

**T** RAJETÓRIA

**E** **P** ERSPECTIVA

# UMA TRAJETÓRIA ANTROPOLÓGICA: PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO, RES- PONSABILIDADE SOCIAL E ÉTICA NA PESQUISA

**Eliane Cantarino O'Dwyer<sup>1</sup>**

## *Lágrimas Ocultas*

Às vezes paro – medito – sinto como a vida é boa. Quanto fizemos, quanto rimos, quanto aproveitamos. Com a força que fomos criados, com naturalidade, sem fantasias, com realidade. Soubemos enfrentar com o coração partido, mas a cabeça firme, os baques da vida. Quantos já perdemos, não temos que lamentar. Temos que sentir muito, mas agradecer o tempo bom em que vivemos. (Ruth Cantarino O'Dwyer, aos 88 anos)

## **Introdução**

A etimologia da palavra memorial, entre outros significados, designa a narração de acontecimentos ou pessoas, mas neste contexto institucional que a usamos ela tem o objeto e campo de atuação delimitado por critérios e procedimentos visando acesso a classe de professor titular da carreira do magistério superior.

Mesmo assim, a escrita de um memorial guarda certa analogia com as origens do significado desse termo, como “pequeno livrinho de lembranças, uma petição escrita” (BASTOS, 1928), ou ainda “aquilo que ajuda a memória” (FARIA, 1962), que “ajuda a lembrança” (CRETELLA Jr, 1953), sendo que no latim *memoralis* assume o significado de “registro que auxilia a memória”. (*apud*. BARCELLOS, 1999)

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão resumida do Memorial defendido por Eliane Cantarino O'Dwyer em concurso de acesso à classe de Professora Titular do Departamento de Antropologia da UFF em 2016.

Quais apontamentos é preciso me lembrar para escrita do memorial que fundamente os méritos e motivos pelos quais se funda meu pedido baseado na experiência acadêmica de ensino, pesquisa e extensão?

Para descrição dos “fatos marcantes” da minha trajetória e a seleção dos acontecimentos constato que minha prática profissional na disciplina antropologia está longe de um plano pré-concebido que conduza minha carreira aos seus objetivos. Ao contrário, muitos eventos inesperados ocorreram nesse curso e, mesmo sem referência a um planejamento explícito, a não ser que a intenção do fazer antropológico possa ser considerada um plano, sem dúvida esse processo de navegação por cabotagem nas águas territoriais desse país, ao incorporar instrumentos conceituais e experiências etnográficas diversificadas, aproxima-se a prática dos antropólogos “humanistas”, que se autodefinem em contraposição aos que defendem o uso de uma técnica como procedimento “não intuitivo” em etnografia (segundo a vertente teórica da *ethnoscience*) e, assim, “deixam de compreender como pessoas referem-se umas as outras em seu meio ambiente, qual é a natureza de sua interação social e como elas narram seus valores, emoções, atitudes e auto-concepções; suas esperanças e medos, pois sem conhecer estas coisas não podemos afirmar compreender a sociedade ou a cultura que seus membros compartilham”. (BERREMAN, 1966: 349)

Contudo, ao me posicionar desse modo, assumo também que o caminho percorrido na minha carreira pode manter uma relação de semelhança metafórica com o navegador Trukese, um dos grupos das ilhas da Micronésia no Pacífico, que pode repercutir na própria textualização desse memorial, o qual começa com um objetivo mais do que um plano. O navegador Trukese conduz em direção ao objetivo e responde as condições conforme surgem de uma maneira *ad hoc*.

Ele utiliza informações provenientes do vento, das ondas, das marés e correntes, da fauna, das estrelas, das nuvens, do som da água batendo no barco e ele pilota de acordo. Já o navegador europeu começa com um plano - um curso - o qual ele tem garantido de acordo

com certos princípios universais, e ele conduz sua viagem por todo seu movimento relativo a aquele plano. Seu esforço durante a viagem é dirigido a permanecer em curso. Se eventos inesperados ocorrem, ele deve primeiro alterar o plano, então responder adequadamente. (BERREMAN, 1966: 347)

Essa é a lição que Berreman (1966) tira para os etnógrafos. Segundo ele, os etnógrafos cientistas são os intelectuais afins dos navegadores europeus. Eles sabem como estão indo, mas não estão seguros onde. Os humanistas são parentes espirituais dos Trukese. Eles sabem onde estão indo, mas não estão seguros como.

Nesse memorial, como na minha prática de pesquisa etnográfica, adoto esse processo de navegação Trukese, que vai adiante sem referência a quaisquer princípios explícitos e sem qualquer planejamento, “a não ser que a intenção de proceder para certa ilha possa ser considerada um plano, mas é inegável que o processo de navegar de uma pequena ilha a outra, quando isto é cumprido inteiramente através de uma atividade mental do navegador, deve refletir sua ordem de funcionamento mental, a qual podemos nos referir como um tipo de habilidade (“ability”), como um truque (“knack”)”. (BERREMAN, 1966: 348)

É sobre essas habilidades que se precisa lançar mão e os “segredos e truques” na pesquisa (BECKER, 2007), mas também na carreira acadêmica como docente, ao formar pesquisadores no trabalho de campo em contato com minhas experiências etnográficas; nas polêmicas em que acabei me vendo envolvida, sobretudo no campo de reconhecimento de direitos territoriais a grupos e *comunidades* que se autodefinem por uma origem comum presumida e destinos compartilhados. Tais debates implicam igualmente em certas tomadas de posição teóricas e metodológicas, e por que não em certo estilo de fazer antropologia e as questões que levantam sobre ética na pesquisa e prática profissional. Ao fim e ao cabo é disso de que trata esse memorial.

## **Paisagens (trans) disciplinares: formação acadêmica**

No curso de graduação em História na UFF cultivei o gosto pela pesquisa documental e nos arquivos, que iria lançar mão na minha formação em antropologia, durante meus cursos de mestrado e doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), como também na minha prática acadêmica e profissional. Assim, a pesquisa em arquivos da Biblioteca Nacional para levantamento dos periódicos de organizações camponesas teve os dados coligidos utilizados no trabalho de campo, desenvolvido na área rural do estado do Rio de Janeiro, em diálogo com a memória social sobre os conflitos e a luta pela terra nos anos 1960, que antecederam o período de regime autoritário.

Anos depois, em 1992, enquanto docente do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, os alunos de graduação em ciências sociais me convidaram para elaborar um projeto sobre mortos e desaparecidos políticos no Brasil, no contexto da mobilização dos familiares das vítimas da repressão em torno do Grupo Tortura Nunca Mais, representado em sua direção, sobretudo por docentes do Departamento de Psicologia da UFF. O projeto foi aprovado e financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do RJ (FAPERJ) para levantamento dos mortos e desaparecidos políticos no estado do Rio de Janeiro em arquivos do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) e Secretarias de Segurança Pública. Por sugestão dos alunos o projeto foi intitulado Fernando Santa Cruz, nome de um estudante desaparecido político e homenageado pelo Diretório Central dos Estudantes da UFF ao levar esse nome de batismo.

Após meu doutoramento, nos anos 1990, na pesquisa etnográfica sobre os quilombos dos rios Trombetas e Erepecuru-Cuminá, na região do *campus* avançado da UFF no município de Oriximiná, estado do Pará, os relatórios de viajantes, a literatura histórica e o levantamento de documentação sobre os quilombos foram estratégicos na aceitação do trabalho de campo e na construção da memória social em diálogo com os meus “informantes”.

Em outro gênero de pesquisa e produção de conhecimento na elaboração do laudo antropológico sobre o povo Awá-Guajá da pré-amazônia maranhense, as fontes documentais, juntamente com os dados da pesquisa de campo, compuseram os argumentos por mim utilizados como perita de juiz federal sobre a questão do território de ocupação tradicional desse grupo indígena.

Longe de congelados pelo tempo, esse tipo de levantamento nos arquivos e fontes documentais interpela o presente pelas interpretações e ressignificados produzidos pelos grupos e atores sociais em contextos de trabalho de campo, pelos dramas sociais e pessoais que envolvem práticas políticas autoritárias anti-humanistas, o que no decorrer das minhas experiências de pesquisa parecem ter exorcizado minhas relações com a história, e como na “Marret Lectures” de EVANS-PRITCHARD (1962), poder-se-ia dizer que, para mim, a história é antropologia ou não é nada.

No entanto, os estudos de campesinato pelos quais enveredei na minha formação no mestrado e doutorado recolocam o chamado “primitivo”, como objeto clássico da antropologia no curso da história, por uma dominação constitutiva mesma do campesinato definido pela relação com a cidade, o mercado e/ou o Estado. Nessa escolha convergente encontrava-me já muito afastada de um modelo de história cronológica guiada pelas comprovações documentais, substituídas na minha prática de pesquisa pelas evidências etnográficas.

A ruptura com um tempo linear pode valer também na construção desse memorial ao se pensar em deslocamentos, descontinuidades e a trajetória acadêmica e profissional como possível lócus de uma dispersão. Neste caso, fazer o discurso do contínuo, como adverte Foucault, “é fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática” (FOUCAULT, 1972: 21), como duas faces de um sistema de pensamento totalizante,

contra o descentramento operado por Marx, pela análise histórica das relações de produção (...), e ao descentramento operado pela genealogia nietzscheana, (que se) opôs a procura de um fundamento originário que fizesse da racionalidade o *telus* da humanidade... (FOUCAULT, 1972: 21)

Se não irei reencontrar “a luz longínqua, precária, quase extinta da origem” (FOUCAULT, 1972: 173) e da minha própria identidade, esse memorial “não é nada mais e nada diferente de uma re-escrita: isto é, na forma mantida da exterioridade, uma transformação regulamentada do que já foi escrito. Não é o retorno ao segredo da origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto” (FOUCAULT, 1972: 173).

Ainda ao parafrasear Foucault: então “não me pergunte quem sou eu e não me diga para permanecer o (a) mesmo (a); é uma moral de estado civil, ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever” (FOUCAULT, 1972: 27), inclusive um memorial.

É preciso libertar-se de todos os começos e das explicações pela busca das origens até as consideradas de natureza política, incorporadas às experiências pessoais em contextos políticos como do movimento estudantil de meados dos anos de 1960 do qual fui contemporânea e, profissionais, na assessoria aos órgãos de representação dos trabalhadores rurais na mobilização pela reforma agrária e as greves de canavieiros das quais participei no Nordeste, em Pernambuco e no município de Campos no Estado do Rio de Janeiro. Nesses últimos casos, segundo meu ponto de vista fica difícil, já com formação plena na disciplina antropologia, separar a prática política da cidadania do fazer antropológico por uma forma de imbricação que interpela não só a responsabilidade social do antropólogo, mas nos livra da “teorização objetivante” que pretende “reconstruir”, a certa distância, o objeto estudado, perspectiva “tradicional” da ciência social herdada das ciências naturais, que segundo Habermas (1989) é distinta de uma ciência compreensiva, influenciada pela hermenêutica, que se permite compreender o mundo de uma forma mais participativa, na qual o observador só pode conhecer o fenômeno na sua interação e participação direta e junto a ele. Sobre a questão da imparcialidade, segundo Habermas, a busca pela “verdade” é de uma verdade contextualizada, uma verdade real, não abstrata que depende das circunstâncias nas quais se encontra a produção do saber.

Assim, ao recorrer às considerações de Habermas (1989) sobre a linguagem hermenêutica é possível me ajudar a definir, tal tipo de experiência

etnográfica, da qual não me considero a única praticante, como uma “antropologia em ação”, a saber, “da maneira como é empregada pelos participantes com o objetivo de chegar à compreensão conjunta de uma coisa ou maneira de ver comum”. (HABERMAS, 1989: 41) Por isso, a imparcialidade do observador é sempre uma imparcialidade negociada.

A adoção de uma perspectiva (discursiva e hermenêutica) faz com que “os intérpretes (antropólogos) renunciem à superioridade da posição privilegiada de observador, porque eles próprios se vêem envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validade dos proferimentos (discursivos)”. Ao tomar parte em ações comunicativas, os antropólogos aceitam por princípio o mesmo *status* daqueles cujos proferimentos e práticas querem compreender. (HABERMAS, 1989: 43)

A produção de conhecimento antropológico depende, portanto, sobretudo na minha experiência acadêmica e profissional de processos interativos e dialógicos presentes nas condições de trabalho de campo e na própria escrita etnográfica.

## **Os lugares de fala: um campo de possibilidades**

É possível situar uma ruptura na minha trajetória acadêmica escavada pela escrita da tese de doutorado na qual a construção de uma identidade camponesa no campo político vinha colocar no centro do debate a relação entre representação e realidade ao indicar a emergência de uma identidade política camponesa como efeito de um processo de expropriação das condições de existência e proletarização de agrupamentos sociais que não portavam essa identidade, quicá a condição camponesa era deles constitutiva como uma propriedade física, sendo ela a expressão de um acontecimento. Essa argumentação me permitiu deslocar a questão da definição de camponês a qual remete o significado dessa identidade ao “estado de coisas” designado para o contexto do uso social da palavra camponês, que pode, tanto ter uma função designadora, quanto expressar uma identidade coletiva “incorporal”, sendo que

o termo camponês indica uma “maneira de ser” dos grupos mencionados, um atributo que deles se diz expressando um fato. É também um termo de designação, porém os grupos de trabalhadores assim chamados possuem ainda outros nomes - *lavradores, foreiros ou moradores* -, e sempre que se procura definir mediante os informantes quem afinal são os camponeses, isto é, quais grupos específicos de trabalhadores recebem esta dominação, há uma substituição do nome camponês por esses outros e vice-versa, em movimento desamarrado onde “camponês” permanece nesses espaços entre os diferentes grupos, sem aportar em definitivo num lado ou noutro, como se descrevesse topologicamente uma “terceira margem do rio”. (O'DWYER, 1988: 9)

Os argumentos construídos na introdução da tese eram por demais devedores de uma linguagem filosófica ao questionar a perspectiva do modelo, da cópia e do simulacro, e adotar em algumas passagens certo tom polêmico e desafiador, como por exemplo, sobre o possível efeito de “através das interpretações *savantes*, os agentes sociais (serem) destinados, também por elas, a explicarem-se na e pela prática, sendo-lhes denegadas formas autônomas de significação que escapam a um pensamento pretensamente imbuído de objetividade científica”. (O'DWYER, 1988:17)

Ao final da introdução, contudo, procurei assim explicar minha abordagem analítica:

Antes de encerrar esta introdução e dar início à análise da constituição da identidade camponesa e dos diferentes campos que de fato a contêm, gostaria de fazer um último comentário. Para o trabalho teórico tive que recorrer também a uma bibliografia descentrada em relação aos estudos sobre campesinato, não por um gosto pessoal da erudição, mas visando a produzir, nesse terreno da construção dos argumentos, o mesmo descentramento que, como antropólogos, procuramos realizar junto ao objeto de pesquisa. Só que no curso deste trabalho, não segui nenhum plano ditado por “modelos abs-

tratos”, nem uma metodologia formal de coleta do material empírico, tendo as consultas a tal ou qual autor e corrente teórica sido feitas ao sabor dos impasses surgidos em um dado momento da análise - o que forçosamente me supõe situada de forma mais próxima da posição dos chamados “etnógrafos humanistas” (BERREMAN, 1966, p. 346-354) do que daqueles que propõe uma abordagem etnológica rigorosamente “científica”. Mas não deixa de ser surpreendente que um objeto tão terra a terra constanja o pesquisador a lançar mão para resolver as dificuldades que se colocam em sua análise, das fontes mais valorizadas pelos intelectuais que costumam frequentar os “jardins dos filósofos”. (O'DWYER, 1988: 19)

Agora avalio que a tese representou de fato um empreendimento ariscado, pelo menos no que tange a sua introdução, e os meus professores e hoje colegas foram até compreensivos comigo. Minha orientadora Giralda Seyferth divisava a reação que poderia provocar na banca, mas me deixou livre para correr os riscos, e na época não sabíamos que após o doutorado me envolveria com as temáticas da etnicidade e do Estado centrais na produção acadêmica dela. Também ainda não poderia imaginar que um ano depois, ao fazer a perícia antropológica sobre formas de trabalho escravo nos seringais do Alto Juruá, Acre, no contexto do assassinato de Chico Mendes, minha colega de departamento, Delma Pessanha Neves, traduziria minha nova empreitada como uma “antropologia de risco”, hoje desbancada pelo colega Paulo Gabriel Hilu, que tem seus orientandos em trabalho etnográfico no Oriente Médio e nos campos de refugiados na Palestina.

