

QUARTA PARTE

## ÉTICA E INTERVENÇÃO



## **LAUDOS ANTROPOLÓGICOS: PESQUISA APLICADA OU EXERCÍCIO PROFISSIONAL DA DISCIPLINA?**

---

**Eliane Cantarino O'Dwyer\***

Os laudos antropológicos são considerados uma forma de intervenção fora da esfera acadêmica e freqüentemente associados à produção de um “conhecimento menor”. Concebido como um “exercício de antropologia aplicada, marginal em relação ao trabalho propriamente científico” (L’Estoile, Neiburg e Sigaud, 2000: 237)<sup>94</sup>, este tipo de “expertise judiciária” (idem) tem assumido importância cada vez maior na prática profissional da disciplina em nosso país. A crescente mobilização da sociedade civil, assim como a formação de movimentos em prol dos direitos dos povos indígenas, dos “remanescentes de quilombos” e de outros grupos sociais, levou a um crescente aumento na demanda por especialistas em antropologia – seja nas instituições de defesa dos direitos civis e de minorias, no Ministério Público Federal ou em órgãos da Administração encarregados da identificação e gestão de populações cujos direitos são constitucionalmente reconhecidos. Há um pressuposto comum, neste caso, sobre o papel do

---

\* Antropóloga – Universidade Federal Fluminense e Assessora de Laudos Antropológicos da ABA

<sup>94</sup> Longe de concordar com tal afirmativa, que serve aos propósitos de nossa argumentação, estes autores têm por objetivo justamente “analisar alguns aspectos das relações entre a construção da antropologia como forma de conhecimento de certas populações e a elaboração e colocação em prática pelos Estados de políticas visando administrar essas populações” (L’Estoile, Neiburg e Sigaud, 2000: 233).

antropólogo e da antropologia enquanto “disciplina consagrada à exploração das diferenças entre populações” (idem). Bem menos consensual e fluida tem sido, porém, a definição sobre a formação do profissional em antropologia no Brasil. Muitas vezes basta o diploma de graduação para habilitar candidatos em concursos públicos para analistas periciais nessa matéria, tanto no Ministério Público quanto em outros cargos que exijam formação antropológica. Não se trata de questionar a importância do papel de tais funcionários no aparelho do Estado, quer no acompanhamento de procedimentos administrativos, quer em ações judiciais. No caso da elaboração dos laudos antropológicos, no entanto, é necessário contar com profissionais que possuam formação plena na disciplina. O convênio recentemente assinado entre o Ministério Público Federal e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) prevê que os laudos antropológicos sejam realizados por profissionais com grau de mestre e/ou de doutor, obtido em instituições reconhecidas de ensino e pesquisa. Através da atuação desses profissionais, observa-se que a fronteira entre atividades antropológicas de pesquisa realizadas dentro e fora da academia tornou-se tênue, prevalecendo um ziguezaguear constante entre a inserção no mundo acadêmico e os chamados saberes aplicados, que envolvem o campo político de aplicação dos direitos constitucionais e do exercício da cidadania.

Ainda assim, a *antropologia da ação* – rótulo usado pela comunidade antropológica e freqüentemente aplicado, no Brasil, à produção de laudos – tem sido, por vezes, confundida com “trabalho social” e também, na medida em que se afasta da ciência pura, com a simples aplicação de conhecimento a um “problema social prático” (Sol Tax, 1975). Tax admite que o termo *antropologia da ação* – criado por ele em 1951 – objetivava inicialmente qualificar as pesquisas realizadas por uma equipe de antropólogos da Universidade de Chicago (EUA), mas terminou por assumir conotação negativa em certos círculos, como no exemplo acima. Assim, seu artigo de 1975 tinha dupla finalidade: esclarecer o significado implícito dessa auto-atribuição e demonstrar como os antropólogos mencionados vinham, naquele contexto, “praticando a ação antropológica”. A expressão, segundo o autor, fora usada para indicar o trabalho do antropólogo em situações de contato entre povos e “comunidades de pessoas” culturalmente diferentes, principalmente quando tais situações envolviam relações de poder capazes de estabelecer mudanças de forma unilateral, como no caso dos povos indígenas da

América do Norte. Era nesse contexto restrito – denominado de “situação de aculturação” – que se manifestava o interesse em desenvolver a teoria antropológica. Sol Tax ainda argumentava que, confrontados com tal situação, os pesquisadores mantinham-se na “tradição antropológica” ao estudá-la “em primeira mão”. Sabemos que o trabalho de campo constitui uma prática clássica de investigação antropológica. Deste modo, ao definir a si próprio e a seus pares da Universidade de Chicago como “pesquisadores de campo”, Tax empregava critérios de pertencimento e de afiliação próprios ao fazer antropológico.

No Brasil, o termo “antropologia da ação”, proposto por Sol Tax, foi primeiramente usado no âmbito dos estudos sobre “contato interétnico”, especialmente em situações consideradas de “fricção” entre populações indígenas e o chamado “mundo dos brancos” (Cardoso de Oliveira, 1978: 197-222). A pesquisa antropológica, naquele contexto, deveria igualmente “apreender” e “compreender” as “aspirações” da população indígena levando em conta o “sistema interétnico, no qual índios e regionais desfruta(va)m de um convívio extremamente desfavorável para os primeiros” (idem: 213). Dentre estas possíveis “aspirações” destaca(va)-se principalmente a do reconhecimento do *território indígena* “como localidade sobre a qual se assenta a identidade tribal” (idem: 216). No âmbito desse debate crítico com o campo de ação indigenista, pensava-se a possibilidade de uma antropologia da ação através da “criação de novos conhecimentos como condição do trabalho prático” (idem: 220). A pesquisa de campo antropológica era considerada imprescindível na medida em que só “à luz de novos conhecimentos empíricos continuamente renovados (seria possível) relacionar produtivamente a teoria com os fatos, eludindo qualquer possibilidade de aplicar no campo modelos aprioristicamente elaborados em gabinete (...) de planejadores (...) situados no mundo dos brancos” (idem: 220, 221).

Deve-se reconhecer que ocorreram mudanças significativas na prática profissional da antropologia desde 1970, quando os textos acima foram redigidos, até o momento atual – tanto no plano conceitual quanto em relação ao papel do antropólogo no campo político. Os conceitos de grupo étnico e de etnicidade se tornaram novos instrumentos analíticos que, usados em substituição às abordagens anteriores sobre “situação de aculturação” – no exemplo norte-americano –, serviram igualmente para alavancar os estudos sobre “contato interétnico” no Brasil. Durante o período dos governos autoritários, principalmente nos anos 70,

as questões políticas envolvendo sociedades indígenas e outros grupos estudados pelos antropólogos assumiram o estatuto de debate entre “especialistas”. Contrapunha-se à visão desenvolvimentista dos técnicos ligados ao aparelho estatal um outro tipo de saber, produzido pela academia, em que os pesquisadores, em nome de uma competência específica, expressavam-se favoravelmente à questão indígena e camponesa num cenário político que restringia o exercício da cidadania. A partir dos anos 80, a crescente organização dos povos indígenas e a retomada em novas bases do movimento social no campo, ambas contando com a participação ativa de antropólogos, levaram a uma autonomização maior desses grupos como atores no campo político. Nesse cenário, podia-se observar uma certa divisão do trabalho intelectual entre a produção acadêmica e a atuação dos antropólogos em assessorias aos movimentos sociais e suas entidades representativas, assim como em organizações não-governamentais, incluindo consultorias e programas de governo. A ação dos antropólogos pautava-se pelos interesses e demandas específicas dos grupos pesquisados – o que constituía igualmente uma forma de legitimar este tipo de inserção na política.

