

## Debate: a responsabilidade ética e social do antropólogo<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

Esse evento, no qual discutimos “a responsabilidade ética e social do antropólogo”, contou com a participação dos professores Dominique Gallois, Mariana K. L. Ferreira e Vagner Gonçalves da Silva, do Departamento de Antropologia da USP<sup>2</sup>, que foram convidados por terem inserções marcantes no tema pela prática do trabalho de campo em contextos políticos delicados ou pela abordagem teórica do assunto<sup>3</sup>.

A motivação para o debate partiu das experiências vivenciadas por alguns pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Conflitos envolvendo disputas por legitimidade de saberes, pela posse de terras – por povos indígenas e trabalhadores rurais – e pela sobrevivência em contextos de violência nas periferias urbanas são exemplos de situações em que estamos envolvidos e diante das quais temos que nos posicionar. Como tomar posição ante essas situações? O que seria um posicionamento eticamente responsável?

Na antropologia, a construção do conhecimento passa necessariamente por um encontro de subjetividades. Além disso, como tendemos a tomar como sujeitos de pesquisa grupos marginalizados, a busca por uma condição em que sejam respeitados, na maioria das vezes, é partilhada por nós. Nesse sentido, o posicionamento a favor dos grupos pesquisados torna-se mais eficaz quando assumimos a defesa de seus pontos de vista, quando denunciemos os problemas enfrentados pelos grupos ou quando, a partir de uma discussão teoricamente bem construída, conseguimos expressar as formas pelas quais as coisas fazem sentido para eles?

A autocrítica por que passa a antropologia contemporânea, particularmente aquela realizada em meio aos antropólogos norte-americanos, coloca alguns pressupostos éticos para o fazer etnográfico, como a explicitação das vozes que participaram da construção do conhecimento e do contexto social e político no qual o grupo e o pesquisador estão imersos. Entretanto, seria ético expor situações que poderiam reforçar ainda mais o preconceito em relação a uma minoria étnica ou social, sem levar em consideração a forma como essas declarações contribuiriam para uma maior deterioração das relações dentro do grupo e dele com os outros? Acreditamos – concordando com a posição dos professores convidados ao debate – que a responsabilidade é também, e sobretudo, teórica.

Dominique defende a autonomia dos povos indígenas como um direito, pressuposto para a condição de igualdade. O processo pelo qual está passando neste momento expõe as vicissitudes pelas quais um profissional responsável pode passar, aquele que defende seus pontos de vista e assume uma posição que contraria interesses que não são aqueles do grupo com o qual ela está envolvida. Mariana, ao narrar a história dos Yurok, mostra o quão pernicioso para a vida de um povo pode ser uma teoria construída por um antropólogo. Vagner, ao discutir as exposições de ambas, retoma a questão da responsabilidade teórica como o eixo da discussão e critica o fato de não constar em nosso código de ética uma reciprocidade de direitos e deveres.

A participação do público, composto basicamente por graduandos em Ciências Sociais, mestrandos e doutorandos em Antropologia, trouxe à tona algumas questões que se colocam à construção de um conhecimento que, como disse Lévi-Strauss, pretende “estender o humanismo à medida da humanidade”<sup>4</sup>. A busca de igualdade nas relações com os sujeitos de nossas pesquisas foi uma das questões levantadas. Outras dizem respeito à necessidade de se considerar os diversos agentes e interesses em jogo e estar atento ao uso e à influência dos conceitos defendidos em nossas teses, ou seja, é preciso refletir sobre a construção do conhecimento antropológico e seu reflexo na auto-imagem dos grupos pesquisados.

O debate foi gravado, transcrito e editado. Cada professor reviu a sua exposição e fez as alterações que achou necessárias. Já as intervenções do público foram editadas pela Comissão de Eventos. Empenhamo-nos em manter as questões colocadas, eliminando repetições e vícios de linguagem mas, se fizemos algum corte de conteúdo, aceitem as nossas desculpas.

*Melvina Afra Mendes de Araújo*  
*Pedro Paulo M. Guasco*  
*Luena Nascimento Nunes Pereira*<sup>5</sup>

### **DOMINIQUE GALLOIS: “OS POVOS INDÍGENAS E A QUESTÃO DA AUTONOMIA”**

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer muito aos alunos que organizaram o debate e a todos que estão presentes. A questão da responsabilidade social e ética é permanente na reflexão que os antropólogos realizam a partir dos seus vários campos. Essa questão tem tido, para mim, nesses últimos tempos, um significado bastante especial. Escolhi esse tema da responsabilidade do antropólogo diante dos processos de autonomia indígena porque acredito que é um dos campos mais complicados da assessoria que os etnólogos vêm prestando não apenas aos índios, mas também às instituições.

Quando tratamos da questão da responsabilidade dos antropólogos ante a autonomia indígena, é preciso, em primeiro lugar, definir com quem o antropólogo se relaciona. E a minha preocupação, neste momento, é ilustrar porque, no que toca a autonomia indígena, os etnólogos são levados a se confrontar radicalmente com as políticas governamentais de “proteção ao índio”. Este é inclusive o contexto de relações em que estou, no momento, enfrentando várias dificuldades, justamente por defender certos princípios para a abordagem da autonomia dos índios, num formato que essas instituições não reconhecem.

Considero que a dificuldade de relacionamento dos antropólogos com as políticas públicas, quando lidam com a questão da autonomia indígena, é antes de tudo uma dificuldade teórica. Por isso, venho há muito tempo insistindo e cobrando da antropologia acadêmica a produção de uma reflexão destinada às instituições oficiais que também lidam com as populações com quem trabalhamos, para atualizar os conceitos de cultura, identidade e autonomia. A ausência dessa produção cria uma dificuldade cada vez maior de relacionamento não apenas entre os antropólogos e o indigenismo governamental, mas sobretudo entre os índios e essas instituições. Acredito que, se nos orgulhamos de assessorar diretamente alguns dos grupos indígenas com os quais trabalhamos, falhamos quando desistimos de assistir – com a devida formação e reflexão teórica – as instituições públicas que também atuam junto a essas populações.

A partir de minha própria experiência, por estar acompanhando há muito tempo a trajetória de um grupo indígena em busca da sua autonomia, gostaria de propor uma definição do que seja “autonomia” – definição por ora muito simplória, inclusive porque toca em questões legais que eu não vou discutir aqui. Parece-me que, nesses múltiplos processos localizados de busca de autonomia que os índios vêm manifestando ao longo dos últimos vinte anos, na trajetória de suas conquistas mais recentes, podemos verificar que, quando eles reivindicam autodeterminação e autonomia, eles estão, simplesmente, reivindicando igualdade. O que é preocupante é que as instituições oficiais que lidam com a questão indígena não estão conseguindo compreender – em termos antropológicos – o que esta noção de igualdade e autodeterminação representa para as sociedades indígenas.

Quando ouvimos os índios clamando por autonomia, é importante termos em mente que tal reivindicação só vem à tona a partir do momento em que esses grupos perdem a autonomia. A reivindicação de autonomia só é proclamada quando eles tomam consciência da perda de sua autonomia, ou seja, quando eles passam a ter consciência de sua dependência. Por este motivo, acredito que sempre devemos tratar dos dois aspectos juntamente: autonomia e dependência. Quando ouvimos os índios reivindicar autodeterminação e autonomia, devemos entender que eles manifestam estar conscientes de que não vivem em autarquia, entender que eles estão pedindo melhores condições de diálogo conosco, porque desejam alcançar condições de igualdade nos diferentes níveis de relações que mantêm com a nossa sociedade. Ora, tanto a legislação vigente como a prática indigenista das insti-

tuições protecionistas oficiais, no Brasil, negam a possibilidade de um diálogo em busca de igualdade. Essas instituições continuam se apoiando numa visão de povos indígenas vivendo em autarquia, fechados sobre si mesmos, frágeis e, portanto, objetos de uma proteção especial.

Este descompasso entre o conceito antropológico de índio – que justifica a tutela – e as reivindicações vivas dos índios também reflete as contradições internas à legislação referente às populações indígenas. Não sou especialista na questão, mas gostaria de ressaltar que tais contradições estão na origem do complicado panorama da atual “questão indígena”: temos, de um lado, o Código Civil que estabelece a tutela, de outro, a Constituição que garante aos índios o reconhecimento das suas formas tradicionais de organização social, política, línguas etc, e, finalmente, temos ainda o Estatuto do Índio (Estatuto das Sociedades Indígenas – em tramitação no Congresso) que garante aos índios alternativas mais adequadas de representação direta e autônoma. Esse quadro legal confuso tem permitido que, dependendo dos atores relacionados à política indigenista, use-se um ou outro desses parâmetros legais: ora o Código Civil que determina a tutela, ora o Estatuto que garante aos índios condições de autonomia. Tais ambigüidades no uso da legislação são responsáveis por muitos dos problemas pelos quais os povos indígenas estão passando no momento.

O que a Antropologia tem que ver com isso?

Acredito que sua responsabilidade reside justamente na pesquisa prolongada de antropólogos com sociedades indígenas, quando podemos e devemos investir, no entendimento do que representa, para determinadas sociedades, nessa busca de autonomia. Trata-se sempre de um processo extremamente longo e complexo, de revisão da própria auto-representação étnica. É por isso que o entendimento do que seja autonomia é, fundamentalmente, uma questão de abordagem teórica. O que eu venho denunciando há tempos e que acho muito problemático é que as instituições oficiais que tratam da questão indígena continuam se utilizando de um conceito de cultura que é superado em relação aos parâmetros resultantes da experiência da pesquisa antropológica. Tais instituições protecionistas ainda lidam com um conceito de cultura definido como uma série de traços supostamente autênticos, que podem se perder ou se trocar, enquanto nós lidamos com um conceito de cultura definido como um processo, o agenciamento desses traços. Ao apoiar-se – e não apenas por ingenuidade ou desatualização teórica – numa definição de cultura como algo “dilapidável” (cf. M. Carneiro da Cunha), essas instituições se arrogam o direito de construir um modelo protecionista que pretende evitar que os índios percam os traços supostamente autênticos que caracterizam o que elas consideram imanentes ao “ser índio”. Elas se atribuem o direito de vigiar o que elegem como marca da “verdadeira” indianidade.

É preciso ainda mencionar que um dos impactos mais evidentes desta abordagem teórica da noção de cultura aplicada à questão indígena no Brasil está evidente na prática de muitos líderes e grupos indígenas que são levados a formatar

– e manifestar para fora – traços ditos tradicionais que vão permitir que eles sejam reconhecidos enquanto índios diante do conceito do senso comum. Não estou me referindo a esta prática de formatação cultural empreendida por certos grupos indígenas na forma de uma crítica, pois acredito que esta experiência de produção cultural pode ser muito produtiva para eles. Ao contrário, quero lembrar que a grande maioria dos grupos indígenas vem, há séculos, reinventando permanentemente suas formas culturais, para garantir visibilidade e atendimento especial enquanto índios. O que pretendo ressaltar neste momento é que a responsabilidade do antropólogo não é apenas social e ética. Ela é sobretudo teórica. Nossa tarefa é compreender, descrever e difundir a capacidade e a criatividade das sociedades indígenas em transformar seus traços culturais num formato adaptado às suas demandas de visibilidade. Cabe a nós também evidenciar que essa construção equivale a uma manifestação de autonomia, na medida em que ela é uma afirmação do entendimento de sua posição no mundo.