De volta à tese de doutorado, havia muita leitura de Bourdieu investida, tanto no diálogo com os dados, quanto na construção dos argumentos, de modo que se tivesse tirado todo proveito dessa interlocução teórica, a introdução poderia ter se beneficiado tornando mais compreensíveis meus argumentos, caso a definição e reconhecimento da identidade camponesa fosse situada como uma luta de classificações e a falsa oposição entre representação e realidade tivesse seguido as explicações desse autor, segundo as quais:

A procura dos critérios “objetivos” de identidade “regional” ou “étnica” não deve fazer esquecer que, na prática social, estes critérios (por exemplo, a língua, o dialeto ou o sotaque) são objeto de *representações mentais*, quer dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de *representações objetivas*, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores. Por outras palavras, as características que os etnólogos e os sociólogos objetivistas arrolam funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidas e apreciadas como são na prática. (BOURDIEU, 1989: 112)

Talvez isso também estivesse lá como na seguinte passagem da introdução:

A tese versa sobre o trabalho de representação da identidade camponesa a partir dos grupos de trabalhadores estudados e se produz em planos distintos. Inicialmente na cena política institucional, com a modificação de um sistema de classificação que os destinava ao vazio de uma existência simbolicamente não reconhecida como distinta. A formação de instrumentos de representação e a constituição do campesinato como força social autônoma no campo político são analisadas nos primeiros quatro capítulos, onde se procura relacioná-las às transformações na relação dos trabalhadores com os proprietários de terra (...). (O'DWYER, 1988: 14)

Todavia na época parecia-me faltar instrumental teórico de análise que iria-me apropriar e fazer uso em novos contextos de pesquisa que marcam o deslocamento dos meus interesses para a região amazônica e das situações de *plantation* para a fronteira delineada pelas populações tradicionais ribei-

rinhas e as emergências étnicas dos quilombos. Se bem que Castro Faria na leitura e discussão do meu texto sobre o conflito de São José da Boa Morte, na área rural do município de Cachoeiras de Macacu-RJ, e a ocupação do Imbé, em Campos, em seu gabinete de trabalho no Museu Nacional, juntamente com Alfredo Wagner de Almeida meu colega e interlocutor mais próximo naquele período, havia chamado atenção para o uso de símbolos nacionais, como a bandeira e indicado a leitura de Roberto Cardoso de Oliveira (1976) sobre a questão da construção de identidades contrastivas. De certo modo, portanto, a temática da identidade e o reconhecimento (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) já se encontrava delineada no período da minha formação doutoral, mas é na passagem para a problemática da etnicidade, que ela se configura como estratégica na minha produção acadêmica e nos debates intelectuais e porque não políticos produzidos para dentro e fora da Associação Brasileira de Antropologia.

Considero, contudo, que

o objeto conceituado não é o único critério de uma boa conceituação. Temos que conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação (...), não se trata, para nós, apenas de uma questão teórica, mas de uma parte de nossa experiência. (FOUCAULT, 1995: 232)

Assim, a fronteira amazônica como lócus de pesquisa e reflexão emerge e se torna prevalente na minha vida acadêmica após a perícia antropológica sobre formas de trabalho escravo nos seringais do Alto Juruá e nas pesquisas iniciadas nos anos de 1990 no *campus* avançado da UFF, em Oriximiná, Pará, nas comunidades de quilombos do Trombetas e Erepecuru-Cuminá, mediante a formação do Grupo de Estudos e Trabalho de Campo na Amazônia (GETCA), vinculado à PROEX-UFF.

Essas novas paisagens conceituais e fisiográficas que se avizinham e teimam irromper nesse momento da escrita podem esperar um pouco mais e como numa viagem da volta retomo meu trajeto sobre as pesquisas formadoras do meu fazer etnográfico e de uma analítica em antropologia.

Assim, nas circunstâncias do trabalho de campo realizado no município de Itaboraí nos anos de 1973-1977, recolhi depoimentos de trabalhadores em Vargem Grande, fazenda desapropriada pelo Estado nas margens do rio Macacu, alusivos, de passagem, aos conflitos de terra na década de 1960 nessa região. As referências aos conflitos, feitas de forma confidencial e esporádica, tornavam impossível para o pesquisador estabelecer um elo entre os eventos. O sigilo mantido pelos informantes quanto aos fatos do passado, devia-se à violenta repressão que se abateu sobre eles em 1964 e representava uma atitude de autodefesa que demonstrou sua eficácia, em vista da sobrevivência e manutenção na área de todos que lideraram as lutas.

A comunidade dos lavradores de Vargem Grande, que participava hegemonicamente da direção do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itaboraí, por meio do qual realizei a “entrada no campo” (O'DWYER, 1977: 6), havia criado, no início dos anos 1960, a entidade sindical em função da luta pela terra.

As questões desta fase da pesquisa, todas relativamente à organização social e às disposições de trabalho familiar desses grupos, foram posteriormente substituídas por outro tipo de interrogação: a participação política desses trabalhadores através do seu órgão de representação.

A redefinição da problemática de pesquisa, decorridos alguns anos de elaboração da minha dissertação de mestrado, mais precisamente em 1979, coincidiu com início do meu curso de doutoramento no Museu Nacional. Com o objetivo de recuperar os depoimentos fragmentários dos trabalhadores sobre os conflitos de terra, realizei uma consulta aos periódicos das organizações camponesas das décadas de 1950 a 1960 (Terra Livre, 1953-1964; Novos Rumos 1959-1964; A Liga de 1962-1964) encontrando uma série de notícias que abordavam a luta de ocupação de terras no vale do Macacu. A partir da pesquisa nos periódicos, escrevi um texto que descrevia o conflito de São José da Boa Morte, entregando-o aos camponeses da margem esquerda do rio Macacu, meus informantes durante o período de trabalho de campo.

A recuperação de um material: conflitos noticiados em periódicos de suas organizações, que, para os trabalhadores, parecia perdido com o tempo,

levaram-nos a desenterrarem os fatos do passado para rememorarem suas lutas. Depois de eu ter escrito esse texto com base nas notícias dos jornais, trabalhadores rurais da margem direita do rio, pertencente ao município de Cachoeiras de Macacu, tornaram a ocupar as terras de São José da Boa Morte. Apesar de não haver nenhum efeito de previsão no meu trabalho - houve apenas coincidência no fato de a ocupação ter se dado quando eu estava estudando o assunto -, o texto terminou servindo de subsídio para o movimento sindical situar os novos fatos, relacionando-os à luta pela terra travada nos anos 1960. A documentação jurídica relativa ao processo de expropriação das terras dessa região em 1963 também havia sido levantada na vara federal antes da nova eclosão do conflito.

O material por mim acumulado ao longo da pesquisa dos periódicos, organizado por assunto em álbuns contendo cópias fotográficas dos recortes do noticiário, interessava diretamente à atuação política da liderança sindical. Estabeleceu-se assim uma relação entre pesquisadora e informantes em que, ao oferecer-lhes registros de ordem memorialística, eu recebia em troca acesso a “região interior” (BERREMAN, 1975: 142), onde a “visão oficial” do grupo é produzida.

Nessa conjunção entre o trabalho de pesquisa e a assessoria que passei a exercer junto aos sindicatos de trabalhadores rurais, participei de inúmeras reuniões dos representantes sindicais com os trabalhadores no interior dos municípios de Itaboraí e Cachoeiras de Macacu. Foram feitos *surveys* com o objetivo de verificar as “questões” levantadas pelos trabalhadores em relação às suas condições de trabalho e manutenção, que possibilitaram uma observação *in loco* a partir dessa perspectiva.

Identificada como assessora sindical, pude também tomar parte e documentar a mobilização dos trabalhadores nos conflitos de terra, em encaminhamentos jurídicos de suas reclamações contra os patrões, e nas greves de assalariados agrícolas no estado como um todo para além das fronteiras dos municípios de Itaboraí e Cachoeiras de Macacu. Através de convite da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), tive ainda oportunidade de acompanhar várias campanhas salariais dos cana-

vieiros de Pernambuco nesses anos de 1980, no município de Barreiros, Mata Sul do estado, vizinho de Formoso, onde ficava minha colega Regina Novaes, o que possibilitava encontros periódicos entre nós duas. No final do dissídio coletivo, nos reuníamos com Lygia Sigaud, que vinha de Recife, juntamente com a liderança sindical, para comemorar os resultados da greve na praia em Coroa Grande, no litoral sul de Pernambuco, com peixe frito, frutos do mar e cerveja. Ainda hoje tenho guardadas minhas anotações sobre essa experiência política, que igualmente permitiu traçar um paralelo entre as condições de existência e organização sindical desses canavieiros com as dos trabalhadores rurais do Estado do Rio de Janeiro. Também as análises de Lygia Sigaud sobre os assalariados da cana contribuíram decisivamente para os argumentos e reflexões desenvolvidas no artigo *Carteira Assinadas: tradicionalismo do desespero?*, sobre o qual voltarei a me ocupar adiante.

Esse tipo de comparação permitiu efetuar um controle empírico dos dados e relativizar o conhecimento prático apreendido. A formulação de certas hipóteses de pesquisa em decorrência dessa inserção sindical estava fundamentada nas análises realizadas por professores e pesquisadores do Museu Nacional no Nordeste do Brasil e na minha própria prática de pesquisa, que compreendeu um período de campo nessa região, mais especificamente em Café do Vento, um povoado do sertão da Paraíba, no âmbito do projeto *Emprego e Mudança Socioeconômica do Nordeste*, concomitante à redação que então fazia da dissertação de mestrado com dados do estado do Rio de Janeiro, inspirando uma abordagem comum dos problemas teóricos com que me defrontava.

As condições e limites sociais deste trabalho de pesquisa, que implicavam uma posição determinada no universo social estudado, podem ser mais bem percebidos pela participação que tive nas lutas do ‘movimento sindical’ entre duas visões contraditórias: uma que partia da definição profissional dos trabalhadores rurais que o Estado autoritário, através da legislação sindical, procurava imprimir; outra que concebia a identidade desses trabalhadores em função de lutas por eles travadas nos anos 1950 e 1960 e consubstanciadas em um movimento social reconhecido politicamente como “camponês”.

No contexto dessas oposições foram reincorporados às lutas dos trabalhadores rurais três dos principais membros do movimento camponês dos anos 1960 no estado do Rio de Janeiro, através do reconhecimento público que lhes consagraram alguns dirigentes sindicais do presente que ocupavam posições politicamente importantes na organização sindical. José Pureza da Silva, Bráulio Rodrigues e Manoel Ferreira de Lima haviam sido afastados compulsoriamente das entidades de trabalhadores rurais em 1964. O reaparecimento dessa liderança do passado no período de redemocratização vai pesar nas disputas políticas do movimento sindical, reforçando opiniões defendidas por certos dirigentes com seus testemunhos vivos.

A versão dos fatos apresentada pela liderança do passado contribuiu decisivamente para criar a imagem de que os sindicatos de trabalhadores rurais eram originários das organizações camponesas, representação essa que não era sem consequências para o tipo de prática que se imprimia ao movimento sindical, levando-se em conta a atualização de conflitos de terra ocorridos nos anos 1960, como no caso da re-ocupação das terras de São José da Boa Morte em 1979 sob a mesma bandeira de Luta por Terra Livre.

O trabalho de pesquisa em periódicos camponeses na Biblioteca Nacional só foi possível pelas relações entretidas com alguns poucos funcionários que davam acesso a esses arquivos considerados objeto de censura e fora de consulta pública naquele período (final dos anos 1970 e início de 1980). Para conseguir a aceitação deles nesse tipo de entrada no campo não oficializada, posto que se faria necessário um pedido oficial à direção da biblioteca com o risco de ficar engavetado por algum tempo e ser até mesmo recusado, pude contar com a ajuda do meu colega Alfredo Wagner nos contatos, do mesmo modo que na pesquisa de campo para o mestrado tinha sido apresentada ao dirigente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Itaboraí, Raimundo Leoni, no sítio dele em Vargem Grande, pela minha então professora Lygia Sigaud.

Através do trabalho de pesquisa nos periódicos camponeses, com a reconstituição dos conflitos de terra e de suas formas políticas de organização, e de depoimentos feitos pela liderança do movimento camponês dos anos

1960 - os relatos de José Pureza foram por mim organizados no livro *Memória Camponesa* (1982) -, tomei parte nas lutas simbólicas (políticas) do campo sindical, contribuindo para a construção do “mito de origem” camponesa dos grupos estudados que se mobilizavam social e politicamente.

Para a ruptura com a experiência e representação dos agentes sociais estudados, era determinante tomar por objeto de análise o pensamento simbólico expresso pelos informantes e enunciado também mediante versão dos periódicos camponeses, pensamento esse que produzia o sentido da identidade camponesa. Mas o sentido dessa identidade deve ser reconstituído através da análise desses enunciados, pois depende dos feixes de relações que se estabelecem entre os elementos neles encontráveis. Por conseguinte, o termo camponês não tem ‘significação intrínseca’: “o significado de um nome não é aquilo que assinalamos na definição ostensiva do nome; isto é, não é o portador do nome” (WITTGENSTEIN, 1981: 121). A significação de ‘camponês’ depende do uso desse termo na linguagem e do contexto social e político de sua aplicação.

