

DEBATES:

ANTROPOLOGIA E CIDADANIA EM MÚLTIPLOS PLANOS

Claudia Lee W. Fonseca¹

É com imensa satisfação que venho participar dessa atividade de extensão, organizada pelo Departamento de Antropologia da UFRGS. A riqueza desse curso que expõe pesquisas realizadas pelos diferentes núcleos do departamento reflete um acúmulo impressionante de experiência não somente acadêmica, mas de engajamento e intervenção. Trazer, além de estudantes, membros da sociedade civil para debater conosco, levantando comentários críticos sobre os resultados de nossas pesquisas, faz parte de um processo contínuo destinado a ampliar os horizontes de todos.

Hoje, a título de introdução, proponho falar da odisséia do antropólogo que procura navegar entre as duas margens de um rio turbulento -- por um lado, a análise intelectual, isto é, a pesquisa acadêmica de longo fôlego que tem por objetivo contribuir para a tradição disciplinar, e, por outro, a atividade de cidadão engajado que, pela assessoria, planejamento ou supervisão de projetos de intervenção, propõe usar a Antropologia para intervir na sociedade em que vive. Visualizo esse itinerário em forma de ziguezague. Ora, o antropólogo avança para o diálogo com planejadores et al., procurando no seu conhecimento uma resposta imediata para determinados problemas da contemporaneidade, ora ele recua para dentro de discussões acadêmicas que, para pessoas não-iniciadas, parecem pouco mais do que "masturbação intelectual". A imagem do ziguezague é fundamental para afastar a ilusão de um itinerário em linha reta, situado a um ponto equidistante das duas margens. Ceder à esperança consoladora de algum tipo de equilíbrio perfeito, uma amálgama tranquila (alcançada, é claro, apenas pelos iluminados) entre "teoria" e "prática" seria, creio eu, extremamente perigoso. É justamente na tensão, o eterno desconforto, que existe entre os objetivos divergentes do campo acadêmico e do campo de "ciência aplicada" que encontraremos a possibilidade de reflexões mais originais e conseqüentes.

¹ Antropóloga, Professora Titular do departamento de Antropologia e coordenadora do PPGAS/URFGS.

Para melhor elaborar esse tema, gostaria de pegar gancho na reflexão de uma pesquisadora, Elisabeth Bott Spillius, que veio palestrar recentemente na Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (2002). A própria vida dela representa de certa forma a viagem em ziguezague entre dois destinos. Nasceu na América do Norte, mas fez sua carreira na Inglaterra onde tornou-se um tipo de neto espiritual de Malinowski. Formou-se como psicóloga, mas tornou-se famosa na década de 50 como pesquisadora em Antropologia, só para voltar pouco tempo depois para a prática clínica enquanto psicanalista kleiniana. Por ter cavalgado as duas disciplinas diversas, ela traz, a partir de sua biografia, um fascinante olhar comparativo sobre a Psicanálise e a Antropologia:

"Há [...entre outros, um...] aspecto no qual o 'set' emocional/intelectual do psicanalista é ao mesmo tempo semelhante mas diferente daquele do antropólogo. Ambos verificam que têm de estar 'dentro' da situação de campo a fim de entendê-la, mas, por outro lado, ambos têm de estar 'fora' da situação a fim de ter uma perspectiva alternativa suficiente para poder pensar a respeito dela. Na Antropologia, isso é comparativamente fácil, [...]. Na Psicanálise é muito mais difícil estar dentro e fora da situação analítica simultaneamente [...]"

Aquilo que Bott-Spillius está recomendando, estar simultaneamente dentro e fora de uma situação, não é fácil para ninguém. Se, como na opinião dela, esse processo é mais fácil para o antropólogo (e, já, muitos dos meus colegas não concordariam), sugiro que não é por algum segredo ou formação intelectual específico; é porque o antropólogo *enquanto pesquisador* goza de uma relação diferente com seu objeto de estudo. O psicanalista raramente consegue escapar de seu objetivo terapêutico. Ao mesmo tempo que analisa a situação, ele deve estar pensando maneiras de intervir. Cada palavra dirigida ao paciente tem um objetivo preciso. O antropólogo que realiza uma pesquisa acadêmica não é sujeito às mesmas demandas. As pressões que sofre (prazo de entrega, etc.) e os critérios de sucesso (louvor da banca, publicação em revista prestigiosa) não carregam, no imediato, o mesmo peso moral.

Ainda mais, o etnógrafo muitas vezes consegue separar o "estar dentro" e "estar

fora" em etapas temporal e geograficamente distintas. Durante a pesquisa de campo, ele está despidorosamente "dentro" da situação. Essa etapa implica num tipo de imersão - uma aproximação da experiência do outro a tal ponto que o que é lógico para o "nativo" parece plausível para o pesquisador. Por extensão, o que parecia de uma lógica inabalável para a mente científica do pesquisador passa a soar frágil, duvidosa. Durante a fase de "descoberta" de campo, o antropólogo nem sempre tem grande idéia que tipo de mudança seria adequada à sociedade pesquisada e muito menos como implementar as mudanças adequadas. Ele interage constantemente com as pessoas do local, mas essa interação não tem outro objetivo senão melhor compreender "o ponto de vista do nativo". Para descrever a disposição de espírito do pesquisador, poderíamos nos referir, durante essa fase de pesquisa à "suspensão consciente da descrença"². Não significa concordar, de forma paternalista, com tudo que é dito, muito menos aceitar como verdadeiro tudo que é relatado. Desde o início do século, pesquisadores, vendo certos dos nativos como interlocutores instigantes, passaram a expressar sua perplexidade e pedir respostas. No entanto, ao todo, trata-se de uma etapa que é marcada por um alto grau de incerteza.

É só numa etapa posterior, que o antropólogo -- de volta ao "seu país", mais uma vez vivendo na companhia de indivíduos que acreditam no método e objetivos da ciência ocidental - consegue sair razoavelmente "fora" da situação de campo. A leitura de suas anotações lhe permite reviver as experiências de campo, mas já a uma certa distância. Nestes registros, encontrará a descrição tanto dos nativos quanto de suas próprias atitudes, falas e condutas em campo. Que tenha pecado por ceticismo ou por ingenuidade, suas reações astuciosas ou desajeitadas, devidamente anotadas no diário de campo, servem para colocar em relevo um diálogo que envolve universos simbólicos ora coincidentes, ora divergentes. Ao contemplar a si mesmo em interação com o outro, ambos objetivados no diário como duas personagens de uma mesma história, o antropólogo adquire uma exterioridade em relação ao seu próprio proceder. É nessa fase que o pesquisador consegue um maior distanciamento diante da realidade pesquisada (o que, mais uma vez, inclui tanto ele quanto os outros) permitindo levar sua análise a um maior grau de sofisticação.

² Essa expressão (no original, *the willing suspension of disbelief*) foi cunhado pelo poeta e crítica literária oitocentista, S.T. Coleridge para descrever a atitude do leitor/espectador diante de uma obra de ficção. Deixando de lado a divisão positivista entre ficção e realidade, proponho uma adaptação dessa noção para a situação do etnógrafo no campo.

Falar desse tipo de ziguezague não implica isentar o pesquisador, em momento algum, das implicações de seus atos. Por acadêmico que seja seu interesse, desde o primeiro dia de campo, o antropólogo está numa confrontação política e ética com suas próprias orientações culturais. Diante de situações mais ou menos dramáticas, tem que fazer julgamentos e assumir posturas praticas. O esmiuçamento desse dilema já tornou-se moeda corrente nas etnografias ditas pós-modernas, mas preocupações semelhantes vêm, há muito tempo, incomodando os pesquisadores de campo. No relato de sua experiência entre os Tiv de África Ocidental, Bowen (1964) conta sua hesitação diante de situações conflituosas. Quando sua melhor amiga agonizava durante um parto difícil, até que ponto a pesquisadora podia insistir para que os familiares da moça desviassem suas energias da cura mágica para a ida, demorada e custosa, para o hospital na capital? Quando um velho chefe carrancudo foi acusado de bruxaria e condenado ao abandono social, será que ela tinha direito de infringir as regras da comunidade para continuar a cultivá-lo como informante chave, justamente sobre a bruxaria? Quando uma epidemia de varíola se abateu sobre a população (avessa à vacina oferecida pelo governo colonialista), provocando a expulsão brutal dos doentes, que direito tinha a pesquisadora, protegida pela vacina, a acolher os contaminados na sua própria choupana, dentro dos limites da aldeia?

Entretanto, é só algum tempo depois, quando, já no conforto de seu escritório, ela tenta fazer sentido dessas experiências, que Bowen arrisca tirar algumas conclusões dessas experiências:

*"Já pela formação como antropóloga eu tinha aceito o pressuposto de que não é possível aprender coisas da nova cultura sem reprimir meus preconceitos, ou, pelo menos, sem mantê-los moralmente suspensos. O problema residia na minha conclusão precipitada que esse processo envolveria apenas meus "preconceitos", e nunca meus "princípios". Não tinha me ocorrido que a distinção entre "preconceito" e "princípio" é ela mesma uma questão de preconceito".*³ (Bowen, 1964: 290-291).

³ "I had willingly accepted the supposition that one cannot learn save by suppressing one's prejudices, or, at the very least, holding them morally in abeyance. The trouble lay in my careless assumption that it would be only my "prejudices" that were to be involved, and never my "principles" – it had not occurred to me that the distinction between "prejudice" and "principle" is itself a matter of prejudice"

Talvez por apresentar seu relato como obra de ficção, a antropóloga expõe com maior clareza do que outros da época (os anos 50) seus dilemas éticos. Porém, que sejam fictícios ou não, os episódios descritos evocam o tipo de problema moral ao qual o pesquisador de campo se confronta diariamente.

Os dilemas éticos e políticos estão, em suma, sempre aí. O antropólogo examina esses dilemas para aprofundar sua reflexão sobre situações que concebe como "paradoxais", "ambíguas" -- condição vista como inerente à realidade e que não possui solução clara. Em contraste à abordagem clínica (do psicanalista, por exemplo), objetivo do relato de Bowen e outros do gênero não é apontar "erros" para encontrar "o caminho certo", mas antes ensinar o pesquisador a conviver com sua angústia e usá-la para melhor entender os processos da interação.

Tendo em mente esses já espinhosos aspectos da Antropologia acadêmica, devemos agora caminhar na direção da Antropologia aplicada. Prosseguimos nosso itinerário em ziguezague, começando com algumas observações teóricas sobre o conceito mestre da disciplina: cultura. Depois aterrissamos em exemplos concretos da tentativa de aplicar a perspectiva antropológica a programas de intervenção. (Nesses exemplos, o "nativo" vai ser eu.) Finalmente, olharemos para um tema -- direitos humanos -- que engloba atualmente boa parte desses programas, procurando ao final formular algumas reflexões que possam facilitar o diálogo entre o antropólogo e agentes de intervenção.

Diferenças culturais

No seu diálogo com planejadores e administradores públicos, os antropólogos tendem tradicionalmente a se pautar como intermediários hábeis, capazes de aplicar seus conhecimentos para sanar problemas de comunicação entre povos de culturas diferentes. A própria noção de cultura é um trunfo que põe em valor a contribuição do antropólogo em projetos de intervenção. Entretanto, aprendemos com os erros do passado que é altamente ingênuo reduzir conflitos inter-grupais à dimensão puramente cultural, deixando de lado fatores políticos e históricos da interação. As evidentes limitações do reducionismo culturalista tem levado alguns pesquisadores contemporâneos a virar as costas ao conceito de cultura (Abu-Lugod 1991). Pessoalmente, considero que vale mais a pena enfrentar as

fragilidades do conceito do que evitá-las e correr o risco de repetir alhures (com conceitos supostamente novos) erros iguais. Aliás, o conceito de cultura tem sido consideravelmente sofisticado nesses últimos anos, colhendo as frutas de uma experiência histórica conturbada, incluindo sucessivas tentativas de "aplicar" a análise antropológica. Os avanços teóricos da disciplina dependem justamente da coragem de encarar malogros, incorporar críticas, e ir em frente com novas tentativas de análise -- mesmo sabendo que, com toda probabilidade, estas serão fadadas a se mostrar tão frágeis quanto as anteriores. Seria útil então pararmos aqui para examinar algumas versões da noção de cultura que já foram rejeitadas.