Eu queria ilustrar isso a partir de um exemplo que tem me preocupado muito. Bom, de onde eu falo? Eu sou uma etnóloga, aqui da USP, tenho feito uma pesquisa durante muito tempo entre os Waiãpi, no Amapá. Coordenei programas de assessoria junto a esse povo, através do Centro de Trabalho Indigenista. Entre eles o Projeto de Demarcação Waiãpi, que foi muito interessante, porque inicialmente concebido como piloto no Programa de Proteção das Florestas Tropicais / PPTAL – no quadro do G7. Desde então, estou sendo chamada a participar – juntamente com muitos outros etnólogos – de reuniões sobre questões ambientais, índios e etc. Nesse contexto assisti a desdobramentos muito angustiantes das questões que coloquei acima. Vejo que essas instituições, especialmente a Funai e os representantes dos bancos que doam fundos para a proteção das florestas (e nelas, dos índios) estão agora tentando se arrogar o direito de definir o que é o “ser tradicional”, o que é a gestão “correta” de uma terra indígena, indicando o que é permitido, o que não é permitido, negando a capacidade de cada comunidade decidir sobre suas formas de gestão, sobre o uso que ele pode exercer dos recursos de suas próprias terras. Estou aqui com uma pilha de documentos produzidos nestas reuniões, nos quais pode-se ler, por exemplo, que “uma terra indígena tem funções ambientais”, que devem ser respeitadas pelas comunidades. Declarações como esta, por serem genéricas, se tornam autoritárias. No mais, as reuniões e os documentos – mesmo que sejam elaborados com as melhores das intenções – acabam por cercar os índios de exercerem sua liberdade de optar por formas de desenvolvimento que eles vêm construindo sempre em resposta – é isso que entendo como diálogo – ao que nosso “desenvolvimento” lhes propõe. E não deixamos muitas margens à autonomia dos índios no desenvolvimento do país.

Nesse contexto, o que gostaria de lembrar é que nós, etnólogos, temos um cuidado extremo quando usamos termos como o de “etnodesenvolvimento”, “desenvolvimento endógeno”, “desenvolvimento participativo”, etc. As experiências muito interessantes e localizadas que existem nesse sentido – e são raras – estão

sendo congeladas pelas instituições, que pretendem se arrogar o direito de decidir o que é ou não bom para o índio. E quando falarmos em desenvolvimento, a voz institucional sempre tenderá a cobrir a voz dos índios, porque o desenvolvimento sempre será um conceito da nossa sociedade, ao qual os índios procuram se adaptar. Então, é uma farsa pensar que existe um bom desenvolvimento, um desenvolvimento étnico. Não existe. O que os índios querem é o acesso ao desenvolvimento, que é nosso. E eu fiquei muito preocupada, nessas reuniões, porque eu percebia que nós estávamos ali, vários antropólogos, ambientalistas e etc. para dizer para as instituições o que são as formas de manejo tradicionais e que tais formas, supostamente autênticas, quando tiradas de seu contexto histórico, de repente poderiam ganhar um carimbinho institucional e servir de modelo para que se diga: isto sim é uma boa forma de desenvolvimento para os índios.

E os índios? Eles estavam nas reuniões. Pedindo o quê? Pecuária, garimpo, madeira. A maioria deles não estava pedindo apoio para essas formas politicamente corretas de desenvolvimento, que as instituições pretendem lhes impor. Estavam pedindo, mais que desenvolvimento, melhorias em suas condições de vida, acesso à igualdade, à dignidade.

Se chego a esta preocupação e a esta tentativa de fazer uma reflexão um pouco mais sistemática sobre o descompasso entre a visão das instituições indigenistas e a dos antropólogos, é também o momento de explicitá-la a partir de minha experiência junto aos índios Waiãpi. Uma experiência que me forneceu uma certa segurança para falar desse assunto.

Já falei, nesta mesa, do que representou a experiência antropológica de acompanhar a construção, por estes índios, de uma concepção de “terra”. Eles construíram ao mesmo tempo sua noção de “terra” – antes inexistente – e sua noção de ser – coletivo – Waiãpi, também pouco representativas na época anterior. Quando eu os conheci eles não se auto-designavam como Waiãpi, eram vários grupos, cada um com seu nome. Ao mesmo tempo em que eles construíram sua identidade como Waiãpi, eles construíram uma noção da terra coletiva, fechada e delimitada. A partir desse momento, eles começaram a reagir à sua dependência, buscando o controle das formas de desenvolvimento que são as nossas. E optaram, então, por mercantilizar alguns produtos, alguns recursos das suas terras, que são os produtos que nós apreciamos: o ouro, o artesanato feito com recursos do ambiente, a seiva de copaíba, etc. Nunca os produtos que eles usam em sua vida tradicional e nunca também produtos diretamente resultantes de formas de cooperação ou das relações sociais que caracterizam a sua vida tradicional. Eu apoiei essa opção dos Waiãpi para tocarem a garimpagem de ouro aluvionar, pois era melhor eles garimparem do que os garimpeiros roubarem o ouro de suas terras. O fato de garimpar é um exercício de soberania sobre os próprios recursos. Dizer “nós vamos garimpar” significa dizer “o ouro do subsolo é nosso”. O fato de comercializar produtos que eles sabem que nós queremos, indica que estão buscando formas de diálogo conosco. E é exatamente o que os Waiãpi solicitam aos seus assessores:

um esclarecimento sobre quais produtos, objetos mas, também, formas de condu-  
ta e parcerias mais vantajosas para eles. No que toca à comercialização de produ-  
tos “da floresta” – uma emboscada na maioria dos casos –, eles souberam seleci-  
onar, porque sabem que muitos produtos que eles usam não nos interessam. Eles  
direcionaram suas alternativas de comercialização, visando acesso a ganhos finan-  
ceiros, aos produtos que viabilizariam melhor rendimento financeiro, procurando  
assim um diálogo “autônomo” com nossa economia de mercado. Não foi fácil e  
ainda há dúvidas entre eles. Alguns Waiãpi sentem-se atraídos pelo ganho fácil  
da comercialização da madeira, outros insistem em tentar a comercialização de  
artesanato, que nunca gerará autonomia econômica. Mas a maioria dos líderes  
esclarecidos – e é neles que se deve apostar – entendem que se deve selecionar entre  
os produtos e as formas de manejo – aquelas que tiverem melhor rendimento e  
garantirem melhor equilíbrio do ser Waiãpi.

Eu sempre apoiei esta busca de alternativas economicamente  
compensadoras, porque acho que é muito perigoso mercantilizar apenas produtos  
reconhecidos como “indígenas”, pois se corre o risco de comercializar as próprias  
relações sociais indígenas. As pessoas sempre me perguntam: “ah, por que é que  
você não mexe com agricultura?” Eu explico: a agricultura, a roça, numa socieda-  
de Tupi tradicional, é a base da estrutura familiar e do grupo local. São as mulhe-  
res que decidem onde vai ser a roça, são elas que trabalham, que produzem, distri-  
buem. A partir do momento em que a gente injetar, vamos dizer, uma sobrecarga  
de demanda nessas mulheres para fazer farinha para vender (um produto pouco  
rentável, que vai competir com a produção de farinha dos colonos vizinhos, mora-  
dores da estrada), estaremos abrindo uma brecha para o desequilíbrio das relações  
sociais internas à família, à relação entre gerações, entre homens e mulheres. Da  
mesma forma, sobrecarregar através da busca desenfreada de “produtos da flores-  
ta” que estão na moda, como espécies coletadas pelos homens ou pelas mulheres  
para a fabricação de instrumentos ou especiarias, poderia redundar num  
desequilíbrio das relações entre grupos locais no controle de suas zonas territoriais.  
É por este motivo que, no caso dos Waiãpi, sempre apoiamos o desenvolvimento  
de atividades claramente direcionados ao diálogo e à relação com o mundo exter-  
no, que seriam realizadas num formato novo, não dependente da estrutura de re-  
produção e subsistência do grupo familiar e local. Nesse sentido, é evidente que  
estamos tentando proteger as atividades e as relações sociais que configuram a  
tradição, porque essas, sim, não devem ser afetadas pelo mercado. Quando a gen-  
te vai a essas reuniões, em que somos assessores, para colocar à disposição das  
agências – bancos, instituições da tutela etc.... – o nosso conhecimento sobre as  
formas de manejo, ficamos perplexos. Enquanto antropólogos, tentamos explicar  
que tal manejo é, antes de tudo, social e não ambiental, mas são poucos os que nos  
ouvem. Há, nesse momento, por parte das agências financiadoras de projetos de  
desenvolvimento supostamente sustentável, uma grave cegueira no que toca à re-  
lação entre gestão ambiental e formas de organização social. Há um uso perverso

de nosso discurso acerca das formas tradicionais de manejo social, político, econômico e cultural de recursos de uma área, simplificadas num formato “politicamente correto” de manejo indígena tradicional.

Vale a pena mencionar um pesquisador que admiro muito, Paul Colchester, que escreve sobre questões relacionadas ao desenvolvimento e à biodiversidade entre os povos da América. Num de seus textos recentes, ele evidencia ter pesquisado em inúmeras fontes para chegar à conclusão de que nunca foi provado que os índios tenham nem uma preocupação, nem uma prática de conservação do ambiente. Ele mostra que a relação equilibrada que os índios têm com o ambiente se deve não a uma prática consciente de conservação, mas sim a um equilíbrio das suas formas de relações sociais, que geram um equilíbrio do impacto sobre o meio ambiente.

Nesse mesmo tom, temos casos muito evidentes e recorrentes entre os índios da Amazônia: um dos elementos que mais desequilibram as relações que uma sociedade indígena mantêm com o seu ambiente é a concentração, a sedentarização – sempre promovida por alguma agência de proteção, seja leiga ou religiosa – que leva os índios a uma forma de uso excessivo do seu ambiente. Sair da concentração exige um esforço de afirmação política sobre o direito à terra que raramente ocorre. Existiu entre os Waiãpi que, de uma aldeia concentrada em torno de um posto miserável, voltaram a se espalhar entre doze aldeias. É uma experiência rara de reflexão sobre os impactos da dependência, que deveria ser apoiada. Não o foi. As agências oficiais procuram até hoje sedentarizar os Waiãpi através de programas de “produção” localizados que visam fixá-los em torno dos postos de assistência. Se eles continuam dispersos, é por preferirem uma vida social equilibrada e um controle efetivo sobre todas as zonas, por mais distantes que sejam, de suas terras.

Essa experiência é mal conhecida e não posso descrevê-la em detalhes nesse espaço. Ela é, certamente, uma exceção. A situação mais comum de diálogo entre os índios e as instituições “tutoras” (no âmbito civil e ambiental) promove uma visão de desenvolvimento que corresponde a um cerceamento e/ou obrigação que leva os índios a serem conservadores do seu ambiente no discurso, mas propiciando que, na prática, por decorrência da sedentarização e da miséria, eles se tornem destruidores desse ambiente. Como se eles fossem, vamos dizer, obrigados, por serem índios, a produzir essa nova forma de relação com o ambiente. Eles certamente estão preocupados em conservar o seu meio ambiente, mas isso não é devido a uma preocupação ou, enfim, a uma orientação dos seus saberes tradicionais visando a conservação, mas sim a uma orientação das suas relações sociais internas. Portanto, acredito que se deve evitar influenciar e impactar essas relações sociais para torná-las conservadoras.