O objetivo, aqui, não é criticar nem realizar uma análise do campo de atuação do profissional em antropologia. Trata-se apenas do ponto de vista de uma praticante da disciplina, que viu os anos 90 marcados por lutas e polêmicas, dentro e fora da academia, onde se pretendia eliminar os concorrentes pela acusação de academicismo, de pesquisas sem retorno ou de colaboração com órgãos e programas governamentais, em detrimento dos “nativos”. A maioria das acusações era feita em nome de um monopólio da relação com povos indígenas, “remanescentes de quilombos” e grupos sociais que pudessem trazer não só dividendos simbólicos, mas o acesso a recursos que, aplicados ao “trabalho social” e de mobilização política, sustentassem posições hegemônicas nas articulações fora e dentro da academia ou determinassem, inclusive, as condições de realização das pesquisas e carreiras academicamente reconhecidas.

Este embaralhamento das fronteiras entre a prática antropológica dentro e fora da academia, no entanto, deixa intacta a questão do estatuto da pesquisa e da produção do conhecimento antropológico. O objetivo deste artigo é o de limitar tal questão às demandas jurídicas e administrativas para elaboração de laudos antropológicos, principalmente depois da Constituição Federal de 1988, pela qual o Estado deve garantir direitos territoriais e culturais aos povos indíge-

nas, aos “remanescentes de quilombos” e aos “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (Artigo 216). De acordo com os comentários de um jurista sobre tal Artigo, “a noção de patrimônio cultural aí presente tem em vista o sentido etnográfico de cultura”, desdobrando-se em cinco incisos, dos quais citaremos apenas dois a título de ilustração: “as formas de expressão” e “os modos de criar, fazer e viver” (Bulos, 2001: 1244, 1245).

Nesta interseção entre a antropologia, o direito e as demandas administrativas, a ausência de fronteiras profissionais claramente demarcáveis – com o implemento de ações vinculadas muito mais ao campo indigenista do que propriamente ao exercício da antropologia, principalmente em órgãos públicos como a FUNAI – parece recolocar a divisão clássica entre “antropólogos ‘práticos’ (vinculados ao *Colonial Office*) e ‘teóricos’ (vinculados às universidades)” (Oliveira, 1998: 271).<sup>95</sup> A “reedição” desta “distinção” no contexto brasileiro, segundo o autor, “não teria cabimento” e a proposição de seu artigo é a de “problematizar o encontro entre a Antropologia e o Direito”, considerando que “a preparação de laudos periciais toca em assuntos e exige cuidados que apenas um antropólogo com formação plena e integral será capaz de lidar com a necessária competência” (idem). Diante do espectro da “antropologia aplicada”, a alternativa para alguns pode ser a de refugiar-se no mundo acadêmico – uma alternativa hoje considerada difícil para um “antropólogo de campo”, cuja tarefa é “andar por lugares e povos”, como diz Geertz (2001: 10), em interatividade com associações, sindicatos e grupos mobilizados pela aplicação dos direitos constitucionais, com demandas específicas, principalmente após a Carta Constitucional de 1988.

Assim, inobstante as mudanças de contexto que acompanham a prática profissional da disciplina no Brasil, é possível constatar que o termo “antropolo-

<sup>95</sup> Para uma abordagem crítica deste tipo de “indigenismo de Estado” e a caracterização dos “relatórios de identificação” para reconhecimento de terras indígenas no âmbito da Funai, ver Lima 1998, pp.221-268. Sobre os pareceres emitidos pelos Grupos de Trabalho designados pela FUNAI para elaboração dos “relatórios de identificação”, o *indigenismo* é ainda caracterizado “como um conjunto de saberes práticos e um discurso com efeitos ideológicos, (que) acaba por nivelar e homogeneizar o comportamento do antropólogo (e de outros técnicos)” com o do indigenista. Há antropólogos dentro da instituição que se transformaram em indigenistas pela força do tipo de intervenção econômica e política do órgão; assim como há indigenistas que funcionam como antropólogos, diluídos que estão em práticas de irrecusável similitude. Práticas similares em que os critérios objetivos (‘os dados precedentes de observação direta são poucos, assistemáticos, sendo minimizada a significação do observado’) cedem sempre lugar à visão dos impressionismos da experiência e ao formalismo das decisões burocráticas” (Oliveira e Almeida, 1998: 87).

gia da ação”, proposto por Sol Tax e retomado por Cardoso de Oliveira, é usado ainda hoje em contraposição à chamada “antropologia aplicada”, considerada “praticista, esquemática, menos comprometida com a população na qual se aplica, do que com os setores da sociedade inclusiva, governamentais ou particulares, religiosos ou seculares, financiadores de seu trabalho” (Cardoso de Oliveira, 1978: 212, 213). A “possibilidade de uma antropologia da ação”, ao contrário, circunscreve-se às questões relacionadas com a responsabilidade social do antropólogo junto aos povos e grupos pesquisados. Para tanto, o antropólogo deve “manter-se basicamente como um *schollar*, isto é, portador de uma sólida formação teórica, (pois assim) sempre poderá evitar cair em simplismos e em receituários de modo algum raros em práticas assistenciais” (idem). Deste modo, “sem perder sua base acadêmica”, o antropólogo mantém-se como “um profissional controlado pela comunidade científica” (idem).

De nada adianta, contudo, seguir afirmando a diferença entre uma “antropologia aplicada”, comprometida com interesses externos à prática antropológica, e uma “antropologia da ação” eticamente comprometida com os povos e grupos estudados pelo antropólogo, sendo ele próprio avaliado e reconhecido por seus pares como portador de uma sólida formação na disciplina<sup>96</sup>. É preciso que os pesquisadores implicados nessas situações, e em especial com a elaboração dos laudos, reflitam sobre as condições e possibilidades de seu fazer antropológico<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> Em contraposição à “antropologia aplicada”, consensualmente considerada um “pecado original da disciplina”, tem sido igualmente usado o termo “antropologia implicada”, que parece ser uma variante moderna da “antropologia da ação” (Lima, 1998: 262, 263).