Conforme uma primeira visão problemática, a globalização estaria acabando com as diferenças no mundo. De fato, existem muitas pessoas que pensam que a diversidade cultural é coisa do passado. Dirão que o caipira da fronteira olha CNN na TV a cabo, o tailandês compra CD de música popular brasileira, bebemos coca-cola no Rio e caipirinha de maracujá em Paris, e , portanto, a globalização está tornando caduca toda essa discussão sobre diversidade cultural. Os antropólogos, entretanto, tendem a formular as coisas de forma diversa. Não negam as forças da globalização, mas questionam a interpretação de suas conseqüências. Sugerem que quanto mais existe contato entre grupos diferentes, mais a idéia de diferença cultural se torna pertinente. Quanto mais as pessoas são submetidas a influências massificadoras, mais elas fabricam, e reelaboram suas identidades em nome dessa diferença (Ver Oliven, 1992; Arruti, 1997) O grande interesse dos antropólogos hoje em questões que dizem respeito a margens, fronteiras e fluxos (Augé, 1991, Hannerz, 1992) é parcialmente devido ao reconhecimento que a diferença se define justamente através do contato.

Devemos manter essa perspectiva em mente quando olhamos o título desse curso : Raça, Etnia, Nação. Para o antropólogo, essas categorias não possuem realidade "objetiva" além do uso que é feito delas por determinadas pessoas em determinados contextos. Sabemos que o Afro-descendente, geralmente etiquetado assim por causa da cor de pele relativamente escura, não tem necessariamente mais genes identificados com populações africanas do que muitas pessoas aparentemente "brancas". Essa não-coincidência com dados biológicos não quer dizer, no entanto, que a categoria "Afro-descendente" seja falsa ou enganadora. Muito pelo contrário. A visão antropológica considera que a realidade é

construída a partir da crença das pessoas. Se elas se sentem diferentes, ou são vistas por outros como tal, então essa diferença é sumamente real. Produz conseqüências (formas de discriminação assim como estratégias de resistência e mobilização) bem concretas. A diferença não é portanto uma questão objetiva. Não se explica (e nunca se explicou) em função de qualidades intrínsecas da pessoa (genes, mentalidades inatas), e nem se reduz à cultura material que circunda o indivíduo. Um judeu e um palestino morando na mesma aldeia libanesa vão construir suas casas num estilo semelhante, comprar tecidos para a fabricação de roupa numa mesma loja, comer as mesmas azeitonas e, em muitos casos, seus filhos vão freqüentar uma mesma escola pública. Em ambas famílias, pode haver televisão a cabo transmitindo programas de teor cosmopolita, da mesma forma que terá um parente próximo estudando numa universidade européia ou americana. Essa aproximação geográfica e/ou de modos de vida não impedirá, no entanto, que os dois indivíduos entrem numa briga mortal em nome da "diferença" que os distingue um do outro.

As guerras étnicas que assombram os quatro cantos do planeta são a prova mais convincente e certamente mais trágica da continuada importância da diversidade cultural. A “guerra santa” entre Bush e Bin Laden é apenas um, mesmo que espetacular, exemplo de um mesmo fenômeno que atravessa o globo, de Belfast a Burundi, de Harlem a Timor. Demonstra claramente o fato que, mesmo se porventura as diferenças culturais estivessem diminuindo por causa da mundialização da cultura, os ódios, preconceitos e formas de discriminação em nome dessas diferenças parecem crescer com cada novo dia.

Uma segunda idéia errônea freqüentemente ligada à diversidade cultural é que essa noção diz respeito unicamente a territórios nacionais ou tribais. O diferente cultural é associado ao trobriandês do outro lado do mundo, aquele "índio" ou eventualmente aquele "argentino", mas em todo o caso em geral tendemos a ligar a diferença a blocos geográficos ou políticos. Ora, C. Geertz (1999) é um dos muitos antropólogos que contraria essa visão, frisando que a diversidade cultural que deve nos preocupar hoje não é necessariamente ancorada em grupos nacionais ou étnicos. Geração, gênero, orientação sexual e classe, entre outros, podem ser fatores igualmente decisivos, multiplicando os critérios de diferença, ao mesmo tempo que pulverizam os grupos potenciais. Se a idéia do "diferente" é construída a partir de variados eixos, então, uma mesma pessoa pode se ver como participando simultaneamente de múltiplos grupos. Não é mais possível o

pesquisador classificar a pessoa simplesmente deste ou daquele lado. Rompendo assim com a idéia de que exista um “nós” *versus* um “eles”, o autor coloca a questão da alteridade dentro da sociedade complexa. Nessa perspectiva, a lógica particular de quem mora na esquina pode ser tão “exótica” (e tão digna de nossos esforços interpretativos) quanto a dos aborígenes que vivem do outro lado do globo.

Finalmente, devemos nos prevenir contra a folklorização da diferença cultural. Nesta, abre-se lugar apenas para aquelas figuras - aqueles “italianos”, “afro-brasileiros” ou “ciganos” - que correspondem pacificamente à nossa imagem deles. Aplicando uma noção completamente estanque de cultura, reduzimos a alteridade a alguns adereços folclóricos - danças, músicas, roupas - rotulando todo o resto e, em particular, aquilo que não nos agrada, como resultado da degradação cultural, da perda de alguma pureza mítica que imaginamos ter existido no passado. Esta folklorização tem conseqüências seríssimas quando pensamos os direitos legais de nossas minorias “emblemáticas” - sociedades indígenas e descendentes de quilombos. Por exemplo, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) garante aos “remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras” o reconhecimento à propriedade definitiva. Conforme Leite (1999), uma antropóloga especializada nesse tema, o problema é definir quem entra na categoria de “remanescente”. Existem imagens extremamente exóticas sobre “o descendente de quilombos”. Quem não corresponde ao estereótipo - quem não tem pele escura por exemplo - tem boa chance de ser excluído. É possível dizer a mesma coisa de grupos indígenas que atualmente usam calça jeans e tênis. Basta um juiz resolver que não são “verdadeiros” indígenas para estas pessoas serem excluídas da categoria, e ver negados seus direitos constitucionais.

É preciso lembrar que a história é levemente mais complicada do que as imagens folclóricas (ou normas jurídicas) nos levariam a crer. Nenhum grupo pára no tempo. Os membros de uma comunidade migram, casam com pessoas de fora, abandonam alguns costumes, adquirem outros. Enfim, as várias culturas humanas são, antes de tudo, dinâmicas - passam por mutações. Em que momento as pessoas deixam de ser “remanescentes de quilombo” e passam a ser classificadas como “aqueles peões morenos”?

Semelhante busca pela cultura pura ou original se encontra em muitos outros campos. Podemos encontrar uma situação análoga no campo da infância, onde muitas

organizações parecem trabalhar com um estereótipo baseado na idéia de "pureza infantil" (Hecht 1998). Posso citar a experiência de uma antropóloga que foi à Tailândia para estudar a prostituição infantil (Montgomery 2000). Num primeiro momento, ficou confusa pois tinha imaginado que poderia localizar esses jovens passando pela diversas ONGs voltadas para a proteção de infância. Entretanto, em pouco tempo, chegou à conclusão de que estas, mesmo tendo um discurso político contundente quanto ao assunto, tinham pouquíssimo contato com os adolescentes e crianças envolvidos na prostituição. A antropóloga se tocou, então, sozinha para o campo onde conheceu jovens que, muitos vivendo com mãe e irmãos, mostravam fortes lealdades familiares e misturavam um certo pragmatismo aos jogos e atitudes (também presentes) típicos da infância ocidental. Para a maioria desses jovens e suas famílias, fornecer serviços sexuais para alguém percebido como um tio benévolo era visto como menos violento do que outras saídas rotineiras da miséria. Tentando entender a ausência de militantes do campo da infância nesse bairro, a antropóloga sugere que as ONGs, conforme os estereótipos usuais, ligavam o comportamento "desviante" de crianças prostituídas a atitudes abandonantes de seus pais ou a mentalidades sádicas de seus clientes. Não identificando tal quadro, não encontravam as crianças. Por outro lado, reconhecer tantos aspectos "normais" da vida desses jovens levantava, na análise da antropóloga, dúvidas angustiantes quanto à organização rotineira dessa sociedade.

Afinal, o antropólogo não atravessa meio mundo para trocar uma imagem hiperreal por outra (a vítima pelo herói, o inocente pelo malandro), mas se previne contra os infinitos estereótipos do senso comum, visões banalizadas de cultura, que arriscam criar sérios obstáculos à nossa apreensão de pessoas em carne e osso, embrenhadas numa realidade complexa e reinventando dinâmicas sociais para enfrentar as circunstâncias em que vivem. Justamente para se afastarem das imagens pacatas e folclorizadas da diferença cultural, os antropólogos têm cunhado novos termos: falam em "alteridade radical" (Ramos, 1991) ou "multiculturalismo crítico" em oposição ao "multiculturalismo enciclopédico" e ao pluralismo neo-liberal (ver T. Turner, 1994); falam da diferença em vez da diversidade (Bhaba, 1998). Em todo caso, querem deixar claro que a alteridade cultural que hoje se constitui como objeto de interesse antropológico, antes de nos entreter, é algo que nos incomoda. Diz respeito não a figuras exóticas, mas, sim, a pessoas morando perto, até em

nossas casas, com quais devemos lidar no dia a dia. Nesse cenário, o papel do antropólogo seria o de explorar o terreno, muitas vezes minado, que existe entre um entendimento do mundo e do outro. Seria o de fornecer uma espécie de mapa ou guia para transcorrer a distância que existe entre “subjetividades variantes” (Geertz, 1999), aquele espaço conturbado de “entre-lugares” (Bhaba, 1998) que ressalta a diferença. Fazendo assim, seguiria o projeto de uma Antropologia Semiótica – visando tornar a comunicação possível.

Reiteramos as três falácias ligadas ao conceito de cultura, junto com as tentativas de respostas esboçadas pela teoria antropológica atual:

A diversidade cultural:

Três falácias	A resposta antropológica
1. Que a <u>globalização</u> acabou com as diferenças culturais	1. Que as diferenças se acentuam no <u>contato</u> . (Logo, a importância de margens e entre-lugares)
2. Que as diferenças significativas dizem respeito apenas a <u>territórios distintos e pessoas distantes</u>	2. Que as <u>alteridades</u> começam não do outro lado do mundo, mas, antes, “à flor da pele” (<u>classe, gênero, geração, raça</u>)
3. Que as diferenças culturais dizem respeito a <u>traços folclóricos</u> , herança de uma fase “mais pura” da cultura.	3. Que a cultura é <u>dinâmica</u> , constitui-se de “ <u>discursos múltiplos</u> ” em situações de <u>interação e conflito</u>

O enquadramento de diferenças em termos da diversidade cultural é fundamental para que haja um diálogo entre partes em desacordo. Agora, continuando nossa viagem em ziguezague, proponho voltar a discutir um tipo específico de diálogo – o que é necessário para a realização de políticas públicas eficazes - entre teóricos e ativistas.

