respaldada en un cuerpo de centros científico-culturales dedicados a la investigación, la preservación y la promoción de la identidad de la nación, resuelto mediante publicaciones especializadas, seminarios, congresos y un creciente número de espacios académicos.

-El nuevo escenario antropológico cubano exhibe resultados en un rico y multitemático espectro; desde el estudio de los componentes del pueblo cubano hasta la cultura popular tradicional, pasando por los problemas raciales, el patrimonio, el campo religioso y lingüístico, la arqueología y tantas otras vertientes de trabajo. El reto mayor consiste

en la toma de conciencia de su necesidad como instrumento científico de transformación social y cultural de la nación, escenario en el cual la antropología cubana de hoy tiene tareas a cumplir.

Referências bibliográficas

Actas de la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba. La Habana, 1966.

Atlas Etnográfico de Cuba. CD-Room, La Habana, 2000.

BASAIL Rodríguez, Alain, DÁVALOS Domínguez, Roberto. *Materiales de antropología sociocultural*. La Habana: Editorial Félix Varela, 2003.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. Identidade e diferença entre Antropologías Periféricas, en *Antropología na America Latina*. Brasilia: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1987.

COUCEIRO Rodríguez, Avelino. *Hacia una antropología urbana en Cuba*. La Habana: Colección, La Fuente Viva 32, Fundación Fernando Ortiz, 2009.

GUANCHE, Jesús. Componentes étnicos de la nación cubana. La Habana: Colección La Fuente Viva 3, Fundación Fernando Ortiz, 2008. Edición revisada y ampliada.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias*. Caracas: Colección Ayacucho, 1995.

OLIVERA, Otto. *Viajeros en Cuba*. Miami: Ediciones Universales, 1998.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963.

PANÉ, Ramón. *Relación de las antigüedades de los indios*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

RANGEL Rivero, Armando. Los orígenes de la antropología, su desarrollo desde lo biológico. La Habana, *Antropología*, 2004.

A institucionalização da antropologia na Universidade Federal do Ceará

Sulamita Vieira

O Serviço de Antropologia

Para falar dos caminhos da Antropologia, na UFC, me reporto à criação, na então Universidade do Ceará¹, do Serviço de Antropologia no ano de 1957, com vista a “proporcionar os meios necessários a um trabalho sistemático e organizado da Antropologia no Nordeste Brasileiro, especialmente no Ceará”, conforme se lê na Apresentação do primeiro volume do Boletim de Antropologia, assinada por Thomaz Pompeu Sobrinho, à época dirigente do Instituto Histórico do Ceará e nomeado, então, diretor do referido Serviço².

Pompeu Sobrinho estava atento à trajetória da Antropologia em outras sociedades. Nas suas palavras, a “moderna ‘Ciência do Homem’ vinha merecendo invulgares esforços nos meios mais cultos das Sociedades ocidentais”. Ele acompanhava a produção de novos conceitos antropológicos e via ali a oportunidade de se começar a estudar, também no Ceará, a realidade sob esse ângulo. Na concepção de Pompeu Sobrinho, pesquisas antropológicas, aqui, gerariam novas interpretações nesse campo, acerca da nossa ancestralidade, dos nossos costumes, enfim, trariam novas luzes ao conhecimento da vida do homem nas suas várias dimensões, nesse recanto da América.

Guiado por tal perspectiva, uma vez criado o Serviço de

1 Esta é a denominação constante na lei federal nº 2373 que cria a instituição, em dezembro de 1954.

2 Conforme noticiado à época: “O magnífico Reitor confiou ao Dr. Thomaz Pompeu Sobrinho, presidente do Instituto do Ceará, a incumbência de organizar um Serviço de Antropologia Física e Cultural” (Boletim nº 04, jan-fev/1957, p. 6). Aliás, a idéia de criação de tal Serviço fora veiculada na primeira edição desse periódico, em julho de 1956, onde se lê também que “O Dr. Thomas Pompeu Sobrinho já apresentou circunstanciada exposição de motivos ao Magnífico Reitor, traçando as linhas gerais desse oportuno empreendimento” (p. 6).

Antropologia na Universidade do Ceará, Pompeu Sobrinho instituiu ali o denominado Curso de Preparação Antropológica³. Esta foi a forma encontrada, pelo Diretor, não só para desenvolver o gosto das pessoas por estudos nessa área e, ao mesmo tempo, capacitar eventuais interessados para a pesquisa, como também, segundo ele, a oferta do curso abriria espaço para “sondar, no meio cultural de Fortaleza, o grau de receptividade que essa ciência poderia conseguir”.

Ao que se pode constatar, em sucessivas edições do Boletim da Universidade, de fato, o Curso de Preparação Antropológica foi ofertado por diversas vezes, tendo como professores, dentre outros, Francisco Ferreira de Alencar e Florival Seraine⁴. Aqui, vale lembrar que, como parte da política de qualificação de pessoal, da Universidade do Ceará, em março de 1957, Francisco Ferreira de Alencar – à época, Arquivista, padrão ‘E’ – foi designado para realizar curso de Antropologia no Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos, no Rio de Janeiro, com bolsa que lhe foi concedida pela Campanha de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES⁵). Acrescente-se que Francisco

3 De acordo com registros pesquisados, o Curso era ofertado anualmente, tinha duração média de quatro a cinco meses, oito horas por semana, e, conforme consta no Boletim, nele eram ministradas aulas de Biologia Geral, Antropologia Física, Etnografia, Fisiopsicologia, Culturologia, Arqueologia e Estatística Aplicada à Antropologia. Pelo menos de início, as aulas eram ministradas no prédio do Instituto do Ceará e o primeiro desses cursos teve início em setembro e término em dezembro de 1957.

4 Florival Alves Seraine (1910-1999) foi um paraense, formado em medicina pela Faculdade de Medicina da Bahia, em 1930, que se notabilizou como crítico literário e pesquisador do folclore. Lecionou Antropologia Cultural na Escola de Serviço Social de Fortaleza, no Instituto de Antropologia e na Faculdade de Medicina da Universidade do Ceará. Na então Faculdade Católica de Filosofia do Ceará e na Faculdade de Filosofia do Crato, ministrou, respectivamente, Curso de Folclore e de Lingüística. Seu legado intelectual ao Ceará inclui também uma série de publicações no âmbito do *folclore*, dentre as quais, cito: *Panorama artístico da época colonial*, 1937; *Cultura brasileira*, 1938; *Ensaios de interpretação lingüística*, 1954; *Sobre o torém*, 1955; *Dicionário de termos populares* (registrados no Ceará), 1959, 2ª edição, 1991; *Antologia do folclore cearense*, 1968, 2ª edição, 1983; *Temas de linguagem e de folclore*, 1987; e *Questões teóricas da cultura* (estudos e ensaios), 1994. Em moderna visão antropológica, essa produção pode ser incorporada à área da cultura.

5 Designação por Portaria do Reitor, p. 60 (Boletim da Universidade nº 5, mar-abr/1957). Esclarecimento: criada em 1951, a Campanha Nacional de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, denomina-se, na atualidade, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal

Alencar lecionou Antropologia para as primeiras turmas do curso de graduação em Ciências Sociais da UFC.

Em 1958, o Reitor Martins Filho anunciou o projeto de transformação do Serviço em Instituto de Antropologia. Realizar-se-ia, assim, o grande sonho de um grupo liderado por Thomaz Pompeu Sobrinho, ao mesmo tempo em que a Instituição daria continuidade à sua política de expansão e diversificação de áreas do conhecimento. Ressalte-se, àquela altura, a intensificação das atividades de pesquisa. E a prática de intercâmbios culturais, em vigor desde os primeiros anos de existência da Universidade do Ceará, parece não sofrer solução de continuidade. Assim, no início de 1958, o Boletim registra “proveitoso intercâmbio com as Unidades de Ensino Superior e as instituições culturais do Brasil e dos seguintes países: Estados Unidos, Canadá, França, Inglaterra, Portugal, Espanha, México, Argentina, Venezuela e Uruguai”. Dentre outras formas interativas, processavam-se ali, por exemplo, “permuta de publicações literárias e didáticas”⁶.

Observe-se que, além das atividades que se realizavam sob a responsabilidade do Serviço de Antropologia, são frequentes no Boletim da Universidade e nos Anais referências dando conta da efetivação de uma série de outras – várias delas no campo das ciências sociais –, programadas por outros setores. A propósito, percorrendo um intervalo de tempo que antecede a institucionalização do ensino de ciências sociais no seu sentido mais amplo, na UFC, refiro-me, dentre outras atividades, à realização de exposições artísticas, fotográficas e literárias, quer no âmbito da universidade, quer em outros espaços, alcançando, inclusive, outros países, principalmente na Europa; seminários, encontros, conferência, lançamento de livros e debates sobre temas variados e atingindo também um público não-integrante da instituição. Os trechos que se seguem são ilustrativos a esse respeito:

(...) Dr. Manuel Eduardo Pinheiro Campos, no auditório do Instituto do Ceará, fala sobre “Cerâmica decorativa”, iniciando a série de Estudos

de Nível Superior. Penso que a palavra “campanha”, aqui, evoca o sentido de urgência com que a capacitação deveria ocorrer, dada a necessidade de qualificar docentes para a Universidade pública no Brasil inteiro.

6 Trechos extraídos do Boletim nº 10, janeiro-fevereiro/1957, p. 13.

Nordestinos, com participação do Coral do Conservatório de Música Alberto Nepomuceno (...). Em 1º/07, no mesmo auditório, conferência de Jairo Martins Bastos sobre “Artesanato e Desenvolvimento Econômico”. No dia 2/7, mesmo local, conferência de Florival Seraine sobre “Cerâmica Utilitária” e 3/7, conferência de Nery Camelo sobre “Arte popular” e “Cozinha brasileira”, encerrando o Encontro sobre os Estudos Nordestinos (Boletim nº 12, maio-junho/1958, p. 4-5).

Na minha interpretação, insisto, esse tipo de atividade fomentava discussões sobre temas tratados pelas ciências sociais e, de algum modo, contribuía para aglutinar pessoas com interesses e preocupações comuns; e tudo isso pode ter funcionado como uma espécie de preparação do terreno no qual floresceria, nesta Instituição, o ensino das ciências sociais.

Como parte da programação do Serviço de Antropologia, em 1958, um “Novo Curso de Preparação Antropológica” foi ofertado, tendo como objetivo:

(...) difundir o interesse pelo estudo da Antropologia, proporcionando melhores conhecimentos aos que já se iniciaram nesse estudo. Como da vez anterior, o curso está dividido em dois setores: Antropologia Física e Antropologia Cultural. A primeira parte vem sendo ministrada pelo Professor Francisco de Alencar e Dr. José Rômulo Barbosa, e a segunda pelo Dr. Florival Seraine, General Studart Filho e Coronel Jerson Braga Vieira Fonseca. No currículo de Antropologia Física estão sendo ministradas aulas práticas sobre pesquisa de grupos sanguíneos e fator RH, sob a orientação do pesquisador Baltazar Coelho Neto. O Curso terá duração de quatro meses e vem obtendo ótima frequência (Boletim nº 13, jul-ago/1958, p. 7-8).

Observe-se que se explicita aí a preocupação com aulas práticas e também se incluem nomes de outros professores, além daqueles já mencionados. Aliás, a preocupação com a prática está presente desde o início, e tratava-se de algo inerente à política universitária em vigor na Instituição. Nessa mesma edição do periódico, consta haver sido realizado, em julho, Levantamento Antropológico, no município de Pacajus, por egressos do Curso, sob a direção de Francisco Ferreira de Alencar:

A pesquisa (...) teve como objetivo principal um grupamento de remanescentes de índios Paiacus que habitam as circunvizinhanças da sede do município e um grupamento de elementos negros, cuja localização

se deve ao Serviço de Antropologia. No setor de Antropologia Cultural, vários aspectos foram observados, destacando objetos provavelmente utilizados por indígenas, tais como pilões, restos de cerâmica, etc. Quanto ao setor de Antropologia Física, os resultados foram surpreendentes, tendo sido localizados alguns depósitos fósseis. Os dados obtidos nessa pesquisa, que é a primeira de caráter antropológico realizada no Ceará, com equipes especializadas, serão submetidos à apreciação dos estudiosos de Antropologia, no próximo Curso de Preparação Antropológica (Boletim nº 13, jul-ago/1958, p. 9-10, grifos meus).

É importante chamar a atenção para o fato de a pesquisa se voltar também para outras dimensões, incluindo não apenas levantamento dos chamados restos culturais tratados pela arqueologia, mas se mantendo atenta na busca de ancestralidades étnicas. Na minha interpretação, trazer este assunto à tona, naquele momento, significava uma atitude ousada – e, ao mesmo tempo, importante para a antropologia –, na medida em que, como sabemos, os índios do Ceará haviam sido “extintos”, por Decreto, ainda na segunda metade do século XIX. Conforme registros no Boletim, aquela pesquisa se ampliou para outras localidades do estado do Ceará e o material coletado se constituía objeto de estudo, pelas equipes, com a orientação do professor, na sede do Serviço de Antropologia, em Fortaleza:

(...) As pesquisas e estudos de gabinete vem sendo encetados com grande intensidade, graças ao farto material colhido por vários levantamentos antropológicos realizados em algumas regiões do interior do Estado, notadamente no município de Pacajus, onde foram organizados, cuidadosamente, mapas e gráficos pelas equipes do Serviço (Boletim nº 15, nov-dez/1958, p. 12).

Desde a sua criação, em 1957, até o final do ano de 1958, o Serviço de Antropologia funcionou voltando-se, prioritariamente, para duas frentes: a oferta do Curso de Preparação Antropológica e a realização de pesquisa, sempre tentando uma integração dessas atividades.

O Instituto de Antropologia: no centro, um engenheiro civil cujo sonho ia muito além de cálculos numéricos.

Os dados coletados me levam a afirmar que, em tempo relativamente curto, via-se crescer na Universidade do Ceará a importância do Serviço

de Antropologia que, mesmo contando com total apoio da Reitoria⁷, enfrentava limitações e certas dificuldades.

À frente do Serviço, contando com a competência e a dedicação de alguns entusiastas (professores e técnicos) que garantiam as aulas no curso e, ao mesmo tempo, iniciavam o trabalho de pesquisa, o engenheiro-antrópologo Thomaz Pompeu Sobrinho não media esforços para a elaboração de novos projetos. Assim, chegando ao final do segundo ano de funcionamento, o Serviço mostrava resultados animadores. Naquele contexto, ainda em dezembro de 1958, o Conselho Universitário aprovou a proposta de transformação do Serviço, em Instituto de Antropologia.

Uma vez instalado, o Instituto de Antropologia continuou ofertando o Curso⁸, conforme referido em várias edições do citado periódico, visando, como antes, à capacitação de pessoas também para a investigação antropológica (ou à “formação de pesquisadores sócio-culturais”); e, ao que se observa, ganhava cada vez mais espaço na instituição. No mesmo ano (1959), o “Noticiário” do Boletim, anuncia a realização de pesquisas arqueológicas às margens do Rio Banabuiú:

Dando cumprimento ao seu plano de pesquisas de campo, o Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará está promovendo, atualmente, uma

7 Em várias edições do Boletim, constata-se, por exemplo, o registro de Resoluções com base nas quais, usando de suas atribuições no cargo e respaldado por deliberações do Conselho Universitário, o Reitor abria “crédito especial” para unidades acadêmico-administrativas da Universidade, dentre elas, o Instituto de Antropologia que, simultaneamente, contava com a força de trabalho de técnicos, contratados pela Universidade e deslocados de outros setores para essa Unidade. Cito exemplos: Celda Brasil Girão (dactilógrafa), Maria de Lourdes Moreira (bibliotecária), Luciano Mota Gaspar (escriturário), João Pompeu de Sousa Brasil (dactilógrafo, depois, pesquisador), Valdelice Carneiro Girão (escrevente-dactilógrafa), Teresinha Helena Alencar Cunha (escrevente-dactilógrafa, depois, pesquisadora). Todos estes posteriormente integraram o quadro de pessoal do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia, sendo que os quatro últimos se tornaram docentes (Boletim nº 47, mar-abr/1964, p. 92, 177, 182. Boletim nº 50, set-out/1964, p. 558 e 580).

8 São mencionadas as mesmas matérias: Culturologia, Etnografia, Arqueologia, Antropologia Física, Físio-Psicologia, Pesquisa de Grupos Sanguíneos e Noções de Estatística Antropológica (Boletim nº 18, mai-jun/1959, p. 249. Boletim nº 23, mar-abr/1960, p. 158. Boletim nº 29, mar-abr/1961, p. 112. Boletim nº 34, jan-fev/1962, p. 18-19).

série de importantes pesquisas arqueológicas ao longo do Rio Banabuiú e adjacências, com o fim de reconhecer e fotografar todos os monumentos pré-históricos, ali abundantes, constantes sobretudo de inscrições rupestres. Os trabalhos de pesquisa e observação, que compreendem fotografia das inscrições e descrição dos locais e dos grupos de sinais, estão a cargo do Sr. João Pompeu de Sousa Brasil, que se fez acompanhar de uma equipe de técnicos daquela instituição universitária. A sede dos serviços foi instalada na Vila de Pinaré, à margem do Rio Banabuiú, distante 60 quilômetros da cidade de Quixadá, permitindo rápido acesso aos pontos mais importantes da área da pesquisa (Boletim nº 20, set-out/1959, p. 400, grifos meus).

Além dessa pesquisa, menciona-se também viagem do professor Francisco Ferreira de Alencar, pelo Instituto, ao Rio de Janeiro, então capital da República, a fim de manter contatos com o Conselho Nacional de Pesquisa e com outras instituições culturais e científicas, visando à elaboração de um Plano de Pesquisas Sociais no Nordeste. E acrescenta-se:

(...) de regresso a Fortaleza, o professor Francisco Alencar percorreu vários estados do Nordeste, demorando-se especialmente em visita à região de Canudos, com o objetivo de colher subsídios para as pesquisas que o Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará vem realizando sobre o fanatismo religioso nos sertões do nordeste brasileiro (Boletim nº 20, set-out/1959, p. 405, grifo meu).

Observe-se, aqui, a referência ao fenômeno “Canudos”, visto, sob uma ótica antropológica de então, como expressão de “fanatismo religioso”, o que reflete o lugar ocupado por uma concepção de sociedade e cultura de acordo com a qual, dentre vários outros aspectos, se estabelecia uma dicotomia entre “campo” e “cidade”, associada à polarização “primitivo X civilizado”, e que também tratava movimentos sociais como o que ocorreu em Canudos como manifestação de fanatismo e rebeldia de minorias (destituída de natureza política), expressões de atraso ou termos equivalentes. Daí a necessidade de situarmos, também no tempo, a produção de conhecimentos⁹.

9 Simultaneamente, um detalhe me chama a atenção quanto à complexidade da construção da instituição e dos saberes, pois, mais uma vez, aparece aqui heterogeneidade de visões de mundo. Refiro-me ao fato de encontrar no acervo da Biblioteca Central da Universidade do Ceará o registro do livro de Edison Carneiro, *Os cultos de origem africana no Brasil*

A meu ver, a exemplo do que mencionei em relação ao Serviço de Antropologia, atividades realizadas por iniciativa de outros setores, no âmbito da Universidade ou em outros espaços, também favoreceram o fortalecimento do Instituto e, de um modo ou de outro, contribuíram para empreendimentos posteriores no campo das ciências sociais, na Universidade do Ceará. Nesse sentido, é oportuna a citação dos trechos seguintes:

Na Faculdade de Filosofia do Crato, como parte de seu programa cultural] uma festa folclórica (...): dança do trancelim, dança dos zabumbas e mineiro pau. A realização desses festejos recebeu a orientação das cadeiras de Sociologia, Etnologia e Lingüística dessa Escola, numa louvável tentativa de estímulo e preservação das danças e dos folguedos populares da região cariense (Anais, 1960, p. 348).

Em 13 de maio de 1961, foi lançado, no Salão Nobre da Reitoria, o livro de Leonardo Mota, 'Cantadores', em sua 3ª edição. A apresentação foi feita pelo Reitor, seguido pelo Professor Arthur Eduardo Benevides com roteiro crítico sobre a vida e a obra "desse pioneiro das pesquisas folclóricas no Ceará (Anais, 1961, p. 408).

Sob os auspícios da Universidade do Ceará, o universitário e folclorista Jorge Romero proferiu, no dia 27 de janeiro, uma palestra no Conservatório Alberto Nepomuceno, subordinado ao tema 'Folclore andino (Anais, 1962, tomo VIII, p. 372).

(...) também de destaque foram as exposições itinerantes de gravuras populares do Nordeste, exibidas nos mais famosos salões de arte da Europa, tais como a Biblioteca Nacional de Paris, o Kunstmuseum de Basileia (Suíça), o Museu Popular de Viena e outros grandes museus como os de Madri, Lisboa e Pôrto (Boletim nº 39, nov-dez/1962).

(...) Exposição de fotografia no MAUC (18/09/1963), focalizando a arte pré-colombiana, no México e na Guatemala – professora Alisa Baer, que expunha as fotos, fazia palestra sobre civilizações Asteca, Maia e Inca (Anais de 1963, tomo XIX, p. 394).

Foi inaugurada, no dia 21 de setembro, na sede do Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará, a I Exposição Nordestina de Arqueologia,

(1959), catalogado no item "Religiões não-cristãs" (Boletim, nº 24, mai-jun/1960). Ora, tal registro contraria concepção vigente de acordo com a qual esses cultos eram vistos como feitiçaria ou coisa do gênero e não como religião.

promovida pelo Centro Brasileiro de Arqueologia e em cooperação com o IAUC. A mostra, além da documentação fotográfica apresentada, constou de objetos de cerâmica e material lítico, colhidos em diversas regiões do Nordeste por técnicos especializados, sob a orientação do arqueólogo Balduino Lélis Farias (Boletim nº 44, set-out/1963).

(...) No dia 27 de julho, o grupo de teatro francês Comédia de l'orangérie, da Maison de France, do Rio de Janeiro, apresentou na Concha Acústica da Reitoria da Universidade do Ceará a peça de Jean-Paul Sartre 'As moscas'. Esta peça trata do problema da liberdade e da responsabilidade humana e é uma das mais célebres do famoso fundador do Existencialismo na França (Boletim nº 43, jul-ago/1963).

No intuito de favorecer a abertura de espaço para a veiculação e o debate de ideias de diferentes autores sobre temas variados, fora criado, e aprovado pelo Conselho Universitário, ainda em 1957, o Boletim de Antropologia, periódico que se constituiu, principalmente naquele contexto, veículo eficaz na divulgação de artigos nos campos da História, da Antropologia Cultural e da Arqueologia, além de guardar valiosas contribuições de ordem metodológica para a pesquisa científica. No "Noticiário" do Boletim da Universidade, a referência à publicação do segundo volume daquele periódico nos dá ideia sobre os temas abordados e exemplifica o que acabo de dizer:

Foi publicado no mês de novembro o 2º volume do Boletim do Instituto de Antropologia da Universidade do Ceará, trazendo interessantes pesquisas e estudos sobre a ciência do homem. Nesse número, que se apresenta com boa feição gráfica, foram estampados os seguintes trabalhos: "Línguas tapuias desconhecidas no Nordeste", da autoria do Professor Pompeu Sobrinho; "Curral de pesca no litoral cearense", pelo Dr. Florival Seraine; "Contribuição etnográfica ao estudo das cercas", pelo Dr. João Pompeu, e "On the spiny lobster in Ceará", por Melquíades Pinto (Boletim nº 27, nov-dez/1960, p. 475/76).

É também ilustrativo, na mesma direção, o registro de lançamento, em 1962, do Manual de Antropologia, de autoria de Thomaz Pompeu Sobrinho:

Com a presença de grande número de intelectuais, foi lançado no dia 4/4, em tarde de autógrafos realizada no saguão da Imprensa Universitária, o Manual de Antropologia, I tomo – Antropologia Física (...). Apesar de sua

finalidade didática, de vez que destinado especialmente aos alunos do Curso de Antropologia, o livro em apreço encerra aspectos um tanto amplos da Antropologia Física – Zoologia e Somática, podendo, por isso, servir como obra de consulta até mesmo para os estudiosos dessa disciplina científica (Boletim nº 35, mar-abr/1962, p. 14).

Ocorre-me destacar, neste momento, um aspecto do trabalho do Instituto de Antropologia, embora não seja uma peculiaridade desta Unidade acadêmico-administrativa da Instituição, à época. Na concepção dos dirigentes da Universidade do Ceará, a instituição dever-se-ia articular, de algum modo, com a sociedade em que se inseria, o que aparece nos textos como: “prestar serviços”, “contribuir para o desenvolvimento” e outras formas de interação, a exemplo do uso de certos equipamentos e do estabelecimento de convênios (BNB e SUDENE, dentre outros). Nessa direção, numa referência ao Plano de Trabalho do Instituto de Antropologia, lê-se:

(...) incumbe-lhe a dinamização de outros objetivos relacionados com o homem nordestino, em razão do que se propõe a levar a efeito toda sorte de pesquisas, reconhecimento, observações e experiências diretamente subordinadas à Antropologia, e auxiliar pessoas ou entidades inclinadas para tais pesquisas; colher informações, dados ou elementos antropológicos de utilidade geral, especialmente aqueles que digam respeito à região nordestina, e estudar, sob todos os aspectos sociais e humanos, as comunidades rurais do Nordeste brasileiro (Boletim nº 33, nov-dez/1961).

Na minha interpretação, esse tipo de postura reflete uma espécie de filosofia que norteava a construção da própria Universidade do Ceará. Aí se situam, além do Instituto de Antropologia, iniciativas como a criação de institutos especializados – Instituto de Tecnologia Rural, por exemplo.

A propósito da ideia de “contribuir para o desenvolvimento”, é muito interessante uma observação de Thomaz Pompeu Sobrinho acerca de um tipo de função que os estudos antropológicos poderiam exercer. Conforme veiculado no Boletim da Universidade, por ocasião do lançamento, pela Imprensa Universitária, do Manual de Antropologia, o autor teria afirmado:

(...) no Brasil, talvez mais do que alhures, em qualquer outro país do mundo ocidental, importa o estudo e o exercício da antropologia, porque os problemas ligados à terra e os desajustamentos sociais têm aqui um caráter particularmente grave, dos mais graves do mundo. A extensão do país, as diversidades e os contrastes étnicos, as populações indígenas, o baixo nível cultural que atinge todas as classes são responsáveis por esse flagrante desequilíbrio da sociedade brasileira, que põe em constante desespero o nosso homem (Boletim nº 36, mai-jun/1962, p. 217, grifos meus).

E após mencionar pesquisas antropológicas realizadas no País, “desde os tempos coloniais”, além de referir informações registradas nos escritos de cronistas e missionários sobre os “nativos”, e mais, os viajantes do século XIX, alude, ainda, o trabalho da Comissão Científica de Exploração que, segundo ele, no Ceará, conseguira “reunir notável acervo de elementos, principalmente daqueles referentes à etnografia” (Boletim, nº 36, mai-jun/1962).

Pesquisando-se os textos – tanto no Boletim da Universidade quanto nos Anais (1960, 1961, 1962, 1963) e nas fotos –, juntando-se informações e procurando-se estabelecer conexões entre essas fontes e os respectivos dados, é possível se compreender um pouco da dinâmica do Serviço e do Instituto de Antropologia na Universidade do Ceará. Nesse sentido, são informações que, como vimos até aqui, tratam, dentre outros aspectos, da realização de pesquisas; da contratação de pessoal e liberação de recursos; da oferta de cursos; bem como de contatos mantidos com outras instituições, nacionais ou estrangeiras. A título de ilustração, mais uma vez, cito atividades de intercâmbio com instituições e profissionais de outros países: conferência proferida por Charles Wagley, da Universidade da Columbia, sobre “Novas tendências da Antropologia Social”, em 10/5/1962; visita do antropólogo John Davis, da Universidade da Califórnia, ao município de Quixadá, acompanhado por Thomaz Pompeu Sobrinho, José Ferreira de Alencar, ambos do Instituto de Antropologia, e pelos pesquisadores João Pompeu de Sousa Brasil e Baltazar Coelho¹⁰.

10 Referências extraídas, respectivamente, dos *Boletins* nº 36, mai-jun/1962, p. 207 e nº 40, jan-fev/1963, p. 7.

Além da viagem a Quixadá para conhecer um projeto do Instituto, denominado Projeto de pesquisa sócio-cultural do Ceará¹¹ que, à época, estava sendo implantado no distrito de Juatama, consta que John Davis ministrou a aula inaugural – abordando o tema “Antropologia e mudança social orientada” – de mais um Curso de Antropologia ofertado pelo Instituto (Boletim nº 41, mar-abr/1963, p. 137).

Recorro, aqui, a trechos do subprojeto de Juatama, no município de Quixadá, sertão central do Ceará, para esclarecimento dos leitores. Tratava-se de uma espécie de “plano piloto” daquele mais amplo intitulado “Projeto Sócio-Cultural para o Ceará”. Segundo consta, o processo de investigação seria “baseado na moderna metodologia que orienta as atividades científicas da Escola Inglesa de Antropologia Social”. Com tal pesquisa, segundo o que foi noticiado ali, esperava-se “conhecer as atuais condições sociais e culturais daquela comunidade quixadaense e, posteriormente, das populações cearenses”. No entendimento dos pesquisadores, ouvir os habitantes da comunidade seria uma forma de fazer com que eles participassem, mesmo que indiretamente, dos “processos de desenvolvimento econômico que se esboçam na área geográfica do Polígono das Secas” (trechos extraídos do Boletim nº 36, mai-jun/1962, p. 223). De modo mais imediato, os pesquisadores esperavam que tal conhecimento fosse aplicado no campo da educação escolar e, quem sabe, até chegasse a influir em planos elaborados pelo Ministério da Educação e Cultura.

Portanto, além de haver ali uma proposta de pesquisa, a julgar por informações veiculadas no Boletim da Universidade, referido projeto tinha também um caráter de extensão universitária:

Partindo do universal para o regional, a equipe do Instituto de Antropologia, supervisionada pelo professor Thomaz Pompeu Sobrinho, procurou auscultar, conhecer e sentir, em sua intimidade e profundidade, os mais diversos problemas de uma comunidade tradicionalmente agrária (...),

11 Em edições subsequentes do periódico, há o registro de várias portarias do Diretor do Instituto, designando equipe de trabalho para viagem a Juatama, sob a coordenação de João Pompeu de Sousa Brasil, então denominado Diretor do Departamento de Pesquisas e Monumentos, da referida Unidade.

para novamente retornar ao universal, já plenamente capacitada para tirar as conclusões que os conhecimentos teóricos são incapazes de mostrar ou revelar. O objetivo desse planejamento consiste em expor ao camponês o que ele pode e deve realizar no seio da comunidade, em benefício de sua própria reabilitação social e da recuperação econômica do seu Estado. (...) a instituição procurou conhecer e analisar, em todos os seus pormenores, a estrutura econômica daquela comunidade, compreendendo os ciclos da produção, da mercantilização, transformação, industrialização, crédito e transporte; a estrutura social, dentro da qual foi estudada a organização da família, o caráter tradicional das instituições e o êxodo rural; os padrões de cultura, a que subordinou os hábitos higiênicos e alimentares e os problemas afetos à educação. Todavia, olhando este último aspecto (...), ao contrário da unilateralidade dos programas nacionais de alfabetização, o Projeto Juatama partiu do pressuposto de que, para o homem do campo, educar significaria dar-lhe também outras condições de vida e de trabalho para que, suficientemente instruído e orientado, passe a produzir mais e melhor (Boletim nº 43, jul-ago/1963, p. 322/323, grifos meus).

Observe-se nos trechos citados a aparente contradição, no que diz respeito a uma possível contribuição da universidade (com base nos resultados da mencionada proposta de pesquisa), em termos de educação, para a mudança no modo de vida de camponeses. Como disse, a contradição é apenas aparente. A leitura mais atenta da transcrição revela a existência de um pensamento antropológico talvez até adiante do seu tempo. De um lado, a postura autoritária de quem supostamente detém o saber – “expor ao camponês o que ele pode e deve realizar”; do outro, o mergulho na organização social e econômica, e na cultura local, e a interpretação sábia – que pressupõe um conhecimento histórico da relação entre estrutura e cultura – e a conclusão: “para o homem do campo, educar significaria dar-lhe também outras condições de vida e de trabalho para que, suficientemente instruído e orientado, passe a produzir mais e melhor”. Em outras palavras, o trecho destacado reflete, assim, uma articulação significativa entre posturas metodológicas e concepções teóricas, no trabalho antropológico. Ou seja, ao mesmo tempo em que realiza uma pesquisa etnográfica, a equipe deixa transparecer, na interpretação dos dados e na proposta de intervenção, concepção teórica associando as ideias de cultura e estrutura, numa perspectiva histórica.

Ainda tentando situar a ação do Instituto em meio a uma política universitária levada a efeito entre o final dos anos 1950 e início dos 60, afirmo que minha pesquisa também me leva a pensar que havia um certo “espírito de unidade” da instituição, como se os seus integrantes (administração, professores, estudantes e funcionários) se sentissem (ou devessem estar) irmanados em torno da construção da instituição. Vejo, nesta perspectiva, as bases para a construção simultânea de identidades e de uma identidade institucional mais ampla. Refiro-me, assim, às diversas unidades – dentre elas, o Instituto de Antropologia – e à totalidade, isto é, a Universidade do Ceará¹².

A esse respeito, observe-se o que dizia Luís Fernando Rapôso Fontenelle – então diretor do Instituto de Antropologia –, quando da criação do Departamento de Ciências Sociais da UFC, em 1966, cuja chefia acabava de assumir, por nomeação do Reitor.

Segundo Fontenelle, a criação do Departamento “(...) reflete o movimento geral de expansão em que se empenha a Universidade Federal do Ceará, no sentido de oferecer, através de suas faculdades, escolas e institutos especializados, maiores oportunidades de formação aos jovens estudantes cearenses”. Simultaneamente, expressava também sua preocupação com uma certa aplicabilidade que deveria se fazer das ciências sociais¹³.

Aqui, aprez-me ressaltar que a leitura dessa entrevista, na atualidade, me possibilitou entender melhor aquilo que ouvi de alguns dos meus professores, ao ingressar na Graduação. Segundo eles, no último semestre de Ciências Sociais, os alunos seriam deslocados para comunidades e lá permaneceriam por seis meses, para serem treinados em pesquisa. Infelizmente, em curto espaço de tempo, variáveis de ordem acadêmica e política, suponho, levaram a mudanças no planejamento e na estruturação do currículo do Curso, de modo que tal estágio não

12 Na edição de nº 58 do Boletim, por exemplo, se faz referência ao papel exercido pelo *Seminário Anual de Professores* na consolidação de uma filosofia norteadora da ação política da Universidade (Boletim 58, jan-fev/1956).

13 Boletim nº 58, jan-fev/1966, p. 525-528. O periódico menciona entrevista concedida pelo professor Fontenelle ao jornal *O povo*, tratando da criação do Departamento.

ocorreu, nem mesmo para as primeiras turmas, embora nós, os estudantes da época, não tenhamos sido informados sobre tal redirecionamento curricular.

Ao final de todo um processo de negociações, iniciado em 1966, entre a UNESCO e a UFC, o Departamento de Ciências Sociais da UNESCO recomendou uma ação de cooperação entre as duas instituições. Para tanto, entre julho e setembro de 1968, realizou-se uma Missão coordenada pelo professor Jean Duvignaud (da Universidade de Tours-França), período em que se concretizaram, na UFC, seminários, mesas-redondas e conferências, além de visitas ao interior do estado do Ceará e de estados vizinhos. Naquele momento, conforme Haguette (idem), o objetivo principal da Missão era avaliar as possibilidades de efetivação e expansão do ensino e da pesquisa, em ciências sociais, através da UFC, a partir do que se estabelecia na “aliança” UFC-UNESCO.

Nesse cenário, em 1969, como parte da reforma universitária levada a efeito pelo Ministério da Educação e Cultura, nasceu também a Faculdade de Ciências Sociais e Filosofia, que incorporou o Departamento do mesmo nome, passando este à denominação de Departamento de Sociologia. Em 1974, com a extinção da Faculdade, voltou a designação inicial do Departamento; e, finalmente, em 2001, com a criação do Departamento de Filosofia na UFC, passou a se chamar Departamento de Ciências Sociais.

Finalizando, eu diria que a criação do Instituto de Antropologia na Universidade do Ceará guarda, sim, relações estreitas com uma determinada concepção de universidade. Uma concepção que reúne a idéia de um trabalho missionário – às vezes artesanal – à construção de um saber embasado na pesquisa (que pressupõe domínio de metodologia e um determinado conhecimento teórico) e que deve ser “devolvido” à sociedade local, na forma de ensino e como subsídio ou contribuição para mudanças nas condições do meio em que se insere essa instituição pública.

Referências bibliográficas

- BASTIDE, Roger. Antropologia aplicada. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- HAGUETTE, Teresa (org.). Memória das ciências sociais na UFC: um exercício de análise institucional. Fortaleza: Edições UFC, 1991.
- KUPER, Adam. Antropologia e antropólogos. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1978.
- MICELI, Sergio (org.). História das ciências sociais no Brasil. Volume I. São Paulo: Vértice / IDESP, 1989.
- PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Manual de antropologia. 1º volume. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1961.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Manual de Antropologia. 2º volume. Fortaleza: Imprensa Universitária, s/d.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Anais – edições de: 1960, 1961, 1962 e 1963.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Boletim – edições: 01, 1956; 04, 05 e 10, 1957; 12, 13 e 15, 1958; 18, 20 e 23, 1959; 24 e 27, 1960; 29 e 33, 1961; 34, 35, 36 e 39, 1962; 40, 41, 43, 44, 1963; 47 e 50, 1964; 58, 1966.
- UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ. Boletim de Antropologia. Volume 1. Fortaleza: Fundação Waldemar de Alcântara, 2011.
- VIEIRA, Sulamita. Curso de ciências sociais da UFC: mapeamento da produção de monografias (1978-2008). Revista de ciências sociais, volume 39, número 1. Fortaleza, 2008. p. 80-105.

Os limites da expansão da excelência na ritualística de um concurso para professor titular

Bernadete de L. R. Beserra
Rémi Fernand Lavergne

Introdução

O objetivo do artigo é refletir sobre o campo universitário brasileiro a partir de disputas envolvidas em concurso para professor titular na área de Antropologia da Educação em universidade pública do Nordeste do Brasil. A sua questão central é compreender os fatores que permitem que alguém se candidate à posição mais cobiçada da carreira de professor universitário em área em que não tem nem formação, nem prática acadêmica.¹ Do ponto de vista das teorias que sustentam os argumentos aqui desenvolvidos, a ideia geral é seguir os passos de Pierre Bourdieu em *Homo Academicus* (2011) e observar as disputas travadas em função dos seus significados específicos, mas, principalmente, em função dos significados produzidos e impostos pela dinâmica institucional, tal como ela se apresenta em cada conjuntura, cada circunstância. Trata-se, pois, da observação e análise das regras e práticas de um campo social no qual os agentes se relacionam uns com os outros em função da posição de cada um, mas também em função de como o campo é afetado por poderes e injunções que o transcendem. Trata-se também – e sobretudo – do estudo de uma instituição “que é socialmente reconhecida, que goza de toda legitimidade graças ao seu caráter racional e que é vista como ‘mágica’ por realizar uma objetivação que se pretende objetiva e universal” (Ribeiro in Bourdieu, 2011, p.16).

Inspirados por este autor (idem, ibidem, p. 103-135), também olharemos para o campo acadêmico brasileiro, mesmo aquele de regiões periféricas, como organizado em torno de dois polos de poder que mobilizam capitais culturais, simbólicos ou sociais distintos: o

1 Referimo-nos, neste caso, às atividades relativas à pesquisa e ensino.

poder universitário, ou mundano, e o poder científico, mais simbólico. Controlam o poder universitário, aqueles que se dedicam ou são chamados em algum momento de sua carreira acadêmica a se dedicar à burocracia universitária. Estes são os “ricos politicamente” e têm o controle dos programas de pós-graduação, das revistas acadêmicas e das bancas de exame de ingresso dos futuros pares.

A tese de Pierre Bourdieu é que o campo universitário, embora envolto na magia da crença da produção da verdade, é muito mais regido pela dimensão política, ou mundana, do que pela científica. Nessa perspectiva, diz ele (idem, p. 42), “poucos universos oferecem tanta liberdade e mesmo tantos suportes institucionais, aos jogos da dissimulação de si mesmo e à defasagem entre a representação vivida e a verdade da posição ocupada no campo ou no espaço social”. Os jogos e eufemismos criados, também chamados pelo autor de “sistemas de defesa individuais”, não teriam eficácia social se não encontrassem a cumplicidade de todos aqueles cuja ocupação de uma posição idêntica ou homóloga leva a neles reconhecer a expressão de um esforço para perseverar num ser social que é também o seu (idem, p. 42).

Diversos estudiosos do ensino superior no Brasil têm refletido sobre o sentido ou eficácia das noções e explicações de Pierre Bourdieu para a compreensão do campo universitário brasileiro (por exemplo, Cunha, 2006; Hey, 2008; Martins, 1998). Em recente artigo, originalmente texto da aula do concurso que lhe conferiu a posição de professor titular, Afrânio Catani argumenta em favor da fertilidade do conceito de “campo universitário”. De acordo com ele (Catani, 2011, p.199), no Brasil esse campo é composto do:

[...] conjunto das instituições de educação superior públicas e privadas, em seus mais variados níveis, formatos e natureza; as agências financiadoras e de fomento à pesquisa, nacionais e estaduais; os órgãos estatais de avaliação de políticas educacionais; o(s) setor(es) do Ministério da Educação dedicado(s) à educação superior e de institutos de pesquisa com a mesma finalidade (INEP); os setores ou câmaras dos Conselhos de Educação em distintos níveis; as associações e entidades de classe (CRUB, ANDIFES, ANDES/SN, ABMES, ANUP, ABRUC, ANAMEC, ANAFI, SEMESP etc.) e as comissões governamentais (Catani, 2011, p.199).

Se a delimitação do campo universitário é já um desafio em si, o outro é o da produção de estudos capazes de compreender as diversas “culturas” que o compõem, não apenas do ponto de vista das instituições que o integram, mas também da perspectiva das condições sob as quais existem “localmente”. É nesse sentido que é necessário enxergar o fato de que o campo universitário é também afetado por poderes e injunções que o transcendem. O que significa, por exemplo, que nem tudo a que se dá o nome de “pesquisa” ou “formação” tem o mesmo conteúdo ou valor em um mesmo sistema universitário. Ou seja, as instituições não se expandem do mesmo modo como são criadas e passam por processos de resignificação na adaptação aos diversos contextos.

Chegamos assim ao tema do colonialismo cultural e podemos nos indagar, em relação à instituição universitária, o que nos perguntaríamos quanto a qualquer instituição que, tendo surgido sob demandas e circunstâncias particulares, tornaram-se, depois, universais. A questão é compreender todas as metamorfoses pelas quais têm de passar em relação aos seus modelos originais para funcionarem em contextos diversos daqueles em que foram originalmente criadas. Ou seja, como as instituições se globalizam? Sob que condições funciona a universidade brasileira em expressões tão distintas como aquelas que representam, por exemplo, a Universidade Federal do Rio de Janeiro e a Universidade Federal de Rondônia? Como cada uma interpreta e pratica as normas que as regem? Ou talvez, melhor, que condições efetivas tem cada uma na realização do projeto brasileiro de universidade pública?

O que significa, afinal, o cargo de professor titular? Que importância tem para a universidade brasileira? Como são escolhidos os titulares e o que revela o processo de escolha sobre o campo universitário em geral e sobre a área de estudos em particular onde se dá a escolha ou a disputa? São estas algumas das questões que nos esforçaremos para responder.

Breve apresentação do caso: um erro institucional?

O caso do qual aqui nos ocupamos teve início com a vacância de duas posições de professor titular no departamento ao qual são afiliados

os professores cuja disputa motivou a escrita deste artigo. Havia certa unanimidade em relação ao candidato a uma das vagas e o edital para ela seria aberto na área de estudos do referido professor².

Não havia, porém, um segundo professor cujo reconhecimento dos pares fosse tão unânime e, em função da quantidade de interessados e potenciais candidatos, longa reunião foi necessária para a definição do setor de estudos da segunda vaga. Quando, afinal, houve concordância em relação a isto, os editais não puderam ser publicados porque os concursos para o cargo de titular haviam sido temporariamente suspensos à espera da nova resolução em discussão no Conselho de Ensino Pesquisa e Extensão (CEPE). Publicada quase um ano depois, em fevereiro de 2011, ela trazia uma novidade inesperada: a exigência de que o candidato tivesse obtido o título de doutor há pelo menos dez anos. Desse modo, o professor em torno do qual havia certa unanimidade já não podia se candidatar, nem aqueles em função dos quais o segundo setor de estudos havia sido definido.

Apenas dois professores tinham o novo perfil exigido. Concordou-se, também em reunião, em publicar os editais nas suas respectivas áreas. Semanas depois, foi publicado o edital do concurso de uma das áreas e, simultaneamente, noticiada a inexistência da segunda vaga: o departamento se enganara. Meses antes, uma das vagas de titular havia sido transformada em adjunto, mas a chefe e os secretários haviam se esquecido disto e o primeiro saldo do lapso era este: mais de vinte professores gastaram várias horas para decidirem sobre o que não existia.

À saída do edital e com a constatação da existência de uma única vaga, o professor da vaga inexistente, que aqui chamaremos de Carlos, cogitou a possibilidade de lutar pela vaga perdida, pedindo inclusive o apoio de Fátima, nome fictício da candidata à vaga cujo edital havia sido publicado. Dias depois, porém, ele considerou mais simples concorrer àquela vaga de titular aberta na área de formação e prática da sua colega.

2 Omitimos o nome do departamento, da universidade e dos concorrentes à vaga no concurso, mas temos consciência de que esses cuidados não diminuem o sentimento mais geral de traição que habita os pesquisadores que estudam o seu próprio grupo e ao qual também se refere Bourdieu em *Homo Academicus* (2011).

A simples decisão de disputar uma vaga de titular em área distinta da de sua formação e competência é suficiente para que nos interroguemos tanto sobre a área de estudos em que se abriu o concurso, antropologia da educação, como sobre a instituição em que esse tipo de aposta tornou-se possível.

A única relação que o professor tinha com a área do concurso era o fato de ter lecionado a disciplina antropologia da educação algumas vezes. Mas mesmo isto não pode ser entendido como uma comprovação de iniciação ou experiência no campo, porque a política de distribuição de disciplinas no departamento permite e, algumas vezes, mesmo impõe, o revezamento em função da necessidade ocasional de professor. Não há, portanto, uma política baseada apenas nas credenciais acadêmicas ou afinidades epistemológicas dos professores. Por outro lado, as disciplinas não têm um programa definido a partir de discussão ou negociação entre todos os que as ministram: cada professor, no exercício da sua “liberdade de cátedra”, ensina o que quer, não sendo incomum o fato de temas serem repetidos em várias disciplinas enquanto outros, igualmente importantes, jamais serem ensinados ou trabalhados.

Presume-se, então, que, sendo tão aleatória a relação do professor com a área do concurso, ele tivesse consciência da sua posição desvantajosa em relação à concorrente e, conseqüentemente, de quão alto era o risco da derrota. Mas os fatos que se sucederam a partir daí demonstram que o campo universitário em que atuam os atores é atravessado por muitas lógicas e a lógica “científica”, na qual foi baseado o raciocínio acima, nem é a hegemônica, nem está definida o suficiente para desencorajar esse tipo de aventura.

Desse modo, a decisão do professor de concorrer a uma vaga de titular em área em que não tinha formação ou experiência foi acompanhada de várias ações que demonstram que, conforme Pierre Bourdieu (2011), “o campo universitário é, como todo campo, o lugar de uma luta para determinar as condições e os critérios de pertencimento e hierarquia legítimos”. Assim, os “aliados” do professor tudo fizeram para legitimá-lo como candidato preferencial numa área em que não possuía qualquer

senioridade. Professores e funcionários próximos a ele tornaram-se ventríloquos dos seus interesses e, em tal perspectiva, chegaram ao exagero de questionar as possibilidades de a professora concorrer à vaga aberta na sua própria área. Indivíduos alheios aos significados próprios da carreira acadêmica eram autorizados a julgar o que desconheciam, como foi o caso de funcionário que, diversas vezes, lhe indagou se ela realmente enfrentaria concorrente “tão forte”: “A senhora é corajosa mesmo! Já viu o tamanho do currículo do professor? Somente de livros ele já encheu aquelas duas malas que estão ali, guardadas na sala da chefe...”

Situações como essas nos levam a indagar se naquela unidade acadêmica, de fato, coexistiam os dois polos de poder identificados por Pierre Bourdieu no seu estudo sobre o campo universitário francês. Não fosse a disputa que elucidava a existência desses polos de poder, a impressão que se tinha é que ali somente o poder universitário, ou mundano, existia. Nenhum valor tinham as referências nacionais ou internacionais de práticas científicas, nem mesmo o capital simbólico adquirido nessas instâncias pela professora concorrente era considerado, o poder hegemônico era apenas o resultado do acúmulo de capital social na própria instituição.