<sup>97</sup> Devem ser registradas duas iniciativas anteriores, distintas entre si, mas que levantam questões e desenvolvem argumentos importantes sobre a elaboração de laudos antropológicos. A pergunta que não quer calar – “há antropologia nos laudos antropológicos?” – foi objeto de uma intervenção no seminário “A Perícia Antropológica em Processos Judiciais”, organizado em 1994 pela ABA e pela Comissão Pró-Índio de São Paulo. Entre as questões levantadas por essa participante sobre o papel do antropólogo na realização dos laudos – seja como pesquisador de campo, seja como profissional com competência específica –, destacamos a seguinte: “O conhecimento produzido para o juiz não é ‘aplicado’ mas é ‘aplicável’, com conseqüências muito reais e, ainda assim, é conhecimento” (Silva, 1994: 61). Em outro texto, sobre as “expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos antropológicos”, os argumentos desenvolvidos pelo autor sobre a definição de grupo étnico e a ocupação de um território, assim como sobre a problematização do encontro entre duas disciplinas tão distintas como a Antropologia e o Direito, têm servido como uma espécie de guia para os antropólogos que precisam lidar com “certas regras e expectativas que não são definidas no contexto estrito da prática antropológica”, sem contudo deixarem de “pautar-se pelos cânones de sua disciplina, partilhando de suas potencialidades e limitações” (Oliveira, 1998: 271, 285).

Pretendemos desenvolver essa reflexão, a partir de nossa própria experiência etnográfica, em três situações que representam um embaralhamento da fronteira entre a pesquisa acadêmica e duas investigações conduzidas, respectivamente, no âmbito de um inquérito civil e de uma ação judicial, ambas destinadas à elaboração de laudos antropológicos. Essa mistura de gêneros (pesquisa e laudo), que pode surpreender o leitor ao abalar a linha demarcatória entre conhecimento antropológico e outras formas de saberes aplicados, tem como denominador comum a prática do trabalho de campo, considerado ainda hoje, na antropologia, uma “característica central da autodefinição disciplinar” (Clifford, 1999: 72).

### **SERINGUEIROS DO ALTO JURUÁ – ACRE**

O parecer antropológico realizado em 1989 e publicado quase uma década depois sob o título “Seringueiros da Amazônia: dramas sociais e o olhar antropológico” (O'Dwyer, 1998) foi solicitado a partir de denúncias sobre violação das liberdades pessoais e formas de constrangimento ilegal perpetradas contra populações seringueiras no Estado do Acre. De fato, tratava-se de problemas sociais com que se defrontou o antropólogo em um contexto de conflito e de intensa mobilização dos seringueiros após o assassinato do líder Chico Mendes, e não de questões levantadas através da construção de um objeto de pesquisa. Publicamente reconhecidos, esses problemas se transformaram em uma questão de Estado, o que exigiu um tratamento supostamente garantido pela investigação científica.

Assim, se o parecer antropológico sobre formas de trabalho escravo nos seringais do Alto Juruá não constituía uma pesquisa orientada pelas exigências do campo acadêmico, por outro lado podia ser visto como uma ação coordenada, no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia, envolvendo a colaboração entre antropólogos e a Procuradoria Geral da República no reconhecimento dos direitos de grupos étnicos e sociais. Deveria ainda ser entendido, ainda, como a possibilidade de uma “antropologia da ação” (Cardoso de Oliveira, 1978: 212), pois a ABA, naquela circunstância, indicou um profissional com qualificação em nível de doutorado, reconhecido pelas normas de formação acadêmica na disciplina. Também fui escolhida pela experiência de pesquisa em áreas de conflito social no campo – o que, se não constituía um critério adequado de distinção na



academia, apontava para o aspecto experiencial da pesquisa etnográfica, que não ocorria no domínio da subjetividade e sim no de uma atividade especializada.

Embora a relevância social deste tipo de parecer seja inquestionável do ponto de vista dos direitos humanos, a população seringueira do Alto Juruá, comunicada acerca de nossa viagem pelo presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Cruzeiro do Sul em programa matutino de rádio, decepcionou-se de início, pois os seringueiros tinham entendido que seriam visitados não por uma “cientista”, mas por uma “dentista” que resolveria seus inadiáveis problemas de saúde bucal. Ironia à parte, um dos efeitos sociais deste parecer antropológico, realizado no âmbito de um inquérito civil público movido pela Procuradoria Geral da República, foi a criação da primeira Reserva Extrativista do Brasil, no Alto Juruá.

É preciso, contudo, reconhecer os limites impostos a este tipo de trabalho de pesquisa na medida em que os problemas são definidos, a princípio, em uma esfera jurídica. Ao discutir as denúncias encaminhadas ao Ministério Público Federal do ponto de vista das populações seringueiras, contudo, foi possível introduzir a problemática sociológica sobre “quem acusa quem”, investigando os tipos de relações sociais em que ocorrem, além de relacionar casos e incidentes e tentar esclarecer-lhes as conexões (Gluckman, 1975: 71). A questão do desenvolvimento e da mudança de relações entre essas pessoas e grupos, agindo no quadro da sua cultura e do seu sistema social, não chegou a ser desenvolvida na pesquisa como inicialmente cogitado, pois o parecer transformou-se em instrumento de inquérito policial contra os chamados “patrões seringalistas”, visando apurar possíveis transgressões ao Código Penal. Nesse contexto, fui informada de que correria risco de violência física no momento da volta a campo.

Caberia perguntar, seguindo os autores citados, sobre o que haveria ainda de antropológico nessa perícia? Ao reler as páginas introdutórias do parecer (O'Dwyer, 1989: 15-20), vale destacar o uso de uma argumentação que confere ao trabalho de campo – como “prática espacial” (Clifford, 1999: 72, 73) de deslocamento físico e residência temporária em outro lugar – o papel metodológico de, ao mesmo tempo, estabelecer o “olhar distanciado” e servir como meio de acesso às representações sociais ou ao assim chamado “ponto de vista dos nativos”. Transcrevemos as seguintes passagens, a título de ilustração:

“Fazendo parte da tradição do trabalho antropológico, as viagens marcam o contato com grupos sociais distantes do universo rotineiro do pesquisador. Nada mais rotineiro, portanto, na prática dessa disciplina, do que o deslocamento que empreendi nos meses de maio e junho (de 1989) pelo rio Juruá, no Estado do Acre, até as nascentes nos extremos da fronteira com o Peru, linhas limítrofe e montante.

“Cumprindo a solicitação da Procuradoria Geral da República de realizar um levantamento antropológico das bacias dos rios Tejo e Breu, tributários do conjunto hidrográfico do Alto Juruá, subi o rio em direção às cabeceiras para reconhecimento *in loco* das relações sociais e do sistema de dominação caracterizado como forma de trabalho escravo prevalente nos seringais. Essa atividade extrativista secular distingue aquela região por uma especialidade: a exploração da borracha, apropriação da natureza pelo trabalho do homem.