Sobre o trabalho de campo propriamente dito fora realizado mediante a observação direta com visitas sistemáticas aos pequenos produtores de laranja na área rural do estado do Rio de Janeiro. O levantamento exaustivo das unidades de produção camponesa junto às diferentes categorias de trabalhadores constituídas pelos que viviam fora e dentro das grandes propriedades teve o objetivo de analisar as características internas das unidades de produção familiar, especializadas no cultivo de um produto comercial que não é básico para alimentação. O estudo estava baseado na concepção do campesinato como um sistema econômico específico dotado de categorias próprias. No diálogo com a bibliografia, autores como Chayanov, Tepicht, Galesk, Godelier, Wolf, Shanin, Redfield, Mintz e a produção dos meus colegas, Afranio Garcia e Beatriz Heredia, foi realizada uma análise sobre o cálculo econômico do pequeno produtor e o destino dado à renda dos produtos plantados mediante o uso que fazem das expressões *laranja para vender, lavoura branca para o gasto e sobra do gasto*. Mas o achado interessante durante esse período da pesquisa foi encontrar nas grandes propriedades rurais que no passado plantavam

cana - cheguei a visitar um engenho de cachaça em meados dos anos 1970 na fazenda São Tomé, sendo depois a cana substituída inteiramente pelo cultivo da laranja - relações de morada podendo discutir as peculiaridades desse arranjo social com meu orientador Moacir Palmeira, que também me ajudou na análise da diferenciação interna desse campesinato e do uso de termos de autodesignação de origem jurídica e outros produzidos em contextos de interação social, que já anunciavam a questão das construções identitárias que absorveria minhas reflexões em novos contextos de pesquisa. Devo, contudo, fazer ainda uma menção ao que considero de grande relevância nesse período da minha formação no Museu Nacional, a análise da organização doméstica dos pequenos produtores a partir de uma bibliografia antropológica, centrada na constituição interna dos grupos domésticos, por exemplo, Fortes (1974), e as formas organizacionais que assumem diversamente. Esse tipo de análise me permitiu dialogar com a ideia de “terra sobrando” utilizada pelos órgãos fundiários do Estado para reconhecimento das áreas ocupadas por posseiros agrícolas, pois tais áreas entravam no cálculo das famílias agricultoras como utilizáveis em função do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico quando seriam incorporadas para o cultivo mediante o casamento dos jovens membros da família. Tais divergências entre uma visão agrarista produzida no aparelho de Estado e os grupos sociais objeto de suas políticas serão objeto de minhas reflexões e textualização crítica em momentos mais contemporâneos no reconhecimento das terras de quilombo pelo INCRA.

Nesse período da minha formação no Museu Nacional participei do projeto Hábitos Alimentares de população de baixa renda sob a coordenação de Otávio Velho, juntamente com as colegas Tatiana Lins e Silva e Maria Emília Lisboa Pacheco, que realizavam pesquisas no Baixo Amazonas, no qual contribuí com o relatório sobre os “Hábitos alimentares de produtores de laranja no Estado do Rio de Janeiro”. Naquela ocasião era inimaginável para mim que justamente nessa região do Baixo Amazonas viria a desenvolver meu atual projeto de produtividade em pesquisa do CNPq.

Igualmente integrei a equipe do projeto Emprego e Mudança Socioeconômica no Nordeste, no qual a convivência com os colegas e professores

não só na sala de aula, em seminários, mas nas reuniões de trabalho e nos intervalos de almoço substituídos por piqueniques no Jardim das Princesas do Museu Nacional, fiz amigos para toda vida como Doris Rinaldi e Leilah Landim.

No âmbito desse projeto fiz trabalho de campo etnográfico no sertão da Paraíba (1976-1977), povoado de Café do Vento, município de Patos, onde me deparei com condições socioambientais bem distintas, vividas pelos pequenos produtores dessa região algodoeira. Os períodos de inverno e verão, que se caracterizam pelas chuvas e estiagens, eram agravados pela política pública de financiamento aos grandes proprietários, que obtinham recursos para cercar suas terras e construir açudes desviando pequenos cursos d'água. Os moradores do povoado diziam que o mundo antes aberto agora estava cercado, o que os limitava as áreas que tinham de cultivo por posse ou propriedade e as margens dos caminhos e estradas, nas quais o criatório doméstico, antes deixado nas áreas de solta, ficava restrito e confinado. Essa pesquisa resultou no artigo "A cultura de algodão no sertão paraibano", que (ainda) não foi publicado. Estendi minha observação direta à comercialização dos produtos agrícolas e criatório dos moradores do povoado na feira de Patos, tendo feito o croqui da disposição espacial dessa feira, atendendo uma solicitação da minha colega Marie-France Garcia, que pesquisava os circuitos de feira na Paraíba.

Até hoje me lembro daquelas pessoas do povoado, das famílias e das senhoras que me acolheram descansando nas redes de suas casas, duas irmãs e uma sobrinha todas solteiras e sempre na lida com as ovelhas e cabras. Ao chegar a campo no início das chuvas havia uma tensão se o inverno ia ser bom, já que o dia de São José, em 19 março, estava próximo e ainda persistia a estiagem. Quando a chuva caiu de um dia para outro a vegetação cobriu a paisagem, e essa floração me pareceu fascinante, podendo observar também uma movimentação intensa das famílias para o plantio dos roçados de milho e feijão nos interstícios da lavoura de algodão. Na colheita essa produção era armazenada em silos e o algodão destinado à venda. A estocagem desses produtos de subsistência era estratégica não só no período da estiagem, mas

para possibilitar os membros da família de no início das chuvas realizarem seu próprio cultivo, ao invés de trabalhar assalariado para os vizinhos ou nas fazendas, o que viria a se constituir num obstáculo a reprodução continuada da autonomia camponesa. Na falta de financiamentos públicos, a principal estratégia que lançavam mão para manter o cultivo dos roçados era a de enviar seus filhos jovens para o assalariamento em grandes cidades como São Paulo e Rio de Janeiro, no caso dos homens, sobretudo como empregados na construção civil. Os ganhos com o trabalho assalariado no sul eram em parte dirigidos para sustentar o trabalho da família nos sítios na época das chuvas. Essa situação social é bem expressa por Afrânio Garcia em sua tese “O Sul: caminho do roçado” (GARCIA JÚNIOR, 1990). Em *Café do Vento*, Cazusa, filho de D. Maria, e sobrinho das senhoras que me acolheram, em virtude da acumulação proporcionada por pequeno estabelecimento comercial mantido na comunidade e criatório de gado praticamente estabulado tinha uma opinião muito particular sobre esse movimento dos trabalhadores para o sul. Como isso limitava as possibilidades de expandir seus roçados e adquirir novas áreas por falta de mão de obra disponível a ser empregada, segundo ele deveria ser aplicada na Paraíba a mesma lei que havia naquele período de governos autoritários tornando obrigatório nas viagens ao exterior o depósito de uma quantia em dinheiro. Mas ele mesmo reconhecia que se isso fosse feito haveria “até uma guerra aqui no sertão”.

A produção que considero mais relevante desse período foi o capítulo de tese, gestado nas pesquisas de campo e assessoria sindical, depois transformado em artigo, “Carteira Assinada: tradicionalismo do desespero?” (O’DWYER, 2008). Nele analiso a recusa dos trabalhadores assalariados agrícolas à assinatura da carteira de trabalho no âmbito das lutas sindicais pelo cumprimento da legislação agrária e trabalhista. Esta postura foi vista pela liderança sindical como uma “falsa consciência” política. É nessa situação social que considero o papel paradoxal representado por uma categoria de trabalhadores, o assalariado agrícola. Ela representa formas de viver a proletarização camponesa, mas igualmente de defender a reprodução de disposições sociais e práticas econômicas do trabalho familiar, características do campesinato.

Não obstante as condições de trabalho asseguradas por lei aos assalariados agrícolas serem consideradas pela liderança sindical uma melhoria sensível da situação em que viviam, do ponto de vista destes trabalhadores a carteira assinada não lhes traria benefícios. Qualquer argumento que lhe fosse favorável sucumbia diante da sua negativa.

Qual o significado dessa atitude dos trabalhadores assalariados? Se as suas condições materiais de existência equivalem a dos *empregados* descrita e regulada pela legislação, por que a representação desse grupo sobre a situação concreta em que vivia não o conduzia a uma luta (pela carteira assinada), considerada própria dos assalariados agrícolas? Pelo contrário, a recusa da legislação era a contrapartida da manutenção do trabalho familiar, princípio constitutivo da condição camponesa.

Estariam os trabalhadores pautando sua prática pelo “tradicionalismo do desespero” (BOURDIEU e SAYAD, 1964), ao defenderem as condições de trabalho do passado, quando, na realidade, já se encontravam submetidos a novas relações com o *patrão*? Ao levar em conta os argumentos dos assalariados agrícolas constatamos que sem carteira assinada, os empregados mantinham as condições de trabalho familiar, na medida em que suas unidades domésticas participavam das tarefas agrícolas. O fato de não plantarem para si, prestando serviços ao *patrão*, era visto como uma situação temporária (mesmo que viesse a persistir por todas suas vidas), enquanto não conseguiam terra para cultivo. Em contraposição, a carteira assinada representava para eles a renúncia da condição camponesa.

Apesar da transformação das condições de trabalho e manutenção nas grandes propriedades e da conseqüente proletarização, os trabalhadores recusavam a carteira de trabalho, em nome da sua aspiração de obter terra para plantio. Deste modo, a relação que os *empregados* mantinham com a terra ao nível da representação estava dotada de uma existência real, na medida em que recusavam a carteira de trabalho, visto como renúncia à condição camponesa. Dessa forma, os *empregados* inscreviam suas ideias na prática de luta por melhores condições de trabalho e manutenção. A ideologia presente na negativa dos *empregados* à carteira de trabalho era a mesma que, nos anos

1960, mobilizava os trabalhadores para “libertarem” as terras das grandes propriedades do controle do *patrão*.

Na época do trabalho de campo (1980-1982), a liderança sindical vinha realizando um trabalho sistemático junto aos *empregados* de determinada propriedade, no sentido de convencê-los das vantagens da carteira de trabalho. Durante uma das visitas realizadas à área por um dos diretores do sindicato, os trabalhadores afirmaram que gostariam de saber das possibilidades de virem a plantar nas terras *paradas* situadas nas vizinhanças, que diziam pertencer a um proprietário absenteísta. Os trabalhadores apresentavam claramente essa possibilidade como uma alternativa à proposta do sindicato de apoiá-los na luta pela assinatura da carteira.

Decerto, isso não significava que a luta de ocupação de terras dos anos 1960 fosse repetir-se duas décadas depois, ou que seja essa única forma de luta que poderia mobilizar os assalariados agrícolas. O que chama atenção é o fato da representação dos *empregados* sobre suas condições materiais de existências não serem uma simples alusão à realidade em que viviam. Se assim fosse os *empregados*, como assalariados agrícolas que eram, enquadrar-se-iam na luta pela carteira assinada considerada própria da sua categoria. O que essa situação específica nos permite igualmente pensar é que na luta pelo cumprimento da legislação, o movimento sindical terminava por conceber a diferenciação social entre os trabalhadores como uma estratificação de ocupações definidas por lei.

A luta pelos *direitos* dos trabalhadores rurais limitava-se aos direitos garantidos pela legislação, em função do lugar que ocupavam os trabalhadores no processo produtivo, tal como reconhecido por lei. Convencidos da justiça da sua posição de lutar pelo cumprimento da legislação, afinal tantas vezes comprovada, os dirigentes acabaram concluindo de que se tratava de uma “falsa consciência” dos assalariados agrícolas sobre sua condição. Dessa forma, eles interpretavam seu trabalho como de orientação e educação, passando a atuar no sentido de demonstrar aos *empregados* a importância da luta pela carteira de trabalho, ao mesmo tempo em que pressionavam os *patrões* levados à justiça pelo Dissídio Coletivo.

Essa direção que imprimiram ao movimento sindical foi reveladora de uma concepção do trabalho de mobilização política, como resultado de um “plano pré-concebido” e de diretrizes previamente traçadas. Porém, a resistência dos trabalhadores à carteira assinada havia abalado essas convicções. Os argumentos dos assalariados agrícolas contra a carteira de trabalho, em nome de uma autonomia camponesa, fizeram deles “herdeiros legítimos”, como se o “morto se apoderasse do vivo” (BOURDIEU, 1989: 75), por meio de uma história incorporada de luta pela terra no estado do Rio de Janeiro.

No artigo *Expropriação e Luta dos Camponeses Fluminenses* (O'DWYER, 1982) no qual analiso a mobilização de trabalhadores rurais observada no estado do Rio de Janeiro no período de abertura política, que culminou com duas grandes concentrações de trabalhadores rurais em torno da sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), na cidade do Rio de Janeiro, as faixas e cartazes aí exibidos pelos trabalhadores mostravam as áreas de conflito e suas reivindicações. Algumas delas como Parque Estoril, Capivari, São José da Boa Morte e Campos Novos, viviam uma situação de conflito intenso desde os primeiros anos da década de 1960.

O problema da posse da terra no estado do Rio de Janeiro encontrava-se, via de regra, relacionado à especulação imobiliária e aos investimentos turísticos. As obras de infra-estrutura costumavam atrair os especuladores de terras que, munidos de falsos títulos de propriedade, tratavam de expulsar os posseiros de suas áreas de cultivo. As terras consideradas devolutas do Estado e da União, também eram indevidamente apropriadas por pretensos proprietários, inclusive empresas multinacionais. Da mesma forma, existiam nas comarcas ações de diversos proprietários pretendendo o domínio de uma mesma área. Nessa ocasião utilizei-me de dados de arquivo dos sindicatos de trabalhadores rurais e da FETAG-RJ, conjugados a observação direta das situações de despejo e entrevistas com trabalhadores, assessores jurídicos e dirigentes sindicais.

No interior fluminense não existiam terras disponíveis, que pudessem se constituir numa alternativa para os trabalhadores expulsos de suas áreas de cultivo familiar. Isto vinha ocasionando o deslocamento de parte da po-

pulação rural para a periferia das cidades. É nesse contexto social e político que se dá a luta de “recuperação de terras” no estado do Rio de Janeiro, sendo que as terras consideradas abandonadas e improdutivas pelos camponeses fluminenses, dizem respeito às fazendas não cultivadas mantidas como reserva de valor. O que estava sendo questionado não era só a legalidade jurídica da propriedade, mas o uso que dela se fazia.

A luta pela libertação das terras paradas e presas nas mãos dos grandes proprietários era defendida pelos trabalhadores rurais fluminenses, que concebiam a Reforma Agrária como uma Luta por Terra Livre. A existência de terras disponíveis geralmente é pensada em termos de fronteira agrícola, cuja ocupação é feita através de frentes de expansão. No caso do Maranhão, por exemplo, as famílias camponesas expulsas da terra “deslocam-se para outras regiões (Pré-Amazônia Maranhense, Pará) onde seja possível o acesso às denominadas terras libertas”. (ALMEIDA, 1993: 18)

Diferentemente da situação de apropriação de recursos disponíveis e não diretamente controlados encontrada na fronteira agrícola, a Luta por Terra Livre empreendida pelos camponeses fluminenses supõe um confronto direto com os grandes proprietários. Nesse sentido, a luta pode ser considerada como uma tentativa de obter por meio de confrontação direta uma “fronteira desocupada”.