Com o objetivo, portanto, de compreender como fluem os poderes na unidade acadêmica que anunciou o concurso, apresentaremos, primeiro, o significado e as expectativas relacionados à posição de titular na instituição. Em seguida, relacionaremos a isto os vários eventos que culminaram na anulação do concurso para, finalmente, concluirmos com uma pequena digressão sobre o campo da antropologia da educação no Brasil.

Professor titular: o que significa?

A resolução que regulamenta os concursos para professor titular na instituição não apresenta objetiva e claramente um perfil para o cargo como o faz, por exemplo, universidade de tamanho semelhante situada em região mais próxima aos centros nacionais de poder:

Art. 2º - O Professor Titular deverá ser portador do título de doutor ou equivalente reconhecido no território nacional, possuir liderança e senioridade acadêmicas no mínimo no âmbito nacional e curriculum vitae que aponte resultados de excelência na geração de conhecimentos e na formação de recursos humanos na área de conhecimento do Concurso.

É possível, porém, no caso da universidade em que se realizou o concurso, construir este perfil a partir do conteúdo dos artigos 4º, 17, 18 e 19 que tratam, respectivamente, dos critérios para a inscrição e das provas e títulos. O artigo 4º estabelece os seguintes critérios para a inscrição: “I. ter obtido o título de Doutor ou de Livre Docente há, pelo menos, dez (10) anos; e, II. ter exercido o magistério superior em graduação e/ou pós-graduação há, pelo menos, quinze (15) anos em instituições de ensino superior reconhecidas pelo MEC”.

Troca-se, assim, a liderança ou senioridade acadêmica na área de estudos do concurso explicitamente desejada na universidade do Sul pela combinação de dez anos de doutorado com quinze anos de docência. Tais critérios, porém, não conduzem necessariamente ao perfil de alguém com reconhecimento ou liderança acadêmica em dada área do conhecimento. Ao contrário, confundindo quantidade com objetividade, os critérios acima substituem a qualidade pela quantidade e o máximo que garantem é que os candidatos tenham certa “experiência acadêmica”, mas não necessariamente “reconhecimento acadêmico”, motivação principal, no mundo acadêmico nacional e internacional, para a hierarquização entre as várias classes de professores e a existência do cargo de professor titular ou catedrático.

São os artigos 17, 18 e 19, que tratam das “provas e títulos”, que oferecem algum conteúdo para o que aqui estamos chamando de “reconhecimento acadêmico”. O artigo 17, que trata da defesa pública do memorial, explica que ele “abrangerá atividades e contribuições ao ensino, pesquisa e extensão na área de conhecimento do concurso, e ainda, sua produção científica, as qualidades relevantes para o exercício de funções universitárias de alto nível e a experiência docente acumulada”.

Embora ofereça traços de um perfil, “atividades e contribuições ao ensino, pesquisa e extensão” é uma expressão vaga o bastante para permitir que qualquer professor universitário que preencha os requisitos quantitativos para a inscrição se sinta encorajado a fazê-lo. Outros três elementos são, porém, acrescidos: “e, ainda, sua produção científica, as qualidades relevantes para o exercício de funções universitárias de alto nível e a experiência docente acumulada”.

A senioridade científica é neste caso apresentada como apenas mais um item de uma lista que também inclui, mas não apresenta conteúdo claro, “qualidades relevantes para o exercício de funções universitárias de alto nível e a experiência docente acumulada”. O artigo 18 trata dos aspectos que a Comissão Julgadora deve avaliar na defesa pública do memorial: “I. Domínio do tema e ideias inovadoras; II. Coerência e consistência; III. Liderança Acadêmica; IV. Comunicação”. E completa-se o perfil com o que, no artigo 19, trata da Prova Didática. Apresentam-se assim os critérios para o seu julgamento. A Comissão Julgadora, portanto, “atribuirá sua nota considerando, preferentemente: I. Domínio e profundidade do tema; II. Sequência lógica e coerência do conteúdo; III. Correção na linguagem, clareza da comunicação e habilidade na formulação de respostas; IV. Estrutura da exposição e capacidade de comunicação”.

A se considerar a resolução da universidade que mais claramente apresentou o perfil do que deseja para o panteão dos titulares, nenhum dos candidatos que disputavam aquela vaga de antropologia da educação teria se inscrito porque nenhum rigorosamente preenchia os requisitos do perfil esperado. O professor Carlos não tinha qualquer experiência no setor de estudos e a professora, embora antropóloga de formação e recentemente pesquisando na área de estudos do curso, não havia ainda conquistado o reconhecimento nacional ou internacional nesta área específica.

Estaria, portanto, a vagueza dos contornos do perfil de professor titular da instituição relacionada às dificuldades próprias da construção e desenvolvimento da universidade brasileira nas regiões mais periféricas?

Afinal, a universidade, como todas as instituições, movimenta um conjunto de símbolos e promove um sem número de rituais dos quais necessita para se autorizar como tal. Nesse sentido, não importa com que conteúdo, toda universidade necessita de um número mínimo de professores titulares. Não existindo ninguém que possua a “liderança e senioridade acadêmicas” nos termos propostos pelas universidades de excelência no país e pelos sistemas universitários dos países que nos servem de modelo e referência, outras lideranças e senioridades ocupam o seu lugar sem que seja ameaçada a existência da posição simbólica de titular.

O perfil de professor titular na instituição, tal como apresentado na citada resolução, é tão aberto que nem mesmo os critérios sugeridos para a avaliação da prova didática são fixos, pois são antecedidos do advérbio “preferentemente”, grifado acima. Mas não apenas isto, nas discussões sobre o assunto no CEPE, alguns conselheiros advogavam a desvinculação do cargo de professor titular da liderança e reconhecimento científicos. Segundo depoimento de um dos representantes da unidade acadêmica do concurso presente nas discussões, alguns queriam que o cargo se transformasse numa espécie de prêmio que se pudesse oferecer como resultado de lideranças e reconhecimentos noutras áreas que compõem e movimentam a universidade, e não apenas nesta específica do conhecimento científico.

Disputas como esta em torno do conteúdo do cargo de professor titular evidenciam a variedade de práticas acadêmicas existentes sob a rubrica “universidade brasileira”. Mas não apenas isto, também questionam se o projeto universitário ou acadêmico pode se dar ao luxo de prescindir da valorização da produção científica; indagam que interesses de legitimação têm grupos ou indivíduos que o propõem.

Os rituais do poder e a legitimação do “ilegítimo”

A partir da reunião da unidade curricular para a escolha dos componentes da banca examinadora, a professora candidata passou a

se orientar pela hipótese de que as motivações de participação do seu concorrente no concurso se baseavam na certeza de ele poder influenciar os “pares” na construção de critérios que o legitimassem como candidato e, conseqüentemente, favorecessem a sua aprovação. Na reunião, decidiu-se que a lista seria organizada a partir de consulta ao banco de dados do CNPq (CV Lattes). Buscariam nomes de professores que declarassem que atuavam na área de “antropologia educacional”.

Os nomes afinal apresentados para a aprovação do colegiado do departamento para a composição da banca examinadora não tinham qualquer relação com aqueles que haviam se estabelecido nacionalmente no campo da antropologia da educação. A banca de três professores foi constituída por um professor do Departamento de Ciências Sociais da própria instituição e dois pedagogos cujos CV Lattes indicavam que a maior aproximação que haviam tido com a antropologia ou mesmo as ciências sociais era a de trabalhar ou ter trabalhado com “questões de racismo” ou “relações étnicas”. Outro problema: um dos nomes indicados sequer era efetivamente titular, uma vez que a sua “titularidade” não havia sido concedida sob os mesmos critérios daquela que os professores buscavam. O adjetivo titular, no seu caso, significava apenas “efetivo”. Era uma professora efetiva de uma universidade privada sem tradição e que, em função da propagação exageradamente financiada dos estudos de “raça” e “etnia” no Brasil, tornara-se pesquisadora do CNPq. Mas além da utilização política de categorias antes do domínio da antropologia, ela nada tinha a ver com a área da antropologia da educação propriamente dita.

Os “rumores”, a *mise em scène* da “ética”, a instrumentalização dos funcionários, sinalizavam uma preferência “institucional” pelo professor candidato. Sendo impossível transformá-lo em antropólogo da noite para o dia, criando provas de uma atuação que ele jamais tivera na área, a saída havia sido aquela: formar uma banca de não especialistas. Desse modo, o setor de estudos do concurso não teria importância e os critérios de avaliação seriam criados em função do resultado que se quisesse alcançar.

Com o objetivo de aprovar tal banca examinadora, os “aliados” do professor fizeram de tudo, chegando, inclusive, ao ponto de infringir o regimento e o estatuto da instituição, concedendo aos funcionários do departamento o direito de voz e voto nas reuniões. Simplificadamente, a ordem dos eventos até a anulação do concurso foi a seguinte.

Primeiro. Por meio de colegas da unidade curricular, a candidata soube dos nomes que seriam indicados e votados na reunião do departamento. Orientada por colegas e pelo procurador-geral, fez-se presente na reunião mediante carta à chefe em que questionava os nomes indicados. Argumentava que, segundo a resolução do CEPE, o mínimo que se devia exigir de um professor titular em antropologia da educação, ou qualquer área, é que nela ele tivesse formação e/ou experiência (ensino, pesquisa e produção científica). Da banca examinadora, por outro lado, não se poderia exigir menos do que se exige dos candidatos. Do contrário, como poderiam avaliar em relação ao setor de estudos o domínio do conhecimento e as ideias inovadoras dos candidatos e, conseqüentemente, a seqüência lógica e coerência dos conteúdos, tanto no memorial como na aula? Como, no caso dos nomes indicados, poderiam julgar o que é ou não apropriado, interessante ou inovador, se com a área não demonstram qualquer familiaridade, nem no sentido da formação, nem da prática acadêmica?

Segundo. À reunião que ela faltou, Carlos, que anteriormente havia considerado antiético o seu interesse em participar da reunião da unidade curricular, esteve presente. O colegiado decidiu que a comissão organizadora do concurso deveria apresentar os critérios da escolha dos novos nomes da banca e recomendava que estes fossem buscados via Associação Brasileira de Antropologia, de modo a cumprir as orientações estabelecidas no edital em relação ao setor de estudos. Sugeriu também que a banca fosse mista, com membros com formação em educação e outros em antropologia.

Terceiro. Dez dias depois, nova reunião foi convocada e, em resposta à solicitação do colegiado na reunião anterior, o decano da unidade curricular apresentou documento intitulado “Texto Representativo do

Pensamento da Unidade Curricular de Fundamentos Sociológicos, Históricos e Filosóficos da Educação”. Mais baseado na retórica jurídica (e intimidatória, própria dos tribunais) do que numa ética argumentativa (mais próxima da universidade), o texto justificava a decisão da “unidade” de não aceitar a recomendação do colegiado e manter os nomes já indicados. Argumentavam que, conforme o Supremo Tribunal Federal, “as áreas de conhecimento humanístico (do que são exemplos a Filosofia, a História, a Literatura), diversamente das áreas técnicas e das ciências da natureza, permanecem abertas”, o que justificava que, em concurso aberto para a vaga de titular em Antropologia da Educação, qualquer indivíduo versado em qualquer área dos “estudos sociológicos, históricos e filosóficos da educação” pudesse concorrer, daí por que a abrangência da formação da banca examinadora. O colegiado do departamento, contrariando a própria determinação na reunião anterior, votou em favor da banca, originalmente, como proposta.

Quarto. Após a reunião, a professora aconselhou-se com o procurador. Este a orientou a encaminhar “Pedido de Revisão do Ato de Indicação de Nomes para Concurso para Professor Titular no Setor de Estudos Antropologia da Educação” ao presidente do Conselho Departamental, instância que, nos dias seguintes, se reuniria para homologar a banca indicada. Apesar da polêmica ensejada pelo assunto, a decisão da instância ratificou os nomes já indicados, embora tivesse deslocado a professora “titular” para o lugar de suplente.

Quinto. A essas alturas, todos sabiam que a candidata recorreria a todas as instâncias universitárias contra a composição da banca que ela publicamente denunciara como inadequada. Desse modo, poucos dias após a reunião do Conselho, a chefe do departamento convocou reunião extraordinária para apresentar parecer do procurador. Este documento, que tratava dos prazos do concurso, fora solicitado pela comissão organizadora.

Sexto. Contrariando o entendimento do advogado do Setor de Recursos Humanos, para quem as datas apresentadas no edital se referiam apenas às inscrições e nada diziam sobre o período de realização do

concurso, o procurador-geral apresentava outra interpretação. De acordo com ele, havia duas soluções em relação aos “prazos”: 1. manter os 120 dias e realizar a prova até o dia 4 de setembro (a reunião extraordinária havia sido convocada no dia 5 de setembro!) ou 2. publicar novo edital.

Sétimo. Sendo impossível realizar o concurso “no prazo”, a coordenadora da unidade curricular propôs que, já que teriam que abrir novo edital, que se ajustasse a abrangência do setor de estudos: passaria de Antropologia da Educação para Fundamentos da Educação.

Oitavo. Ante tal proposição, candidatos e respectivos aliados calorosamente se pronunciaram e a disputa chegou às raias da agressão física, o que produziu a mudança de posição de vários professores antes aliados ao candidato. Ao contrário da tendência que se observava nas reuniões anteriores, a unanimidade em torno dos encaminhamentos em benefício do professor não mais existia. Alguns professores se deram conta dos riscos que todos corriam permitindo que a instituição se transformasse naquele “faroeste” onde todos, e não apenas os candidatos, corriam perigo. “Em nome da preservação da instituição”, um dos professores sugeriu que não se mudasse o setor de estudos do concurso. Outros recomendaram prudência e uma professora, atraída para a reunião pelos gritos que escutou da sua sala, insistia que era necessário um maior comprometimento de todos: “Decidimos uma coisa numa reunião e na seguinte tudo é desfeito... Temos um edital que foi lançado em Antropologia da Educação, precisamos respeitar isto!... Precisamos acabar com essa ‘informalização’ de tudo: a chefia não está adequadamente encaminhando o que se decide nas reuniões!”

Nove. De acordo com a professora candidata, foi a presença intimidante dos funcionários na reunião do dia 6 de setembro que se constituiu na gota d’água que a levou, juntamente com outros colegas insatisfeitos com a informalidade «instituída», a solicitar reunião com o reitor, que, afinal, ocorreu vinte dias depois, no dia 27 de setembro. A motivação do pedido, escreveram na solicitação, “era o descumprimento sistemático das normas regimentais e estatutárias naquela unidade e sistemático abuso de poder do grupo hegemônico”.

Dez. Do dia 5 de julho, quando os problemas relacionados ao concurso começaram a surgir, até o encontro com o reitor, em 27 de setembro de 2011, passaram-se dois meses e vinte dias. Três, dos oito professores que assinaram a solicitação de audiência, reuniram-se com o reitor. Os problemas relativos ao concurso foram apenas uma das queixas do grupo. Em relação a este assunto, particularmente, o reitor mostrou-se surpreso e decepcionado. Explicou que, na reunião do CEPE que aprovou a nova resolução para titular, apresentara a nova política de ampliação das vagas para esse cargo até o limite de 10% do total de professores. Qualquer vaga poderia ser transformada em titular sem nenhum problema até atingir o limite de 10%, do qual se estava bastante distante na Faculdade, uma vez que, à época, havia apenas uma professora titular. Resultado: em consequência do exercício de uma ideia bastante *sui generis* de democracia universitária, os dirigentes da unidade acadêmica desprezam os acordos gerais (expressos nos regimentos e estatutos) para cotidianamente improvisarem em função de interesses circunstanciais de grupos ou indivíduos. Neste caso específico, mais de duas dezenas de professores gastaram centenas de horas e a sua melhor energia criativa para lutarem por um bem que se imaginava escasso, mas era abundante.

À guisa de conclusão: a antropologia da educação à prova das pressões neoliberais

Uma etnografia, diferentemente desta narrativa, exige uma contextualização onde mais claramente se possa compreender o conteúdo das relações sociais que motivam, obrigam ou impedem os indivíduos de, na instituição, colaborarem uns com os outros. Exige uma apresentação mais cuidadosa de árvores “genealógicas” e quadros sinóticos que permitam compreender a posição de cada “ego” no sistema de relações que materializam a unidade acadêmica em foco. Independentemente de quão minuciosa pudesse ser tal descrição, o que seria ainda mais problemático do ponto de vista do estudo do próprio

grupo a que pertence o pesquisador, apresentar o problema do concurso apenas do âmbito do que ocorreu no departamento não bastaria para uma interpretação densa de uma cultura institucional que não somente permite, mas motiva o surgimento de fenômenos como o aqui descrito.

Apesar de tantas faltas, a narrativa aqui apresentada permite que algumas questões sejam postas, e interpretações provisórias sejam apresentadas, inclusive sobre as possibilidades e limites da objetivação dos próprios observadores e autores, também envolvidos nos interesses e jogos políticos da instituição. Nós nos esforçamos para apresentar uma análise científica que, como tal, transcende as intenções e vontades individuais até dos agentes mais lúcidos e “imparciais” envolvidos com o caso. Não há, porém, como observou Bourdieu (2011, p. 27), “objeto que não envolva um ponto de vista, mesmo em se tratando do objeto produzido com a intenção de (...) ultrapassar a perspectiva parcial que está associada a uma posição no espaço estudado”. De todo modo, novamente citando o autor (idem; *ibidem*), “as próprias operações da pesquisa, que forçam a explicitar e a formalizar os critérios implícitos da experiência ordinária, têm por consequência tornar possível o controle lógico de seus próprios pressupostos”.

Conscientes, portanto, das leituras possíveis, corremos o risco. Sabemos que este trabalho tanto pode ser reconhecido como apresentando os meios para compreender com mais profundidade o campo acadêmico ou, ao contrário, como um exercício fruto do ressentimento dos “vencidos” ou “deslocados”; uma “traição” aos pares, uma vez que toda tribo tem os seus segredos e “é preferível que se lave roupa suja em casa”.

Mesmo assim buscamos nestas notas conclusivas uma maior inteligibilidade dos fatos apresentados. Uma primeira evidência oferecida pela descrição, portanto, é que a disputa pelo cargo de professor titular não envolveu apenas os concorrentes ofuscados pela própria vaidade. Mais do que “egos” isolados, são indivíduos que expressam em suas práticas e discursos não apenas trajetórias possíveis da carreira acadêmica em universidade federal brasileira, mas trajetórias possíveis em função

de como se constitui especificamente a instituição em cujo espaço se deu o embate. Por outro lado, os professores que apoiaram um ou outro candidato não apoiaram apenas amigos, mas aliados provisórios em função do que representavam em relação aos interesses circunstanciais de cada um.

A anulação do concurso apoiada pelo parecer do procurador foi uma vitória dos aliados de Carlos, que, temendo que a discussão dos seus argumentos para a escolha da banca examinadora ultrapassasse os limites da unidade acadêmica, consideraram estratégica a anulação para a reabertura em área que mais diretamente beneficiaria o candidato. Mas foi também, do ponto de vista da transformação do que era “cientificamente” legítimo em insólito, uma vitória da candidata que, afinal, foi poupada de uma possível derrota na sua própria área.

Entre tantas questões a se colocar, uma merece atenção particular: que interesses os aliados do candidato protegiam para apoiar a sua candidatura àquela vaga? A interpretação que propomos é que o professor candidato acumulou o seu capital institucional mediante seus serviços editoriais. Apesar do limitado alcance da sua coleção, ela transformou-se na materialização da possibilidade de publicação de trabalhos que, do contrário, dificilmente seriam divulgados, porque seus autores não têm a disposição de submetê-los a outros editores, ou, talvez, porque, em alguns casos, mesmo se o fizessem, não seriam aprovados. Desse modo, o professor tornou-se essencial àquele “campo científico” particular, que, para sobreviver no páreo nacional sem as mesmas condições de trabalho dos centros produtores de pesquisa, sobretudo as condições relativas à construção de uma cultura “científica” com a indispensável avaliação dos pares, precisou criar as adaptações locais possíveis em função dos jogos políticos hegemônicos na unidade acadêmica.

No caso do concurso em análise, os critérios da “casa”, ou locais, foram superiores aos das instituições de fomento e avaliação nacionais. Aceitar como “mais” legítimas as regras nacionais ou internacionais seria questionar não apenas o mérito da “produção científica” e da “liderança acadêmica” do professor, mas criar um problema mais geral para todos

que sobrevivem da mesma cultura que o sustenta. Desse modo, a questão não é indagar-se, como fizemos antes, “sobre que projeto universitário ou acadêmico pode se dar ao luxo de prescindir da valorização da produção científica”, porém investigar que conteúdos se escondem ou se apresentam sob tal rubrica.

Mais que frutos de vocações ou talentos específicos, indivíduos como Carlos respondem às demandas e pressões de um sistema universitário nacional que, não tendo condições de se expandir seguindo um mesmo padrão, acaba por incentivar estratégias de sobrevivência absolutamente particulares e que, no final das contas, funcionam contrariando as próprias regras que permitem o seu surgimento. Embora, por outro lado, também colaborem para uma validação ainda maior dos participantes “legítimos” do campo.

Além de útil para a compreensão das tensões que permeiam aquela unidade acadêmica em particular e, nesse sentido, colabore para a expansão do conhecimento sobre a variedade de possibilidades existentes no Brasil sob as categorias “produção científica” ou “campo universitário”, o estudo deste caso também serve para nos indagarmos sobre o campo da antropologia da educação, área em construção no Brasil nas duas últimas décadas.

Espaço de experimentações inovadoras e de encontros nem sempre bem-sucedidos (ver Valente, 1996; Gusmão, 1997 e 2009; Rocha; Tosta, 2009), a antropologia da educação vem sendo apresentada como um campo em construção há quase duas décadas, período que coincide com o das políticas neoliberais de mercantilização da cultura e etnicização dos conflitos sociais. Recentemente estabelecida como disciplina obrigatória em muitos cursos de Pedagogia, com o propósito de desenvolver no professor em formação a compreensão da construção social da diferença, assim como oferecer estratégias para lidar com o preconceito em sala de aula e em outros espaços escolares, raramente é lecionada por antropólogos (de formação ou prática). A novidade da construção do campo no Brasil, assim como o contexto em que surgiu, está provavelmente na base dos “usos e abusos” que dela são feitos, como denunciou há quase vinte anos

Ana Lúcia Valente (1996). Estes se expressam claramente nas discussões em torno do seu significado no concurso para titular ora referido, em que a interpretação vigente era a de que qualquer profissional que se relacionasse a “relações étnicas e raciais” estaria autorizado a falar em nome da antropologia.

Se, portanto, de acordo com a nossa hipótese, o multiculturalismo neoliberal da “conveniência da cultura” e das “identidades” e “etnicidades” construídas ou reafirmadas para a reivindicação do direito à diferença abre um espaço especial para a antropologia, isto não é feito em consideração aos seus métodos e filosofias, mas como estratégia de legitimação das suas políticas. É, pois, um espaço que já surge ameaçado e restrito pelos limites e fins da própria política que o cria: a das campanhas multiculturalistas recentes que tomaram conta de várias instituições governamentais e da universidade brasileira e que reduzem a antropologia a um discurso superficial e político sobre “relações étnicas e raciais”, ou a um exercício de “troca de opiniões gerais”, como já evocamos no que diz respeito ao ensino da sociologia em Faculdades de Educação (Beserra; Lavergne, 2012).

Se nas disputas acadêmicas para a delimitação do campo da antropologia da educação as tensões já são significativas (ver Valente, 1996 e Gusmão, 1997 e 2009), a proposta e a experimentação de uma antropologia da educação superior são ainda mais arriscadas. Ao investigar sobre os “mesmos”, os pares, os que constituem a “elite intelectual” do país (portanto, “inquestionáveis”), corre-se o risco de romper com segredos ainda mais bem guardados por todos os que participam dos diversos rituais de celebração e confirmação da posição de excepcionalidade do professor universitário, ignorando (ou fingindo ignorar) sua natureza e sua força performativa. Lugar de produção de saberes, a universidade é também lugar de confirmação de poderes e de posições sociais. Mas guarda esse segredo por trás dos eufemismos em que se torna especialista (por ex., amor ao conhecimento, missão, vocação). Ela está longe de se reconhecer na imagem de “faroeste” a que, na descrição acima, se aludiu, onde os confrontos entre os polos

de poder do campo universitário são marcados por lutas acirradas cujas regras nem sempre obedecem àquelas explicitadas em regimentos e estatutos, mas sim a lógicas comuns a instituições “menores” e nas quais os contendores jamais se reconheceriam. Eis o desafio.

Referências bibliográficas

- BESERRA, Bernadete; LAVERGNE, R. F. Heroína ou vilã? Notas sobre uma experiência de ensino de Sociologia da Educação. In: *Indivíduo e Educação na Crise do Capitalismo*. Fortaleza: Edições UFC, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. *Homo Academicus*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.
- CATANI, A. M. As possibilidades analíticas da noção de campo social. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 32, n. 114, p. 189-202, Jan./Mar. 2011.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 13-41.
- GUSMÃO, Neusa M. M. Antropologia e educação: origens de um diálogo. *Cadernos CEDES*, Campinas, v. 18, n. 43, 1997.
- GUSMÃO, Neusa M. M. Entrelugares: antropologia e educação no Brasil. *Rev. Educação*, Santa Maria, v. 34, n. 1, p. 29-46, jan./abr. 2009.
- KANT DE LIMA, Roberto. *A antropologia da academia: quando os índios somos nós*. Niterói: Editora da UFF, 2011 (3ª ed.).
- LAVERGNE, Rémi F.; BESERRA, Bernadete. Em defesa de uma Antropologia do Ensino Superior: os casos da Faculdade de Educação da UFC e da UNILAB In: *História da Educação: República, Escola e Religião*. Fortaleza: Edições UFC, 2012.
- MARTINS, C. B. Notas Sobre O Ensino Superior Brasileiro Contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n. 39, p. 75-82, set./nov. 1998.
- ROCHA, Gilmar; TOSTA, Sandra P. *Antropologia e Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- SCHWARTZMAN, Simon. A universidade primeira do Brasil: entre *intelligentsia*, padrão internacional e inclusão social. *Estudos Avançados*, v. 20, n. 56, p. 161-189, 2006.
- SEGENREICH, Stella C. D.; CASTANHEIRA, Antônio M. Expansão, privatização e diferenciação da educação superior no Brasil pós LDBEN/96: evidências e tendências. *Ensaio: Aval. Pol. Pub. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 62, p. 55-86, jan./mar., 2009.
- VALENTE, Ana L. E. F. Usos e abusos da antropologia na pesquisa educacional. *Pro-Posições*, Campinas, v. 7, n. 2, p. 54-64, 1996.

Por um laudo antropológico emancipatório dentro dos processos criminais

Edson Damas da Silveira

Introdução

A ideia neste breve ensaio é abordarmos, de forma reflexiva e também crítica, as perícias antropológicas, bem como as suas conseqüentes conclusões relatadas na forma de laudos antropológicos, desde que empreendidos exclusivamente no bojo dos processos criminais e para fins de defesa dos acusados índios em particular.

Com efeito, o nosso estudo se iniciará por uma breve abordagem desses documentos no contexto histórico brasileiro, seguindo-se por uma passada de olhos sobre os ditames legais reguladores desses mesmos trabalhos nos foros nacionais, assim como se fazendo registrar perspectivas típicas dos antropólogos acerca dos seus próprios afazeres, modos de compreender aquela atividade e dilemas de ordem profissional.

Procurou-se também estabelecer um imediato contato com a realidade prática e atual dos laudos antropológicos em juízo, razão pela qual apresentaremos ao debate alguns questionamentos atuais e recorrentes a respeito da sua construção, pontuando particularmente as questões da sua privatividade, natureza, prazo, imparcialidade e subjetividade.

Todo o empreendimento, enfim, é no sentido de se promover o entabulamento de um laudo antropológico, que denominaremos doravante de “emancipatório”, na linha teórica de Boaventura de Souza Santos (2008), porque acreditamos muito pertinente à realidade multicultural e pluriétnica experimentada particularmente no território amazônico.

Para o sociólogo lusitano, não há na contemporaneidade uma só forma de conhecimento (e os laudos antropológicos bem podem levantar isso), mas várias, competindo a nós optar pela que favorece a

criação de imagens desestabilizadoras e de atitudes de inconformismo perante a atual sociedade capitalista, baseada no consumo desmedido e no egoísmo de mercado. Na sua visão, o paradigma da modernidade ocidental comporta duas formas principais de conhecimento, quais sejam, o conhecimento regulação e o conhecimento emancipação.

Explica ele que o conhecimento regulação consiste numa trajetória entre um ponto de ignorância, designado por caos, e um ponto de conhecimento, designado por ordem. O conhecimento emancipação consiste também numa trajetória, mas entre um ponto de ignorância, chamado de colonialismo, e outro ponto de conhecimento, agora chamado solidariedade. Apesar de essas duas formas de conhecimento estarem igualmente inscritas no paradigma da modernidade, a verdade é que, no último século, o conhecimento regulação ganhou primazia sobre o conhecimento emancipação. Com isso, a ordem passou a ser a forma hegemônica de conhecimento (de que o cânone é exemplo), e o caos, a forma hegemônica de ignorância.

Esses modos de transição – no seu ver – levaram ao sofrimento humano, justificado em nome da luta da ordem e do colonialismo contra o caos e a solidariedade. Esse sofrimento humano teve e continua a ter destinatários sociais específicos – trabalhadores, mulheres, minorias étnicas, raciais e sexuais –, cada um deles considerado a seu modo perigoso precisamente porque representa caos e solidariedade, contra os quais é preciso lutar em nome da ordem e do colonialismo.

Mas acontece que o Texto Constitucional Brasileiro de 1988 elegeu esses mesmos destinatários específicos como protagonistas de “novos direitos”, numa visível e salutar guinada de rumo para resgatá-los do campo da invisibilidade, ainda que tenhamos caminhado pouco na dimensão da sua concretude de fato.

Segundo ainda Santos (2000), efetivar essa demanda social numa perspectiva de direitos perpassa a efetivação dessa sociedade da emancipação, em que formas de ignorância, ações colonialistas e a concepção de sujeito como objeto sejam abolidas para dar lugar a uma sociedade do reconhecimento da solidariedade, da emancipação, do

sujeito enquanto sujeito de ação e que formas de subjetividade individual e coletiva possam ser concretizadas no âmbito das relações sociais.

Para tanto, há que se superar o monoculturalismo e edificar o conhecimento multicultural, entendendo que a solidariedade é uma forma de conhecimento enquanto produtor de conhecimento. Essa superação será dada pela diferença, pelo respeito aos diversos conhecimentos, valores, estilos de vida, crenças de vários povos, e não mais pela produção dos silêncios que retratam a perda de conhecimentos de nações inteiras no período do colonialismo ocidental (Santos, 2000).

E os modos de operar dos laudos antropológicos que ao final iremos propor vêm exatamente neste sentido, resgatando valores e firmando diferenças que agora merecem nosso respeito e proteção, porquanto categorizados como patrimônio cultural brasileiro.

Breve contexto histórico

Em nosso país, há uma grande quantidade de modalidade de perícias entabuladas em juízo, mas as primeiras que se registraram no bojo dos processos diziam respeito às áreas então regulamentadas em lei e ainda vinculadas aos conselhos da respectiva área de disciplina. Nessa categoria de origem, encontravam-se perícias ligadas às áreas de contabilidade, documentoscopia, engenharias, geologia e medicina. Em tempos contemporâneos e por obra da complexidade das demandas judicializadas, outros exames periciais se fizeram igualmente necessários, agora ligados à tecnologia da informação, odontologia, medicina veterinária e antropologia (Sousa & Grande, 2010).

Os primeiros laudos antropológicos produzidos no Brasil foram feitos na década de setenta por Virgínia Valadão e Bruna Francheto, apresentando – pelas grandes e novas responsabilidades que implicavam para a antropologia – um grande desafio, em especial, no que diz respeito às dificuldades de traduzir em termos jurídicos os conhecimentos da disciplina (Laraia, 1994).

Como decorrência social da mudança das práticas legais e das estruturas administrativas autoritárias implantadas em nosso país pelos governos militares, e um pouco antes do evento da nova ordem constitucional – mais especificamente em julho de 1987 –, restou assinado, entre Procuradoria Geral da República e Associação Brasileira de Antropologia (ABA), um Protocolo de Intenções com vistas à elaboração de laudos antropológicos em causas envolvendo terra indígena, reconhecendo oficialmente os profissionais desta associação como idôneos e de notória especialização para o desempenho de tal função. Nesta ocasião, também a ABA oficiou ao Supremo Tribunal Federal e aos juízes federais de Cuiabá protestando contra a nomeação de engenheiros e agrônomos para responder questões de natureza antropológica (Dal Poz Neto, 1994).

Sem embargo dos pioneirismos recordados, Oliveira (2002) afirma que os laudos e perícias antropológicas apareceram de fato, e com vigor que hoje se verifica, no contexto de uma conjuntura de redemocratização, cujo evento mais destacado foi realmente a promulgação da Constituição Federal de 1988, resultado de um amplo debate nacional que se arrastou por mais de um ano, implicando a consulta e mobilização da sociedade civil.

Importa destacar, nessa mesma fenda aberta, a edição da Carta de Ponta das Canas já no ano de 2000, que veio para disciplinar a questão das perícias antropológicas no âmbito ético da Associação Brasileira de Antropologia – ABA, e muito ajudou a promover um salto de qualidade na feitura dos laudos no Brasil, voltando o tema a ser replicado e pensado em vários eventos científicos que se seguiram (Leite, 2005).

As suas recomendações – naquilo que couber – podem ser consideradas para fins de realização dos laudos antropológicos que se destinem aos processos criminais que apontam como acusado sujeito indígena, já que naquela Carta é nítida a preocupação com a ordem coletiva dos povos pesquisados, não se albergando a hipótese da perícia sobre indivíduo, a apontar no agente a sua identidade étnica; descrição e compreensão do seu comportamento no contexto social em que

vive, revelando suas crenças, costumes e tradições em determinada comunidade.

Nessa última instância de encaminhamentos é que estudos e reflexões críticas sobre laudos devem evoluir, porquanto afetos a direitos fundamentais do índio acusado em processo criminal que não encontra a devida guarida na legislação processual brasileira, até porque criada muito antes do Texto Maior de 1988 e ainda desconforme com os novos ares constitucionais.

O desafio neste trabalho de pesquisa é justamente superar as desatualizações legislativas dos procedimentos forenses para emprestar efetividade constitucional aos novos direitos do cidadão indígena, carecedor em muitas oportunidades do respectivo laudo antropológico como instrumento essencial de defesa dentro dos processos judiciais em que sofre acusação.

Perícias antropológicas para o direito

Não se pode olvidar que, para o direito, a perícia é por excelência uma prova técnica que se produz dentro do processo com o fim precípua de auxiliar o magistrado nas decisões judiciais. De origem latina, provém de *peritia*, a significar o conhecimento adquirido pela experiência, e se propõe a desvendar a verdade dos fatos (Sousa & Grande, 2010).

É um procedimento muito antigo e que remonta à história do Oriente Médio, onde, por volta do século III a.C., os sumérios-babilônicos usavam com bastante frequência os métodos periciais para a solução dos seus conflitos sociais. Quando os reis ou poderosos dominantes precisavam ter ciência dos fatos, ou conseguir prova para tomar uma decisão importante, invariavelmente sobre conhecimentos que não estavam ao seu alcance, se valiam de especialistas temáticos, posteriormente denominados de “peritos” (Sousa & Grande, 2010).

Na tradição da nossa processualística, de matriz italiana, veio o entendimento de que perícia é o testemunho de uma ou mais pessoas técnicas (*experts*), no sentido de fazer conhecer um fato cuja existência

não pode ser acertada ou juridicamente apreciada, senão apoiada em especiais conhecimentos científicos ou técnicos (Marttirolo, 1898).

Em razão da complexidade das demandas judiciais contemporâneas, o conceito de perícia se estendeu para a verificação de fatos ligados ao patrimônio individualizado, visando oferecer opinião, mediante questão proposta. Para tal opinião, realizam-se exames, vistorias, indagações, avaliações, investigações, arbitramentos; em suma, todo e qualquer procedimento necessário ao esclarecimento dos fatos (Sá, 1996).

Enfim, a perícia é uma atividade concernente ao exame realizado por profissional especialista no assunto da prova, legalmente habilitado e também em dia com o seu respectivo conselho profissional, denominado de “perito”. Também de origem latina, a palavra vem de *peritus*, proveniente do verbo *perior*, que significa experimentar, saber por experiência. Em uma etimologia ampla e usual, corresponde a douto, instruído, versado, sabedor, experimentado, prático e louvado (Sousa & Grande, 2010).

O resultado do exame realizado por um perito, constando suas observações e as conclusões resultantes destas, materializa-se em uma peça técnica chamada “laudo pericial”, transformando-se esse documento escrito no instrumento de prova que serve para os fins do processo (Sarantopoulos, 2005).

Dentre os vários meios produtores de prova judicial possíveis, a perícia manifestada por intermédio dos laudos se destaca como de tratamento especial, quer na legislação adjetiva civil, quer nos procedimentos criminais, tanto que, em ambos os casos, se acha criteriosa e rigorosamente disciplinada.

Apesar de não corresponder ao nosso campo de análise, e por amor à comparação dos procedimentos, é, no Código de Processo Civil – promulgado antes da Constituição de 1988, mais precisamente no dia 11 de janeiro de 1973¹ –, que a perícia judicial se agiganta em termos de regulamentação, sendo aquela legislação também de inegável importância para o processo penal, na medida em que se admite a sua

1 Por intermédio da Lei Federal nº 5.869.

aplicação subsidiária nos vácuos normativos deste último².

Assim, e quando a prova depender de conhecimento técnico ou científico, autoriza o nosso vigente Código de Processo Civil que o juiz seja assistido por perito³, consistindo a prova pericial em exame, vistoria ou avaliação⁴. Ocorre que o magistrado não está adstrito ao laudo pericial, podendo formar a sua convicção com outros elementos ou fatos provados nos autos⁵, bem como determinar, de ofício ou a requerimento da parte, a realização de nova perícia, quando a matéria não lhe parecer suficientemente esclarecida⁶.

Neste ponto, surgem regras da não vinculação do magistrado aos termos e conclusões do laudo – inobstante reconhecidamente de ordem técnica –, e ainda a questão do contralaudo, a contestar, e talvez desmontar, todo um anterior trabalho científico, dilemas forenses corriqueiros que serão tratados até o final deste capítulo.

Continuando em revista pelo Código de Processo Civil em vigor desde 1973, de aplicação subsidiária aos processos penais, como já se disse, tem-se o perito judicial como auxiliar do juízo⁷, razão pela qual também incorre nas causas de impedimento e de suspeição previstas nos arts. 134 e 135⁸, sendo muito comum nos respectivos autos a interposição de tais exceções por qualquer uma das partes interessadas, questionando tanto a incapacidade técnica do perito quanto a sua parcialidade para a causa.

Limitando-nos por ora àqueles dispositivos da Lei Adjetiva Civil,

2 A jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça, e apenas para ficar no âmbito deste, é pacífica em apreço a aplicação subsidiária do Código de Processo Civil ao processo penal, inclusive nas hipóteses integrativas a respeito da perícia judicial. HC 71.614/SP, j. 03.12.2007.

3 Art. 145, CPC.

4 Art. 420, CPC.

5 Art. 436, CPC.

6 Art. 437, CPC.

7 Art. 139, CPC.

8 Por mandamento expresso do art. 138, inciso III, do CPC, aplicam-se ao perito as mesmas causas de impedimento e suspeição passíveis de serem arguidas em desfavor do magistrado presidente do feito.

registramos que, ao longo da mesma legislação, emerge farta disciplina sobre a forma, prazos e modos de realização da perícia judicial dentro dos processos cíveis⁹, e que certamente restarão pinçados mais à frente, quando voltarmos a problematizar os laudos antropológicos em sede criminal.

Relativamente ao processo penal – sede do nosso foco de análise neste trabalho de pesquisa e também promulgado muito antes do Texto Constitucional de 1988 –, informamos que a regulamentação da perícia se encontra disposta dentro do título VII, das provas em geral, mais precisamente do art. 158 ao 184, todos do Decreto-lei nº 3.689, de 03 de outubro de 1941, e de acordo com as suas atualizações supervenientes.

Nessa esfera processual, e naquilo que interessa ao nosso estudo, compete destacar que a perícia necessariamente deverá ser realizada por perito oficial, portador de diploma de curso superior¹⁰, que elaborará o laudo pericial, onde se descreverá minuciosamente o que examinar, e responderá aos quesitos formulados pelas partes no processo criminal¹¹.

Na hipótese de inobservância das formalidades, ou no caso de omissões, obscuridades ou contradições, a autoridade judiciária mandará suprir a formalidade por intermédio de um laudo complementar, podendo ainda determinar uma nova perícia antropológica, a realizar-se por outro perito, se julgar conveniente¹². Ocorre que, em todos os casos, o juiz não ficará adstrito ao laudo pericial, podendo aceitá-lo ou rejeitá-lo, no todo ou em parte¹³.

Por reforço a essa regra da não vinculação aos termos da perícia, determina o art. 184 do Código de Processo Penal a completa prescindibilidade do laudo requerido pelas partes, quando o magistrado julgar que não seja necessário ao esclarecimento da verdade.

De todo o exposto, e para efeitos de direito, a perícia antropológica

9 Para um acompanhamento mais detido, reportamos o leitor ao texto dos arts. 421 a 439, todos do Código de Processo Civil.

10 Art. 159, CPP.

11 Art. 160, CPP.

12 Art. 181, parágrafo único, CPP.

13 Art. 182, CPP.

– materializada dentro dos processos criminais na forma de laudos – se conserva como importante instrumento probatório e de cunho técnico, não vinculante das decisões judiciais e, como meio de prova que legalmente é, se torna passível de contraditório, impugnação e questionamentos, voltando novamente para as mãos do juiz a tarefa de incidentalmente lhe reconhecer validade e prestabilidade para os fins processuais a que se destina, ou mesmo negar-lhe utilidade quando indefere eventual pedido da sua feitura por qualquer uma das partes.

Para o campo da antropologia, perícia e laudo antropológico vão muito além da finalidade jurídica, enveredando para os lados da ética profissional e repercussão direta no meio social que procura representar, como veremos a seguir.

Perícias e laudos na perspectiva emancipatória dos antropólogos

Certa vez escreveu Geertz (2009) que dada a semelhança entre suas visões do mundo, e até na maneira como focalizam os objetos de seus estudos, pareceria que advogados e antropólogos foram feitos um para o outro, e que o intercâmbio de ideias e de argumentos entre eles deveria fluir com enorme facilidade.

Desconfiado, Oliveira (1998) reflete melhor sobre as armadilhas que podem ser colocadas pela colaboração entre antropólogos e advogados, pois nem sempre esse encontro, envolvendo três elementos – a pesquisa antropológica, a ação judicial e as demandas particularmente indígenas –, resultará nas mais felizes soluções para todos os três, cada um dos quais movido por interesses e doutrinas distintas. Tratando-se de disciplinas como o direito e a antropologia, com método e corpos doutrinários bem delineados, cristalizados em códigos escritos e saberes específicos, deve-se duvidar de que a simples vontade de atores individuais possa fazer *tabula rasa* das disposições e tradições anteriormente vigentes.

Essa aproximação do fazer antropológico e adjudicatório, precisamente como “artesanatos locais”, *data vênica* (como dizem os

advogados!!!), dificilmente encontraria maior respaldo nos contextos de atuação dentro dos processos judiciais, como problematizaremos a seguir. Ao final do ano de 1991, a Associação Brasileira de Antropologia organizou, na cidade de São Paulo, um seminário específico para discutir “Perícia Antropológica em Processos Judiciais”, evento que contou com a presença de antropólogos, advogados e membros do Ministério Público.

Naquele evento, ficaram registradas as palavras do jurista Santos (1994), dirigidas aos antropólogos na forma de recomendação, quase os ensinando de como “fazer” laudos em juízo e assim preencher os requisitos da “imparcialidade” e da “objetividade”. Dizia ele que, por ser um relevante instrumento de prova técnica dentro dos processos, na inteligência dos textos legais espicaçados anteriormente, é que se recomendava que os laudos antropológicos não devessem indicar como fato constatado ao juiz o que ainda é uma suposição ou hipótese; nem afirmar como evento real o que não pode passar de mera representação mítica do grupo indígena; nem que seu engajamento o libere dos deveres da probidade e lhe franqueie a produção de um laudo ou parecer tendencioso, descompromissado com as regras do conhecimento, falseando as conclusões para favorecer propositadamente uma das partes (Santos, 1994).

Somente com base nessa recomendação revelada, fulcrada na legislação vigente e representativa do entendimento de grande parte dos juristas brasileiros, já dá para perceber que há uma inegável tensão entre a visão dos operadores do direito e os profissionais da antropologia acerca do significado de fatos e valores, ponto que permeia, de maneira mais geral, toda a discussão sobre o conteúdo dos laudos antropológicos e a sua utilidade para ambos os campos de estudo.

Por expreso registro numa das considerações estampadas na Carta de Ponta das Canas, particularmente no item 4, que trata do controle sobre a qualidade dos laudos realizados, se reconheceu que um dos maiores problemas no relacionamento dos antropólogos com as demandas no campo jurídico e administrativo está na alteridade entre tais campos conceituais, profissionais e ideológicos. Esta

alteridade apresenta-se frequentemente por meio da dualidade entre produzir julgamento ou produzir inteligibilidade; produzir “verdades” ou produzir interpretações; operar uma hermenêutica do código legal para aplicação objetiva de um ordenamento jurídico nacional ou realizar descrições densas da realidade local, que dificilmente podem fugir de suas aplicações contextuais.

Exemplo claro dessa discordância na construção da perícia antropológica é o oferecimento do quesito, muito comum nos trabalhos sobre reconhecimento de território tradicional, que pede a comprovação da “ascendência” indígena dos remanescentes e a sua imemorialidade da posse da terra, o que para os antropólogos se apontaria para um conteúdo racista, que considera a cultura como algo “puro”, e não a sua dinâmica de contato com seus métodos impositivos de “integração”, enquanto ambos remeteriam para uma resposta – não de cunho antropológico, mas de base histórica – que leva em consideração apenas o domínio marcado pelo caráter ideológico da história oficial e desprezo às fontes orais, tornando assim problemáticos os termos destas formulações em sede de levantamento antropológico (Paraíso, 1994).

Com a resposta àquele quesito, espera o profissional do direito que se revele a “verdade” sobre os fatos demandados, “verdade” essa que deve ser “provada” e materializada por meio de elementos concretos carregados para o âmbito do processo, tudo perfeitamente enquadrado e de forma plena dentro do ideal moderno de ciência positiva.

Mas a antropologia opera num outro parâmetro contextual, porque a sua natureza é ambígua, ou seja, é uma ciência que lida com o outro, que está fundada no contato com a alteridade e que tem no relativismo cognitivo a sua matriz metodológica. Assim, dificilmente se constituirá de modo completo dentro da fórmula iluminista de busca de uma “verdade una”, porquanto a leitura da “prova” para determinado segmento profissional pode se caracterizar como algo completamente inverso no olhar do antropólogo (Hertzog, 2007).

Nesse aspecto, Almeida (2008) chama nossa atenção para o fato de que os laudos antropológicos em muitos casos precisam “transcender as

evidências” e, quando isso ocorre, acabam contestados por profissionais de outros domínios do conhecimento, numa empreitada que ele entende “contra positivistas e contra o empirismo vulgar”. Ilustra, por exemplo, situações como as de Alcântara ou de Porto Coriz, onde, a pretexto de se identificar comunidades remanescentes de quilombolas na região, só encontraram ruínas de casa-grande e engenho. Para o trabalho etnográfico em que o dado é construído, tratou-se de inverter e relativizar a evidência, e a ruína da casa-grande tornou-se indicativa das comunidades quilombolas em virtude do sistema de representação e do uso que dela fazem os agentes sociais observados.

Por contrariar os positivistas, aquele laudo inverteu a “prova” do que jamais foi ou pretendia ser, reconhecendo por “verdade” exatamente o seu contrário. Para os arqueólogos – como sucedeu em Porto Coriz –, as ruínas, enquanto vestígios arqueológicos, limitavam-se ao reconhecimento da evidência, tratando-se simplesmente de uma “casa grande” (sede de fazenda), como se o dado estivesse pronto e tudo se resumisse em coletá-lo. Por uma arqueologia de superfície, apressaram-se logo em emitir o veredicto. Em Alcântara, a evidência não estaria nas ruínas, mas na relação que os quilombolas mantêm sobre elas. Uma vez que os senhores de escravos abandonaram as fazendas, são eles que zelam pelas ruínas, como se fossem recursos da natureza, aí colocando seus plantios de mandioca e pomares (Almeida, 2008).