“O antropólogo, neste caso, tem que mobilizar a metodologia de pesquisa produzida pela prática do seu saber para responder às questões levantadas através de denúncias chegadas ao conhecimento do Ministério Público Federal. Denúncias essas sobre violações das liberdades pessoais e formas de constrangimento ilegal perpetrado contra as populações seringueiras daquelas áreas.

“A viagem representa uma necessidade de percurso, meio de contato direto com as populações mencionadas. Em lugar da intermediação de terceiros que pudessem dar seus depoimentos sobre os fatos denunciados, utiliza-se a rotina do trabalho de campo antropológico, que não supõe mediadores entre o pesquisador e o grupo estudado.

“Quando o antropólogo atua como inquisidor às avessas, à procura das informações disponíveis, dos testemunhos e depoimentos coletivos, a prática de pesquisa antropológica oferece caminhos – pelos jogos de transformar, através da experiência de campo, o exótico em familiar, permitindo a construção de fatos muitas vezes do desconhecimento dos próprios contemporâneos.

“O antropólogo funciona, nesse caso, como observador direto e, até certo ponto, participante, ao intermediar uma ação pública, que se pretende nessas circunstâncias sem intermediários. Já o Poder Judiciário do Estado atua como representante da sociedade, encarregando-se de proceder a um inquérito com a possível abertura de um processo judicial.

“A enunciação dos fatos por um terceiro – no caso, a antropóloga – opera enquanto testemunho sobre as verdades dos que não têm força, nem peso social e político para serem apoiados em um conflito. As provas testemunhais servem para indicar a verdade dos fatos. Esse é o inquérito como forma de saber. Em relação ao trabalho antropológico, podem-se apontar outras circunstâncias envolvidas nesse saber. Não se trata de escrever este relatório pericial como um quadro classificatório das verdades, porque implica o caso em mostrar o contexto em que elas aparecem e sua relação com as esferas sociais que a produzem.

“Busca-se o testemunho dos que viveram, pelo lado das vítimas, as situações denunciadas. Viveram e/ou viram. O poder que por acaso se faça exercer em excesso sobre grupos sociais, colocando-se fora das fronteiras do Direito, é chamado a dar explicações dos seus atos. Isso feito a partir da valorização dos testemunhos de uma memória coletiva por uma categoria de personagens sociais despossuídos do prestígio do poder e do saber, que passam a enunciar a verdade da perspectiva em que a vivenciam.

“A prática da viagem na realização deste parecer antropológico permitiu obter diretamente os testemunhos dos grupos sociais de seringueiros, no contexto de suas experiências e de acordo com a racionalidade própria que as informa. A relação direta com as populações ‘nativas’ permite revelar a especificidade da sua lógica que *a priori* é reconhecida por todo antropólogo social, ainda quando a desconheça.

“Para acesso aos dados deste trabalho fez-se necessária a realização da viagem fluvial, única possível. A entrada na área se deu através da viagem no batelão do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), que vem implantando um sistema de cooperativas no rio Tejo e seus afluentes, sendo o Bagé o maior deles. Esse sistema de cooperativas está sendo implantado a exemplo do que já foi feito pelos Caxinauá dos rios Jordão e Breu, que limitam a área da bacia hidrográfica do Tejo, rompendo através das cooperativas o sistema de dominação secular dos *patrões*. A entrada na área pelo CNS foi uma escolha que permitiu um contato com os seringueiros afastando a possibilidade de identificarem-nos com os *patrões* seringualistas. Como segmento dominante local, eles subordinam os seringueiros tanto na comercialização da borracha quanto nas relações de trabalho.

“O CNS, por ser uma entidade muito atuante, permitiu ‘naturalizar’ a entrada na área de uma pessoa a princípio ‘de fora’, que poderia ser vista como a serviço dos *patrões*, para apontar os que não cumprem as exigências por eles impostas. Nossas incursões aos seringais do Alto Juruá ficaram assim legitimadas aos olhos dos seringueiros, o que possibilitou coligir testemunhos que do contrário nos seriam certamente negados. Esse tipo de entrada através do CNS, que coordena um sistema de cooperativas no Tejo, constituiu um acesso às avessas em relação ao sistema de dominação prevalente nos seringais ao longo do rio Juruá.

“Os dados que obtivemos foram marcados por essa forma de deslocamento e suas variações: de canoa pelos rios e suas margens, entrando nos igarapés e paranás, a pé nas varações pela floresta, visitando os seringueiros em seus locais de moradia, participando nos encontros entre os associados da cooperativa e conversando com os que se abastecem nos *depósitos* dos *patrões*. Por isso, o relato da viagem serve de curso e varadouro para alcançar a margem mais oculta em que os fatos e as representações costumam se dar. Em outras palavras, pretendemos com este trabalho alcançar as relações sociais, formas de dominação e visões de mundo dos que vivem como *seringueiros* e de seus *patrões*.

“Ao navegar no Juruá até as nascentes do rio, mais do que um plano de curso, possuíamos um objetivo. Entrar em contato com as populações seringueiras, verificando as denúncias sobre formas de trabalho escravo enunciadas através de depoimentos, confrontados com a observação direta das práticas econômico-sociais desses grupos, recriando-se assim, para o conhecimento, as relações sociais daquele mundo dos seringais. A viagem dirigiu-se para esse objetivo e, por isso, passamos a considerá-la de caráter expedicionário. O curso de obtenção dos dados dependeu dos deslocamentos empreendidos em direção aos nossos objetivos.

“A reconstituição *a posteriori* da navegação pelo universo social do Alto Juruá levou-nos a optar por uma apresentação dos dados em função da forma como chegaram ao nosso conhecimento. O que se espera de um antropólogo é que construa a concepção dos fatos vividos pelos grupos sociais estudados. Em lugar de enquadrar prévia e juridicamente os fatos denunciados e o contexto observado – para o que não se precisaria contar necessariamente com a interven-

ção de um antropólogo –, procurou-se perceber o modo como as populações representavam em seus próprios termos o sistema jurídico abrangente, que inclusive pode não ser objeto de referência explícita”.

A viagem, como forma específica de aquisição de um saber, marcou o parecer antropológico. Apesar de juridicamente definido, o trabalho foi realizado a partir da prevalência do modelo nativo e da utilização de técnicas de observação etnográfica que permitem introduzir uma dimensão interpretativa na abordagem de situações sociais. Sabemos do “papel da viagem”, do “deslocamento físico” e da “residência temporária” longe de casa, na “constituição do trabalho de campo”, como “um legado antropológico crucial” (Clifford, 1999: 72).