Eu queria lembrar que também participei de alguns encontros internacionais sobre índios e conservação, e o que ouvi fora do Brasil foi animador. Nesses encontros, os representantes indígenas das Américas manifestam-se claramente

contrários às políticas de conservação quando elas vêm cercear seus direitos à autonomia e à autogestão. Suas reivindicações, nesses espaços, recaem prioritariamente sobre a proteção das suas terras, ao seu direito à autodeterminação, e depois, se tiverem condições, à conservação, que como eles insistem em dizer “é coisa de vocês, não-índios”. Acho que temos que refletir muito sobre isso. Cabe perguntar: o que são formas de desenvolvimento sustentável? Desenvolvimento ou sociedades sustentáveis ?

Sem dúvida, as sociedades indígenas são sociedades que viveram e desejam continuar vivendo sua autonomia em forma sustentável. Esta opção não será viável se as instituições limitarem-se a formatar o conhecimento antropológico para formatar e carimbar como correto um certo tipo de desenvolvimento sustentável, que vai se apoiar numa lista de traços, atividades e manejos tradicionais. Esta redução é extremamente preocupante.

Mais um exemplo, para finalizar. Nesses seminários e debates sobre gestão e conservação ambiental em terras indígenas, utilizei-o várias vezes. É um exemplo primário, mas ninguém conseguiu me responder até hoje, quando pergunto: por que os índios “podem” exterminar a fauna de sua terra para produzir artesanato, mas não podem produzir ouro? Entendo que, no modelo teórico que sustenta a visão de índio das instituições protecionistas, ambientais, etc., “artesanato pode” porque qualifica o índio enquanto minoria étnica, independentemente do ganho econômico para a comunidade que, inevitavelmente, será baixíssimo. Sempre uso este exemplo para discutir com os Waiãpi do Amapá. Acho perverso permitir-lhes exterminar os tucanos de sua terra para produzir coras de plumas vendidas a preço vil (cada akanytar necessita de penugem de oito tucanos e é vendido a 15 reais), quando eles são proibidos, por decisão judicial, de produzir ouro aluvionar de suas próprias terras. A questão se torna mais angustiante ainda quando se sabe que os Waiãpi não usam mais as coroas de plumas, porque todas são levadas para o comércio. São raríssimas as avaliações de sucesso do artesanato étnico. No Brasil, onde os índios continuam sendo tratados como indigentes, ora selvagens, ora idealizados como peças de museu, esta certamente não é uma opção para seu desenvolvimento sustentável. A questão do turismo leva-nos às mesmas ambigüidades. Tanto a produção de artesanato como a de turismo exigem dos índios algo que é um processo de mais de uma geração, de formatar uma noção da própria cultura para a venda. E quando a gente, ao contrário, assessora os índios em sua busca de formas de desenvolvimento que são um diálogo com a nossa economia, na qual eles estão integrados, porque já têm dependência, nós não estamos obrigando essa sociedade a formatar sua cultura para fins mercantis, que é isso que o turismo ecológico promove, que é isso que o artesanato promove.

É por este motivo que, enquanto antropóloga, me declaro a favor da garimpagem de ouro pelos índios, do manejo e venda de madeira, dessas coisas, porque uma longa história evidencia que os índios não são irresponsáveis. O que eles pretendem é dialogar com nossa economia de mercado. Se nós lhes impomos

mercantilizar o produto de suas relações sociais, que são os únicos produtos genuinamente deles – penso na bebida de mandioca, na festa, nos rituais e seus objetos –, não só eles levarão mais tempo para adaptar essas formas internas ao consumo externo, como podem se perder nesse percurso.

**MARIANA K. LEAL FERREIRA: “CIÊNCIA NEGOCIADA: A ANTROPOLOGIA AMERICANA NO SÉCULO 21”**

Quero agradecer o convite para participar desta mesa, cujo tema também me interessa muito. Minhas preocupações vão ao encontro das considerações da Dominique, a fim de que a responsabilidade do antropólogo é fundamentalmente teórica. Vou falar sobre a minha experiência no programa de doutorado em Antropologia Médica na Universidade da Califórnia em Berkeley, nos Estados Unidos, onde trabalhei com os índios Yurok. Os Yurok são hoje cerca de 3.500 indivíduos, vivendo na costa oeste do país. Foi lá que consegui, a duras penas, negociar uma pesquisa de campo, e por essa razão chamei este trabalho de “Ciência negociada: a antropologia americana no século 21”.

Quando escrevia o texto que agora apresento a vocês, a questão da autoimagem Yurok parecia querer se insinuar pelas minhas palavras, querendo incitar-me a falar desta imagem, em primeiro lugar, ao invés de falar de “negociação”. Para discorrer sobre “ciência negociada”, é preciso, em primeiro lugar, fazer uma reflexão sobre a imagem que as mulheres Yurok têm de si mesmas. Isto nos permite pensar sobre a construção do conhecimento científico e porque a antropologia tem de ser negociada hoje.

Lendo trechos das narrativas de mulheres diabéticas do povo Yurok com quem trabalhei, escutei-as dizer, enquanto preparava esta apresentação: “Fale primeiro da nossa experiência com antropólogos antes de dizer porque a ciência é necessariamente negociada hoje entre antropólogos e povos indígenas norte-americanos”. Trato aqui de satisfazer mais este pedido delas, seguindo os termos do contrato que assinei com a comunidade Yurok. O contrato de pesquisa entre antropólogos e sociedades indígenas é hoje, nos Estados Unidos, um importante instrumento de trabalho.

Entre a comunidade Yurok e eu, os termos do contrato que me davam autorização para fazer pesquisa de campo na região estipulavam o seguinte:

1) iria estudar a diabetes mellitus tipo II, aquela que se manifesta na vida adulta (ao contrário da tipo I, que é hereditária). A escolha do objeto da pesquisa foi feita, portanto, pelos próprios Yurok, que hoje enfrentam uma epidemia de diabetes do tipo II. É importante ressaltar que nunca pensei em estudar a diabetes, nem sabia que esta é uma desordem que afeta um número desproporcional de indivíduos de classes sociais menos favorecidas, minorias étnicas vivendo em condições de pobreza, populações traumatizadas etc.;

2) a minha pesquisa seria orientada pelos próprios Yurok, isto é, eu estaria em constante diálogo com os conselhos diretores das tribos da região (“tribo” é um termo usado nos Estados Unidos), informando-os dos resultados parciais da pesquisa, considerando suas críticas e sugestões, e pedindo licença para ampliar o horizonte da investigação.

No ano passado, tive a oportunidade de apresentar aqui, nesta mesma sala, as condições de pesquisa antropológica nos Estados Unidos. Falei sobre o início do meu trabalho de campo, quando os Yurok avaliavam minha aceitação. Fui levada pelos Yurok e outros grupos da região (os Hupa, Tolowa, Wiyot e Karuk) para fazer um passeio de barco pela área, navegando pelo rio Klamath. Este rio corta a Reserva Indígena Yurok e deságua no Oceano Pacífico, no norte da Califórnia. Os índios me mostraram aldeias antigas e vilarejos mais recentes. Apontaram para áreas totalmente desmatadas, locais sagrados onde cresciam as famosas *redwood trees*, árvores que sustentam uma das camadas do cosmos Yurok. Levam, em média, de quatro a cinco mil anos para atingir a maturidade. Passamos, também, por centros de tráfico de drogas, plantações de maconha e laboratórios de meta-anfetamina (o *speed* local), operados por não-índios em plena reserva indígena sob as vistas grossas da polícia local. É bom acrescentar que os Yurok só detêm a posse de 5% da reserva indígena. Os outros 95% estão nas mãos de madeireiras.

As lideranças indígenas pediram que eu me posicionasse sobre o que vi durante a viagem. Solicitaram que eu apresentasse um relatório aos conselhos tribais na semana seguinte. O relatório, juntamente com artigos de minha autoria submetidos aos índios, receberam uma avaliação positiva dos conselheiros tribais. O passo seguinte seria a leitura e avaliação, de minha parte, de textos etnográficos produzidos sobre os Yurok e outras populações indígenas da região.

O primeiro livro que eles me deram para ler foi este: *To the American Indian. Reminiscences of a Yurok woman*. Foi escrito por Lucy Che-na-wah Weitch-ah-wah Thompson em 1916, a primeira índia norte americana a publicar nos Estados Unidos. Lucy Thompson fez uma análise dos relatos de viajantes e dos trabalhos dos primeiros etnólogos que trabalharam em território Yurok, no século passado e no começo deste século. Ela quase pegou o Alfred Kroeber, mas morreu antes dos principais trabalhos dele serem publicados. As mulheres Yurok (que estão à frente do Conselho da Tribo Yurok e do Conselho diretor da clínica de saúde onde fiz a pesquisa) me deram este livro e falaram assim: “Olha, a gente quer que você leia isto aqui e dê a sua opinião formal sobre o livro perante o conselho e os conselheiros tribais”. E eu li. É basicamente um relato sobre a vida de Lucy na passagem do século. Ela denuncia o tráfico de mulheres, a prostituição, o uso de drogas, as condições de vida totalmente adversas, a política indigenista do governo norte-americano. A mulher relata em detalhes vários massacres e outros horrores, como a perseguição a crianças e o uso de cabeças indígenas como troféus de guerra. Lucy Thompson se volta, ainda, para alguns textos a que ela teve acesso, principalmente manuscritos de viajantes espanhóis, ingleses, portugueses, entre

outros, publicados na incipiente imprensa local. Nesses trabalhos, os Yurok são retratados como animais ou seres que precisam ter a alma salva. As mulheres, dizem os textos, têm “pretensões à beleza”, ainda que tatuem o corpo, desfigurando-o por completo. São “feias”, “horrorosas”. O sexo é sempre posto em questão: o número de parceiros e de filhos, a fertilidade, a legitimidade dos casamentos e os filhos bastardos. O garimpeiro Carl Meyer chegou a afirmar, em 1851, que “as mulheres Yurok são como animais: ficam no cio sempre na primavera”.

Da mesma maneira que Lucy Thompson se revoltou contra estas aberrações, as mulheres Yurok se revoltam, hoje, contra os trabalhos antropológicos de Alfred Kroeber e de seus seguidores. Perguntaram o que achava dos escritos de Kroeber e se eu não estranhava que ele não faz menção sequer à história do povo Yurok narrada por Thompson. “O que Kroeber queria”, disseram, “eram os nossos mitos, as histórias dos antigos. Coisas interessantes, sem lágrimas e sem tristeza. Por isso não o temos na nossa simpatia”.

O segundo texto que me deram para ler foi *The four ages of Tsurai*, uma coletânea recém-publicada dos mesmos textos de viajantes a que Lucy Thompson se refere. Foi na aldeia de Tsurai, na Baía de Trinidad, na Califórnia, que os espanhóis que chegaram ao território Yurok, em 1775, e cometeram as primeiras barbaridades. Para evitar o estupro, as índias enchiam as vaginas de areia da praia, prática que enojava os marinheiros. O que eu achava daquilo tudo? Práticas bárbaras, coloniais, eu dizia. Não só coloniais, respondiam os Yuroks: vocês antropólogos escrevem sobre nós da mesma maneira que os viajantes de 200 anos atrás o faziam.