Não raras vezes, os juízes ficam muito impressionados pelo arrazoado de documentos compilados por um historiador profissional – como aconteceu no caso dos Mashpee, relatado por James Clifford – a se basear exclusivamente em relatos nativos para decidirem a causa. Naquela ação, pretendiam “provar” os fazendeiros que os Mashpee abriram mão de suas terras em tratados e transações comerciais com os brancos, em contraponto às “alegações genéricas” sobre expropriação fundiária e destruição cultural brandida e registrada em laudo antropológico. A pluralidade de fontes e massa documental reunida permitiu ao perito da parte oposta aos Mashpee um exercício muito mais rigoroso e persuasivo de suas habilidades, fazendo com que o seu relato histórico parecesse aos

membros do júri muito mais correto e profissional do que as intervenções dos peritos da defesa (Oliveira, 1998).

Transportando a hipótese para a realidade brasileira, aqui também o olhar dos advogados seria de estranhamento face à postura antropológica manifestada no laudo de contrariar as evidências aparentemente mais flagrantes. E os juízes também ficariam tentados a acompanhá-los, já que todos esposam a legislação colonial, os títulos de terra, 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.

É por isso que nos laudos antropológicos devem restar abordadas as enormes e ingênuas expectativas quanto ao caráter probatório de determinada situação envolvendo principalmente povos indígenas, mostrando-se que a documentação compulsada pelo pesquisador para reconstruir, por exemplo, o “território tradicional” é frequentemente incompleta, inconsistente e carregada de preconceitos contra os indígenas. Muitas vezes a investigação esbarra na ausência de dados ou até mesmo na destruição de fontes importantes, seja por descaso na sua conservação, seja por intenção de omiti-las ou censurá-las em razão dos interesses da sociedade envolvente. Os interesses e concepções que afluem nos documentos expressam sempre as perspectivas dos colonizados (Oliveira, 1998).

Para Almeida (2008), o desafio na consecução dos laudos seria demonstrar aos demais profissionais que labutam no processo – mediante referencial teórico e metodologia própria da antropologia – que o dado a interessar a esse tipo de processo é “construído”, e “não é espontâneo”, como o seria nas perícias dos demais assistentes técnicos. O trabalho de perícia antropológica tem de ser arrancado dos quadros da naturalização do conhecimento, e isto pode levar a uma relação tensa com os operadores do direito.

Sem descurar dessa tensão, nem se intimidar com ela, O’Dwyer (2008) explica que o laudo deve ser claro ao expor que 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 por meio 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, por exemplo, 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 coerência com que aí se apresentam (O'Dwyer, 2008).

Como se disse, tudo isso – quando espalhado em contraponto e para mediar interesses – gera efetivamente tensão entre as partes envolvidas, a qual não compete ao antropólogo acomodar ou mesmo eliminar. Bem lembrado por Carreira (2008), é tarefa jurídica essa possível “solução” para o caso, a subsumir um fato da realidade social à letra da lei. Essa exegese pertence ao direito, e não ao âmbito da antropologia, via esforços de conciliação registrados em laudo antropológico.

Também por recomendação expressa num dos considerandos do item 4 da Carta de Ponta das Canas, não há por que buscar eliminar essa tensão, já que a alternativa a ela seria uma simples adequação – leia-se subordinação – de um saber ao outro, que eliminaria a possibilidade de o ordenamento jurídico nacional e os aparelhos estatais serem transformados pelo confronto com os diferentes ordenamentos jurídicos sociais e políticos subordinados, com a diversidade de concepções que devem dar origem a uma mais larga diversidade de direitos.

Noutro considerando daquela missiva, resta evidente que o trabalho do antropólogo não é como o de um detetive ou de um juiz, nem pretende desvelar uma verdade ou produzir um juízo ponderado em torno de diferentes posições; mas sim o de traduzir uma realidade não imediatamente compreensível, particularmente pela cultura política.

Não faz sentido para Carreira (2008) o antropólogo inibir sua pesquisa e conter os seus dados com medo de o juiz ou ministro não

aceitar o modo de ser de seus informantes no que se refere à construção da base espacial. Evidentemente, ao apresentar o seu laudo, 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 à autoridade pública que o antropólogo adiante-se e emita um juízo que caberia a ele emitir. Se houver qualquer problema decorrente, a culpa será sempre do antropólogo. Afinal, foi ele quem disse. Foi ele quem decidiu. Para os antropólogos, isso não é nada interessante e ainda põe em risco a eficácia do respectivo laudo (Carreira, 2008).

Convém reter, no entanto, que o antropólogo – por intermédio das perícias e consequentes laudos – não pode se furtar de servir como instrumento de diálogo entre grupos com visões de mundo, objetivos e estratégias divergentes, ainda que venha a tomar partido ao lado das sociedades que pesquisa, pois um posicionamento favorável é necessário para manter acesso ao campo de estudos (Hertzog, 2007).

Mas essa atuação deve se restringir àquela dimensão ventilada por outra jurista – agora Pereira (2002), membro do Ministério Público Federal – e mais afinada com os novos ares constitucionais de que é a “mediação antropológica que torna o outro inteligível”, auxiliando o Estado no mister de se “abrir para o outro”, experimentado-o como tal, de modo a fazer valer sua pretensão, afastando-se de uma atitude monológica e assim recuperando toda uma retórica constitucional; enfim, dando efetividade ao direito de ser diferente.

Deliberadamente iniciamos este arrazoado – que se propôs a investigar o pensamento dos antropólogos acerca do seu trabalho em juízo – com um posicionamento provocador, conservador e representativo da maior parte da classe dos juristas para, ao final, findar a exposição com uma visão emancipatória e mais afinada com a nova ordem constitucional. À evidência que se pretende com este fechamento é deixar registrado que um movimento, ainda minoritário, ganha corpo

na esfera jurídica e dentro do qual nos inserimos, razão pela qual iremos mais adiante oferecer alternativas para alguns dos desacertos acima reclamados.

Questionamentos atuais e recorrentes

Os argumentos e fatos até aqui articulados deixam transparecer que, evidentemente, tanto as perícias como os seus laudos antropológicos são modos diferenciados na produção de conhecimento dentro dos processos judiciais, em que pese a regulamentação legal da matéria não fazer tal distinção, restando estendida abstratamente e vinculando todos os trabalhos técnicos pertinentes para o direito, assim como qualquer *expert* que preste auxílio ao magistrado no desvendamento da “verdade” perseguida dentro dos processos.

Nestas circunstâncias, não deixaremos de traçar breves considerações a respeito dos principais questionamentos que surgem no cotidiano forense, a maior parte deles de ordem prática, mas também alguns discutidos no decorrer da oficina realizada em Brasília nos dias 23 e 24 de novembro de 2009, promovida pela Escola Superior do Ministério Público da União, sob o título “O Discurso Antropológico na Afirmação dos Direitos Socioambientais”¹⁴.

Por estarem a desafiar uma interlocução necessária entre direito e antropologia, segundo entendimento por nós defendido desde os prolegômenos deste trabalho, é que envidaremos todos os nossos esforços de inteligência para demonstrar que, mesmo sobre os pontos mais críticos, é possível sim conciliar essas duas importantes áreas do conhecimento.

Cada item que escorre logo abaixo diz respeito a um desses principais questionamentos, tudo no sentido de se propor a construção daquilo que convencionamos chamar, na fímbria do texto, de “laudos emancipatórios”.

14 Os resultados do evento encontram-se relatados no Parecer Técnico n. 011/2010, de responsabilidade da analista pericial Elaine Amorim Carreira, e devidamente disponibilizados no sítio <http://www.mpf.mp.br>, acessado em 25 de julho de 2013.

Privatividade

Muito comum se levantar, no calor das discussões processuais, que o laudo sobre determinado povo, ou ainda ocupação tradicional de determinado território, não pode ficar exclusivamente nas mãos dos antropólogos, como se fosse deles o privilégio daquele conhecimento específico, prescindido-se de olhares dos historiadores, geógrafos, sociólogos e demais categorias profissionais que também acabam pesquisando com modo próprio o mesmo objeto de estudo.

Em razão desse questionamento é que, nos foros da Justiça Federal de Primeira Instância do Estado de Roraima, deferiu-se composição de uma equipe multidisciplinar para fins de rever o laudo originário de demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, comissão essa formada por economista, geógrafo, historiador e apenas um antropólogo, obviamente vencido no seu posicionamento por ocasião da finalização daquele trabalho conjunto de peritagem a recomendar demarcação em ilhas (Silveira, 2010).

Insta dizer que os resultados daquela comissão não foram sequer considerados pelo Supremo Tribunal Federal por ocasião do julgamento da Petição n. 3388, terminado em 18 de março de 2009, quando conheceu do caso e declarou válido o laudo originalmente firmado por antropólogos que, ao final, conseguiram delimitar em área contínua a terra pretendida pelas etnias Macuxi, Wapichana, Ingaricó, Taurepang e Patamona (Silveira, 2010).

Aquela Suprema Corte não entrou no mérito para discutir se a perícia sobre identificação de terra indígena seria ou não privativa de antropólogo, mas, por via de consequência, não considerou relevante nem apta a nulificar aquele primeiro trabalho de peritagem o argumento da ilegalidade do “monopólio” profissional, o que implica dizer que reconheceu o trabalho firmado exclusivamente por antropólogo como o único apto ao esclarecimento dos fatos controversos em juízo.

E não poderia ser diferente o posicionamento da nossa Corte Suprema, na medida em que esse tipo de intervenção, com método e

técnica apropriados para a questão, de articulação e envolvimento do mundo intelectual com os movimentos sociais e a mobilização de grupos étnicos, os quais reivindicam o direito à diferença cultural, à reprodução de suas práticas econômicas e sociais, bem como o respeito pelos seus saberes tradicionais, é tarefa afeita ao campo de estudo da antropologia (O'Dwyer, 2010).

Ao antropólogo, e somente a ele, cabe 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, tudo ancorado em metodologia própria e que efetivamente a distingue das outras ciências sociais (Carreira, 2008).

A bem do resguardo, pode ocorrer caso em que – dentro do seu campo de especialidade – o antropólogo, na boa construção do seu laudo, deverá necessariamente contar com o auxílio de *experts* de outras áreas do conhecimento, mas sempre tendo aqueles elementos como subsidiários ao seu trabalho de conclusão, firmado e ao final rubricado sob a sua inteira responsabilidade.

Como veremos a seguir, o tecnicismo da prova exigida em juízo e o seu caráter científico de confiabilidade não permitem negligenciar esse aspecto, sob pena inclusive de tornar imprestável o laudo antropológico – ainda que apoiado em outros elementos técnicos de verificação – para escopo da segurança a que se destina, com inegável prejuízo ao julgamento da causa.

Natureza

Em face dos arrazoados registrados anteriormente, e por amor à brevidade, não se discute mais neste trabalho a natureza jurídica de prova sobejamente emprestada pela nossa legislação processual aos laudos antropológicos. No campo do direito, tais documentos acham-se perfeitamente disciplinados dentro de uma lógica positivista e com destinação inegavelmente configurada.

Agora, no âmbito da antropologia, suspeitamos que vige certo questionamento sobre a natureza, o papel e a inserção do trabalho antropológico nesses contextos processuais, mormente quando estão em disputa direitos de minorias étnicas. Na prática, não há qualquer balizamento nesse sentido, e cada um se insere e atua de maneira desordenada, o que tem causado inúmeros ruídos não apenas na comunicação entre o direito e a antropologia, como entre os próprios antropólogos, que, movidos por diferentes concepções do que seja a sua inserção neste cenário institucional, acabam produzindo os mais variados tipos de documentos e performances processuais (Carreira, 2010).

Por experiência, Oliveira (1998) percebeu que juízes, procuradores e advogados, no mais das vezes, aguardam dos antropólogos “respostas precisas” para questões extremamente complexas, tanto que qualificam como “perícia” as investigações que os antropólogos preferem chamar de “pesquisa”. A comparação, algumas vezes lembrada, com a chamada “perícia de paternidade”, feita mediante exame de DNA, é totalmente deslocada e assustadora. Ao lidar com símbolos e práticas de uma sociedade, o laudo antropológico opera necessariamente numa escala de abstração muito diferente dos demais trabalhos técnicos em juízo, em que o objeto do conhecimento não é independente do sujeito cognoscente, nem peritos e juízes são totalmente estranhos ou indiferentes aos sentimentos e opiniões suscitadas pelos fatos por eles investigados.

Em vez de “pesquisa”, outros antropólogos – e em determinadas circunstâncias – acreditam estar operando na instância de uma autêntica “etnografia”, como se isso fosse possível realizar no curto espaço de tempo conferido pelos juízes aos trabalhos de campo, como veremos logo a seguir. Preocupados com a natureza dos laudos e com o propósito de orientar os trabalhos em juízo, é que os antropólogos reunidos sob os auspícios da Associação Brasileira de Antropologia resolveram editar a Carta de Ponta das Canas (Leite, 2005).

Mesmo não valendo como norte normativo para o universo do direito, aquele documento tem servido de diretriz prática e também ética para os construtores de laudos, a condicionar as suas ações sobre as

seguintes e prévias informações: implicações jurídicas e administrativas do laudo; limites do trabalho escrito e das suas reapropriações posteriores; condições e garantias de sua publicização; produção de inteligibilidade e interpretação a respeito do objeto pesquisado, realizando descrições densas da realidade local que dificilmente podem fugir de suas implicações contextuais.

Muito claras aquelas recomendações no sentido de instruir os profissionais nomeados aos quais as investigações antropológicas se destinam, papel perfeitamente delineado e utilidade processual bem restrita, tudo devendo ser feito por meio de diálogo direto com o agente solicitante.

Não se trata de pesquisa acadêmica como alguns podem entender e muito menos trabalho etnográfico de campo. O que se deseja mesmo – segundo termos da própria Carta de Ponta das Canas – é a produção de um saber antropológico que se define pelo diálogo, pela tradução e explicitação de categorias e discursividades nativas, sendo capaz de relacionar as categorias étnicas juridicamente formalizadas com as categorias e circuitos de relações próprios aos grupos sociais e aos contextos culturais investigados.

Nas palavras de Oliveira (1998), os laudos antropológicos constituem um gênero narrativo bem diverso das teses, monografias, ensaios, comunicações, por serem dirigidos para um público e finalidades distintas, por terem canais de financiamento próprios, regras particulares de execução do inquérito, meios de avaliação distintos e, sobretudo, por visarem produzir efeitos práticos sobre os fenômenos que estudam.

Por mais paradoxal que possa transparecer para fins de direito, o documento escrito e formal do laudo antropológico é que vale como prova, restando os esclarecimentos técnicos nele constantes como elementos informadores para um esforço de hermenêutica que será entabulado num segundo momento, distante da sua juntada nos autos e por ocasião da sua final valoração, sopesados com outros elementos do processo e para fins de decisão.

Na cabeça do operador do direito, primeiro vem a seguinte pergunta: há prova material nos autos para sustentar com certa segurança uma decisão judicial? Atendida essa formalidade, com a existência do documento dentro dos autos, o processo continua com acusação e defesa em debate sobre conteúdo e significação daquela prova para somente mais adiante, algum tempo depois, vir o provimento jurisdicional e colocar ponto final na controvérsia dos fatos.

Num primeiro momento, e quando se delibera pela feitura de um laudo pericial, bem explica a Carta de Ponta das Canas que se deseja um documento escrito que possa traduzir uma realidade não imediatamente compreensível, particularmente pela cultura jurídica. Concluímos nós que nenhuma das partes dentro do processo está interessada na pesquisa acadêmica e muito menos nos méritos de uma etnografia; todos estão a desejar produção de provas, formalmente materializada num documento escrito chamado de “laudo antropológico” e que restará interpretado por todos os protagonistas do mesmo processo.

Prazo

Tal circunstância também vem a pelo para reforçar tudo aquilo que foi dito anteriormente, pois quer nas pesquisas acadêmicas, quer nos trabalhos de campo para uma etnografia decente, prazo exíguo é algo que não se estabelece como padrão de qualidade, considerando ele o investigador para fins de financiamento da pesquisa ou mesmo nas hipóteses de prestação de contas das suas despesas com o objeto de estudo.

Contudo, e para o direito, prazo é de inegável importância também para se por fim à demanda, pois, uma vez declarada a “prescrição” de um fato não apurado em tempo hábil e assinalado legalmente, o processo será extinto com julgamento de mérito, não podendo a causa ser novamente discutida em outro processo¹⁵.

15 Art. 269, inciso IV, CPC; c/c. art. 414, parágrafo único, CPP.

É como se o caso fosse resolvido por decurso de prazo, independentemente da verificação da ilicitude reprovável ou não naqueles acontecimentos. É que, para o direito, o tempo está intimamente ligado com a questão da segurança jurídica, não podendo uma demanda se perpetrar indefinidamente sob pena de se violar o sentimento de pacificação social tão almejado pelos articuladores oficiais do direito (Dellepiane, 2004).

Há casos ainda em que, desde o início das investigações, os acusados se encontram presos cautelarmente e na espera do final julgamento de mérito. Em tais hipóteses, uma perícia antropológica que não se realizasse dentro dos noventa dias estaria autorizando as imediatas solturas sob a condição de liberdade provisória, levando todos os denunciados a responderem livres os seus respectivos processos¹⁶.

Desse modo, tempo implica em diversas significações e efeitos para todos os campos do conhecimento. Por exemplo: para um economista, tempo é dinheiro; e para o jurista, como observado anteriormente, tempo é um importante elemento não apenas na promoção da segurança, mas sempre trabalhado a favor dos interesses pessoais do réu.

Sem adentrar na questão da temporalidade para os estudos de antropologia, o tempo de produção do trabalho antropológico será definido caso a caso, de acordo com o objeto sobre o qual se vai produzir o conhecimento. Ou seja, não existe tempo padrão, podendo variar de um dia a um ano. O importante a ressaltar quanto a esse questionamento é que, seja qual for esse tempo, ele tem de ser respeitado, tanto pelos operadores do direito quanto pelos antropólogos, porque não se trata de uma idiosincrasia pessoal, mas de uma exigência metodológica da própria produção do conhecimento que interessa ao mundo jurídico, devendo a demanda temporal ser bem esclarecida, demonstrada e devidamente justificada pelo antropólogo em seu plano de trabalho (Carreira, 2010).

16 No caso de réus presos, se convencionou deliberar na jurisprudência dos nossos tribunais que o processo deles deve se findar no prazo máximo de noventa dias, sob pena de aguardarem em liberdade o resultado final da sua instrução criminal (Nucci, 2012).

Como bem salientou Carreira (2010), essa questão também diz respeito, sobretudo, à ética profissional, pois, a depender das condições em que um trabalho é produzido, ele deixa de ser científico e já não pode – ou pelo menos não poderia e nem deveria – ser veiculado como tal.

Ainda lembrado por Almeida (2008), tempo foi um dos fatores que levaram a Procuradoria Geral da República a firmar já em 1987 o convênio com a Associação Brasileira de Antropologia, dando-se preferência, na escolha de peritos, antropólogos que tivessem investimento anterior na área objeto da disputa, muito abreviando o período de investigação que se deveria empreender em campo.

Mas isso implica outro questionamento acerca da construção dos laudos dentro dos processos, relativamente à condição de auxiliar do órgão julgador no qual se encontra respaldado o antropólogo e a sua parcialidade para “opinar” sobre o caso, como veremos a seguir.

Imparcialidade

Laborando por interpretação extensiva a partir do art. 423 do nosso Código de Processo Civil, Almeida (2008) considerou que o médico, por exemplo, não pode ser perito de seus pacientes. Para ele, parece ser um indicativo legal 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 exigida pelo direito.

Ora, se isto fosse tomado *ipsis litteris*, os antropólogos não poderiam estudar os grupos que estivessem investigando e assim iriam contrariar os termos do convênio firmado entre a Procuradoria Geral da República e a Associação Brasileira de Antropologia, justamente com um dos objetivos de se tornar céleres os processos judiciais e se ganhar tempo na empresa dos laudos.

Aqui, prossegue Almeida (2008), parece aumentar o fosso entre o manual positivista e as normas que orientam o trabalho de campo em antropologia. Os esforços do legislador são de tratar o método científico como conjunto de regras fixas que apontam para a “verdade da prova”, como se isso fosse de fato possível no tempo presente da realidade.

Na mesma direção, Carreira (2010) observou que a credibilidade do discurso antropológico tem sido alvo de uma série de desconfianças e suspeitas que, infelizmente, já não são exclusivas dos setores contrários à afirmação de direitos socioculturais. Para ela, a esse respeito, dois problemas se destacam: um é de natureza epistemológica; e o outro, de natureza político-ideológica. E aqui a epistemologia, apesar das especificidades, é do interesse também dos operadores do direito, na medida em que está na base dos problemas de comunicação que muitos sentem quando leem os trabalhos antropológicos.

As autoridades públicas devem saber, e para elas deve ser explicado, ainda que seja no bojo dos respectivos laudos, que o trabalho executado pelo antropólogo exige uma relação de confiança com a população que é objeto de seu interesse de estudo, isto é, trata-se de uma relação que pode ser comparada com a de um sacerdote que ouve uma confissão ou de um psicanalista que escuta o seu paciente. O antropólogo atinge seus objetivos quando, fundamentado na atenção respeitosa e no conhecimento que adquiriu das múltiplas formas da vida social, consegue ouvir de seus informantes não discursos estereotipados e pragmáticos, e sim algo que reflete, de maneira mais livre, suas opiniões e o seu pensamento, estando mais próximo, portanto, de uma manifestação relativamente livre, o que os antropólogos, algumas vezes, chamam do “ponto de vista do nativo” (Oliveira, 2012).

Não se furtando a enfrentar o questionamento da parcialidade, e nem mesmo negando a existência de peritos suspeitos, a Associação Brasileira de Antropologia, exatamente no corpo da Carta de Ponta das Canas, assim se manifestou acerca dessa responsabilidade social dos seus profissionais: “Tendo em vista as peculiaridades do trabalho antropológico, a empatia e os longos períodos com os grupos estudados e principalmente a sua vocação crítica, a ABA, como associação científica e profissional reconhecida pelo engajamento na luta contra a discriminação, deve manifestar-se sobre as acusações de suspeição ao trabalho dos seus associados que lhes impeçam de desempenhar as suas atividades características e pertinentes”.

Na tentativa de conciliar interesses e não deixando de respeitar os termos da legislação que regula os casos de suspeição, pretende-se manifestar a ABA – na condição de tribunal ético dos antropólogos – em todas as acusações de suspeição dos seus membros, arvorando-se na condição de agente político e representante da categoria, assim como interlocutora matriz com os agentes que operam no judiciário.

Por imperativo legal, ninguém pode negar que cabe arguição de suspeição contra o antropólogo perito, mas a depender do caso concreto e atendidas aquelas cautelas de ordem institucional. Deve-se ter ainda em mente que o fato de conhecer com profundidade as particularidades da comunidade e ter convivido entre eles por determinado tempo não faz do antropólogo um agente suspeito *a priori* para descrever todo um referencial cultural em que se encontra o acusado do processo criminal. Ao revés; em muito contribui para a segurança do magistrado na hora de decidir e grava, com rigores de cientificidade apurada, o seu trabalho de peritagem.

Subjetividade

Intimamente ligados aos argumentos de suspeição, estão os questionamentos acerca da subjetividade jacente dos laudos antropológicos, em alguns momentos criticados por pouca objetividade e carregados por um viés ideológico manifestadamente comprometido.

Abstraindo-se da objeção colocada contra o trabalho daquele perito dentro dos processos, igual restrição se pode levantar também contra os magistrados que decidem as causas, porquanto informados por valores sociais não descartáveis e que lhes servem de base para construir uma “sentença justa”. Não há como proferir uma decisão humana sem apego à subjetividade na valoração de fatos e provas, sendo perfeitamente compreensível e legítimo – lembrando novamente que estamos tratando da função jurisdicional – que, no exercício do poder de julgar, o profissional venha a se valer de parâmetros muito pessoais para justo ou injusto; certo ou errado; bem ou mal (Bittar, 2004).

Por vezes, encontramos reclamações no meio forense de partes descontentes com sentenças judiciais, pareceres do Ministério Público e mesmo peças de defesa, ou outros arrazoados jurídicos, completamente desprovidos de “objetividade” e politicamente “comprometidos”, como se fosse possível produzir em juízo argumentos objetivamente “puros” e sem conotações ideológicas.

Acerca do caráter subjetivo e incerto das perícias antropológicas, Oliveira (2012) acha importante retomar uma reflexão de fundo, a fim de especificar a natureza dos fenômenos sociais e dos conhecimentos que elas produzem. O antropólogo tem de ouvir as falas de muitas pessoas de uma coletividade e observar cuidadosamente o seu comportamento, para assim estar apto a indicar um conjunto de possibilidades culturais.

Em sua atividade analítica, deverá chegar a descrever, por meio da abstração e da síntese, certos padrões de pensamento e de ação, a serem testados empiricamente. Como qualquer pessoa, por exemplo, um indígena, pode perfeitamente formular certos pensamentos num dado contexto, mas modificar o que disse quando a situação se altera. Obviamente, a variabilidade das manifestações culturais em face de diferentes contextos se reflete também no trabalho de investigação realizado pelo antropólogo, o que não significa subjetividade na sua interpretação daqueles fatos (Oliveira, 2012).

A respeito desses movimentos e suas influências que podem permear a pesquisa antropológica, Carreira (2010) arrola uma série de variáveis, destacando a influência dos próprios pesquisados sobre os resultados de sua pesquisa, que – a depender do seu ponto de vista – vai eleger alguns aspectos mais relevantes e interessantes em detrimento de outros. Para nós, continua ela, trata-se de uma lacuna epistemológica tão notória quanto incômoda que tem trazido inúmeros ruídos na comunicação com o nosso público, constituído, majoritariamente, por não antropólogos.

Sobretudo porque, na falta de referências adequadas, os antropólogos têm se pautado por parâmetros próprios da construção do discurso acadêmico – praticamente o único que conhecem –, ou, o que é pior, acabam ficando sem parâmetros mesmo. E aqui surgem as

impropriedades, a começar pela construção do objeto de estudo que – no caso da pesquisa pericial – passa necessariamente pela demanda jurídica e pela sua transformação em uma questão de antropologia, passível de ser estudada. Sem esse processo da passagem do jurídico para o antropológico, a pesquisa corre o sério risco de ficar sem foco e de não responder o que tem de ser respondido. Além de comprometer a construção do próprio discurso. Com efeito, essa é uma das razões que fazem o discurso pericial em antropologia ser – via de regra – híbrido, oscilando entre um texto antropológico, um texto jurídico e um texto histórico; uma narrativa eclética que fala genericamente de tudo um pouco, como se fosse possível falar de antropologia para um público leigo. Em outras palavras, é como se os antropólogos não possuíssem um discurso para comunicar conteúdos eminentemente antropológicos para um público situado fora daquele campo de conhecimento (Carreira, 2010).

E ao campo pericial o que menos interessa é uma narrativa híbrida e generalista, porque “perícia” – como vimos anteriormente – sempre pressupõe um estudo especializado. Portanto, o aprofundamento e a ênfase devem ser dados às referências empíricas, uma vez que somente elas podem trazer evidências simbólicas que permitirão enxergar e revelar a diferença do outro. Sem elas, qualquer argumento que o antropólogo apresentar soa inconsistente e arbitrário, principalmente aos leitores leigos (Oliveira, 2007).

Quesitação

Justamente para fugir da subjetividade é que nossa legislação se propõe a cercar os objetos investigados na peritagem por intermédio dos quesitos, que são meras questões formuladas tanto pela autoridade quanto pelas partes envolvidas no processo acerca de pontos específicos, a exigirem respostas objetivas ou mesmo opiniões e pareceres sobre determinado assunto (Nucci, 2012).

Nessa fase, formulam-se os lindes do laudo, onde as partes solicitantes vão expor aquilo que esperam da análise antropológica, seus desejos de resposta naquele caso concreto e efetivamente qual é, afinal, a demanda. Mas para o operador do direito quesitar é especificar sua demanda, de modo inteligível para os antropólogos, é preciso que ele tenha um mínimo de noção do que a antropologia pode oferecer. É aqui entra a necessidade imprescindível de diálogo (Carreira, 2010).

Esclarece ainda Carreira (2010) que a pergunta dos envolvidos no processo muitas vezes vai ser desenhada ou redesenhada na conversa com o antropólogo. Uma conversa que lhe servirá, inclusive, para avaliar a pertinência em solicitar a análise antropológica e, ainda, perceber até onde pode contar com o respaldo da antropologia, que, evidentemente, impõe limites. Por isso, o que é possível e legítimo fazer é afinar a demanda conjuntamente; contudo, é preciso ter o cuidado em não permitir que a expectativa dos profissionais do direito engesse a pesquisa, uma vez que poderá comprometê-la e até inviabilizá-la.

Mas acontecerão casos em que esse diálogo não ocorrerá, forçando-se o antropólogo – em algumas oportunidades – a invadir campos que não lhe pertencem como objeto de estudo, ou ainda a dar certas definições que, a rigor, vão muito além dos lindes de uma perícia antropológica. Nessas hipóteses, não fica o perito obrigado a responder. Como dito por Carreira (2008), é melhor que não se responda mesmo, pois num processo a má informação pode se reverter contra aquela causa a qual o antropólogo está empenhado em defender. É o princípio da precaução, pois esse profissional não deve, e nem pode assumir, uma responsabilidade que não é sua, dar respostas e sugerir soluções sobre questões não pertinentes ao seu campo de atuação, para evitar prejuízos às partes envolvidas no próprio processo. O rito processual é muito solene, e o antropólogo deve saber o lugar dele nesse ambiente de formalidades.

Entendimento esse reforçado por Hertzog (2007), na medida em que um laudo antropológico não necessariamente precisa colocar ponto final em uma problemática. Talvez esse nunca tenha sido o objetivo da

antropologia e, quem sabe, ela não tenha mudado tanto assim, exceto pelo notável aumento do número de pessoas com ela envolvidas, pela multiplicação de especializações e estilos diferentes de se pesquisar e pelas mudanças nas condições objetivas das sociedades que abrigam o campo de pesquisa.

Contralaudo

A possibilidade da feitura de contralaudos dentro dos mesmos processos decorre de alguns princípios fincados pelo direito, de ordem legal inafastável e que diz respeito à sua estrutura dialética. Está intimamente ligado com o exercício permanente do contraditório da prova e do livre convencimento do juiz, não necessariamente vinculado aos termos da primeira perícia entabulada em juízo, razão principiológica para aquilo que se convencionou chamar entre juristas de respeito ao devido processo legal (Cintra; Grinover & Dinamarco, 1990).

Como o assunto não comporta mais abertura para efeito de relativização dentro do universo processual, a premissa por ora exposta e tida como manifestamente válida é a de que qualquer laudo pericial, aí incluído o antropológico, comporta sim impugnação, questionamentos de mérito e até reformulação.

Sem embargo do mal-estar que esse embate técnico possa causar entre os profissionais da antropologia. Antropólogos do estofó de Oliveira (2012) trabalham há muito tempo dentro dessa lógica processual, acreditando que há laudos antropológicos mal feitos – e eles podem (e devem) ser refeitos, assim como existem sentenças dadas por juízes que se mostram equivocadas e são corrigidas por instâncias superiores.

No campo de atuação das perícias antropológicas, sempre se está em meio a um processo de confrontação de provas e argumentos, assim como de correções efetuadas por pares e de respeito às hierarquias e às normas ditadas pela comunidade científica. Os laudos que não se conformarem com tais exigências devem ser reavaliados e até mesmo questionados em suas conclusões e procedimentos, uma vez que o antropólogo pode ser

contratado por qualquer uma das partes envolvidas nos processos que demandam perícias, isto é, por uma empresa, um sindicato ou o próprio Estado (Oliveira, 2012).

E a última palavra a respeito desse debate com viés eminentemente antropológico sobre o mesmo objeto de investigação sempre compete ao juiz presidente da causa, que, com base em argumentos bem apresentados, cuja solidez não depende de quem contrata a perícia, deve decidir com imparcialidade. Em geral, os magistrados acabam se valendo de peritos nomeados por eles próprios, a funcionarem na condição de seus auxiliares diretos e acobertados por todos os condicionamentos legais que o caso requer.

Assim é porque as conclusões que o antropólogo formula não são dados eternos, imutáveis, pois o que um grupo humano demanda, em determinados momentos e circunstâncias concretas, pode perfeitamente se modificar em outros. Estratégias políticas, por exemplo, defendidas pelos indígenas estão relacionadas a contextos precisos, a serem tratados em processos administrativos específicos. Mudar é parte do viver, da adaptação a situações que se renovam. Particularmente, as sociedades indígenas não vivem congeladas em museus e precisam se adaptar às alternativas que se apresentam hoje no país (Oliveira, 2012).

Conclusão

A demanda por laudos antropológicos individuais tende a aumentar, na medida em que, aprovada proposta do novo Código de Processo Penal dentro do Congresso Nacional, não se dará continuidade em processo criminal sem a realização daquele tipo de perícia técnica, sob pena de nulidade por ausência de indispensável condição de procedibilidade¹⁷.

Então, os profissionais da antropologia devem se preparar para essa

17 Notícia reforçada e também aplaudida por CASTILHO & COSTA, em trabalho publicado na Revista de Informação Legislativa n. 183, ano 46, jul./set. 2009, sob o título “O Projeto de Lei do Senado n. 156, de 2009, que institui novo Código de Processo Penal e os crimes praticados contra indígenas ou por indígenas”.

nova realidade normativa, a repensarem sua metodologia de trabalho em campo com vistas a dar maior visibilidade ao indivíduo processado criminalmente.

Na seara do direito, o encaminhamento de esforços é no sentido inverso, ou seja, nortear mentalidade para compreender e deliberar sobre direitos coletivos, ainda mais de sociedades pautadas numa lógica de vida muito diferente dos valores judaico-cristãos, porquanto ser da tradição do ocidente operar dentro de um sistema eminentemente contratual e excludente, promovendo individualidades privadas e defendendo o egoísmo de interesses.

É que as individualidades entendidas e sopesadas nos processos criminais que envolvem indígenas não podem ser descontextualizadas do seu funcionamento comunitário, motivo pelo qual compreender a ordem moral daquela coletividade – com vistas ao esclarecimento da potencial consciência ou não do ilícito praticado – é uma necessidade que atende agora a uma importante categoria de direitos individuais, notadamente os de natureza fundamental e ligados ao amplo exercício de defesa nas ações penais.

Como sujeitos de direito, os indígenas, com muita competência, se apropriaram do discurso dos direitos humanos a fim de promoverem – por ocasião do encontro com a nossa sociedade – igualdade positiva, no sentido de lhes restarem conferidos os mesmos direitos de qualquer outro cidadão brasileiro, trazendo ao debate justamente a sua condição de índio para ficar assegurado o seu direito à diferença em contraste com o sistema oficial, abstrato e genérico de normas (igualdade negativa).

Tradicionalmente, antropologia e direito, quando chamados a operar com essas minorias étnicas, infelizmente, na prática, enxergam o problema por lentes diversas. Enquanto na primeira área do conhecimento se privilegia o estudo da coletividade; na outra se valoriza a individualidade e o mérito do sujeito, muitas vezes contra o interesse da maioria.

Assim, do operador do direito se requer uma sensibilidade hermenêutica mais humana e solidária, dando voz a essas coletividades

étnicas para entender e pontuar suas diferenças dentro dos processos, não medindo esforços para se construir no caso concreto decisões mais justas possíveis, segundo costumes, crenças e tradições da comunidade efetivamente destinatária do provimento jurisdicional.

Enveredando-se por esse rumo, os profissionais que se imbricam nesta conclusão vão ter o mérito de construir um novo modelo de investigação por peritagem, representada num documento fundamental para o processo criminal, que podemos designar de “laudo antropológico emancipatório”.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. Peritos e perícias: ovo capítulo de (dês) naturalização da antropologia – a luta contra positivistas e contra o empirismo vulgar. SILVA, Gláucia Silva (org.). *Antropologia extramuros* – novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos. Brasília: Paralelo 15, 2008.

BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de ética jurídica* – ética geral e profissional. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2004.

CARREIRA, Elaine Amorim. O lugar da antropologia no campo multidisciplinar do laudo pericial. SILVA, Gláucia (org.). *Antropologia extramuros: novas perspectivas sociais e políticas dos antropólogos*. São Paulo: Paralelo 15, 2008.

_____. *Parecer Técnico n. 011/2010*. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br>>, acesso 25 de jul. 2013.

CASTILHO, Ela Wiecko Wolkmer de; COSTA, Paula Bajer F. Martins da. O Projeto de Lei do Senado n. 156, de 2009, que institui novo Código de Processo Penal e os crimes praticados contra indígenas ou por indígenas. *Revista de Informação Legislativa*, ano 46, n. 183, jul./set. 2009.

CINTRA, Antonio Carlos de A.; GRINOVER, Ada Pellegrini; DINAMARCO, Cândido R. *Teoria geral do processo*. 7. ed. São Paulo: RT, 1990.

DAL POZ NETO, João. Antropólogos, peritos e suspeitos. SILVA; O. S., LUZ, L., HELM, C. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.

DELLEPIANE, Antonio. *Nova teoria da prova*. Tradução de Erico Maciel. Campinas: Minelli, 2004.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HERTZOG, Werner Bergamin. Nativos e laudos: o trabalho do antropólogo, ontem e hoje. FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Parice; FONSECA, Cláudia (orgs.). *Antropólogos em ação: experimentos de pesquisa em direitos humanos*. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. Apresentação. SILVA; O. S., LUZ, L., HELM, C. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.

LEITE, Ilka Boaventura. Os laudos periciais – um novo cenário na prática antropológica. LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Laudos antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

MARTTIROLLO, L. Diritto giudiziario italiano. LESSONA, Carlo (comp.). *Manuale delle prove in materia civile*. Vol. 2 Roma: Fratelli & Camelli, 1898.

NUCCI, Guilherme de Souza. *Código de Processo Penal comentado*. 11 ed. São Paulo: RT, 2012.

O'DWYER, Eliane Cantarino. O caso dos laudos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da antropologia? SILVA, Gláucia (org.). *Antropologia extramuros: novas perspectivas sociais e políticas dos antropólogos*. São Paulo: Paralelo 15, 2008.

OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. *Caderno Série Antropologia*, nº 413, Brasília, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo. L'ESTOILE, Benoit; NEIBURG, Frederico; SIGAUD, Lygia (coord.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, FAPERJ, 2002.

_____. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais. OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. Perícia antropológica. LIMA, Antonio Carlos de Souza (coord.). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília: Contra Capa/LACED/ABA, 2012.

PARAÍSO, Maria Hilda. Reflexões sobre fontes orais e escritas na elaboração de laudos periciais. SILVA; O. S., LUZ, L., HELM, C. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.

PEREIRA, Deborah M. Duprat de Brito. O estado pluriétnico. *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Laced, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Roberto A. O. Apresentação. SILVA; O. S., LUZ, L., HELM, C. V. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.

SARANTOPOULOS, Sócrates. *Perícia judicial e administrativa – uma abordagem prática*. São Paulo: Atlas, 2005.

SILVEIRA, Edson Damas da. *Meio ambiente, terras indígenas e defesa nacional – direitos fundamentais em tensão nas fronteiras da Amazônia Brasileira*. Curitiba: Juruá, 2010.

_____. *Socioambientalismo amazônico*. Curitiba: Juruá, 2008.

SOUSA, Sergio H. Miranda de; GRANDE, Cristiane Garcia. *Perícias na prática – modelos de laudos, petições, diligências e demais documentos para perícias em contabilidade, engenharias, medicina veterinária e documentoscopia*. Curitiba: Juruá, 2010.

A usina hidrelétrica Balbina e o Programa Waimiri-Atroari: (des)articulação da etnicidade

Stephen G. Baines

A construção de megaprojetos na Amazônia

No período do governo militar, entre 1964 a 1985, houve o início da implantação de megaprojetos que visavam à ocupação maciça e exploração econômica da região amazônica, começando com a construção de uma rede viária que inclui a rodovia BR-230, Transamazônica; a rodovia BR-364, Cuiabá- Porto Velho-Rio Branco; a rodovia BR-174, Manaus-Boa Vista-Venezuela; a inacabada BR-210, Perimetral Norte; e a rodovia BR-163, Cuiabá-Santarém.

A construção dessas rodovias ao longo das décadas de 1960 e 1970 trouxe consequências nefastas para muitos povos indígenas, que sofreram dizimação das suas populações em decorrência de epidemias e de doenças introduzidas, bem como de contatos desastrosos, que acarretaram a ocupação das suas terras e reduziram alguns povos à mendicância e à prostituição. A construção dessa rede rodoviária por toda a bacia amazônica fazia parte da geopolítica militar, que visava à implantação de uma infraestrutura para atrair investimentos estrangeiros e nacionais de grande capital, com incentivos fiscais, objetivando abrir a bacia amazônica para o desenvolvimento econômico. A estratégia desenvolvimentista no período do governo militar era invadir territórios indígenas onde havia interesse em implantar rodovias, projetos de mineração industrial e grandes hidrelétricas para, posteriormente, “regularizar” os fatos consumados, sem nenhum tipo de consulta aos povos indígenas e tradicionais atingidos. Esse processo frequentemente envolvia desastrosos deslocamentos dessas populações, que eram vistas como obstáculos ao desenvolvimento (Davis, 1978; Oliveira Filho, 1990).

A partir de modificações introduzidas na Constituição brasileira de 1988, na definição das relações entre os povos indígenas e o Estado, duas inovações importantes representam potencial para mudar as relações entre os povos indígenas e o Estado em relação às Constituições anteriores. Estas são o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas sobre suas terras como direitos “originários”, pelo fato de eles serem os primeiros ocupantes do Brasil; e o abandono da perspectiva assimilacionista, que entendia os indígenas como uma categoria transitória destinada a desaparecer. A Constituição de 1988 marca o fim das tentativas assimilacionistas e integracionistas do Estado, ao consagrar o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos. Outra inovação importante é que se reconhece, no artigo 232, que “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”, dispensando a FUNAI de ser sua representação. Os povos indígenas passaram a ser considerados como sujeitos de ação jurídica, seguindo a tendência internacional de constitucionalizar direitos indígenas. Uma das consequências de poderem ingressar em juízo em defesa de seus direitos é que houve uma eclosão de organizações políticas indígenas (Albert, 2000).

A partir da Constituição de 1988, as estratégias desenvolvimentistas de grandes empresas mineradoras e hidrelétricas mudaram também para enfrentar a nova legislação, visando regularizar as terras indígenas (TIs) dentro de uma retórica de “autodeterminação” indígena, uma “autodeterminação” que vem a ser dirigida por grandes empresas quando há interesses econômicos na exploração de recursos naturais em suas terras, e as empresas exercem pressões econômicas para alcançar seus objetivos. Surgiram departamentos de meio ambiente e indigenismo dentro das empresas, visando contornar as exigências da Constituição com o mínimo de prejuízos econômicos, incluindo estratégias para a privatização do indigenismo, em que grandes empresas, como a

Eletronorte, que montou os Programas Waimiri-Atroari e Parakanã, passam a dirigir a ação indigenista do Estado por meio de um “indigenismo empresarial”.

Oliveira Filho (1990) mostra que o Projeto Calha Norte, elaborado em sigilo pelo Conselho de Segurança Nacional a partir de 1985, é um projeto militar que tem como objetivo ostensível a ocupação militar da fronteira norte do Brasil, apresentado numa retórica de segurança nacional, a chamada ameaça de regimes socialistas na região do Caribe, guerrilheiros colombianos, e narcotráfico.

Entretanto, considerando que os interesses militares/estratégicos são apenas uma parte das intenções do Projeto Calha Norte e que, entre as “necessidades fundamentais e imediatas, julgadas prioritárias” pelo Secretário-Geral do Conselho de Segurança Nacional para a região, estão a “ampliação da infraestrutura viária; aceleração da produção de energia hidrelétrica; interiorização de polos de desenvolvimento econômico; e ampliação da oferta de recursos sociais básicos”. Considerando que o território dos Waimiri-Atroari era cobiçado por empresas mineradoras que visavam explorar o que veio a ser uma das maiores minas de estanho do mundo e também abrangia a área de inundação da Usina Hidrelétrica (UHE) Balbina, este território indígena passou a servir como um precursor do novo modelo militar-empresarial de ocupação do norte amazônico. E, nessa ocupação, a política indigenista foi constantemente subordinada a interesses econômicos que envolvem grandes empresas privadas e estatais. A nova política indigenista identificada por Oliveira Filho (1990) na década de 1980, é também caracterizada pela proibição de acesso ao território indígena para etnólogos e missionários. Como ressalta Oliveira Filho, “[...] os que trabalham com grupos indígenas desta região sem pertencerem aos quadros da FUNAI, são caracterizados como inimigos do país, pois praticam ações contrárias aos chamados ‘interesses nacionais’” (Oliveira Filho, 1990, p. 20).

A Terra Indígena (TI) Waimiri-Atroari

Ao longo dos anos 1970-1980, o território dos Waimiri-Atroari passou por várias definições e redefinições da sua área geográfica, até que, em 1989, foi demarcada uma área de 2.585.910 ha. (Dec. nº 97.837, 1989). Em 1979, a Mineração Taboca invadiu parte do nordeste da então terra indígena, que havia sido delimitada em 1971, pelo sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa. Por meio de uma manipulação cartográfica feita por um geógrafo no início dos anos 1970, em que o alto rio Uatumã foi renomeado rio Pitinga e registrado no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), o curso superior do rio Uatumã foi deslocado para um igarapé sem nome, afluente do Igarapé Santo Antônio do Abonari. A área das cabeceiras do rio Uatumã (renomeado rio Pitinga), de 526.800 hectares, ou 40% da então TI, foi desmembrada da TI Waimiri-Atroari por meio dessa manipulação cartográfica e ocupada pela Mineração Taboca, que passou a explorar o que chamou a “Mina de Pitinga”.

Entre 1973 e 1987, a UHE Balbina foi construída, suas comportas foram fechadas em outubro de 1987, criando um enorme reservatório de 2.928 km² (Ibama), a maior parte composta por áreas de floresta semissubmersa, com potencial energético máximo de apenas 250 megawatts em períodos de enchente. A UHE Balbina tem sido usada como exemplo de um grande desastre socioambiental e provocou o deslocamento de aproximadamente um terço da população Waimiri-Atroari, uma parte para o rio Curiaú, afluente do rio Camanaú, onde os sobreviventes foram assentados em um aldeamento determinado pela administração indigenista, outra parte foi deslocada para um aldeamento construído pelo Programa Waimiri-Atroari, próximo à margem esquerda do rio Alalaú e a oeste da rodovia BR-174, com estrada de acesso.

No *site* do Programa Waimiri-Atroari (PWA) (Convênio Funai/Eletronorte), criado em abril de 1987, poucos meses antes do fechamento das comportas em outubro daquele ano, quando as obras da UHE Balbina estavam em fase de conclusão e a inundação de parte das terras

tradicionais dos Waimiri-Atroari, iminente, apresenta-se a situação desse povo indígena como sendo muito favorável em decorrência da atuação do PWA.

Em propaganda recente do PWA, apresenta-se a população indígena de 1.633 indivíduos em 10/07/2013, e um crescimento populacional de 6,05% ao ano, a produção em grandes roças, com estoque de animais para abate (peixes e gado) e total independência alimentar. Afirma-se que há um resgate de todas as práticas culturais e de sua dignidade como povo indígena. Que há trinta escolas com setenta professores indígenas, e que 30% da população Waimiri-Atroari participam do processo de educação escolarizada, e o restante está em processo de alfabetização. Afirma-se que não há nenhuma doença imunoprevenível nos últimos 25 anos, com controle total de doenças respiratórias, boa nutrição, controle de malária e de outras doenças endêmicas, além de vacinação de 100% da população contra todas as doenças imunopreveníveis, assim como um controle informatizado da saúde dos Waimiri-Atroari. Afirma-se também que a situação fundiária está totalmente regularizada, com a terra demarcada e homologada, e sem a presença atual de nenhum invasor, bem como com a fiscalização sistemática dos seus limites e dos transeuntes.

Segundo Silva (1993), a partir de estatísticas próprias de 1987, comparadas com estatísticas de 1983 (Baines, 1991), o crescimento populacional dos Waimiri-Atroari antecedeu a instalação do PWA em 1987. “Nos anos 1987-91, a taxa de crescimento populacional de 20,2% revela uma queda, se comparada à de 26,5% no período de 1983-87.” (Silva, 1990). Entretanto, a propaganda do Programa Waimiri-Atroari ignora os dados demográficos divulgados por antropólogos antes da sua implantação em 1987.