O diálogo entre teóricos e administradores

As discussões atuais sobre a "cultura" nos ensinam que é preciso ir além da simples "diferença" para falar da desigualdade, acentuando a dimensão política dos embates. Essa dimensão torna-se sumamente evidente no exame da relação entre pesquisador e administrador em projetos de intervenção. Para aprofundar esse assunto, proponho trazer exemplos da minha experiência pessoal. Como estudante universitária, sou da geração de sessenta e oito. Entrei na Universidade em 64. Vivi na pele o clima de Woodstock, as manifestações contra a guerra de Vietnã, "maio 68", e era o meu desejo ardente contribuir para a grande revolução mundial que traria a igualdade e justiça social para o mundo todo. Sumamente consciente da vida privilegiada que eu levava como WASP (White Anglo-Saxon Protestant) norte-americana, sentia culpa diante da miséria do mundo. Entrei na Antropologia carregando esse fardo, sentindo que eu tinha que fazer alguma coisa "útil". Veio a calhar, então, quando pouco tempo depois me mandaram para fazer pesquisa de campo na Micronésia (no oceano Pacífico, perto até dos Trobriandeses!). Para o jovem estudante de graduação que eu era, foi um sonho! Experimentei a aventura de passar o verão vivendo à luz de lanterna numa ilha tropical, e a satisfação de sentir que, de alguma forma, estava lá para "ajudar" os menos afortunados a melhorar suas condições de vida. Fazia parte de uma equipe de pesquisadores espalhados pelas ilhas. Visávamos entender o impacto da "modernização" na vida cotidiana de aldeões que, até pouco tempo atrás, tinham um contato tênue com o mundo de fora.

Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, a região --declarada protetorado das Nações Unidas-- estava sob a tutela de administradores norte-americanos. Estes não eram os primeiros colonizadores. Eram apenas os mais recentes de uma longa lista de administrações "civilizadoras" incluindo alemães, espanhóis, e japoneses. Mas os americanos na década de sessenta eram, sem dúvida, os mais eficientes, no sentido de influenciar (com escolas, hospitais, impostos e leis) os hábitos do aldeão mais remoto do arquipélago. A tarefa de nossa equipe, tal como eu a imaginava, era de apontar o caminho que permitiria os nativos a lucrar das benesses da modernidade sem sofrer os estragos. Idealista que era, que mais que eu poderia querer?

Houve, no entanto, um "porém" nessa história. Eu já conhecia o meu marido (um

brasileiro que, enquanto "estrangeiro", trazia um outro olhar para "nossas" atividades rotineiras) - e foi o cunhado dele que começou com aquelas idéias inquietas, cochichado no meu ouvido: "*O que tu estás fazendo na Micronésia ? Tu já perguntaste quem está financiando essa pesquisa? É o Departamento de Defesa dos EUA.*" De fato, eu nunca tinha parado para me perguntar de onde saía o dinheiro da pesquisa, quem tinha projetado aquele projeto naquela localidade. E, mesmo descobrindo que vinha do Departamento de Defesa - fato nada alentador - ainda considerava que meu trabalho não ia servir aos interesses do patrocinador. Depois de tudo, eu estava fazendo pesquisa "pura"; a nossa equipe de antropólogos tinha definido, com toda liberdade, o procedimento metodológico e os objetivos da pesquisa. "**Sim**", meu cunhado inconveniente insistia, "*mas quem é que vai querer informações sobre aquelas ilhas? Quem é que realmente vai aproveitar teus dados para planejar qualquer coisa?*"

A tese de meu cunhado era plausível. A Guerra de Vietnã estava terminando naquela época, e as tropas americanas, derrotadas, iam se recuar para onde? Tinham que encontrar um local estratégico próximo a Ásia, mas que ficaria num território seguro - um protetorado sob controle dos EUA, por exemplo. Micronésia era o local perfeito. Então, como que o Departamento de Defesa procedia para decidir exatamente quais ilhas eram adequadas a seus interesses? Financiava pesquisa e, assim, providenciava a ida de antropólogos querendo "salvar o mundo" para fazer levantamentos dos pormenores da vida cotidiana dos lugares potenciais para bases militares. Antes de instalar e ampliar as bases nessa região, os americanos queriam saber o máximo possível dela.

Considerações deste teor me deixaram num impasse e acabei incomodada o suficiente para resolver sair tanto dos EUA, quanto da Antropologia durante uma época. Fui então morar em Paris. Lá, num dos bicos que consegui para sobreviver, trabalhando como secretária na UNESCO, soube que esta organização estava a procura de um antropólogo para trabalhar na África num projeto de desenvolvimento comunitário junto as mulheres. Pensei: - *Que maravilha!* Esta vez não ia estar colaborando com o imperialismo americano, porque tratava-se de uma organização internacional. Ainda por cima, a intervenção fora solicitada pelo governo democraticamente eleito do Alto Volta. Então, lá fui eu para participar desse projeto. Tinha 24 anos e a idéia de passar nove meses perdida no interior do sertão africano (mais noites à luz de lanterna) era absolutamente irrecusável.

Bem, cheguei na pequena cidade de Po, no Sul do Alto Volta -- um dos três lugares "pilotos" escolhidos para implantar o projeto UNESCO -- e, mais uma vez, descobri que o projeto não era exatamente como eu esperava. Em primeiro lugar, era um programa de alfabetização apenas para as mulheres adultas. Acontece que nesse país 95% da população estava sem escola e não sabia nem ler nem escrever. Diante da taxa astronômica de analfabetismo, e, na ausência de outros programas de alfabetização eficazes, não parecia fazer sentido restringir o projeto UNESCO só a mulheres. Por que visar apenas a população feminina? Em resposta a essa pergunta não devemos esquecer que estávamos no início da década de 70 e o movimento feminista estava sacudindo a maior parte do mundo ocidental. A sede da UNESCO em Paris não estava alheia a essa influência. Lá havia administradores que coordenavam um projeto-mãe, aplicado em diversos cantos do mundo, para combater as desvantagens educacionais das mulheres. Eu mesma tinha grande simpatia por esses princípios. Entretanto, seguindo a velha filosofia antropológica, cabia a mim questionar se os princípios norteadores do projeto eram ou não adequados para aquele contexto que eu estava estudando.

Já desde minhas primeiras observações superficiais, surgiram dúvidas. Entre membros da elite escolarizada do país, a discriminação contra a mulher parecia mais branda do que em muitos países europeus. Em muitas das escolas e no funcionalismo público as mulheres eram tão numerosas quanto os homens. Havia razão para crer que, nas regiões interioranas, entre os quase cem grupos étnicos do Alto Volta, existiam algumas em que a mulher sofria severa discriminação. Não era, contudo, o caso dos Kassenboura com os quais eu convivía, onde fortes laços consangüíneos (a proteção de pais e irmãos) permitiam que as mulheres troçassem e até largassem seus maridos se estes não agissem ao seu agrado. Mais significativo ainda, as próprias camponesas com quem passava meus dias tinham dificuldade em entender a insistência em sua (e apenas sua) participação no projeto à exclusão de seus maridos e irmãos.

Um segundo item de interesse: o projeto UNESCO era voltado para a educação funcional, isto é, para o ensino de técnicas agrícolas, nutrição e economia doméstica -- tudo na língua vernacular (esta, na minha região era o Kassena, língua falada por cerca de 40.000 pessoas). A primeira vista, tal política parecia sensata, refletindo grande respeito pela cultura e vida cotidiana dos aldeões. No entanto, desde meus primeiros contatos com

os próprios "nativos", entendi que estes, isto é, as pessoas mais concernidas, tampouco concordavam com essa política. Para quê aprender a ler e escrever numa língua não-oficial, eles perguntavam? As carteiras de identidade, os avisos de imposto, as convocações da prefeitura, enfim, toda a documentação além dos jornais, era em francês. Os aldeões garantiam que já dominavam bem, obrigado, o código oral de sua própria língua e possuíam meios razoavelmente eficazes para enviar recados e conduzir negócios na escala regional. Fora essa escala regional, ninguém entendia kassena.

Na verdade, o que queriam era uma escola primária e secundária para seus filhos e suas filhas - uma igual à escola onde a elite mandava seus filhos, onde as crianças aprenderiam francês, podendo assim aspirar a um emprego assalariado. Em outras palavras, queriam ter acesso ao sistema educacional já existente que permitiria que seus filhos fossem concorrer na sala de aula com os filhos da elite. Queriam tanto que, na cidadezinha onde eu morava, no dia da matrícula de alunos na escola primária, era preciso acionar a polícia para aplacar os ânimos dos pais cujos filhos "sobraram", isto é, para os quais não havia vaga. Nestas circunstâncias, investir energias num projeto de educação funcional para adultos parecia a certos observadores - pior do que uma fraca compensação - uma estratégia deliberada para manter as pessoas humildes afastadas das vias mais eficazes de ascensão social, econômica e política.

Como podem imaginar, eu já andava com bastante dúvidas quanto às melhorias que ia ajudar a introduzir entre os kassena. Ainda havia, no entanto, um terceiro elemento a ser contestado pelos meus "informantes": o acento dado, na educação técnica, ao cultivo de amendoim. Até então, a maioria esmagadora da população plantava grãos e outros produtos de subsistência. A nova orientação era para as pessoas largar (ou, pelo menos, diminuir) as plantações para consumo próprio, para plantar um determinado tipo de amendoim destinado à venda. Qualquer resistência a essa inovação era colocada pelos administradores como apego irracional à tradição. Entretanto, escutando a voz dos meus interlocutores, passei a tecer outra interpretação de sua recusa. Os próprios agricultores não viam a vantagem de diminuir o estoque de alimentos nos seus celeiros em troca de algumas poucas moedas. No máximo, o dinheiro permitiria que trocassem suas cabaças e cuias por pratos de alumínio comprados no mercado local, ou que comprassem mais pilhas para poder escutar música nos seus radiozinhos. Nenhuma dessas aquisições potenciais parecia

mais importante do que a segurança de um celeiro cheio. E se fossem experimentar novas culturas agrícolas, me diziam, queriam a liberdade de decidir quais seriam mais interessantes. O arroz, por exemplo, parecia mais adaptado ao solo daquela região e com mais promessa de rendas altas.

Diante de tal quadro, como explicar a insistência do projeto no amendoim? Além da explicação dos planejadores (que o plantio de amendoim era "obviamente" o meio mais eficaz para realizar o desenvolvimento comunitário almejado), eu agora tinha outra hipótese plausível. Apenas dez anos depois de sua independência da França, o Alto Volta, com uma das rendas per capita mais baixas do globo, ainda não tinha produtos de exportação, não tinha indústria, nem turismo. Sua única esperança para pagar produtos e serviços importados era promover o plantio de produtos agrícolas que pudessem ser vendidos no mercado mundial - e o amendoim, um produto já cultivado e consumido localmente, era visto como uma escolha natural. Ainda por cima, a colheita teria um só comprador, pois o governo possuía um monopólio legal do mercado e estipulava por decreto o preço que pagaria. Era uma solução ideal para quem em toda probabilidade ia lucrar com as importações: a elite urbanizada do país.

Já fora informada antes de chegar no campo: cabia a mim enquanto antropóloga ajudar a convencer os nativos a se jogarem corpo e alma na realização desse projeto, a reconhecer que os objetivos (pre)definidos pelos planejadores eram, na realidade, os que mais iam contribuir para o bem-estar da população. Em outras palavras, eu devia explicar para os administradores quais os "obstáculos culturais" que impediam os camponeses de verem a luz e aceitar os benefícios que estavam sendo oferecidos. Contudo, a experiência de campo - a convivência com os Kassena - tinha transformado meu olhar e não conseguia mais aderir a essa definição inicial do meu papel. Deixei aos poucos de estranhar o fato de que muitos agricultores não queriam participar do "projeto de desenvolvimento". Tal como foi proposto - um programa de educação funcional para mulheres adultas e voltado para produtos de exportação - sua recusa do projeto me parecia cada vez mais compreensível. Porém, quando eu tentava levantar alguns dos "pontos de interesse" que acabo de esboçar para vocês, reflexões que, no meu entender, pudessem ajudar a reformular certas das políticas básicas, a diretora do projeto UNESCO se mostrou visivelmente irritada. Dizia que um antropólogo devia cuidar de "coisas antropológicas" - do levantamento

demográfico e mapeamento genealógico dos aldeões - e só.