O terceiro trabalho que os Yurok me pediram para ler foi um texto de um psicanalista muito conhecido nos Estados Unidos, chamado Eric Erikson. Erikson escreveu sobre “a teoria da analidade Yurok”. Quando falaram em “analidade” eu fiquei assim, sem saber o que pensar. “Será que ‘anality’ é ligado a ânus mesmo? Vou olhar no dicionário”. Fui ver e era mesmo. Fiquei horrorizada.

A auto-imagem Yurok, de que falo aqui hoje, é informada também por esta teoria freudiana. Digo “também” porque existem outras duas teorias, que mencionarei adiante, que também ajudam a compor a imagem que os Yurok fazem de si mesmos. Sim, trata-se de “responsabilidade teórica”, e não só ética e social. “Teorias”, como a da analidade Yurok, podem adquirir tal força “explicativa”, tal poder, tal “rendimento teórico” que, em certos casos, acabam tornando-se “realidade”.

A aliança entre a Psicologia e a Antropologia nos Estados Unidos, a partir da década de 1940, ajudou a impulsionar estudos sobre a personalidade de povos indígenas norte americanos. Freud contrapôs a personalidade do tipo anal àquela do tipo oral. A anal é compulsiva e retentiva como o ânus. Aplicada pelo psicanalista Erik Erikson aos índios Sioux, da costa leste norte americana, a teoria freudiana caiu como uma luva: o povo tinha personalidade oral. A dependência dos Sioux em relação ao governo americano, que os tinha massacrado etc., era explicada pelo

fato dos Sioux terem uma “enorme” dependência em relação à mãe, que não os desmamava até os dois, três anos de idade. Então eles ficam mamando na mãe da mesma maneira que ficam mamando no governo.

Os Yurok, por sua vez, ofereciam uma oportunidade única de testar a teoria. Ao invés de aos dois, três anos, eram desmamados aos oito, nove meses. Em vez de dependentes do governo, eram hostis e agressivos. Erik Erikson, amigo pessoal de Kroeber, ficou fascinado, ainda, com um aspecto da personalidade Yurok, ressaltada por Kroeber em várias publicações sobre o povo: a “avareza” ou a “ganância” por riqueza. Para Erikson, as pedras do quebra-cabeça encaixavam-se perfeitamente. Bastou uma semana de “pesquisa de campo” para a “comprovação” de que os Yurok “eram mesmo anais”. Em *Observations on the Yurok: childhood and world image*, de 1943, Erikson mostrou que, além da riqueza, o povo apresentava uma preocupação exacerbada com a defecação: as mães Yurok punem as crianças, dizia ele, quando fazem cocô no chão ou quando urinam fora de hora. Querem que as crianças retenham as fezes e, em consequência, a riqueza (colares de conchas e dinheiro do branco). E mais: as mães Yurok estimulam a independência dos filhos por meio de “maus tratos”: praticam exercícios na gravidez para que os filhos não nasçam preguiçosos e massageiam as pernas dos pequenos para que andem “antes do tempo”. A conclusão final a que chegaram Erikson e seus seguidores: “as mulheres Yurok não são boas mães”.

A “confirmação” da “teoria da analidade Yurok” fez com que vários outros estudiosos extrapolassem as deduções psicanalíticas para outras áreas do conhecimento. Em artigo publicado na revista *American Anthropologist*, “Ethics and the structure of society: an ethnological contribution to the sociology of knowledge”, W. R. Goldschmidt (1951) usa a teoria da analidade Yurok para refutar a tese de Marx Weber sobre a influência do protestantismo no capitalismo! (risos). E o que é mais grave ainda: assistentes sociais e advogados norte-americanos sustentam que a teoria da analidade Yurok foi usada em processos de adoção de crianças indígenas por não-índios para “provar” que as mães Yurok não são psicologicamente “aptas” para tomar conta dos próprios filhos.

Na minha opinião, o que essa teoria absurda tem de mais perverso é a maneira como as mulheres Yurok passam a pensar sobre si mesmas. Muitas delas me disseram “não ser boas mães” porque está “provado” que “é assim” nos livros, nos processos na justiça, “na cabeça” das pessoas. Em vez de parabenizar uma jovem mãe por uma gravidez recém-descoberta, a saudação mais comum até os dias de hoje é: “O que você vai fazer com a criança”?

Não é só a “teoria da analidade” Yurok que opera na região. Outras duas idéias prevalecem no senso comum: a *firewater theory* – que garante que a alta prevalência de alcoolismo entre povos indígenas é uma questão genética – e a *thrifty gene theory*, também genética – que “comprova” que antes da chegada do homem branco, existia a época de abundância e a época de escassez. Na época da abun-

dância de alimentos, o *thrifty gene* permitia aos índios estocarem gordura nos corpos para, na época de escassez, consumi-la. Como hoje não existe mais escassez, esta gordura é acumulada, provocando obesidade e, portanto, diabetes.

A “tríade teórica” que opera em território Yurok hoje informa não só a imagem que os índios têm de si mesmos, mas também os programas de saúde oferecidos às populações locais. Da maneira como essas três teorias operam, em conjunto, não há escapatória para quem tem “sangue de índio”. “Você acha que nós temos solução?”, perguntavam os Yurok aos médicos que lhes ofereciam apostilas de como cuidar de crianças, injeções de insulina contra a diabetes e internações em clínicas de desintoxicação para combater o alcoolismo. “Se está nos nossos gens e na nossa personalidade, não há nada que podemos fazer”. “Somos”, garantem os Yurok, “criminosos porque maltratamos nossos filhos; bêbados porque temos um defeito genético e diabéticos porque não conseguimos queimar calorías”.

As três teorias formam, assim, um complexo teórico devastador. A maneira como índios e não-índios recorrem a esse complexo varia, é claro. Uns mais, outros menos. Em certas situações, é vantajoso para os Yurok culpar os gens. Em outras, refutam o determinismo genético e apostam nas causas sociais das enfermidades. Um denominador comum de peso desse complexo teórico é o sangue, o aspecto sangüíneo da questão. E aí a gente envereda por critérios biológicos que dificilmente escapam do racismo. As representações criadas em torno do sangue infelizmente acabam levando a isto. A *firewater theory* é devido ao “sangue ruim”, ou seja, gens e sangue acabam funcionando como sinônimos um do outro. A *thrifty gene theory* também é confirmada pela presença de açúcar no sangue que diagnostica a enfermidade.

Além disso, o critério de indianidade do governo norte-americano – que determina quem é índio nos Estados Unidos – também utiliza o sangue como parâmetro. A carteira de identidade indígena traz informações sobre a quantidade de sangue indígena do indivíduo: se *full blood*, *half*, *a quarter* e assim por diante. A analidade Yurok se torna, assim, um traço hereditário, uma vez que só é Yurok quem comprova a relação de consangüinidade entre pais e filhos.

Temos, então, índios falando sobre si de maneira muito perversa. Vejam como uma mulher Yurok de sessenta e poucos anos com quem trabalhei – cega e com os dois pés amputados por causa da diabetes – referiu-se à sua pessoa: “Pois é, eu não tenho mais escapatória. O médico me falou que minha situação não é boa por causa do meu sangue ruim. Isso é o que o médico me falou, nós índios temos o sangue ruim”. Outra mulher disse o seguinte: “Eu bebi tanto na minha vida por causa do meu sangue de índio. Essa ruindade toda está dentro de mim, no meu sangue, então não há nada que eu possa fazer”.

Os mesmos médicos que veiculam essas teorias genéticas, com respaldo, muitas vezes, de cientistas sociais, como vimos, procuram convencer diabéticos, alcoólatras e mães Yurok que “abandonaram” os filhos a procurar tratamentos nos centros de saúde. Não é preciso ir longe para entender esta aparente

contradição. Na realidade, não há contradição nenhuma quando consideramos a profunda convergência entre ideologia política e tecnologia médica. As políticas públicas do governo norte-americano acabam produzindo as mesmas enfermidades que elas têm por objetivo combater. Estas políticas, por sua vez, são respaldadas por pesquisas científicas que reduzem males sociais a determinismos biológicos.

Índios do norte da Califórnia procuram hoje, nos trabalhos de Kroeber e de outros antropólogos, evidências de que jogos de azar, como os de cartas e de roletas, promovidos em cassinos, são “tradicionais”. Os Yurok acharam “provas”, nas monografias sobre o povo, de que “antigamente jogávamos baralho com palitinhos”. Isto legitima a prática governamental de liberar a operação de cassinos em áreas indígenas. Prostituição, lavagem de dinheiro e tráfico de drogas correm soltos. Esta é a alternativa econômica oferecida aos povos indígenas daquele país.

Creio que é fundamental pensar a prática antropológica enquanto compromisso político, respaldado por uma responsabilidade que é ética e social, com certeza, mas que, no fundo, é de grande responsabilidade teórica. De uma coisa tenho certeza: a qualidade da antropologia que se faz depende, necessária e constantemente, da qualidade da teoria na qual ela se baseia.

### VAGNER GONÇALVES DA SILVA (DEBATEDOR)

Primeiramente eu agradeço à Comissão de Eventos da Representação Discente por esta iniciativa que é muito bem-vinda. Acho que essa discussão sobre ética e a responsabilidade social do antropólogo é extremamente importante e envolve várias dimensões, como vimos hoje aqui na mesa. Eu me sinto meio sem saber por onde começar porque as colocações da Dominique e da Mariana estão se remetendo a contextos específicos e acho que no debate poderíamos aprofundar um pouco essa discussão sobre a Antropologia brasileira e a Antropologia norte-americana e as soluções encontradas para certas éticas na produção dessas antropologias.

O que está permeando um pouco a nossa discussão é na verdade a pergunta: como se constroem as representações na Antropologia? A Dominique tocou nessa questão, quer dizer, alguns conceitos que temos trabalhado, como identidade, autonomia, cultura, são o “laboratório” da Antropologia. E ao lado desta pergunta, outra: qual é o retorno que as representações têm para os representados. Por isso, temos aqui, a meu ver, dois contextos bem interessantes para se construir esse contraponto. O que a Dominique abordou é um momento da história da antropologia brasileira, no qual o próprio antropólogo se vê diante de um espelho que é colocado pelo índio, pelo “outro”. De uma certa maneira, acho que quando pesquisamos grupos que estão numa posição de vítimas da sociedade nacional, como é o caso das populações indígenas, negras e rurais, automaticamente eles nos

pedem um retorno, seja na condição de antropólogo ou de cidadão. Quer dizer, estamos pesquisando, tentando entender a cultura do “outro”, sua organização, sua visão de mundo, sabendo de antemão que essa visão de mundo está inserida numa relação de dominação muito grande em termos da sociedade nacional. Uma característica dos antropólogos é sempre pertencer ao grupo dos dominantes: são sempre brancos estudando negros, sociedades colonialistas estudando sociedades colonizadas etc. Então, esta relação está presente no discurso da Antropologia, ainda que de modo diferenciado.