Impactos provocados pela UHE Balbina

Conforme propaganda do Programa Waimiri-Atroari, houve a “Inundação de 30.000 ha. da Terra Indígena Waimiri-Atroari” e

“Relocação de duas aldeias da área do reservatório para outra parte da terra indígena”¹. Entretanto, o cálculo do PWA foi feito após o desmembramento de 526.800 hectares (Decreto Presidencial nº 86.630, de 23.11.81) e a desapropriação de aproximadamente 1.034.490 hectares (Decreto Presidencial nº 85.898, de 13.04.81), declarados de utilidade pública para a construção da UHE Balbina. Uma estimativa da extensão real do território tradicional dos Waimiri-Atroari inundada pela UHE Balbina pode ser vista a partir de dados de sensoriamento remoto do Ibama, que apresenta a área de inundação como 2.928,5 km² (Mapa da Influência Antrópica da UHE Balbina, CSR, IBAMA, Brasília, 1992).

Mesmo assim, o PWA se apresenta na propaganda como a salvação do povo indígena Waimiri-Atroari. Estabeleceu acordos com a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e com o Instituto Socioambiental (ISA). A Galeria Amazônica é uma iniciativa do ISA e do PWA para “valorizar a arte das populações tradicionais da Amazônia através do Comércio Justo de peças produzidas por artesãos de mais de 30 povos indígenas de diversas regiões amazônicas”. Segundo seu *site*: “Sem intermediários a Galeria se relaciona diretamente com as Associações locais e remunera diretamente os produtores”².

O Programa Waimiri-Atroari e o “indigenismo empresarial”

Uma nova estratégia de grandes empresas hidrelétricas e de mineração em colaboração com o Estado é a de “favorecer a regularização de terras indígenas e exercer seu poder econômico para aliciar as novas lideranças indígenas para assinar acordos diretos entre as comunidades indígenas e as empresas, em nome de uma ‘autodeterminação indígena’” (Baines, 1993, p. 239). Em junho de 1989, acordos foram assinados entre a Mineração Taboca e líderes Waimiri-Atroari, anulados enquanto não

1 Disponível em: <<http://www.waimiriatroari.org.br/>>. Acesso em: 7 jun. 2013.

2 Disponível em: <https://www.facebook.com/pages/GaleriAmaz%C3%B4nica/202322806456629?sk=page_map>; <<http://galeriamazonica.org.br>>. Acesso em: 7 jun. 2013.

houver legislação complementar para regulamentar a mineração em terras indígenas.

A Terra Indígena Waimiri-Atroari serviu como um exemplo para o planejamento de estratégias para a implantação “regularizada” de grandes projetos de desenvolvimento regional em terras indígenas na Amazônia, de mineração e de usinas hidrelétricas, e influenciou na própria formulação da Constituição de 1988, a partir de 1987, com forte *lobby* das empresas mineradoras lideradas pelo Grupo Paranapanema, de que a Mineração Taboca era subsidiária. Este lobby conseguiu, no texto constitucional, abrir a mineração em terras indígenas às empresas mineradoras privadas, a qual, anteriormente, era restrita a empresas mineradoras estatais e apenas no caso de minérios classificados como “estratégicos”.

Em propaganda do Programa Waimiri-Atroari³, em 2003, o líder principal Waimiri-Atroari afirma que: “A Usina Hidrelétrica de Balbina veio junto com o Programa Waimiri-Atroari, que protegeu e ajudou a conservar nossa reserva”. O líder fala dos benefícios do Programa da Eletronorte e da “recuperação de nossas tradições e nossa cultura que estávamos perdendo antes”. Afirma que, sem a parceria com a Eletronorte, “acredito que nós estaríamos fadados à extinção”, reiterando as palavras do supervisor indigenista da Eletronorte (Hart, 1991, p. 16).

Por que o Programa-Waimiri-Atroari?

Imagens de indígenas que apoiam os programas indigenistas da Eletronorte; a fala do supervisor do PWA, que diz que “conseguiu colocar em prática o que todos os indigenistas sonhavam”; e representantes de outro povo indígena (os Waiwai), maravilhados com as “riquezas” do PWA, apoiando a construção da UHE Cachoeira Porteira no rio Trombetas para ganhar um “Programa”, tentam reverter as críticas e acelerar a aprovação de mais hidrelétricas na região amazônica, junto

3 Disponível em: <<http://www.eln.gov.br/balbina-ingles04.htm>>. Acesso em: 7 jun. 2013.

com a estratégia de proibir pesquisas em antropologia independentes do PWA desde 1987, ano da sua inauguração, quando Márcio Ferreira da Silva, na época realizando pesquisa de campo para seu doutorado no Museu Nacional (UFRJ), foi informado de que os Waimiri-Atroari não queriam mais a presença de antropólogos em duas terras e teve sua pesquisa interrompida após sete meses na terra indígena. Em 1989, a continuação da minha pesquisa foi também proibida por uma campanha de calúnias veiculada pelos dirigentes do PWA junto às lideranças Waimiri-Atroari, apresentando-me como suposto agente de um cartel de estanho internacional que estava usando os Waimiri-Atroari para tentar proteger as reservas de minério para empresas transnacionais, impedindo-os de assinar acordos diretos com a Mineração Taboca para explorar minérios em suas terras. No dia anterior à minha “expulsão” da terra indígena, dez capitães Waimiri-Atroari assinaram um termo de compromisso com a Mineração Taboca, dando a essa empresa direitos exclusivos para realizar pesquisa e lavra de mineração em toda a terra indígena (Baines, 1993).

As novas estratégias de redefinição do Estado

A partir de 2000, surge um modelo de crescimento econômico dirigido para a produção e exportação de matérias-primas agrícolas e minerais que incentivou a expansão rápida de obras de infraestrutura e exploração de recursos naturais com impactos nefastos em terras indígenas. Iniciativas nacionais e transnacionais de expansão econômica atropelam direitos indígenas nacionais e internacionais. Essas incluem a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana – IIRSA (2000), que parte de um acordo entre doze países sul-americanos. Seus objetivos visam à modernização da infraestrutura de transporte, energia e telecomunicações, prevendo a expansão de rodovias, mineração e hidrelétricas. A contrapartida brasileira da IIRSA, o Programa de Aceleração do Crescimento PAC 1 (2007) e PAC 2 (2010), promove grandes obras que impactam muitas terras indígenas.

Segundo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2012), a reconceitualização do que se entende por território tem sido marcada por novos critérios de classificação que aparentam empreender uma volta ao passado, refletindo uma conhecida e dúbia combinação entre fatores ambientais e econômicos. Incorporados pelas ações governamentais mais recentes, esses critérios reeditam a prevalência do quadro natural, privilegiam biomas e ecossistemas como delimitadores de “regiões”, flexibilizam normas jurídicas que asseguram os direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais e objetivam atender às demandas progressivas de um crescimento econômico baseado principalmente em *commodities* minerais e agrícolas (Almeida, 2012).

Almeida acrescenta que, ao criarem condições para a expansão da produção de *commodities*, essas novas regras estariam forçando a flexibilização dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais, redefinindo os direitos dos “trabalhadores migrantes” e estigmatizando identidades étnicas (Almeida, 2012).

O Aproveitamento Hidrelétrica (AHE) Belo Monte, a terceira maior hidrelétrica do mundo, cuja construção foi iniciada em 2011 por Norte Energia, é uma versão modificada da antiga UHE Kararaô dos anos 1975-1989, planejada pela Eletronorte e parte do Complexo Hidrelétrico do Xingu. Após a mobilização de vários povos indígenas e organizações não governamentais no Encontro de Altamira em 1989, a Eletronorte arquivou o projeto de Kararaô, ressuscitando-o como o AHE Belo Monte.

No caso da AHE Belo Monte, as prioridades desenvolvimentistas do governo atropelam os direitos constitucionais e internacionais dos povos indígenas e tradicionais.

O novo ataque contra os direitos indígenas

No mesmo período, a partir de 2000, vários Projetos de Emenda Constitucional, de Lei Complementar, de Lei, Portarias e Decretos arquitetados pela bancada ruralista visam extinguir direitos adquiridos

e dificultar o processo de demarcação de terras indígenas para favorecer sua exploração por latifundiários, objetivando a implantação de megaprojetos desenvolvimentistas de hidrelétricas, mineração e agronegócio. A lógica expressa nesses Projetos de Lei está na contramão das conquistas de direitos indígenas no Brasil desde 1988 e dos direitos indígenas internacionais. Entre esses Projetos de Emenda Constitucional, há o PEC 215/2000, que transfere a competência sobre demarcação de Terras Indígenas, Terras Quilombolas e criação de Unidades de Conservação do Poder Executivo para o Congresso Nacional. A transferência da responsabilidade sobre terras indígenas do Poder Executivo para o Poder Legislativo é anticonstitucional. O Projeto de Lei Complementar, PLP 227/2012, considera de interesse público, e pretende legalizar, a existência de latifúndios, assentamentos rurais, cidades, estradas, empreendimentos econômicos, projetos de desenvolvimento, mineração, atividade madeireira, usinas e outros em terras indígenas, revogando os direitos constitucionais dos indígenas. O PEC 237/2013, mais um de muitos projetos que tramitam no Congresso Nacional, permite que produtores rurais tomem posse de terras indígenas por meio de concessão, permitindo atividades ilegais como arrendamento em TIs.

Fica evidente que, desde a Constituição Federal de 1988, as grandes empresas de construção de usinas hidrelétricas e empresas mineradoras, junto com o Governo Federal e, mais recentemente, a bancada ruralista, não medem esforços em tentar reverter os direitos indígenas que foram conquistados ao longo de décadas de luta pelo movimento indígena. A construção da UHE Balbina e o estabelecimento do PWA revelam a história recente de mudanças de estratégias por parte do setor elétrico em implantar hidrelétricas em terras indígenas.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: RICARDO, Carlos Alberto (editor) *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*, São Paulo: Instituto Socioambiental. p. 197-207, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, 2012. *Entre a proteção e o protecionismo. Le Monde Diplomatique* (Brasil), São Paulo, v. ano 5, p. 20 - 21, 2012. 2000.

BAINES, Stephen G. "É a *Funai que sabe*": a frente de atração Waimiri-Atroari. 1991.

BAINES, Stephen G. *O Território dos Waimiri-Atroari e o Indigenismo Empresarial*. Ciências Sociais Hoje, São Paulo, HUCITEC/ANPOCS, p. 219-243, 1993.

BAINES, Stephen G. *Imagens de liderança indígena e o Programa Waimiri-Atroari: índios e usinas hidrelétricas na Amazônia*. Revista de Antropologia, São Paulo: USP, 2000, V. 43 nº 2, p. 141-163, 2000.

DAVIS, Shelton. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HART, Cherie. A Brazilian Tribe Escapes Extinction, *World Development: Aiding Remote Peoples (PNUD)*, vol. 4, n. 2. 1991.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: formas e linhagem do Projeto Calha Norte. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Projeto Calha Norte: Militares, Índios e Fronteiras*. Rio de Janeiro: UFRJ; PETI - Museu Nacional, (Antropologia e Indigenismo; nº 1). p. 15-33, 1990.

SILVA, Márcio Ferreira da. *Romance de primas e primos*. Tese de doutorado apresentada no Departamento de Antropologia do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1993.

Antropologia e políticas públicas: dos encontros históricos ao diálogo teórico e metodológico

Lea Carvalho Rodrigues

Maria Helena Ortolan

Alicia Ferreira Gonçalves

Introdução

Eventos acadêmicos, como congressos e seminários, são situações onde, por excelência, emergem, num dado momento, os temas e problemáticas centrais das disciplinas científicas, bem como se evidenciam, com mais clareza, as diferentes posições teóricas, metodológicas e ideológicas distintas. Publicações resultantes desses encontros e discussões fixam as muitas faces do que foi dito como parte da dinâmica da própria construção daquele conhecimento disciplinar.

Dessa forma, para iniciar a exposição sobre o tema central deste artigo – os possíveis diálogos entre antropologia e políticas públicas, resultado de reflexões e discussões acadêmicas no âmbito das últimas reuniões nacionais e regionais de antropologia ocorridas no Brasil¹ –, vamos nos

1 Referimo-nos, em especial, às exposições e discussões efetuadas na mesa-redonda *Antropologia e políticas públicas*, que contou com a participação das autoras e foi coordenada por Alcides Fernando Gussi (UFC) e no GT de mesmo nome, coordenado por Alcides Fernando Gussi (UFC) e Alicia Ferreira Gonçalves (UFPB), durante a IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (IV REA/XIII ABANNE), ocorrida no período de 4 a 7 de agosto de 2013 em Fortaleza (CE). Essas discussões já vinham se dando em eventos anteriores, como no GT *Povos indígenas, populações tradicionais e gestão territorial: políticas públicas para o etnodesenvolvimento e as iniciativas dos movimentos sociais*, coordenado por Antonio Carlos de Souza Lima (LACED/Museu Nacional/UFRJ) e Maria Helena Ortolan (UFAM), na II Reunião Equatorial de Antropologia e XI Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste – II REA/XI ABANNE, realizada de 19 a 22 de agosto de 2009 em Natal (RN), assim como no GT *Políticas públicas, projetos de desenvolvimento e populações locais*, coordenado por Lea Carvalho Rodrigues (UFC) e Lúcia Helena Alves Muller (PUC/RS), durante a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia – ABA, ocorrida em Belém (PA), no período de 1º a 4 de agosto de 2010, prosseguindo na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em São Paulo, no ano de 2012, no período de 2 a 5 de julho, com

reportar a uma publicação resultante do seminário *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*, ocorrido há mais de vinte anos, nas dependências do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)².

O evento acima referido contou com a presença de antropólogos renomados no cenário nacional³ e internacional⁴, e os artigos publicados revelam, entre muitos dos aspectos e facetas abordados, a reflexão crítica sobre a violação dos direitos humanos na implantação de projetos de desenvolvimento – que leva, em alguns casos empíricos, a uma intervenção do antropólogo –, os conflitos fundiários e socioambientais resultantes de disputas pela terra e a forma como estes envolvem povos indígenas, lavradores e populações tradicionais⁵. Ademais, questionam o papel do antropólogo⁶ e apresentam formas inovadoras de pensar o desenvolvimento.

Uma das referências constantes dessa publicação refere-se ao etnodesenvolvimento. No ano de 1985, Rodolfo Stavenhagen formulou a supracitada noção – que se refere ao desenvolvimento que mantém o diferencial sociocultural de uma sociedade ou grupo social. Esta noção contempla, simultaneamente, as questões éticas envolvidas na prática antropológica e a noção de ética subjacente às noções de progresso e desenvolvimento⁷; propõe uma crítica ao modelo econômico vigente⁸, uma visão de desenvolvimento não restrita à lógica de mercado, o respeito ao meio ambiente, a visão de autossustentabilidade e a necessidade de participação de todos os envolvidos diretos no planejamento, execução e avaliação das políticas⁹.

o GT *Etnografias do capitalismo contemporâneo*.

2 Vide Arantes; Ruben; Debert (1992).

3 Roberto Cardoso de Oliveira, Lux Vidal, Alcida Rita Ramos, Antonio Augusto Arantes, Guilherme Ruben, Robin Wright, Silvio Coelho dos Santos.

4 David Maybury Lewis, Claude Meillasoux, Bernard Schlemmer, Leopoldo Bartolomé e Miriam Jimeno Santoyo.

5 Arantes (1992, p. 20).

6 Maybury-Lewis (1992, p. 49).

7 Cardoso de Oliveira (1992, p. 58-60).

8 Santos (1992, p. 82).

9 Cardoso de Oliveira (1992, p. 60).

Destacamos, em especial, a observação que faz Guita Grin Debert na apresentação à coletânea sobre o aumento do número de antropólogos no país e a diversificação da antropologia no campo profissional, uma vez que, segundo ela, os antropólogos estavam cada vez mais sendo chamados por órgãos públicos e empresas privadas para atuar em projetos de desenvolvimento, desde sua elaboração à avaliação dos efeitos de sua implantação (Debert, 1992, p.13).

De outra perspectiva, foi publicada, em 2004, por iniciativa da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), uma coletânea intitulada *O campo da antropologia no Brasil*, fruto do empenho dessa associação profissional em realizar um amplo levantamento e interpretação de dados que possibilitasse uma visão mais completa sobre a antropologia que então se praticava no Brasil. Segundo seus organizadores (Trajano Filho; Ribeiro, 2004), a antropologia brasileira encontrava-se consolidada e institucionalizada e apresentava um crescimento cada vez maior. Entretanto, segundo os autores, “ressentia-se de uma radiografia de âmbito nacional que lhe oferecesse uma imagem para pensar alguns de seus aspectos, de seus problemas e de suas tendências” (Idem, p. 8).

Um dos artigos em especial (Montero, 2004, p.117-142) buscou detectar, por meio de dados disponíveis nas duas principais agências federais de financiamento e incentivo à pesquisa – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) –, as principais tendências da antropologia contemporânea no Brasil. Montero constatou mudanças significativas, naqueles últimos anos, com respeito aos estudos sobre sociedades indígenas e acerca da sociedade nacional das décadas anteriores. Conclui a autora que houve um deslocamento dos temas, voltando-se a antropologia, no presente, a um leque mais diversificado de temas, como a análise do exercício da política, do funcionamento do Estado e das instituições jurídicas, com o declínio das preocupações anteriores de formulação de problemas antropológicos centrados nas questões da desigualdade social, pobreza e classes.

Sobre essas afirmações, salientamos alhures (Gonçalves; Rodrigues, 2007) que a ampliação da gama de temas e as mudanças no foco de investigação não representavam um declínio das preocupações com a desigualdade social; argumentamos, então, que as mudanças no foco empírico e na ampliação do leque de temáticas, a nosso ver, não significavam a desconsideração dos grupos desprestigiados socialmente, ou marginalizados, como parecia sugerir a autora. Pelo contrário, isto, sob nosso ponto de vista, poderia significar que a questão da desigualdade social e das relações de poder adquiriu um espectro mais amplo, passando a ser considerada na análise independentemente do foco empírico e do tema prevalecente.

Iniciamos este artigo expondo tal debate por entendermos que a proposta de uma reflexão sobre a relação entre antropologia e políticas públicas adentra um campo de discussões, polêmicas e posições no campo acadêmico que recolocam questões sobre o “objeto” da antropologia e o fazer antropológico (Viveiros de Castro, 1999; Ramos, 2011; Teófilo da Silva, 2011).

Vale destacar que, ao colocar em relação antropologia e políticas públicas, estamos nos referindo a um campo de ações interconectadas, ainda que expressão de forças e interesses díspares, de sistemas socioculturais e cosmológicos distintos, mas em permanente comunicação. Isto diz respeito não apenas às sociedades indígenas, rurais ou de afrodescendentes, que constituíram tradicionalmente o campo de estudos da antropologia, mas a uma infinidade de temas, situações e coletividades hoje estudados pela disciplina. O ponto central, no nosso entender, é nos questionarmos sobre a possibilidade de realizarmos etnografias aprofundadas das dinâmicas socioculturais particulares e dos sistemas simbólicos e de conhecimento que lhe são inerentes, abarcando a multiplicidade de relações e interações tecidas a partir do *locus* de pesquisa, que é o centro, o foco e o fim de toda a análise. Esta verdadeira rede comunicativa comporta os sujeitos da pesquisa em suas interações sociais, políticas, econômicas e culturais com uma multiplicidade de agentes, desde as lideranças locais no campo associativo, político e religioso, até aqueles que formam parte das instâncias

governamentais na execução de políticas públicas nas áreas da saúde, da educação, do direcionamento de recursos às atividades produtivas, da efetivação de políticas sociais, do controle do meio ambiente, das instâncias jurídicas, etc.

Nosso propósito, com este artigo, é refletir sobre as possibilidades acima elencadas e fornecer subsídios para orientar pesquisas antropológicas que buscam uma compreensão das políticas públicas na perspectiva nativa e seus efeitos em grupos sociais das quais são foco. Desta forma, procederemos, num primeiro momento, a uma exposição sobre os encontros e desencontros entre antropólogos, coletividades estudadas e políticas públicas, vistas a partir da história da disciplina no país; em seguida, abordamos a importância desses diálogos; e, por fim, fechamos o artigo com reflexões e propostas metodológicas para uma abordagem antropológica de situações imersas nestas relações.

Ao mesmo tempo em que indicamos uma postura crítica que não resvale para a militância vazia, julgamos necessário que o antropólogo mantenha seu compromisso com as populações estudadas, como preconiza o código de ética da ABA, assim também com a continuidade do “engajamento político aliado à criatividade teórica”, proposto por Ramos (2011, p.29). Além do mais, no caso das políticas públicas, afirmamos a prevalência do foco analítico nas relações de poder e nas bases conceituais e mecanismos institucionais que orientam as políticas.

Indigenismo, políticas públicas e antropologia (ou antropólogos?): articulando atribuições e vocações.

O contexto atual coloca em destaque a antropologia e o antropólogo na definição e implementação de políticas públicas em razão, principalmente, da expansão dos direitos sociais ao campo da pluridade do Estado pós-Constituição de 1988, ou seja, após o reconhecimento de direitos específicos no processo de democratização no Brasil pós-ditadura aos indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais. O entrecruzamento dos direitos sociais vinculados à cidadania com os

direitos específicos definidos pela diversidade étnica e cultural criou uma situação interétnica bastante complexa a ser administrada não apenas pelos implementadores de políticas públicas para os povos indígenas, mas sobretudo pelos antropólogos chamados a diagnosticar os problemas surgidos e propor possíveis soluções

No exercício acadêmico e profissional da antropologia no Brasil, os antropólogos sempre protagonizam papéis fundamentais no campo das políticas indigenistas (estatais e não estatais) no Brasil, mesmo quando o lugar ocupado por eles não lhes garante o poder para priorizar as orientações teóricas e metodológicas da antropologia. Ou seja, historicamente, a participação profissional do antropólogo neste país ocorre em várias instâncias públicas do indigenismo, mesmo que a ciência antropológica não se imponha na execução das práticas estatais junto aos povos indígenas.

Para explicitar o que foi dito anteriormente, apresentaremos inicialmente um breve histórico da participação de antropólogos no antigo órgão indigenista, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI), criado em 1910. Começando com Curt Nimuendaju, etnólogo de origem alemã e naturalizado brasileiro, que trabalhou, por diversas vezes, na implementação de ações indigenistas para o SPI, com um período de afastamento em função de ter sido acusado de espionagem alemã. Depois de afastado do SPI, atuou denunciando as condições físicas dos indígenas e também em ações consideradas salvacionistas das “preciosidades indígenas”, por meio da coleta de objetos da cultura material indígena e de seu envio aos museus europeus, atuando assim contra o extermínio e os processos denominados, então, de aculturação. Nas trajetórias etnológicas de Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, também constam a atuação no órgão indigenista estatal. Foi quando José Maria da Gama Malcher, diretor do SPI de 1950 a 1954, contratou etnólogos para assumir as principais divisões do órgão, com o objetivo de substituir a antiga ideologia positivista por uma orientação científica moderna (Ribeiro, 1962, p. 38).

Darcy Ribeiro atuou no SPI como etnólogo, aproximadamente, por dez anos (Ramos, 1990 e Ribeiro, 1962). O antropólogo foi um defensor insistente da necessidade do órgão indigenista oficial seguir uma orientação científica fundada nos conhecimentos da Antropologia (Ribeiro, 1962, p.164). Em 1947, trabalhou na Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios do SPI, fazendo diversas viagens de campo aos povos indígenas e organizando o Museu do Índio, inaugurado oficialmente em 1953 (Souza Lima, 1987, p. 156). Com apoio de outro antropólogo, Eduardo Galvão, e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Darcy Ribeiro organizou o primeiro curso de pós-graduação em Antropologia Cultural neste Museu, em 1955, no qual se formaram vários pesquisadores brasileiros. Ainda nos anos 1950, Eduardo Galvão chefiou a Seção de Orientação e Assistência do SPI, trabalhou no Museu do Índio e também participou dos esforços de criação do Parque Indígena do Xingu. No período de 1954 a 1958, Roberto Cardoso de Oliveira fez parte do quadro de etnólogos do Museu do Índio, vinculado à Seção de Estudos do SPI, no qual desenvolveu pesquisa sobre a assimilação dos índios Terena no sul de Mato Grosso (Castro Faria, 1992, p.10). O mesmo participou do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), incorporando orientações antropológicas na formulação de políticas indigenistas brasileiras e no SPI.

A atuação de antropólogos no campo das políticas indigenistas continuou mesmo após a extinção do SPI e com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967. O antropólogo Roque de Barros Laraia tornou-se membro do Conselho Diretor da FUNAI, de 1968 a 1969, na qualidade de suplente e representante do CNPq. Na gestão do general Ismarth Araujo de Oliveira, que esteve na presidência do órgão indigenista de março de 1974 a março de 1979, Roque Laraia foi nomeado membro titular do Conselho Indigenista da FUNAI (1974-1978), tendo como seu suplente o antropólogo Julio Cezar Melatti. Ele permaneceu no Conselho Indigenista por mais quatro anos, renomeado para o período de 1978 a 1982, ano em que se reuniu pela última vez,

sendo dissolvido justamente quando os seus membros propuseram a participação indígena no Conselho. Na década de 1970, Roque de Barros Laraia e Julio Cezar Melatti ensinaram etnologia nos cursos de indigenismo que foram criados para a formação de chefes de postos indígenas (Melatti, 1994, p. 28), com o apoio do então presidente da FUNAI, general Ismarth Araujo, e organizados e coordenados por ex-alunos da Universidade de Brasília (UnB), os antropólogos Olympio Serra e George de Cerqueira Leite Zarur. Ainda na gestão do general Ismarth de Araújo, em pleno período de ditadura militar, antropólogos foram chamados para assumir funções no órgão indigenista. O papel exercido seria, justamente, o de aplicar os conhecimentos antropológicos para implementar políticas públicas específicas às condições diversas de contato em que se encontravam os povos indígenas. O general Ismarth adotou a política de articular as ações dos indigenistas com as ações dos antropólogos e dos missionários (Araújo Oliveira, 1975), numa tentativa de amenizar as divergências existentes entre eles e, desta maneira, manter as suas ações sob o controle do órgão oficial. Como consequência dessa política, abriu-se um espaço maior para a participação de antropólogos na FUNAI, escolhendo-os para coordenar projetos assistenciais destinados às comunidades indígenas. Para tanto, a FUNAI estabeleceu convênios de estudos e pesquisas, com várias universidades (USP, UFSC, UFG, UFBA, UFMG e UnB). Na ocasião, foram envolvidos na coordenação de projetos antropólogos brasileiros e estrangeiros, como Roberto Cardoso de Oliveira, Roque de Barros Laraia, Julio Cezar Melatti, Pedro Agostinho, Kenneth Taylor, David Price, Peter Silverwood-Cope (Montagner Melatti, 1975, p. 12).

A formação acadêmica dos antropólogos que assumiram a coordenação dos projetos foi vista como um fator determinante para o sucesso das ações indigenistas, tanto pelos gestores da FUNAI como pelos antropólogos envolvidos. Na qualidade de instituição executora da política indigenista governamental, a FUNAI possuía interesse utilitarista na formação acadêmica dos antropólogos, tanto no sentido de poder recorrer aos seus conhecimentos para atingir

metas institucionais pré-estabelecidas, como também pela presença de antropólogos autorizar, com maior legitimidade, frente à opinião pública nacional e internacional, a intervenção do órgão indigenista nas áreas assistidas pelos projetos. Por outro lado, nos anos 1970, a formação antropológica na condução de ações indigenistas era valorizada pelos próprios antropólogos a partir da *Antropologia da ação*, proposta por Sol Tax (1975)¹⁰ e pelos projetos de Fox (Universidade de Chicago) e Vicos (Universidade de Cornell)¹¹. Na década de 1970, inspirados nos princípios da *Antropologia da Ação*, os antropólogos envolvidos nos projetos assistenciais da FUNAI propuseram suas ações indigenistas com o intuito de promover a participação direta dos povos indígenas no processo de mudança, devolvendo a eles o poder de decisão sobre seu próprio destino¹². Ao assumirem a coordenação desses projetos, acreditavam estar se comprometendo com a tarefa de capacitar as comunidades indígenas para obter sua autogestão, desvinculando-se cada vez mais da própria FUNAI (Ortolan Matos, 1997).

Na visão do antropólogo George de Cerqueira Leite Zarur, diretor do Departamento Geral de Planejamento Comunitário (DGPC) da

10 A proposta de Roberto Cardoso de Oliveira e demais antropólogos que participaram dos projetos de desenvolvimento da FUNAI é uma versão da Antropologia da Ação de Sol Tax, mas com a cor local da situação brasileira e também da América Latina como um todo. A Antropologia da ação foi concebida por Sol Tax e demais antropólogos a ele associados para atuar em situações onde comunidades de culturas radicalmente diferentes estariam em contato, principalmente naquelas onde houvesse impasses criados em função de uma comunidade ser forçada por outra a ter mudanças que não fossem condizentes com as suas orientações culturais.

11 Diferentemente das práticas colonialistas e imperialistas que marcaram a história da Antropologia com o rótulo de Antropologia aplicada, Fox e Vicos propõem aos antropólogos que assumem o papel de administrador maior poder de atuação, reconhecendo neles maior autoridade para tomar decisões e para executar medidas práticas ou investigações, na direção do que os antropólogos pretendiam assumindo os projetos de desenvolvimento comunitário na FUNAI (Ortolan Matos, 1997). Caberia a esses antropólogos a definição de uma política básica de atuação na comunidade, o estabelecimento dos princípios a que toda ação deveria obedecer, a definição de metas e prioridades, a seleção de formas e áreas de intervenção, bem como a articulação com os técnicos.

12 Confira, por exemplo: Zarur (1975, p. 26); Price (1975, p. 28); Oliveira Filho (1975, p. 40-41) e Montagner Melatti (1975, p. 46 e 49).

FUNAI durante a gestão do general Ismarth, a atuação de antropólogos nos projetos do órgão indigenista estatal garantiria experiências que serviriam de base para construir “um modelo de mudança social aplicada” mais apropriado às comunidades indígenas (Zarur, 1975, p. 27). George Zarur classificou os projetos assistenciais coordenados por antropólogos em duas categorias distintas, de acordo com o grau de interferência da ação indigenista e o grau de contato da comunidade indígena (Zarur, 1975, p. 25). A primeira categoria abrangeria *projetos de defesa sociocultural*, os quais prestariam assistência de saúde e defesa cultural com o objetivo de proteger fisicamente os índios e evitar mudanças culturais bruscas. O projeto proposto para os Yanoama estaria nesta categoria, por lidar com índios com grau de contato recente e que ainda sofriam os primeiros efeitos do contato com a sociedade nacional. A segunda categoria englobaria os chamados *projetos de desenvolvimento comunitário*, que foram definidos com a proposta de construir uma nova realidade para os indígenas, no sentido de obter autonomia cultural, política e econômica das populações indígenas, que havia sido perdida em razão da situação de contato. Segundo George Zarur, a grande diferença entre as duas categorias seria de que os projetos de defesa sociocultural não pretendiam transformar a realidade, e sim desacelerar o processo de mudança.

Entre os projetos de desenvolvimento comunitário coordenados por antropólogos na década de 1970, estavam os seguintes (Ortolan Matos, 1997):

Projeto de Desenvolvimento Comunitário Krahó, primeiro projeto implantado pela FUNAI, definido a partir da conjugação de esforços entre o órgão indigenista oficial e o *Comité Français pour La Compagne Mondiale Contre La Faim*, que já desenvolvia trabalhos com os Krahó por meio de acordo assinado com a FUNAI, em 1972, com a intermediação da antropóloga Vilma Chiara. Foi enviado pelo Comitê, em acordo inicial, um técnico para orientar os indígenas na implementação de atividades agrícolas e na criação de gado, além de um enfermeiro. Com

a inviabilização do convênio devido a desentendimentos entre o técnico enviado e funcionários da FUNAI, criou-se o *Projeto Krahó*, constituído por dois níveis distintos de atuação: uma equipe de campo e uma assessoria na sede (ou seja, de um lado, ficariam aqueles que executariam as decisões e, de outro, ficariam aqueles que tomariam as decisões). A equipe de campo foi composta pelo chefe de posto, técnicos agrícolas, atendentes, professores, enfermeiros, “capitães” e “prefeitos” indígenas das seis aldeias. A assessoria foi constituída por agrônomos, médicos, antropólogos, delegado regional da FUNAI, programador educacional, coordenador técnico da Artíndia, equipe volante de saúde e supervisor administrativo do projeto. Para articular os dois níveis, teriam previsto um coordenador; no entanto, o projeto teve que enfrentar uma série de dificuldades até o ano de 1975, justamente por não ter implementado esta coordenação.

Projeto Nambiquara, coordenado por Paul David Price, foi efetivamente implantado em abril de 1975, com o objetivo de proteger os índios de danos causados pelo contato com a sociedade nacional, sobretudo pelas invasões das terras Nambiquara e pela transmissão de doenças mortais. A atribuição da coordenação do projeto a um antropólogo pode ser entendida como uma tentativa da FUNAI de superar suas dificuldades com este povo, já que havia fracassado em outras iniciativas em estabelecer postos indígenas entre os Nambiquara. Havia a proposta de criar projetos de alfabetização e de pecuária para atender solicitações dos próprios Nambiquara e como forma de assegurar sua interação na sociedade nacional.

Projeto Ticuna, coordenado por João Pacheco de Oliveira Filho¹³,

13 Roberto Cardoso de Oliveira foi patrocinado pela FUNAI para fazer uma viagem ao Alto Solimões, de 13 de janeiro a 2 de fevereiro de 1975, para atualizar os conhecimentos sobre a situação em que viviam os Ticuna (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 197). Nesta viagem, ele contou com a colaboração de dois alunos da Universidade de Brasília, João Pacheco de Oliveira Filho e Mariza de Carvalho Soares, que estavam envolvidos, na época, com suas pesquisas de mestrado sobre o faccionalismo Ticuna e também com a conclusão de um recenseamento iniciado por ambos em julho de 1974, com a ajuda de Vera Lúcia

com abrangência envolvendo os Ticuna situados entre Benjamin Constant e o Auati Paranã. O Projeto foi proposto para reverter a situação de dependência econômica dos Ticuna, resultante da sujeição histórica desses indígenas a sistemas de exploração econômica como o “barracão”, a “conta” (aviamento) e o “troco” (troca não monetária). O Projeto pretendia fornecer mecanismos e recursos que possibilitassem aos Ticuna maior controle econômico e político sobre sua situação de contato, além de prestar assistência jurídica, educacional e médica, com o objetivo de devolver aos indígenas o poder de decisão sobre si mesmos. Esperava-se, com o Projeto, que a FUNAI investisse financeiramente em experiências propostas pelo próprio grupo indígena, devidamente acompanhadas de uma supervisão técnica, para evitar fracassos futuros. Assim como, também, havia a expectativa de que o órgão indigenista estatal contribuísse para a formação de lideranças, capacitando-as para assumir o controle político dos empreendimentos iniciados com o apoio do Projeto. A constituição de um território Ticuna, com uma administração própria no modelo de município, igualmente foi proposta como parte da meta de recuperar a autonomia política dos Ticuna para permiti-los exercer plenamente seus direitos de cidadãos brasileiros. O projeto previa a realização de pesquisas, com a intenção tanto de ampliar o conhecimento sobre os Ticuna, como também de aperfeiçoar esta ação indigenista. Apesar de tantas expectativas, o projeto acabou não sendo realizado na íntegra, devido à redução de verba do governo. Porém, no final de 1975, foi executado um projeto menor, *Projeto piloto vendaval*, que, apesar da dimensão reduzida, manteve as referências do primeiro Projeto com relação ao modelo de ação indigenista (Oliveira Filho 1987, p. 224-225).

Manzollillo e Terry Vale de Aquino (seus colegas da UnB). Luís Roberto Cardoso de Oliveira foi outro aluno da UnB que participou, como assistente de pesquisa, da investigação financiada pela FUNAI. João Pacheco de Oliveira Filho acabou assumindo a coordenação do projeto de desenvolvimento comunitário da FUNAI, pela sua experiência na área e seus conhecimentos sobre os Ticuna (Idem, p. 200).

Projeto do Alto Rio Negro, coordenado por Peter Silverwood-Cope, foi criado para prestar assistência às populações indígenas que sofriam com a proximidade da Perimetral Norte e com o caráter fronteiro da área em que viviam (Silverwood-Cope, 1975, p. 57).

Como exemplo de projeto de defesa sociocultural coordenado por antropólogo na Funai, durante os anos de 1970, temos o Projeto Yanoama. Coordenado por Kenneth L. Taylor, tinha como objetivo principal orientar e controlar os contatos entre os Yanoama e os brancos, em Roraima e no Amazonas, com o intuito de garantir a integridade física e cultural dos índios. O projeto foi criado na fase inicial da entrada maciça de brancos no território Yanoama em consequência de fatores como: construção da Perimetral Norte (rodovia federal BR-210, projetada para atender aos estados do Amazonas, Pará, Amapá e Roraima); extração de minérios e garimpagem na área indígena da Serra dos Surucucus; planos de desenvolvimento agrícola do governo de Roraima; e programa sanitário relacionado à doença oncocercose¹⁴. O projeto previa as seguintes atividades: programas de imunização e de assistência médica intensiva nas comunidades indígenas; estudos sobre a necessidade de serem criadas reservas, parques e/ou territórios indígenas na região Yanoama; pesquisas antropológicas, sociológicas, econômicas, ecológicas e agrônômicas da região e de realidades semelhantes e/ou equivalentes que passam pela mesma situação de contato. Com a participação de dois antropólogos, Kenneth L. Taylor e Alcida Rita Ramos¹⁵, qualificados pelos seus conhecimentos etnológicos e experiência de campo junto aos Yanoama, a proposta do projeto consistia em gerenciar a situação de contato interétnico por meio de planejamento e implantação “de

14 Oncocercose é uma doença que causa cegueira, conhecida como cegueira dos rios, causada por um parasita, o “óleo volvulus”, transmitido pela picada de uma mosca preta e que pode viver até quinze anos no corpo humano. É considerado como a segunda maior causa de cegueira no mundo. Informações obtidas no sítio: <http://www.news-medical.net/health/What-is-Onchocerciasis-%28Portuguese%29.aspx>, consultado em 27/04/2014.

15 Taylor e Alcida, ambos com título de Ph.D. e professores da Universidade de Brasília, tiveram uma experiência de mais de dois anos entre os Yanoama, vivendo desde 1968 em aldeias localizadas em Roraima, inclusive em aldeias isoladas que ainda não haviam recebido visitas de brancos (Taylor, 1975, p. 34).

um sistema racional e supervisionado de intercâmbio socioeconômico envolvendo índios e brancos” (Taylor, 1975, p. 33).

Mesmo sua qualificação profissional e científica sendo reconhecida para assumir a coordenação de ações indigenistas do Estado brasileiro, nos anos 1970, os antropólogos não conseguiram manter sua posição por muito tempo, sobretudo por atuarem a favor da autonomia política indígena na implementação dos projetos assistenciais durante a gestão de militares na FUNAI. Foram feitas acusações contra os antropólogos, que serviram para desarticular os projetos por eles coordenados: os estrangeiros foram deslegitimados da função por não lhes ser permitida atuação em áreas de fronteira, os demais foram difamados por meio da acusação de utilização inadequada das verbas do projeto e de praticar ações *abusivas contra os índios* (Ortolan Matos, 1997, p. 95). Tal situação explícita como a nomeação destes profissionais para desempenhar papéis centrais no órgão indigenista estatal fez (e ainda faz) parte de disputas entre agentes sociais pelo poder de definir o lugar dos povos indígenas no Estado brasileiro, o que interessa a muitos, sobretudo, por definir o destino das terras que eles ocupam e dos recursos naturais que nelas há. Portanto, estar bem posicionado no órgão indigenista estatal, ou, mais recentemente, em qualquer outro órgão estatal que defina políticas públicas para povos indígenas, é uma estratégia importante, política e economicamente, para fazer prevalecer tanto os direitos indígenas como também os interesses contrários a eles.

Anos mais tarde, depois de ser reinstaurado o governo civil e implementado o regime democrático com a Constituição de 1988, os antropólogos voltaram a ter espaço de destaque na gestão da FUNAI, desta vez ocupando a função de presidente da instituição. Vários foram os antropólogos que chegaram à presidência do órgão indigenista estatal, uns por pouco tempo, outros por um prazo bem maior, mas todos eles comprovadamente qualificados para assumir a função máxima da FUNAI a partir de sua formação acadêmica antropológica e de suas práticas de pesquisa entre grupos indígenas. Ou seja, com essas nomeações para a direção da FUNAI, os conhecimentos antropológicos

voltaram a ser referência do indigenismo estatal, assim como a profissão de antropólogo voltou a ser reconhecida como qualificada para a mediação das relações entre povos indígenas e o Estado brasileiro.

Durante a gestão do advogado Carlos Frederico Marés de Souza Filho, que esteve à frente da presidência do órgão de 1999 a 2000, foi nomeado diretor de assuntos fundiários da FUNAI, e também substituto do presidente da instituição, o antropólogo Roque de Barros Laraia, na época docente da Universidade Federal de Brasília (UnB). Após o pedido de demissão de Carlos Marés da presidência e por indicação do ministro da Justiça, o antropólogo acabou assumindo interinamente o cargo de presidente da instituição, durante um mês, até ter seu pedido de demissão da FUNAI deferido em 2000. A trajetória curricular do antropólogo Roque Laraia faz parte da própria história da antropologia no Brasil, começando pela sua formação antropológica. Em 1960, Roque Laraia cursou especialização em *Teoria e pesquisa em antropologia social*, primeiro curso de antropologia oferecido no Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro), com vagas para apenas seis alunos. Além dele, cursaram Alcida Rita Ramos, Edson Diniz Soares, Roberto Augusto da Matta, Hortência Caminha e Onidia Bevenuto. O curso tinha o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira como seu único professor, mas este exigia dos alunos o cumprimento de um pesado programa acadêmico, em nove meses de convívio intenso e contínuo, sob regime de “dedicação exclusiva”. O doutorado de Roque Laraia foi feito na década de 1970, com o tema *Organização social dos Tupi*, tendo como orientador nada mais e nada menos que Florestan Fernandes.

Dois anos mais tarde, após duas gestões de funcionários da FUNAI na presidência, o antropólogo Artur Nobre Mendes, também funcionário de carreira do órgão indigenista desde 1983, tornou-se presidente da FUNAI, de agosto de 2002 a janeiro de 2003, quando deixou o cargo após pedir demissão. Antes, Artur Mendes havia atuado na FUNAI na área fundiária, como chefe do Departamento de Identificação e Delimitação (DEID), como também como Coordenador de Projetos Especiais, Coordenador Técnico do Projeto Integrado de Proteção às

Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL (projeto vinculado ao Programa Piloto de Proteção às Florestas Tropicais do Brasil – PPG7, com o objetivo de promover demarcação e proteção de terras indígenas) e Diretor da Diretoria do Departamento de Assuntos Fundiários (DAF).

Depois da saída do jornalista Eduardo Aguiar de Almeida da presidência da FUNAI, após seis meses no cargo, outro antropólogo assumiu essa função, [Mércio Pereira Gomes](#). Sua gestão no órgão indigenista foi de 2003 a 2007, período de duração longa considerando o histórico de trocas constantes de presidentes na instituição. O cargo lhe permitiu presidir a *Primeira Conferência Nacional dos Povos Indígenas*, realizada em abril 2006, evento político relevante por articular politicamente autoridades governamentais, indigenistas e indígenas. Doutor em Antropologia, Mércio Gomes pesquisou grupos indígenas Tenetehara e Guajá (no Maranhão) e outros povos da Amazônia. Foi professor de Antropologia em várias universidades (entre elas, Universidade Federal Fluminense, Universidade Estadual de Campinas e a Universidade Federal do Rio de Janeiro), dedicando-se às áreas de teoria antropológica e etnologia indígena. Também atuou na área de consultoria antropológica para empresas como Eletronorte, Eletrobrás, Furnas Centrais Elétricas, o que resultou em produções técnicas relacionadas aos impactos de empreendimentos sobre os povos indígenas (como, por exemplo, Usina Angra II, Usina Hidrelétrica de Belo Monte, Usina Hidrelétrica Serra da Mesa, Projeto Carajás).

Na sequência temporal, assumiu a presidência do órgão indigenista, Márcio Augusto Freitas de Meira, antropólogo que ocupou por mais tempo o cargo, estando nele entre março de 2007 e abril de 2012. Márcio Meira fez mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, nos anos 1990, orientado por Robin Michael Wright, cuja pesquisa tratou do extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié (Alto Rio Negro). Ainda na década de 1990, atuou na demarcação das terras indígenas do alto e médio rio Negro (Amazonas). Desde 1988, é pesquisador do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Márcio Meira

também tem sua trajetória relacionada a ministérios federais. De 2003 a 2007, atuou no Ministério da Cultura (MinC) como Secretário de Articulação Institucional e Secretário de Patrimônio. Atualmente, Márcio Meira é assessor especial do ministro da Educação.

Entre abril de 2012 e junho de 2013, foi a vez da antropóloga Marta Maria do Amaral Azevedo presidir a FUNAI. Sua nomeação foi publicamente justificada, principalmente, pela sua experiência com os povos Guarani do Mato Grosso do Sul, que na época vivenciavam situação conflitiva bastante grave com relação ao desrespeito de seus direitos, sobretudo quanto à garantia da terra. Também justificaram sua nomeação seus trabalhos com indígenas na região do Noroeste Amazônico (Estado do Amazonas) sobre demografia, pesquisas participativas, saúde das mulheres, educação e indicadores de qualidade de vida. De 1999 a 2005, foi Coordenadora do Projeto de Educação FOIRN/ISA, estando vinculada ao Instituto Socioambiental (ISA). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo e doutora em Demografia pela Universidade Estadual de Campinas, Marta Azevedo possui experiência de pesquisa na área de Demografia Antropológica e Demografia de Etnias, como pesquisadora do Núcleo de Estudos de População (NEPO) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professora do Programa de Pós-Graduação em Demografia do IFCH/NEPO/UNICAMP, tendo como seus principais temas de pesquisa: demografia, saúde e educação indígena, entre outros temas da etnologia indígena.

É necessário que se diga que, no Brasil, a atuação de antropólogos na definição e implementação de políticas públicas não se limitou a sua participação no órgão indigenista estatal, mesmo antes de a FUNAI deixar de ser órgão federal exclusivo de definição e execução do indigenismo brasileiro, nos anos 1990. Entre algumas participações significativas, temos atuação de antropólogos no recém-criado Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (MIRAD), na década de 1980, ocupando cargos estratégicos justamente no momento histórico marcado pelo início de governo civil após vinte anos de ditadura

militar, pela expectativa nacional por reforma agrária e pela substituição de funcionários do INCRA e do MIRAD (Linhares, 1998, p. 125). Ao narrar suas memórias profissionais¹⁶, o antropólogo Orlando Sampaio Silva deu destaque para sua atuação no MIRAD, em 1985, quando foi contratado a convite do então ministro, Nelson Ribeiro, para ser seu assessor especial para assuntos indígenas. Neste Ministério, presidiu e coordenou várias Comissões e Grupos de Trabalho Interministeriais referentes a questões de conflitos de terras entre indígenas e não indígenas, tendo oportunidade de visitar diversos grupos indígenas na Amazônia, no Centro-Oeste e Nordeste. Também no MIRAD, organizou e coordenou o setor dos *brasiguaios*¹⁷. Outros antropólogos também estiveram envolvidos profissionalmente com questões de terras no MIRAD, no mesmo contexto histórico e no mesmo período de 1985 a 1986, o que explicita a inserção de orientações antropológicas como parte das propostas de políticas públicas voltadas à reforma agrária para o país nessa época: Moacir Palmeira assumiu como Diretor de Recursos Fundiários do INCRA (vinculado ao Ministério); João Pacheco de Oliveira como Coordenador da Coordenadoria de Terras Indígenas; Alfredo Wagner Berno de Almeida como Coordenador da Coordenadoria de Conflitos Agrários. No período seguinte, de 1986 a 1987, Alfredo Wagner ocupou função de direção superior como Secretário Geral Adjunto do MIRAD, com regime de dedicação exclusiva¹⁸.

16 Os fatos aqui apresentados foram narrados pelo próprio Orlando Sampaio por meio de blog disponível aos leitores interessados na trajetória familiar e profissional deste antropólogo.

17 Brasiguaios são assim chamados os brasileiros e seus descendentes estabelecidos em território da República do Paraguai, cuja situação de fronteira (territorial e de identidade) tem exigido, sobretudo em momentos mais tensos, certos posicionamentos do governo brasileiro. O antropólogo Orlando Sampaio Silva chegou a viajar para o Paraguai a serviço do governo brasileiro.

18 As informações das trajetórias dos antropólogos no MIRAD estão descritas em seus currículos Lattes, o que significa haver reconhecimento da importância profissional dessas atuações por eles mesmos e por nós, como parte da história da Antropologia no Brasil.