Essa história sobre fatos tão distantes de nossa realidade pode lhes parecer de pouco interesse. Porém sugiro que traz uma lição de grande relevância para nosso envolvimento em projetos de intervenção hoje. Vim embora dessa minha experiência bastante indignada e formulei essa indignação da seguinte forma: “- *Se entro num empreendimento desses (de ciência aplicada), não é apenas para olhar a "população alvo", ver se aquelas pessoas estão aceitando ou não as metas do projeto. É também para, usando os resultados da pesquisa e, em particular, o diálogo com as pessoas mais atingidas pela intervenção, ajudar os administradores a examinar criticamente seus próprios objetivos, tornando suas políticas mais dinâmicas e adaptadas àquele contexto preciso. Se isso não for possível, se essa dimensão crítica e reflexiva do meu trabalho não for incluída no contrato de consultoria antropológica, então não vou aceitar. Ser "técnico", simplesmente executando as orientações de administradores que, muitas vezes, têm pouca ou nenhuma idéia da experiência de vida das pessoas mais atingidas pelas políticas de intervenção não seria boa Antropologia.*”

O antropólogo não pretende saber "mais" do que o administrador (este chega a ter alto grau de competência e experiência não-negligenciável em determinadas áreas - planejamento econômico, por exemplo). Porém, insiste que incorporar o elemento humano na análise exige uma perspectiva dinâmica – uma que recusa conclusões apriorísticas - atribui alto valor à experiência de vida dos "nativos", e exige boa medida de flexibilidade na condução do projeto. Em outras palavras, as orientações gerais de um projeto devem ser exatamente isso - gerais (o oposto de receitas fixas) - capazes de se adequar às circunstâncias específicas de cada região. E, para se mover de forma lúcida nessas circunstâncias, o antropólogo precisa estudar muito mais do que aquela esfera restrita do que os administradores costumam chamar de "vida cultural". Precisa incorporar na sua análise um conceito dinâmico de cultura (tal como o esboçamos acima) e que inclui elementos da geopolítica global.

Antropologia e ativismo

Minha indignação me afastou de certos empregos, mas não curou minha ânsia de produzir conhecimentos relevantes. Assim, resolvi voltar para a universidade, formulando

meus próprios objetivos de pesquisa dentro de um projeto acadêmico de doutorado. Não vou cansar vocês com os detalhes de mais uma etapa frustrante de minha procura por uma Antropologia engajada ideal. Basta dizer que, depois de quase cinco anos tentando imaginar como a educação popular poderia transformar a realidade de trabalhadores rurais no interior de Minas Gerais, cheguei à conclusão que a geopolítica daquele contexto pesava infinitamente mais do que a "consciência" dos agricultores sem terra, e que qualquer programa de mudança teria que agir simultaneamente ao nível da educação local e da política agrícola (pelo menos) nacional. Concentrar-se no primeiro fator sem uma firme articulação com o segundo era voltar para um velho esquema culturalista que, ao colocar a mentalidade do oprimido como chave de sua liberação, deixava subentender que era essa mesma mentalidade a causa de sua opressão.

Certamente, todas essas minhas tentativas e erros são conhecidos a outros pesquisadores, vários dos quais fizeram análises pormenorizadas de processos semelhantes. Trago minha experiência simplesmente para incorporar alguns elementos dessa discussão ao exame dos desafios enfrentados pelo pesquisador que se engaja em programas voltados para os objetivos - aparentemente acima de suspeita - de democratização, desenvolvimento, qualidade de vida, direitos humanos ou justiça social. Aplicando algumas lições de meu passado, sugiro que, por louvável que seja o ideal almejado, não cabe jamais baixar a guarda do senso crítico.

É importante insistir nesse uso reflexivo de experiências passadas, pois já vi muitas pessoas, mesmo as que conhecem de cor os "erros do passado", cair na ilusão de ter superado o perigo de tais erros. Não é difícil encontrar pesquisadores que, tendo colocado sua ciência ao serviço de algum planejador ou administrador, passam a acreditar de forma quase incondicional na justiça dessa causa. Vêm-se como cavalheiros montados em cavalos brancos, avançando contra as forças do mal. Convenhamos que não é difícil embarcar nesse tipo de entusiasmo. Basta se engatar numa equipe de técnicos cuja a razão profissional de ser é demonstrar a eficácia de determinada política. O esforço exigido para levar adiante aquela política (qualquer política) leva as pessoas envolvidas a passar por cima de suas dúvidas, muitas vezes as tornando avessas a críticas e míopes quanto às (inevitáveis) limitações de seus projetos. Sugiro, no entanto, que o pesquisador agindo enquanto tal não pode se dar o luxo de semelhante postura. Para este, não existe "causa

justa" inquestionável pois os alvos prioritários de qualquer campanha ou projeto de intervenção são vistos como definidos num conturbado campo de disputas ideológicas e políticas, tendo como protagonistas sujeitos históricos concretos.

Consideremos, a título de exemplo, apenas um dos temas da atualidade: direitos humanos. Existe dentro da Antropologia uma trajetória nada desprezível de teóricos fitando a relação dessa disciplina com o ideário dos direitos humanos (Arantes, 1992; Oliveira, 1996; Wilson, 1997; Leite, 1998; Novaes e Lima, 2001; Novaes, 2001; Turner, 1994, etc.). Não pretendo trazer toda a sutileza dos argumentos aqui, mas - para demonstrar a fragilidade de nossas vacas sagradas diante do olhar escrutinador do analista - resumir algumas reflexões mais ou menos consensuais.

Quando um termo como direitos humanos vira moda, parece que basta botar esse rótulo num projeto e está garantida a sua eficácia. Esses projetos conseguem mobilizar gente com as melhores intenções, pessoas idealistas, abnegadas que querem bem aos outros (descrição esta que corresponde provavelmente a 95 % das pessoas nesse curso de extensão). Mas é preciso lembrar que para trazer as mudanças que almejamos, é preciso muito mais do que boas intenções. Quantas campanhas foram feitas ao longo da história em nome do bem dos outros? Durante as cruzadas da idade média quantas centenas de milhares foram torturadas e mortas em nome da salvação espiritual dos infiéis? Durante todo o empreendimento colonialista dos séculos XVIII e XIX, quantos jovens embarcaram para Ásia e África acreditando na sua missão salvacionista - o Fardo do Homem Branco - que os incumbia moralmente a levar os benefícios da civilização para aqueles "selvagens"? E chegando mais perto de casa como ignorar a terrível ironia de políticas orquestradas pelas forças da OTAN em Kosovo, no Afeganistão ou no Iraque, o massacre de milhares de indivíduos e a destruição de civilizações inteiras - tudo em nome da democracia e dos direitos humanos?

É óbvio que hoje a maioria de nós teria dificuldade de classificar essas investidas bélicas como campanhas a favor daquilo que entendemos como direitos humanos. Quando há uma distância histórica ou geográfica confortável, reconhecemos sem grandes problemas a manipulação cínica do termo. No entanto, não devemos esquecer que as pessoas mais próximas do evento nem sempre possuem um recuo que permita tal lucidez. Há, apesar de tudo, indivíduos bem intencionados que embarcam nessas histórias - as cruzadas, o

colonialismo, as guerras de salvação, o boicote contra o Irã - acreditando que, a longo prazo, é essa ação a mais justa, a melhor para a humanidade. Houve, em diferentes momentos da história ocidental, movimentos para superar falhas particularistas e garantir, através de convenções internacionais, uma versão universalmente reconhecida dos direitos humanos. No entanto, basta olhar para a história para ver a que ponto essas tentativas foram orientadas (e limitadas) pelos valores da época e do lugar em que foram produzidas. Por exemplo, não ocorreu aos autores da primeira Declaração dos Direitos do Homem (promulgada em 1789 durante a Revolução Francesa) de estender os princípios do documento às mulheres francesas. Não há dúvida quanto ao caráter proposital dessa exclusão: Olympe de Gouges, a mulher que - na época - ousou aspirar à igualdade, escrevendo uma Declaração dos Direitos da Mulher, foi guilhotinada (Scott, 1996). Cento e cinquenta anos depois, em 1948, os autores de uma nova Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas preocuparam-se em procurar além da burguesia européia para as bases de uma filosofia universal. No entanto, não houve entre os autores dessa Declaração nenhum representante das populações indígenas do mundo, nem dos povos islâmicos do chamado “Terceiro Mundo”, e, como um todo, a participação de mulheres ainda era pouco expressiva (ver Nader, 1999). O processo de formulação desses princípios deixava margem à acusação que refletiam, antes de tudo, os valores de homens brancos (e heterossexuais) das classes dominantes. Estes casos nos lembram que o lema dos direitos humanos é um discurso produzido num contexto preciso por determinadas pessoas. Tal fato não tira a validade das campanhas empenhadas em nome de causas humanitárias, mas ajuda a colocá-las em perspectiva e lembrar que, tal como qualquer outro slogan que tem um forte apelo emotivo, o de direitos humanos também se presta a manipulações mais ou menos conscientes.

No fundo, a definição dos chamados valores universais sempre passa por uma perspectiva local⁴. Isso não quer dizer que seja impossível estabelecer diálogos entre perspectivas locais. Afinal, boa parte dos antropólogos hoje - os que aderem a uma

⁴ Boaventura Souza Santos é apenas um entre muitos pesquisadores que, apesar de simpatizar com o espírito dos direitos humanos, assumem uma postura cautelosa diante de sua universalidade: *“Conçus de manière universelle, comme ils l’ont été, les droits de l’homme resteront un instrument du (...) choc des civilisations”, c’est-à-dire de la lutte de l’Occident contre le reste du monde. Leur validité globale sera gagnée au prix de leur légitimité locale.*”

Antropologia semiótica - estão voltados exatamente para esse empreendimento. Mas devemos lembrar que o objetivo do diálogo não é apagar as diferenças sob a ilusão de um suposto meio de campo, uma solução milagrosa que de alguma forma incorpore os valores de cada interlocutor. É, antes, permitir que essas diferenças sejam reparadas, respeitadas e escutadas, justamente para inquietar as verdades estabelecidas. O diálogo será necessariamente intranquilo (um exercício na tolerância da tensão), mas garantirá a possibilidade de mudança, novos ajustes e espaços de negociação, inclusive para vozes que fogem dos padrões hegemônicos.

Para cumprir seu papel nesse processo, o antropólogo tem que saber duvidar da própria causa em que está engajado. Isto não significa acreditar na já amplamente criticada neutralidade do observador, nem propor alguma superioridade moral dos nativos (quais nativos, sempre me pergunto, já que as diferenças internas ao grupo são em geral enormes), e muito menos ignorar os princípios morais que norteiam a existência cotidiana do próprio pesquisador. Significa, isto sim, abraçar a dúvida não como mero elemento mas, antes, como norte da reflexão.

Reflexões finais

Enfim, arrisco supor que a grande maioria das pessoas nessa sala hoje (incluindo meus leitores) sentem-se engajados de uma forma ou outra na promoção de causas como cidadania e justiça social. Muitos de vocês já participam como administradores e planejadores de políticas públicas ou administração. Da mesma forma, temos aqui nas Ciências Sociais da UFRGS professores e pesquisadores que já prestaram serviços a essas diversas causas (vide o LABORS do IFCH). Nesse universo, é difícil achar técnicos que se empregam friamente no serviço de qualquer um que pague o preço. Em geral, escolhemos a ONG, o partido político ou o setor administrativo com o qual vamos trabalhar a base de convicções políticas e afinidades sociais. Fazemos opções, sentimo-nos envolvidos. Pesquisadores, administradores, ativistas – possuímos todos um saldo em comum. Ao mesmo tempo que acreditamos num certo projeto utópico e na validade da intervenção, temos dúvidas. No entanto, há diferenças significativas no grau de dúvida, e, para estabelecer diálogos significativos, essas diferenças devem ser esclarecidas e enfrentadas.