### OS QUILOMBOS DO TROMBETAS – PARÁ

No início dos anos 90, após a realização deste parecer antropológico, deslocamos nossa pesquisa para a Amazônia, até a região onde funciona o *campus avançado* da Universidade Federal Fluminense (UFF), no município de Oriximiná, Estado do Pará. A paisagem etnográfica do rio Juruá foi substituída pela do rio Trombetas, ambos tributários do Amazonas. O extrativismo da castanha sucedeu o da seringa e as identidades relacionadas à atividade econômica definida pelo uso do termo *seringueiro* – e a um tipo de inserção no mundo marcada pelo ambiente da floresta, que faz dos homens *bichos-seringueiros*, na acepção dos seus *patrões* – deram lugar às identidades étnicas baseadas na crença compartilhada sobre uma origem e um destino comuns, característica dos grupos étnicos dos rios Trombetas e Erepecuru, que se definem como “remanescentes de quilombos”, de acordo com a legislação (Artigo 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias/ADCT da Constituição Federal de 1988).

É preciso considerar, também, as dificuldades crescentes de fazer uma pesquisa de campo antropológica – definida em um contexto propriamente acadêmico – numa situação em que parcelas e grupos da população lutam pelo pleno reconhecimento de seu *status* legal. Foi o caso desta pesquisa etnográfica, realizada junto a grupos étnicos de exclusividade negra localizados no norte da fronteira amazônica, onde permanecemos por dois períodos: de fevereiro a junho de 1992 e de novembro de 1992 a fevereiro de 1993, afora três visitas curtas, de 30 dias cada uma, totalizando um ano de trabalho de campo. Um ano –

contínuo, é bem verdade – seria, de acordo com a comunidade antropológica, o período mínimo para definir o trabalho de campo na disciplina “como encontro de investigação especialmente profundo, extenso e interativo” (idem: 73).

Sobre a experiência etnográfica, nosso primeiro cuidado foi avaliar a forma pela qual fomos incluídos na elaboração da história do grupo e que permitiu o acesso ao material etnográfico. Na primeira fase do trabalho de campo, a identidade histórica do grupo foi, ao mesmo tempo, um tema imposto por eles e o resultado das situações da pesquisa.

Em Oriximiná, enquanto esperava permissão para viajar até as *comunidades* no alto dos rios, instalada numa sala da Unidade Avançada José Veríssimo da UFF, consultei a bibliografia histórica sobre a região. Também li os relatos de viajantes que atravessaram o alto curso dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá no final do século XIX e início do século XX – como o do casal Henri e Otille Coudreau, que realizou um levantamento sócio-econômico e geográfico para o governo do Pará entre 1898 e 1900.

O mapa da expedição de Otille Coudreau ao Erepecuru-Cuminá, dois anos depois da morte de seu marido Henri – ocorrida durante a expedição de 1898 ao rio Trombetas –, acabou funcionando como um roteiro para minha viagem, indicando acessos para além dos cursos navegáveis, até as áreas encachoeiradas onde os grupos “remanescentes de quilombos” praticam o extrativismo da castanha no inverno e a pescaria no verão. Esta viagem pela região acima da parte navegável do rio e as duras condições de sobrevivência verificadas longe das casas – situadas mais abaixo, no trecho navegável – foram decisivas para a aceitação da pesquisa.

Durante o percurso a montante, aproveitei para ler o relatório de Otille Coudreau para meus acompanhantes das *comunidades* de Jauari, Espírito Santo e Cachoeira Pancada. Ao traduzir o texto em francês, suprimi certas passagens em que a antiga viajante revelava opiniões etnocêntricas e racistas e fixei-me nas informações sobre topografia, nomes dos igarapés e cachoeiras. Também mencionei os trechos em que madame Coudreau se referia a seus acompanhantes e em especial ao guia nativo Guillermo (como grafado no relatório do início do século XX), tio-avô de Joaquim Lima, um morador da *comunidade* do Espírito Santo que me acompanhava na viagem ao alto do rio.

A partir da relação de pesquisa, as informações do relatório da viagem de Otille Coudreau foram inseridas no presente etnográfico e esse documento pôde, então, ser “liberado” do contexto histórico em que se produziu – repleto de passagens onde os chamados “mocambeiros” eram desqualificados e as informações dadas pelo guia ou ouvidas da população nativa, desacreditadas ou consideradas desimportantes.

Um episódio sem precedentes, ocorrido durante a descida dos cursos encachoeirados, quando baixávamos do igarapé Penecura, serve como exemplo das condições e acasos que levaram à aceitação da pesquisa de campo. Como tinha acontecido na subida do rio, voltamos a mencionar, nessa ocasião, as informações da expedição Coudreau sobre o local onde o guia Guillermo assinalara a antiga tapera da Figéna, uma das “mocambeiras” da fuga. Na época da expedição, madame Coudreau encontrara Figéna morando já na parte mansa do rio, para onde descera pouco antes da abolição da escravatura, juntamente com Lotário e outros “mocambeiros da fuga”. Segundo o relatório, o grupo se deslocara devido a conflitos com os índios Pianocotós, acima das cachoeiras do Erepecuru-Cuminá.

Entre a cachoeira do Cajual e a foz do Penecura, no lugar onde o relatório de Odille Coudreau mencionava a existência do sítio pertencente a Figéna, encontramos vestígios arqueológicos de uma ocupação muito antiga, localizados pelo entrecruzamento das informações do livro dos Coudreau e o conhecimento que os negros possuíam da cobertura florestal de mata virgem e das áreas de antigas capoeiras. A partir das descrições do relatório de madame Coudreau sobre os meandros do rio e a existência de uma vegetação mais baixa do que a da floresta, foi possível identificar o local citado como o antigo sítio da Figéna. “Pelo aceiro do terreno e aquela árvore grande, teve gente ali”, disse Joaquim Lima. A seguir, Profeta da Cachoeira Pancada, outro de nossos acompanhantes, presumiu: “O jenipapo (a árvore grande indicada por Joaquim) devia ficar bem no porto de uma casa”. Ao rodear a área de capoeira que pode ter se constituído no sítio da Figéna constatamos a existência de “terra preta”, apropriada para o plantio, além de vários cafeeiros semelhantes a tronqueiras e outras árvores bem grossas, indícios prováveis de uma ocupação muito antiga. Localizamos também restos de alguidar, um fundo de garrafa com inscrição em inglês, ruínas de um forno, o provável lugar do porto de uma casa, onde havia um jenipapeiro e

laranjeiras, cacauzeiros e plantas medicinais. A descoberta dessa evidência etnográfica foi considerada decisiva para a aceitação da pesquisa, tanto que, ao descermos as cachoeiras e visitarmos os moradores das *comunidades* situadas na parte *mansa* ou navegável do rio, eles passaram a falar mais livremente sobre seus antepassados e sobre o que lhes contavam os pais e avós (O'Dwyer, 1999, 140).