Por isso é importante pensar calmamente e com muita responsabilidade esses diversos papéis. Por exemplo, a Dominique privilegiou em sua apresentação uma discussão teórica, mas ao mesmo tempo existe uma dimensão que eu diria de militância mesmo, da própria reflexão sobre o modo como você constrói conceitos e aplica esses conceitos na prática. Parece-me que os Waiãpi e as comunidades indígenas que ela cita estão no momento querendo discutir muito mais como se constrói sua autonomia. Quer dizer, eles não são índios tão “ilustrados”, no sentido formal, como os Yurok que já leram Kroeber e vários outros antropólogos e conseguem conversar no mesmo “nível” do antropólogo. Como disse a Mariana, estes índios já conseguiram algumas conquistas efetivas, cujo resultado podemos até questionar pois, de repente, eles permitem que se abram cassinos em suas reservas indígenas. Mas, enfim, acredito que eles estejam construindo sua autonomia. E o problema que eles se colocam agora é de representação mesmo: se você vai pesquisá-los como antropólogo, o que eles querem saber é que tipo de representação você vai fazer deles, porque têm a consciência da armadilha da Antropologia que, embora não seja uma armadilha proposital feita pelos antropólogos, é uma consequência do trabalho antropológico que temos de começar a discutir. Isto é, as representações que construímos sobre os nossos “objetos” voltam para estes “objetos” e muitas vezes voltam-se contra eles. Elas são, por exemplo, motivo de estabelecimento de políticas indígenas, raciais, enfim, elas têm um impacto sobre a comunidade que pesquisamos. Eu lembro que há algum tempo realizamos um seminário, Antropologia e seus Espelhos<sup>6</sup>, sobre a relação “sujeito-objeto” na pesquisa antropológica, e uma das participantes, Elisabete Pinto, dizia exatamente isso: as representações que se construíram sobre a comunidade negra teve impacto sobre essas comunidades. Se os Yurok acabaram se vendo como “de sangue ruim”, a gente pode citar o exemplo brasileiro: os negros acabaram se vendo por meio da visão que alguns autores transmitiam a respeito deles, quer dizer, como comunidades sem famílias ou de difícil constituição de uma família “normal”, nos moldes das famílias brancas. Também outro participante desse seminário, Ailton Krenak, lembrou que certas visões elaboradas pela Antropologia de que os índios iriam acabar, que era natural o fim dos índios, acabou incentivando uma política governamental de não demarcação de terras, além de outras, nas quais não se ouvia a voz das populações indígenas exatamente porque essa voz daí a pouco

tempo iria deixar de existir. Claro que não se trata de culpar os antropólogos pela adoção dessas políticas governamentais discriminatórias, mas lembrar que o resultado do trabalho antropológico não flutua inerte num vácuo político. As políticas da representação antropológica têm pesos que precisam ser aferidos.

Estamos trabalhando, portanto, em dois níveis. No nível teórico, se é que assim podemos classificá-lo, devemos nos perguntar qual a natureza das representações culturais quando vistas a partir do diálogo efetivo com os grupos que investigamos. Acho que avaliar o tipo de diálogo que se estabelece entre o antropólogo e o grupo pesquisado nos ajuda bastante a entender as representações dele decorrentes. Como vimos aqui, dialogar com os Waiãpi é muito diferente de dialogar com os Yurok. E sem sabermos qual a perspectiva em que o grupo se baseia para estabelecer o diálogo com o antropólogo, torna-se difícil considerar a natureza deste diálogo. Mas, ao lado dessa discussão teórica, nós temos uma discussão prática que é a seguinte: no caso da situação apontada pela Dominique, o antropólogo tem que dialogar com o grupo pesquisado sobre o modo pelo qual este pretende gerir a sua autonomia. E aí eu acho que podemos ir até mais longe. Quando a Dominique diz, por exemplo, que esses índios querem negociar com a sociedade abrangente certas mercadorias que para eles não têm sentido cultural, como o ouro, mas que em outros níveis a negociação é complicada, como a questão da roça, estamos pensando nos aspectos que são mais relevantes em termos da identidade cultural do grupo. Acho que aí também precisaríamos nos questionar sobre a visão de identidade que estaríamos atribuindo aos índios, como uma espécie de estojó mínimo, e que de repente também poderia ser negociável, segundo a visão do próprio grupo. De qualquer maneira, quem diz o que pode ou não ser negociado não é nem o antropólogo e nem o índio, e nem são apenas os dois em comum acordo, pois tanto a “tribo” dos índios como a dos antropólogos estão sendo permeadas o tempo todo por outras instâncias para as quais devemos voltar nossa atenção. Agora, certamente que isso vai nos levar a construir representações a partir de situações como as descritas pela Mariana. Ela não foi para a reserva dos Yurok com o objetivo de estudar exatamente a diabetes dos índios. Mas isso é algo que lhes interessava. Então, é possível construir representações do “outro” que sejam elas mesmas também resultado dos interesses que esse outro nos coloca.

E, finalmente, acho que a mesa de hoje pretendia debater a questão da ética e da responsabilidade. Inclusive a Mariana quando estava falando da “teoria da analidade”, fez-me lembrar que nos anos 60 a antropologia brasileira não tinha propriamente um código de ética. Não sei se a maioria sabe, mas agora nós temos um código de ética. Ele foi publicado no Boletim da ABA do primeiro semestre de 1989. Antes, na verdade, não havia um código estabelecido, mas se tinha alguns princípios. O próprio Roque Laraia escreveu um artigo interessante chamado “Ética e antropologia: algumas questões”, que está na *Série de Antropologia*, da UnB de 1993. E ele diz que na época que fazia pesquisa, a ética da antropologia se reduzia a três pontos. O primeiro: o antropólogo não poderia se envolver

sexualmente com seus informantes – o que poderia ser associado com a “teoria da analidade”, quer dizer, até que ponto não é uma projeção dos antropólogos esses envolvimento sexuais, começar a ver nos índios certas questões como estas? (risos). Depois, o antropólogo deveria respeitar os seus informantes, defender seus interesses, sendo um mediador entre estes e a sociedade nacional. Eu acho que também aí há outro problema. Quer dizer, isso é relativamente tranquilo quando a antropologia estuda sociedades ou grupos que realmente estão do lado da vítima, mas a antropologia também pode estudar, por exemplo, as classes altas, pode estudar os condomínios fechados, pode estudar os racistas sul-africanos, e aí você se coloca também do lado do outro? Então, a questão da simpatia, da empatia, do antropólogo por seus observados também deve ser debatida. E o terceiro ponto: o antropólogo tem um compromisso com a verdade científica. Provavelmente alguns autores que a Mariana citou, no fim do século e no começo deste, achavam que tinham um compromisso com a verdade. Então também essa é uma questão que se coloca para discussão: o que é essa “verdade científica”? Enfim, no atual código de ética da Antropologia (no qual não há mais menção aos “envolvimentos sexuais”) foi estabelecida uma série de princípios agrupados em três blocos. Do primeiro, “Constitui direito dos antropólogos enquanto pesquisadores”, constam os vários direitos. No segundo, “Constitui direito das populações que são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos”, há uma série de direitos. E, finalmente, no terceiro, “Constitui responsabilidade dos antropólogos”, prescrevem-se as nossas responsabilidades. Como se vê, o código de ética é construído pelos antropólogos apenas do ponto de vista dos antropólogos. Quer dizer, toda a relação de cidadania ou de igualdade negociada, acredito, deve passar por uma discussão coletiva sobre a própria definição dos direitos e dos deveres envolvidos tanto para o antropólogo quanto para o “outro”, os pesquisados. A ausência de deveres e responsabilidades destes no código de ética da Antropologia é sintomática de uma questão muito espinhosa que é a da forma pela qual se constrói uma Antropologia que eu chamaria de dialógica – para usar um termo da moda –, na qual o diálogo entre aquele que escreve e aquele sobre o qual se está escrevendo considere as posições políticas, econômicas e sociais também como elementos importantes da representação etnográfica. Esta relação entre antropólogo e grupo pesquisado é complicadíssima e realmente tem que ser pensada com muita seriedade, como foi feito nas duas comunicações que ouvimos.

### QUESTÕES DO PÚBLICO

**Público:** Eu acho que em qualquer proposta de alternativa econômica vai haver um desgaste devido ao fato de que se está produzindo para o mercado, mas as propostas que você está defendendo atualmente, Dominique, você as considera mais viáveis porque não desgastam as relações sociais. Por outro lado, existe o desgaste objetivo, que é o desgaste do meio, que é o apoio dessas relações sociais.

**Dominique:** Obviamente, eu resumi bastante, mas acho que não se trata de qualquer tipo de exploração dos recursos. É obvio que – e isso está claro na legislação e eu acho que também na cabeça dos grupos indígenas – eles negociam com outras instituições as condições de execução destes projetos. Não são ambientalmente irresponsáveis. O que me preocupa é a definição de que, porque são índios, só têm direito a certos tipos de desenvolvimento. Eu acho que esse tipo de desenvolvimento, baseado no empacotamento do que quer que consideremos tradicional, é muito mais desgastante socialmente. E pode ser também extremamente desgastante ambientalmente. Eu tentei compactar aqui, mas na questão indígena; a gente não pode nunca ver uma coisa isolada da outra. Veja bem, eu estava me referindo sobretudo à relação do antropólogo com os índios, mas também com as políticas públicas. É isso que é o problema. E, para completar, nós estamos num país onde as terras indígenas não são propriedade dos índios, são de posse. Se, de um lado, você diz que só pode artesanato ou ecoturismo, ao mesmo tempo o Estado se arroga o direito de dizer, quando tem interesse, que pode fazer hidrelétrica, pode fazer estrada e os índios só podem certos tipos de manejo tradicionais. Tudo isso usando o saber antropológico sobre os saberes tradicionais. É isso que me parece complicado.

**Público:** Mariana, parece que algumas conquistas dos índios Yurok, em comparação com os índios brasileiros, realmente foram feitas em termos do domínio que eles têm do léxico antropológico e do conhecimento produzido. O que me interessaria saber é como esse saber produzido é difundido na própria tribo, porque na fala da mulher que você citou percebe-se especificamente que essas teorias não estão desconstruídas. Existe a consciência por parte da tribo, no grosso da população, no senso comum?

**Mariana:** De fato, nem todos têm acesso a esse tipo de informação. Mesmo entre os mais bem informados, entre os conselheiros tribais, por exemplo, havia aqueles que tinham uma imagem muito negativa de si próprios e não sabiam direito como trabalhá-la. Mas estavam percebendo a origem desta perversidade, dessa imagem distorcida projetada sobre eles por antropólogos, médicos e outros profissionais.

O que eu pude perceber, no meio deste caos todo, é que em vez de ser uma doença em si, a diabetes mellitus tipo II é, na verdade, uma reação do organismo às próprias condições adversas de vida. Isto se explica inclusive do ponto de vista fisiológico. É uma reação do sistema nervoso que, sob *stress* ou emoção fortíssima, provoca a liberação de adrenalina no organismo. A adrenalina, por sua vez, faz com que o fígado aumente a produção de açúcar, lançando-a no sangue. É uma tentativa do organismo de regenerar-se.

Quem me deu essa pista foi o próprio Lévi-Strauss, em “A eficácia simbólica”, citando um artigo chamado “Voodoo Death”, sobre a África, escrito nos anos 60.