## **Novos horizontes de pesquisa e atuação no campo da antropologia**

A guinada para pesquisa na Amazônia, quando concluído o doutorado, ocorreu a partir da perícia antropológica sobre formas de trabalho escravo nos seringais do Alto Juruá-Acre, no âmbito de um inquérito civil público realizado pelo Ministério Público Federal no qual atuei por indicação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

Apesar do deslocamento de um campesinato de *plantation* para a fronteira em expansão, ao analisar no contexto da perícia antropológica formas de imobilização da força de trabalho em que a escravidão constitui um caso extremo mantém-se certa continuidade com a questão das relações de mora-

da e dos barracões dos engenhos e fazendas já tratados na situação de *plantation*. Mas a própria viagem de barco do Conselho Nacional dos Seringueiros até o rio Tejo, no alto Juruá, município de Cruzeiro do Sul, Acre, produziu novas experiências e estranhamentos pela paisagem de floresta na qual buscava traços de familiaridade com as narrativas de infância e juventude ouvidas do meu avô sobre a Amazônia que desbravara em serviços de terraplanagem na abertura de estradas e, que tanto me fascinaram agora materializadas diante de mim sem qualquer plano pré-concebido.

Fato é que na minha formação acadêmica entrara em contato com a produção antropológica sobre a Amazônia no curso Sociedades Camponesas, em 1973, ministrado por Moacir Palmeira e Otávio Velho no PPGAS/MN/UFRJ. A leitura do livro *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária* e, posteriormente *Capitalismo Autoritário e Campesinato*, me preparava para o conhecimento da Amazônia enquanto “realidade empírica” e ao conceito de “campesinato de fronteira” pude agregar a produção reflexiva e os relatos de experiências de pesquisa dos meus colegas Alfredo Wagner e Neide Esterci. Mas a indicação do meu nome pela ABA feita por Neide Esterci, a quem o convite fora originalmente dirigido na gestão de Manuela Carneiro da Cunha, baseava-se em critérios relacionados à minha experiência em pesquisa e assessoria nas áreas de conflitos de terra e o fato de ser doutora em antropologia num período ainda inicial de institucionalização das pós-graduações na disciplina.

O parecer antropológico fora solicitado pelo Ministério Público Federal em 1989, a partir de denúncias sobre violações das liberdades pessoais e formas de constrangimento ilegal perpetrado contra as populações seringueiras. Tratava-se, portanto, de problemas sociais postos ao antropólogo e não questões levantadas através da construção do objeto de pesquisa. Este tipo de “imposição da problemática” deu-se em um contexto de conflitos e intensa mobilização dos seringueiros, após o assassinato de seu líder Chico Mendes. Como problema publicamente reconhecido, transformou-se em uma questão de Estado, o que exigiu um tratamento supostamente garantido pela investigação científica. Apesar de juridicamente definido, o parecer

antropológico é realizado a partir do privilegiamento do modelo nativo e a utilização das técnicas de observação etnográfica, que introduzem uma dimensão interpretativa na abordagem das situações sociais.

Assim, se o parecer antropológico realizado no final dos anos 1980 e publicado sob o título “Seringueiros da Amazônia: dramas sociais e o olhar antropológico”, em 1989, não constitui uma pesquisa orientada pelas exigências do campo acadêmico, pode ser situado dentro das ações coordenadas no âmbito da ABA, que envolve a colaboração entre antropólogos e a Procuradoria Geral da República, no reconhecimento dos direitos de grupos étnicos e sociais. Desta perspectiva, o parecer antropológico sobre formas de trabalho escravo nos seringais do Alto Juruá deve ser considerado como um caso particular da possibilidade de uma “antropologia da ação”, em que de acordo com Cardoso de Oliveira (1978: 212), diferentemente da chamada “antropologia aplicada”, menos comprometida com as populações às quais se refere, o antropólogo não perde sua base acadêmica, como portador de sólida formação na disciplina, fato que o torna, como afirma, um profissional controlado pela comunidade científica. Deve igualmente ser considerado o fato de que a ABA procurou indicar um profissional com qualificação acadêmica em nível de doutorado, e a escolha recaiu sobre mim ainda por outra razão, relacionada à experiência de pesquisa à época em áreas de conflito social no campo, o que, se não constitui um critério adequado de distinção acadêmica, aponta para o aspecto experiencial da pesquisa etnográfica, o que ocorre no domínio não da subjetividade, mas de uma atividade especializada.

É preciso reconhecer os limites impostos a este tipo de trabalho de pesquisa, levando em conta que os problemas são a princípio definidos em uma esfera jurídica. Contudo, ao discutir as denúncias encaminhadas ao Ministério Público Federal, do ponto de vista das populações seringueiras, foi possível introduzir a problemática sociológica sobre “quem acusa quem”, como um modo de investigar os tipos de relações sociais em que ocorrem e relacionar casos e incidentes, procurando esclarecer as conexões entre eles (GLUCKMAN, 1975: 71).

Os aspectos dramáticos que assumem os incidentes e as situações de tensão e conflito descritos no parecer permitem aproximar a investigação que realizamos de um tipo de diagnose (RABINOW e DREYFUS, 1995), e foi para chamar atenção sobre os sentimentos compartilhados de sofrimento e injustiça que nos referimos aos dramas sociais no título dessa publicação.

O deslocamento de nossos interesses de pesquisa para a Amazônia se deu após a realização deste parecer antropológico. Novas pesquisas de campo definidas no contexto de nossas atividades acadêmicas foram realizadas no início dos anos 1990, na região onde funciona o *campus* avançado da UFF, no município de Oriximiná, estado do Pará. A paisagem etnográfica do rio Juruá foi substituída pela do rio Trombetas, ambos tributários das águas do Amazonas. O extrativismo da seringa, pelo da castanha e as identidades relacionadas a uma atividade econômica, definida pelo uso do termo *seringueiro*, e a um tipo de inserção no mundo marcada por um ambiente particular, a floresta, que faz deles os *bichos seringueiros* na acepção dos seus *patrões*, pelas identidades étnicas relativas às crenças compartilhadas sobre uma origem comum e destinos compartilhados, que caracteriza estes grupos dos rios Trombetas e seu afluente Erepecuru-Cuminá, que se definem como “remanescentes de quilombos” de acordo com a legislação.

Tanto do ponto de vista etnográfico como temático ocorreu, portanto, um deslocamento de nossas atividades de pesquisa das regiões de ocupação tradicional no Sudeste e Nordeste do Brasil, para a Amazônia, e dos camponeses, para os “grupos étnicos e suas fronteiras” – título de um livro que marca uma ruptura na antropologia com concepções anteriores que consideravam os grupos étnicos como isolados sociais e culturais, naturalizados em face do observador externo. (BARTH, 1969)

As distâncias geográficas e temáticas não levaram, contudo, a um afastamento com nossas preocupações anteriores, relacionadas com a responsabilidade social do antropólogo em suas atividades profissionais. No ano de 1995 publicamos o caderno “Terra de Quilombo” da ABA, que reúne contribuições dos antropólogos que pesquisam, em comunidades negras rurais, as questões relativas à identificação e reconhecimento dos territórios ocupados

pelos grupos definidos pela legislação como “remanescentes de quilombos” (artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da CF/88). Neste período fazíamos parte da diretoria executiva da Associação Brasileira de Antropologia. A ABA tem a tradição de manifestar-se em relação aos direitos indígenas e na presidência do antropólogo João Pacheco de Oliveira, que possui larga experiência de pesquisa junto aos povos indígenas e produziu uma importante reflexão sobre as expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais (OLIVEIRA, 1994), ampliou este campo de atuação para as populações negras rurais e outras minorias.

O acesso a uma nova fronteira etnográfica não representou, desse modo, uma linha de demarcação com uma face mais aplicada do saber antropológico. Deu-se, ao contrário, uma articulação com nossas experiências anteriores e as novas reflexões produzidas alimentaram comprometimentos políticos com as populações estudadas. Isto nos coloca diante de novas dificuldades com a noção de limites sugerida pela ideia de fronteira, como uma linha de demarcação clara e contínua, o que nos obriga de acordo com Hannerz (1997: 20) a mencionar a existência de *zonas fronteiriças*, “em que uma coisa se transforma gradualmente em outra”, o que produz um embaralhamento dos limites entre a pesquisa etnográfica e suas implicações sociais e políticas.

É nesse contexto de “fluxo” entre as diversas experiências da minha vida profissional como antropóloga que vimos reafirmar particularidades que são históricas, sem eliminá-las sob um pretensório rótulo de direitos humanos. As paisagens construídas da fronteira amazônica sugerem as imagens de territórios desocupados e certo grau de isolamento das suas populações. Porém, a expansão contínua da fronteira através do movimento de interiorização na Amazônia e a “quebra do isolamento” ocasionada por processos descritos do ponto de vista econômico como de “desmarginalização”, com uma integração gradativa da chamada agricultura de subsistência e do “campeinato marginal tradicional” aos mercados do Centro-Sul do país (VELHO, 1976: 203 e 239), ao invés de resultar em uma homogeneização social crescente, têm reservado espaço para a variabilidade de “sujeitos históricos” (TROUILLOT, 1991: 39), antes considerados “marginais”.

A caracterização dos chamados “isolados negros” e “isolados camponeses” na literatura especializada sobre a Amazônia, considerados de acordo com a visão evolucionista como em vias de extinção, passa a ser objeto de crítica igualmente por referência a processos históricos que assinalam a crise do sistema agrário exportador desde fins do século XVIII, com a desagregação das plantações de algodão e cana-de-açúcar, os chamados “engenhos”, principalmente nos estados do Maranhão e Pará, o que levou à constituição de um tipo específico de campesinato, diferente das situações pensadas sobre a formação de um campesinato na Amazônia, através de uma fronteira em expansão (ALMEIDA, 1993).

No caso dos povos indígenas da Amazônia, a visão de que formam “entidades descontínuas e discretas” tem sido contraposta aos “índios misturados” do Nordeste. Definidos como “remanescentes indígenas” porquanto incorporados tanto à economia quanto à sociedade regional e considerados desprovidos de “forte contrastividade cultural”, as populações indígenas do Nordeste passam a ser tratadas como objeto de uma “etnologia menor”. (OLIVEIRA, 1998: 48, 52)

Deve-se, contudo, repensar este tipo de classificação do senso comum, inclusive acadêmico, a partir de novos enfoques teóricos da antropologia, que consideram o “contexto intersocietário” no qual se constituem diferentes grupos étnicos e suas relações com um Estado-Nação. (OLIVEIRA, 1998: 55) Por conseguinte, a ideia de “índios puros” na fronteira relaciona-se ao pressuposto de um relativo *isolamento*, baseado igualmente nas “imagens arquitetônicas de sistemas fechados”. (OLIVEIRA, 1998: 69)

Esses conceitos gestados no diálogo entre teoria e situação etnográfica longe de situados muito distantes da experiência foram por mim acionados em viagem de campo aos Ticuna do Alto- Solimões (Benjamin Constant e as aldeias Ticuna de Belém do Solimões, Porto Espiritual e Vera Cruz, ainda com passagens por Letícia na Colômbia e Manaus) e em relatório de visita elaborado como consultora de acompanhamento e avaliação do projeto “Universo Ticuna: Território, Saúde e Meio Ambiente”, desenvolvido sob a coordenação do Museu Nacional, para o Ministério de Ciência e Tecnolo-

gia (MCT) e FINEP, no Sub-Programa de Ciência e Tecnologia do PPG7, em 1998-1999.

Do nosso ponto de vista, construído no novo contexto de pesquisas realizadas na região amazônica, sobretudo nas comunidades de quilombos de Oriximiná, Pará, a naturalização das ideias de “isolado social” e/ou “isolado cultural” deixa de fora, às margens das descrições etnográficas, diferentes processos sociais que resultam na construção de um “isolamento consciente”, baseado na memória histórica e genealógica destes grupos. Este é o caso do nosso estudo monográfico sobre os grupos que se definem legalmente como “remanescentes de quilombos” e vivem em territórios separados no alto curso do rio Trombetas e seu afluente Erepecuru-Cuminá, que praticam um isolamento defensivo diante da entrada de estranhos, ao criar uma série de dificuldades para acesso de pessoas de fora, até quando suas intenções são definidas em termos de puro conhecimento. (O'DWYER, 1999) O “isolamento consciente” que tem caracterizado os grupos étnicos em suas ações orientadas pela crença em uma origem e destino comuns, e demarca os limites de uma “comunidade política” (WEBER, 1991: 273), constitui, portanto, uma questão que se impôs à nossa atenção no trabalho de campo, através das condições e relações de pesquisa. De acordo com Trouillot (1991: 39), “dizer que os outros são sempre específicos e históricos é rejeitar sua marginalidade”. Deste modo, as pesquisas que desenvolvo na Amazônia pretendem contribuir para a construção de uma “antropologia do presente, uma antropologia do mundo em mudança e suas histórias irredutíveis”, afastada de qualquer pressuposto da Amazônia como o lugar de uma “fenda selvagem”, que termina por negar a “especificidade da diversidade” (TROUILLOT, 1991: 40).

## **O binômio pesquisa-ensino e extensão**

Os trabalhos produzidos como parte da formação acadêmica dos alunos sob minha orientação para obtenção dos graus de mestre e/ou doutor em antropologia, assim como monografias de conclusão de curso de graduação e, ainda, relatórios de pesquisa, apresentam grande diversidade de situa-

ções etnográficas que se encontram articuladas por uma agenda de ensino e pesquisa em antropologia. Tal agenda privilegia a realização do trabalho de campo, segundo métodos e técnicas da disciplina, e a construção dos dados empíricos mediante um diálogo estabelecido com a teoria antropológica na abordagem de temas como identidade, etnicidade, organização social e cultura, compreendida como formas de significação e modos de conhecimento.

As pesquisas de campo em contextos socioculturais variados - como nos casos da comunidade de Canelatiua em Alcântara (MA), dos Xavante da terra indígena de São Marcos (MT), dos Tuxá de Rodelas (BA), dos Camba em Corumbá (MT), dos caboverdianos e *mandjácus* (Cabo Verde), dos remanescentes de quilombo de Oriximiná (PA) e das comunidades remanescentes de quilombo do rio Ituqui em Santarém (PA), do povo indígena Awá-Guajá - foram acompanhadas de cursos e trabalhos práticos realizados em condições de elaboração de relatórios e laudos antropológicos completados por leituras obrigatórias. Gostaríamos de assinalar, principalmente, a contribuição da literatura antropológica sobre os estudos de etnicidade à compreensão da questão identitária, discutida nos meus cursos na graduação em antropologia e pós-graduação no PPGA/UFF, presente nas diversas situações sociais investigadas. Mas a formação dos pesquisadores foi obtida principalmente no campo, no contato com minhas experiências de pesquisa, inclusive mais pessoalmente na introdução de estudantes em condições de trabalho etnográfico.