Com as promulgações pelo governo brasileiro da *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988* e da *Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais* (Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004), ampliou-se o espaço participativo dos antropólogos em órgãos estatais, sobretudo federais, devido ao reconhecimento legal dos direitos indígenas e dos demais povos tradicionais (quilombolas e outros grupos de identificação sociocultural coletiva). A profissão de antropólogo tornou-se perfil técnico referencial do Estado brasileiro para a implementação de políticas e ações públicas específicas junto a grupos étnicos e tradicionais, o que resultou em aumento de oportunidades no mercado de trabalho para esses profissionais. Cada vez mais, antropólogos passaram a compor os quadros de servidores técnicos, comissões e conselhos de órgãos estatais federais como, por exemplo: Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), Ministério do Meio Ambiente (MMA), Ministério Público Federal (MPF), Ministério da Saúde (MS), Ministério da Educação (MEC), Ministério da Cultura (MinC), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, sobretudo referente ao Censo Indígena).

A participação de antropólogos nessas e em outras instâncias governamentais brasileiras, cada vez mais frequentes nas últimas décadas, pode ser entendida como valorização do conhecimento antropológico como saber especializado capaz de orientar a definição e a execução de políticas públicas para indígenas e demais povos “tradicionais”, justamente no momento histórico em que o Estado brasileiro passou a reconhecer legalmente direitos sociais específicos. Um exemplo recente bastante significativo do alcance da atuação antropológica na esfera pública do Estado brasileiro é a participação do antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (atualmente vinculado ao *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA*) na conceituação e no reconhecimento legal de identidades coletivas, assim como de

seus territórios específicos¹⁹. Em sua trajetória antropológica intensa, envolvendo a defesa de direitos territoriais de comunidades tradicionais, entre as quais os quilombolas (com destaque para sua autoria de Laudo Antropológico sobre comunidades quilombolas de Alcântara-Maranhão)²⁰, consta a atuação marcante de Alfredo Wagner no processo político que culminou no Decreto n.º 6.040, de 07 de fevereiro de 2007.²¹ Por este Decreto, o Governo brasileiro instituiu a *Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)*, em cujo artigo 3.º, incisos I e II, são definidas conceituações, com fundamentações antropológicas, para reconhecimento de direitos sociais específicos:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem

19 Aqui a participação de antropólogos na definição legal de territórios específicos refere-se à sua atuação no reconhecimento de processos diferenciados de “territorialização” (Berno de Almeida e Farias Júnior, 2010; Oliveira, 1998) que fundamentam a definição legal de territorialidade específica (terra indígena, terra de preto, terra de santo, etc.), constituída por grupos organizados em identidades coletivas (povos indígenas, quilombolas, quebradeiras de coco babaçu, piaçabeiros, pescadores, povos dos Faxinais, etc.).

20 A realização deste Laudo foi determinada pelo Ministério Público Federal em 2002, mediante impactos causados às comunidades remanescentes de quilombos pela implantação da Base de Lançamento de Foguetes de Alcântara.

21 Alfredo Wagner Berno de Almeida, juntamente com outros pesquisadores e representantes de comunidades e povos tradicionais, atuou junto ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome para que fosse criada pelo Decreto de 27 de dezembro em 2004 a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (revogada pelo Decreto de 13 de julho de 2006, que altera sua denominação, competência e composição), criando em seu lugar a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; desta vez agregando aos representantes de órgãos governamentais os representantes de organizações não governamentais, que, três anos depois, culminou no Decreto n.º 6.040.

os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

Nas últimas décadas, tem sido fundamental a inserção de antropólogos no quadro funcional do Ministério Público Federal, órgão estatal de defesa dos direitos sociais e específicos dos cidadãos brasileiros, no sentido de garantir à instituição atuação mais qualificada na resolução de conflitos que ameacem a integridade física e cultural dos povos indígenas e demais povos tradicionais.²² Para além dos contratados, o Ministério Público Federal também mantém com a Associação Brasileira de Antropologia convênio para garantir a participação de antropólogos quando há necessidade de obter assessoria a temas específicos.

O *Fazer* da Antropologia também se tornou referencial para a esfera jurídica brasileira tratar de questões envolvendo povos indígenas e tradicionais, considerando o reconhecimento constitucional dos direitos específicos destes povos. O trabalho do antropólogo passou a compor parte importante dos processos judiciais a serem julgados, no que diz respeito à elaboração de laudos antropológicos para apoiar as decisões judiciais. Sobre esta atuação, os antropólogos mantêm reflexões constantes sobre o lugar da Ciência Antropológica na Ciência Jurídica, devido ao trabalho antropológico ficar subordinado à lógica jurídica por ter que elaborar o laudo pericial seguindo parâmetros previamente definidos pelos juízes para julgamento dos processos. Estas e outras atuações fora da academia científica têm sido temas constantes de discussões sobre o ofício do antropólogo em grupos de trabalhos, mesas-redondas e conferências nos principais eventos científicos da Antropologia no Brasil (Reuniões Brasileiras de Antropologia, Reuniões regionais Norte/Nordeste e Sul, Reuniões internacionais Equatorial e Mercosul, realizadas por ocasião das regionais). Por exemplo, na gestão

22 É relevante aqui fazer referência à função de antropólogo no quadro de servidores da *Sexta Câmara de Coordenação e Revisão de Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais* do Ministério Público Federal, justamente por ser a Câmara designada para assegurar a pluralidade do Estado brasileiro por meio da defesa dos direitos dos indígenas, quilombolas, comunidades extrativistas, comunidades ribeirinhas e ciganos, cujos modos de vida tradicional são distintos do que prevalece na sociedade nacional.

de Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Presidente de 2006 a 2008), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) chegou a criar um fórum de discussão permanente (GT *Ofício do antropólogo*), com criação de um *blog* na página da Associação com objetivo de aprofundar as reflexões sobre o tema. Ainda na sua gestão, a ABA publicou o livro *Antropologia extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*, reunindo os textos apresentados na *Oficina* de mesmo nome, organizado no Rio de Janeiro, entre os dias 09 e 10 de maio de 2002²³.

Mais recentemente, a Antropologia também se tornou ciência referencial para implementar o instrumental da gestão territorial entre os povos indígenas, além de ser, por muitos anos, referência aos estudos de demarcação das terras indígenas. Por exemplo, o Decreto n.º 7.747, de 05 de junho de 2012, que instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), contou com a participação de antropólogos em sua elaboração e implementação, desde a sistematização das experiências à elaboração de documentos de referência para sua implementação. Antropólogos também estão sendo envolvidos em assessorias e na promoção de capacitações no tema.

Hoje, a demanda por antropólogos não se dá apenas por órgãos estatais, em suas diversas esferas (federal, estadual e municipal), mas também por empresas privadas que contratam antropólogos para mediar relações de mercado com povos tradicionais, o que, evidentemente, reacende no campo acadêmico o debate sobre questões éticas envolvendo a prática antropológica e o limite desta atuação. A situação atual do reconhecimento legal, nacional e internacional, dos *conhecimentos tradicionais* e dos direitos dos povos indígenas, e demais povos tradicionais, tem exigido maior cuidado (o que nem sempre significa maior respeito) dos agentes de mercado nas negociações com seus detentores.

Antes de finalizar este item, cabe destacar as seguintes questões diante de tais atuações tão diversas dos antropólogos: como se dá,

23 SILVA, Gláucia (Organizadora). *Antropologia extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília, Paralelo 15, 2008.

de fato, essa inserção antropológica na definição e implementação de políticas públicas para povos indígenas e também para os demais povos tradicionais? Essa participação mais ampla de antropólogos em instâncias estatais está conseguindo, realmente, articular atribuições e vocações da Antropologia? Em que proporção científica e política? Que espaços são estes ocupados pelos antropólogos? Continuam sendo de mediação do Estado e de outros agentes sociais com os indígenas, mesmo no atual contexto de interlocução mais direta com os representantes dos índios, seja por meio de líderes do movimento indígena, seja por intermédio de servidores indígenas contratados pelos órgãos estatais? Ter antropólogos nos quadros de pessoal dos órgãos indígenas ou em instâncias políticas e econômicas que negociam com indígenas diversos projetos está, efetivamente, proporcionando a esses profissionais o exercício teórico-metodológico da Antropologia? Colocamos estas questões sem nenhuma pretensão de originalidade, já que estas fazem parte da reflexão de muitos antropólogos em seu ofício fora da academia científica. O que queremos ao citar dados históricos e contemporâneos da trajetória de vários antropólogos no Brasil é provocar, mais uma vez, inquietações reflexivas sobre a vocação disciplinar da Antropologia e o seu compromisso com os grupos sociais com os quais desenvolvem suas pesquisas.

O necessário diálogo entre antropologia e políticas públicas

Em vista do exposto, apontamos alguns aspectos fundamentais à percepção da importância do diálogo proposto neste artigo entre antropologia e políticas públicas, no campo acadêmico: a) o vasto campo de atuação dos antropólogos na atualidade e a especificidade das questões contempladas pela disciplina; b) o fato de que as populações tradicionalmente estudadas pelos antropólogos situam-se em áreas geográficas de grande interesse do Estado e do capital, sobretudo quando se trata da implementação de políticas em países pobres ou em

desenvolvimento; c) a posição frágil dessas populações frente à variada gama de interesses em jogo; d) o lugar especial ocupado pelo antropólogo em razão das próprias premissas metodológicas da disciplina: o caráter qualitativo da pesquisa e a tradição do trabalho de campo intenso e próximo às populações e aos fenômenos estudados; e) a especificidade da antropologia feita nos países pobres ou em desenvolvimento, ou seja, nos países tradicionalmente estudados por antropólogos situados nos centros hegemônicos da produção antropológica mundial, expressando o contraste que Cardoso de Oliveira (1988) estabeleceu entre antropologias centrais e periféricas.

Sobre a especificidade da antropologia que se produz nos países pobres ou em desenvolvimento, destacamos as questões que se impõem aos antropólogos desses países – dadas nos planos empírico, teórico, metodológico, ideológico e ético – em razão da presença das sociedades indígenas e outros povos tradicionais em seu território e dos embates destes com o Estado, empresas, grandes corporações internacionais e demais grupos interessados na apropriação de seus territórios, saberes e/ou recursos naturais²⁴ (a este respeito temos a vasta produção dos antropólogos Alfredo Wagner Berno, Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha).

Quanto à antropologia brasileira, em particular, é importante retomar que esta se desenvolveu dividida em dois campos que dialogam entre si: o estudo das sociedades indígenas e de outros povos tradicionais – negros, camponeses, caboclos – em torno dos quais as temáticas da cultura popular, religião, raça e gênero tiveram sempre um lugar privilegiado, ancorando-se, em última instância, em questões voltadas à compreensão e à construção da sociedade nacional²⁵. Entretanto, ao longo

24 Sobre as relações entre esses povos e o Estado, a coletânea organizada por Cristhian Teófilo da Silva, Antonio Carlos de Souza Lima e Stephen Grant Baines (2008) traz artigos que abordam políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento, no Brasil e no México, e o enfrentamento da questão fundiária. Sobre a luta em torno da propriedade intelectual dos conhecimentos tradicionais e da apropriação de material biogenético, ver Cunha (2009).

25 Para uma leitura mais detalhada, ver Gonçalves e Rodrigues (2007).

das últimas décadas do século XX, a antropologia brasileira, segundo Octavio Velho (2008), ainda pouco expressiva internacionalmente, ganhou notoriedade no país e, como observa o autor e mostram os dados até aqui apresentados, ganhou espaço na mídia, no sistema educativo e na política estatal, ampliando-se a ocupação de cargos em instituições públicas, o que, para Velho, faz parte de um novo projeto de construção da nação.

Como mostram sobejamente os dados apresentados no tópico anterior, a trajetória da antropologia brasileira é perpassada pelas relações com o Estado em diferentes dimensões: na atuação, e muitas vezes no embate, em defesa dos povos indígenas e tradicionais, no questionamento ao modelo de desenvolvimento ou de formulação e implementação de políticas públicas, e na atuação profissional em órgãos do governo que atuam na interface com a antropologia.

No entanto, a percepção é que, embora a história da antropologia brasileira revele a atuação de grande parte dos antropólogos em projetos governamentais e instituições do Estado – em defesa das sociedades indígenas, quilombolas e demais coletivos genericamente denominados de populações tradicionais –, é recente a busca de enfrentamento direto, no campo acadêmico, da relação entre antropologia e políticas públicas, abordando o processo das políticas desde a formulação, o trânsito nas instituições do Estado, até finalmente a sua implantação. Ou seja, que tenha como premissa que a etnografia de uma coletividade perpassada e/ou afetada por uma ou mais políticas demanda o estudo detalhado da própria política como parte da empreitada etnográfica.

Tal enfrentamento demandaria, a nosso ver, o enfrentamento teórico das formulações que se dão no campo dos estudos sobre políticas públicas, questionando o caráter instrumental presente em todas as fases do processo, desde a formulação à avaliação das políticas²⁶; com prevalência do quantitativo e minimização, quando não a total desconsideração, das dimensões qualitativas, que dizem respeito aos sujeitos envolvidos, seus modos de ser, fazer e pensar. Também implica o questionamento dos próprios conceitos

26 A respeito, ver Rodrigues (2008).

que orientam as políticas e a proposição de aportes metodológicos que orientem a elaboração de etnografias que lidam com situações e coletivos expostos à ação mais direta do Estado, sobretudo quando essas ações os afetam no cerne de sua organização, modos de vida, cultura e formas de atender às necessidades para a sua reprodução sociocultural.

À título de conclusão: aportes metodológicos ao diálogo entre antropologia e políticas públicas.

Todo o apresentado nos levou a trazer algumas propostas metodológicas que pretendem auxiliar na elaboração de etnografias sobre locais, povos, situações e processos socioculturais embebidos na ação do Estado e suas políticas públicas. Esclarecemos que tais proposições advêm da atuação de duas das autoras, Lea Carvalho Rodrigues e Alícia Ferreira Gonçalves, junto ao Mestrado Profissional em Avaliação de Políticas Públicas da UFC, desde 2002 aos dias atuais, quando tiveram a oportunidade de ensinar, orientar e realizar reflexões teórico-metodológicas sobre este campo disciplinar, efetuando estas ações na interlocução direta com a antropologia.

A especificidade da antropologia quanto aos seus princípios metodológicos já é bastante relevante na articulação entre antropologia e políticas públicas, desde que a análise parta de uma concepção compreensiva, em vez dos clássicos modelos que Lejano (2012) classifica como mecanicistas e reducionistas da realidade – o autor se refere aos paradigmas que se valem unicamente de modelos estatísticos sofisticados, com desconsideração da experiência.

Foi a partir deste referencial teórico, centrado na experiência, no paradigma compreensivo e holístico, e na experiência etnográfica acumulada na disciplina, que, no MAPP/UFC, elaboramos propostas metodológicas para a avaliação e análise de políticas públicas centradas na articulação entre o campo disciplinar da antropologia e o campo institucional, social e político da elaboração e implementação das políticas públicas.

De uma perspectiva mais geral, a proposta segue as premissas fundantes da própria disciplina, como a importância da pesquisa de campo, a análise qualitativa com foco especial na dimensão simbólica e a atenção para as formas de classificação e categorização, quando, por exemplo, propomos um exame do conteúdo das políticas e diferenciamos esta proposta daquela aventada pelos modelos clássicos de avaliação que tomam o conteúdo das políticas pela percepção da filosofia expressa no texto da política (por exemplo, Holanda, 2006). De outra forma, há alguns pressupostos claros que marcam a forma como entendemos o fazer etnográfico e o seu produto, a etnografia, na compreensão das políticas.

Isto nos levou a dar uma atenção especial às noções e conceitos operacionalizados pelas políticas e referidos pelos sujeitos da pesquisa em seus múltiplos agenciamentos: desenvolvimento, pobreza, inclusão, cidadania, participação, qualidade de vida, sustentabilidade, etc.; mas também cultura e seu poder quanto à definição e reconhecimento de povos indígenas, quilombolas e tradicionais.

Trazemos também a noção de processo para o centro de nossas formulações metodológicas, com centralidade para contexto e trajetória; com ênfase nas particularidades locais, na ação e na experiência.

A proposta de Rodrigues (2008)²⁷ constrói quatro eixos analíticos: 1) conteúdo da política e/ou do programa, contemplando – formulação, bases conceituais e coerência interna; 2) trajetória institucional; 3) espectro temporal e territorial abarcado pela política/programa; e 4) análise de contexto de formulação da política e/ou do programa.

Sobre o *conteúdo da política*, a presente proposta considera três dimensões que a diferenciam de abordagens de conteúdo que apenas sistematizam as propostas ou a filosofia da política. São elas: os paradigmas orientadores da política; as concepções e valores que informam esses paradigmas e os conceitos e noções centrais que informam a política.

Quanto à *análise de contexto*, comporta os seguintes itens: o contexto de formulação da política; os contextos político-econômicos

27 A respeito ver também Rodrigues (2010, 2010a, 2010b, 2011, 2012).

relativos ao processo da política no tempo, sobretudo no que se refere ao entendimento desta em diferentes governos; e os contextos locais de implementação da política, referindo-se às dimensões sociais, políticas, econômicas e culturais. Ou seja, é preciso que se veja a política como parte de um conjunto de ações que expressa, de uma forma mais abrangente, modos particulares de concebê-la. Sobretudo, é importante perceber como, em todas as dimensões consideradas, são acionados elementos de ordem simbólica – valores morais, cívicos e éticos; ideias e símbolos articulados a ideologias do progresso e da modernização, representações particulares de ordem étnica ou identitária, dentre outros.

O eixo analítico *trajetória institucional* refere-se a um dos pontos mais importantes para o entendimento do processo de uma política pública gestada nas esferas superiores; principalmente quando, em razão dos processos de descentralização, é fornecida autonomia às esferas regionais e locais. Não é tarefa de fácil consecução porque demanda tempo e recursos para que seja realizado um levantamento de dados qualitativos e quantitativos a contento, bem como o tratamento consistente desses dados.

A proposta de reconstrução da trajetória institucional é desenvolvida por Gussi (2008). Este entende, seguindo a antropóloga inglesa Mary Douglas na obra *Como pensam as instituições*, que o princípio de legitimação dos conceitos, regras, normas, valores e ações das instituições são naturalizados. Gussi (2008) se respalda, ainda, na noção de trajetória desenvolvida por Pierre Bourdieu no ensaio *A ilusão biográfica*. Afirma o autor que Bourdieu desconstrói a ideia de que uma trajetória de vida seja um processo linear apreensível de uma só vez, como se fosse um todo coerente. Assim como Bourdieu se debruça sobre essa noção para pensar o processo de uma vida, Gussi transpõe o conceito de trajetória de vida para as instituições, afirmando que elas, assim como uma vida, podem ser apreendidas pelos processos relativos aos múltiplos trajetos (deslocamentos) e posições que ocupam no campo social ao longo do tempo.

Entendemos ainda que a estratégia metodológica de reconstrução de trajetórias, no caso das políticas públicas, comporta: a trajetória do conteúdo da política, sua interpretação e ressignificação por diferentes pessoas e instituições que compõem a rede de atores relevantes no processo da política; e a articulação com a trajetória dos diferentes governos envolvidos com a referida política, nas esferas federal, estadual e municipal.

Tudo isto, voltamos a dizer, em nada se diferencia dos pressupostos do fazer etnográfico contemporâneo, que busca compreender os fenômenos em suas múltiplas dimensões, esmiuçar as tramas das relações sociais e das instituições, apreender relações de poder, compreender fluxos, processos, trajetos e contextos socioculturais, todos eivados de símbolos, valores e significados. Mas, mesmo que assim o seja, é interessante notar como isto, que para nós simplesmente faz parte do desenvolvimento da disciplina e do *métier* do antropólogo, tem se mostrado inovador na área de políticas públicas, como, por exemplo, a abordagem de de Yanow e Schwartz-Shea (2014) e a de Lejano (2012), no contexto norteamericano.

Referências bibliográficas

ARANTES, Antonio Augusto; RUBEN, Guilherme Raul; DEBERT, Guita G. (Orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992.

ARAÚJO OLIVEIRA, Gen. Ismarth de. 1975. A Política Indigenista Brasileira. In: *Política e Ação Indigenista Brasileira*. Brasília: FUNAI, p.01-23.

BERNO DE ALMEIDA, Alfredo Wagner; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel (Orgs.). *Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009, p. 311-373.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. “Possibilidades de uma Antropologia da Ação”. In: *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro e Brasília, Tempo Brasileiro e Editora UnB, p. 197-222.

_____. A Antropologia na Periferia: O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira? In: _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

_____. Práticas interétnicas e moralidade. In: ARANTES, Antonio Augusto; RUBEN, Guilherme Raul; DEBERT, Guita G. (Orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p.55-68.

CASTRO FARIA, Luis de. 1992. “Devoção antropológica - as quatro estações de uma via triunfal.” In: *ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA: Homenagem*. Mariza Corrêa e Roque de Barros Laraia (orgs), Campinas, IFCH/UNICAMP, p. 9-15.

DEBERT, Guita Grin. Apresentação. In: ARANTES, Antonio Augusto; RUBEN, Guilherme Raul; DEBERT, Guita G. (Orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p.13-18.

FELDMAN-BIANCO, B. Entre a Ciência e a Política: Desafios Atuais da Antropologia. Publicado on-line. Disponível em: <http://www.abant.org.br/news/show/id/125>. Acesso em 30 ago. 2011.

GONÇALVES, A. F.; RODRIGUES, L.C. Ethnographie, anthropologie & contemporanéité: quelques questions sur le cas brésilien. *Journal des Anthropologues*, nº 110-111, 2007, p. 99-130. Disponível em: <http://jda.revues.org/930>.

GONÇALVES, Alícia Ferreira. Políticas públicas, etnografia e a construção dos Indicadores socioculturais. *AVAL Revista Avaliação de Políticas Públicas*, ano I, vol.1, n.1, jan-jun, 2008, p 17-27.

GONÇALVES, A.; SANTOS, C. S. Indicadores locais de sustentabilidade e a avaliação de políticas sociais: contribuições para a gestão pública. *Gestão pública: práticas e desafios*. Vol. IV. Recife: Editora da UFPE, 2010.

GONÇALVES, A. F.; GUSSI, A. F. Visões sobre o desenvolvimento e as políticas públicas na Paraíba. In: ANDRADE, Maristela Oliveira; LIMA, Gustavo Ferreira da Costa (Orgs). *Gestão e desenvolvimento socioambiental na Paraíba: concepções e práticas*. João Pessoa: Editora da UFPB, 2012, p.47-69.

GUSSI, Alcides Fernando. Apontamentos teóricos e metodológicos para a avaliação de programas de microcrédito. *AVAL Revista Avaliação de Políticas Públicas*, ano I, vol.1, n.1, jan-jun, 2008. p 29-39.

HOLANDA, Nilson. *Avaliação de programas: conceitos básicos sobre a avaliação “ex-post” de programas e projetos*. Rio – São Paulo – Fortaleza: ABC Editora, 2006.

LEJANO, Raul P. *Parâmetros para análise de políticas: a fusão de texto e contexto*. Campinas: Editora Arte Escrita, 2012.

LINHARES, Lucy Paixão. “Ação discriminatória: terras indígenas como terras públicas. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Organizador). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998, p.125-151.

MAYBURY-LEWIS, David. Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo. In: ARANTES, Antonio Augusto; RUBEN, Guilherme Raul; DEBERT, Guita G. (Orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p.49-54.

MELATTI, Julio Cezar. Uma presença efetiva, *Anuário Antropológico/92*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 23-32.

- MONTAGNERMELATTI, Delvair. Comentários Gerais sobre o Projeto de Desenvolvimento Comunitário Krahó. In: *Política e Ação indigenista Brasileira*, Brasília, FUNAI, 1975, p. 43-49.
- MONTERO Paula. Antropologia no Brasil: tendências e debates, in TRAJANO FILHO Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins. *O campo da antropologia no Brasil*, Associação Brasileira de Antropologia, 2004.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O Projeto Tükuna: *Política e Ação Indigenista Brasileira*. Brasília: FUNAI, 1975, p.37-41.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, Editora Marco Zero, 1987, p. 205-240.
- OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
- ORTOLAN MATOS, Maria Helena. O processo de criação e consolidação do movimento pan-indígena no Brasil (1970-1980). Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, 1997.
- PRICE, Paul David. O Projeto Nambiquara. In: Política e Ação Indigenista 5(4), *American Anthropology*, Brasília, FUNAI, 1975, p. 28-31.
- RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style. In: *Cultural Anthropology Association*, 1990, p. 452-472.
- _____. *A antropologia brasileira no mundo*. In: *As ciências sociais no mundo contemporâneo: revisões e prospecções*. Brasília, DF: Letras Livres ; Editora UnB, 2011.
- RIBEIRO, Darcy. *Política Indigenista Brasileira*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola : Ministério da Agricultura, 1962.
- RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. Antropologias del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. In: _____ (eds.). *Antropologias del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: TheWenner-Gren Internacional / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Enviñón, 2008, p. 19-48.
- RODRIGUES, L.C. Populações tradicionais, turismo e conflitos territoriais: estudo etnográfico em Tatajuba, Ceará. *Cadernos do LEME*, Campina Grande, vol. 4, nº 1, p. 67 – 93. Jan./Jun. 2012.
- _____. Análises de conteúdo e trajetórias institucionais na avaliação de políticas públicas sociais: perspectivas, limites e desafios. *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, nº 16, mar. 2011, p. 55-73.
- _____. Propostas para uma avaliação em profundidade de políticas públicas sociais. *AVAL Revista Avaliação de Políticas Públicas*, ano I, vol.1, n.1, jan-jun, 2008, p. 07-15.
- _____. Antropologia e políticas públicas de incentivo ao turismo: paradigmas e proposições teórico-metodológicas para esse diálogo. In: _____. RODRIGUES, Lea; MORENO, Isidoro: RUBEN, Guilherme; PALENZUELA, Pablo (Orgs.). *Trabalho, políticas públicas e estratégias empresariais*. Fortaleza: MAPP/Expressão Gráfica e Editora, 2010, p. 109-144.
- _____. Diretrizes da Política Nacional de Turismo e subsídios para sua avaliação. *Revista Gestão Pública: práticas e desafios*; n.3, vol.1, 2010a, p. 62-78.

_____. Turismo, empreendimentos imobiliários e populações tradicionais. Conflitos e interesses em relação à propriedade da terra. *Revista Civitas*, vol.10, n.3, 2010b.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Metodologia pra o estudo de projetos de desenvolvimento e suas implicações políticas – O caso das hidrelétricas. In: ARANTES, Antonio Augusto; RUBEN, Guilherme Raul; DEBERT, Guita G. (Orgs.), *Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1992, p.81-102.

SILVA, C. T.; LIMA, A. C. S.; BAINES, S. G. *Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. Brasília: FAP-DF; São Paulo: Annablume, 2008.

SILVERWOOD-COPE, Peter. O Índio do Alto Rio Negro. In: *Política e Ação Indigenista Brasileira*. Brasília: FUNAI, 1975, p.55-57.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ : Editora Marco Zero, 1987, p. 149-204.

TAYLOR, Kenneth L. Descrição Sumária do Projeto Yanoama. In: *Política e Ação Indigenista Brasileira*. Brasília: FUNAI, 1975, p. 32-36.

TAX, Sol. Action Anthropology. *Current Anthropology*. vol.16, nº4, December 1975, p. 514-517 (apresentado originalmente em 1958, na Universidade de Michigan e publicado em 1959 no *Journal of Social Research*, Índia).

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. A rotinização brasileira de um cisma etnológico: a propósito de uma etnologia brasileira. In: *As ciências sociais no mundo contemporâneo: revisões e prospecções*. Brasília, DF: Letras Livres; Editora UnB, 2011.

TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins. *O campo da antropologia no Brasil*. Brasília, DF: Contra Capa : Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

VELHO, O. *Las pictografías de la tristesse: una antropología sobre la construcción de la nación en el trópico y sus repercusiones*. In: RIBEIRO, Gustavo Lins.; ESCOBAR, Arturo (Ed.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: TheWenner-Gren Internacional / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : Envió, 2008, p. 321-341.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Antropologia (Volume I). São Paulo: Editora Sumaré : ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, p. 109-222.

YANOW, Dvora; SCHWARTZ-SHEA, Peregrine (eds.). *Interpretation and Method: Empirical Research Methods and the Interpretive Turn*. New York: M.E.Sharpe Inc., 2014.

ZARUR, George de C. Leite. 1975. Ação Indigenista e Antropologia Aplicada. In: *Política e Ação Indigenista Brasileira*. Brasília: FUNAI, p. 24-27.

Turismo e povos indígenas na zona costeira do Ceará: entre impactos e acordos

Isis Maria Cunha Lustosa

Considerações iniciais

Dentre as conjunturas contemporâneas contrárias à existência de indígenas no Ceará, o turismo apresenta-se como elemento multifacetado e dita os parâmetros sobre o Ceará Costa do Sol, projetado pelo governo do estado, *versus* o Ceará de Povos Indígenas, “invisibilizados” pelo mesmo governo, especialmente povos localizados em municípios da Zona Costeira, aqui delimitados. Se, por um lado, o turismo economicista nega a existência dos povos indígenas nesse estado, por outro lado, o turismo comunitário pode afirmar a sua existência. Os impactos e os acordos ocorridos perante essas situações do turismo em Terras Indígenas (TIs) favorecem as discussões sobre o turismo e os povos indígenas na Zona Costeira do Ceará a partir dos dois casos pesquisados nesse estado, o povo Jenipapo-Kanindé, localizado em Aquiraz, no litoral leste, e o povo Tremembé da Barra do Mundaú, situado em Itapipoca, no litoral oeste.

O documento nomeado *Caracterização Territorial: características geográficas, recursos naturais e meio ambiente – Ceará em números/2010*, elaborado pelo Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE), autarquia vinculada à Secretaria do Planejamento e Gestão do Estado do Ceará, destaca que 1.554.257 km² (3.306 km) da linha de costa do Oceano Atlântico correspondem ao Nordeste. Desta extensão, 148.825,7 km² (573 km) abrangem o Ceará. Dos cento e oitenta e quatro municípios do estado, quinze formam a Região Metropolitana de Fortaleza (RMF), cinco deles na Zona Costeira cearense, incluindo-se Aquiraz, onde habita, como referido, o povo Jenipapo-Kanindé da TI Aldeia Lagoa Encantada. Este documento apresenta duas tabelas, bastante específicas sobre as extensões das Zonas Costeiras. Em uma delas, está destacada essa informação para o Brasil, o Nordeste e o

Ceará. A Zona Costeira do Ceará torna-se aparente dentre os dados catalogados e apresentados pelo IPECE, seja por meio de gráficos, seja mediante descrição da caracterização territorial do estado. No início do documento, consta o seguinte trecho:

O Estado do Ceará [...] sua **posição geográfica** privilegiada o favorece devido à **proximidade** em **relação a regiões** como o **Continente Africano, a América do Norte e a Europa permitindo excelentes condições para o desenvolvimento** do comércio exterior e do **turismo internacional**. (IPECE, 2010, p. 3, grifos nossos).

A informação apresenta a localização geográfica deste estado e a relaciona com outros destinos mundiais e, assim, reforça o ideário potencializador do turismo internacional para o Ceará. Esta estratégia institucional, no sentido implícito da informação, demonstra a “ação pública federal voltada ao setor turismo, traduzida em uma sequência de políticas públicas, consubstanciadas na forma de planos, programas e projetos” (Cruz, 2006, p. 344). Para o caso do Ceará, na ação pública federal, salienta-se o Programa de Desenvolvimento do Turismo Nacional – PRODETUR NACIONAL CEARÁ, especificamente PRODETUR NORDESTE I e II. A segunda fase deste programa, dentre os objetivos, aponta “Consolidar o modelo sustentável **sol e praia**” (Manual de operações, 2010, p. 6, grifos nossos). Sustentável? Esse jargão institucional tenta mascarar os impactos do modelo de turismo ainda dominador, baseado em *sol e praia*, mantido por “sistemas produtivos globais, dominados por macroatores, sob uma lógica organizacional [...] cada vez mais competitiva e tecnicada” (Rodrigues, 2006, p. 298).

Desde o final da década de 1980, foram implementados os macroprogramas de turismo no Ceará. O marco das iniciativas do governo do estado data de 1989 com o Programa de Desenvolvimento do Turismo em Zona Prioritária do Litoral do Ceará (PRODETURIS). Em 1992, surgiu o Programa de Ação para o Desenvolvimento do Turismo do Nordeste (PRODETUR-NE), considerado um guia para os investidores, como norteador dos programas oficiais e, também, indicativo do planejamento turístico para o litoral cearense. O

PRODETURIS favoreceu os suportes técnicos e conceituais para o PRODETUR-CE, proveniente do PRODETUR-NE (Dantas, 2002). No trâmite destes programas e períodos, a Secretaria de Turismo do Ceará (SETUR), criada em 1995, adotou a logomarca e o seguinte *slogan* para o estado cearense: Ceará “Terra da Luz”. O brilho, a claridade e o fulgor do modelo *sol e praia* expresso do mercado receptivo para o emissivo (nacional e internacional) evolui para uma política de Rede de Polos, priorizando novamente o litoral. O estado torna-se, especialmente, Ceará Polo “Costa do Sol”, ou seja, a rede de polos para investidores, como exposto no documento oficial do PRODETUR NACIONAL Ceará:

Percebe-se que a melhor forma de garantir a [...] atividade turística no Estado do Ceará tem sido a formação de uma rede de polos de desenvolvimento turístico, interligados entre si. Ou seja, o **turismo é uma atividade econômica** do Estado do Ceará que, por ter cenários e cotidianos diversificados, não pode e nem deve ser tratada de forma pontual. Deve ser planejada e estruturada visando tal diversidade.

Essa **rede de polos** teve origem com o **PRODETUR NE I**, tendo sido selecionados como áreas de expansão turística os municípios de Caucaia, Fortaleza, **Itapipoca**, Paraipaba, Paracuru, São Gonçalo do Amarante e Trairi.

A partir daí, surgiu a necessidade de melhorar a qualidade de vida da população residente nos municípios beneficiados ou impactados pelo PRODETUR NE I, através do Fortalecimento da Capacidade Municipal para a Gestão do Turismo; do Planejamento Estratégico, Treinamento e Infraestrutura; e da Promoção de Investimentos do Setor Privado, com o **PRODETUR NE II**. Foram, então, eleitos 18 municípios para fazer parte do **Polo Costa do Sol – Aquiraz**, Fortaleza (capital cearense), Caucaia, São Gonçalo do Amarante, Paracuru, Paraipaba, Trairi, **Itapipoca**, Amontada, Itarema, Acaraú, Cruz, Jijoca de Jericoacoara, Camocim, Barroquinha, Chaval, Granja e Viçosa do Ceará.

As ações do PRODETUR NE II, no **polo Costa do Sol**, território correspondente ao **Litoral Oeste do Estado do Ceará**, foram tão bem sucedidas que acabaram por demandar ações interestaduais, como é o caso do **projeto rota das emoções**, que envolve ações conjuntas entre os estados do Ceará, Piauí e Maranhão, dada a demanda da atividade turística (Manual de Operações, 2010, p. 6, grifos nossos).

No PRODETUR Nacional Ceará, a parceria pública e privada utiliza-se de um esquema de execução do programa envolvendo várias Secretarias do Governo do Estado, especialmente o organismo executor representado pela SETUR e, ainda, o Ministério do Turismo (MTur), o Conselho Estadual de Turismo, a Unidade de Gestão do Programa (UGP), o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), a Empresa Gerenciadora (favorecida) e demais entidades participantes e órgãos públicos parceiros (Lustosa, 2012). O PRODETUR NACIONAL Ceará focaliza a estrutura e parcerias nacionais e internacionais para efetivá-lo. Este programa público e privado adota áreas prioritárias (Polo Litoral Leste, Polo Chapada da Ibiapaba e Polo Maciço de Baturité). Mas, dentre estes Polos de Desenvolvimento Turístico, a expansão intensifica-se na Zona Costeira, pois é “o turismo [...] um dos vetores inquestionáveis da política de desenvolvimento do Ceará [...]” (Dantas, 2002). De fato, a “concepção do PRODETUR Nacional toma como base o conceito de área turística priorizada e de polo turístico” (Manual de operações, 2010).

Povos indígenas e os polos de turismo no Ceará

Para o poder público e privado, a ocorrência de povos indígenas e TIs situadas no Polo “Costa do Sol” é condição que intercepta os investimentos destinados à infraestrutura para o turismo internacional. Tanto que o citado documento da *Caracterização Territorial do Ceará*, desenvolvido pelo IPECE (2010), quase invisibiliza os dados sobre os povos indígenas do estado e suas TIs (Lustosa, 2012). Apenas na última página deste documento (sem comentários adicionais) consta a ilustração do Quadro 1. Para um laico, este quadro revela meras quantificações para concluir um relatório técnico e, prontamente, considerar que o governo do estado do Ceará prioriza informações a respeito dos citados povos e suas terras (Lustosa, 2012). Contudo, se fosse prioridade governamental, o quadro em questão também registraria, junto com as observações sobre a situação fundiária das TIs, os conflitos causados pelas incidências

de grandes projetos, especialmente nas TIs de povos localizados em municípios da Zona Costeira do Ceará, como demonstra o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) na *Listagem Geral das Terras Indígenas no Brasil: situação jurídico-administrativa atual*.

No entanto, no referido documento de base governamental, elaborado pelo IPECE, os “conflitos enfrentados pelos povos indígenas do Ceará decorrentes das pressões dos atores hegemônicos não são registrados e, mais uma vez, comprova-se estar diante do Ceará **Costa do Sol**, emblemática estratégia turística, para obscurecer o Ceará de **Povos Indígenas**” (Lustosa, 2012, p. 139). Outra falácia do citado documento é apresentar a situação fundiária das TIs do Ceará como assunto menor. Esta conjuntura complexa aparece como informação concisa em nota de rodapé de um quadro nomeado “Grupo e Terras Indígenas – Ceará – 2010”. No prosseguimento da leitura do mesmo documento, observa-se que, dos vinte municípios cearenses listados com povos indígenas e TIs, nove municípios – Fortaleza (Potyguara), **Aquiraz (Jenipapo-Kanindé)**, Caucaia (Tapeba e Anacé), São Gonçalo do Amarante (Anacé), **Itapipoca (Tremembé São José e Buriti)**, Itarema (Tremembé), Acaraú (Tremembé), Maracanaú (Pituary), Pacatuba (Pituary) – encontram-se inseridos em diferentes setores da Zona de Abrangência Costeira¹ do Ceará. Na maioria dos municípios, localizam-se oito povos indígenas do total de quatorze povos do Ceará (Palitot, 2009).

Conforme o relatório *Diagnóstico Socioeconômico da Zona Costeira do Estado do Ceará* (Araújo *et al.*, 2005), ressalta-se, dentre as duas categorias prioritárias referentes ao uso da terra na Zona Costeira deste estado, a especulação imobiliária e o turismo. Assim, dos oito povos indígenas já destacados, quatro deles – **Tremembé** (Acaraú, Itarema e **Itapipoca**); **Jenipapo-Kanindé (Aquiraz)**; Anacé (Caucaia

1 A Zona de Abrangência Costeira, envolvendo a Zona Costeira e os municípios da área de abrangência dos principais rios, possui uma área de 30.863,5 km²; corresponde a 21,18% da área territorial do estado do Ceará. A Zona Costeira, com os seus quatro setores, possui uma área de 20.513,2 km², representando 14,08% do Ceará e 66,46% da Zona de Abrangência Costeira [...]. (Araújo *et al.*, 2005, p. 46).

e São Gonçalo do Amarante); Tapeba (Caucaia) situados na Zona Costeira cearense – localizam-se em áreas estratégicas para os grandes projetos de desenvolvimento públicos e privados subsidiados com capital internacional no Ceará. Neste estado, conforme o jornal *Semente Libertária* da *Organização Resistência Libertária (ORL)*, desde 1990, constata-se:

A integração do litoral através de rodovias muito bem estruturadas (as chamadas Costa do Sol Nascente e Costa do Sol Poente), a **construção de resorts ao longo destas vias litorâneas** (e de diversos condomínios residenciais em suas margens), a construção do porto do Pecém, do Aeroporto Internacional Pinto Martins, de parques de energia eólica, de uma usina siderúrgica, de usinas termelétricas [...] a prosperidade do agronegócio em sua aliança com o capital estrangeiro (vide: carcinicultura), enfim, a construção de toda uma infraestruturta apta a receber diferentes investimentos internacionais, são sinais desta modificação que está se operando tanto na configuração geográfica do nosso estado quanto nas relações sociais e de trabalho em nível local. O estabelecimento de uma malha rodoviária que interliga todo o litoral, aliada à imensa especulação imobiliária, ocasionada, entre outros fatores, pela construção do porto do Pecém, valoriza espaços ocupados por comunidades tradicionais. Muitas destas comunidades são herdeiras de agrupamentos nativos ameríndios, e ainda mantêm, em muitos aspectos de sua existência, permanências de uma cultura ancestral no cotidiano. A herança cultural presente **em comunidades litorâneas está claramente relacionada com a cultura indígena**. A multiplicação de grandes empreendimentos ao longo da costa cearense, aliada ao discurso do progresso e desenvolvimento, está realizando uma mudança drástica e sem precedentes na vida e na cultura destas comunidades, que são, aos poucos, recrutadas como mão de obra barata para trabalharem nestes empreendimentos, feitos quase que exclusivamente para servirem a estrangeiros e brasileiros ricos (Jornal Semente Libertária, 2008, p. 2).

Para o poder público e privado interessado em implementar os projetos turísticos na Zona Costeira do Ceará, a regularização de TIs pode levar ao embargo dos grandes projetos aprovados ou em andamento nas TIs ou no entorno destas, como os exemplos demonstrados no estudo *Danos Socioambientais na Zona Costeira Cearense* (Maireles, 2006). Neste, o autor apresenta os grandes projetos (inclusive empreendimentos hoteleiros) causadores de danos socioambientais

em TIs no Ceará, localizados em municípios da Zona Costeira, pertencentes aos seguintes povos indígenas: Tremembé de Almofala (Itarema) e Tapeba (Caucaia), incluindo-se os povos Tremembé de São José e Buriti, Tremembé da Barra do Mundaú (Itapipoca) e Jenipapo-Kanindé (Aquiraz). Os povos indígenas em questão reivindicam cada vez mais a conclusão dos processos de demarcações de suas TIs, pois isso significa o reconhecimento dos seus territórios pelo Estado e contribui para o fortalecimento das afirmações étnicas e do Movimento Indígena do Ceará.

Para o poder público e privado que idealiza o PRODETUR NACIONAL Ceará, o fato de existirem povos indígenas no Ceará e o reconhecimento oficial das suas terras decorrer de direitos constitucionais ecoam como entrave para o cumprimento completo deste programa, especialmente os dois objetivos específicos: 1) consolidar o modelo sustentável **sol e praia**; 2) diversificar a atividade turística no estado do Ceará, por meio da criação de novos produtos, baseados em recursos naturais e culturais com potencial turístico.

Segundo Almeida (2006, p. 25), “los territorios son ordenados para asumir nuevas funciones y pasan a ser valorados según la lógica de um mercado turístico-financiero cada vez más competitivo y globalizado”. Desta maneira, no Ceará: “Conflitos pela posse da terra [...] são vivenciados pelos povos indígenas que disputam o direito de propriedade da terra com empresas e proprietários da região e se veem ameaçados pela descaracterização cultural” (Araújo *et al.*, 2005, p. 19). Na visão de Haesbaert (2005, p. 6774): “Território, assim, em qualquer acepção, tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional ‘poder político’. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação”. Este poder de dominação mencionado pelo autor está evidente no Ceará **Costa do Sol**, que persiste em submergir o Ceará de **Povos Indígenas**, detentor do poder mais simbólico de apropriação.

No Ceará de **Povos Indígenas**, desde a década de 1980, estes povos estão “reescrevendo suas histórias em função da afirmação de uma

cidadania diferenciada, garantida a duras penas” (Palitot, 2009). Todavia, no “Ceará de hoje, a peleja permanece. O Governo Cid Gomes e a iniciativa privada local e internacional ameaçam os territórios habitados tradicionalmente pelas comunidades indígenas.” (Jornal semente libertária, 2008).

Tremembé da Barra do Mundaú e Jenipapo-Kanindé da Lagoa Encantada: TIs, acordos, conflitos e turismo

As lideranças indígenas procuram demonstrar que, no Ceará de **Povos Indígenas**, impera o poder de reivindicar seus direitos constitucionais. Fundamentam-se numa estrutura coletiva representada pelo “movimento indígena, [que] seguidamente, vem reiterando a sua autonomia política e representacional, dispensando perspectivas tutelares de onde quer que elas venham, seja do Estado, seja da academia, seja das agências missionárias” (Palitot, 2009, p. 20). Como exemplo deste protagonismo, uma informante indígena da TI Tremembé da Barra do Mundaú afirma que:

Tiveram Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará de 09 a 14 de dezembro de 2007 na aldeia Buriti. Teve até participação de índios de outros estados que veio para conhecer. A Assembleia reúne todos os povos e todos trazem suas queixas. Cada um traz seus problemas e fazemos um relatório e envia para o governo. Conversamos sobre terra, educação, saúde e políticas públicas e eles levaram o relatório. Teve presença da Funasa, Funai e Seduc. (Liderança Indígena A C, Tremembé da aldeia São José).

Outro informante Tremembé reforça a importância do movimento indígena por meio da referida assembleia, avaliando-a como uma força a mais para apoiá-los nas suas lutas contra o empreendimento *Nova Atlântida* para a regularização da TI. A indígena destaca:

Para essa Assembleia, veio duas pessoas de cada família [...]. De toda parte veio gente para a Assembleia de onde pertencia o Brasil. Veio tudo gente pra cá. Eles acharam muito bom essa Assembleia aqui. Era para a Assembleia ter sido em Iporanga, mas resolveram fazer aqui para dar mais força a gente

(Indígena, M.R.S, tremembé da aldeia Buriti).²

A propósito da referida XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, realizada em dezembro de 2007, uma pesquisadora expõe:

Tive a oportunidade de participar da XIII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, quando então houve a possibilidade de compreendermos em que nível são colocados os diálogos entre os grupos. Essa é considerada a instância máxima decisória das questões relativas aos grupos naquele estado. Novos povos só são reconhecidos pelos outros no momento em que se apresentam nas Assembleias e destas saem também as decisões relativas a posicionamentos políticos relacionados a terra, saúde, educação e outras questões de cunho coletivo para os indígenas no Ceará.

Chamou a atenção o fato de os próprios indígenas estarem não só dirigindo os trabalhos na Assembleia, como também redigindo o resumo do dia, atas, moções e outros documentos que, em casos como os de Assembleias na Paraíba ou em Pernambuco, eram feitos por representantes de ONGs. Havia representantes de ONGs, Universidades e da Igreja Católica, mas estes ficavam em uma posição muito mais de observadores que de mediadores dos diálogos.

Ganhou destaque na Assembleia a presença da APOINME³, representada pelo seu coordenador de MR⁴, Antônio Ricardo Domingos da Costa, conhecido como Dourado Tapeba. Liderança de destaque no cenário nacional, Dourado representa a personificação da APOINME no Estado, usando seu título de liderança pertencente à Articulação como elemento de poder simbólico no trato com instituições públicas e privadas do Estado, e agregando valor à Articulação como organização responsável por integrar os povos no Ceará através de sua MR (Oliveira Kelly, 2010, p. 160-161).

Nessa situação de luta, de resistência, da construção do processo de reelaboração étnica dos povos indígenas do Ceará, identificam-se as mais diversas situações que afetam diretamente estes povos e a demarcação de suas TIs. Mesmo com os conflitos e os danos vivenciados, o abuso do poder público e privado em TIs ameaça o movimento indígena, mas também leva os indígenas a fortalecer a sua resistência, e estes se

2 Dados da entrevista. Pesquisa de campo realizada em Buriti, Itapipoca, em 04/01/2008.

3 Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

4 Microrregiões.

articulam por via de direitos constitucionais ao saberem que:

Em **Itapipoca**, o grupo **empresarial internacional Nova Atlântida** pretende construir o maior projeto turístico da atualidade em Terra Indígena Tremembé. A “cidade turística” pretende ser construída numa área de 3,1 mil hectares onde residem atualmente aproximadamente 200 famílias Tremembé, divididas nas comunidades de São José e Buriti

[...] Em **São Gonçalo do Amarante e Caucaia**, desde 1996, quando o então governador Tasso Jereissati deu o aval para a construção do **Complexo Industrial e Portuário do Pecém** (CIPP), a situação dos **Anacé** vem agravando-se em razão dos impactos ambientais e sociais provenientes de toda a infraestrutura que o complexo vem trazendo àquela região (usina siderúrgica, termelétrica, futura refinaria de petróleo, etc.). O empreendimento já ocasionou a expulsão de três comunidades e ameaça grande parte das terras por elas ocupadas.

Atualmente, as comunidades indígenas dividem seu território com toda sorte de empreendimentos. Dentre eles poderíamos citar duas termoelétricas movidas a carvão mineral. Uma do grupo MPX Energias S.A., comandado pelo megaempresário Eike Batista (que recentemente foi expulso da Bolívia e se instalou nas proximidades do pantanal matogrossense), e outra da Vale do Rio Doce. Há ainda a solicitação para que a SEMACE possa conceder licenças prévias para pelo menos mais cinco novas usinas, sendo uma delas a gás.