Quem é condenado à morte acaba por morrer mesmo: o corpo físico não resiste à desintegração do corpo social. A dica de Lévi-Strauss permitiu que eu correlacionasse coisas aparentemente desconexas. E foi aí que fez sentido pensar a diabetes como um mal social, procurando indicadores nas famílias mais desestruturadas, mais problemáticas, com problemas de alcoolismo, drogas de todos os tipos, espancamentos, abusos, coisas terríveis. A expectativa de vida dos Yurok baixou, em 100 anos, de 78 para 36 anos. Condições de vida totalmente precárias, um quadro que a gente nunca imagina encontrar num país desenvolvido como os Estados Unidos. As reservas indígenas são o quintal onde se joga todo o lixo do país: lixo atômico, medicamentos que não prestam. As áreas indígenas estão agora na mira dos grandes laboratórios farmacêuticos: os *outdoors* convidam os próprios índios a buscar conforto nos produtos para diabéticos: muletas para os amputados, óculos para quem perdeu a vista, cadeira de rodas para o fim da vida. E todas essas condições de vida condicionam a pesquisa, a própria ciência. Há assuntos sobre os quais não se pode falar, coisas que eu não podia mencionar na tese. Os Yurok me diziam que a violência contra crianças que eu presenciei em lares indígenas e não-indígenas era um problema delicadíssimo, e optamos por não usar essas informações abertamente na tese. Usavam o exemplo da teoria da analidade, de quão prejudicial ela tem sido para o povo. A Antropologia enquanto crítica social sofre, portanto, outros constrangimentos. Não é mais aquela Antropologia que se fazia antigamente, quando você chegava lá, pesquisava, escrevia a tese e guardava na biblioteca.

Quando eu acabei a versão final da tese de doutorado, tive que apresentar aos conselheiros e mais trezentos caras que depois de uma semana me mandaram 80 páginas de comentários dizendo: “isso aqui está errado, isso aqui está certo, isso aqui não pode, isso aqui pode, isso aqui é questão de interpretação, então vamos discutir. Se você colocar isso aqui na tese, sei lá, vai vir um oficial de justiça aqui e a gente não pode identificar os caras, não pode dizer que as crianças têm problemas desse jeito, não pode identificar onde é que estão os laboratórios de meta-anfetaminas”. Temos que despistar. Pseudônimos, outras identidades. Cria-se, assim, uma outra realidade. Você começa a criar uma ficção por vários constrangimentos inerentes ao próprio processo de pesquisa, em que entram em jogo a responsabilidade ética, a responsabilidade social e a responsabilidade teórica.

**Público:** Mariana, eu acho que temos uma situação no Brasil em que, até pelo fato de não existir esse nível de conscientização dos grupos e o antropólogo ainda ter alguma legitimidade, acabamos sendo bem recebidos quando aparecemos. No grupo em que eu trabalho, o alcoolismo é disseminado e existe um alto índice de prostituição. Bom, eu falei: “Tenho de colocar isso no trabalho que estou fazendo, tenho de colocar o diagnóstico do grupo. Vou colocar isso, e com certeza isso vai chegar na mão deles”. O que pensei foi buscar alguém que legitimasse isso de certa forma – principalmente os velhos – para que, quando isso for publicado e eles vi-

erem cobrar, eu possa dizer: “Olha, eu ouvi pessoas daqui, de vocês, que são respeitadas”. Nos diálogos que eu travei com eles isso ficou nítido: “Vão construir um porto aqui do lado”. Aí o velho falava: “Já tem prostitutas e isso vai piorar muito para a gente, a gente não quer isso aqui”. Isso de certa forma acabou legitimando – não sei com muita certeza – o fato de eu denunciar esse tipo de prática na área, como é a questão do alcoolismo. Todo mundo bebe. Eles falam que o branco ensinou o vício para eles. Eu acho que devo colocar, denunciar. Há comerciantes que vendem pinga, é proibido, mas eles continuam vendendo, então tenho que denunciar tudo isso. O que eu posso fazer é transformar isso numa maneira didática para tentar compreender como eles chegaram a essa situação e alertar as instituições. E eu acho que no seu caso, Mariana, há uma diferença enorme. Quando eu converso isso com eles, nenhum deles falou para mim: “Você não vai colocar isso”. Eu tenho falado para eles: “Olha, eu estou fazendo um diagnóstico”. Eles não falaram: “Não põe esse negócio de bebedeira, não põe esse negócio de prostituição”. Pelo contrário, eles muitas vezes “puxam” esse assunto. Eu acho que eu estou legitimado para colocar essas questões e vamos ver as conseqüências.

**Dominique:** Roque Laraia, há vinte anos, dizia que o antropólogo era um intermediário da comunidade. Acho que está claro para os etnólogos que a gente não assume mais ser intermediário de grupo nenhum. Certo? Não é essa a questão.

**Público:** Mas não acho que sou um intermediário, acho que sou um ator ali. Por estar estudando um grupo, sinto-me no dever de estar colocando essa história. E agora, uma outra questão: Dominique, você reveria as suas alianças políticas na área Waiãpi? Eu gostaria de saber como foi a sua relação com a Funai desde o início, se você acha que exagerou em algum momento de crítica, se você poderia ter formado alianças políticas anteriores para derrotar um inimigo mais forte. E uma questão para o Vagner: sobre esse estatuto, quando ele fala em objeto, a gente sabe que é um absurdo, que esse estatuto tem que ser mudado. É triste as populações indígenas estarem no nosso estatuto enquanto objetos. Enquanto sujeitos, participantes...

**Dominique:** Não sei muito bem como responder. Primeiro, a minha relação é com a comunidade indígena. Tenho sempre me colocado como uma pesquisadora atenta a poder responder a alguns pedidos da comunidade. Desde o começo do meu trabalho, fui levada a denunciar coisas que os índios me pediam para denunciar. Era do tipo assim: “grava essa fita e leva para Brasília”. Então a bronca com a Funai é desde o começo. O que não impediu que a Funai continuasse me chamando para fazer várias coisas. E é isso que é absurdo, porque eu acho que a gente é usado como intermediário pela política pública, e não somos intermediários da comunidade. No fundo, é nessa tragédia em que estamos. E é para isso que eu estou alertando: nós estamos produzindo conhecimentos para a Antropologia que são

apropriados pelas políticas públicas de uma maneira não controlada pelos índios, mas a nossa produção do conhecimento é sim controlada pelos índios, porque só conseguimos – e isso eu acredito que no Brasil indígena está claro – pesquisar aquilo que os índios querem que pesquisemos. Não é uma questão dos índios, no Brasil, não terem todos acesso às nossas etnografias. Índios que não lêem também têm o controle. Os Waiãpi (acho que tinha três Waiãpi que falavam português quando eu comecei) controlavam o que eu ia pesquisar. Claramente, eu não fiz o que eu queria. Desde então, eles dirigiram o que eu poderia pesquisar. Dizendo-me: “Isso pode” ou “isso depois você saberá, isso depois você vai saber”. Obviamente, no início, me diziam sempre: “Aprenda a falar nossa língua para saber”.

Agora quanto às políticas públicas sim, elas usam o nosso conhecimento de uma maneira que os índios não controlam. É por isso que temos de, efetivamente, nos afastar, quer dizer, não ser intermediário e deixar que eles mesmos coloquem o que eles estão esperando dessas políticas públicas. Há um movimento muito grave, pois quem é chamado para fazer perícia são os antropólogos e geralmente os índios não conseguem ser ouvidos. Ontem, o Professor Dalmo Dallari esteve aqui na USP e deixou uma mensagem excessivamente otimista em relação à legislação, enfim, à Justiça no Brasil. Mas eu acho que a Justiça, no Brasil, não está acostumada a ouvir os índios; ouve a Funai, ouve o antropólogo, mas não ouve os índios. E assim vai. Então é um problema teórico, nesse sentido.

**Mariana:** Eu só queria fazer uma observação. No caso, por exemplo, de alcoolismo e prostituição, dentre todos esses “assuntos cabeludos”, digamos assim, acho que existe uma diferença. Como diz a Dominique, existe uma diferença. Pedir para gravar uma fita e levar para Brasília é uma coisa. Fazer uma denúncia e tomar uma posição em relação a certos problemas é outra. Muitas vezes a comunidade nem identifica o que vemos como um “problema” enquanto tal. Não é só uma questão de “colocar ou não” na tese, na pesquisa. Alcoolismo e delinquência só passaram a fazer parte das nossas discussões na Califórnia com os Yurok a partir do momento em que os Yurok perceberam que alcoolismo, violência, depressão, etc., são coisas interligadas. Vimos como a diabetes está relacionada a outras desordens a partir de um estudo genealógico. Vejamos o que mais tem nessas famílias. Então o alcoolismo começou a aparecer como um problema. E isso numa comunidade em que todo mundo bebe desde a hora que acorda, e não só bebe como fuma maconha, usa cocaína, usa heroína, produz meta-anfetamina. E as piadas que circulam e a maneira como as pessoas se referem umas às outras retratam bem este torpor. Fala-se das pessoas assim: “O meu primo que está bebendo faz um ano”, “a minha sobrinha que parou de se picar faz cinco meses”, “o meu filho que saiu da prisão anteontem”, “o meu marido que tem câncer”. São identidades que circulam em volta de teorias acadêmicas e práticas do cotidiano.

**Vagner:** A Mariana acabou tocando numa questão que eu ia levantar também. Acho que a negociação que o antropólogo faz no campo não é apenas sobre o que dizer ou não. Durante o trabalho de campo não sabemos exatamente o que vamos construir em termos de representação desse outro. O trabalho antropológico tem algumas etapas, e o campo é uma delas. A própria construção do texto etnográfico muitas vezes nos leva a construir ou a dar certas ênfases a alguns aspectos que não estavam nem previstos no campo. Então, a Mariana estava dizendo como é que foi esse processo de negociação, e eu acho que esse processo de negociação é realmente o futuro da Antropologia, não vai ter outro jeito. É uma negociação que você faz no campo, na hora de entrevistar, na hora de conversar, na hora de dialogar, é uma negociação que você faz quando o texto está pronto e você volta para campo e mostra essa representação para que eles possam ter a possibilidade de se posicionar em relação a esse uso que você fez do discurso deles. Eu, por exemplo, estou tendo uma experiência muito interessante agora, que é a de analisar a própria forma como os antropólogos constroem as representações sobre o outro na área das pesquisas etnográficas sobre as religiões afro-brasileiras. Esta experiência, apesar de extremamente cansativa e desgastante, está sendo muito interessante, pois estou fazendo um diálogo tanto com os antropólogos que pesquisaram os cultos como com os sacerdotes da religião que foram pesquisados. Uma parte dessa experiência consiste fazer a entrevista e depois enviar para eles o texto transcrito da entrevista gravada para que eles se posicionem em relação ao que foi dito; e geralmente eles se posicionam de uma maneira bem interessante, porque têm a oportunidade de se distanciarem do próprio discurso e perceberem alguns nexos que fizeram e, de repente, acham que não é bem assim, aí voltam e refazem esse discurso. E mais ainda, além de ter enviado as entrevistas transcritas e depois de ter usado o discurso refeito, ou os fragmentos do discurso, pedi para que muitos dos entrevistados – infelizmente não foi possível pedir para todos – analisassem esse uso, e aí as percepções são absolutamente inusitadas. Muitos deles não admitiram que usassem aquele trecho de seus discursos para comprovar determinadas situações e me cobraram isso: “Mas eu não disse isso para você usar dessa maneira”. Então, fizemos uma outra discussão sobre a forma como eu estava usando aquele discurso. E aí eu chego à questão que a Mariana estava levantando: talvez o problema não seja exatamente o de definir o que vai ou não ser colocado no texto, porque, no limite, pode-se dizer que quem decide é você, mas o de saber se o que está sendo colocado é proveniente de um diálogo efetivo com o grupo. Ou seja, o discurso antropológico deve ser construído “sobre” eles, os observados, mas também “com” eles. Talvez seja um pouco de idealismo por enquanto, mas tentar fazer com que os “etnografados” se coloquem também em relação ao texto que foi produzido é uma forma de fazer com que eles percebam a importância ou não do próprio trabalho etnográfico. Porque se você chegar lá na aldeia, por exemplo, e perguntar para o grupo se esse trabalho é importante ou não, talvez as pessoas não saibam responder, pois em geral nem sabem o que é, ou porque você está fazendo aquilo. Então,