Os diversos contextos socioculturais abordados são objeto de análise e interpretação etnográfica a partir da problemática teórica dos estudos de etnicidade. A literatura sobre essa temática, centrada nos trabalhos de Barth, Eriksen, Mitchell, Ulf Hannerz, Cardoso de Oliveira, entre outros, foi estratégica para a compreensão dos processos de construção de identidades étnicas e sociais prevalentes nas situações sociais de pesquisa. O conceito de etnicidade é utilizado como uma propriedade relacional de sistemas sociais nos quais ocorrem processos de distinção e diferenciação entre aqueles considerados “de dentro” e “de fora”. As fronteiras entre grupos e/ou sociedades podem mudar e ser atravessadas, o que permite desconstruir visões

essencialistas de cultura como marcador de grupos étnicos e nacionais. Este conceito é considerado, assim, uma construção analítica que, igualmente, opera nas situações sociais a partir de processos de transformação e contextos de interação, nos quais a etnicidade emerge e torna-se relevante, sendo as noções de distintividade cultural produzidas e reproduzidas pelos atores sociais. (ERIKSEN, 1993)

Alguns outros pontos devem ser destacados na produção dos alunos sob minha orientação. As diversas situações etnográficas podem ser relacionadas de modo contrastivo ao projeto modernizador do “nation-building” e às lutas pelo reconhecimento de direitos territoriais de povos indígenas, quilombolas e populações ditas tradicionais que têm configurado novas formas de fazer história e se colocam como parte dos dados a serem construídos pelo esforço analítico. Assim, as diferentes condições de pesquisa etnográfica fazem parte de um contexto histórico e social definido a partir dos processos de construção moderna do Brasil como Estado-Nação, que se fazem presentes também em outros contextos ditos periféricos, como no caso da tese de doutorado de um aluno em Cabo Verde.

Essas identidades políticas construídas na relação com o Estado na reivindicação de direitos territoriais costumam ainda acionar noções nativas de cultura e, neste caso, as fronteiras entre os grupos podem parecer arbitrárias. Contudo, autores como Eriksen (2001) chamam atenção que grupos étnicos e identidades nacionais costumam estar inseridos em redes locais, baseados no parentesco e na interação social, como também podem ser culturalmente fundados em crenças religiosas, mitos coletivos ou memórias de resistência e de humilhações historicamente vividas.

Sobre a formação consciente ou não dessas identidades coletivas na atualidade, como a dos remanescentes de quilombo ou quilombolas, que reivindicam a titulação das suas terras de uso comum, podemos dizer, que “nada vem do nada” e “fortes identidades coletivas são sempre imersas em experiências pessoais”. (ERIKSEN, 2001: 50) Assim, de nada adianta situar essas identidades políticas em um constructo universalista, pois elas mudam historicamente e variam geograficamente; nem adianta situá-las na sobera-

nia do Estado pela imposição de categorias étnicas para fins de governabilidade, mas na vida social, na qual indivíduos e grupos atribuem significados ao mundo.

Por fim, com a orientação dos discentes a partir dessa problemática teórica pretendo contribuir para o conhecimento de situações etnográficas nas quais os pesquisadores estiveram envolvidos com outras formas de representação e ações sociais de indivíduos e grupos constituídos não como exemplares de culturas específicas, mas pelos seus “insights” na vida. (BARTH, 1995)

Devo, contudo, destacar que esse programa de ensino, pesquisa e extensão, só me foi possível traçar no âmbito do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF. A partir de uma prática interna de rodízio nas atividades de administração exerci durante anos, juntamente com outros colegas, a chefia do Departamento de Antropologia e depois a coordenação do PPGA/UFF. Contudo, considero que alguns colegas docentes foram muito mais importantes do que eu para construção desse lugar institucionalmente reconhecido da antropologia na UFF junto às instâncias de avaliação, como CAPES e CNPq. E pude contar com eles ao manter diálogos decisivos nos rumos da nossa inserção acadêmica, como no caso de Kant, ao promover a independência do curso de pós-graduação em antropologia antes associado à ciência política. Tratam-se também de relações afetivas, como as colegas Simoni Guedes, com quem fiz alguns cursos no PPGAS-MN no nosso período de formação, e carregamos essa cumplicidade e parceria para a maturidade da vida, e Delma Pessanha Neves, que durante minha coordenação no PPGA, era responsável por toda área de ensino com a competência que lhe é peculiar. Também criei laços de amizade e diálogo intelectual com Lívia Barbosa e Laura Graziela, responsáveis pela consolidação de nova linha de pesquisa no programa. E nas gerações mais jovens, Paulo Gabriel Hilu, com quem organizei um dossiê na Revista

Antropolítica. As tarefas de administração não me pesaram nem as divergências e disputas eventuais, pois como disse Wagner Neves em seminário de comemoração dos 20 anos do PPGA na UFF, depois de uma mesa

na qual eu, Delma, Kant e Da Matta apresentamos trabalhos e interpretações de realidades etnográficas bem distintas - ele próprio formado nas primeiras turmas de antropólogos do Museu Nacional, e responsável em parte pela entrada de muitos de nós, inclusive minha, pelas suas orientações, no PPGAS/UFRJ - o que nos caracteriza no PPGA/UFF é essa autonomia em que “cada um faz o que quer” e nenhum poder é capaz de constranger esse *ethos* prevalente. Talvez pela hegemonia de certos núcleos de pesquisa isso possa parecer no mínimo deslocado, mas na minha experiência na UFF tive toda liberdade e espaço para construir as articulações teóricas e de pesquisa que bem entendi e pude consubstanciá-las na comunidade de antropólogos articulada pela ABA.

Na minha trajetória acadêmica tive a satisfação e o privilégio de colaborar com diferentes gestões da ABA e considero que independentemente das divergências intelectuais e políticas na associação científica encontrei o espaço e acolhimento para desenvolver os debates dentro e fora da academia, que se encontram publicados em livros como *O Papel Social do Antropólogo* (2011). A questão dos quilombos, os direitos territoriais, os relatórios de identificação e laudos antropológicos ocuparam minhas reflexões e por que não preocupações durante as duas últimas décadas. Todas as gestões contribuíram sem dúvida, cada qual com seu desafio, para a consolidação da antropologia brasileira e no cenário internacional. Gostaria, contudo, de destacar as parcerias, entre outras, com Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Gustavo Lins Ribeiro, e Antonio Carlos Souza Lima, que mais ainda funcionou como amigo e espécie de orientador desencavando minha produção no desenvolvimento de projeto comum de pesquisa realizado no âmbito do Laboratório de Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento - LACED/MN, pelo qual viajei em trabalho de campo, em 2007, a área indígena Awá-Guajá na pré-amazônia maranhense.

Nas situações de pesquisa implicadas em processos de reconhecimento de direitos territoriais, como em Santarém, Pará, realizada com alunos da pós-graduação e graduação da UFF, pude contar com financiamento da Fundação Ford, e a interlocução inspirada com seu diretor de programas

Aurélio Vianna, como a indicação do livro sobre a presença dos confederados da guerra civil americana no Baixo Amazonas, que no diálogo com a situação empírica constituíram um importante achado etnográfico sobre a construção dos quilombos nessa região de fronteira. A relação com a Fundação Ford se estende também aos projetos desenvolvidos no âmbito da ABA de acompanhamento e avaliação dos relatórios antropológicos sobre comunidades de quilombo, realizados para o INCRA, visando o reconhecimento de direitos territoriais.

Nos convênios e parcerias acadêmicas destaco meu período como professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN-UFMG) e seu núcleo de pesquisa o GESTA, que desenvolve projetos e atua na área dos conflitos ambientais, coordenado por Andréa Zhouri, amiga e parceira na ABA e ANPOCS, que me acolheu junto a sua família.

Também teve grande impacto para minha carreira o período no qual estive como visitante no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidad Nacional de Misiones (PPAS-UNAM), em Posadas, Misiones, Argentina, dando um curso sobre laudos antropológicos no qual trabalhava com os conceitos e métodos da antropologia. A relação com os professores Leopoldo Bartolomé, já falecido, Ana Gorosito e Gabriela Schiavoni, assim como o(a)s aluno(a)s, foi intelectualmente muito instigante e ao participar de uma reunião anual no Colegio de Graduados em Antropología de la República de la Argentina, em Buenos Aires, fui convidada a dar um depoimento no Ciclo Trayectorias CGA. Nessa ocasião da entrevista e ao constar no site da associação “Encuentros com Eliane Cantarino O’Dwyer”, tomei consciência de quanto tempo da minha vida já havia transcorrido.

As redes de afetação são muito mais amplas, contudo, do que é possível citar, até porque no universo acadêmico e profissional elas não apenas representam lembranças, mas estão presentes no cotidiano. Assim, ao formar o Grupo de Estudos Amazônicos do Diretório de Pesquisas do CNPQ, no qual sou líder, nosso objetivo foi aglutinar os interesses de pesquisadores que trabalham com as realidades localizadas na fronteira amazônica.

O projeto de produtividade em pesquisa do CNPq, que desenvolvo no contexto regional do baixo Amazonas tem por objetivo refletir sobre as diferentes dinâmicas de produção e manutenção de fronteiras sociais e identidades étnicas por meio de uma análise etnográfica dos diversos processos de reificação de elementos culturais como sinais diacríticos pelos atores sociais, assim como dos processos sócio-culturais de ocupação territorial, suas relevâncias e implicações para as formas de produção e reprodução de tradições de conhecimento e/ou o que também é conceitualmente chamado de cultura na perspectiva antropológica. Este projeto possibilitou um estoque de conhecimento e acúmulo de questões baseadas em experiências de pesquisas realizadas em Oriximiná e Santarém, no oeste do Pará. Os dados etnográficos coligidos e os conceitos analíticos utilizados nos provêm de premissas para o desenvolvimento da pesquisa ao considerar a existência de variáveis e complexas relações entre etnicidade e cultura sem nenhuma relação “one-to-one” entre diferenças étnicas e culturais. Assim, enquanto identidade étnica é considerada com referência à noção de ancestralidade comum, cultura refere-se a representações, normas e práticas compartilhadas. Nas situações de pesquisa etnográfica, constatamos a existência de distinções étnicas sem diferenças culturais correspondentes e a ocorrência de variações culturais sem fronteiras étnicas, o que pretendemos continuar a explorar na agenda de pesquisa estabelecida para o projeto, segundo a teoria da identidade contrastiva e sua separação analítica relativamente à cultura. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006) Assim, “formular problemas através da etnografia dá lugar a renovadas possibilidades do presente”. (ALMEIDA, 2013: 11)

Nesse ano de 2015 ganhamos o edital universal do CNPq, com arqueólogos da UFOPA, para desenvolver pesquisa na região do Aiaí, onde ficam os quilombos do Ituqui e a Fazenda Taperinha, em Santarém, Pará. E novas possibilidades de investigação se abrem nesse diálogo interdisciplinar.

Para concluir este memorial pretendo recuperar algumas reflexões sobre minhas temáticas de pesquisa e atuação na antropologia, apresentadas em parte nas aulas inaugurais dos programas de pós-graduação em antropologia da UFG, em 2013, e na UFPR, em 2015.

## Etnografia dos processos políticos

As minhas experiências de pesquisa em contexto de *nation-building*, como no caso brasileiro, tem sido ultimamente por mim caracterizadas como uma etnografia dos processos políticos, ao refletirem sobre práticas e políticas que produzem formas de pertencimento consideradas constitutivas do moderno Estado-Nação.

Assim, o objetivo dessa parte do memorial é fazer uma reflexão sobre o Estado e suas margens, a partir dos processos de construção moderna do Brasil como Estado-Nação, isto é, os processos do chamado “nation-building”, nos quais “empreendimentos capitalistas e Estados Nação modernizantes são os dois mais importantes poderes que organizam o espaço hoje”. (ASAD, 1993: 8) O projeto de construção do Estado-Nação brasileiro é modernizador e, “não se refere apenas a governantes que tentam implementá-lo, mas também aqueles que lutam contra ele” (ASAD, 1993: 8) em espaços políticos legais estabelecidos. Assim, o poder hegemônico não elimina ambigüidades, nem homogeneiza, mas diferencia e classifica práticas, definindo junto com o projeto modernizador certas formas de “fazer história”, principalmente após a Constituinte de 1988, que, segundo juristas, institui uma nova ordem jurídica diversa das anteriores, e com ela inaugura-se um novo Estado no Brasil.

Os direitos culturais protegidos pelo Estado brasileiro, no caso dos “indígenas” e “afro-brasileiros”, e de outros “grupos” (...), com a “valorização da diversidade étnica e regional” (artigos 215 e 216 da Constituição Federal) têm sido interpretados em conexão com os direitos sobre as terras indígenas e o reconhecimento a propriedade das terras ocupadas pelos “remanescentes das comunidades de quilombos”, neste último caso por meio das disposições constitucionais transitórias, artigo 68 do ADCT, que disciplinam “situações concretas”, consideradas “análogas”, porém “distintas”, as quais passam a fazer parte integrante da Constituição. Assim, a noção de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios como sendo as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, tem sido utilizada igualmente no reconhecimento de direitos constitucionais de ocupação ter-

ritorial dos “remanescentes de quilombos” e outros grupos caracterizados pela legislação infraconstitucional como “povos” e “comunidades tradicionais”. (Decreto 6040 de 2007)

Neste contexto de reconhecimento de direitos culturais e territoriais, pela nova Carta Constitucional, as pesquisas etnográficas têm produzido formas de conhecimento que, segundo argumentação de Veena Das, ao privilegiarem a experiência, possibilitam introduzir-se em domínios do social que não são de fácil acesso seguindo outros protocolos de enquete. Assim, o trabalho de campo etnográfico “oferece uma perspectiva única do tipo de práticas que parecem desfazer o Estado em suas margens territoriais e conceituais” (DAS e POOLE, 2008: 20), e, podemos ainda acrescentar, legais.

Sobre esta questão de onde estão as margens do Estado, pode-se recorrer a exemplos etnográficos, no contexto brasileiro, que ajudem a delinear o espaço social e político de reconhecimento e exercício legítimo do poder.

No caso do parecer antropológico realizado em 1989 fora solicitado a partir de denúncias sobre violação das liberdades pessoais e formas de constrangimento ilegal perpetrado contra populações seringueiras no estado do Acre. Tratava-se de problemas sociais postos ao antropólogo, em um contexto de conflito e intensa mobilização dos seringueiros, após o assassinato de seu líder Chico Mendes, e não de questões levantadas através da construção de um objeto de pesquisa. Enquanto problemas publicamente reconhecidos se transformaram em uma questão de Estado, o que provavelmente exigiu um tratamento supostamente garantido pela investigação científica.

O levantamento antropológico das bacias dos rios Tejo e Breu, tributários do conjunto hidrográfico do Alto Juruá, incluindo a parte mais à montante do rio em direção às cabeceiras, tinha como objetivo o reconhecimento *in loco* das relações sociais e do sistema de dominação caracterizado como forma de trabalho escravo prevalente nos seringaais.

O antropólogo, neste caso, tem que mobilizar a metodologia de pesquisa produzida pela prática do seu saber para responder às questões levantadas através de denúncias chegadas ao conhecimento do Ministério Público Fe-

deral sobre violações das liberdades pessoais e formas de constrangimento ilegal perpetrado contra as populações seringueiras daquelas áreas.

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

Até a criação da primeira reserva extrativista do Brasil em 1989, no Alto Juruá, Acre, as populações seringueiras encontravam-se marginalizadas das estruturas políticas e legais do domínio estatal. Tais populações seringueiras submetidas a formas de imobilização da mão de obra, caracterizadas como trabalho escravo, ficavam “às margens da história” como dizia Euclides da Cunha para se referir ao tipo de poder encarnado na figura do patrão seringalista local, existindo fora da lei, em grave transgressão ao código penal brasileiro.