[...]. A situação dos demais povos indígenas no Ceará não difere dos dois exemplos acima citados. Em **Caucaia**, a **oligarquia Arruda**, há décadas no poder municipal local, entrou com um mandado de segurança pedindo a anulação do processo demarcatório das terras dos **Tapeba**, que já lutam há três décadas pela sua demarcação. Em **Aquiraz**, o grupo **Ypióca**, além de poluir e retirar água da Lagoa da Encantada, nas terras da **Aldeia dos Janipapo Kanindé**, criminaliza os defensores dos direitos indígenas. Em **Maracanaú**, os **Pituary** estão ameaçados judicialmente de perder parte de suas terras para o **posseiro Fernando Façanha**, que ocupa indevidamente um espaço de 600 hectares no meio da **aldeia Santo Antônio dos Pituary**.

Tais fatos somam-se à problemática dos índios do sertão que, em municípios como **Crateús, Monsenhor Tabosa, Poranga, Quiterianópolis, Novo Oriente** e outros, vivem **situações de intenso conflito, por conta da identificação indígena** desses povos e da demarcação de seus territórios.

Não é de se estranhar que **o estado que negou a existência de índios no Ceará na segunda metade do século XIX**, venha hoje apoiar empreendimentos que têm na apropriação da terra e na utilização de nativos

como mão de obra barata sua lógica. Afinal, **a existência de populações indígenas organizadas emperra o projeto político e econômico em curso.** Pois pressupõe a existência de terras tradicionais, habitadas pelos índios, que não podem ser vendidas, uma vez que estão protegidas por lei federal desde 1988 (Jornal Semente Libertária, 2008, p. 3-4, grifos nossos).

A maioria dos conflitos em TIs do Ceará acontece em municípios (Itapipoca, Aquiraz, Caucaia e São Gonçalo do Amarante) da citada Zona Costeira do estado. Como mencionado, trata-se de área de maior interesse para os investimentos de grandes projetos, inclusive os de turismo. Em Itapipoca, encontra-se o distrito Marinheiros e, neste, localiza-se a TI Tremembé da Barra do Mundaú. Os estudos e levantamentos antropológicos que subsidiam a definição dos limites desta TI, desenvolvidos em 2009, apresentam:

POPULAÇÃO TOTAL: 494 indígenas (11/2009); sendo 98 Tremembé da aldeia São José; 114 Tremembé da aldeia Munguba; 164 Tremembé da aldeia Buriti do Meio; e 118 Tremembé da aldeia Buriti de Baixo; todas sob a jurisdição da Coordenação Regional da Funai em Fortaleza (CR Fortaleza), no estado do Ceará, anteriormente chamada de Núcleo de Apoio Local - NAL, constituindo ao todo 112 famílias (unidade familiar/casa) (Franco, 2010, p. 15, versais no original).

No *Memorial Descritivo de Delimitação do Imóvel TI Tremembé de São José e Buriti (TI Tremembé da Barra do Mundaú)*, elaborado por Franco (2010), a respectiva TI possui superfície aproximada 3.562 ha e perímetro de quase 31,5 km. Os dados deste memorial estão inseridos no Mapa de Delimitação da referida TI, também elaborado por Franco (2010), onde se visualiza a sua extensão, referente à aldeia antiga; os sítios arqueológicos; as quatro aldeias contemporâneas; as áreas das atividades (caça, pesca, roçados coletivos e extrativismo); os rios (como o de maior importância, o Rio Mundaú); os lagos ou lagoas, com destaque para a Lagoa do Mato; as dunas; as rodovias pavimentadas e as não pavimentadas; e os tantos outros atributos registrados no entorno da TI, como as praias. Esta caracterização da TI demonstrada por Franco (2010) também está contida nas “unidades de paisagem” (Meireles; Marques, 2004, p. 54) identificadas desde 2004 por estes outros autores

na TI em questão. Estas unidades da paisagem, segundo os citados pesquisadores, correlacionam-se diretamente com as “atividades de usufruto da comunidade indígena” (2004, p. 54), abrangendo diretamente a população desta TI.

A difusão referente aos impactos do projeto *Nova Atlântida* e o modelo de turismo imposto pelo empreendimento ao povo Tremembé da Barra do Mundaú e à sua TI têm chamado a atenção da imprensa, até no âmbito internacional. As lideranças desta TI têm se manifestado concedendo entrevistas, participando de eventos locais e nacionais, inclusive sediando a Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará na aldeia Buriti, anteriormente comentada. Nestes espaços, a afirmação étnica manifesta-se nas cobranças de providências por parte do poder público em respeitar os direitos indígenas constitucionais, incluindo, com urgência, o andamento do processo de demarcação da TI Tremembé da Barra do Mundaú.

O turismo proposto pelo empreendimento *Nova Atlântida* está prejudicando o supracitado povo indígena ao ameaçar suas terras e dividir os Tremembé da Barra do Mundaú. Ao mesmo tempo, o fato de verem suas terras ameaçadas, pressionou-os a aumentar suas reivindicações para a sua regularização como TI. Trata-se de um processo “que, segundo o chefe da Funai, é longo,”⁵ o que preocupa ainda mais o povo Tremembé. Segundo notícia jornalística publicada no Diário do Nordeste:

[...] os índios contam que na área de 3.325⁶ hectares, parte dos sítios de seus ancestrais está cercada como área da empresa Nova Atlântida, onde há, inclusive, barracas montadas por empregados. Segundo Adriana de Castro, a intenção deles é provar que aquela não é uma terra indígena, o que tornaria mais fácil a posse da mesma [...]. Se a Justiça não tomar providências, a tendência é piorar a situação, desabafa Adriana de Castro.

O Antropólogo do Ministério Público Federal (MPF), Sérgio Brissac, explicou que processos já correm na Procuradoria da República. Uma ação cautelar movida pelo procurador Márcio Torres resultou na liminar

5 Conflito. Diário do Nordeste, Caderno Regional, Fortaleza, 9 novembro 2006.

6 Estimativa antes da realização do Estudo de Identificação pelo GT/FUNAI, iniciado no segundo semestre de 2009, que apresentou “superfície aproximada de 3.562 ha” (Franco, 2010, p. 15).

[concedida em 2004] que determina a suspensão do licenciamento da obra do complexo turístico dado, anteriormente, pela Semace [...]. Com isso Brissac esclarece que a continuidade da obra ou mesmo as ameaças aos índios, se comprovadas pela Procuradoria, implicam descumprimento da medida. Hoje [2006], uma Ação Civil Pública está sendo movida por Márcio Torres, mas, segundo o antropólogo, ainda não chegou a nenhuma decisão judicial [...].⁷

Durante os trabalhos de campo na TI Tremembé da Barra do Mundaú, foi possível, junto com indígenas da aldeia Buriti, realizar caminhadas ao longo de terrenos das duas aldeias (São José e Buriti) e identificar algumas dessas áreas privatizadas pelo *Nova Atlântida*, mencionadas na matéria acima, especialmente os terrenos produtivos em que existem estruturas erguidas e áreas cercadas, demonstrando a construção e a privatização irregulares na TI.

Embora o projeto *Nova Atlântida* continue embargado desde o ano de 2004 pelo Ministério Público Federal (MPF), como reforça a notícia jornalística citada anteriormente, as pressões dos investidores para a retomada do empreendimento não cessaram. O povo Tremembé da Barra do Mundaú, apesar de saber que o processo de demarcação da sua TI encontra-se em curso desde 2009, teme novas ameaças, invasões de outros terrenos dentro da TI e a perda desta terra para o *Nova Atlântida*. Segundo Oliveira Filho, referindo-se às TIs do Nordeste do Brasil: “grande parte das terras habitadas pelos índios são reivindicadas por brancos, que sobre elas exibem títulos de propriedade ou alegam a aquisição de direitos de posse” (1998, p. 21). O caso desta TI é um exemplo, pois o povo indígena enfrenta as pressões do consórcio internacional de empresas que tenta implantar o *Nova Atlântida*, e seus representantes afirmam deter a escritura destas terras desde a década de 1970.

A intenção de representantes do *Nova Atlântida*, apesar dos impasses jurídicos enfrentados, é efetivar todas as construções programadas das superestruturas hoteleiras, residenciais e de lazer na TI Tremembé da Barra do Mundaú, correspondente a 27 complexos hoteleiros de cinco estrelas, residências de luxo, 7 campos de *golf*, 1 marina e 3 comunidades locais.

7 Conflito. Diário do Nordeste, Caderno Regional, Fortaleza, 9 novembro 2006.

O projeto urbanístico (primeira e segunda) fase de implantação do *Nova Atlântida* provocará, na TI e no seu entorno, impactos negativos de ordem socioambiental, cultural e econômica de alta proporção (Meireles, 2006).

Entre os Tremembé da Barra do Mundaú, há os que lutam para se diferenciarem como indígenas do restante da população regional, não somente frente às ameaças impostas pelo *Nova Atlântida*, mas também na luta pela posse da sua TI. Segundo Coriolano (2006, p.375): “O movimento reprodutivo do capital mundializado, em sua ânsia de acumulação contínua e ampliada, reforça os conflitos, mas não sem produzir resistências.” Aqueles Tremembé não aliciados pelo *Nova Atlântida* e que se afirmam indígenas reivindicam o reconhecimento oficial da TI.

A TI Aldeia Lagoa Encantada foi declarada pertencente ao povo Jenipapo-Kanindé em 23 de fevereiro de 2011⁸, com extensão de 1.731 hectares e população de 304 indígenas, segundo a FUNAI/Fortaleza. Conforme o *site* do ISA, o povo Jenipapo-Kanindé dispõe de “títulos individuais dos terrenos onde vivem, mas a terra é compartilhada coletivamente. Em 1997 a FUNAI começou o processo de demarcação da terra indígena Lagoa Encantada [...]”⁹, que ainda se encontra em andamento. Embora haja morosidade no processo de demarcação da referida TI, observa-se o grande passo dado pelo povo Jenipapo-Kanindé. Atualmente a TI Aldeia Lagoa Encantada tem sua situação jurídica *declarada* em 23.02.10 (Portaria DOU – 24.02.11). Todavia, essa TI havia sido *identificada* conforme “o Despacho nº 82 de 17.08.04 (DOU – 18.08.04)” (CIMI, 2011, p. 23). A Ficha da Terra Indígena emitida pela FUNAI no ano de 2006 por meio da Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) detalha dados pertinentes a esse processo com documentos citados, datas dos despachos e portarias. Entre as fases em que a TI consta como *identificada* e, posteriormente, *declarada*, passaram-se sete anos.

8 Portaria nº 184, data da publicação em 24 de março de 2011. Caracterização Geral. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=4066>. Acesso em: 15 out. 2011.

9 Nome, população e localização. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/jenipapo-kaninde/633>>. Acesso em: 20 ago. 2009.

Os conflitos antigos com posseiros (ainda habitantes da TI) não foram totalmente solucionados. Outra situação que acarreta conflitos e impactos na aldeia do povo Jenipapo-Kanindé decorre de uma fábrica situada em área fronteira à TI. É possível conferir esta informação no campo *Situação Conflito/Problema* incluso na listagem sobre a situação jurídica das TIs, elaborada pelo CIMI (2011). Neste documento, aparece a seguinte observação: “Invasão de posseiros (...). Empresa Ypióca joga vinho prejudicando a lagoa da Encantada” (2011, p. 23). As atividades desta fábrica afetam diretamente o povo Jenipapo-Kanindé com “economia [que] está baseada na agricultura, pesca e coleta”¹⁰. Ressalta-se que, desde o ano de 2004, foi incluída a atividade turística no interior da TI, que dispõe de “um sistema ambiental composto por dunas fixas e móveis, lagoas costeiras, fontes naturais de água mineral, ecossistema manguezal e uma grande diversidade de fauna e flora.” (Educação integral para o turismo comunitário, 2008, p. 1). Os Jenipapo-Kanindé, para embargar projetos de desenvolvimento em seus territórios, acionaram a identidade indígena e atualmente se apropriam do *turismo comunitário* como meio de vida e afirmação étnica.

De forma parecida ao caso do povo Tremembé da TI Barra do Mundaú, que vem sendo pressionado por empreendedores do *Nova Atlântida*, o povo Jenipapo-Kanindé enfrentou, entre 1999 e 2001, as coações impostas por um grupo empresarial cearense parceiro de grupos hoteleiros internacionais, o qual tentou negar a existência de indígenas na TI Aldeia Lagoa Encantada, o que, por conseguinte, dificultou o processo de reconhecimento étnico deste povo. Entretanto, quanto à situação do povo Jenipapo-Kanindé, não há evidências de que tenha ocorrido divisão interna dos indígenas na aldeia, como vem acontecendo na TI Barra do Mundaú. Segundo um informante:

Aqui onde nós tamo, em 99, tivemos uma briga com o *Aquiraz Resort* (agora *Aquiraz Riviera*), que queria acontecer aqui dentro até o Batoque com campi de *golf* e pegava até a metade da Lagoa [...]. Conseguimos brigar na justiça [...]. Eles queriam colocar dinheiro na nossa mão, “muito dinheiro”, um

10 Aspectos socioeconômicos. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/jenipapo-kaninde/635>>. Acesso em: 20 ago. 2009.

hotel, mais setenta mil reais e mais um carro na porta [...]. Esse pessoal foi embora em 2001 (Liderança indígena, Jenipapo-Kanindé, E.A., moradora da Aldeia Lagoa Encantada).¹¹

No período deste conflito para implantação do empreendimento turístico *Aquiraz Resort*, já havia o processo de demarcação da TI Aldeia Lagoa Encantada com o Estudo de Identificação iniciado por um GT da FUNAI em 1997. Ao falar do referido conflito, uma informante ressalta que “a pressão daqui foi de 1999 a 2001”¹² (Liderança indígena, M.L.C.A., Jenipapo-Kanindé, moradora da aldeia Lagoa Encantada). O fato de o andamento do *Estudo de Identificação* ter iniciado em período anterior às pressões dos empreendedores turísticos fortaleceu a coletividade desse povo na luta pela TI que não se deixou cooptar pelos grupos empresariais. Isso também aconteceu pelo fato de este povo indígena estar há mais tempo (desde 1985) envolvido com o movimento político dos povos indígenas do Ceará e em processo de reelaboração étnica, diferentemente do povo Tremembé da Barra do Mundaú, que se aproxima desta situação somente a partir de 2002, ano em que representantes do *Nova Atlântida* começaram a pressionar os indígenas.

Ao comparar a situação do *Aquiraz Resort* com aquela do *Nova Atlântida*, a mesma informante ressalta que, na TI Aldeia Lagoa Encantada, “[...] tivemos uma situação diferente, pois ninguém ficou lado a lado do empreendimento”¹³ como acontece com alguns indígenas da TI Tremembé da Barra do Mundaú, ao serem aliciados pelas ofertas financeiras dos empreendedores.

O projeto de turismo oriundo de grupo empresarial cearense e internacional não obteve sucesso ao invadir a TI Aldeia Lagoa Encantada, pois, segundo a informante: “Nós não precisava daquilo, o dinheiro. Sim, a terra.” (Liderança indígena, M.L.C.A., Jenipapo-Kanindé, moradora da aldeia Lagoa Encantada). Na situação atual, o

11 Dados de entrevista. Pesquisa de campo na aldeia Lagoa Encantada, Aquiraz, em 28/12/2010.

12 Dados de entrevista. Pesquisa de campo na aldeia Lagoa Encantada, Aquiraz, em 06/01/2009.

13 Idem.

povo Jenipapo-Kanindé rejeitou o projeto de turismo economicista – *Aquiraz Resort*. A esse respeito, outro informante afirma:

Eles [empreendedores do *Aquiraz Resort*] tiveram três anos pressionando nós. Eles já estavam com madeira, pedra, arame pra cercar os terrenos, e eu disse, ou vocês levam os materiais, ou vamos mandar tocar fogo pelos índios. E, no outro dia, os capangas deles veio, parou o carro e levou. (Liderança indígena, E.A., Jenipapo-Kanindé, morador da Aldeia Lagoa Encantada).¹⁴

A implantação do empreendimento foi transferida para outra faixa da Zona Costeira cearense, fora da TI Aldeia Lagoa Encantada, localizada no distrito do Iguape, em Aquiraz, cerca de 50 km da capital Fortaleza. O município de Aquiraz possui a particularidade de compor a Região Metropolitana de Fortaleza (RMF), a segunda maior do Nordeste e a sexta do país. Assim, este povo indígena enfrenta constantes pressões de atores sociais hegemônicos, especialmente devido a TI Aldeia Lagoa Encantada situar-se em município metropolitano da Zona Costeira do estado, vislumbrado pelo turismo de *sol e praia*. Essa situação é destacada como prioritária no documento oficial do PRODETUR NACIONAL Ceará, como anunciado: “A rede de polos no Estado do Ceará se conecta intensamente, tendo como ponto focal, sua capital, Fortaleza, que distribui, através de seus vetores de crescimento, produtos de sua economia, sendo o turismo um forte elo [...]” (Manual de operações, 2010, p. 10).

A TI Aldeia Lagoa da Encantada, estando localizada em Aquiraz, torna-se também visada pelos empreendedores do turismo economicista pelo fato de este município ser contemplado por projetos públicos e privados do Estado Nacional no âmbito do turismo. Além disso, a TI Aldeia Lagoa Encantada possui uma paisagem formada por dunas, lagoas, mangues, flora e fauna diversa, muito procurada pelos empreendimentos hoteleiros e de lazer em destinos tropicais. A respeito da mesma TI, corrobora Magalhães e Silva (2010, p. 10):

Cabe salientar que a área indígena é repleta de componentes geoambientais, ecodinâmicos e culturais que se encontram atualmente à margem do fluxo

14 Dados de entrevista. Pesquisa de campo na Aldeia Lagoa Encantada, Aquiraz, em 06/01/2009.

turístico que explora seus recursos naturais e culturais. Na tentativa de minimizar a entrada da especulação imobiliária para o turismo de massa, a comunidade desenvolve o turismo comunitário (Magalhães e Silva, 2010, p. 10).

Na TI Aldeia Lagoa Encantada, o turismo de *sol e praia* não foi aceito pelos indígenas. Todavia, diferentemente do povo Tremembé da TI Barra do Mundaú, o povo Jenipapo-Kanindé decidiu aderir a uma modalidade de turismo na aldeia em que eles/as controlam as atividades realizadas, sendo distinto do modelo de turismo imposto pelos empreendedores como na situação do *Nova Atlântida*.

Considerações finais

A Zona Costeira do Ceará, apesar dos impactos ressaltados acima, continua sendo ocupada por projetos ou empreendimentos definidos pelo Estado, pelos proprietários de terra e detentores de capital, e pelos agentes imobiliários (Lima; Silva, 2011). Nesta configuração coletiva de interesses, tais agentes tornam-se parceiros em consórcios e comercializam, por meio dos grandes projetos de desenvolvimento, os quilômetros quadrados ainda restantes do litoral cearense. A Zona Costeira está sendo ocupada para várias atividades: a pesca mercantil; a carcinicultura; a pesca recreativa; o esporte aquático; a aquicultura marinha; o tráfego de transportes marítimos; a atividade em terminal portuário, com proeminência, nas últimas décadas, para as finalidades *turísticas*. Esta conjuntura demonstra que a “zona costeira se tornou ponto de contato dos grandes circuitos logísticos de circulação de âmbito global e planetário” (Becker, 2001, p. 4).

No litoral oeste, na TI Tremembé da Barra do Mundaú, o *Nova Atlântida* já desconsiderou os direitos constitucionais dos povos indígenas, expostos no artigo 231 da Constituição Federal de 1988, pois privatizou áreas no interior da TI, ergueu algumas infraestruturas, e, ao mesmo tempo, seus representantes negam a existência dos indígenas. O citado empreendimento se configura como um projeto de turismo com

investimentos de capital estrangeiro *consorciado* por uma *Rede de Empresas Privadas Internacionais*. O interesse dos investidores é de se apoderarem de toda a TI. O processo de exclusão social é evidente, pois, em lugar de respeitar os mencionados direitos do povo indígena Tremembé da Barra do Mundaú, os seus modos de vida, as suas cosmologias e as suas fontes de sobrevivência, o *Nova Atlântida* estabelece as relações dissimétricas, pois “alega que é dono da terra e argumenta que a terra ainda não foi reconhecida como indígena”¹⁵ e, desta maneira, provoca conflitos internos, dividindo as opiniões dos habitantes da TI.

Apesar deste contexto, alguns povos indígenas adotam modalidades de projetos de turismo comunitário na sua TI, como no caso dos Jenipapo-Kanindé com experiência de “[...] projetos de manejo sustentáveis para a geração de renda apoiados por [...] organizações [...] não governamentais, voltadas, por exemplo para [...] o **gerenciamento de territórios e paisagens visando criar condições para atividades turísticas** (Paula, 2010, p. 188, grifos nossos).

Estes projetos de manejo sustentáveis, citados pelo autor acima, favorecem as Organizações Indígenas (OIs) como pretensas proponentes. Prontamente, os povos indígenas, como beneficiários diretos, utilizam-se destas experiências para dotar os seus projetos com atividades turísticas, mostrando-se resilientes às pressões dos projetos de turismo maciço. Apesar de o povo Jenipapo-Kanindé demonstrar não enfrentar conflitos internos entre seus habitantes (indígenas) no processo de reelaboração étnica como acontece com o povo Tremembé da Barra do Mundaú devido às pressões do projeto *Nova Atlântida*, os Jenipapo-Kanindé se deparam com outros problemas decorrentes das coações diretas de grupos empresariais cearenses, como a situação causada pela fábrica Pecém Agroindustrial. O licenciamento ambiental oficializado na instância do governo estadual do Ceará permitiu que a Pecém

15 Sucesso da campanha Tremembé. O primeiro passo. Disponível em: <<http://www.salveaselva.org/news/1293/sucesso-da-campanha-tremembe-o-primeiro-passo>>. Acesso em: 25 ago. 2009. Publicada em: 21 ago. 2009.

Agroindustrial desenvolvesse suas atividades. Desse modo, a fábrica permaneceu interferindo em áreas da TI Aldeia Lagoa Encantada. Meireles destaca que estas atividades ocasionaram a “Contaminação das águas superficial e subterrânea” (2006, p. 2) da Lagoa Encantada devido à monocultura da cana-de-açúcar. Identifica-se mais uma das irregularidades graves cometidas no Ceará com os avanços de projetos empresariais em TIs.

Assim, nos casos estudados, em Zonas Costeiras almejadas pelos investidores do turismo, somente alguns membros dos povos indígenas afetados pelos ideários dos atores sociais hegemônicos podem perceber a *ocupação desregrada* de suas terras e os impactos espaciais, sociais, culturais, ambientais e políticos nefastos. Os significados das TIs e das relações sociais nelas contidas variam conforme a ligação e o interesse de cada ator social com a realidade vigente.

Na trama deste processo de reelaboração e afirmação étnica, alguns povos indígenas do Ceará, no decorrer do processo pelo reconhecimento oficial de suas TIs, se deparam com o turismo. Este fenômeno contemporâneo provoca metamorfoses de diversas escalas nas vidas, nos espaços e nos saberes e fazeres das pessoas diretamente envolvidas e/ou afetadas com a sua prática. Portanto, é importante refletir que o turismo é fato recente nas TIs. Logo, as atividades turísticas desenvolvidas recentemente se encontram cercadas de incertezas para os indígenas, seja nas situações de adesão, seja nas condições de aversão ao turismo.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria GERALDA de. La creación de regiones turísticas y el desarrollo local en el espacio brasileño. *Cuadernos de Geografía – Revista Colombiana de Geografía*, 15, Bogotá, p. 21-30. 2006.

ARAÚJO, Rogério César Pereira de *et al.* *Diagóstico socioambiental da Zona Costeira do Estado do Ceará*. Fortaleza: Soma, Semace, Labomar, 2005.

BECKER, Berta K. Políticas e planejamento do turismo no Brasil. *Caderno Virtual de Turismo*. Rio de Janeiro: UFRJ, v.1, n. 1, p. 1-7, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Listagem geral das Terras Indígenas no Brasil* (situação jurídico-administrativa atual - atualizada em 27/01/2011). Brasília: CIMI, 2011. Disponível em: <<http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/documentos-e-publicacoes/terras-indigenas/terras-indigenas>>. Acesso em: 24 jul. 2011.

CORIOLO, Luzia Neide M. T. Turismo: prática social de apropriação e de dominação de territórios. In: LEMOS, Amália Inês Geraiges de; ARROYO, Mônica; SILVEIRA, Maria Laura. (Orgs.). *América latina: cidade, campo e turismo*. Buenos Aires: CLASCO; São Paulo: USP, p. 367- 378. 2006.

CRUZ, Rita de Cássia Ariza da. Planejamento governamental do turismo: convergências e contradições na produção do espaço. In: LEMOS, Amália Inês Geraiges de; ARROYO, Mônica; SILVEIRA, Maria Laura. (Orgs.). *América Latina: cidade, campo e turismo*. Buenos Aires: CLASCO; São Paulo: USP, p. 337-350, 2006.

DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. Construção da imagem turística de Fortaleza/Ceará. *Mercator*, Fortaleza: UFC, Ano 01, n. 3, p. 53-60, 2002. Disponível em: <www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/viewFile/195/161>. Acesso em: 15 mar. 2011.

EDUCAÇÃO INTEGRAL PARA O TURISMO COMUNITÁRIO. s/l, 2008, 2 p. 1 folder: preto e branco.

FRANCO, Claudia Tereza Signori. *Documento técnico final para compor o diagnóstico de identificação e delimitação da Terra Indígena Tremembé da Barra do Mundaú (São José e Buriti), contendo anexos, resumos e fotos*. Brasília: FUNAI, UNESCO, abr., 2010.

HAESBAERT, Rogério. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, X, 2005, São Paulo. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. São Paulo: USP, p. 6774-6792, 2005.

INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ. *Caracterização territorial: características geográficas, recursos naturais e meio ambiente – Ceará em números/2010*. Disponível em: <http://www2.ipece.ce.gov.br/publicacoes/ceara_em_numeros/2010/territorial/01_caract_territorial.pdf>. Acesso em: 10 set. 2011.

JORNAL SEMENTE LIBERTÁRIA. *A luta dos povos indígenas contra o avanço capitalista no Ceará*. Fortaleza, Ano I, n. I, dez. p. 2-3. 2008.

LIMA, Maria do Céu de; SILVA, Débora Raquel Freitas da. Trabalho de campo na zona costeira do Ceará: por uma interpretação densa no percurso Fortaleza-Fortim. *Revista Discente Expressões Geográficas*. Florianópolis, Ano VII, n. 7, p. 253-269, jun. 2011. Disponível em: <www.geograficas.cfh.ufsc.br/arquivo/ed07/n07_rel08.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2011.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. *Os povos indígenas, o turismo e o território: um olhar sobre os Tremembé e os Jenipapo-Kanindé do Ceará*. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Socioambientais, Goiânia.

MAGALHÃES, Gledson Bezerra; SILVA, Edson Vicente da. Representação social no ensino de Geografia: o caso da escola indígena Jenipapo-Kanindé. *Geosaberes*, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 3-25, dez. 2010.

MANUAL DE OPERAÇÕES. PRODETUR NACIONAL Ceará - BR-L1204. Estado do Ceará: BID, mar. 2010.

MEIRELES, Antônio Jeovah de Andrade; MARQUES, Marcélia. *Parecer Técnico: estudos e levantamentos ambientais, antropológicos e arqueológicos na Terra Indígena Tremembé de São José e Buriti, município de Itapipoca/CE*. Fortaleza: Missão Tremembé, Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, dez. 2004.

_____. *Danos socioambientais na zona costeira cearense*. 2006, p. 1-13. Disponível em: <http://wp2.oktiva.com.br/portaldomar-bd/files/2010/08/Danos-sociomambientais-na-zona-costeira-Prof_-Jeovah-Meireles.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2011.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. *Estratégias sociais no Movimento Indígena: representações e redes na experiência da APOINME*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2010.

PALITOT, Estevão Martins. Introdução. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). *Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult, Museu do Ceará, Imopec, 2009.

PAULA, Luiz Roberto de. Povos indígenas e o “mercado de projetos”. In: SOUSA, Cássio Noronha Inglês de; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro de; SOUZA LIMA, Antonio Carlos; MATOS, Maria Helena Ortolan. (Orgs.). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II*. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro, Laced, 2010.

RODRIGUES, Adyr Aparecida Balastreri. Turismo e territorialidades plurais: lógicas excludentes ou solidariedade organizacional. In: LEMOS, Amália Inês Geraiges de; ARROYO, Mônica; SILVEIRA, Maria Laura. (Orgs.). *América latina: cidade, campo e turismo*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLASCO; São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006.

Abordagem metodológica da antropologia e de outras áreas na pesquisa das dinâmicas sociais urbanas

Julien Zeppetella

Introdução

Já há algumas décadas que se evoca uma suposta necessidade ou, pelo menos, um apelo à transdisciplinaridade. De fato, devemos diferenciar o recurso à outra disciplina na elaboração de um pensamento científico e uma transdisciplinaridade ao pé da letra, que nos obriga a levar em conta plenamente a práxis e a epistemologia das disciplinas usadas, o que implica um manuseio e um conhecimento profundo dessas.

Aqui, nossa proposta se limita a discutir a construção de uma metodologia, no sentido de ferramentas e técnicas de recolhimento de dados, a partir de um campo de pesquisa específico na cidade de Fortaleza (CE). Não se trata de recomendar uma metodologia de pesquisa formatada para qualquer investigação em meio urbano, mas de indagar como a nossa própria pesquisa usou e teve que reorientar as ferramentas usadas devido aos “acidentes” de percurso encontrados ao longo do estudo. A discussão focalizará mais a antropologia e a sociologia do que outras disciplinas, pois o nosso domínio é maior nessas do que em outras matérias. Noutro sentido, há várias tensões produtivas entre essas disciplinas e vários modos de representar ambas que oscilam entre a diferenciação radical e o amálgama quase total.

Após a apresentação do campo de pesquisa, a fim de contextualizar nosso argumento, propomos uma curta discussão sobre a especificidade do campo urbano para a antropologia. Em seguida, explicitaremos os problemas encontrados e as ferramentas metodológicas usadas para tentar superá-los. No final, um curto capítulo questionará a lógica que conduziu nosso caso a apelar para outras disciplinas que não a antropologia.

Contextualização do campo de pesquisa

Trata-se aqui de contextualizar o nosso argumento, introduzindo-o para quaisquer fins, bem como de indicar sobre que campo de pesquisa a metodologia proposta aqui foi constituída. Assim, explicitaremos os assuntos que abordamos na nossa pesquisa em geral e apresentaremos o(s) território(s) tratado(s).

A metodologia aqui apresentada se baseia numa pesquisa realizada para a obtenção do diploma de doutorado em Antropologia que questiona os laços que os moradores das camadas populares de Fortaleza estabelecem com a cidade, os percursos da individualização e os problemas de reconhecimento encontrados. Em outras palavras, a pesquisa tende a identificar os modos de ser urbano a partir das camadas populares da cidade de Fortaleza.

A pesquisa se apoia sobre o estudo mais sistemático da população do Conjunto Habitacional Reassentamento Gengibre. Esse bairro é oriundo de uma política pública que tem como objetivo proporcionar melhores condições de moradia aos mais pobres, mais especificamente aos moradores das zonas ditas de risco da cidade de Fortaleza.

As primeiras unidades habitacionais foram entregues no ano de 2001. Ao todo, duzentas casas foram oferecidas aos moradores de uma favela situada a menos de um quilômetro de distância, a favela do Gengibre. No ano de 2005, foram entregues mais 60 casas aos moradores da favela da Jacarecanga (outra favela mais distante de lá). A partir do ano de 2008, novas casas foram entregues, trecho por trecho, totalizando mais de 600 residências novas concedidas a pessoas oriundas majoritariamente da favela do Gengibre. Assim, o pequeno bairro foi o palco de várias transformações ao longo dos anos. Além da mudança do número de moradores¹, as ruas foram asfaltadas entre os anos de 2005 e 2006 (antes as ruas eram compostas por areia), permitindo que uma linha de ônibus urbano, ligada a um dos maiores terminais de transporte coletivo da cidade (o Terminal do Papicu), circulasse dentro dele. Uma

1 De pouco menos de 800 habitantes em 2001, o número de moradores cresceu para mais de 3.500 atualmente.

escola foi erguida no bairro e uma creche está sendo construída. Vários comércios se estabeleceram ao longo dos anos – mercadinhos, pastelarias, bares, restaurantes, dentre outros.

Os limites geográficos do bairro são constituídos pelo Rio Cocó, pelo Parque Ecológico do Cocó, pelas dunas (que vão até a Praia do Futuro) e pelo bairro da Cidade 2000². Podemos ressaltar aqui que o referido bairro faz limite com o Conjunto Habitacional, constituindo-se como a ligação física do conjunto habitacional Reassentamento Gengibre ao resto da cidade, sendo a única via asfaltada, ou seja, o único meio de sair do bairro para acessar o resto da cidade.

Na nomenclatura do município de Fortaleza, o conjunto habitacional não ganhou a denominação de bairro e faz parte oficialmente do bairro “nobre” conhecido como M. Dias Branco, ligado à Secretaria Executiva Regional II³. Mas a população se sente ligada ao bairro da Cidade 2000 por meio de diversas redes sociais e de acesso a diversos serviços, como o posto de saúde, a Caixa Econômica Federal, o supermercado e diversos espaços de lazer (restaurantes e bares, por exemplo).

No caso do conjunto habitacional Reassentamento Gengibre (como nos conjuntos habitacionais populares em geral), todas as casas fornecidas obedecem ao mesmo modelo arquitetônico. Elas possuem a mesma planta inicial⁴ e as mesmas estruturas físicas iniciais⁵. A

2 O bairro da Cidade 2000 é um bairro de classe média vizinho à Sociedade Habitacional 2001. Esse bairro ganhou a classificação de bairro na nomenclatura da Prefeitura Municipal de Fortaleza no ano de 2007. Também foi um conjunto habitacional oriundo de uma política a favor da moradia nos anos de 1970 e que presenciou, ao longo das décadas, a morfologia da sua população se modificar, sendo agora um bairro de classe média. É o bairro onde o pesquisador reside durante a sua pesquisa de campo, como veremos mais adiante.

3 Departamento da Prefeitura Municipal de Fortaleza responsável pelas políticas públicas referentes aos bairros.

4 A planta básica consiste numa sala de aproximadamente 12 metros quadrados com uma entrada em direção da rua. Segue um corredor estreito com uma porta a direita dando num quarto de aproximadamente 7 metros quadrados. Esse corredor desemboca numa cozinha de uns 4 metros quadrados, que também dá acesso a um banheiro e a um quintal de, mais ou menos, 20 metros quadrados.

5 Isso quer dizer que todas foram entregues e construídas com os mesmos materiais. O chão

partir de observações básicas, podemos afirmar que esse lugar é propício à demonstração de singularidade por parte dos seus moradores. Vale lembrar que o fator econômico limita essas expressões de singularidade e que a vontade de melhorar as condições de vida orienta algumas delas. Em suma, quase todas as casas foram objetos de várias modificações. A diversidade das modificações e suas “hierarquizações” simbólicas representam um campo bastante interessante e significativo de análise para o etnólogo, principalmente quando são interpretadas como apresentação não verbal de si, repleta de signos inscritos nos espaços colocados à vista dos outros.

Sobre a caracterização da população, podemos considerar, nas trilhas do sociólogo Dominique Vidal (1999), com seu estudo sobre uma favela na Cidade de Recife, chamada Brasília Teimosa, que não estamos em presença de uma comunidade com forte identidade coletiva, que dispõe de um dispositivo normativo com forte capacidade de integração⁶. Caso contrário, seria possível aplicar a categoria de comunidade na sua concepção antropológica. Apesar de um olhar pouco atento poder ter uma impressão de homogeneidade do bairro, acreditamos que a diversidade das práticas religiosas, a heterogeneidade profissional e as diferenças sensíveis de renda fazem com que a população alvo possa ser considerada como socialmente diversificada.

De um modo mais amplo quanto à contextualização do campo de pesquisa, ao nos deparamos com os laços que as pessoas de um bairro específico estabelecem com a cidade por meio das diversas redes sociais, o nosso campo de pesquisa já é alterado e abrange outras partes da cidade. Isso vem à tona notadamente quando se trata de encarar a pesquisa de grupos de amizade formados por indivíduos vindos de diversos bairros e que se encontram em vários espaços de lazer na cidade. A

é de concreto, as paredes são feitas de tijolos vermelhos sem revestimento nem pintura e o teto não possui forro.

6 Num estudo sobre as representações científicas das favelas do Rio de Janeiro, Valladares (2006:156-162) aponta também nesse sentido e demonstra que, desde os anos 1960, se sabia da heterogeneidade das populações vivendo em favelas, mas que isso quase nunca era levado em consideração pelos sociólogos ou antropólogos na hora da teorização.

partir disso, começam a ser apontadas, de modo mais drástico, certas especificidades de uma pesquisa que quer abordar o urbano numa das suas complexidades.

Notas sobre as especificidades de uma abordagem antropológica do urbano

De maneira breve, gostaríamos de apontar alguns tópicos que tornam a pesquisa em antropologia sobre um campo urbano tão específico. Por outro lado, queremos também situar a nossa abordagem do urbano explicitando quais visões dele sustentam o nosso modo de entendê-lo aqui.

A antropologia forjou seus métodos e seu conhecimento a partir do estudo das sociedades ditas “tradicionais”. Ela se deparava com grupos restritos de indivíduos numa localidade circunscrita. Isso implicava um exercício conhecido sob o nome de monografia antropológica, que consistia em um levantamento de todos os registros da vida nativa.

Quando a antropologia confrontou as pesquisas de campo em meio urbano, como já o indagava Ulf Hannerz (1983), tornou-se necessário se afastar da ilusão conceitual da *aldeia urbana* do Herbert Gans (1962). Para nós, essa postura consiste em enfatizar as redes de indivíduos que nos permitem situá-los nos seus laços com o resto da cidade.

Consideramos a cidade e os processos que a percorrem do ponto de vista relacional, ou seja, a partir das relações sociais dos indivíduos urbanos, em vez de focalizar somente as estruturas físicas da urbe. Essa perspectiva do urbano nos remete também àquilo que Michel Agier (1999) chama de “cidade bis” (“*ville bis*”), sendo essa mais uma opção metodológica proveniente de uma observação antropológica da vida dos seres urbanos do que uma definição substancial. A “cidade bis” é constituída pela descrição das práticas, das situações e das interações dos urbanos.

Uma metodologia em constante construção

Foram realizados diversos momentos de pesquisa de campo com duração de um a três meses, utilizando diversas metodologias de pesquisa da antropologia e da sociologia. O primeiro contato com o campo se realizou em agosto do ano de 2005 mediante viagem de reconhecimento. O objetivo era *escolher* um campo favorável à realização da pesquisa.

A metodologia “clássica” da etnografia teorizada por Bronislaw Malinowski (1998), conhecida como observação participante e que requer a moradia do pesquisador dentro do grupo que ele estuda (nesse caso, dentro do bairro mesmo), não pôde ser realizada. O pesquisador escolheu então residir num bairro de classe média a uns 200 metros da área pesquisada, realizando visitas cotidianas com a finalidade de participar da vida social dos moradores do bairro. Depois de conseguir inserir-se nos laços sociais de modo mais efetivo e de conquistar a confiança de alguns moradores, foram realizadas algumas entrevistas qualitativas com perguntas abertas apontando os objetos da pesquisa, como são feitas em geral no campo da Sociologia.

Ulf Hannerz (1986) nota que os métodos usados pelos pioneiros da Escola de Chicago nos estudos urbanos apresentam várias similaridades com a etnografia, seja na escolha de campos territorialmente definidos, seja na prática do campo (mesmo se essa é mais inspirada pelo jornalismo).

Como vimos, de um campo de pesquisa que parecia *a priori* restrito, no sentido geográfico, e se referindo mais a uma abordagem de tipo micro, ao seguir as trilhas da pesquisa, somos confrontados a um nível macro. E, de uma pesquisa em antropologia, vemos certa necessidade em prol do uso de ferramentas oriundas de outras disciplinas.

Primeiramente, em nível metodológico, podemos considerar que a pesquisa empírica própria à prática da etnografia não permite encarar a totalidade urbana, no sentido de que essa etnologia urbana se apoia em informações recolhidas de primeira mão durante uma pesquisa empírica sobre um ou diversos campos reduzidos (como bairro, rua, feira,

fábrica, etc.). É um método indutivo que parte da observação direta para construir interpretações. No entanto, podemos nos inspirar no postulado do antropólogo Michel Agier, segundo o qual um conjunto de exemplos significativos representa a melhor opção da descrição urbana. No caso específico desta pesquisa, escolhemos postular que o bairro escolhido e seus moradores são significativos num nível mais global, ou seja, o da cidade de Fortaleza. Isso representa um passo na superação da dualidade excludente entre a escala da micro-observação e a escala da macro-observação. De fato, a realidade vivenciada pelos indivíduos e os processos que os envolvem num bairro desfavorecido são mais do que suscetíveis de se encontrar em moradores de outras áreas urbanas do mesmo tipo. Um dos eixos da pesquisa consiste especificamente em analisar os laços que os moradores de bairros populares estabelecem com as diferentes escalas da cidade tendo como ponto de partida um conjunto habitacional oriundo de um programa de política pública em favor à moradia.

Agora podemos refletir acerca das implicações que tal postura em etnologia urbana apresenta na metodologia. Começando por um questionamento da etnografia dita “clássica”, introduziremos algumas pistas para completar esse método e a “bricolagem” do próprio jovem etnógrafo em face das escalas do seu campo.

O problema de como se inserir no campo de pesquisa é recorrente na antropologia e é quase sempre tratado com nitidez pelos antropólogos nas introduções de seus estudos de caso. Aqui nos limitaremos em apresentar os problemas e as soluções encontradas, casualmente, de maneira um pouco prosaica.

Durante o primeiro mês dedicado à procura e à familiarização do campo, foi escolhido o conjunto habitacional Reassentamento Gengibre. Foi estabelecido um contato com alguns moradores do bairro e com a líder comunitária, a fim de preparar o retorno à Fortaleza para a realização da pesquisa de campo. O retorno ocorreu um ano e meio depois. Durante esse tempo, o bairro se modificou e uma das modificações concernia à possibilidade de moradia dentro da própria área sob estudo. O etnólogo teve que achar uma solução para realizar sua pesquisa de campo. Frente

à escassez do mercado de locação no bairro, o meio termo escolhido foi o de alugar uma casa no bairro adjacente, de classe média “baixa”, que se situa a 200 metros do conjunto habitacional. De fato, a pesquisa não obedeceu à preconização malinowskiana de imersão constante no campo; no entanto, a visita cotidiana do etnólogo procurou diminuir os possíveis danos desse desvio aos preceitos da observação participante.

Considerando a impossibilidade da imersão imediata no campo, foi usada inicialmente uma técnica semelhante à da observação flutuante (“*observation flottante*”). Essa técnica foi elaborada e teorizada por Colette Pétonnet a partir de reflexões provenientes de uma pesquisa de campo num cemitério parisiense chamado “Père-Lachaise”. Trata-se, resumidamente, de uma maneira de “flanar” (“flâner”), tendo um objetivo científico e de se envolver com as pessoas e as conversações num lugar específico. Esse método privilegia e enfatiza o encontro. Contudo, apesar dos encontros “felizes” que vieram a suscitar, esse método por si só não permitiu tratar a pesquisa de maneira meticulosa.

Do ponto de vista da possibilidade da reconstituição das redes sociais e da observação das relações dos indivíduos no centro delas, o pesquisador necessita se deslocar junto com os sujeitos observados. Isso implica uma adaptação mínima à observação *in situ* “clássica”. A presença contínua no campo de base não é mais um imperativo absoluto, ao contrário. Com efeito, pode-se deparar, por um lado, com os indivíduos em encontros marcados fora do bairro e, por outro, podem-se seguir, a partir desse entrelace com a rede, outros membros da rede social que representam uma fonte de informações valiosa relacionada tanto a parte da rede, quanto ao indivíduo inicial do bairro pesquisado.

Para além do conhecimento maior do âmbito, no qual o etnólogo avança a pesquisa, e que é próprio ao modo de imersão da etnografia, existe um recurso suplementar para corroborar informações recolhidas, tais como arquivos e entrevistas com atores que atuam de longe ou de perto na mesma localidade que o pesquisador. Esses recursos permitem completar as informações obtidas junto aos moradores e relativizá-las. Não se trata de procurar identificar uma “verdade”, ou de, como

evidenciava Lévi-Strauss, evitar uma mistificação do antropólogo, mas de se formar uma opinião diferente, de cunho científico, e de se entender as elaborações discursivas sob o prisma das subjetividades em presença.

Outro ponto importante se encontra na possibilidade do uso de arquivos (de associações, de serviços públicos municipais ou estaduais, e outros) e o seu tratamento na fomentação de um diálogo com as técnicas do historiador, do sociólogo, do cientista político, como também do urbanista. Além de possibilidade, torna-se essencial o uso desses arquivos, como a entrevista de atores políticos que elaboram e aplicam políticas públicas para entender o funcionamento delas.

Técnicas geralmente mais usadas em sociologia também adquirem um valor específico no meio urbano. As entrevistas dirigidas ou semidirigidas constituem uma ferramenta diferenciada de alto porte, a partir do momento em que os eixos principais da pesquisa estejam constituídos e que os laços entre os pesquisados e o pesquisador sejam perenes. Ainda mais quando o etnógrafo – por meio de um conhecimento amplo da realidade do sistema social pesquisado e da intimidade com as pessoas – pode provocar debates divergentes e construtivos durante as entrevistas.

Essas dicas metodológicas levam a acrescentar novos elementos à principal ferramenta do pesquisador, que é o diário de campo. Na forma “tradicional”, as informações e os dados recolhidos cotidianamente são consignados à noite (ou em outro momento afastado do contato com os indivíduos) num diário de campo. No entanto, isso pode ser feito de diversas maneiras. Nesta pesquisa, consiste em reservar a página direita de um caderno para as informações e observações de falas e de dados descritivos. Por sua vez, a página esquerda é reservada para elaborações “ingênuas” de análises, correspondendo aos dados do dia. Além do mais, esse precioso instrumento do etnógrafo pode ser aprimorado quando completado por outros dispositivos de registro de dados recolhidos. Seguindo as recomendações do antropólogo Michel Agier (2004), uma das possibilidades consiste em adicionar um sistema de fichamento sobre alguns indivíduos observados, mais especificamente

dentro de dossiês individuais, nos quais são registradas informações sobre os seus gostos, seu(s) trabalho(s), suas diversas redes sociais, suas visões de mundo etc. Esses dossiês irão remeter a outros que interessam mais especificamente às redes familiares, de amizade ou mesmo de trabalho. Esses dispositivos são de grande ajuda no momento de tratar os dados para reconstruir ou obter uma visão geral mais nítida no nível das redes, como também no nível do entendimento individual. Com essas ferramentas, a antropologia e as outras ciências sociais dispõem de meios que podem facilitar a inovação quanto às leituras da cidade. Isso oferece diversas possibilidades de técnicas que podem ser usadas em função dos eventos e das especificidades de cada campo, como também dos eixos e das temáticas de pesquisa consideradas, tendo em vista que cada situação obriga os etnógrafos a escolher os métodos e a se adaptar ou, até mesmo, a inovar.

Da mesma forma que os próprios questionamentos sobre o urbano numa pesquisa que se quer etnográfica nascem do encontro entre a curiosidade científica do pesquisador e a vivência com os pesquisados, apontando os modos de sociabilidade e as representações sobre a cidade, assemelhando à visão da etnografia de Magnani:

[...] a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para captar e descrever a lógica de suas representações e visão de mundo, mas para, numa relação de troca, comparar suas próprias representações e teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente (MAGNANI, 2003, p.84-85).

Referências bibliográficas

AGIER, Michel. *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 1999.

AGIER, Michel. *La sagesse de l'ethnologue*. Paris: Loeil neuf éditions, 2004.

BAZIN, Jean. Interpréter ou décrire. Notes sur la connaissance anthropologique. In: BAZIN, Jean. *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis, 2008.

- COPANS Jean. *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris: Armand Colin, 2008.
- FRÚGOLI JR, Heitor. O urbano em questão na antropologia: interfaces com a sociologia. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, 2005.
- HANNERZ, Ulf. *Explorer la ville*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- MAGNANI J. Guilherme. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n. 49, p. 11-29, 2002.
- _____. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. *Tempo Social*. v.15, n.1, p. 81-95, 2003.
- MALINOWSKI Bronislaw. *Les argonautes du pacifique occidental*. Paris: Gallimard, 1998.
- PETONNET, Colette. L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien. In: *L'Homme*, Paris, vol. 22, n. 4, 1982.
- VALLADARES, Licia. *La favela d'un siècle à l'autre. Mythe d'origine, discours scientifiques et représentations virtuelles*. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2006.
- VIDAL, Dominique. *Le respect : catégorie du social, catégorie du politique dans une favela de Recife*. In: *Cultures & conflits*, Paris: L'Harmattan, n° 35, 1999.