A viagem ao alto do rio serviu inicialmente para manter contato com o grupo fora do perímetro urbano – aliás, eles próprios manifestaram o desejo de participar da expedição em função do material consultado. A não ser pela firme resolução de atingir nosso objetivo, nada fazia supor que o resultado da empreitada levasse a uma maior aceitação de nossas atividades de pesquisa por parte dos negros do Erepecuru-Cuminá, colocados diante de evidências etnográficas relativas a seu passado.

Foi assim que, ao fornecer-lhes os dados, involuntariamente contribuímos para um achado na região situada acima da grande queda d'água do Chuvisco, cheia de travessões e cursos encachoeirados. Viajávamos até a foz do Penecura, em cujas cabeceiras teria existido outrora um quilombo, em plena Serra de Santa Luzia. Fui levada até lá porque aceitei a relação de troca estabelecida com eles e porque me mostrei interessada em suas histórias sobre os *princípios*, incorporando o preceito de que “o antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar” (Evans-Pritchard, 1978, 300).

Esse “gosto pelas origens” (Augé, 1994, 44) constituiu-se em verdadeira moeda de troca entre a pesquisadora e seus “informantes”, incluindo os negros do Erepecuru-Cuminá, no processo em curso para o reconhecimento dos direitos territoriais das *comunidades negras* do Trombetas – o chamado *rio grande*.

É importante ressaltar que não buscamos deliberadamente quaisquer evidências materiais para comprovar a formação de quilombos na região: a descoberta de vestígios arqueológicos resultou da própria relação de pesquisa. Os vestígios constituem uma evidência etnográfica sobre o passado, apropriada presentemente pelo grupo para a construção do que eles chamam “história dos princípios”.

Este tipo de evidência etnográfica escapa a qualquer idéia de comprovação arqueológica para efeitos de aplicação do Artigo 68º do ADCT. Na 21ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada de 5 a 9 de abril de 1998 em Vité-



ria, Espírito Santo, os antropólogos do Grupo de Trabalho “Terra de Quilombo” já se haviam posicionado contrariamente ao laudo encomendado pela Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG) a um renomado arqueólogo presente ao debate. Em seu trabalho, ele negava à comunidade de Porto Coris – localizada no município de Leme do Prado, no vale do Jequitinhonha (MG) –, afetada pelo projeto de construção da barragem de Irapé, o direito à identificação como “remanescente de quilombo”. Os argumentos contrários ao reconhecimento da comunidade baseavam-se na inexistência de vestígios arqueológicos nas terras ocupadas pelo grupo, particularmente em uma caverna que, na visão desse arqueólogo, poderia ter servido de esconderijo aos escravos. O lugar, contudo, não possuía qualquer significado importante para o próprio grupo, segundo relato do antropólogo que elaborou o relatório de identificação sobre a comunidade de Porto Coris para a Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura.

No contexto desse debate, “a procura dos critérios ditos ‘objetivos’ da identidade (...) étnica não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua) (...) são objeto de *representações mentais*, quer dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objetais*, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias etc.) ou em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores. Por outras palavras, as características que os etnólogos e os sociólogos objetivistas arrolam, funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidas e apreciadas como o são na prática. (...) (Deve-se, assim,) romper com as pré-noções da sociologia espontânea, entre a representação e a realidade, com a condição de se incluir no real a representação do real, ou mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais mas também de manifestações sociais destinadas (ao reconhecimento coletivo)” (Bourdieu, 1989: 112, 113).

Tais considerações servem para situar os debates que os antropólogos enfrentam no campo de aplicação dos direitos constitucionais às comunidades negras rurais “remanescentes de quilombos”. Elas indicam também a fluidez da fronteira que separa a pesquisa acadêmica da utilização aplicada de seus resultados, no caso de grupos mobilizados pelo reconhecimento de direitos constitucionais.

## O POVO INDÍGENA AWÁ-GUAJÁ

Cabe ainda uma derradeira reflexão sobre as possibilidades do fazer antropológico, desta vez na elaboração de um laudo solicitado pela Justiça Federal. O objeto do conflito judicial é a definição do território dos Awá-Guajá, povo indígena situado na pré-amazônia maranhense, próximo aos rios Caru, Turiaçu e Gurupi, o qual serve de divisa entre os Estados do Maranhão e do Pará.

O trabalho de campo foi realizado por meio de “visitas breves e repetidas, (...) como no caso da tradição norte-americana da etnologia nas reservas” (Clifford, 1999: 79, 117). A investigação “de primeira mão” exigiu a utilização de intérpretes nativos para garantir “interações intensas face a face” (idem: 115) com os Awá-Guajá. Neste caso, porém, é essencial destacar a necessidade que se impôs de “limpar nosso campo” (idem: 72) das visões construídas por advogados, técnicos do órgão indigenista, missionários e grupos econômicos que contestavam ou defendiam a ocupação do território por um povo nômade que não vive em aldeamentos. Ainda segundo Clifford, “sair a um espaço de trabalho pressupõe práticas específicas de distanciamento” (idem: 72) em que o antropólogo pode considerar necessário “limpar seu campo, ao menos conceitualmente” (idem).

Ao examinar os argumentos em contraposição contidos no processo foi possível constatar que eles recortam um campo semântico próprio, composto pelos termos *aldeamento* – usado como equivalente de presença indígena –, *posse*, *nomadismo*, *migração* e *perambulação*. As expressões evocam maneiras diferentes de caracterizar a questão dos direitos e interesses, coletivos e privados, de uma pessoa jurídica sobre extensa área da antiga reserva florestal da União. A divergência entre as partes tem como ponto central a referência às formas de aldeamento indígena tomadas como modelo para caracterizar a ocupação imemorial das terras. Em 12 de janeiro de 1990 foi expedido o Atestado Administrativo nº 19.375.7205.0 (Processo FUNAI/BSB/0313/85), negando a presença física ou a existência de aldeamento indígena no limite de coordenadas geográficas em que a Autora (Agropecuária Alto do Turiaçu Ltda.) situa a Gleba Bela Vista, de sua propriedade. De um lado, a ausência de um modelo convencional de aldeamento permite a tentativa de desqualificação, por parte da Agropecuária Alto do Turiaçu e com base no texto constitucional, das terras tradicionalmente ocupadas pelos Awá. De outro lado, há *indícios* e provas da existência nômade e