Enquanto pesquisadores e etnógrafos, em nossos trabalhos de campo, inclusive em condições de pesquisa na qual participamos como peritos, descrevemos práticas que podem ser consideradas extrajudiciais, representadas como permanecendo “por fora” ou com anterioridade ao próprio Estado. A criação da primeira reserva extrativista do Brasil – do Alto Juruá, Acre – resultante desta ação civil pública, teve, como um dos seus efeitos, converterem espaços periféricos de práticas extraleais no exercício de formas específicas de poder jurídico e condição cidadã.

Ainda para responder à questão: onde estão as margens do Estado, outra situação social pode ser apresentada sobre a invasão madeireira na área indígena Awá-Guajá, localizada na antiga reserva florestal do Gurupi.

O avanço da frente de expansão madeireira e agropecuária sobre a reserva indígena Awá, com a diminuição drástica da área de 118 mil ha demarcada pela FUNAI, reduz na prática o território utilizado pelos Awá para atividades de caça e coleta. Segundo informações dos servidores do posto indígena e da população regional, em 2004, o então prefeito de São João do

Caru disse em programa de rádio local que a Área Indígena (AI) Awá ia ser alterada para o limite do igarapé Água Preta e que a população poderia morar e fazer suas roças dentro da reserva indígena. Assim, políticos locais, conforme disseram os informantes, incentivam colonos “a invadir a reserva indígena”.

O território de caça e coleta dos Awá – por eles chamados de *hara-kwa* –, como no caso do igarapé Água Preta, tem suas margens invadidas pelos *karai* (como chamam os homens brancos em tupi) e não pode mais ser utilizado pelos Awá do Pin Juriti, só sendo possível *perambular* atualmente na direção do igarapé Mutum, ao sul da AI Awá no limite com a AI Caru, onde vivem os Guajajara e estão situados dois postos indígenas da frente de atração dos Awá-Guajá, os Pin Awá e Tiracambu. O chefe do posto indígena Juriti – como encarregado local de um órgão do Estado (Fundação Nacional do Índio – FUNAI) – acredita que é nessa direção que devem se encontrar ainda alguns poucos grupos Awá, isolados na mata.

Tais grupos ainda “isolados” foram casualmente vistos no ano de 2005 por Wyroho, que segundo seu relato confundiram-no com um *karai* (branco) pelo calção que trajava e só o largaram quando se comunicou com eles na mesma língua e saíram juntos em direção a um acampamento onde ouvira vozes e conseguiu fugir em disparada pela mata de volta ao posto indígena. De acordo com suas palavras, esses Awá da mata falavam com um sotaque muito rápido e ao segurarem-no com força pelo braço, disseram para segui-los porque o acharam “muito triste”. A expressão desse sentimento atribuído à observação sobre ele – Wiroho – feita por outro Awá, ainda *índio brabo*, conforme a classificação dos servidores da FUNAI e assumida pelos Awá do posto indígena, pode representar a autoatribuição de um sentimento de perda e dor na nova vida a que foram obrigados a se habituar nas condições de confinamento nessas áreas de reserva indígena invadidas, por interesses de exploração madeireira.

Os Awá do Pin Juriti foram em parte transformados em agricultores, pelo disciplinamento de uma prática segundo as diretrizes do posto indígena, que contrata alguns lavradores entre os regionais para desenvolver o

cultivo e conta com a participação praticamente integral dos homens jovens adultos Awá, que são assim subtraídos das atividades de caça e coleta, realizadas nesse mesmo período do verão quando se derruba as capoeiras e/ou a mata para o plantio do roçado. Só os mais velhos, as mulheres, as crianças e alguns que não puderam ser disciplinados mantêm-se afastados das atividades agrícolas, confinados, contudo, a pequenas caçadas perto do posto, e sem contar com os jovens adultos, imprescindíveis para os deslocamentos maiores em direção aos *harakwas* dos igarapés Mutum e Água Preta, esse último mais recentemente invadido, usados tradicionalmente pelo grupo inclusive para as atividades de coleta de palmeira para cobertura dos *haipa* (habitação), de coco babaçu, usado como comestível e folhas de tucum, sendo esta última atividade exclusivamente feminina visando à confecção do vestuário e de redes.

O cercamento dos antigos territórios de caça e coleta desse grupo indígena ao longo de uma fronteira étnica e territorial resultou em ações de disciplinamento de suas práticas culturais, segundo as diretrizes da Funai, visando transformá-los – forçosamente – em agricultores indígenas.

Durante trabalho de campo realizado em 2007, os Awá-Guajá queixavam-se muito do enfermeiro do posto indígena porque, ao solicitarem remédios para dor, não eram atendidos, sendo-lhes dito que procurassem os “remédios do mato”, dos quais sempre fizeram uso. Contudo, recorrer ao remédio “dos brancos”, como uma cura dos males causados por uma atividade física por eles desconhecida até a situação de contato, pode ser relacionado às disposições corporais próprias para as atividades de caça, esgueirando-se na mata, e na coleta de produtos vegetais. Assim, não suportam sem sofrimento físico o disciplinamento forçado a outras práticas corporais relacionadas ao trabalho de derrubada e queima da mata para o plantio dos roçados, o que exige igualmente um novo disciplinamento dos corpos.

A noção de “estado de natureza” aplicada aos povos coletores e caçadores como os Awá-Guajá – discriminados por práticas sociais e culturais distintas e por vezes considerados como obstáculo ao desenvolvimento – parece justificar as ações de integração forçada, que podem ser caracterizadas como

formas domésticas de genocídio cultural, que assumem contemporaneamente os massacres do período colonial. Na definição de genocídio doméstico têm sido considerados os atos cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupos étnicos, raciais ou religiosos, incluindo formas de genocídio cultural. Nos tipos de genocídio doméstico se encontra aquele praticado contra povos indígenas. Esta é uma forma contemporânea dos massacres do período colonial, atualmente perpetrada contra pequenos grupos de caçadores e coletores ameaçados de extinção, vítimas de uma economia de desenvolvimento predatório (KUPER, 1982: 216), como no caso do povo indígena Awá-Guajá que habita a antiga área da reserva florestal do Gurupi, na pré-amazônia maranhense.

Deste modo, o acompanhamento etnográfico dessas situações sociais, como no âmbito do Informe Etnográfico encaminhado à Procuradoria Geral da República no Estado do Maranhão, não deve ser visto como uma “antropologia do salvamento”, mediante a coleta de costumes exóticos antes que os grupos tribais como os Awá, considerados os últimos povos coletores caçadores da América do Sul, desapareçam completamente, ao contrário tais povos representam testemunhos vivos de resistência a processos que podem ser caracterizados como contrários as suas práticas culturais, assim como aos usos e representações dos seus territórios de ocupação tradicional.

Neste caso, a decisão em 2008 de Juiz Federal no reconhecimento dos limites territoriais da área indígena Awá-Guajá, com a retirada dos invasores, pode representar igualmente o reconhecimento da diversidade cultural e de outras formas de uso e representação do espaço no âmbito do Estado brasileiro, segundo a Constituição Federal de 1988, que garante “aos diversos grupos formadores da sociedade nacional os seus modos de criar, fazer e viver”.

Resta ainda a questão: quais medidas econômicas e políticas têm sido tomadas pelo poder estatal para controlar o modo de utilização dos recursos ambientais renováveis?

A identificação de problemas, como a diminuição de pescado pela intensificação das atividades de captura a partir de 1970 e os conflitos pela apropriação de recursos naturais renováveis da várzea do Amazonas, mais

especificamente em Santarém (PA), levaram à utilização de instrumentos de intervenção do Poder Público como os Acordos de Pesca, os Termos de Ajustes de Conduta e à titulação das áreas de várzea pela concessão do direito real de uso.

No que se refere aos efeitos possíveis do uso desses instrumentos de acordo e gestão do território, pode-se considerar que a pretensão do Estado, ao impor uma regulação ao conjunto dos atores sociais, é criar uma uniformização jurídica que regule os conflitos pela apropriação dos recursos naturais renováveis como base de novas relações sociais. Este projeto de uniformização e equalização do espaço ao pressupor uma convergência de interesses entre as partes em jogo e a possibilidade de uma negociação coletiva, pode levar ao congelamento de um estado das relações de força a nível local, que tem se caracterizado atualmente pela vulnerabilidade na reprodução sustentável das condições de uso e manejo dos recursos ambientais renováveis.

A essas formas de regulação que supostamente constituem o Estado-Nação moderno, as populações ribeirinhas do Ituqui, em Santarém-PA, a partir de suas associações comunitárias têm reivindicado o reconhecimento territorial como “remanescentes de quilombo” (Artigo 68, ADCT, CF/1988), descendentes de Maria Valentina, contemporânea da chegada dos Confederados do sul escravista, depois da Guerra Civil Americana, 1867, em Santarém-PA.

Durante o trabalho etnográfico realizado em 2010, ouvimos, através da memória social – cuja importância é fundamental na pesquisa antropológica, pois “poder compartilhar do passado do outro é poder participar da sua vida presente” (FABIAN, 2010) – relatos nos quais a origem comum dos membros das comunidades da região do Ituqui, autoidentificados como descendentes de Maria Valentina, fundamenta pelo parentesco, mais do que o fenótipo caracterizado pela cor da pele, a reivindicação de um território coletivo.

De acordo com os relatos, Maria Valentina manteve relação com muitos homens e com eles teve diversos filhos, inclusive em termos de cor, sendo esse fato acionado constantemente na construção da origem comum e do

pertencimento étnico. Mas a relativa diversidade “étnica” (leia-se fenotípica) do contexto em questão foi também relacionada a fatos históricos ocorridos na região, principalmente o movimento da cabanagem, nos anos trinta do século XIX. A grande diversificação encontrada entre os integrantes do movimento, denominados cabanos, envolvia indivíduos considerados ‘brancos’ – de origem europeia, ‘negros’, de origem africana, trazidos como escravos, indígenas, e outros considerados mestiços, ‘caboclos’, ‘cafuzos’, ‘mulatos’. Assim, a discussão sobre a construção da identidade quilombola na situação de trabalho de campo é compreendida e referenciada a esta origem histórica das comunidades e a descendência comum de Maria Valentina, uma mulher considerada ‘valente’ e ‘braba’ como os insurgentes cabanos.

Essa teoria nativa da miscigenação pode dialogar com o pensamento social brasileiro, como no livro *O Negro no Pará* de Vicente Salles (1971), segundo o qual a miscigenação se processou intensamente na Amazônia e na capitania do Pará, onde a massa da população escrava não mais será exclusivamente negra, com exceção dos africanos natos, apresentando o ‘crioulo’ múltiplas combinações étnicas.

Nos estudos de etnogênese, os antropólogos têm mostrado os modos pelos quais narrativas históricas são usadas como instrumentos na criação contemporânea de identidades políticas (ERIKSEN, 1993: 72). Segundo relatos coligidos em trabalho de campo, Maria Valentina chegou a ser escrava na infância e o levantamento genealógico indica seu nascimento entre os anos de 1860-1865, sendo ela contemporânea da chegada dos Confederados depois da guerra civil americana em Santarém, Pará.

De acordo com o livro “O sul mais distante” de Gerald Horne (2010), sobre os Confederados no Brasil, depois da guerra civil americana (1867) deu no *New York Times* que vários fazendeiros sulistas se mudaram para o Brasil e aí se estabeleceram.

A persistência da escravidão africana na América Latina, principalmente no Brasil, mesmo depois de extinta na América do Norte, continuou a oferecer uma base para os Remanescentes dos Confederados do sul escravista e seus aliados.

No município de Santarém, no Pará, uma das principais propriedades escravistas era o engenho Taperinha, pertencente a um português com a insígnia de Barão de Santarém, ao qual se associou o norte-americano Rhome, radicado naquela região, juntamente com outros que por ali imigraram, a partir de 1867, logo após o término da guerra civil nos EUA, em 1865.

Duas décadas depois (1885) antes da Abolição da Escravatura em 1888, o cônsul dos EUA no Pará tinha notado a desilusão dos seus antigos compatriotas com a miscigenação no Brasil. O projeto dos Confederados no Brasil foi considerado uma desgraça devido, justamente, às relações inter-raciais prevalentes no trópico. Assim, muitos Confederados americanos defensores da ideologia da segregação voltaram a viver nos EUA. (HORNE, 2010)

Hoje, os autodenominados quilombolas em Santarém, afrodescendentes que se dizem miscigenados, lutam pela autonomia e sustentabilidade camponesa em contraposição ao fazendeiro descendente dos confederados que eram escravocratas na região do baixo Amazonas.

Os que se autoidentificam como descendentes de Maria Valentina atualmente constroem o projeto político de titulação coletiva dos territórios que ocupam como meio de luta pela autonomia dos modos de fazer, criar e viver, contra outros modelos de organização do espaço e exercício do poder.

Por fim, voltemos à questão: onde estão as margens do Estado? Até agora temos definido as margens como periferias ou territórios nos quais o Estado ainda deve penetrar. No entanto, atualmente o Estado tem sido tanto experimentado quanto desfeito na inelegibilidade de suas próprias práticas administrativas ao se orientar pela perspectiva liberal individualista, adotada no conserto de relações internacionais e academias militares, sobre a existência de uma suposta natureza humana competitiva, à qual nem costumes e nem leis podem resistir, em função do suposto inato autointeresse dos seres humanos em contraposição à construção cultural de formas de vida, como asseguradas pela carta constitucional brasileira.

Sobretudo diante do foco atual da questão capitaneada pelo Grupo de Segurança Institucional (GSI), vinculado à presidência da República, ao se manifestar sobre os estudos técnicos apresentados pelo INCRA, quanto a

necessidade de definição do alcance da expressão constitucional “estejam ocupando suas terras”, principalmente nos casos em que a área proposta de titulação é maior do que a terra que a comunidade está efetivamente ocupando no contexto dos estudos para aplicação do artigo 68 do ADCT.

Nesta perspectiva, a preocupação demonstrada com a definição da “área efetivamente ocupada” está relacionada à possibilidade de agravamento de questões agrárias e a repercussão que possa ter no processo de definição das áreas indígenas e das pretensões de outros grupos, desde populações tradicionais até trabalhadores rurais sem terra.

O pressuposto, nesse caso, é de que em condições similares as pessoas sempre agirão de forma bastante parecidas, movidas pelos mesmos desejos de poder e ganho, as mesmas esperanças de obtê-los. Enfim, a cultura não importa, nem tem interesse, quando comparada a uma natureza humana subjacente, à qual costumes e leis não podem resistir, em função do inato autointeresse dos seres humanos. (SHALINS, 2006)

Mudar o foco de uma natureza humana genérica na forma do autointeresse racional, como propõe Sahlins (2006), e colocar a cultura, as práticas culturais no centro do debate sobre o território, pode ser uma forma de evitar um fim trágico ao se imaginar que a variedade etnográfica não existe ou decretar, simplesmente, que ela venha a desaparecer, com a definição externa e não de dentro, do que são “terras efetivamente ocupadas”.

Na contramão do pleno exercício dos direitos culturais, como preconiza os artigos 215 e 216 da Constituição Federal, segundo a qual as chamadas “necessidades territoriais” compreendem os espaços necessários à preservação e reprodução de práticas culturais, modos de vida e territorialidades específicas.