Por exemplo, administradores e planejadores, isto é, pessoas com “a mão na

massa”, têm por obrigação manter o norte do programa de intervenção. Muitas vezes operam dentro de um contexto político conturbado em que admitir erros seria dar munição ao inimigo. Que seja do serviço público, tentando mostrar o mérito da proposta do atual governo, ou de alguma ONG, querendo demonstrar para patrocinadores potenciais a superioridade de seu trabalho, o administrador deve não somente conceber e executar seu plano, ele também deve dar ampla publicidade a seus benéficos resultados. Tende portanto, no discurso público, a ressaltar pontos fortes de seu programa. Faz propaganda positiva, tanto para levantar a moral da equipe diante de situações árduas quanto para angariar as simpatias da opinião pública. Dúvidas e uma certa autocritica existem, mas são mantidas a um mínimo.

No caso do pesquisador, essas duvidas são crônicas -- aguçadas ao ponto de atingir os próprios fundamentos do projeto. Pergunta-se: - Será que, com esse projeto, estamos realmente contribuindo para a justiça social? Será que não estamos meramente repetindo aqueles mesmos erros dos colonialistas/missionários, chegando aos nativos e dizendo (por exemplo): “- Por que vocês não querem plantar amendoim? Não vêem que é a melhor coisa para vocês?” E, caso não se investem corpo e alma no programa, deixando entender que: "-Vocês rejeitam nossa proposta porque vocês não têm educação (subentendido: que nem eu); se tivessem educação, se estivessem esclarecidos, vocês comprariam nossa proposta e já."

Dúvidas. O cientista, no âmbito da pesquisa acadêmica, tem esse luxo. Tem liberdade e tempo para botar o dedo na ferida, para criticar e refletir. Mas ninguém deve esquecer que puro espírito crítico não leva necessariamente a grandes conseqüências. O pesquisador engajado em projetos de intervenção deve reconhecer que ele possui um determinado papel a cumprir, e o administrador possui outro. Precisa deste interlocutor "propositivo" que arrisca pensar em soluções. Evidentemente, essas soluções serão sempre frágeis; devem ser criticadas e cabe ao pesquisador criticar. No entanto, criticar não significa desqualificar. O pesquisador não deve cair na tentação da denúncia fácil. Do momento que aceita colaborar num projeto, é preciso respeitar também esse "outro nativo" que é o administrador, "escutar" os agentes que executam o programa de intervenção, e não esperar que pensem e ajam todos exatamente como um antropólogo.

A “eterna auto-vigilância epistemológica” do pesquisador, já mal tolerada pelos planejadores e administradores, é ainda mais indigesta para o ativista militante. Lá onde o militante deve agir rapidamente para denunciar situações específicas de violência, o pesquisador “para para pensar”. Tal atitude não deve ser confundida com a versão caricata de relativismo cultural que corre por aí (Geertz, 1988). Quando na presença de violência descarada, o pesquisador agirá, como qualquer outra pessoa, conforme sua consciência de cidadão. No entanto, a maioria esmagadora de violações de direitos ocorre dentro de uma zona cinzenta de relações complexas. Justamente porque o pesquisador procura ir além do caso individual, contribuindo assim para uma análise mais abrangente, ele recua temporariamente, para repensar o contexto, as relações e, em particular, os significados atribuídos pelos atores envolvidos a estas situações. Para o pesquisador, não há nada evidente de antemão, nem mesmo o alvo da denúncia. Para não cair nos velhos estereótipos de seu próprio senso comum (Bourdieu, 1989), tem a obrigação de duvidar, criticar, e desconstruir seu objeto de estudo.

A antropóloga britânica, Marilyn Strathern, resumindo o diálogo entre militantes e acadêmicos, opõe a “política radical” à “pesquisa radical”. Enquanto este, quer dizer, o “radicalismo acadêmico”, comprometido com dúvidas e questionamentos, parece produzir ações tímidas ou até mesmo nenhuma ação, o radicalismo político é fadado a um “conservadorismo conceitual” (1988, p. 27). Isto é, procurando agilizar ações para promover a “igualdade”, a “mulher” ou a “criança” (por exemplo), o militante toma como dadas ou naturais justamente aquelas categorias que os acadêmicos visam desconstruir.

Para muitos de vocês, o que estou dizendo soará um truismo, de uma obviedade ululante, mas, a base de minhas experiências e frustrações, direi que conviver com as tensões entre os diferentes personagens, ou entre os diferentes papéis de um mesmo personagem, não é tão fácil assim. Durante bom tempo tentei evitar essas tensões, ficando afastada do campo de ciências aplicadas. Tinha recuado da Antropologia aplicada para dentro da “ciência pura” – uma postura, de certa forma, bem mais confortável. Fui chamada de volta pelos meus estudantes que tinham energia para reclamar, insistindo para procurar a relevância social de nossas pesquisas. Foi graças a eles que fui obrigada a fazer mais uma guinada.

Nessa nova fase, com minha colega, Prof.^a Daisy Barcellos, e muitas outras pessoas

que participaram desse curso, criamos o NACI (o Núcleo de Antropologia e Cidadania) e passamos a enfrentar pedidos de assessoria da FEBEM, do Themis, da FASC, da Procuradoria da República. Procuramos navegar entre as posturas extremas – da pesquisa militante ingênua (como se o cientista social tivesse alguma fórmula mágica para solucionar os problemas sociais), e da atitude "torre de marfim" (como se, além das nossas análises eruditas sobre as forças ocultas da história, não tivéssemos nada a contribuir). Acredito que, pela própria dinâmica de nosso envolvimento, não conseguimos nunca traçar um percurso tranqüilo, em linha reta, entre esses dois perigos. Avançamos, creio eu, mas sempre em ziguezague, procurando lucrar com cada nova experiência (por frustrante que seja), e esperando contribuir para a ciência antropológica, assim como para políticas públicas coerentes com "a cidadania em múltiplos planos" proposta nesse seminário..

BIBLIOGRAFIA:

- ABREU, Domingo. *No bico da cegonha: por uma sociologia da adoção no Brasil*. Tese de doutorado: Departamento de Sociologia, Universidade Federal do Ceará, 2000.
- ABU-LUHOD, Lila. "Writing against culture". In *Recapturing anthropology: working in the present* (R. G. Fox, org.). Santa Fe: School of American Research Press, 1991.
- ARANTES, Antônio Augusto. *Desenvolvimento e Direitos Humanos: a responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP. 1992.
- ARRUTI, José Maurício. "A Emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas". *Mana* 3(2): 7-38, 1997.
- AUGE, Marc. *L'anthropologie des non-lieux*. Paris: P.U.F. 1991.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 1998.
- BOTT SPILLIUS, Elizabeth. "Antropologia e Psicanálise: uma concordância pessoal". Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre, da AMRIGS (Associação Médica do Rio Grande do Sul), 29 de julho, 2002.
- BOWEN, Elenore Smith. *Return to laughter: an anthropological novel*. New York: Doubleday Anchor Books, 1964.

- BOURDIEU, P. Introdução a uma sociologia reflexiva. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil S.A /Difel. 1989
- BOURDIEU, Pierre e Loïc WACQUANT. “Prefácio: sobre as artimanhas da razão imperialista”. In *Escritos de educação* (Maria Alice NOGUEIRA e Afrânio CATANI, orgs. Petrópolis: Editora Vozes. 1998.
- FONSECA, Claudia e Andrea Cardarello. “Os direitos dos mais e menos humanos”. *Horizontes Antropológicos 10*: 83-122. 1999.
- GEERTZ, C. "Anti anti-relativismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais 8*(3): 5 - 19. 1988.
- GEERTZ, Clifford. “Os usos da diversidade”. *Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre) n. 10. 1999.
- HANNERZ, Ulf. *Cultural complexity*. New York: Columbia University Press. 1992.
- HECHT, Tobias. *At home in the street: street children of Northeast Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.
- LEITE, Ilka B. *Ética e estética na Antropologia*. Florianópolis: PPGAS-UFSC. 1998.
- LEITE, Ilka Boaventura. “Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?” *Horizontes Antropológicos 10*: 123-150. 1999.
- MONTGOMERY, Heather. "Abandonment and child prostituion in a Thai slum community". In *Abandoned children* (Catherine Panter-Brick e Malcome T. Smith, orgs.) Cambridge: Cambridge University Press. 2000.
- NADER, Laura. “Num espelho de mulher: cegueira normativa e questões de direitos humanos não resolvidas.” *Horizontes Antropológicos 10*: 61-82. 1999.
- NOVAES, Regina (org.). *Direitos humanos: temas e perspectivas*. Rio de Janeiro: Mauad. 2001.
- NOVAES, Regina e R. K. de Lima (orgs.). *Antropologia e direitos humanos*. Niteroi: EDUFF. 2001.

- OLIVEIRA, Roberto Cardoso e OLIVEIRA, Luís Cardoso. Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia. In: *Ensaaios Antropológicos de Moral e Ética*. Tempo Universitário : Rio de Janeiro, 1996.
- OLIVEN, Ruben. *A parte e o todo*. Petrópolis: Vozes. 1992.
- RAMOS, Alcida, “A hall of mirrors” . *Critique of Anthropology* 11(2): 155-169, 1991.
- SANTOS, Boaventura de Souza. “Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo : Hucitec, 2000.
- SCOTT, Joan W. *La citoyenne paradoxale: les féministes françaises et les droits de l’homme*. Paris, Albin Michel, 1996.
- SILVA, Hélio R. S. & MILITA, Claudia. *Vozes do meio-fio*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará. 1995.
- SOUSA, Sônia M. Gomes (org.) *Infância, adolescência e família*. Goiânia: Cânone Editorial. 2001.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press. 1988.
- TURNER, Terence. “Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?” In GOLDBERG, David T. (org.) *Multiculturalism: a critical reader*. Oxford: Basil Blackwell. 1994.
- VERDIER, Pierre et Geneviève DELAISI. *Enfant de personne*. Paris: Odile Jacob. 1994.
- VIANNA, Luiz Werneck. “Poder Judiciário, ‘positivação’ do direito natural e história.” *Estudos históricos* 9(18): 257-424. 1996.
- WILSON, Richard A. *Human rights, culture & context*. London: Pluto Press. 1997.

A ANTROPOLOGIA EM MÚLTIPLOS PLANOS.

Daisy de Macedo Barcellos⁵

O título desse encontro de hoje é Antropologia, Cidadania e Múltiplos Planos. Eu me preocupei mais com os múltiplos planos, porque a discussão específica, estruturada sobre a relação de Antropologia e cidadania como um conceito, não tem sido um objeto direto da minha preocupação. Embora ao longo da minha trajetória como profissional, de uma forma ou de outra, eu tenha me visto sempre enfrentando questões que hoje são designadas como de cidadania ou cerceamento do pleno exercício da cidadania. Estas foram inserções que me trazem, hoje, para uma reflexão que, na verdade, é bastante antiga. Vocês devem ter prestado atenção que em uma das experiências da trajetória de Cláudia como pesquisadora, a UNESCO pagou para que ela pudesse ir para o Alto Volta realizar sua formação antropológica no bojo de projetos humanitários, hoje, de direitos humanos e cidadania. Da mesma forma, a UNESCO patrocinou grande parte dos estudos sobre negros no Brasil e realizou um dos mais importantes encontros para a discussão do racismo, o que o artigo clássico de Claude Lévi-Strauss, *Raça e História*, é testemunho incontestável.