de repente dizer que eles estão se prostituindo e bebendo pode ser importante para algumas políticas de saúde. Mas dizer isso para que se legitime algumas intervenções realmente não é importante. Acho que esta dialogia que estamos pretendendo para a Antropologia se faz nesses vários momentos. Não é apenas uma dialogia que você fez no campo e depois, entre quatro paredes, você “representa” o outro, recortando da maneira como você acha melhor os diálogos e as observações realizadas. O que a Dominique falou é extremamente importante e difícil de ser feito porque existem muitas formas de se pensar o relacionamento entre antropólogo e o grupo pesquisado na formulação e nas conseqüências das políticas públicas a serem adotadas. Porque o tiro às vezes sai pela culatra: quando você pensa que está ajudando, está atrapalhando. Eu tive uma experiência assim em um seminário em que estavam presentes muitos religiosos. Num determinado momento, alguém de uma religião protestante, adversa ao candomblé, me perguntou se realmente no candomblé se comia carne podre. Eu não sabia quem era o “outro” que estava me perguntando isso. E eu dei uma resposta absolutamente antropológica. Eu falei que sim, porque a carne em decomposição representa o axé, quer dizer, desfiei o meu conhecimento antropológico para responder aquela pergunta, achando que estava conversando com alguém interessado nessa discussão teórica sobre o significado do cru, do cozido e do podre. Defini o candomblé como uma religião sacrificial, de transe, enfim, com todos os conceitos antropológicos. Depois de alguns dias, eu recebo uma carta escrita por membros de um terreiro me criticando porque estava, segundo eles, difamando a religião, dizendo que as pessoas comem carne crua, carne podre. Tentei conversar e explicar esses conceitos do ponto de vista antropológico. E aí a pessoa me perguntou: “Mas por que definir o candomblé como religião sacrificial ou de transe é importante? O catolicismo não é sacrificial e de transe? Você não vai todo domingo lá e sacrifica Jesus, come a hóstia? Além disso, você pode considerar o êxtase religioso como um transe, por exemplo, o transe do divino espírito santo que tem na renovação carismática”. Comecei a ver o ponto de vista do outro, a representação que eu estava construindo tinha conseqüências no relacionamento dos grupos religiosos. Eu acho que a nossa dificuldade maior é dialogar nesse nível, no nível das conseqüências políticas da representação etnográfica. Eu acho que a gente tem os olhos geralmente voltados para a forma como essa representação fará sentido no nosso grupo, quer dizer, como tal descoberta é interessante, porque no nosso Departamento ninguém falou isso, então pode ser muito interessante. Mas a gente não percebe que certas coisas têm outras conseqüências. Então, temos de estar um pouco atentos a essas conseqüências.

**Público:** Pensando um pouco no que foi colocado, a preocupação que fica é a que atravessamos com relação ao procedimento de trabalho que temos desenvolvido. Com relação à teoria e prática, eu nunca usaria a expressão “teoria e prática” porque não consigo ver as duas coisas dissociadas. A gente tem que partir de um ponto de vista em que uma e outra coexistem. Segundo, com relação ao objeto, a gente

fica nessa questão, problematizando, querendo definir o outro, definir o objeto: ou ele é ou não é. Da mesma forma que fazer antropologia, ou você faz ou você não faz antropologia. Por que eu penso isso? Isso me remete à discussão que estamos fazendo agora. Há duas questões, dois princípios básicos do trabalho de campo: a ética e a construção da verdade. Do ponto de vista ético, não existe a ética sem o princípio de alteridade. Não do ponto de vista etnocêntrico, mas do ponto de vista perspectivo. Perspectivo daquele que fala e daquele que vai reproduzir aquele que fala. Desse ponto de vista, a construção da verdade vai ficar ou não comprometida, porque a verdade estabelecida *a priori* é fictícia. Então, acho que quando o Vagner fala, por exemplo, da questão do código de ética do antropólogo, esses procedimentos todos nos colocam uma pergunta básica e crucial: o que é fazer antropologia? Quando a Mariana fez a descrição do seu trabalho de campo, e conhecendo também o trabalho da Dominique, fica essa questão: num determinado momento, você se coloca diante da sociedade brasileira com uma carga, que lhe é atribuída. Então essa questão política, num determinado momento é despejada em cima de você e você pára para pensar o que é fazer antropologia. Se partimos da necessidade do conhecimento e de um procedimento teórico, ele é, antes de mais nada, um procedimento político. Não existe essa construção teórica sem uma implicação política. Eu queria um comentário sobre isso: diante desses problemas colocados, o que é fazer antropologia hoje?

**Dominique:** É exatamente isso o que eu estava dizendo de uma maneira mais simplória, quando eu disse que as comunidades com que a gente trabalha são comunidades indígenas que só nos permitem fazer como pesquisa aquilo que lhes interessa. Na prática da etnologia – isto está muito claro também no depoimento da Mariana; muito mais, talvez, que em outras áreas da antropologia – há um compromisso muito grande dos etnólogos com essa questão. Retomando o que o Vagner achou importante, de termos uma negociação com a comunidade e também uma negociação com aquilo que eu chamo das instituições, acredito que o compromisso político é necessariamente com a comunidade, e o saber antropológico é absorvido pelas instituições. Quer dizer, há um problema aí absolutamente sério. E é nesse sentido que o compromisso com as comunidades tem de ser encarado: sabendo da utilização do nosso saber pelas comunidades. É por isso que eu escrevo sempre pensando na maneira como usar para não formatar o índio que todos querem aqui no Brasil. Acho que é necessário ter cuidado com isso. Acho que a experiência da Mariana é ainda muito mais reveladora. Há o diálogo, a antropologia dialógica, ela não ocorre apenas entre o antropólogo e a comunidade. É muito mais diversificada. Pelo menos, isso está absolutamente claro para quem trabalha com índios.

**Mariana:** Há 15 anos, quando eu comecei a fazer graduação em Ciências Sociais, eu defendia uma antropologia militante, em defesa dos povos indígenas. Achava

um absurdo certas posturas teóricas e trabalhos sobre cestaria ou cultura material, por trás dos quais eu não via uma motivação política. Li, então, um texto do Eduardo Viveiros de Castro sobre a responsabilidade social do antropólogo que nunca me saiu da cabeça. Ele acaba o artigo dizendo uma coisa assim: “Antes de saber o que fazem os homens, a gente precisa saber o que faz desses homens, homens”.

Ou seja, temos de conhecer a comunidade com que trabalhamos antes de poder pensar em qualquer tipo de intervenção, em qualquer tipo de ajuda, em qualquer tipo de qualquer coisa. A pesquisa teórica é, sim, necessária, e isso ficou claríssimo para mim em Berkeley, no meio de todo aquele movimento pós-moderno liderado pelo Paul Rabinow. Comecei a experimentar outras estratégias discursivas, polifônicas, dialógicas, mas o que me valeu mesmo foi todo o conhecimento teórico que eu trouxe daqui, do Brasil. Fiz a crítica social a partir de estudos de parentesco. Explorei a mudança da patrilinearidade para a matrilinearidade a partir de um outro ângulo, dialogando com Foucault. Michel Foucault e Lévi-Strauss, imaginem.

**Vagner:** Como a pergunta era o que é antropologia – uma pergunta simples (risos) – eu vou dar a minha definição. Acho que a antropologia é o que a gente está começando a fazer agora. No caso da Mariana, acho que ela não fez uma “etnografia clássica”. Só o fato de você, Mariana, ter feito toda essa negociação com aqueles que você iria representar e de você ter retornado o texto para eles e eles terem lido, faz com que exista no seu texto, até inconscientemente, a voz deles. Portanto, mesmo que você estude temas clássicos – parentesco por exemplo – é possível pensar nesse retorno. Inclusive a gente não pode achar que, pelo fato de que vamos fazer uma antropologia “polifônica”, “dialógica”, enfim, todos esse nomes da moda, deixaremos de lado essa herança da antropologia marcada por certos temas e tradições. Mas quando digo que começaremos a fazer antropologia agora é porque tenho a impressão de que levamos todo esse tempo estabelecendo as condições para construir o saber antropológico. Porque se definimos a antropologia como esse projeto humanístico que você citou, ela é sobretudo o conhecimento do outro, mas um conhecimento de mão dupla. Quer dizer, não o conhecimento de alguém sobre alguém, mas a possibilidade de você construir uma interlocução ou uma relação social a partir deste conhecimento. E você só constrói isso quando o outro permite e é permitido a ele agir a partir de seu ponto de vista a respeito dessa interlocução e de suas conseqüências políticas. Então, os Yurok, por exemplo, já estão em condições de produzir “antropologia”. Porque quem faz antropologia não são apenas os antropólogos, acho que é essa a nossa dificuldade de pensar a antropologia. Nós achamos que a Antropologia é um projeto construído pelos antropólogos, e não é. Aliás, muitas vezes os antropólogos “atrapalham” a Antropologia. Eu acho que quem faz a antropologia é esse diálogo, enfim, “um sujeito” e o “outro sujeito”, os dois sujeitos tentando construir um espaço de intermediação entre ambas as culturas. Se você ilumina uma única cultura, como a gente geralmente faz – como eu

diria que se fez na antropologia clássica, iluminando a cultura do outro – , a estamos fazendo algo que seria o constructo de uma antropologia. Mas a antropologia efetiva é o momento em que existe a possibilidade dessas duas culturas – a minha cultura e a cultura do outro – se entenderem a partir de um terceiro espaço. E esse espaço seria o espaço, vamos dizer, do humano, o espaço da negociação sobre o sentido desse “ser” “humano”. Acho que isso talvez seja um pouco da minha definição de antropologia.

**Dominique:** Repensando a questão indígena, é o que eu também estava tentando explicar quanto a esse *gap* que temos entre o que a Antropologia e os etnólogos atuais pensam a respeito da produção do conhecimento – que obviamente é um conhecimento que envolve a comunidade, que cria esse saber junto ao antropólogo, como um diálogo – e o que pensam as instituições, que nos obrigam a produzir uma verdade. Nós, formados nessa época, enquanto antropólogos que não acreditamos mais em definir cultura como um conjunto de traços, estamos atuando na construção de um conhecimento sobre as sociedades particulares. Por outro lado, esse saber é manipulado sem controle e o diálogo se dá com as comunidades e as instituições públicas. Quando digo que há uma contradição na legislação, é exatamente isso: enquanto os índios são tutelados – e porque são tutelados – nós, os antropólogos, é que somos ouvidos e não eles. Temos de ter um cuidado muito grande na manipulação do nosso saber. Acho que é o que diferencia as pesquisas que se tem com outros tipos de comunidade. Nós estamos lidando com uma comunidade que não tem voz jurídica.