Assim, aplicar estritamente o princípio da igualdade legal e tratar os cidadãos de igual maneira requer que todos sejam tratados com generalidade e abstração, de tal modo, segundo Asad, que “a suspeita e a dúvida sobre a isenção do Estado passam a ocupar um espaço entre a lei e sua aplicação”. Na incerteza das normas legais (Instrução Normativa e/ou preenchimento de “fichas”), a autoridade da lei busca certeza impondo-se desde fora. Acaso

podemos nos perguntar agora se as margens ameaçam impregnar o Estado de Direito?

Esta resposta só pode ser dada se dirigirmos nossa atenção aos atos de submissão, seja por coerção ou consenso, a fim de identificarmos quando as margens deixam de ser espaços periféricos e reconfiguram novas práticas de governança como forma de controle sobre populações.

Segundo Das e Poole (2008), a discussão da elegibilidade das normas legais parece chegar ao núcleo da questão sobre como conceber as margens do Estado. A fim de responder a questão de onde estão às margens do Estado devemos dirigir nossa atenção a onipresente incerteza da lei e a arbitrariedade da autoridade que busca assegurar a lei.

O projeto modernizador do Estado-Nação no Brasil, mediante a construção de barragens como Belo Monte e de complexos petroquímicos como o COMPERJ, no Rio de Janeiro, que atinge uma área de pequena produção familiar camponesa que estudei na minha pesquisa de mestrado tem produzido impactos socioambientais que afetam grupos e populações e suas formas de viver.

Segundo Hannah Arendt (op. cit. ASAD, 1993), o sofrimento infringido ao outro só tem sido considerado condenável quando gratuito, mas justificável quanto está relacionado a um objetivo – desenvolvimentista neste caso - que se crê fonte de salvação da economia, da política e do Estado-Nação.

Acaso podemos dizer agora, seguindo as reflexões de Talal Asad e Das e Poole (2008) em diálogo com nossas experiências etnográficas, que as margens começam a impregnar o Estado de Direito? E, neste contexto, que novas (im)possibilidades se abrem na reconfiguração do próprio Estado brasileiro?

Por fim, os argumentos aqui desenvolvidos pretendem contribuir para o desafio do presente, como proposto por Talal Asad, “de que não só é possível, mas necessário para o antropólogo atuar como tradutor e crítico ao mesmo tempo”. (ASAD, 1991)

## **Sobre os Conflitos Ambientais nos debates e nas controvérsias públicas envolvendo grandes projetos de desenvolvimento**

A questão dos conflitos ambientais frequentou minha agenda de pesquisa e reflexão, desde a realização do laudo antropológico na área indígena Awá-Guajá, nos anos 2000, com a participação nos encontros anuais da ANPOCS, enquanto expositora e coordenadora durante dois anos de Grupo de Trabalho sobre a temática dos conflitos ambientais e participação em mesa redonda sobre a restrição à “liberdade acadêmica” no Brasil.

Assim, tal restrição tem atingido pesquisadores que estudam os impactos ambientais de programas desenvolvimentistas, mediante “interpelações judiciais, interditos proibitórios, demandas de descredenciamento profissional, pressões sobre reitorias de universidades contra projetos de pesquisa” em andamento, ações essas configuradas judicialmente como “assédio processual”, mesmo que em nome do “direito ao contraditório”.

Tais “estratégias de inibição do debate acadêmico”, incluindo a criminalização de pesquisadores, fazem uso político da “incerteza científica” (ACSELRAD, 2014), sobretudo “alegando-se ausência de relações causais certificadas” no caso das rotinas banalizadas dos EIAs/RIMAs, como forma de desqualificar os questionamentos aos efeitos socioambientais dramáticos produzidos pela implementação de metas públicas definidas pelo projeto modernizador.

A criminalização de práticas de pesquisa pelo uso de critérios de imparcialidade e neutralidade do saber reformulados e regidos por outros regimes de “verdade e poder” representa uma tentativa de colonizar regras de produção do conhecimento internas ao campo científico e até conceituações debatidas entre seus pares com o fim de assegurar a exclusão de toda crítica.

Por conseguinte, os usos da “incerteza científica” com objetivos de controle político pretendem reconfigurar espaços acadêmicos de reflexão livre que se dirigem às “margens do Estado” compreendidas como lugares onde ocorrem formas de violência e autoridade construídas extrajudicialmente (DAS e POOLE, 2008: 29), o que igualmente levanta a questão da “elegibilidade das normas legais”, que permite “identificar as margens do Estado ao

dirigir nossa atenção a *onipresente* incerteza das leis e a arbitrariedade da autoridade que busca assegurar a lei”. (ASAD, 2008: 61)

Assim, em outros contextos políticos de reconhecimento de direitos culturais e territoriais pelo Estado brasileiro, quando a burocracia tem que eleger, (como no caso das Instruções Normativas ou uso de fichas nos RTIDS do INCRA), sua escolha é por definição completamente livre e, por conseguinte, incerta, de tal modo que “a suspeita e a dúvida sobre a isenção do Estado passam a ocupar um espaço entre a lei e sua aplicação.” (ASAD, 2008: 59) Na “incerteza das normas legais”, as margens do Estado deixam de constituir apenas espaços periféricos e reconfiguram novas práticas de governança como forma de controle sobre populações. (O'DWYER, 2014)

Tais debates, controvérsias e questões, presentes também em contextos transnacionais, segundo Brian Wynne (2014), convergem na crítica da *expertise* científica, utilizada para “legitimar práticas espaciais tidas por ambientalmente danosas” mediante a exclusão dos sujeitos sociais na tomada de decisões pela negação e não reconhecimento de outros modos de conhecimento produzidos pelas suas experiências de vida.

Para compreender o papel do público leigo, sua compreensão pública da ciência e “explicar a divergência entre público e os *experts*”, o autor propõe uma abordagem crítica e (auto) reflexiva sobre a ciência – este “elefante na sala”, conforme sua expressão. Na construção dos argumentos ele reconhece as “habilidades de conhecimento do público” e dos significados (coletivos) socialmente produzidos como diferentes dos pressupostos científicos que envolvem intervenções de especialistas em domínios públicos. Contudo, essa diferença legítima tem sido constantemente negada institucionalmente pela ciência, o que desqualifica e exclui as “preocupações públicas” do “debate e das decisões dos especialistas sobre uma questão do conhecimento como ‘o que são os riscos’” (ambientais, à saúde e à vida). A “ciência” nesses casos passa a atuar como “autoridade pública”, impondo-se desde fora, em nome de um conhecimento considerado publicamente arbitrário e situacionalmente sem significado pelos atores sociais. Para Wynne (2014) a questão dos “encontros públicos com o domínio da ciência” passa pela problemati-

zação “sobre o que queremos dizer por ‘ciência’, como pesquisa e atividade de produção de conhecimentos especializados”, no que ele está de acordo, e “uma ‘ciência’ muito diferente, que está sendo implantada como tentativa de autoridade pública”, que é objeto de sua crítica.

Além disso, ele argumenta sobre “a incapacidade das instituições dominantes que operam em nome da ‘ciência’, incluindo os organismos científicos, de reconhecerem que as questões políticas contestadas envolvendo a ciência não são questões científicas”, exclusivamente, nem são “simplesmente ‘políticas’ e, portanto, alocáveis a outros domínios e agentes institucionais”, mas “questões ‘públicas’, o que significa que identificar e abordar diferentes preocupações e significados públicos deve ser uma responsabilidade das instituições envolvidas”. Wynne (2014) reconhece, ainda, “enquanto princípio, a capacidade autônoma de cidadãos de coletivamente construir significados públicos independentes”, pois de outra forma “acabamos com a cidadania democrática e a sociedade civil”.

Deste modo, “falar de democracia a respeito da ciência”, não é “subsumir a cidadania ao cumprimento coletivo a partir de significados públicos externamente impostos, de forma ditatorial, em nome da ciência e do ‘risco’”, no caso de questões públicas como a energia nuclear e plantações geneticamente modificadas. Trata-se, segundo o autor, de uma “mudança no papel da ciência (desde os anos de 1950), de uma ciência que *informa* a política pública para uma ciência que, agora também, por padrão, provê a *política pública de seus significados*”.

A partir das reflexões de Wynne (2014) podemos igualmente considerar e conceber a existência de práticas científicas disciplinares, caso das ciências humanas e sociais, que não só informam a política pública, mas igualmente, podem aportar à política pública significados independentes produzidos pelos atores sociais nos processos políticos que envolvem metas públicas definidas mediante outros modelos de organização do espaço e exercício do poder.

Para concluir retomo o contexto dos debates públicos, que abordam questões com as quais estamos envolvidos como pesquisadores no contexto das relações entre saberes antropológicos, demandas da administração

pública e movimentos sociais, com o objetivo de contribuir para uma compreensão do exercício da antropologia praticada no Brasil após a Constituição Federal de 1988, que representa um marco temporal e situacional no reconhecimento de direitos diferenciados de cidadania. O tema dos Conflitos Ambientais tem sido sistematicamente debatido nas reuniões anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS). Na Mesa Redonda realizada na reunião anual de 2008 da ANPOCS sobre o tema dos “Conflitos ambientais e liberdade acadêmica”, foram contemplados “os casos de grupos de interesse e coalizões políticas cujos projetos são objeto de controvérsia ambiental e que procedem à interpelação judicial de pesquisadores, promovem campanhas públicas de intimidação, impetram ações judiciais contra cientistas, constroem o direito à palavra e à informação, solicitam interditos proibitórios limitando o acesso a áreas de pesquisa, acionam conselhos profissionais para obter o descredenciamento de investigadores”, com o objetivo de discutir as condições de garantir a autonomia da produção científica.

A minha participação nessa mesa redonda esteve diretamente relacionada à experiência de atuação profissional na assessoria de laudos periciais da ABA. Ao coordenar a referida mesa redonda na reunião da ANPOCS, consultei amplo material divulgado na imprensa sobre o fazer antropológico em contextos de realização de laudos e relatórios de reconhecimento de terras indígenas e de quilombos. As críticas contundentes eram dirigidas a atuação de antropólogos nos processos de identificação e reconhecimento de terras indígenas e quilombolas, como no caso da matéria publicada na revista *Veja* (Edição nº 1999, 14 de Março de 2007), “MADE IN PARAGUAI”. Ao denunciar a intenção da FUNAI de “demarcar área de Santa Catarina para índios paraguaios” no contexto dos estudos de impacto ambiental pela duplicação da BR 101, com a produção de relatórios sobre as áreas e comunidades Guarani afetadas em vários trechos da estrada, incluindo relatório de identificação e delimitação sobre os Índios Guarani Mbya e o zoneamento do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, foram omitidas informações etnográficas relevantes sobre as aldeias Guarani. De que as mesmas se inserem “na rede de

relações de consanguinidade e de afinidade que integram parentelas e grupos residenciais dispostos em diferentes localidades nas regiões sul e sudeste do Brasil (do RS ao ES), em Misiones na Argentina, no nordeste do Paraguai, o que pode ser verificado a partir dos dados genealógicos coligidos em campo”, e ainda, que “os Guarani de Morro dos Cavalos ocupam toda a área pleiteada tradicionalmente”, segundo resposta da antropóloga Maria Inês Ladeira, do Centro de Trabalho Indigenista – São Paulo, à mensagem enviada pelo repórter da revista *Veja* solicitando esclarecimentos sobre a matéria a ser publicada.

Nesse mesmo ano de 2007 a campanha de descrédito ao trabalho dos antropólogos é dirigida a pesquisadores do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER), vinculado ao PPGAS/UFSC, que realizaram o relatório de identificação territorial da comunidade quilombola Invernada dos Negros, no município de Campos Novos, em Santa Catarina. Os ataques pessoais, nesse caso, mediante declarações feitas em Audiência Pública foram divulgadas na imprensa por suposto “especialista” contratado pela parte contrária, como o Sr Hilário Rosa, que qualifica os resultados dos laudos produzidos, inclusive por outros antropólogos associados à ABA, como “falsos e mentirosos”. (Carta de Hilário Rosa: “Sobre a matéria publicada na coluna do jornalista Raul Sartori – A Notícia de 13.03.2007- Guerra de Versão tenho a declarar o seguinte”)

Nem sempre, as respostas tiveram garantidos os mesmos espaços nos grandes veículos de informação. Mesmo assim, a ABA tem se manifestado mediante notas públicas e em artigos de opinião, como a matéria publicada a partir de Carta Aberta da Associação Brasileira de Antropologia, em que o presidente da ABA, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, anuncia termo de cooperação assinado com Ministério Público Federal - MPF, no qual

a ABA se compromete a indicar peritos para a elaboração de laudos envolvendo demandas de minorias em processos judiciais, (...) assim contribuindo para ampliação das possibilidades de que indígenas, quilombolas e outras minorias exerçam o direito, previsto em nossa Constituição, de serem efetivamente ouvidas (...)

Passados quatro anos da matéria publicada na revista *Veja*, em 2011, é divulgada uma nota pública assinada pela Presidente da ABA Bela Feldman-Bianco, intitulada “Antropologia: Disparate e Oportunismo?”, em resposta as acusações da senadora da república, Kátia Abreu.

Sobre essas campanhas públicas de difamação, podemos considerar, segundo Hannah Arendt, que “a falsificação deliberada e a mentira pura e simples, empregadas como meios legítimos de obter a realização de objetivos políticos fazem parte da história, (sendo que) a inverdade tem sido considerada quase sempre como um meio justificável nos assuntos políticos”. (ARENDR, 2007: 8, 9)

Deste modo, dizer que os antropólogos inventam os grupos que são sujeitos de direitos individuais e coletivos é uma forma negligenciada de prestar atenção à natureza da ação social, “mediante a atitude de deformar, pelo pensamento e pela palavra, tudo aquilo que se apresenta claramente como um fato real”. (ARENDR, 2007: 9) Isto é, a existência de sujeitos coletivos que se autoatribuem a identidade indígena, quilombola, seringueiros e outras mais, com fins de reconhecimento de direitos territoriais ao Estado brasileiro.

A “trama mentirosa” e as versões divulgadas na mídia pela modificação dos fatos foram “preparadas com a intenção pública de atingir a credibilidade” (ARENDR, 2007: 11) de pesquisadores envolvidos na produção de conhecimento sobre situações sociais de conflito ambiental e direitos territoriais, como propagandas organizadas por agentes do campo político visando sua própria imagem e a realização de objetivos definidos por grupos e coalizões de interesses econômicos e de poder. Deste modo, em nome de uma pretensa “insegurança jurídica” e de uma “segurança nacional” se exerce o poder de simplesmente filtrar as informações que de fato interessam ao público, ao interpretar a sua maneira e intenção o mundo social.

Por fim, nas situações de pesquisa definidas igualmente como uma “antropologia da ação” (TAX, 1975: 515) prevalece uma “concepção policial da história”, que por vezes investe sobre certas instituições. Este foi o caso do Inquérito Militar aberto pelo Centro de Instrução de Guerra na Selva (CIGS),

sediado em Manaus-AM. Chamado para depor o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, coordenador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), teve que responder sobre o conteúdo publicado no fascículo nº 37 e em vídeo divulgado na internet, nos quais os participantes das “oficinas de mapas” das comunidades do Mainã e Jatuarana manifestam-se contrariamente a ação militar de deslocamento de famílias da área de treinamento e às restrições impostas ao uso de recursos ambientais, segundo formas de reprodução camponesa de ocupação tradicional.