Em vista dessa tradição de inserção do antropólogo como pesquisador no bojo de políticas de órgão internacionais e nacionais, governamentais ou não - os projetos colonialistas também se valeram de estudos sobre as sociedades primitivas, exóticas, e isso faz parte da própria história de nossa disciplina - eu pensei em começar por discutir um aspecto que diz respeito a própria natureza das Ciências Sociais e da Antropologia dentro dessas Ciências Sociais, relacionadas a instituições, a agências de fomento, de pesquisa e de políticas públicas cuja perspectiva é mediada por uma concepção de ciência que não fala da natureza da Ciências Sociais em si mas de uma relação específica, de uma idéia, e até de um imaginário sobre a ciência e que está respaldada nas definições do que são as ciências ditas exatas. Então eu vou me fazer valer do Lévi-Strauss que escreve um texto em função de sua preocupação em refletir sobre uma coisa que aconteceu na década de 60, que foi o financiamento pela UNESCO de uma multiplicidade de pesquisas pelo mundo. O mundo inteiro foi agraciado com dotações gordas e fortes para pesquisa social para pesquisar o que

hoje é chamado “terceiro mundo”. Então, vou começar lendo um trecho deste autor, que se encontra na obra *Antropologia Estrutural Dois*, no capítulo XVI, parágrafos 1, 2 e 3. O título do capítulo é : *Critério Científico nas Disciplinas Sociais e Humanas*⁶. Ele diz o seguinte:

“O autor deste texto espera não ser inconveniente, confessando o embaraço, até mesmo o mal-estar, que lhe suscitou o anúncio da enquete decidida pela resolução da Conferência geral da UNESCO. Parece-lhe demasiado grande o contraste entre o interesse manifestado pelas ‘tendências principais da pesquisa no domínio das ciências humanas’ e a negligência ou o abandono de que são vítimas essas ciências, mesmo lá onde esse projeto encontrou os mais fervorosos adeptos.

Menos espetacular do que este testemunho inesperado de boa vontade (aliás, desprovido de alcance prático, pois se situa no plano internacional, onde não existem meios de intervenção imediata)⁷, porém muito mais eficaz, teria sido, no plano nacional, a concessão de locais de trabalho a pesquisadores dispersos, e geralmente desmoralizados pela falta de uma cadeira ou de uma mesa, e de alguns metros quadrados indispensáveis para o exercício decente de uma profissão; pela inexistência ou insuficiência das bibliotecas, pela mediocridade dos créditos... Enquanto não nos livramos destas preocupações fatigantes, não poderemos evitar a impressão de que, mais uma vez, o problema do lugar atribuído às ciências sociais e humanas na sociedade contemporânea foi mal abordado; de que, na falta de satisfações reais, se prefere dar-lhes uma satisfação de princípio, e conformar-se com a ilusão de que as primeiras existem ao invés de dedicar-se à tarefa verdadeira que seria fornecer-lhes meios reais de existência.

⁵ Antropóloga, Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e PPGAS/UFRGS, coordenadora do NACI/UFRGS.

⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*, Rio De Janeiro, Tempo Brasileiro, 1976, cap. XI, p.294-295.

⁷ Hoje já não poderíamos dizer o mesmo. Este texto de Lévi-Strauss foi escrito como resposta a iniciativa de UNESCO de estender às Ciências Sociais e humanas a enquete sobre as tendências principais da pesquisa, à época, já consagrada às Ciências Exatas e naturais, e publicado primeiramente na *Revue internationale de sciences sociales*, vol. XVI, 1964, no. 4, p. 579-597.

O inconveniente seria menos grave e se reduziria, em resumo, ao fracasso de mais uma oportunidade, se os poderes públicos, em escala nacional e internacional, não pretendessem que os próprios cientistas com eles partilhassem a responsabilidade de uma investigação pela qual responderiam duplamente: primeiro, porque esta, sobretudo, tem valor de alibi, e o supérfluo que ela promete ocupará o lugar do que lhes é necessário; em seguida, porque reclama sua participação ativa, e a menos que se exponham à crítica de falta de civismo, precisarão extrair de um tempo já corroído pelas dificuldades materiais em que se debatem, o tempo exigido para dedicar-se a um empreendimento cuja validade teórica não está de modo nenhum assegurada.”

A minha idéia quando eu reli esses parágrafos, parte de um texto que eu gostava para trabalhar na disciplina de Antropologia I, é para tentar colocar uma questão que ainda hoje me parece extremamente importante para se pensar o relacionamento da Antropologia e dos antropólogos com as políticas públicas.

Claudia Fonseca colocou muito bem todo um espírito pleno de boas intenções e de crença e vontade transformadora que mobiliza os intelectuais da área de Ciências Sociais para esse projetos, praticamente, “salvacionistas”. Esse texto de Lévi-Strauss me permitiu refletir essas questões. Acho que esses três parágrafos condensam parte dos dilemas que vivenciei ao longo das minhas participações em projetos de pesquisa que visam atender a demandas, sejam de políticas públicas, sejam de políticas no sentido mais amplo.

De um lado, é a própria questão de inserção do sujeito, do antropólogo enquanto cidadão e como ser político. Parece-me que nossas escolhas de objeto passam por essa posição política. Do lugar em que nos colocamos enquanto seres políticos, decorrem algumas das questões postas por Lévi-Strauss. No momento em que, enquanto pesquisadores, nos engajamos numa comunidade, num grupo determinado, e que recebemos a dádiva da informação, temos que, necessariamente, responder com uma contraprestação, o que, é um compromisso político com a comunidade com a qual trabalhamos. Está é uma questão que eu acho fundamental.

Ocorre que, freqüentemente, aliás, sempre, considerando o tipo de escolha de objeto que pelo menos eu tenho me feito, eu nunca sou paga pela comunidade em que pesquiso. Eu sou sempre paga por um “outro”. Esse outro, o que ele vai me oferecer? A cadeira, a

mesa, transporte, salário? Um pagamento simbólico. Porque um trabalho que é pensado para ser feito em três meses, e que não vai ser feito em três meses porque todo o mundo sabe que não vai. Ele termina durando oito meses com aquele mesmo recurso, e aquele pouco que se ganhou como salário é desviado para a gasolina, para o automóvel, para o ventilador quando está muito quente, pois vai fevereiro a dentro... Estas são as circunstâncias nas quais o antropólogo, politicamente, consegue se engajar em empreitadas de suporte a políticas públicas com as quais circunstancialmente concorda. Como Cláudia colocou de forma muito clara, nós não vamos, enquanto sujeitos políticos e pesquisadores, aderir a uma causa que não nos parece justa. O que não significa sintonizar plenamente com o projeto político de quem nos financia, e com o desejo e o sonho que a nossa comunidade apresenta. Podemos dizer: - Meu Deus, entrei numa canoa furada, porque não concordo nem com um nem com outro. Lógico, porque eu sou o antropólogo, eu é que estou certo. Então, o que nós fazemos? Nós nos fascinamos com o dado de campo, nós nos agarramos àquela gasolina para conseguir continuar recuperando aquela comunidade para que ela se torne uma entidade sistematicamente descrita, devidamente analisada, com a sua memória devidamente registrada, inclusive com uma consciência clara de que, de alguma maneira, nós estamos descrevendo sujeitos que estavam fora da história, incluindo-os dentro do registro histórico. Mas nós vamos nos deparar com essas tensões que vão ocorrer das mais diversas formas.

O que essa passagem de Lévi-Strauss nos mostra, além dessas mazelas, é o fato de nós termos muito claro que aquilo que esperam de nós é esse compromisso com as comunidades; é esse compromisso político que nós assumimos com ela e que, de alguma maneira, nos instrumentaliza do ponto de vista dos objetivos políticos de quem nos demanda o serviço (e nos financia) e do ponto de vista dos objetivos políticos da própria comunidade.

Quando eu falo isso, estou pensando especificamente na questão dos territórios indígenas e, mais recentemente, dos territórios de quilombos (tomando de empréstimo a experiência acumulada com o trabalho dos antropólogos-etnólogos), que considero serem inserções clássicas dos antropólogos. Eles terminam enfrentando situações dessa natureza. As questões que Lévi-Strauss nos trás e que ele chama atenção, é o inesperado interesse e o potencial de alcance práticos dos resultados das pesquisas em vista das condições de

trabalho e a possibilidade de desenvolvimento teórico e que ele está refletindo, ali, a partir do interesse da UNESCO em incluir as Ciências Sociais no grande campo da “ciência”. Porque é que, de repente, antropólogos são demandados para responder questões que tradicionalmente não lhe eram feitas? Há uma quase globalização da idéia de que as coisas não funcionam bem porque não está sendo considerada a diversidade cultural, que é uma questão que a Cláudia nos trouxe com bastante clareza e que eu acho que pode ser aprofundada no debate.

De qualquer forma, o reconhecimento dessas diferenças, das quais nós devemos nos aproximar para depois fazer um movimento de saída, me parece que está tendendo a se tornar um tema extremamente complicado porque ele está levando a diferença a ser monopolizada pela Antropologia. Aliás, não exatamente pela Antropologia, mas pelo antropólogo. Então, sempre que há questões de diferença a serem solucionadas chama-se o antropólogo.

O NACI é chamado para pensar e projetar um estudo sobre menores infratores, e familiares desses e profissionais atuantes nessa instituição antes denominada FEBEM. Por que chamaram o antropólogo? Porque as pessoas queriam um análise qualitativa e consideravam que objetos desse tipo são afeitos aos antropólogos, uma vez tratar-se de uma categoria considerada problemática, difícil e que exige um olhar desvestido de preconceitos. Não chamaram o CEPA, por exemplo, embora os objetivos do estudo visassem trazer elementos para tratar as comunicações internas à instituição.⁸

Como é que acontece essa negociação (para tentar frisar essa questão das condições de trabalho? No caso dos pesquisadores-professores (caso da maioria dos pesquisadores antropólogos no Brasil), o objeto de pesquisa em si constitui um móvel. Ter um campo a oferecer aos nossos alunos pode ser razão suficiente para aderir, sob o limite ético, à oportunidade do estudo, pois qual outra experiência de pesquisa que nós temos para incorporar novos profissionais no mercado de trabalho e qual é a possibilidade de recurso para financiar os nossos próprios projetos que estão relacionando Antropologia e cidadania? Nós só podemos considerar ou as agência de financiamento acadêmico, como o CNPq, ou nós temos que conseguir recursos, seja de grandes linhas de apoio de instituições internacionais ou integrar-nos em projetos em parceria com o setor público (uma vez que o

⁸ CEPA é o Centro de Pesquisa em Administração, desta mesma UFRGS.

setor privado não atende demandas de cidadania, especialmente aquelas que envolvem direitos das minorias). Pois essas coisas custam dinheiro. Nós acabamos condicionando a nossa inserção em políticas públicas em função de demandas e não em função de uma iniciativa política do próprio antropólogo. O que está correto, mas isso pode nos atolar numa demanda impossível de ser atendida por mais que se pesquise e por mais que se ofereça informações.

Por exemplo, o caso da FEBEM. Nós, membros do NACI, tivemos que produzir num prazo recorde o que se tornou um interessante relatório. Cada membro da equipe se rejubilou com suas descobertas em termos do desenvolvimento de uma metodologia para o estudo de instituições públicas fechadas, com a possibilidade de perceber a vontade de divulgação do resultado dessa pesquisa para a própria instituição pesquisada, no caso para os profissionais que nela atuavam, pois me parece que para os infratores a pesquisa não foi apresentada. Interessante, esse detalhe. Mas para os diretores das casas, os profissionais todos tiveram acesso ao resultado da pesquisa que tinha um objetivo muito prático, muito definido. Rejubilei-me, pois descobri, assistindo a uma entrevista para a televisão, a então presidente da FEBEM trazendo para o seu discurso e incorporando a ele questões que para nós haviam sido fundamentais e centrais no relatório.⁹ Se houve coisas que nos possibilitaram mergulhar naquele universo, e isso sempre é instigante, pois isso é um campo de estudos, isto pode render também para pensar a Antropologia para além da população que está envolvida pelo sistema FEBEM.