Religião e homossexualidades: um olhar antropológico para novos conflitos no espaço público

Marcelo Natividade

Introdução

A cena da antropologia contemporânea suscita reflexões sobre os desafios de análise das relações entre cultura, direitos humanos e cidadania, em contextos globais e locais. Debates controversos sinalizam para o modo como são construídas agendas políticas de organismos internacionais e de movimentos sociais em diferentes contextos nacionais. A pluralização de discursos de tolerância e paz evidencia uma preocupação crescente com a construção de um ambiente global mais democrático. O surgimento de práticas transnacionais de combate às intolerâncias em suas mais variadas expressões aponta embates entre diferentes atores na construção dessa agenda política, implicada em tensões, dissensos, compromissos éticos e responsabilidades em densos jogos de poder.

Questões de raça/etnia, gênero, geração, orientação sexual, soropositividade, diversidade religiosa, trabalho e exploração sexual, dentre outras, sinalizam para lutas sociais que impactam políticas públicas e assinalam as complexas relações entre Estado, sociedade civil e seus diferentes grupos sociais. Evidenciam-se difíceis e provisórios consensos em torno do que é percebido como violência e construído como violações dos direitos humanos. Contudo, a tensão entre que costumes e valores devem ser preservados e quais devem ser alterados é constitutiva desse debate, colocando impasses em torno das definições de relativismo, cultura, desigualdades e violência. Este ensaio dialoga com essa arena de preocupações. Ele foi construído a partir de comunicação apresentada em mesa-redonda sobre “Antropologia e Direitos Humanos”, na IV Reunião Equatorial de Antropologia/ XIII Reunião de Antropólogos

Norte e Nordeste, em Fortaleza (Ceará), em 2013¹. A proposta da mesa, coordenada pelo autor, era apresentar reflexões sobre as produtivas e tensas conexões entre antropologia e direitos humanos, colocando em discussão as relações entre culturas, relativismo, o tópico da mudança social e certas perspectivas de resistência/permanência. A contribuição foi trazer ao centro da discussão o tema da religião em seus enlaces, tensões e mediações com discursos plurais sobre direitos humanos, especialmente no que concerne à diversidade sexual e diversidade de gênero.

Na ocasião, argumentamos que emergem discursos religiosos na esfera pública no tocante aos direitos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (LGBT), que não falam de religião, mas evidenciam a manutenção de certas estruturas de poder ancoradas na pretensão da universalidade da heterossexualidade. Defendemos que, nos argumentos trazidos e apresentados por agentes ligados a instituições religiosas, não se colocam em discussão tópicos da religião como códigos de santidade, ou elaborações do tema do pecado, mas se reproduzem hierarquias sexuais, realçando os domínios da legitimidade e da ilegitimidade. Esses grupos e seus múltiplos atores atuam pelo reforço e exagero da norma heterossexual como mecanismo de desqualificação da diferença. A tática reitera imagens negativas da diversidade e a construção dessas sexualidades como indesejáveis, diferenças que devem ser controladas, negadas, eliminadas e apagadas (Natividade; Oliveira, 2013). Também assinalamos como, muitas vezes, estão entrelaçadas as dimensões da injúria, da agressão, da desqualificação aos códigos religiosos, delineando os contornos do que problematizamos como uma “homofobia” que pode encontrar justificação em argumentos religiosos.

1 O encontro, coordenado por mim, teve a participação do antropólogo Miguel Valle de Almeida e do sociólogo Leonardo Sá, tendo por objetivo debater desafios atuais na produção de discursos e práticas que preconizam o respeito à diferença em uma perspectiva dos direitos humanos, colocando em discussão os nexos entre universalismo e particularismo, totalitarismos culturais e produção da diferença, vulnerabilidades e surgimento de novos sujeitos de direitos, tradição e mudança cultural, fundamentalismos e laicidade, ética e relativismos, conflitos sociais que envolvem as políticas de identidade e reconhecimento de distintos segmentos sociais.

Religião, diferença e direitos

A dimensão religiosa é uma das mais inquietantes da vida social. Ela suscita tanto mecanismos de controle e fixação de seus domínios (Giumbelli, 2002), em nome dos princípios da laicidade, como mobiliza afetos, emoções, pertencimentos, experiências de conversão/transformação. Ela tanto pode estar implicada em conflitos como reforçar solidariedades e fornecer sentido ontológico. Um exemplo dessas redes de amparo e solidariedade são os movimentos cívico-religiosos que recorrem a discursos de reparação, justiça e paz no debate sobre violência e segurança pública (Birman; Leite, 2000). Nele, grupos religiosos são importantes atores da sociedade civil em luta por cidadania. Por outro lado, as dimensões da conflitualidade são realçadas quando vemos noticiados episódios como a expulsão de pais e mães de santo de favelas no Rio de Janeiro pelos ditos “traficantes evangélicos” – assunto recente nas mídias que merece atenção da academia para a compreensão multifacetada das disputas que envolvem hegemonias e minorias religiosas. Certamente, a demonização do outro é uma das mais desafiadoras dimensões de análise no debate sobre o religioso na contemporaneidade e sinaliza para importantes jogos de poder no mundo contemporâneo, envolvendo o encontro da religião com a política, com os movimentos sociais, com os aparatos de comunicação, com os patrimônios culturais ameaçados, com as sexualidades dissidentes das normas hegemônicas.

Pesquisas sugerem que a construção da cidadania das minorias sexuais é objeto de obstruções no campo legislativo e no da execução de políticas públicas em diferentes níveis: municipal, estadual e federal (Natividade; Lopes, 2009; Mello, 2005; Lopes, 2004). Discussões sobre o estatuto do nascituro, a “cura gay” e outras propostas – que se fundamentam em um universo de valores conservadores – indicam os impactos da atuação de bancadas, parlamentares e atores ligados a instituições religiosas nas lutas por igualdade, equidade e respeito à diferença. Mas como distintas discussões sobre direitos sexuais e reprodutivos têm sido objeto de atenção e reflexão dos grupos religiosos?

É digno de nota que, na esfera pública, se destaquem mais posturas de repúdio do que “conciliação” quando o assunto é homossexualidade (Natividade; Lopes, 2009). Outros temas controversos como o aborto, a gravidez na adolescência, a prevenção ao HIV/Aids evocam percepções mais plurais. Isso se evidencia, por exemplo, no modo como a Igreja Universal do Reino de Deus se coloca publicamente “favorável” ao aborto. Outro exemplo é o pioneirismo da Igreja Católica na luta contra a AIDS com a criação de casas de apoio aos soropositivos e as estratégias de prevenção desenvolvidas pelas suas múltiplas pastorais, em parcerias com Secretarias de Saúde e outros órgãos governamentais (Seffner et al., 2009).

A eleição de um deputado que se apresenta como “pastor evangélico” para presidir a Comissão de Direitos Humanos e Minorias, da Câmara dos Deputados, acendeu novas guerras no Brasil. Batalha espiritual para uns, luta por reconhecimento para outros – mostrando como na cena pública se confrontam diferentes visões de mundo. As reverberações dessa luta se fazem sentir em eventos diversos como a proibição da política pública conhecida como kit anti-homofobia e também a proibição das campanhas de prevenção ao HIV/Aids para homens gays, em 2012. O temor da “apologia da homossexualidade” orientou essas ações e continua a ser empregado como uma justificção para conter a circulação de visões positivas da homossexualidade na esfera pública – tarefa a que o movimento social, formuladores de políticas públicas, acadêmicos e outros interessados vêm se dedicando na perspectiva da construção de um ambiente global mais igualitário, na redução da violência e na ampliação do acesso a serviços de saúde, educação, segurança, previdência e outros.

Também na dimensão microcotidiana, somos interpelados por esses conflitos. Desde 2011, coordenamos, no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, o Grupo de Estudos em Diversidade Sexual, Gênero e Religião – o GEDS. Ao organizar uma mostra de filmes sobre diversidade sexual, afixamos nos corredores *banners* que continham a programação. A linguagem visual

explorava a figura de um rapaz se maquiando, em uma leve alusão ao tema da montagem travesti ou transexual. Esse episódio detonou ao grupo retaliações diversas: cartazes rasgados, outros desaparecidos. Foram pichadas – nos cartazes da mostra – ameaças de danação eterna que incluíam frases do tipo: “Vocês arderão nas chamas do inferno”, “O castigo de Deus virá”, “Pecado”, referendadas em passagens bíblicas plurais como Gênesis, Levítico, Romanos.

Outro episódio envolvendo a Universidade ocorreu por ocasião da controversa decisão do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) acerca da obrigatoriedade dos cartórios em realizar casamentos entre pessoas do mesmo sexo, em 2013. Poucos dias após a decisão, a página inicial do *site* da Faculdade de Direito da UFC ostentou a posição de um dos seus professores do quadro efetivo. Não apenas a decisão do CNJ foi tida como inconstitucional, atentando aos valores da “verdadeira família”, como foi tida como expressiva de uma “ditadura gay”, um “autoritarismo” homossexual, uma “ameaça à democracia brasileira”. Ainda que esta não representasse uma posição institucional, assim figurou por dias, antes que esta fosse removida e surgissem algumas posições tímidas de repúdio de outros segmentos da Universidade.

A Jornada Mundial da Juventude no Brasil, em 2013, também colocou a relação entre religião e homossexualidade em foco com a divulgação de mais uma “declaração papal”: “Os homossexuais não devem ser julgados, mas integrados à sociedade”. Para alguns ela representou uma “flexibilização católica” de seus discursos. Mas outros atores consideraram que ela reforçou o preconceito religioso ao endossar ser contra o casamento gay e “contra todo tipo de bandeira ideológica favorável à homossexualidade”. A Igreja Católica, por meio dessa declaração institucional, estaria reiterando ser contrária ao avanço dos direitos e da cidadania LGBT porque efetivamente lutas por igualdade e equidade sustentam bandeiras ideológicas que apresentam a diversidade sexual e de gênero como positiva, legítima e boa na esfera pública.

Mas como olhar essas disputas a partir de uma perspectiva antropológica? Onde estariam os limites entre o que deveria ser

alterado e o que deveria ser preservado do ponto de vista da construção dos direitos e da cidadania? Quando falamos em religião não estamos falando em tradições religiosas que compreendem o direito à preservação de seu universo de valores? Estamos falando de liberdade de crença e de religião? Essas são algumas das perguntas sobre as quais quero refletir e ensaiar alguns possíveis caminhos para respostas.

“Homofobia”, cultura e religião

Temas como casamento gay e união estável, adoção de crianças por pessoas do mesmo sexo, processo transexualizador, expressão do afeto e visibilidade gay e lésbica, criminalização da homofobia já foram objeto de olhares antropológicos, colaborando para delinear um campo de estudos em que esses conflitos estão em foco. Seguindo a trilha de pesquisas sobre alterações nos modelos familiares e relações de gênero; sobre os nexos entre estigma, prática sexual e vulnerabilidades em tempos de AIDS; sobre aborto, violência sexual, gravidez na adolescência e direitos reprodutivos; a antropologia voltou-se para a compreensão das hierarquias estabelecidas em razão da “orientação sexual”.

Citamos aqui os inúmeros trabalhos escritos por Miriam Grossi (2003), Ana Paula Uziel (2004), Flavio Tarnovisky (2004) em torno das famílias gays e lésbicas; os de Maria Luisa Heilborn (2004), Luis Mello (2005), Cristian Saraiva Paiva (2007), Richard Miskolci (2007), Moisés Lopes (2004) e de Miguel Valle de Almeida (2010) sobre casamento gay ou experiências de (homo) conjugalidades; os de Sergio Carrara (2005; 2005b), Regina Fachini (2005), Cristina Câmara (2002), Horácio Sívorí (2005), Guilherme Passamani (2009), Terto Jr. (1999) sobre as relações entre movimentos, visibilidade e políticas de identidades; os de Berenice Bento (2010), Marco Benedetti (2005), Don Kulic (2008), Alexandre Fleming Câmara Vale (2011) e muitos outros sobre as experiências travestis e transexuais; os de Julio Simões (2005) e Cristian Saraiva Paiva (2007) sobre envelhecimento de homens gays; o de Leandro de Oliveira (2013) sobre famílias de origem e experiências gays e lésbicas;

meu próprio trabalho (Natividade, 2008; 2010) e o de Fátima Weiss de Jesus (2012) sobre igrejas gays; as inúmeras etnografias de espaços de sociabilidade LGBT e as trocas eróticas (Oliveira, 2008; 2010; Trindade, 2004; Braz, 2008; França, 2006), para mencionar um universo muito restrito de trabalhos contemporâneos. É claro que ainda é preciso reportar aos pioneiros, realizados a partir de “campo” em distintos contextos no Brasil, nas décadas de 1950, 1970 e 1980, alguns dos quais só foram publicados recentemente, como os de Peter Fry (1982); Carmem Dora Guimarães (2004); Néstor Perlonguer (2008), Ruth Landes (2002), cujas análises endossam o caráter de constructo social da homossexualidade, bem como sinalizam para dimensões das sociabilidades (laicas, sexuais e religiosas), das hierarquias e das convenções sociais. Elas apresentam uma reflexão sobre contextos avessos à homossexualidade como as redes da família, da religião e de pequenas cidades interioranas (Fry, 1982; Guimarães, 2004). Por outro lado, indicam cenários mais permeáveis à presença de gays e lésbicas, com seus ideais igualitários, como a cidade, onde prevalece o anonimato relativo, as redes religiosas das crenças de matriz africana (Landes, 2002) e as redes sexuais da prostituição viril das grandes metrópoles (Perlonguer, 2008), com suas lógicas próprias de organização da vida social.

Apesar das distintas ênfases, objetos, filiações teóricas, o conjunto dos trabalhos citados se dedica a examinar hierarquias, desigualdades, jogos de poder e os plurais modos de construções da diferença estabelecidos em razão do que podemos muito genericamente nomear hoje como as “preferências” no campo da sexualidade ou as “orientações sexuais”.

Na passagem às pesquisas mais recentes, destacam-se o modo como uma série de práticas culturais que até então não eram objeto de atenção estão sendo progressivamente questionadas, problematizadas, tidas como inaceitáveis, algumas implicadas em insultos morais, formas de “agressão” e “violência” plurais. Essas práticas sociais, implicadas em estruturas de poder desiguais, têm sido nomeadas como “homofobia”. A condição de possibilidade desta problematização é o cultivo dos valores da igualdade, da liberdade e da dignidade humana.

A abordagem antropológica nos ensina que o reconhecimento público e legal das preferências sexuais integra um conjunto de transformações na cultura e na política sexual (Carrara, 2005a), em que se alteram as sensibilidades acerca das formas de violência que atingem minorias sexuais. Seguindo essa linha reflexiva, não são poucos os trabalhos internos à antropologia ou às ciências sociais que ajudam a dimensionar a magnitude da homofobia no Brasil e em outros cenários culturais. Entram na cena pública, política e acadêmica, categorias como “lesbofobia”, “transfobia” e “lgbtfobia” (Mello, 2012), que buscam dar conta das especificidades da “violência” que afeta uma pluralidade de identidades coletivas. Assim, estamos diante de um fenômeno plural de produção da diferença: silêncios, tomadas de posição que recusam “direitos”, a reprodução de estereótipos, exclusões explícitas ou indiretas, injúrias e agressões verbais, violências físicas, letais ou simbólicas. Os temas do sofrimento psíquico e da subjetividade também são considerados, em reflexões sobre os impactos do preconceito em visões negativas de si, recolocando o problema clássico de Goffman (1988) das identidades deterioradas (Natividade, 2008; Eribon, 2008). No rol dessas formas de intolerância, discursos religiosos ganham um lugar de destaque.

A religião é construída nesse contexto como força conservadora que constringe as liberdades sexuais, apegada a valores homogeneizantes que destoam da nova palavra de ordem: pluralidade e diferença. Não são poucos os documentos, opiniões, falas públicas de pessoas e grupos ligados a correntes religiosas que rechaçam formas de flexibilização das condutas e expressões da liberdade sexual.

A “homofobia religiosa” não se expressa apenas nos repúdios, compreendendo também posturas de acolhida que visam “transformar”. O cuidado pastoral das igrejas evangélicas tradicionais expressa um tipo de “homofobia cordial”, amparada na fórmula “amar o pecador, mas odiar o pecado” (Natividade; Oliveira, 2009; 2013).

Existem nas igrejas táticas de controle que qualificam a homossexualidade como o pior dos pecados sexuais em uma cruzada

moral pela universalidade da heterossexualidade. Proliferam discursos de “prevenção” da homossexualidade, nos quais pais, mães, pastores, psicólogos, pessoas comuns são instigados a detectar – na mais tenra infância – possíveis sinais da homossexualidade. Eles são instruídos a empenhar esforços de correção e apagamento dessa “diferença”. Uma oposição entre as coisas de Deus (a heterossexualidade e a família) e as coisas do diabo (a homossexualidade e as relações afetivo-sexuais não monogâmicas) é realçada em púlpitos, programas de TV e outros canais de mídia, no legislativo, em plataformas eleitorais. Cristão não vota em candidatos que apoiam causas gays e lésbicas porque eles “favorecem” a “corrupção” de crianças e adolescentes ao defender valores liberais inaceitáveis – é a mensagem religiosa.

Vamos trazer para a discussão um caso etnográfico. Trata-se de uma igreja gay que tem sido objeto de insultos morais e ameaças físicas, em uma periferia da cidade de Fortaleza.

No Bairro do Bom Jardim, a Comunidade Cristã Nova Esperança – uma denominação “inclusiva” – disputa espaço com outras igrejas evangélicas. A ela se dirigem os ataques em questão: pichações com inscrições como “morte aos gays”, “igreja gay, filosofia do diabo”, “homofobia não é crime”, além da suástica nazista pintada inúmeras vezes sobre suas paredes. É comum que os fiéis tenham os pneus dos carros furados e que pedradas nas portas assustem os participantes durante o culto. A igreja já foi arrombada por duas vezes, além de inúmeras outras tentativas de invasão terem ocorrido. Outras ocasiões foram quebradas caixas de energia elétrica, roubados retrovisores, dentre outros pequenos delitos. Apelos aos órgãos de segurança pública redundaram em boletins de ocorrência e pedidos de policiamento, sem que, contudo, a ameaça cotidiana fosse neutralizada. Apesar de pouco se falar sobre o assunto nos cultos (o silêncio parece ser uma forma de evitar a difusão do medo), algumas lideranças contaram receber ameaças por mensagens de celular ou e-mails. A neutralização dessas formas de rejeição e repúdio tem sido buscada pela congregação com a prestação de serviços comunitários por meio da realização de bazares para vendas/doações de roupas, eventos

culturais nos quais se oferece programação de lazer, além de aferição de pressão arterial, corte de cabelos, maquiagem, atividades infantis. Para além dessa investida na construção de uma imagem de igreja que presta serviço comunitário, foi necessário recorrer à contratação de um vigia particular, que é pago para rondas noturnas, além de um “flanelinha” que recebe contribuição dos fiéis para “vigiar os carros” e impedir qualquer tipo de ataque ou retaliação. É frequente a narrativa de que desde que tal serviço foi contratado, há um relativo clima de segurança no ar. Mas em diversas vezes em que estivemos presentes, observamos ocasiões em que fiéis entravam apressados no espaço da igreja, após identificarem uma briga, uma atitude suspeita ou mesmo serem lançadas pedras no templo.

No tocante às ofensas dirigidas às lideranças inclusivas, também é comum que acusações de heresia sejam feitas. Em alguns desses casos, o que chama atenção é o modo como agressões são entremeadas por xingamentos e passagens bíblicas, mostrando como os autores manipulam os dois códigos: palavrões, termos ofensivos e versículos bíblicos.

Em diferentes ocasiões, distintos dirigentes de igrejas inclusivas nos encaminharam mensagens e e-mails recebidos. Uma delas continha as seguintes palavras: “Carecas matam. Cuidado. Você pode ser o próximo”. Outra ameaçava: “Meto uma vassoura em seu c... desgraçado”. A mensagem era seguida da referência bíblica de Levítico. Ameaça e rebaixamentos misturam-se aqui aos códigos religiosos, na acusação de heresia dirigida a tais práticas religiosas. Por outro lado, tais interações apontam para o preconceito que desqualifica, rebaixa, deslegitima, ameaça, separa, constrange, intimida.

Para além dessa expressão mais evidente da conexão entre religião e homofobia, o argumento central é que, nas lutas e embates que tratamos aqui, se fala menos de religião do que de posições sociais desiguais, de *status*, de fantasias de identidade. Trata-se de uma cruzada moral que revela estruturas de poder e certos modos de produção da diferença. Não são códigos de santidade e noções de pecado que estão em jogo quando certos estereótipos e estigmas são manipulados. Por exemplo,

em meio aos debates sobre a tramitação da criminalização da homofobia, apareceram argumentos na esfera pública que assinalavam: se a lei for aprovada crescerão os casos de HIV/AIDS no país, de “pedofilia” e de “abuso sexual” de crianças. Explodirão episódios de “heterofobia”, nos quais muitos heterossexuais serão “agredidos” por homossexuais. Haverá a “destruição da família brasileira” e do heterossexual – já que todas as pessoas “serão obrigadas” a se tornar gays e lésbicas. Afirmações de que Deus fez o homem e a mulher – ou o medo da “influência homossexual” – são apenas justificações religiosas para a visão da homossexualidade como um “defeito”, reforçando concepções patologizantes.

Das curas milagrosas que transformam homossexuais em “ex-homossexuais”, nas igrejas evangélicas, transparecem pedagogias do gênero: o desejo de tornar certos homens mais masculinos e certas mulheres mais femininas. Lembro aqui a fala de um informante gay de minha pesquisa de doutorado, cuja experiência de internação em uma clínica dirigida por um pastor assembleiano e sua esposa, compreendia a obrigatoriedade de aprender a jogar futebol como forma de obter o “restauro” da heterossexualidade (Natividade, 2008). Essas ações, falas, seus mecanismos e estratégias desenvolvidos simplesmente deixam em evidência o exagero da norma, a exaltação da heterossexualidade. Somente ela é boa, natural, saudável, bendita, legítima enquanto outras condutas e identidades são doentes, malélicas, descontroladas, promíscuas, perigosas, ameaçadoras. Reforçam-se os domínios do bom e do mau sexo, o que deve existir e o que não deve existir (Natividade; Oliveira, 2009; 2013).

Tudo isso reforça a visão de que percepções da sexualidade manifestas por grupos religiosos compreendem a ininteligibilidade dessa diferença: de onde vem a homossexualidade? Como uma pessoa “torna-se” homossexual? São demônios? Influências espirituais? Mães dominadoras e pais ausentes? “Ninguém nasce homossexual”, mas sim heterossexual – é a norma.

A busca de explicações, essa obsessão com a gênese da homossexualidade – seja nas constelações familiares, seja na cosmologia

da batalha espiritual – expressa o desejo de poder, as fantasias de identidade de um segmento que entende que a humanidade inteira é, e deve continuar sendo, heterossexual (Moore, 2000), colocados em prática por instituições religiosas que cultivam o projeto de uma religião hegemônica. Elas se engajam numa produção discursiva que constrói, reforça, inventa a homossexualidade como abjeção (Butler, 2003), evidenciando sim a manutenção dessas estruturas de poder. A imposição da universalidade da heterossexualidade pelos segmentos religiosos entra em choque com as vozes de distintos atores na esfera pública, cuja valorização dos ideais da liberdade, da igualdade e da justiça social compreende a defesa de um pluralismo de identidades sexuais e coletivas. Do ponto de vista da construção da cidadania, atores religiosos, mediante argumentos múltiplos, têm impactado o avanço de conquistas no campo do legislativo (Natividade; Lopes, 2009; Mello, 2005), evidenciando os enlaces entre convenções sociais, religião e sexualidade. Estamos falando aqui de desigualdades de oportunidades, de acesso aos sistemas de saúde, de educação, de segurança e outros serviços e políticas públicas.

A atuação de grupos que se percebem como religiosos e em luta pela “família” e pela religião obstruem a tramitação de legislações e a execução de políticas específicas, impedindo o acesso mais democrático e equitativo a tais sistemas. Por esse motivo, creio que o debate não deva ser posicionado no campo da liberdade de crença porque teríamos que perguntar: de quais crenças estamos falando? De que religião estamos falando? Uma religião fixa? De que tradição ou cultura estamos falando? Culturas fixas? Penso que devemos alargar nosso entendimento e que a ideia de uma essência religiosa há muito foi superada em nossos diálogos disciplinares.

O campo religioso é atravessado por relações de poder, densos jogos de força nos quais se movem atores em disputa. Existem hoje no Brasil religiosidades hegemônicas e religiosidades dissidentes, cujos embates a academia agora se interessa em compreender. Então – por exemplo – se fôssemos levar a sério a discussão do tema da “liberdade religiosa”,

teríamos que nos perguntar: estamos falando da liberdade religiosa de quem: das religiosidades hegemônicas ou das subalternas ou dissidentes? Parece que esse deslocamento da dimensão da liberdade religiosa para a análise das estruturas de poder é um bom caminho para recolocar o problema dos limites da presença da religião na esfera pública. É proveitoso também assinalar, nuançar, delinear melhor os contornos de discursos religiosos plurais, incluindo os que produzem visões positivas da homossexualidade, como o das igrejas “inclusivas”. Congregações gays e lésbicas têm colaborado com a remoção de estigmas, ao propalar a ideia de que Deus “aceita” os homossexuais como eles são. Elas têm mostrado suas afinidades eletivas com a ação dos movimentos sociais na luta contra o preconceito e o fundamentalismo religioso, encampando bandeiras como o casamento gay e a união estável, a adoção de crianças por pessoas do mesmo sexo, a luta contra a AIDS e outras. Convém destacar que o surgimento das igrejas inclusivas é também uma luta pela liberdade religiosa de lésbicas, gays, travestis e transexuais. Aponta para formas de agenciamento e protagonismo das minorias sexuais no interior de tradições religiosas abrigadas no cristianismo ocidental. Assistimos assim às redefinições e reconfigurações do religioso em um mundo atravessado por discursos transnacionais que preconizam os direitos humanos, a liberdade sexual, a luta contra o preconceito e todas as formas de discriminação e violência.

A batalha contra as “homofobias” é certamente uma luta contra forças conservadoras – sejam religiosas ou não – e pela visibilidade dos contradiscursos, das subversões, das fissuras e fendas que possibilitam expressões plurais da sexualidade, das identidades, da diferença. Isso significa enfatizar que nenhuma cultura ou religião é estanque, mas está atravessada por conflitos, disputas de poder e interesses. Tomar o tema dos conflitos entre religiosos e militantes na esfera pública possibilita colocar em exame as relações entre religião, sociedade e certos modos de construção da diferença.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale. Orientação sexual e direitos humanos universais. IN: *chave do armário*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010. (25-3)
- BENTO, Berenice. Gênero: uma categoria cultural ou diagnóstica? In: ARRILHA, M. (Org.). *Transexualidade, travestilidade e direito à saúde*. São Paulo: CCR, 2010.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CÂMARA, Cristina. *Cidadania e orientação sexual: a trajetória do Grupo Triângulo Rosa*. Rio de Janeiro: Academia Avançada, 2002.
- CARRARA, Sergio. (2005). Só os viris e discretos serão amados? In: *Folha de São Paulo*. Caderno Mais, 19 de junho de 2005, São Paulo.
- _____. (2005b). O Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos e o “lugar” da homossexualidade. In: GROSSI et al. (org.). *Movimentos sociais, educação e sexualidades*. Rio de Janeiro: Garamond.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FACHINI, Regina. *Sopa de letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FRANÇA, Isadora Lins. *Cercas e pontes: o movimento GLBT e o mercado GLS na cidade de São Paulo*. São Paulo, 257p. Dissertação de mestrado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002). *O fim da religião: dilemas de liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.
- GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- GROSSI, Miriam Pillar. (2003). Gênero e parentesco: famílias gays e lésbicas no Brasil. In: *Cadernos Pagu*, n. 21, Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp, p. 261-280.
- GUIMARÃES, Carmem Dora. *O Homossexual visto por entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- HEILBORN, Maria Luiza. *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- JACOB, César Romero et al. *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora PUC Rio/Edições Loyola/CNBB, 2003.
- KULIC, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

LOPES, Moisés. Homossexualidade é pecado: sentidos religiosos no debate/embate da parceria civil. In: LOPES, Denílson et al. *Imagem & Diversidade Sexual* – estudos da homocultura. São Paulo: Nojosa, 2004.

MELLO, Luiz. Para além de um kit anti-homofobia: políticas públicas de educação para a população LGBT no Brasil. *Revista Bagoas*, n. 07. Natal: UFRN, 2012. p. 99-122.

_____. (2005). *Novas famílias. Conjugalidade homossexual no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond.

MISKOLCI, Richard. (2007). Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, 28, Campinas, Unicamp, p. 121-128.

MOORE, Henriqueta. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Revista PAGU* (14), 2001. P. 13-44.

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Uma homossexualidade santificada: etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Revista Religião e Sociedade*, v. 30, n. 2, ano 2010, Rio de Janeiro, ISER/PPCIS-Uerj, 2010.

_____. *Deus me aceita como eu sou: a disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. Rio de Janeiro. Tese de doutorado, IFCS/ UFRJ, 2008, [mimeo].

NATIVIDADE, Marcelo e LOPES, P. V. Os direitos das pessoas GLBT e as respostas religiosas: da parceria civil à criminalização da homofobia. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. *Valores religiosos e legislação no Brasil*. Rio de Janeiro, Garamond, 2009.

NATIVIDADE, Marcelo e OLIVEIRA, Leandro de. *As novas guerras sexuais: poder religioso, diferença e identidades LGBT no Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, no prelo.

_____. Nós acolhemos os homossexuais: homofobia pastoral e regulação da sexualidade. *Revista Tomo*, ano XI, n. 14. São Cristóvão: NPPCS/UFS, 2009.

_____. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. In: *Sexualid, Salud y Sociedad: Revista Latino-americana*, n. 2, Rio de Janeiro, CLAM, 2009.

OLIVEIRA, Leandro de. Diversidade sexual e trocas no mercado erótico: gênero, interação e subjetividade em uma boate na periferia do Rio de Janeiro. In: DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; FÍGARI, Carlos Eduardo. *Prazeres dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

_____. Entre discursos, jeitos e gestos: performance de gênero e sexualidade no mercado erótico de travestis e cross-dressers. In: LOPES, Luiz Paulo da Moita; BASTOS, Liliana Cabral. *Para além da identidade: fluxos, movimentos e trânsitos*. Belo Horizonte: UFMG, p. 235-259, 2010.

PASSAMANI, Guilherme Rodrigues. *O arco-íris (des)coberto*. Santa Maria (RS): Editora UFSM, 2009.

PERLONGUER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Perseu Abramo, 2008.

SEFFNER, Fernando et al. Respostas religiosas à Aids no Brasil: impressões de pesquisa acerca da Pastoral de DST/Aids da Igreja Católica. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. *Valores religiosos e legislação no Brasil*. Rio de Janeiro, Garamond, 2009.

SIMÕES, Júlio. Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais. In: PISCITELLI, Adriana et al. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

SÍVORI, Horácio. *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

TARNOVSKI, Flávio. Pai é tudo igual? Significados da paternidade para homens que se autodefinem como homossexuais. In: PISCITELLI, Adriana et al. *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

TERTO Jr., Veriano. Soropositividade e políticas de identidade no Brasil. In: BARBOSA, Regina Maria; PARKER, Richard Guy (org.). *Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder*. Rio de Janeiro/São Paulo: IMS/Uerj/ Ed. 34, 1999.

UZZIEL, Ana Paula. Família e homoparentalidade. In: UZZIEL, Ana Paula et al. *Construções da sexualidade: gênero, identidade, comportamento em tempos de Aids*. Rio de Janeiro: Pallas/IMS/Uerj/ABIA, 2004.

VALE, Alexandre Câmara. *O voo da beleza: experiência trans e migração*. Fortaleza: RDS, 2011.

WEISS, Fátima. *Unindo a cruz e o arco-íris. Vivência religiosa, homossexualidade e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2012.

Um perfil do Padre Cícero, a partir da antropologia da religião e da antropologia da política

Marcelo Ayres Camurça

Introdução

Tentativas de definição da personalidade do Padre Cícero sempre esbarram na complexidade do fenômeno que envolve sua pessoa e o contexto em que ele se projeta. Vou procurar abordar duas dimensões que me parecem ser constitutivas tanto da figura do padre quanto dos eventos que ele protagonizou: a *religião (popular)* e a *política*.

Em decorrência de meus estudos de alguns anos acerca do papel do Padre Cícero dentro de um enfoque histórico, antropológico e político (Camurça, 1984, 1985/6, 1989, 1994), gostaria de refletir sobre juízos que se cristalizaram a partir de uma vasta literatura sobre o envolvimento do padre com a religião e a política. Esta literatura se caracterizou por conteúdos por vezes *reducionistas*, por vezes *estanques*, como se, ao passar do domínio da religião para o da política, houvesse necessariamente perda ou descaracterização. Imputar, de uma forma unilateral, ao Padre Cícero características de um “coronel”, ou “chefe oligárquico”, ou concluir que ele ficou “menos religioso” ao ingressar no mundo da política, de um lado, ou desconsiderar esta mudança na sua trajetória, frisando apenas sua faceta de “sacerdote rigoroso”, ou “beato”, não contribui para uma visão mais amplificada do fenômeno em seus múltiplos aspectos.

No entanto, seria ingênuo supor que, entre as dimensões da *política* (oligárquica) e da *religião* (popular), não haja contradições e níveis distintos que regulam a lógica interna de cada um desses dois domínios. Por outro lado, também seria ingênuo não considerar que esses dois mundos sempre se comunicaram ao longo da história das sociedades humanas. O êxito do Padre Cícero, a meu ver, foi ter sabido *articular*, com relativa eficácia, essas duas esferas e administrar todas as *tensões* que advieram disto.

Padre Cícero fez política sim, soube compor-se com as regras desta política (oligárquica), entretanto sempre conduzido pela cosmovisão católico-sertaneja, que organizava sua postura e ética de vida. Desconsiderar esse aspecto crucial de sua personalidade e do movimento que liderou pode levar a equívocos de compreensão de um dos mais ricos, complexos e ambíguos processos socioculturais - religiosos dos sertões nordestinos.

Os episódios que são constantemente lembrados para diagnosticar no terreno social e político uma descaracterização da função precípua do Padre Cícero como sacerdote foram *o seu convívio com jagunços e cangaceiros*, como também *o seu grau de envolvimento com a chamada “guerra de 1914”, a “sedição do Juazeiro”*. Na apreciação de muitos cronistas da história do Ceará, há uma ênfase no papel de Padre Cícero enquanto *“político”* e *“revolucionário”*, secundado em dados de sua vida pública, quando foi prefeito, vice-governador, membro do Partido Republicano Conservador e assumido *“chefe político”*; assim como nas acusações a ele de ter concorrido ativamente para o episódio da sublevação dos coronéis partidários de Acioly, político que depôs o governo Franco Rabelo em 1914, promovendo uma série de violências, mortes, saques e roubos.

Considerações sobre o perfil do Padre Cícero

A frase atribuída ao Padre Cícero no seu testamento, “nunca desejei ser político” (Morel,1966), foi muitas vezes utilizada por seus críticos comentadores, não como “prova” da não aptidão do padre pela política, mas como parte de uma *contradição*, de um *paradoxo* (ou até de um *enigma*, a ser decifrado por aqueles que queiram entender as reviravoltas e os dilemas de sua personalidade), de quem diz não desejar a participação política, mas ocupa tantos e variados cargos de acentuada representatividade política. A ideia de *paradoxo* parece ter atravessado também o próprio Cristianismo – “caldo de cultura” em que Padre Cícero se encontrava imerso, como sacerdote católico –, como na frase paulina “de não fazer o bem que se deseja, mas o mal que não

se quer”, ou na concepção de se “estar no mundo sem ser do mundo”. Analogamente, o Padre Cícero, parece ter se sentido compelido a entrar na política, embora por motivos não políticos, e sim, numa linguagem de hoje: “pastorais/sociais”, sem possuir, afirmo eu, a lógica do jogo político. E foi esta a autoimagem que ele quis passar no seu testamento para a posteridade, não de alguém que se jactava por sua notoriedade política, mas, ao contrário, de quem *justifica* sua inserção na política dentro do um ideal maior, pelo qual gostaria de ficar reconhecido: como homem religioso!

Padre Cícero: líder político, coronel e latifundiário?

Quanto à caracterização proveniente de um texto do “teólogo da libertação” padre José Comblin, em que Padre Cícero é avaliado como “o líder político mais importante (...) o coronel mais poderoso do Cariri e um dos mais poderosos do Estado” (Comblin, 1991), esta segue uma linha já percorrida por outros autores anteriores a ele, como o abalizado o sociólogo Rui Facó, que afirmou, na sua obra, “que nada diferenciava o padre de qualquer dos [coronéis] da região (Facó, 1976)”. Estas considerações fazem parte de um rol de imputações que uma literatura diversa fez a Padre Cícero, de ser um “coronel”, grande latifundiário e de manter relações com bandidos e cangaceiros, promotores da violência no sertão.

No entanto, o entendimento que firmei desta problemática é que o padre construiu uma *liderança* de abrangência regional, estadual, e até nacional, sim, como sustentam seus críticos, quando o classificam como líder político. Contudo, esta liderança não estava vocacionada para o exercício de um tipo de *poder*, isto é, aquele auferido por um acúmulo de riquezas em cima da exploração econômica de roceiros e trabalhadores do campo, pelo comando decisório dos destinos da sociedade local ou pelo controle de uma milícia armada como base de sustentação desse poder, como era do estilo dos coronéis da época. A liderança que atribuo ao Padre Cícero em meu livro foi de cunho *patriarcal* (Camurça, 1994), porque,

segundo Ralph Della Cava, “exprime com propriedade a autoridade *paternal* e *religiosa* que padre Cícero exerceu sobre seus adeptos” (Della Cava, 1977). Padre Cícero funcionava como um “conselheiro” e um “padrinho” para o povo do sertão, aconselhando centenas de homens e mulheres em todos os aspectos de sua vida cotidiana: econômico, social, terapêutico, afetivo, moral etc. Esta sua prática era reconhecida pelo povo como um *apostolado* e um *serviço*, e não como um exercício de mando e exigência de subserviência, que geravam o temor e o respeito que este mesmo povo nutria pelos coronéis.

Quanto à riqueza pecuniária acumulada em seu nome, fruto de tantas doações ofertadas em virtude das graças alcançadas pela sua intermediação de “homem santo”, esta em nada alterou seu estilo de vida austero e pobre, sendo estes recursos empregados em sua ampla “obra social”: amparo aos pobres, aos flagelados das secas sucessivas, doações para obras de caridade, para a Diocese do Crato, de Fortaleza e, por fim, para Roma, como parte da fidelidade e compromisso do sacerdote para com sua Igreja.

Voltando ao tema da atuação política do padre, o próprio Rui Facó, que o caracterizara como um “coronel”, reconhece a sua *inapetência* por questões de exercício político, quando ressalta que ele nunca foi a Fortaleza tomar posse do cargo de Vice-Presidente de Estado e que nunca exerceu, de fato, o mandato de deputado federal para o qual fora eleito (Facó, 1976). Padre Cícero sempre se pautou por uma postura abstencionista ou de recusa em relação a cargos políticos conquistados e ganhos por ele, particularmente o da representação federal (fora do Juazeiro e do Ceará). Quanto a uma pretensa posição de liderança como Vice-Governador do Ceará, convém precisar melhor esta sua participação. Na verdade, o cargo que ocupou era o de 3º Vice, que ele exerceu honorificamente, não apenas no governo oligárquico do Comendador Acyoli, como também no governo subsequente de Franco Rabelo, das forças que depuseram o primeiro. Governo este que os grupos com quem o padre estava alinhado no episódio da “guerra de 1914” viriam também derrubar por sublevação armada. Posto isto, considero que a “participação política” de Padre Cícero consistia em

emprestar seu prestigioso nome às elites políticas do Cariri para compor seus interesses (que, neste particular, associavam-se aos do Juazeiro) com as demais forças políticas do estado, num pacto de elites visando à governabilidade (no estilo oligárquico) do Ceará, sem, no entanto, se envolver nos meandros deste poder.

Padre Cícero: liderança patriarcal e seu projeto sociorreligioso no Juazeiro

Parece-me que o padre, apesar de não se envolver com a política “desde dentro” (como o fizeram tantos outros padres do Ceará Imperial e Republicano que adquiriram notoriedade, como Martiniano de Alencar e outros), de fato *negociou* e *articulou-se* com o campo político regional e estadual do Ceará, visando salvaguardar o seu projeto maior: a *comunidade religiosa do Juazeiro*. Neste sentido, também aqui a percepção de Rui Facó parece apontar uma via de esclarecimento da questão, quando afirma que, apesar de não possuir “interesses políticos gerais”, existia no padre Cícero “uma ambição voltada para o meio em que vivia” (Facó, 1976). Se, como mostra acertadamente o sociólogo, o interesse do padre era *local*, o *Juazeiro*, pergunta-se: por que defender o ponto de vista do Juazeiro implicava numa articulação política? Como o movimento e a causa do “milagre” da transformação da hóstia em “sangue de Cristo”, ocorrida em Juazeiro – que significava para o padre que este local tinha sido abençoado como lugar de *redenção*, convertendo-se numa “Cidade Santa” –, haviam sido proscritos pela Igreja Católica, ele procurará legitimar o seu projeto sociorreligioso no Juazeiro, junto ao poder laico das elites regionais (Della Cava, 1977). Todavia, o modo como o padre se comporta nestas articulações políticas pressupõe uma *visão religiosa do mundo*, que vai se expressar nos valores da *caridade* e da *pacificação*, temas com que ele vai conduzir sua ação no meio social cariariense e nordestino, influenciando decisivamente na configuração social (econômica, cultural/religiosa e política) do Juazeiro. A resultante desta condução – que o padre imprime à sua “santa causa”, numa região a que acorreram,

fruto dos “eventos milagrosos”, centenas de roceiros, sertanejos pobres e despossuídos, mas também comerciantes, fazendeiros, sem falar nos proprietários que já estavam estabelecidos naquelas terras do Cariri – será a da *conciliação* entre as camadas dessa sociedade sertaneja que estava se forjando no Juazeiro. Aqui sim podemos falar em uma *liderança forte* de Padre Cícero, enquanto uma *referência* e *autoridade moral*, com penetração nos dois polos – ricos e pobres – desse conglomerado sociorreligioso-sertanejo, que era o Juazeiro. A cidade devia a ele e ao “milagre” ocorrido nesta “terra santa” sua gênese e desenvolvimento, a ponto de ele, Padre Cícero, referir-se ao Juazeiro como “seu filho”. Utilizando-se do seu prestígio, o padre concorrerá para estabelecer um *pacto de acomodação* que permita a convivência de ricos e pobres nestas terras, “sob as bênçãos da Mãe das Dores”. Foi ainda na perspectiva da *conciliação* que padre Cícero exerceu o cargo de Prefeito de Juazeiro, no sentido de apaziguar as divergências que dividiam as duas facções da cidade: os “filhos da terra” e os “adventícios”. Se voltarmos ao seu testamento, quando num balanço de sua vida, qualifica sua ação de “pacífica e conciliadora” (Morel, 1966), poderemos verificar que são estes valores – *caridade* e *pacificação* –, cuja inspiração ele vai buscar no Evangelho, aqueles pelos quais gostaria de ficar reconhecido.

Penso poder haver uma afinidade entre a análise de José Comblin, proveniente da “teologia da libertação” dos anos 1970, com a crítica marxista dos anos 1960 de Rui Facó à atuação de Padre Cícero, que, para o segundo, teria funcionado como um “amortecedor dos choques de classe”, aquele que “desviou a torrente [revolucionária] do rumo que tomaria” o movimento religioso de Juazeiro (Facó, 1976). A avaliação desfavorável de Comblin à ação social do padre, ao tomá-lo como um coronel, liderança oligárquica, talvez também possa estar se ressentindo – qual a análise regida por um marxismo esquemático de Facó – de considerar as mediações culturais e simbólicas (míticas) que envolveram o padre e o episódio do Juazeiro, pois Comblin (da época deste texto) parece situado dentro do enfoque de um recente “pós-Vaticano II”, que tratou as manifestações do “catolicismo popular” como alienantes e despolitizadas (Steil, 1997).

Padre Cícero: Chefe Sedicioso e amigo de cangaceiros e bandoleiros?

Quanto à imputação feita por Comblin, de que o Padre Cícero foi “vencedor de uma revolução” (Comblin, 1991), acusação que também foi desferida ao padre por outros comentadores críticos do seu papel histórico, sobre seu grau de envolvimento com a “guerra de 1914”, gostaria de pontuar que, na minha visão, o padre não foi o *protagonista* da rebelião oligárquica que depôs, num processo sangrento, o governo legal de Franco Rabelo em 1914.

Aliás, esta responsabilização ao padre provém de afirmação do historiador Otacílio Anselmo, que diz – sem apresentá-los – que “documentos irretorquíveis comprovam a responsabilidade direta e absoluta (do padre Cícero no movimento armado contra o governo Franco Rabelo)” (Anselmo, 1968). Todavia, o Dr. Irineu Pinheiro, insuspeito historiador da “guerra de 1914”, por suas relações partidárias com o partido aciologista, entende a origem da sublevação nas articulações que se deram entre os chefes políticos, Dr. Floro Bartholomeu da Costa e o Cel. Antônio Luiz. Diz, assim, Pinheiro, na sua obra: “Estou convencido de que notavelmente contribuíram para a realização do movimento revolucionário aquelas conversações entre o Coronel Antônio Luiz e o Dr. Floro Bartholomeu” (Pinheiro, 1938). O próprio Floro, em conhecido discurso na Câmara Federal, chamou para si a autoria da sublevação do Juazeiro: “Será possível que não se saiba ainda hoje que fui eu o chefe da revolução do Joazeiro e único responsável por ella?” (Costa, 1923). No meu livro, onde recuperei a história política deste conflito, baseado na correspondência entre os conspiradores – Floro Bartholomeu e o governador deposto Acyoli, junto ao “todo-poderoso” Senador Pinheiro Machado, que tomaram a iniciativa para a trama golpista na capital federal do Rio de Janeiro – e o Padre Cícero, isolado em Juazeiro, chego à conclusão de que a atitude de conciliação e busca de uma solução pacífica do padre para as desavenças com o governo Rabelo desagradaram profundamente, e até puseram em risco, a conspiração

em marcha (Camurça, 1994). O tom de aborrecimento das mensagens de Floro é patente: “Dê-me explicações que pedi se houve mentirosa conciliação V. Revma. Partido adversário?” (telegrama: 16/09/1913); “V. Revma. não consentir conciliando-se partido adversário” (telegrama: 17/09/1913). Partilha desta minha avaliação, também, o historiador Ralph Della Cava, na sua obra, quando afirma que “o tom pacífico da carta do Patriarca e sua rejeição implícita à violência sustentam claramente a afirmação de toda sua vida que ele não fez a revolução. Quando a carta [do padre Cícero] chegou ao Rio de Janeiro, ela deve ter confirmado o terror dos conspiradores de que a posição conciliatória e de não violência poderia prejudicar o plano sinistro que tinham em mente” (Della Cava, 1977).

Por fim, o padre só acede e autoriza o combate devido ao cerco que as tropas da polícia rabelista impõem ao Juazeiro, às violências perpetradas por essas tropas contra romeiros na Cerca de Pedra e à ameaça iminente de invasão à cidade pelo comandante das tropas, o Cel. Alípio Lopes, que afirmou – a exemplo do que se fizera muito recentemente em Canudos – que invadiria, “por[ia] querosene e tocar[ia] fogo no covil” (Carvalho, 1932, p. 122). Diante da inevitabilidade da guerra, as prédicas de Padre Cícero aos combatentes do Juazeiro (dentre estes, sem dúvida, jagunços e “cabras” dos coronéis aciologistas) são marcadas pela ética cristã e por zelo contra qualquer outra violência desnecessária: “sigam meus conselhos: não bebam cachaça, não persigam de maneira nenhuma os fugitivos (...) não tirem o alheio (...) não procurem destruir as casas e muito menos matar pessoas fora do combate” (Oliveira, 1969, p.166). Um registro de sua situação pessoal aflitiva diante da perspectiva de violência, mortes e sofrimentos advindos da guerra é feito por Celso Gomes de Mattos em um artigo. Diz este autor que, na hora da batalha, o padre “se trancara no quarto e a beata Mocinha (...) contava que olhando pelo buraco da fechadura, o vira de pé a rezar fervorosamente, traçando no ar com um crucifixo uma cruz na direção” dos combates (Mattos, 1955).