da *perambulação* dos Awá, o que pode ser constatado nos relatórios dos servidores da FUNAI e demais “intérpretes autorizados” pela instituição. Alguns desses relatórios, em especial os produzidos por sertanistas da FUNAI, são registros convincentes das formas de ocupação tradicional e das atividades produtivas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena Awá segundo seus usos, costumes e tradições. É o caso do relatório apresentado à FUNAI em setembro de 1985 pelo sertanista José Carlos Meirelles Júnior. Depois de percorrer parte da Reserva Florestal do Gurupi e se deparar com inúmeros *vestígios* de presença Awá, Meirelles Júnior concluiu que essa parte da Serra da Desordem, margeando o rio Caru em direção aos igarapés Turizinho e da Fome, bem como a encosta das nascentes que correm em direção ao Gurupi – os igarapés Aparitua, Maronato e Mão de Onça –, constituía *área de perambulação dos índios Guajá*: “Notei um galho de canela-de-velho virado para frente, na altura de 1,5m do chão, o que tira a possibilidade de ser quebrado de anta quando quer se deitar e é considerado com certeza batida de Guajá; no topo, que termina numa descida de uns 200m a pique, a vegetação é rala (...) em cima da terra, de novo galhos virados pelos índios Guajá, subindo provavelmente as águas do Caru para caçar nos formadores dos igarapés que correm para o Gurupi; região de muita caça; nesta área existem muitas guaribas, alimentação fundamental para os Guajá, muito jeju e traíra em água limpa, bom de flechar, não é à toa que os Guajá andam por aqui” (Relatório do Reconhecimento da Área da Serra da Desordem, 1985). Todavia, os indícios para produção da prova sobre a ocupação de um território tradicional Awá já se encontravam documentados no processo e não parecem ter sido suficientes ou convincentes para a resolução do conflito judicial – incluindo os incidentes sobre a propriedade da Agropecuária Alto do Turiaçu, onde foram encontrados, em 1989, *vestígios* datados de aproximadamente 10 anos antes, com a ressalva de que a existência de antigos cocais não poderia ser comprovada devido à devastação verificada no local (Relatório de Levantamento da A.I. Awá “Viagem à Terra Sem Lei”, 1989). Nos autos do processo, tanto a Agropecuária Alto do Turiaçu como a FUNAI concordam sobre a necessidade de realização de um laudo antropológico que ofereça fatos novos à apreciação judicial.

Por conseguinte, espera-se que o antropólogo, ao atuar como perito, ultrapasse os termos estritos do debate e estabeleça, a partir da investigação antro-

lógica, uma ruptura com as provas e contraprovas até então confrontadas no corpo do processo – onde os termos *aldeamento*, *posse*, *migração*, *nomadismo* e *perambulação* adquirem conotações específicas. Em Despacho datado de 9 de julho de 1996 (Processo nº 08620.0961/96), o ministro da Justiça à época, Nelson Jobim, responde a Agropecuária Alto do Turiaçu quanto à posse civil como equivalente à posse indígena. As contestações apresentadas à identificação e delimitação da área indígena Awá – ainda relativas à primeira Portaria, que delimitava a área indígena em 147.000 hectares – foram consideradas improcedentes, uma vez que, entre outros argumentos, “o alegado domínio e posse pelo contestante sobre parte da área não tem força jurídica para descaracterizar a natureza indígena das terras porque, consoante disposição expressa do Artigo 231, Parágrafo 6º, da Constituição Federal, tal posse é ineficaz em relação às comunidades indígenas, situação que remonta à Carta de 1934”. Essa conceituação jurídica será considerada em nossa análise.

Os termos *nomadismo*, *migração* e *perambulação* são utilizados com duplos sentido e intenção: para descaracterizar uma existência coletiva, servindo de contraponto às situações de aldeamento indígena, e como *indícios* que visam comprovar a ocupação de um território tradicional Awá. Nos estudos e relatórios da FUNAI, os *indícios* e fatos relacionados à situação de contato com os grupos *isolados* servem para descrever e categorizar, de forma aproximada, a realidade social e cultural vivida pelos Awá. O emprego de tais termos, porém, implica numa abordagem referida às categorias etnocêntricas e aos pontos de vista do observador. A noção de *nomadismo*, associada à de *migração* e de *perambulação*, parece impregnar-se de toda a carga semântica dos seus significados vocabulares. Migrar é “aplicado para exprimir mudança de população, num mesmo país, de uma região para outra, em que vai ficar” (Plácido e Silva, 2001, p.533). Deste modo, o termo *migração*, usado para caracterizar a ocupação de um território pelos Awá, supõe que eles se deslocam continuamente em busca de matas e de fontes d’água para exercer suas atividades de caça, pesca e coleta de frutos, principalmente nos babaçuais, sem estabelecer uma área ou porção de terra na qual se fixem. O que, juridicamente e em sentido amplo, acaba por traduzir a idéia de inexistência de território próprio (Plácido e Silva, 2001, p. 809) e por extensão, em conceito político, termina igualmente por sugerir a ausência daquilo que se possa considerar organização ou coletividade indígena Awá. Por sua vez, *perambular*

tem o significado lingüístico de “vagar sem destino, vaguear, vagabundear”, enquanto *vaguear* aparece igualmente como uma versão de “andar ao acaso, à toa” ou de “errar, vagar, percorrer ao acaso” (Novo Aurélio: o dicionário da língua portuguesa, 1999, pp.1540/2042). Ambos, portanto, reforçam a idéia de que os Awá percorrem aleatoriamente qualquer limite geográfico, sem senso de direção que possibilite a definição de um território.

Outro termo utilizado nos estudos e relatórios sobre os Awá, relacionado à tentativa dos sertanistas da FUNAI de contatar os ainda *isolados* e demarcar o percurso ou “caminho” seguido por eles, é *vestígio* – que atesta a presença do grupo indígena em determinada área ou porção de terra. Também este termo parece impregnado de forte carga etnocêntrica: ao invés de significar a ocupação pelo povo Awá de determinada extensão de território, a expressão acaba sugerindo uma associação metafórica indevida entre homem e animal – que costuma deixar *vestígios* no lugar por onde passa, mas no sentido de *rastro*, *pegada*, *pista*. Tal perspectiva, ao interpretar a cultura indígena como sinônimo de comportamento natural, categoriza os Awá como uma espécie a ser preservada no bojo do ecossistema e não como uma coletividade com direito legal à existência e autonomia. No sentido arqueológico e jurídico, no entanto, a idéia de *vestígio* tem outras implicações. Do ponto de vista da arqueologia, os *vestígios* representam a possibilidade de testemunhos materiais da presença e da atividade do homem em determinado local e revelam igualmente as condições do meio ambiente em que ele vive ou vivia. Já na técnica jurídica, levando-se em conta a pluralidade de suas manifestações, os *vestígios* ou *rastos* podem construir o *indício* ou – usado geralmente no plural – os *indícios* que se acumulam para a comprovação do fato tido como verdadeiro. No vocabulário jurídico, *indício*, “em sentido equivalente a presunção, quer significar o fato ou a série de fatos, pelos quais se pode chegar ao conhecimento de outros, em que se funda o esclarecimento da verdade ou do fato que se deseja saber” (Plácido e Silva, 2001, p.426). Do modo como têm sido usados nos relatórios de identificação pela FUNAI – que declaram como de posse permanente indígena, para efeito de demarcação, a Área Indígena Awá –, os *indícios* constituem o meio comum de prova ao estabelecer as formas de existência coletiva e a ocupação de um território pelo povo Awá. Os *indícios*, tomados como provas circunstanciais e indiretas, podem até ser considerados *concordantes* por sua interdependência com o fato a provar, ou seja, a existência social e

cultural Awá em determinado território. Essa presunção, porém, parece induzir à incerteza acerca do fato controverso. O conflito entre as duas posições, expressas no campo jurídico através de argumentos contraditórios, revela um esquema comum de pensamento e de meios de convencimento na construção da prova pericial.