Havia, por exemplo, a categoria tempo dentro da instituição que nos pareceu um núcleo fundamental do espaço de relacionamento institucional e que interferia no modo como as diversas instâncias relacionavam-se. O exame da temporalidade para cada grupo dentro da instituição apontava para a assincronia entre os diversos escalões em decorrência das questões específicas que as pautavam em cada caso. É evidente que Evans-Pritchard e sua noção de tempo social inspirou nossa capacidade de ver essa dimensão naquele universo e que haveria uma ampla possibilidade de, a partir dos dados coletados e sistematizados, pensar a Antropologia e dialogar com os nossos antropólogos clássicos, mas isso nos colocou no seguinte impasse: - Nós sabemos utilizar os nossos dados para

⁹ O relatório foi publicado na página do LABORS e está disponível para aqueles que querem conhecer a natureza do trabalho.

pensar Antropologia, mas como nós vamos produzir um relatório que não é para pensar Antropologia, mas para “traduzir” exclusivamente, e com limites, o fluxo e os nós de relacionamento internos à instituição, na escrita do relatório? Nós pensávamos que não íamos conseguir traduzir a experiência etnográfica, a experiência analítica qualitativa, a observação participante numa série de situações, ao exercício de técnicas de levantamento de dados sistemáticos, pois como traduzir isso num relatório objetivo, frio, seco e que informe e que possa ser utilizado para uma determinada finalidade?

Outras questões ainda devem ser pontuadas aqui: o que não pode ser dito, o que é uma questão com a qual nós nos deparamos na pesquisa acadêmica também, ou seja, nem todo o dado coletado em campo é passível de ser exposto, assim como seus personagens nem sempre podem ser desvelados. Nós temos instrumentos metodológicos de solução dessas questões. Mas quando se trata de políticas públicas, parece-me que os nossos demandantes estão esperando da Antropologia que nós acenemos com aquilo que, por exemplo, um questionário aplicado com respostas quantificáveis não daria. Eles querem que se diga o indizível. Aí, nós nos debatemos o tempo todo com os limites éticos, enquanto pesquisadores, enquanto interlocutores e enquanto aliados do nosso nativo.

Qual o nosso fundamental compromisso, é como o agente de políticas públicas que nos demandou ou é de fato com a população que está sendo investigada? Tradicionalmente, na Antropologia, esse compromisso se dá com a população que está sendo investigada. Mas nós assumimos a dupla responsabilidade, o que considero que Lévi-Strauss nos colocou muito bem, de prestar contas e de contribuir não apenas para o bem estar dessa comunidade segundo o que ela espera, e que nos entregou a dádiva da sua experiência, e este outro grupo portador explícito de uma boa vontade transformadora, e em quem nós vamos ter que confiar ou não confiar. Não conheço a equipe que ao atuar nesse campo das políticas públicas não tenha se deparado com problemas dessa ordem. Até que ponto eu posso desvelar uma realidade? Mas o que vão fazer com esses atores sociais se eu for dizer isso? Significa que eu estou mentindo? Não. Significa que eu tenho que encontrar uma maneira de acenar para os problemas sempre resguardando aqueles grupos que nos proporcionaram aquele saber. Então, se esperam que se vai devolver o conhecimento desenvolvido de forma imediata e nomeadamente, devemos dizer que não, quer dizer, é um trabalho feito na FEBEM para a FEBEM. O que é diferente de uma Antropologia feita na

FEBEM para a Antropologia. Então, qual é o objetivo da pesquisa? É sempre a questão que devemos nos colocar.

Eu sempre me lembro da do exemplo da carta de Kafka para o pai e que é freqüentemente usada para ajudar a definir o que é arte. O que distingue a arte daquilo que não é arte, além de outros elementos, é o objetivo da produção. Então a carta do Kafka para o pai, possivelmente não foi apenas uma carta escrita para o pai, mas sim uma carta escrita enquanto peça literária ou pelo menos assim foi apropriado pela inteligência do mundo, pelos literatos do mundo.

Nada impede que o relatório da FEBEM ou o relatório sobre as comunidades de quilombos não tenha essa possibilidade de destino. Eu quero acenar aqui, com o risco da crítica, com a auto-censura, com o cuidado, com a fronteira ética, mas que há a possibilidade sim de fazer Antropologia dentro desse contexto. Da mesma forma que Kafka, ao produzir uma carta para o pai produz uma peça que é apropriada pela literatura universal como modelo de arte, nós podemos buscar o fazer antropológico através dessas vias, sem deixar de ter consciencia que a nossa responsabilidade é dupla, tanto em termos do destino das transformações decorrentes da intervenção dessas políticas públicas na vida dessas comunidades, e eu estou pensando agora as comunidades de quilombo, quanto do nosso próprio destino, bem como a responsabilidade em relação ao nosso campo do saber. Nós temos que ser fornecedores de elementos capazes de inspirar políticas públicas mais concernentes à realidade, mas ao mesmo tempo não deixarmos de nos preocupar com o fazer antropológico, com essa reflexão da Antropologia.

Uma das vias seria pensar justamente de que maneira a cidadania no mundo contemporâneo está sendo a mercadoria, ou a moeda que está financiando o trabalho antropológico e o acesso de novos antropólogos a todo um universo empírico a ser trabalhado, a ser conhecido, a ser sistematizado e inscrito na história. Agora, sempre consideramos, assim como Lévi-Strauss, esse interesse como inesperado. Há um novo modo de intervenção, há uma nova forma de pensar a intervenção pública que considera que deve produzir suas linhas mestras de baixo para cima mas quem fica no meio é o antropólogo. Parece que a nossa posição nesse momento está sendo crucial. A Cláudia colocou que nós ficamos em sanduíche, e essa posição de “sanduíche” Lévi-Strauss já sentira na década de 60, que seria o lugar que o antropólogo estaria ocupando.

Além desses problemas, complicadores práticos como o *time* institucional em oposição ao *time* etnográfico. Nós temos a expectativa de implementações de políticas públicas dentro de uma temporalidade que não fala, não dialoga com a temporalidade real das comunidades. Eu acho que o Sérgio Baptista entende essa questão. Quando a gente está trabalhando com laudo de quilombo: um contrato de seis meses para trabalhar um território rural, de negros, como com o que nós nos deparamos; toda a comunidade rural tem um ciclo agrícola, um ciclo de festas, as pessoas nascem, as pessoas morrem. Se nós queremos fazer etnografia de uma comunidade nós temos que estar presentes em pelo menos algumas dessas coisas. Quando nós vamos para uma instituição como a FEBEM, nós temos que obedecer o tempo dessa instituição que não é obrigatoriamente o tempo daquela que está nos contratando.

No caso da FEBEM, nós não conseguimos fazer observação da escolarização das crianças, dos jovens, eu chamo crianças, mas na verdade são todos adolescentes, porque era um período de férias, não havia aula. Então, como se ia acessar os professores e observar como se dá a relação com a escola, tanto a que é levada para dentro da FEBEM quanto a que acolhe o jovem da FEBEM no sistema regular de ensino? Nós tínhamos sessenta dias para levantar os dados. Outra questão que ficou muito clara na experiência na FEBEM: nós tínhamos que entrevistar os familiares, só que a FEBEM, quando estipulou o prazo de sessenta dias, não levou em conta que a instituição acolhe adolescentes infratores de todo o Estado e que, de repente, numa mesma instituição nós temos jovens cujas as famílias residem em qualquer ponto. Então, qual a estratégia metodológica que nós devíamos criar e qual o limite do dado construído?

Quando nós pensamos numa comunidade, por exemplo, como Morro Alto, nos deparamos com uma quantidade de obstáculos, dentro da própria comunidade, como o descompasso entre a possibilidade da totalização do universo de pesquisa e o que seria a comunidade do ponto de vista social e cultural e que deveria guardar a correspondência necessária do ponto de vista da totalização do território. Uma coisa não corresponde obrigatoriamente à outra, só que o relatório visa a demarcação e de titulação de terra. Como vamos resolver essa questão de uma comunidade que está para além de um território? São questões riquíssimas para se trabalhar antropológicamente. Essa discussão deve ir para o relatório e necessita haver a continuidade da reflexão em termos antropológicos, não só

porque é um tema fascinante, mas porque o reconhecimento da comunidade como remanescente de quilombos depende da construção de um argumento empírico e teórico bem urdido.

Agora, enquanto antropólogos produtores de um laudo técnico, qual é o limite da escrita, do tempo para escrever sobre isso e qual é o limite de discussão teórica sobre o caso para que seja palatável e digerível pelo Juiz e também pelos agentes políticos da Fundação Palmares, responsável pelo financiamento, que vão dizer se essa comunidade tem o direito ou não a ser titulada? Enfim, a existência de uma comunidade que sobrevoa o território assentando-se em determinados pontos, em determinadas localidades, é lindo isso antropológicamente, mas o Juiz vai gostar?

E o nosso compromisso político com a comunidade? Nós podemos dizer:- Esse é o meu relatório tecnicamente neutro, isento. É possível? Não, não é. Porque há um compromisso, porque há uma vontade política de uma comunidade que se constitui em defesa de seus interesses e nós fazemos parte disso. E o dinheiro do projeto acabou e nós continuamos, porque, mesmo terminando o prazo de seis meses, havia trabalho a fazer. Apenas um ano depois de nossa chegada em campo nós conseguimos conquistar o álbum de fotografias da comunidade; levamos um ano, ou seja, a comunidade começou a se entregar um ano depois da nossa entrada. E o complicador qual é? A inabilidade do pesquisador em campo? Digo com toda a segurança que não. Quais são os atores envolvidos na nossa inserção: políticos locais, políticos de Estado, governos do Estado e Federal, igrejas, e o que mais possa vir. Podemos contar qualquer ordem de interesses políticos que se aglutinam numa demanda por território e que precisam um longo tempo para que essas comunidades decidam qual é o poder fundamental nessa sua demanda.

O essencial nessa questão é a comunidade que, enquanto tal, precisa ser reconstituída porque está esfacelada, está fracionada pela manipulação de forças políticas de diversas ordens, e ela fica sem saber em quem confiar. Quem somos nós pesquisadores? Estamos para além dessas forças políticas?. Enquanto seres políticos somos cidadãos, pois assumamos as nossas posições.

Toda essa seletividade sobre “para quem se presta serviço” deve fazer parte de uma fronteira ética que cada pesquisador deve assumir em consonância com regras gerais que a própria prática, que a própria profissão construiu. E gosto sempre de pensar quando se está

lidando com esse descompasso de temporalidade, de uma tradição de pesquisa que exige um longo tempo de familiaridade, de conquista de confiança, as pesquisas rápidas me deixam muito temerosa. Temos a necessidade de ir ligando os fios que conectam as pessoas, os grupos, desvendando a historicidade de suas práticas e tradições e isso exige o respeito à temporalidade da comunidade. Agora, vai explicar isso para o agente financeiro? A gente foge dele. Mas, eu gosto de pensar junto com John Beattie, embora Malinowski já tenha dito isto antes, que o antropólogo vai ter que dar conta de diversas dimensões: daquilo que o nativo diz que é, aquilo que ele gostaria de ser e aquilo que o antropólogo vê que ele é, suas práticas, suas realidades. Então, entra aí aquela questão que a Cláudia levantou, do distanciamento.

O nosso poder de distanciamento em relação a esses poderes públicos para que esses agentes e políticas públicas cheios de boa vontade e que estão confiando na realidade que vai ser trazida pelo pesquisador, o nosso poder de negociação, junto a esses atores está fundamentalmente na consistência metodológica, na nossa capacidade de conseguirmos conjugar esse controle sobre o dado e o manejo desse dado em termos dos nosso meios de reconstrução do que seja a realidade. O que nós fazemos é uma reconstrução, uma reconstituição e sendo uma reconstituição ela está relacionada a uma momento e a uma perspectiva. A perspectiva de quem coleta o dado e que conseguiu sistematizá-lo a luz dessa experiência que é única, exclusiva. Então, é essa consistência, essa precisão metodológica e esse nosso desvelamento da metodologia e do controle sobre o dado que nós conseguimos estabelecer ao longo do processo de pesquisa, e essa segurança que nós temos que ter sobre os processos da comunidade para que a gente não fique apenas naquilo que a comunidade pensa que é ou que gostaria de ser ou imagina que nós esperamos que seja.