**Público:** Dois níveis de problemas foram colocados aqui, que acho bastante graves. Um é essa idéia da produção do conhecimento. De fato, não descemos fundo no que significa entender que se conhece sempre: alguém conhece alguma, uma ou outra coisa e fala dessa coisa com muitas projeções. Estava querendo retomar a questão freudiana e pensar o trabalho de campo em que o pesquisador se trabalha um pouco. Esta coisa tem se tornado grave, de um certo lado, pela rapidez e pela exigência cibernética do tempo, que tem feito inclusive com que a formação das pessoas seja muito rápida. Nessa nova maneira – eu não sei se é tão nova – de pensar o conhecimento sobre o outro, a voz tem que sair do lugar de coisa e passar ao lugar do adquirir voz. Existe ainda um outro elemento que é a auto-análise e a análise do sujeito que domina o espaço de quem fala, que domina a ação que vai e que volta. O debate sobre essa auto-análise do processo de conhecimento, do processo do pesquisador, é uma discussão que falta na formação e tem ficado muito dificultada por pesquisas de campo muito breves. Do outro lado, a tutela envolve uma questão teórica tão pungente e tem ficado relegada ao segundo plano. Ela diz respeito às populações negras, às populações encarceradas por questões de doença e por questões de desvios de vários tipos, e às populações indígenas. A partir dessa discussão que a Dominique traz, poderíamos pensar se a problemática da

tutela não tem que ser relançada de outra forma. A Constituição tentou colocar isso noutra lugar, mas avançou pouco e a negociação pós-Constituição está muito difícil. Diante dessa história que você está vivendo em relação aos Waiãpi, acho que há uma “torneira” de alguma coisa que está se abrindo contra a cidadania. Essa questão ligada à autonomia indígena não diz respeito apenas à autonomia indígena. É a autonomia de todos nós que está em jogo. A deles, de forma mais pungente. Mas acho que estão em jogo questões econômicas importantes e também não dá para negar que a Funai não faz um uso inocente de velhos conceitos de cultura. Faz um uso consciente para o qual esses conceitos servem e outros não. Os conceitos também são políticos e utilizados por sujeitos políticos. Talvez tivéssemos também de pensar a respeito da atuação do Departamento de Antropologia desta faculdade e da universidade nessa discussão.

**Mariana:** Essa questão dos conceitos é interessante porque é uma das coisas que nós discutimos lá na Califórnia, exaustivamente. Refletimos sobre os conceitos usados em certas obras, como, por exemplo, o que Kroeber entende por cultura. Esta é uma discussão particularmente interessante porque Kroeber tem todo um trabalho sobre o conceito de cultura até chegar a uma teoria da cultura em 1972. Os Yurok me diziam: “A concepção que Kroeber tem de cultura é uma concepção estática, como se nós estivéssemos presos a um passado remoto, e isso tem consequências para a maneira que as pessoas nos vêem”. Os Yurok têm sua própria definição de cultura. Ela é indestrutível. Você pode destruir uma aldeia, um povo, matar todo mundo, mas a cultura permanece, a cultura é intocável. Tem indivíduos Yurok que não tiveram acesso a essa cultura, porque ficaram confinados em internatos, prisões e campos de trabalho forçados. E mais, dizem os Yurok: “A cultura é composta por idéias e sentimentos. Conforme as idéias mudam, conforme os sentimentos mudam, com relação a nós mesmos e mesmo com relação aos outros, o conceito de cultura também muda”. Ou seja, a cultura é, em primeiro lugar, algo sagrado. Além disso, a cultura é dinâmica. A cultura muda em relação ao que a gente sente em relação a si mesmo e em relação aos outros. Em suma, a responsabilidade em relação aos conceitos que usamos é uma coisa extremamente importante.

**Dominique:** De fato, é uma guerra de conceitos. A gente não pode pensar que o *gap* é simplesmente um gap de tempo. Ele não é inocente e, portanto, é justamente a diferença entre os conceitos que guiam a relação da antropologia com as comunidades indígenas e que guiam as instituições. Há pouco me perguntaram se eu mudaria a estratégia com a Funai ... Eu não vou mudar estratégia nenhuma, porque não compartilho da maneira como eles pensam a cultura e a identidade. Não existe estratégia, se não, não se trata de um trabalho antropológico. Na verdade, não avançamos porque não conseguimos eliminar a instituição que corresponde a um outro conceito de cultura, que é uma instituição protecionista. E isso eu acho

que se aplica a todos os casos de tutela. Não só aos índios. A discussão da tutela está mais do que na hora de ser retomada, porque diz respeito à Constituição, ao reconhecimento sobre as diferenças, sobre se somos ou não um país pluri-étnico, que reconhece a diversidade. Temos aí várias instituições tutelares, que têm que ser repensadas e eu acho que cabe sim à teoria antropológica e aos antropólogos se posicionarem quanto a esta questão. Quanto à posição da universidade, eu acho que ela tem tido uma posição, levou tempo, mas existe uma posição muito interessante do Departamento, da universidade etc. E o que na verdade precisamos pensar melhor é o que é docência, pesquisa e extensão. E que, para nós, os etnólogos, acho que entre a pesquisa e a extensão, como foi dito, não há separação. Não só porque negociamos – eu não tenho a sensação de que negocio. Mas é óbvio que eu não posso pesquisar sem também dar um tipo de retorno, que é um retorno de informação. Eu não estou fazendo antropologia para as comunidades indígenas com que eu trabalho. Faço antropologia para a academia. Mas dentro dessa construção de uma antropologia com a população com que eu trabalho, existe um retorno. A questão da extensão tem que ser rediscutida, e não se tem clareza, no Departamento de Antropologia, sobre o que seja extensão. Extensão é fazer o quê? Dar uma consultoria para o Banco Mundial, isso é extensão, agora dar uma consultoria para os Waiãpi, e envolver-se com essa coisa complicada de garimpo, isso tem problemas. Eu sinto isso. Não se questiona nunca o fato dos antropólogos serem consultores em instituições, mas, quando por ser consultor de uma comunidade, chega ao extremo de ser acusado no lugar da comunidade – porque eles são tutelados e não parte citada do processo –; quem garimpa então sou eu e não eles. Isso é um absurdo. Então, aí aparece outro *gap*, na medida em que muitos colegas consideram que o que eu faço em campo não é bem extensão. “Isso é um pouco demais o que você fez, Dominique”. É isso o que eu sinto: o que as pessoas me dizem.

**Vagner:** Penso que essa dança dos conceitos e o uso político deles é complicado porque abrange vários níveis. Um deles eu chamaria de política acadêmica, que envolveria a localização política dos intelectuais nas instituições universitárias. O caso da Dominique é exemplar. Eu adoraria fazer uma tese sobre o seu caso (risos). É em algo assim que vemos todos os problemas sendo postos simultaneamente: o antropólogo em relação ao grupo, as várias visões do grupo com relação ao antropólogo, a política governamental em relação ao grupo e em relação ao antropólogo, a política acadêmica em relação ao antropólogo, a posição não só departamental, mas a posição da “instituição universidade”. O caso do *Jornal do campus* é uma pérola, quer dizer, uma pérola no mau sentido, porque a gente o lê como se ele passasse uma certa noção de verdade sobre os fatos<sup>7</sup>. Sabemos, é claro, que o jornal não é representativo da universidade, mas ele é sim um produto dela. Eu não sei se vocês acompanharam o caso, mas a idéia de que o jornalista está trabalhando com a verdade, com a neutralidade... Também temos que assu-

mir que muitas vezes nós, como antropólogos, fazemos isso. Quer dizer, vamos dar voz a todos, só que a gente esquece o lugar de onde as pessoas estão falando. Quando o jornal, pretensamente atrelado à verdade, dá o mesmo peso à voz da Dominique e à voz do Deputado Feijão etc., o compromisso com a relação política se perde aí. Então não se trata mais do que é a verdade, mas se trata de discutir as conseqüências políticas das várias “verdades” envolvidas no caso. Então, a dança dos conceitos passa por aí também. Os conceitos são negociados na academia, são negociados no trabalho de campo e são negociados em relação ao uso público que é feito deles.

Eu lembro o caso, para pegar um exemplo da minha área, da identidade negra. Hoje mesmo, na *Folha de São Paulo*, há uma matéria interessantíssima naquela parte “Tendências e Debates”. Há um artigo do Hélio Santos em relação aos possíveis direitos que o poder público deveria garantir aos negros, como a questão das reparações, enfim, cotas para negros na universidade; e há embaixo uma outra opinião de um jornalista a respeito do absurdo que é se enaltecer a cultura negra, porque a cultura negra na verdade não é Pierre Verger, não é macumba. Se é para enaltecer alguém da cultura negra, então que se enalteça o Machado de Assis, Cruz e Souza, quer dizer, pessoas negras que tiveram, segundo o jornalista, um compromisso com uma cultura universal. Li o artigo e percebi exatamente o ponto de vista do qual o jornalista estava falando, mas também fiz a “mea culpa”. A antropologia sempre insistiu exatamente nisso: no enaltecimento da universalidade. Ela sempre buscou encontrar, por baixo das culturas, denominadores comuns que permitissem construir uma idéia de nação, uma idéia de civilização, de humanidade universal. Agora, temos também de procurar entender qual é o lugar de quem está falando quando fala politicamente em favor da universalidade. Não acredito que devamos abandonar a idéia de universalidade, mas entender qual é o uso político que as pessoas fazem de conceitos com os quais nós mesmos nos debatemos durante muito tempo, como a “universalidade”. Acho que isso é complicadíssimo, porque esses conceitos sempre estiveram protegidos nessa redoma acadêmica e agora, quando seu uso “sai” para as ruas, temos uma grande dificuldade de entender o sentido dos cacos que ficam dessa redoma quebrada. E este final de século está nos colocando esses problemas. De repente, uma série de grupos se utilizam de conceitos antropológicos, como diversidade, direito à diferença cultural, e usam esses conceitos políticos para obter alguns ganhos. Alguns são positivos. Eu penso, por exemplo, na questão da cultura negra: o fato dos movimentos negros se apropriarem do candomblé como uma marca de identidade é interessante politicamente. Porém, é claro que, do ponto de vista teórico, eu poderia dizer: “Mas por que o candomblé?” O candomblé não é apenas negro, ele é sobretudo brasileiro. Mas essa é uma discussão que eu faria academicamente, não do ponto de vista da utilização política. Acho que ter a percepção desses vários níveis nos ajuda um pouco quando estamos construindo esses conceitos, sabemos pelo menos quais serão as possíveis utilizações que se pode fazer deles em cada um desses níveis.

## NOTAS

- 1 Debate realizado pela Comissão de Eventos da Representação Discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, em 20 de novembro de 1997.
- 2 O debate previa ainda a comunicação da Profa. Dra. Margarida Maria Moura, que se propôs a falar sobre ética e moral numa comunidade rural. No entanto, a sua participação teve que ser cancelada por motivo de saúde.
- 3 Dominique T. Gallois e Vagner Gonçalves da Silva formaram-se doutores pelo Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, tendo defendido, respectivamente, as teses *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo* (1988) e *O antropólogo e sua magia* (1998). Mariana K. Leal Ferreira formou-se doutora pela University of California, Berkeley, com a tese *Sweet tears and bitter pills: the politics of health among the Yuroks of northern California* (1996). É, atualmente, docente deste Departamento, através do programa de bolsas para recém-doutores da CNPq.
- 4 Ver Claude Lévi-Strauss, "O Campo da Antropologia", in *Antropologia estrutural II*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987, p. 39.
- 5 Mestrandos em Antropologia Social pelo PPGAS-USP.
- 6 "Antropologia e seus espelhos", seminário realizado em 1994.
- 7 Por ocasião do processo jurídico aberto contra Dominique, o *Jornal do Campus* publicou uma matéria privilegiando a versão da acusação.