A despeito dos conselhos e advertências do Padre Cícero aos combatentes – que irromperam do Juazeiro em campanha militar até

Fortaleza, onde depuseram o governo –, o saldo da chamada “sedição do Juazeiro de 1914” foi de saques, depredações, violências e mortes. Na verdade, esse pode ser mais um indicador da pouca ascendência do Padre Cícero quando a questão era a guerra (a expressão mais aguda da política). Para este caso, o comando estava com os coronéis, particularmente com Floro Bartholomeu: “Enquanto o padre Cícero insistia em dizer respeitem o que é alheio, tirem só o que precisarem para matar a fome, o Dr. Floro não se cansava de classificar como ‘escrúpulos infantis’ e dizia ‘o vencedor tem direito ao que é do vencido’” (Oliveira, 1969).

A violência, as depredações e os saques não tiveram sua explicação apenas nas ordens dos comandantes, mas na rapacidade dos próprios combatentes, que repartiam o butim dos vencidos entre si. Neste particular, é preciso fazer aqui, também, uma *distinção* dentro do “exército do Juazeiro”, entre jagunços e “cabras” dos coronéis aciologistas e os romeiros do Padre Cícero. Os primeiros, capangas assalariados que viviam sob a proteção dos chefes políticos e bandidos avulsos que alugavam seus “serviços” aos latifundiários, acorreram à cidade conforme o plano traçado pela oligarquia decaída do Comendador Acyoli, do Cel. Antônio Luiz e outros, para formar a concentração que daí sairia para depor o governo adversário. E os segundos, romeiros do Padre Cícero, trabalhadores rurais, pequenos proprietários, meeiros ou artesãos que vieram morar no Juazeiro sob a proteção de Nossa Senhora das Dores e do seu “padim”, nunca foram assalariados do crime e estavam nessa guerra ao lado do seu padrinho na defesa da “terra da Mãe de Deus” contra o assalto das tropas rabelistas.

Desta forma, podemos supor que os saques e outros tipos de crimes partiram dos “cabras” e cangaceiros, autênticos mercenários, como Zé Terto, Zé Pinheiro, Manoel da Chiquinha, cujo principal interesse na guerra era a pilhagem. Quanto aos romeiros, estes eram homens religiosos que não iriam desrespeitar os conselhos do seu padrinho de “não tirar o alheio”. Um depoimento dado por um romeiro a um jornalista, no “campo de batalha”, ilustra a ética deste agrupamento, assim como traça um perfil dos jagunços:

“ - Então o padre Cícero lhes deu conselhos e pediu que não saqueassem? - E então? Deu, nhô sim (...) Cansei de vê elle dizê que quem bebe cachaça é raposa doida, que se respitasse famia e que não bulisse no alêio. Mas aqui tem gente que só que é disgraçá os pissuído dos rabelistas” (Cavalcante, 1934).

Dois tipos paradigmáticos destes dois extratos que compunham o “exército do Juazeiro” foram o romeiro Quintino Feitosa e o bandido Zé Pinheiro, ambos comandantes de coluna. Anos mais tarde, os dois se reencontrarão em outra refrega, quando Quintino, nomeado delegado pelo Padre Cícero, será assassinado numa emboscada por Zé Pinheiro. Voltando ao episódio da “sedição”, recorrendo ao romance de Nascimento, onde este narra o transcurso da guerra, creio que ele conseguiu captar a tensão latente entre Quintino e Zé Pinheiro, como emblemática de *ethos* antagonônicos: “Quintino (...) não gostava de Zé Pinheiro (...) suportava-lhe a presença porque o destino colocou-os no mesmo barco, defendendo a mesma causa: Padrinho Cícero e o Juazeiro (...) Quintino sabe com tristeza que entre seus companheiros contam-se dezenas os bandidos dessa espécie que se engajaram às forças do Dr. Floro... Daí a marcha para o Crato, a invasão (...) os excessos nela praticados (...) outras cidades caindo uma a uma, os saques, os crimes” (Nascimento, 1968).

Quanto à acusação de o Padre Cícero ser “coiteiro de cangaceiros”, penso que isto pode ser atribuído à vinda de Lampião e seu bando a Juazeiro. Porém, esta estada do bandoleiro na cidade deveu-se ao convite feito pelo Dr. Floro ao “rei do cangaço” para integrar, em nome do governo federal, o “batalhão patriótico” que deveria combater a Coluna Prestes. Logo a estada de Lampião no Juazeiro foi motivada por um indulto e uma trégua do Governo Federal e não pela permissividade do Padre Cícero. No que tange à passagem de jagunços e «cabras» pelo Juazeiro, é bom que se diga que eles estavam presentes em todo o Cariri, Ceará e no Nordeste. Onde quer que estivessem os coronéis e seus latifúndios, estaria também o seu “braço armado”, assim como bandos e bandidos avulsos que alugavam seus “serviços” às facções oligárquicas, nas guerras e “*vendettas*”

que moviam umas contra as outras. O diferencial foi o comportamento do padre que, em meio a essa rotina de violência, abria a alternativa do perdão e arrependimento. Para com o faltoso, fosse ele um reles ladrão ou o pior dos criminosos, a atitude do padre foi sempre pautada pela conciliação e pacifismo do código cristão, que pode ser resumido na sua prédica: “quem matou não mate mais, quem roubou não roube mais!”

A atitude do padre Cícero, imitadora do Cristo que andava entre os marginais e mal-afamados, totalmente desprovida de preconceitos e esperançosa da capacidade de regeneração de quem quer que fosse, alcançou não apenas os bandoleiros e cangaceiros do sertão, mas os “subversivos” da Coluna Prestes, a quem, em missiva, considerava “moços valentes soldados do Brasil, impulsionados em corajoso tentame por um ideal, irrefletido embora, e que, entretanto (...) passando perante a maioria de vossos compatriotas por celerados comuns, já se vos tendo comparado na imprensa das capitais, aos mais perigosos facínoras” (Morel, 1966). A Luís Carlos Prestes e seus comandados, o padre conclama a rendição, oferecendo-lhes “garantias legais” e se comprometendo a ser seu “advogado perante os poderes constitucionais da República” (Morel, 1966). Morel anota ainda a opinião do secretário da Coluna, Lourenço Moreira Lima, que, no seu livro *“Marchas e Combates”*, testemunhou que o comando da Coluna teve “a oportunidade de ler essa carta, escrita com uma grande ingenuidade” – ainda aqui, como sublinhamos antes, prevalece a lógica não política, desarmada da eficácia da “arte do possível” que presidia muitas das iniciativas do padre – “mas da qual ressaltava *o desejo íntimo e sincero do Padre no sentido de conseguir fazer a paz*” (grifo meu) (Morel, 1966). Nenhuma outra palavra poderia finalizar melhor uma avaliação do padre, que viveu em meio a uma intensa arena da luta política e social, e que, muitas vezes, ingenuamente, esteve articulado a potentados e poderosos (na sua busca de ajudar os “pequenos”), mas que sempre se portou como um instrumento de pacificação e conciliação.

Conclusão

Se, por um lado, a dinâmica da política oligárquica do Cariri/Juazeiro balizou as ações dos seus protagonistas, como o Padre Cícero, que, como um homem de sua época, transitou e se compôs com estas esferas de poder; por outro lado, algo de criativo, enquanto experiência social, pode ser extraído também desse processo histórico.

Estou me referindo ao estabelecimento de uma configuração social/cultural do Juazeiro enquanto “Cidade Santa”. Nela, valores e costumes da religiosidade, sem se prender às estruturas confessionais – aqui a religião popular dos beatos/beatas e romeiros atenuando a marca do catolicismo tridentino –, puderam se combinar com a lógica laica da civilidade imperante. A resultante disto foi o engendramento de uma organização social baseada não apenas nas doutrinas políticas da época: do positivismo, do republicanismo, do liberalismo ou mesmo da monarquia e da Igreja Católica, mas em *códigos culturais sedimentados* há séculos nesta terra sertaneja (Barros, 1988, 2008).

O maior destes códigos, o *apadrinhamento*, fez proliferar, sob a proteção conciliadora do “Padim”, formas sociais e culturais trazidas por milhares de roceiros pobres que acorriam ao “Joaseiro Celeste” em busca de “refrigério” para os sofrimentos de suas “vidas secas”. Dos roçados e pequenos engenhos produtivos às ladainhas, benditos e cordéis, tudo atesta essa potencialidade criativa popular.

Formas sociais e culturais que passaram despercebidas no seu cotidiano, embora de pouca importância no sistema imperante do latifúndio e das oligarquias, quando irrompiam com maior autonomia, redundavam em experiências fugazes, sufocadas impiedosamente pela mão secularizadora de um Floro Bartholomeu, quando manda matar o “sagrado” boi Mansinho, esquartejá-lo e vender sua carne no mercado. Ou ainda nos cerceamentos impostos à “reforma agrária” popular, realizada pela “Irmandade da Santa Cruz” do Beato José Lourenço, obrigada a devolver o sítio Baixa D’Anta ao seu proprietário sem o ressarcimento de todas as benfeitorias realizadas, e, mais tarde, aniquilada no Caldeirão

pelas forças da “ordem e do progresso” dos governos estadual e federal (Cordeiro, 2004). No entanto, muitas delas permaneceram, mesmo que no formato de acomodação e composição com os esquemas dominantes, favorecendo de fato os segmentos mais pobres e despossuídos.

O legado histórico destes tempos heróicos do Juazeiro e do estilo de liderança do seu pai-fundador, o Padre Cícero, se materializa na transformação exitosa de um pequeno povoado com poucos recursos em um polo de crescimento econômico e de geração de empregos.

Embora circunscrito ao “campo religioso brasileiro”, um instigante texto do antropólogo Pierre Sanchis chama atenção para as possíveis “releituras” da figura do Padre Cícero, que o sintonizam, em razão de suas ações no Juazeiro e no Nordeste, com questões contemporâneas da cultura e da sociedade brasileira. Sanchis se indaga sobre a afinidade entre as preocupações atuais com a “pobreza”, a “ecologia” e a “cultura da paz” e o que fez de modo pioneiro o padre à sua época (Sanchis, 2007).

As modalidades de arranjos sociais e econômicos descritos mais acima, articulados pelo “pacto social” engendrado pelo padre no Juazeiro, podem forjar um modelo, guardadas suas proporções históricas, para as atividades de crescimento econômico autossustentado e de combate à miséria, empreendidas pela sociedade e governos do Ceará (e do Nordeste) contemporâneos.

Um dos maiores logros deste período no campo da imaginação social e política foi o de promover – ao lado de atores sociais como os “coronéis”, os sacerdotes e os doutores bacharéis já consagrados socialmente e reconhecidos pela sociedade da época, o Padre Cícero inclusive – a figura do *romeiro*, que passa da condição de alienado a um sujeito com identidade própria, a do “romeiro do meu padim” e, apenas enquanto tal, portador de iniciativa social e autoestima.

Referências bibliográficas

- ANSELMO, Otacílio. *Padre Cícero: mito e realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- BARROS, Luitgarde Oliveira Cavalcanti. *A terra da mãe de Deus: um estudo do movimento*

- religioso do Juazeiro do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, Brasília: INL, 1988.
- _____. *Juazeiro do Padre Cícero: a terra da mãe de Deus*. 2ª edição. Fortaleza: IMEPH, 2008.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Sedição do Juazeiro’, Movimento Reacionário ou Progressista?”. *Revista do Instituto Cultural do Vale Caririense* nº 11, Juazeiro do Norte, 1984.
- _____. Acordo e Conflito: Relação das Oligarquias Agrárias, setores comerciais e camadas populares nas primeiras décadas da República Velha no Ceará. *Revista de Ciências Sociais* vol.16/17, Fortaleza, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia UFC, 1985/86.
- _____. A Sedição do Juazeiro e a Guerra Civil no Ceará in *História do Ceará*. Simone Souza (Org.), Fortaleza, Edições UFC & Fundação Demócrito Rocha, 1989.
- _____. *Marretas, Molambudos e Rabelistas. A Revolta de 1914 no Juazeiro*. São Paulo. Editora Maltese. 1994.
- _____. A Figura do Padre Cícero e o Perfil Social do Juazeiro. *Memorial do Sesquicentenário do Padre Cícero*. Juazeiro, Lions Club de Juazeiro do Norte/ BNB, 1994.
- _____. O Padre Cícero e a Política - A Política da não-política: a serviço de um Projeto de pacificação. In *Anais do Seminário 150 anos de Padre Cícero*. João Arruda & Renato Casimiro (orgs.), Fortaleza, RCV Gráfica e Editora, 1994.
- CARVALHO, Carlos Livino de. A Tomada do Crato. *Revista do Instituto do Ceará*, vol 46, 1932.
- CAVALCANTE, J.B. de Hollanda. *Um Crime Político*. Fortaleza, Typographia Central, 1934.
- Considerações da Comissão de Estudos para a Reabilitação Histórico-Eclesial do Pe. Cícero Romão Batista*, (mimeo), Crato, Fevereiro, 2002.
- COMBLIN, José. *Padre Cícero de Juazeiro* (Coleção Homens e Mulheres do Nordeste - Série Os Religiosos), São Paulo, Paulinas, 1991.
- CORDEIRO, Domingos Sávio de Almeida. *Um beato líder: narrações memoráveis do Caldeirão*. Fortaleza: Imprensa Universitária/UFC, 2004.
- COSTA, Floro Bartholomeu. *Juazeiro e o Padre Cícero*. Depoimento para a História. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1923.
- DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977.
- FACÓ, Rui. *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1976.
- MATTOS, Celso Gomes de. “Padre Cícero, o incompreendido”. *Revista Itaytera*, 1955.
- MOREL, Edmar. *Padre Cícero do Juazeiro*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966.
- NASCIMENTO, F. Fernandes. *Milagre em Terra Violenta*. Rio de Janeiro, Gráfica Record, 1968.
- OLIVEIRA, Amália Xavier. *O Padre Cícero que eu conheci*. (Verdadeira História do Juazeiro). Rio de Janeiro, s/s, 1969.
- PINHEIRO, Irineu. *O Juazeiro do Padre Cícero e a Revolução de 1914*. Rio de Janeiro, Ed. Irmãos Pongetti, 1938.
- SANCHIS, Pierre. Desponta novo ator no campo religioso brasileiro? O Padre Cícero Romão Batista. *Religião e Sociedade*, 2007.
- STEIL, Carlos Alberto. CEBs e Catolicismo Popular. In: *As Comunidades de Base em questão*, Clodovis Boff (et al.), São Paulo, Paulinas, 1997.

A invenção do norte de Minas: A construção da dualidade de Minas Gerais

João Batista de Almeida Costa

Introdução

Há uma imagem que se encontra vinculada à realidade de Minas Gerais e que comporta memórias enunciadas pelas vozes mineiras e brasileiras, pois expressam, conforme discutido por Schama (1996), “as virtudes de uma determinada comunidade política ou social”. Como tal, esta imagem constitui-se leito para a identidade mineira que propiciou desenvolver a mística de uma tradição paisagística particular por ter sido mapeada, elaborada e enriquecida como terra natal. Neste sentido, falar em Minas Gerais é enunciar, a partir de sua paisagem, a sua identidade por meio de seu espaço e das construções simbólicas que reafirmam a “nação” mineira.

As Imagens de Minas Gerais

A sociedade mineira, em diversos estudos desenvolvidos, tem sido considerada múltipla¹. Entretanto, parte da intelectualidade mineira tem afirmado a sua unidade². Essa dupla condição pode ser compreendida a partir da compreensão de que a identidade, transformada em ideologia, a mineiridade, deveria viabilizar a construção de que todos compartilhavam uma mesma e só realidade social. Una na paisagem pela memória enunciada por meio da identidade ideologizada, porém dupla em sua historicidade, em sua sociologia e em sua antropologia a partir dos fatos vividos, contraditoriamente propiciou ao poeta Andrade (1967) afirmar que o segredo de Minas é irrevelável e que os mineiros “que o sabem, mas não o dizem”.

1 Neste sentido, vide Rosa (1978), Wirth (1982), Diegues Júnior (1960) e Vasconcellos (1968).

2 Neste sentido, vide Arruda (1999), Rosa (1978), Dias (1971) e Lima (1945).

Para os brasileiros, os mineiros são todos iguais, mas nem mesmo os mineiros se compreendem como compartilhando uma única psicologia social. Diante desse reconhecimento, uma parcela da população que vive no território estadual tem sido historicamente considerada a alteridade interna na sociedade mineira. E essa porção populacional, por se localizar no limite com a sociedade baiana, é considerada impura e manchada. Por isso, é colocada nas fronteiras mineiras e construída com o outro das Minas Gerais.

Os brasileiros comuns também podem compreender a dualidade de Minas Gerais se prestassem maior atenção nos signos mentais que acionam a realidade desta unidade da federação. Quando se fala em Minas ou nas Gerais, imediatamente surgem em nossas mentes as imagens da região aurífera mineira, das cidades históricas, dos personagens que viveram na área dedicada à exploração aurífera. Para trazer à mente a imagem da região pastoril, basta falar o signo *sertão*, cuja realidade social, cultural, paisagística e política se tornou conhecida por meio da obra de João Guimarães Rosa. Somente estes dois signos podem dar a compreender a complexa realidade simbólica de Minas Gerais.

A emergência da alteridade: a invenção do norte de Minas

As bases da invenção do norte de Minas apoiam-se em uma identidade cultural distinta daquela dos mineiros, de uma formação histórica, social e economicamente diferenciada. Retiram a região do lugar para onde foi empurrada no processo de construção da “nação” estadual na primeira metade do século XX. Ou seja, o lugar do outro a ser evitado por lhe causar horror. Há que considerar, também, as recorrentes tentativas de criação de uma unidade federativa, autônoma, desde que, em 1720, os *Currais da Bahia* foram integrados à região mineradora para a criação da Capitania de Minas Gerais. Se, no primeiro momento, buscou-se manter a autonomia administrativamente, em 1736, a população regional, capitaneada por algumas lideranças, como Maria da

Cruz, Pedro Cardoso, André Gonçalves Figueira e Domingos do Prado, revoltou-se contra a coroa e começou a marchar com bandos de homens armados do sertão para Vila Rica com o objetivo de assumir o comando político das duas áreas, a pastoril e a mineradora. Cabe lembrar a participação dos moradores dos *Currais do São Francisco* no episódio dos emboabas. Desde a *Confederação Sanfranciscana*³, já ocorreram ao longo da história 35 tentativas políticas de autonomia estadual. Nem mesmo com o apoio de D. Pedro II, durante o Império, os norte-mineiros conseguiram realizar o objetivo da autonomia política⁴. Nos tempos atuais, foi feita uma emenda à Constituição Estadual criando um dia de celebração da dualidade de Minas Gerais, empoderando a formação pastoril pelo reconhecimento de seu lugar crucial na consolidação da sociedade mineira. Assim, criou-se a transferência simbólica da capital para a cidade de Matias Cardoso, local de fundação da formação histórica vinculada aos currais do São Francisco.

O norte-mineiro compreende-se distinto do mineiro, como afirmado por alguns de seus escritores, como Ribeiro (1988), Pires (1978) e Teixeira (1975). Essa é uma afirmação compartilhada por escritores mineiros, como Vasconcellos (1968), e fundamentada na obra de Diegues Júnior (1960), quando caracteriza as regiões culturais do Brasil. Este autor vincula a região pastoril norte-mineira à área cultural *nordeste mediterrâneo* e a região aurífera à região cultural de *mineração de planalto*.

Outra possibilidade para se compreender os fundamentos da identidade cultural norte-mineira como distinta da mineira, vincula-se à ausência de um sistema colonial opressivo sobre a população que ocupava os territórios dos antigos *Currais Sanfranciscanos*⁵. As condições

3 A documentação colonial e os historiadores que a utilizam sem fazer a crítica do seu pretexto, nem do seu contexto, nem do próprio texto, conforme propõe Ricoeur (1988), chamam-na de *Motins do Sertão*, enquanto os historiadores norte-mineiros a denominaram *Conjuração Sanfranciscana*.

4 O sonho da autonomia é tão significativo que nenhuma cidade da região comemora a sua fundação, mas a autonomia do município.

5 Neste sentido, vide Abreu (2000) e Prado Júnior (2000).

de afastamento da autoridade governamental, considerada nos estudos históricos e sociológicos sobre Minas Gerais como “isolamento”, propiciou a emergência de uma psicologia social distinta daquela do mineiro, que, ensimesmado, dúbio e demorado em tomar decisões, deve sua psicologia social à opressão do sistema colonial, que objetivava drenar o ouro para a metrópole, e não pelo determinismo geográfico, como discutido por autores mineiros, como Torres (1944). O vínculo a desenvolvimentos econômicos distintos, no dizer de Diegues Júnior (1960), gerou, no interior da sociedade brasileira, regiões culturais distintas, ainda que construídas sobre uma base comum – portuguesa e católica.

Em Minas Gerais, dada a existência de duas formações históricas distintas, que, em determinado momento do passado, se imbricaram e constituíram a sociedade mineira, há duas culturas, duas mentalidades e duas identidades diferenciadas. Uma é conhecida e reconhecida, a mineira, pelo simbolismo construído em torno da formação socioeconômica e cultural vinculada à mineração aurífera e diamantífera. A outra é conhecida e reconhecida pela ficcionalização construída por João Guimarães Rosa sobre o mundo pastoril. São dois signos identitários distintos que devem ser acionados na imagem mental do brasileiro para se falar da totalidade da realidade social em Minas Gerais. O primeiro signo que identifica a formação mineradora é *mineiro*, mas se replica nos signos *Minas* ou *as Gerais*. O campo semântico aí vinculado expressa a região econômica aurífera intensamente controlada pela metrópole portuguesa. O segundo signo se refere à formação pastoril que se iniciou no curso médio do rio São Francisco e se espalhou pelos campos gerais. O signo que aciona a imagem mental é *Sertão* ou os *Gerais*.

Se, no passado, o nome Minas Gerais, nascido da generalização de minas, catas e lavras de ouro na região em torno do pico Itacolomi, referia-se à região mineradora, após a anexação dos currais da margem direita vinculados à Bahia e parte dos *Currais do São Francisco* à região aurífera, agrega os campos gerais. Em sua constituição, a Capitania de Minas Gerais passou a conter em si essas duas formações sociais, culturais e econômicas distintas.

Imaginando Minas Gerais

Uma discussão que pode contribuir para entender a duplicidade de sentimento de pertencimento em Minas Gerais se vincula à argumentação de Anderson (1989) sobre a nação como uma comunidade imaginada. O conteúdo da imaginação da coletividade norte-mineira não se formou pela interação entre produção e relações produtivas, por tecnologia de comunicação e pela linguística, como afirmado pelos autores, mas pelas relações de parentesco e compadrio que articulou, na historicidade regional, membros de uma mesma parentela em diversas localidades do território norte-mineiro. E, por meio do fenômeno do cunhadismo (Ribeiro, 1995) e do compadrio, outras famílias foram sendo incorporadas nas tramas do parentesco que, como uma rede, recobriu todo o território regional. É a partir dessas tramas e dessa rede que se processou, ao longo da história regional, o sentimento de regionalidade tão caro a todo norte-mineiro. Este, fora de sua região, afirma-se primeiro como um ser regional para depois afirmar sua localidade. Creio que as raízes deste sentimento podem ser explicadas por dois momentos cruciais. Na fundação da região, um mesmo grupo – a bandeira de Mathias Cardoso de Almeida – se espalha pelo território, e seus membros mantêm entre si relações de solidariedade e reciprocidade. Isto sem falar nos índios e negros que ali persistiram⁶. E depois pelo estabelecimento de redes de parentes das famílias que recobriam áreas microrregionais e que, no conjunto, permitiam às pessoas se verem sempre, impreterivelmente, como parte de uma realidade maior: a realidade do norte de Minas, conforme descrito em Anjos (1963) e em Lisboa (1992). Hodiernamente, a mídia regional tem contribuído para a reafirmação da consciência do sentimento de pertencimento à comunidade norte-mineira, bem como o Movimento Catrumano, organizado pelas elites regionais, que tem procurado articular material e simbolicamente um novo momento na história mineira para a afirmação da comunidade regional (Costa, 2007).

6 Para ampliar essa leitura, vide Costa (2002), Costa e outros (2005).

Os simbolismos construídos discursivamente e que constroem a realidade identitária regional podem ser lidos a partir de diversos aspectos. Dada a brevidade desta argumentação, apenas serão mencionados estes aspectos, e a possibilidade de leitura será informada em nota de pé de página. Na literatura⁷, observa-se a emergência do sujeito regional como uma construção realizada por coronéis e jagunços em luta, opondo um grupo ao outro ou com a força policial para a manutenção do *statu quo*. Outro simbolismo tem contribuído para enunciar a singularidade cultural e a identidade regional, ao mesmo tempo em que a afirma e a expressa: o cancionero. Este é veiculado pelas diversas rádios locais e de abrangência regional, sendo consumido em todos os quadrantes da região, ao mesmo tempo em que reafirma e atualiza a comunidade imaginada regional⁸. Outro aspecto que tem contribuído para a reafirmação da identidade norte-mineira é o campeonato de futebol de salão organizado por uma empresa regional de televisão com o apoio de diversas instituições públicas e empresas privadas. Há outros aspectos que propiciam a criação do sentimento de pertencimento regional, como as peregrinações a diversos santuários existentes em localidades norte-mineiras⁹. O modo de falar regional é o principal diacrítico por meio do qual o norte-mineiro é jogado para além das fronteiras simbólicas de Minas Gerais quando é afirmado por aqueles com quem conversa fora de sua região, mas, em terras mineiras, como baiano. E, por fim, a polarização que a cidade de Montes Claros passou a realizar a partir de meados do século XX e que contribui para que, em qualquer lugar de sua malha urbana, se encontrem pessoas vindas das mais diferentes direções da região.

Desses aspectos acima referenciados, a literatura, o cancionero e o campeonato regional de futebol de salão, constitui-se uma rede

7 Neste sentido, vide Rosa (1986), Ribeiro (1988), Chaves (1997) e Coutinho (1978).

8 Neste sentido, vide a discografia dos grupos Raízes, Agreste e João Chaves, dos cantores Marcelo Godoy, Washington Brasileiro, Téo Azevedo, Zé Coco do Riachão e de muitos outros.

9 Há peregrinações a Senhor do Bonfim, em Bocaiúva, a Santo Antônio, em Serra das Araras, a São João, em São João das Missões, a Senhora da Saúde, em Jacaré Grande, e, até mesmo, ao Senhor Bom Jesus, na Lapa, embora esta peregrinação esteja na Bahia.

de textualidade que tem possibilitado tornar comum não um campo linguístico, mas os conteúdos culturais transformados em fronteiras, ou seja, sinais ou signos manifestos que os indivíduos consideram como significativos e que são exibidos para a identificação individual ou coletiva por meio das quais se julgam as suas atuações, naquela perspectiva discutida por Barth (1969). Em Schettino (1995), há uma abordagem textualizada, como paisagens que compõem o cenário etnográfico onde os atores sertanejos tecem a trama que resultou na construção do sertão norte-mineiro, ou seja, as paisagens naturais, sociais, materiais e antropológicas que, articuladas entre si, construíram uma cultura forte assentada em bases pastoris com vínculos municipais, mas abertas à regionalidade devido aos fluxos de grupamentos humanos se deslocando no interior do território regional pelas tramas da rede de parentesco, pela busca de contato com o santo protetor, pela participação em campeonato de futebol de salão, pelo turismo tradicional em que as pessoas, navegando nas tramas das relações vividas, passeiam pelas cidades norte-mineiras. Há, também, as bases vinculadas à organização política regional, a violência no interior das relações sociais em que os mais pobres, quando da mercantilização da terra, foram expulsos de suas áreas por bandos de homens armados e onde se instalaram fazendas latifundiárias e grandes florestas de espécies exóticas. E, ainda, pela cordialidade e hospitalidade para com os estrangeiros cuja denominação, chegada, evidencia uma abertura regional para o outro. Por último, pelos usos e costumes, pela comida diferenciada e pelos ritos construídos a partir do criatório de gado e da relação com o ambiente natural, pelos fazeres e cantares mesclados pelas ascendências indígena, africana e europeia (Costa, 1997 e 2006).

Encerrando...

A invenção do norte de Minas foi processada no preciso momento da invenção de Minas Gerais por meio da ideologia da mineiridade em meados do século XX. Os conteúdos que propiciaram a invenção destas duas identidades se vinculam a realidades sociais, históricas, culturais e

econômicas distintas. Se, no momento da invenção, aquela vinculada ao norte de Minas foi obscurecida para a comunidade nacional, em nenhum momento da trajetória histórica de suas gentes, deixou-se de afirmar a diferença entre mineiros e norte-mineiros. E o Movimento Catrumano atualmente emergiu no cenário político estadual para construir poder simbólico para a região a partir do reconhecimento de que a “nação” Minas Gerais é dual. Há as Minas e há os Gerais, e nestes se encontra o norte de Minas, que se inventa constantemente nas vivências das diversas populações que residem em seu amplo território sertanejo.

Referências bibliográficas

ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. Abril Cultural, São Paulo: Coleção Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro, 2000.

ANDRADE, Carlos Drummond. A palavra Minas. In: *As impurezas do branco*. 10 ed. Record, Rio de Janeiro, 2002.

ANJOS, Cyro dos. Viagem à Jaíba. In *Explorações no Tempo: Memórias*. José Olympio, Rio de Janeiro, p. 212-218, 1963.

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. *Mitologia da Mineiridade*. O imaginário mineiro na vida política e social do Brasil. Brasiliense, São Paulo: 1999.

BARTH, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. George Allen & Unwin, London: 1969.

CHAVES, Amelina. *Jagunços e Coronéis*. Cuatira, Belo Horizonte. Montes Claros: Oficina das Letras. Volume 15, 1997.

COSTA, João Batista de Almeida. Cultura sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas. In: Santos, G. R. dos (Org.) *Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas*. Considerações a partir das Ciências Sociais. Best Comunicação e Marketing, Montes Claros, p. 77-98, 1997.

_____. Sentir-se Norte Mineiro, as raízes de nossa regionalidade. *Opinião*, Montes Claros, p. 04, 2002.

_____. Cultura, Natureza e Populações Tradicionais: O norte de Minas como síntese da nação brasileira. *Revista Verde Grande*. v. 1, n. 3, Montes Claros, p. 8-48, 2006.

_____. Movimento Catrumano: o norte de Minas como berço de Minas Gerais. *Revista Verde Grande*. v. 4. Montes Claros, p. 17-28, 2007. (no prelo).

COSTA, João Batista de Almeida. et al. *Os Guardiões das Veredas do Grande Sertão: A população tradicional veredeira do Assentamento São Francisco e Gentio, o Parque Nacional Grande Sertão Veredas e o Inventário das Referências Culturais*. Funatura; IPHAN, Brasília: 2005. (mimeo.).

COUTINHO, Nazinha. *Maria Clara*. Ed. 2 Irmãos, Rio de Janeiro: 1978.

- DIAS, Fernando Correia. *A imagem de Minas*. Ensaio de sociologia regional. Imprensa Oficial, Belo Horizonte: 1971.
- DIEGUES JÚNIOR, Manoel. *Regiões culturais do Brasil*. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais; Ministério da Educação e Cultura, Rio de Janeiro: 1960.
- DUMONT, Louis. *Homo Hierarchicus*. O sistema de casta e suas implicações. EdUSP. São Paulo: 1992.
- LISBOA, Abdênago e LISBOA, Apolo H. *Octaciliada*. Uma Odisseia no norte de Minas. Cannã, Belo Horizonte: 1992.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. Abril Cultural, São Paulo: 2000. (Coleção Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro).
- PIRES, Simeão Ribeiro. Gênese dos povoados no sertão. In: *Antologia da Academia Montes Clarense de Letras*. Montes Claros: 1978. (Comunicação)
- RIBEIRO, Darcy. *Migo*. Guanabara, Rio de Janeiro: 1988.
- _____. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo: 1995.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Ensaio de Hermenêutica. Porto: Rés, 1988.
- ROSA, João Guimarães. Minas Gerais. In: *Ave, Palavra*. José Olympio, Rio de Janeiro, p. 245-250, 1978.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia; Edusp, São Paulo: 1975.
- SCHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. Companhia das Letras. São Paulo: 1996.
- TEIXEIRA, Antônio Augusto. *Um caso antes do noventa*. O Lutador, Belo Horizonte: 1975.
- TORRES, João Camillo de Oliveira. *O homem e a montanha*. Introdução ao estudo das influências da situação geográfica para a formação do espírito mineiro. Cultura Brasileira, Belo Horizonte: 1944. (Série Pensamento da Província. Prêmio Diogo de Vasconcelos de 1943).
- VASCONCELLOS, Sylvio. *Mineiridade*. Ensaio de caracterização. Imprensa Oficial, Belo Horizonte: 1968.
- WIRTH, John B. *O Fiel da Balança: Minas Gerais na federação brasileira*. Paz e Terra, Rio de Janeiro: 1982.

SOBRE OS AUTORES

Alban Bensa

Antropólogo francês, diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris). É fundador, juntamente com Didier Fassin, do Institut de Recherche Interdisciplinaire (IRIS-EHESS), o qual se encontra sob sua direção desde 2011. No âmbito desse laboratório tem conduzido instigantes reflexões sobre os fundamentos de uma antropologia da ação, do evento e das transformações sociais. Ademais, tem problematizado as relações e diferenças entre explicação antropológica (global) e explicação histórica (contextual), perspectiva na qual inscreve suas pesquisas sobre os kanak da Nova Caledônia. Dentre suas principais obras antropológicas destacam-se *Historie d'une chefferie kanak. Le pays de Kooñé* (2005); *La fin de l'exotisme, Essais d'anthropologie critique* (2006); *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques* (2008).

Alícia Ferreira Gonçalves

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, na área de Antropologia, Itinerários Intelectuais e Etnografia dos saberes. De 2004 a 2007 foi pesquisadora DCR do CNPq, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Desde 2008 atua como professora e pesquisadora no departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Nesta universidade é membro do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA). É pesquisadora do Grupo Interdisciplinar em Cultura, Sociedade e Ambiente e Coordena o Grupo Etnografias do Capitalismo Contemporâneo, da UNICAMP. Desenvolve pesquisas no campo da economia solidária em sua interface com as políticas sociais, com foco na reciprocidade em comunidades assentadas no estado da Paraíba. Dentre suas obras destacam-se *Cultura, Mercado & Transnacionalidade. Um olhar etnográfico e Experiências em Economia Solidária no Estado do Ceará*.

Andrés Medina Hernández

Etnólogo pela Escuela Nacional de Antropología e Historia, é mestre e doutor em antropologia pela UNAM. Pesquisador titular do Instituto de Investigaciones Antropológicas, da UNAM, é membro do Sistema Nacional de Investigadores e da Academia Mexicana de Ciências. Suas linhas de pesquisa são: a história da antropologia mexicana e a etnografia de México; seu projeto atual é sobre os povos originários da Ciudad de México, sendo um de seus resultados o livro que organizou, intitulado *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios* (2007), coedição da UNAM e da UACM.

Bernadete Beserra

PhD em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Riverside, e professora associada da Universidade Federal do Ceará. Tem pesquisado e publicado sobre temas relacionados aos camponeses e movimentos sociais no Nordeste do Brasil, racismo e migrações internacionais e latinidade brasileira nos Estados Unidos. Foi professora visitante na Universidade de Illinois, Chicago, e Northwestern University. Entre 2006 e 2007 ganhou bolsa da Fundação Rockefeller para estudar os artistas brasileiros em Chicago em projeto coordenado por Frances Aparicio sobre os latinos na cidade. Mais recentemente, em parceria com Rémi Lavergne (UNILAB), tem pesquisado e publicado sobre o impacto dos discursos identitários e de outras mudanças pós-LDB/1996 no ensino superior.

Carmen Rial

Jornalista e antropóloga, tem doutorado em Antropologie et Sociologie pela Université de Paris V (1992). Professora do departamento de Antropologia da UFSC (1982) atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, que coordenou. Lecionou em diversas universidades entre as quais a UnB, a Universidad de La República e a Universidade de Lisboa. Pesquisadora visitante na Universidad de Cádiz e na Universidad Complutense de Madrid; Visiting Scholar na Berkeley University. Pós-doutorados na EHESS, na Université de Toulouse e no LAS do College de France. Participou da criação das revistas *Ilha* e *Vibrant*. Tem publicações na área de Antropologia Urbana, principalmente nos seguintes temas: antropologia visual, antropologia da alimentação, globalização cultural, estudos de mídia e antropologia do esporte. Recebeu o prêmio Pierre Verger de Contribuição à História da Antropologia, a bolsa de Pesquisa Faculty Enrichment do Governo do Canadá. Coordena o Núcleo de Antropologia Audiovisual e Estudos da Imagem (Navi) e o Grupo de Antropologia Urbana e Marítima, e integra o Instituto de Estudos de Gênero (IEG). Atualmente, é presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Edson Damas da Silveira

Especialista em Desenvolvimento Regional Sustentável, mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, mestre e doutor em Direito pela PUC/Pr, é Procurador de Justiça em Roraima. Faz pós-doutoramento em Direitos Humanos pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra - Portugal. Atua como professor em cursos de graduação e do Mestrado em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Tem experiência nas áreas ambiental e indígena, com ênfase em socioambientalismo, jusdiversidade e interlegidades amazônicas. Dentre suas obras destacam-se: *Direito fundamental à educação indígena*, *Socioambientalismo de fronteiras: biodiversidade, sociodiversidade na Amazônia Continental e Políticas públicas e direitos indígenas*.

Elísio Salgado Macamo

De nacionalidade moçambicana, é professor de estudos africanos na Universidade de Basileia, na Suíça. Formou-se em sociologia pela University of North London na Inglaterra. Tem doutoramento em sociologia e antropologia social e agregação em sociologia geral pela Universidade de Bayreuth na Alemanha. É membro do comité científico do Conselho Africano para o Desenvolvimento de Ciências Sociais, com sede em Dakar, no Senegal, e co-editor da *African Sociological Review*. As suas áreas de pesquisa incluem o risco e os desastres, a religião, a tecnologia e processos de desenvolvimento. Os seus interesses teóricos estão virados para a sociologia do conhecimento e sua relevância para a metodologia das ciências sociais.

Isabelle Braz Peixoto da Silva

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2003), na área de Sociedades Indígenas, e Pós-Doutorado em Antropologia pela Université Lumière Lyon 2 (2008). É professora efetiva de Antropologia do departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia na mesma instituição. Atua no ensino e na pesquisa nos campos da teoria e metodologia em antropologia, cultura brasileira, antropologia histórica, etnologia indígena e etnicidade. Foi contemplada com bolsa MIRA de la Région Rhône-Alpes/Université Lumière Lyon 2 no ano de 2008, tendo realizado o pós-doutoramento nesta universidade, naquele ano. É líder de grupo de pesquisa cadastrado no CNPq, Grupo de Estudos e Pesquisas Étnicas (GEPE) e coordena o Observatório dos Direitos Indígenas. Dentre suas obras publicadas destaca-se *Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*.

Isis Maria Cunha Lustosa

Doutora e Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Especialista em Turismo e Meio Ambiente pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Pesquisadora no Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (Laboter) no Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia/UFG e no Laboratório de Estudos sobre Tradições (LETRA) no Programa de Pesquisa e Pós-Graduação de Antropologia Social/Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Professora colaboradora no Núcleo de Estudos Regional, Urbano e Rural (NURBA) na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Desenvolve pesquisas em Geografia Humana, com ênfase em Geografia Cultural sobre as implicações do turismo para (Terras Indígenas, Povos Indígenas, Unidades de Conservação, Patrimônios Materiais e Manifestações Culturais).

João Batista de Almeida Costa

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e professor pesquisador na Universidade Estadual de Montes Claros, Minas Gerais, onde coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas em Cultura, Processos Sociais, Sertão. Dedicou-se às seguintes temáticas: Minas Gerais, Comunidades Tradicionais, Quilombos e Processos sociais de comunidades rurais e grupos urbanos. Dentre suas obras destaca-se o livro intitulado Cerrado, Gerais, Sertão: Comunidades tradicionais nos sertões roseanos.

João Pacheco de Oliveira

É antropólogo e Professor Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Desenvolveu pesquisa com os índios Tikuna, do Alto Solimões (Amazônia), da qual resultaram sua dissertação de mestrado e sua tese de doutoramento. Pesquisou sobre políticas públicas e coordenou o projeto de monitoramento das terras indígenas no Brasil (1986-1994), com apoio da Fundação Ford. Atuou como professor-visitante no Brasil: UNICAMP, UFPE, UFBA, Fundação Joaquim Nabuco e UFAM; e, no exterior: Universidad Nacional de La Plata/Argentina, Università di Roma La Sapienza, École des Hautes Études en Sciences Sociales/Paris, Universidad Nacional de San Martín/UNSAM/Buenos Aires e Institute des Hautes Études de l'Amérique Latine/IHEAL/Sorbonne Nouvelle/Paris 3. Presidiu a ABA no biênio 1994/1996 e por diversas vezes coordenou a Comissão de Assuntos Indígenas. Atualmente se dedica ao estudo de antropologia do colonialismo, antropologia histórica, processo de formação nacional, bem como museus e coleções etnográficas. É curador das coleções etnológicas do Museu Nacional. Foi um dos fundadores do Maguta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, sediado em Benjamin Constant (AM), que deu origem ao Museu Maguta, hoje administrado pelo movimento indígena.

José G. Vega Suñol

Doutor em Ciências Históricas, especialidade Antropología Cultural, pela Universidad de La Habana. Especializado em Patrimonio, Historia y Culturas Regionales de Cuba. Professor Titular do Centro de Estudios sobre Cultura e Identidad da Facultad de Humanidades da Universidad de Holguín. Professor Titular Adjunto da Facultad de Artes de los Medios de Comunicación Audiovisual do Instituto Superior de Arte. Membro da Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC); da Unión de Historiadores de Cuba (UNHIC); do Tribunal Permanente en Ciencias Históricas e Miembro Correspondiente da Academia de la Historia de Cuba. Presidente da Cátedra de Antropología Cultural Fernando Ortiz da Universidad de Holguín. Membro do Comité Académico de la Maestría en Historia y Cultura em Cuba e coordenador do Diplomado de Antropología Cultural. Publicou, entre outros, os livros: Norteamericanos en Cuba: estudio etnohistórico. Recebeu a distinção de Pedagogo destacado del siglo XX cubano e o Prêmio da Crítica en Ciencias Sociales, 2006. Obteve bolsa de pos-doutoramento DAAD da República Federal da Alemanha (2009) e de professor convidado na Universidade de Chapel Hill, Estados Unidos (2012).

Julien Zeppetella

Possui um DEUG de sciences humaines et sociales, mention sociologie (option ethnologie) e uma Licence d'ethnologie ambos pela Université Paris VIII – Vincennes/Saint-Denis. Uma Maîtrise d'études latino-américaines, mention Sciences Sociales appliquées à l'Amérique latine (option anthropologie) e um D.E.A (MASTER) d'étude des sociétés latino-américaines pela Université Paris III (La Sorbonne Nouvelle). Atualmente é doutorando em antropologia pela Université Paris III (La Sorbonne Nouvelle). Faz parte do laboratório do CREDA (CNRS e La Sorbonne Nouvelle). Desenvolve atualmente pesquisas em antropologia e sociologia urbana no Brasil.

Lea Carvalho Rodrigues

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, fez Pós Doutorado em Antropologia Social no Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México. Atua como professora e pesquisadora no departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará (UFC). Coordena o Grupo de Estudos Trabalho e Transformações Capitalistas (GET) e é membro do Laboratório de Estudos da Cidade (LEC) e do Núcleo Multidisciplinar de Avaliação de Políticas Públicas (Numapp). É membro permanente do corpo docente no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e do Mestrado em Avaliação de Políticas Públicas da UFC. Em 2008 criou a Revista AVAL - Avaliação de Políticas Públicas, da qual é editora. Atua particularmente nas áreas de Antropologia Urbana, Antropologia do Turismo e Políticas Públicas, com os temas: turismo, projetos de desenvolvimento, populações locais, conflitos fundiários e socioambientais. Dentre suas principais publicações estão as obras: Metáforas do Brasil e Rituais na Universidade.

Marcelo Ayres Camurça

É antropólogo com mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1987), doutorado em Antropologia pelo PPGAS- Museu Nacional-UFRJ (1994) e pós-doutorado pela École Pratique des Hautes Études-Sorbonne na Section des Sciences Religieuses (2009). É docente e pesquisador no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais e no Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Atua nas áreas de Antropologia da Política e de Antropologia da Religião com ênfase nos temas: simbolismo, ritual e imaginário presentes no Catolicismo (“popular”, hierárquico e militante); evangélicos, espiritismo e neo-esoterismos nas suas presenças no espaço público. É autor do livro Marretas, molambudos e rabelistas: a revolta de 1914 no Ceará e possui dois capítulos no livro Padre Cícero e os fatos do Juazeiro: autonomia política administrativa.

Marcelo Tavares Natividade

Pós-doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/ UFRJ/RJ. Possui doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal do Ceará. Atua nas temáticas: direitos humanos, políticas públicas, diversidade sexual, movimentos sociais, novos movimentos religiosos, sexualidade e religião, ensino à distância. Coordena o Projeto de Extensão Educação em Direitos Humanos, junto ao Instituto Virtual da UFC e à Universidade Aberta do Brasil, além do Projeto de Pesquisa Mapeamento das políticas públicas aos LGBTs e as respostas religiosas. É coordenador do Laboratório de estudos sobre diferença, cultura e poder do Departamento de Ciências Sociais da UFC e é membro do Mestrado Profissional em Avaliação de Políticas Públicas da UFC. Também é pesquisador associado do Núcleo Multidisciplinar de Avaliação de Políticas Públicas (Numapp/UFC).

Maria Helena Ortolan

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas é professora da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), atuante no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Atualmente, ocupa o cargo de Diretora do Museu Amazônico/UFAM. Tem experiência acadêmica na área de Antropologia Social, desenvolvendo estudos e pesquisas em política indigenista, relações interétnicas, política indígena, movimento indígena e etnologia indígena. Em sua produção acadêmica destaca-se a obra Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento II, de cuja organização participou, juntamente com Cássio Noronha Inglês de Souza, Fábio Vaz Ribeiro de Almeida e Antonio Carlos de Souza Lima.

Rémi Fernand Lavergne

Doutor em Ciências da Educação pela Universidade Lyon2 e em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará. Atualmente é Bolsista de Desenvolvimento Científico Regional (DCR) pelo CNPq/FUNCAP na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Seu projeto de pesquisa intitulado “UNILAB: o desafio do encontro, do hibridismo e da cooperação”, de cunho socioantropológico, estuda as condições de emergência e de constituição da identidade acadêmica singular desta nova instituição na perspectiva de construção de uma antropologia do Ensino Superior no Brasil.

Stephen Grant Baines

Brasileiro naturalizado. Professor Associado 4 do departamento de Antropologia da UnB e CEPPAC/UnB. Pesquisador 1A do CNPq. M.Phil. em Antropologia Social pela University of Cambridge, Inglaterra, 1980. Doutorado em Antropologia Social pela UnB, 1988. Tese: “É a FUNAI que Sabe”: A Frente de Atração Waimiri Atroari, publicada em livro em 1991.

Projeto de Pesquisa no CNPq: “Estilos de etnologia indígena: Brasil, Austrália, Canadá (com pesquisas etnográficas)”. Diversas publicações em periódicos nacionais e internacionais na área de etnologia indígena, etnologia indígena em contextos nacionais, identidade e relações interétnicas, povos indígenas e os impactos de grandes projetos, etnicidade e nacionalidade em fronteiras e criminalização de indígenas. Pesquisa junto aos povos Makuxi e Wapichana na fronteira Brasil/Guyana desde 2001; acompanhamento da situação dos Tremembé do litoral do Ceará. Levantamento sobre indígenas no sistema penitenciário de Roraima. Coordenador do Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI), DAN/UnB desde 1997.

Sulamita Vieira

É doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. É professora no departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará. Atualmente, é Professor Associado 4 A. A dissertação de mestrado foi sobre feiras. No doutorado, estudou representações do Sertão na música de Luiz Gonzaga. Além de diversos artigos / capítulos de livros publicados em diferentes periódicos, é autora dos livros *O sertão em movimento: a dinâmica da produção cultural*; e *Velhos sanfoneiros*. Tem experiência de pesquisa sobre temas como: migração; relações de produção no campo (Ceará e outros estados do Nordeste); organizações camponesas; práticas alimentares; política de irrigação do Estado brasileiro; relações sertão-cidade; institucionalização da antropologia no Ceará; representações sociais e música, dentre outros. Concluiu, em 2013, pesquisa sobre Caminhos das ciências sociais na UFC, que resultou em um livro (no prelo). Desde 1998 integra a Comissão Editorial da Revista de Ciências Sociais (Fortaleza), exercendo também nesse periódico, a função de Revisor. Foi Secretária Regional da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), no Ceará. Membro do Conselho Nacional da mesma instituição.