Nós temos que respeitar a temporalidade e temos que ter o argumento metodológico para convencer o nosso interlocutor público sobre a necessidade de pensar as Ciências Humanas, as Ciências Sociais, a partir de um outro *time* que não o *time* das ciências exatas ou da análise de fenômenos mensuráveis quantitativamente; e se eles demandam a nós antropólogos é por que as informações que desejam não são mensuráveis quantitativamente, se é que a realidade social pode ser mensurável quantitativamente. Nós todos fazemos isso, mas quando chamam o antropólogo é por que querem algo a mais que

essa quantificação. Eles vão ter que um dia convencer-se que estão indo para uma temporalidade que tem que ser obrigatoriamente a temporalidade que diz o nativo. O nativo entre aspas. Foram essas as questões que me preocupei pensar no atual estado de reflexão sobre essas experiências de pesquisa com vistas a intervenções no campo das políticas públicas e da política efetivamente.

EM DEBATE:

Sergio Baptista da Silva¹⁰

Eu não quero comprometer o tempo para o debate, mas eu tenho algumas questões que me afloraram durante essas brilhantes exposições. Uma das questões que foram colocadas é pensar um pouco o compromisso do antropólogo. Com quem é o compromisso? O que o antropólogo deve fazer desde o início para não reproduzir esse velhos esquemas colonialistas? A gente deve pensar um pouco nesses tempos diferentes que existem por parte desses vários nativos, como a Claudia Fonseca falou, que estão colocados em tensão nesses contextos de um laudo, nesses contextos onde o antropólogo deve refletir sobre essas questões. Então, como fugir do denunciamento ou fazer propaganda e mobilizar para a ação? Vamos tentar refletir um pouco e fazer uma autocrítica da nossa própria prática.

Como nós, e essa é uma questão que eu colocaria para a Claudia e para a Daisy, podemos de uma forma bastante concreta pensar e fugir desse tempo imediatista que os planejadores, que os políticos, que os administradores nos colocam? Porque essa é uma das tensões principais em qualquer laudo. Como fugir da temporalidade acadêmica que é diferente, fugir desse descompasso da temporalidade acadêmica e reflexiva e desse imediatismo dos planejadores?

Uma das coisas que me parece interessante de pensar é antecipar as próprias solicitações dos planejadores: O antropólogo enquanto uma pessoa que se antecipa a essas demandas do ponto de vista dos planejadores, a partir das demandas das populações diferenciadas. Um pouco para fazer uma autocrítica vamos pensar nesse nosso

compromisso. Talvez a gente precise se exercitar um pouco mais na interlocução com os vários nativos nesse processo. Não só a interlocução - que é a marca da Antropologia - com a população que será trabalhada, mas pensar uma interlocução com os vários atores sociais que estão no contexto do laudo, ou que estão nesse contexto da reflexão sobre o outro. Outra questão é pensar o laudo enquanto uma escritura, uma narrativa antropológica, e eu gostaria de saber de vocês se esse laudo é um espaço teórico privilegiado ou não?

Daisy Macedo de Barcellos: - Sobre essa questão de não nos defrontarmos com essa pressão, ao nos anteciparmos a essas demandas respondendo às necessidades da própria comunidade, eu acho que aí tem um particularidade no sentido de nós nos perguntarmos: - Quem são as comunidades? Por exemplo, no caso dos relatórios de quilombos. Vou fazer como o José M. A. Arruti que responde: - Eu não faço laudo. O Arruti diz que faz um estudo de Antropologia. Eu adorei isso pois resolve noventa por cento dos meus problemas. Essa questão do tempo, o fazer antropológico tem o seu próprio “*timing*”. Agora, porque o governo vai acabar e a Fundação Palmares precisa de um quilombo a gente vai sair correndo? Tu não podes atropelar uma comunidade. Não podes atropelar um processo que é um processo político, que as pessoas se mobilizam através de suas representações. Como, por exemplo, emerge a questão dos quilombos através do movimento negro, mediante uma instituição de representação da comunidade negra junto ao governo do Estado. O CODENE (Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra) é uma instituição que existe desde o tempo do governo de Pedro Simon no RS e que não é específica dessa conjuntura política, desse período de governo da Frente Popular. É uma questão que está para além. É o CODENE que existe há bastante tempo que construiu essa demanda. Agora, porque o CODENE construiu essa demanda? Com base em que? Como acessou isso aí? É lógico, porque é o movimento negro organizado que acompanhou toda a produção desse dispositivo constitucional que possibilita titularizar terras de quilombo e qualquer pessoa negra do CODENE tem algum parente no interior, num território negro que diz: - Mas lá pode ser quilombo. Existe isso também, gente! Isso é uma demanda da comunidade e se o participante do CODENE não

¹⁰ Antropólogo, Professor Adjunto do departamento de Antropologia e PPGAS/UFRGS, membro do NIT/PPGAS.

tem um parente numa comunidade dessas tem a memória dos seus avós. Porque a história dos negros no país passa por isso, passa por pessoas que viviam em terras e que foram expulsas. Existe uma possibilidade de territorialização.

Em que pese a Fundação Palmares financiar e Governo do Estado mediar a execução, em última instância nós podemos considerar isso como uma demanda da comunidade. Só que sai caro. Aí nós temos que nos submeter ao “*time*” das políticas públicas. Porque a CAPES, o CNPq não vai financiar isso. Algum professor que possui uma tradição em pesquisa até pode conseguir uma complementação do CNPq, mas todo mundo sabe que quem tem, tem, e quem não tem, não terá porque a fonte secou. Todo mundo sabe disso. Nós jovens doutores não temos chance. Nós não temos meios institucionais na academia para financiamento desse tipo de projeto. Não temos a oportunidade de inserir estudantes de graduação, estudantes de pós-graduação, jovens recém graduados numa experiência que é única enquanto aprendizado do fazer antropológico. Agora, se é possível fazer Antropologia a partir disso aí? Acho que é possível. Eu tenho visto alguns laudos de quilombos que mereceriam ser publicados como monografias clássicas de Antropologia. Tem vários laudos, agora são coisas que levaram cinco anos para serem feitas.

Claudia Fonseca: - Eu estava pensando como é interessante que em geral a pesquisa aplicada, pelo menos no campo da Antropologia, tende a ser vista como menor. Também, pelo CNPq e pela CAPES, nós professores não ganhamos muitos pontos pela assessoria a essas coisas. Conta o milésimo daquilo que conta um artigo publicado numa revista.

Daisy Macedo de Barcellos: - Mesmo que seja o mesmo, com o título transformado, de cinco anos atrás.

Claudia Fonseca: - Na verdade, para entrar nessas coisa ou a gente tem uma certa militância de cidadã, ou a gente acredita que a Antropologia em si se alimenta desse confronto. Daí volta para aquele zig-zag. Nosso esforço não deve se reduzir à Antropologia

aplicada, mas a Antropologia que fica só nos nossos artigos arrisca se perder numa teoria estéril.

Daisy Macedo de Barcellos: - Acho que a realidade contemporânea está obrigatoriamente mediada por essas tensões, ou seja, nós estamos tentando nos colocar como antropólogos que estão fazendo Antropologia. Vamos conseguir fazer um relatório que mereça virar os “Nuer” do Evans-Pritchard¹¹? Talvez. Isso é o que nos instiga. É o que nos permite redefinir essa capacidade de estranhamento da familiarização, do distanciamento, e da valorização da diferença e da busca da igualdade. Porque acho que a diferença não precisa ser desigual. Eu acho que aí tu consegues conjugar esse instinto militante por vezes “salvacionista” que eu acho que a gente tem. Não adianta negar.

Claudia Fonseca: - Cabe acrescentar alguma coisa sobre essa questão do tempo. As pesquisas acadêmicas são em geral de longa duração, implicando num trabalho de dois, três anos ou mais... Dessa forma, quando vem a demanda por conhecimentos precisos, muitas vezes já temos alguma coisa – resultado do acúmulo de experiência.. É nesse sentido que, como diz o Sérgio Baptista, antecipamos as demandas. O problema é que estamos formando pessoas para trabalhar nesses espaços (da ciência aplicada), que nem sempre vão ter esses dois ou três anos para realizar a pesquisa, para conhecer a comunidade.

Existem situações diversas. Consideramos o caso da pesquisa que NACI realizou na FEBEM. Eram três meses ou nada. O que fazer? Ou enfrentamos o desafio, com uma equipe bem treinada produzindo diários de campo sistemáticos e análises preliminares, ou deixamos o trabalho para outro tipo de analista que, em toda probabilidade, vai simplesmente aplicar um questionário sem tentar ler nada nas entrelinhas. Para aceitar os limites do possível, garantindo um espaço para uma "Antropologia viva", engajada no mundo contemporâneo, é preciso temperar nossa eterna frustração com resultados aparentemente superficiais, com o reconhecimento do grande mérito de nossa perspectiva disciplinar.

Por outro lado, há casos em que o envolvimento numa pesquisa rápida e truncada abre o caminho para oportunidades profundas e duradouras. A semana passada eu estava

¹¹ EVANS-PRITCHARD, E.E. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.

num assentamento do MST. Tem um projeto de extensão da Universidade nesse lugar. As pessoas do assentamento diziam com muito orgulho que um dos estudantes de agronomia que participara do projeto, tinha achado emprego graças ao projeto de extensão. Agora estava trabalhando como agrônomo do MST. É outro tipo de possibilidade. Se num primeiro momento os pesquisadores universitários entram num lugar com uma pesquisa "relâmpago" para "apagar fogos", muitas vezes são chamados de volta para um acompanhamento mais demorado – abrindo um espaço (nas ONG's , nas instituições governamentais ou no setor privado) para uma pesquisa mais cuidadosa e uma interlocução bem mais profunda com planejadores e administradores.

Finalmente, a demanda é muito variada. As pessoas que vêm nos procurar são de todos os tipos e de toda as cores. FEBEM, as ONGS como a THEMIS, MST, etc. Com cada grupo a gente vai estabelecendo uma interlocução completamente diferente. Assim, antes de estar no campo, realizando o estudo de terreno, é difícil compreender adequadamente a demanda, definir nosso papel, ou formular objetivos precisos da pesquisa. Tenta explicar isso para quem vem pedir a assessoria ! : "Não sei direito o que eu vou fazer pois tenho que conhecer melhor a situação." Muitas vezes, o demandante está operando conforme uma lógica mercadológica, ou das ciências positivistas. Ele chamou o "especialista" porque acredita que esse tem um "produto" a oferecer – no mínimo, uma receita facilmente exportada (daí, a grande demanda por cursos sobre o método etnográfico) que ensina a formular respostas a problemas específicos.

Quando, como no caso da pesquisa coordenada por Daisy Barcellos sobre quilombos, a equipe aceita – com subvenções suplementares ou até com recursos pessoais - - levar a pesquisa além do prazo inicial de dois, três meses, acontece algo muito interessante. No contato entre pesquisadores, pesquisados e administradores do projeto, ocorre uma espécie de transformação mútua. Assim, seja para administrador, morador de bairro ou vila, acostumo explicar que faço pesquisa antropológica para mim. Numa sociedade composta de tantos espaços segregados, é um privilégio ser autorizado a vagar além dos limites de nosso "pedaço" rotineiro, viver situações vedadas à maioria de nossa classe (sexo ou geração) e entrar numa experiência (em geral) gratificante de conhecimento mútuo. Ainda mais fundamental, a própria reflexão antropológica vai se atualizando, garantindo sua relevância para um mundo em constante mutação.