O consenso de ambas as partes envolvidas no processo sobre o papel da perícia antropológica, bem como o fato do Juiz nomear um antropólogo para proceder à pesquisa e esclarecer os fatos em questão, é que importa no “trabalho do antropólogo”, com seus modos disciplinados de “ouvir, olhar e escrever, (...) que articulam a pesquisa empírica com a interpretação de seus resultados” (Cardoso de Oliveira, 1998:17). A investigação antropológica exige um “exercício de estranhamento” que leva a um duplo rompimento: com a definição arqueológica de *vestígios* e com a *evidência* como técnica jurídica, já que ambas tentam oferecer uma prova ou contraprova através de circunstâncias externas 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 observação etnográfica e o diálogo comparativo com a teoria acumulada pela disciplina dão lugar aos fatos etnográficos que permitem o conhecimento e tradução das categorias de pensamento e das formas de organização sócio-cultural da vida nativa. Em antropologia, a prova sobre a diversidade nos modos de existência coletiva é a evidência etnográfica construída a partir das categorias êmicas do grupo e de seus valores internos, o que implica em estudar a sociedade indígena em seus próprios termos, segundo a lógica e a coerência com que aí se apresentam. “De que maneira transformar a terminologia dos nativos em terminologia técnica, quer dizer, em conceitos sociológicos?” (Tomke Lask, In: Barth, 2000: 11). Para Barth, depende do “contexto local em que esses termos estão inseridos” e devem ainda ser levados em conta os “significados variados que podem ter numa mesma sociedade” (idem). Realizar tal tarefa passa a ser nosso objetivo na realização deste laudo antropológico, exigindo como condição a pesquisa de campo etnográfica para estudar o grupo Awá em seu contexto e “compreender os valores inerentes dessa sociedade indígena” (idem), assim como descobrir, a partir das práticas sociais e das interações entre seus membros, o significado das categorias êmicas que consolidam a “investigação etnológica, junto às populações ágrafas e de pequena escala” (Cardoso de

Oliveira, 1998, p.34) como os Awá.

Para concluir, retomemos a questão sobre as condições e possibilidades do fazer antropológico nas circunstâncias de elaboração de laudos como um gênero de saber jurídico e/ou administrativo. Na antropologia, o trabalho de campo tem sido considerado um “encontro de investigação especialmente profundo, extenso e interativo” (Clifford, 1999: 73). O trabalho de campo antropológico apresenta de fato, ao longo da história da disciplina, “problemas de definição”, como adverte Clifford. A “visão de interação social” e a “obtenção de dados etnográficos de maneira disciplinada e interativa”, porém, têm caracterizado “experiências heterogêneas de trabalho de campo” que se afastam de casos considerados “exemplares” (como o da exigência mínima de um ano de campo por período contínuo) e, ainda assim, mantêm no trabalho de campo sua ancoragem (idem: 74).

Na antropologia, “as fronteiras da comunidade relevante têm sido estabelecidas mediante lutas em torno dos possíveis significados aptos do termo” trabalho de campo (Clifford, 1999: 75). É preciso reconhecer, no entanto, o vínculo estreito de constituição mútua entre os “antropólogos” e o “trabalho de campo”. Para Clifford, “a comunidade (antropológica) não usa (define) simplesmente o termo ‘trabalho de campo’; (mas ela) é materialmente utilizada (e ‘definida’) por ele” (idem). Desse modo, os três casos apresentados permitem afirmar que, seja em condições de pesquisa acadêmica, seja na elaboração de pareceres e laudos, o trabalho de campo é a base do fazer antropológico.

## BIBLIOGRAFIA

AUGÉ, Marc. Não-Lugares – *Introdução a uma Antropologia da supermodernidade*. Ed. Papirus, Campinas, 1994.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Possibilidades de uma Antropologia da Ação”. In: *A Sociologia do Brasil Indígena*. Editora UnB e Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1978.

\_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.

CLIFFORD, James. “*Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la*

*antropología*". In: Itinerarios Transculturales. Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1999.

COUDREAU. Otille. *Voyage au Cumina*. Paris : A Lahure. 1901.

E.E. Evans-Pritchard. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1978.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

L'ESTOILE, Benoît; Neiburg, Federico; Sigaud, Lygia. "Savoirs Anthropologiques, Administration des populations et construction de L'État". In: Revue de Synthèse: 4 S – N° 3-4, juil. – déc. 2000, p.233-263.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. "Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio. Notas sobre o estudo da relação entre Antropologia e Indigenismo no Brasil, 1968-1985". In: Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Organizador: Oliveira, João Pacheco. Contra Capa Livraria Ltda. Rio de Janeiro, 1998.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Seringueiros da Amazônia: dramas sociais e o olhar antropológico*. Projeto ABA-Ford. EdUFF. Niterói, RJ – 1998.

\_\_\_\_\_. "Remanescentes de Quilombos" na fronteira Amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. Caderno: Terra de Quilombo da Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, pp.121-139, 1995.

\_\_\_\_\_. "Remanescentes de Quilombos" do Rio Erepecuru: O lugar da Memória na Construção da Própria História e de sua Identidade Étnica. Brasil: um país de negros? Rio de Janeiro: Ed. Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2ª Edição, 1999.

\_\_\_\_\_. Da Matta nas paradas entre "malandros" e "heróis": a lenda da Cobra Grande, o tempo histórico e questões de identidade. In: O Brasil não é para principiantes: Carnavais, Malandros e Heróis, 20 anos depois. Org. Barbosa e Gomes. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2000.

OLIVEIRA, João Pacheco e Almeida, Alfredo Wagner Berno. "Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI". In: Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Organizador: Oliveira, João Pacheco. Contra Capa Livraria Ltda. Rio de Janeiro, 1998.



OLIVEIRA, João Pacheco. *“Instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades de trabalho do antropólogo em laudos periciais”*. In: Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Organizador: Oliveira, João Pacheco. Contra Capa Livraria Ltda. Rio de Janeiro, 1998.

SILVA, Aracy Lopes. *“Há Antropologia nos Laudos Antropológicos?”*. In: A Perícia Antropológica em Processos Judiciais. Organizadores: Silva, Orlando Sampaio; Luz, Lúcia; Helm, Cecília Maria. Associação Brasileira de Antropologia e Comissão Pró-Índio de São Paulo. Editora da UFSC. Florianópolis, 1994.

TAX, Sol. *“Action Anthropology”*. In: Current Anthropology. December 1975. University of Chicago Press. p. 514-517.