Da leitura do Termo de Inquirição de Testemunha, o que se busca igualmente preservar é a imagem pública do exército brasileiro, em relação a qual o depoente manifesta seu acordo ao desvincular a instituição militar de fatos isolados, como as ações de fiscalização e retirada à força na região de Jatuarana. Ao ser indagado qual a conclusão do trabalho Nova Cartografia Social da Amazônia, nº 37, o coordenador do PNCSA respondeu que os integrantes da associação comunitária de Jatuarana têm a intenção de se manter em suas “terras tradicionalmente ocupadas”. Mas as perguntas que lhe foram dirigidas indicam outra interpretação dos fatos em busca do mentor intelectual que tenha induzido os “ribeirinhos que moram na região de Jatuarana” sobre o direito que possuem a propriedade da terra por eles ocupada, inclusive de dispô-las para venda. Tendo sido respondido que as terras tradicionalmente ocupadas são de uso comum, por isso não podem ser vendidas e/ou desmembradas e que a informação de que eram proprietários vem dos próprios moradores, que apresentaram em alguns casos títulos de propriedade da terra datados de 1903. Além disso, está registrado no depoimento que os pesquisadores do PNCSA constataram a existência de um cemitério que se encontra na região desde 1880. O advogado da “testemunha” acrescentou ainda que o fascículo e o vídeo destinados à pesquisa acadêmica, “não podem ser interpretados como aumento da especulação imobiliária da região”.

No fascículo publicado há depoimentos dos moradores das comunidades de Mainã e Jatuarana, que apresentam suas trajetórias de vida e de seus familiares vinculadas a esses lugares, assim como relatam os conflitos

socioambientais com as ações de vigilância, fiscalização do IBAMA e operações de intimidação e ameaça de “deslocamento compulsório” por parte de militares do CIGS. Por tais razões consideram que a “oficina de mapas” realizada com eles pelo PNCSA tornou-se um instrumento importante para “provar ao comando militar que as terras que nós estamos ocupando são nossas, não somos invasores como eles nos chamam”. (PNCSA, fascículo 37: 8) Dessa forma, tiveram como “documentar aonde nós moramos, aonde nós trabalhamos” (...) e “mostrar pro exército, pro INCRA e pro ITEAM, que nós existimos!” (idem). Os mapas oficiais ignoram a presença deles e, conforme publicado, a maior parte da área do Puraquequara aparece “sem população”, coberta com a mata verde e o rio do lado. E, no entanto, em época de eleição o governo e os políticos não deixam de visitá-los pedindo votos. (PNCSA, n. 37: 9)

Qual então a origem desse conflito? Segundo informações do fascículo, em 1970 saiu publicado no Diário Oficial uma doação de área ao Exército para treinamento militar “onde já existiam várias comunidades” (PNCSA, n. 37: 4). A sobreposição entre a área de treinamento militar às posses de moradia e trabalho das famílias locais provoca muitos incidentes e nesse contexto os moradores passam a ser acusados de “invasão”.

O mapa elaborado com a participação dos membros das comunidades da região do Puraquequara tornou-se para eles uma alternativa e meio de dar visibilidade a suas existências como coletividades que querem ser reconhecidas pelos modos próprios de vida na ocupação de um espaço florestal. A preservação da floresta mediante um modo de ocupação tradicional não faz dessas pessoas e “comunidades” que ali vivem exemplares da natureza e/ou “remanescentes” de formas de vida passadas que com a modernidade irão se extinguir. Ao contrário, o mapa geo-referenciado mostra sua existência atual, que antecede inclusive a destinação desse espaço com fins militares.

No entanto, a acusação pejorativa de “invasores” contra a qual se declaram ao dizer que “não somos nenhum estrangeiro” (PNCSA, n. 37: 9) e “ninguém é invasor não, nós nascemos e nos criamos aqui” (PNCSA, n. 37) nessas terras “devolutas” que nunca tiveram “dono” encontra-se associada à

investigação sobre “venda de terra” e “especulação imobiliária” na região do Puraquequara, segundo autos do Termo de Inquirição de Testemunha.

Essa forma de conceber a terra como mercadoria utilizada inclusive com fins de especulação imobiliária parece distante e sem relação com o ato, que gera a sobreposição do território, mediante a “doação” de terras devolutas para fins militares ignorando o fato da sua ocupação por famílias agricultoras extrativistas. Tudo indica que independente dos dados e informações (PNCSA, n. 37), inclusive das perguntas e respostas constantes do inquérito, há uma “teoria” que orienta a investigação, assim “todos os dados que não concordam com ela tem sido rejeitados ou deliberadamente ignorados”. (ARENDDT, 2007: 43) Tal modo de pensar a realidade parte do pressuposto que as pessoas sempre agirão de forma bastante parecidas, movidas pelos mesmos desejos de poder e ganho, as mesmas esperanças de obtê-los. Enfim, a cultura não importa, nem tem interesse, quando comparada a uma “natureza humana” subjacente, à qual costumes e leis não podem resistir, em função do “inato autointeresse” dos seres humanos. (SAHLINS, 2006: 10) Assim, a guerra do Peloponeso tal como descrita por Tucídides, que minimiza as diferenças culturais entre as culturas, ateniense e espartana, e favorece as semelhanças de suas naturezas faz dele leitura obrigatória nas academias militares, como diz Sahlins, ampliadas ainda por escritores como Hobbes, Hamilton, Clausewitz e outros mais contemporâneos, segundo os quais “aparentes diferenças culturais (tornam-se) apenas expressões diversas e superficiais de uma natureza básica e autodignificada”. Ainda como argumenta, “o recurso à natureza humana deprecia a construção cultural de formas de vida humana” (SAHLINS, 2006: 115)

Mas reconhecer os pontos de vista de grupos, “comunidades” e/ou populações, suas formas de organização social e práticas culturais distintas não implica caracterizá-los como exemplares de sistemas socioculturais exóticos, a serem preservados na medida em que constituem um patrimônio nacional e, sim, trazer para discussão no âmbito de nossas disciplinas acadêmicas as relações de poder impostas na organização do espaço territorial pelo Estado-nação, pois “qualquer objeto (de estudo) que é subordinado e manipu-

lado é em parte o produto de uma relação de poder, e ignorar este fato é não compreender a natureza deste objeto” (ASAD, 1973: 18) Assim, remover as diferenças culturais, nas quais grupos e “comunidades” se reconhecem e se fazem reconhecer, da situação social e dos contextos de interação nos quais se encontram termina por “negar a existência de poder e hegemonia no mundo”. (BARTH, 1995: 65) Igualmente conceber a “cultura como um modo de conhecimento, que pessoas e grupos utilizam na ação social e em seu engajamento no mundo pode representar uma grande abertura entre nosso(s) conhecimento(s) (...) (científicos) e outros modos de conhecimento, (isto é) outras culturas, que podem operar contra a hegemonia acadêmica em nossas interações e concepções” (BARTH, 1995: 66) mediante a incorporação de outros *insights* e experiências de vida.

## **Responsabilidade social e ética na pesquisa em antropologia**

Ao concluir pretendo abordar o que pode ser considerado ultimamente como significativo na formação diferencial da antropologia praticada no Brasil e as questões éticas de pesquisa que implicam.

A “antropologia aplicada” ou a “ação antropológica” no Brasil, “pela sua ativa identificação com os interesses de grupos e comunidades que os antropólogos estudam, segundo autores como Stocking Jr (1982), tomam a forma do que pode ser chamado -“defensive advocacy”-, mas alguns representantes de antropologias centrais do “empirie (air)-building” ao se propor examinar o papel que a disciplina antropologia tem desempenhado no campo da aplicação dos direitos territoriais às chamadas comunidades remanescentes de quilombo, segundo a Constituição Federal de 1988, partem do pressuposto que os antropólogos brasileiros, principalmente no diálogo desenvolvido com juristas procuram dar um fundamento “científico” a uma categoria administrativa e, com isso, são facilmente envolvidos em mal-entendidos que emergem (abre aspas) “quando o antropólogo entende falar da mesma voz que o estado”.

Tais argumentos desenvolvidos não convencem quanto a esse propósito de dar fundamento científico à categoria remanescente de quilombo

que parece uma razão oculta aos próprios praticantes, mas revelada pelo autor (a), sobre a atuação dos antropólogos e da antropologia brasileira no reconhecimento dos direitos territoriais às comunidades remanescentes de quilombos, pois alguns importantes trabalhos escritos sobre esta temática constituem autoreflexões que apontam para posições diametralmente opostas. Senão vejamos:

- 1º) No contexto dos debates sobre a aplicação do artigo 68 do ADCT, alguns travados no Congresso Nacional, e em diálogo com o Ministério Público Federal, a ABA como associação científica, tem se manifestado a partir das posições disciplinares da antropologia e de um saber experiencial dos pesquisadores que a integram. Tais tomadas de posição têm questionado a utilização de formas de identificação e classificação estranhas aos próprios atores sociais, baseadas em critérios “histórico-gráficos”, “arqueológicos”, “raciais” e/ou “culturais”, em busca do “sentido” considerado “correto”, “válido” e “verdadeiro”. Ao contrário, os antropólogos têm insistido na compreensão dos novos significados que o uso de termos, como “remanescentes de quilombos”, adquire nas ações sociais orientadas pela existência do dispositivo constitucional.
- 2º) Essa perspectiva ao se contrapor a uma “ciência classificatória que enfatiza as diferenças entre os grupos”, como praticada no antigo sistema de *apartheid* na África do Sul, afasta-se igualmente de uma “antropologia militante a serviço dos grupos” que legitima denominações legais e administrativas como novas identidades coletivas para conferir e atribuir direitos territoriais.
- 3º) Os antropólogos brasileiros têm participado nas lutas concorrenciais que se travam na definição de políticas públicas e de Estado, como no caso da promulgação do Decreto 4887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos de que trata o Art. 68 do ADCT, contra o qual o Partido da Frente Liberal – PFL (atual DEM) entrou com uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI nº3.239-9/600 – DF). Nos pareceres sobre

a improcedência da ação emitidos pela Procuradoria Geral da República e pela Advocacia Geral da União, são citados artigos de antropólogos e o livro da ABA “Quilombos: identidade étnica e territorialidade” (2002), assim como utilizados seus argumentos na defesa do Decreto, principalmente sobre o critério de autoatribuição, que tem orientado a elaboração dos relatórios de identificação ou os também chamados Laudos Antropológicos, no contexto da aplicação dos direitos constitucionais aos “remanescentes de quilombos”.

- 4º) O entendimento do papel desempenhado pelos relatórios antropológicos pode variar, mas há consenso nesse campo que não se deve deles esperar provas cabais que assinalem identidades substantivadas e territórios com fronteiras inequivocamente determinadas. O fazer antropológico que orienta a elaboração desses relatórios como parte de processos administrativos, apresenta uma explicação sobre construções identitárias, formas de organização social, práticas culturais e processos de ocupação territorial dos grupos que pretendem o reconhecimento legal.
- 5º) Tal tipo de “tradução etnográfica” nem sempre corresponde ao que se espera dos relatórios antropológicos pelas instâncias consideradas de avaliação e defesa dos interesses da administração pública e novos desafios se colocam ao trabalho do antropólogo em condições de elaboração de laudos e relatórios sobre terras de quilombo e na atuação da ABA com novos atores institucionais, como a AGU, que normatiza os relatórios antropológicos segundo critérios estranhos à disciplina, e também o GSI, como instância de avaliação desses mesmos relatórios.

Assim, tal crítica, longe de constituir uma reflexão sistemática sobre as relações entre saberes antropológicos e a construção de Estados Nacionais, “está escrita pelas lentes da denúncia a um suposto engajamento político de antropólogos que trabalham com a temática dos quilombos, segundo explicações dualistas que tem marcado a história da antropologia, como disciplina a serviço da expansão capitalista e do colonialismo, ou de que se trata de uma antropologia militante a serviço das minorias”. (L'ESTOILE et

alii, 2002: 9-10) Acontece que “a denúncia é igualmente um instrumento nas lutas teóricas e políticas entre facções”, (idem, p. 11) o que nem sempre é reconhecido, ao se assumir como verdadeiras, críticas que são construídas na disputa do campo envolvendo antropólogos e também advogados e outros especialistas em ongs, universidades, e órgãos de governo.

Os argumentos acusatórios contidos nesse tipo de crítica só fazem contribuir de fato para reificar a oposição entre antropologia teórica e aplicada a partir de outros modelos de institucionalização da disciplina em regimes coloniais, muito distantes das formas de intervenção antropológica praticadas no Brasil diante de situações minoritárias.

Neste contexto de reconhecimento dos direitos territoriais e culturais protegidos pelo Estado brasileiro, as pesquisas etnográficas que caracterizam o fazer antropológico, tanto nas pesquisas acadêmicas, quanto nas condições de elaboração de laudos e relatórios sobre as minorias e grupos étnicos ou sociais estudados pelos praticantes da disciplina, têm produzido formas de conhecimento que assumem uma dimensão crítica na compreensão da etnicidade ao produzir conhecimento de primeira-mão, a partir da experiência do trabalho de campo, sobre os contextos de interação nos quais a etnicidade emerge e torna-se relevante em situações sociais e ao descrever os vínculos estabelecidos entre os grupos sociais e as terras tradicionalmente ocupadas como sendo as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Ao invés de se tratar de uma simples “aplicação técnica” das “diretrizes” e instruções normativas sobre o relatório antropológico, segundo normas de ação administrativas, as experiências de pesquisa e textualização nesse campo que envolve uma rede de pesquisadores vinculados à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), apoiam-se nas concepções, significados culturais e na compreensão das práticas sociais dos próprios atores envolvidos na situação etnográfica pesquisada, o que de alguma forma (re) define a divisão clássica entre uma antropologia praticada no “centro” como modelo para a “periferia” (STOCKING JR. *apud* VELHO, 2003), e podem representar o que há de novo na “periferia”.

## **Laudos como atestado identitário**

Mas o que dizer então no caso da elaboração de relatórios antropológicos sobre terras de quilombos, visando o reconhecimento de direitos territoriais que se configuram na prática como contra laudos, concebidos como espécie de “atestados” que negam aos grupos mobilizados a concessão de títulos de propriedade das terras tradicionalmente ocupadas para sua reprodução física, social e cultural?

Gostaríamos de tratar de uma dessas situações de perícia antropológica sobre terras de quilombo, definida no âmbito administrativo e estabelecida mediante relação direta entre os antropólogos responsáveis pelos trabalhos e o INCRA, sem interveniência da ABA.

Neste caso, a ABA não foi solicitada para indicação de pesquisadores filiados aos seus quadros, como procedimento padrão adotado no caso das perícias e laudos antropológicos realizados para instâncias administrativas, ações civis públicas e ações judiciais, no qual as indicações são feitas a partir de consulta as suas comissões, grupos de trabalho e assessorias técnicas, que levam em conta a experiência etnográfica e/ou acadêmica e profissional nesse campo de uma antropologia em ação.

A ABA recebeu em 2012 uma solicitação de desfiliação de associados encaminhada à Comissão de Ética da ABA em função da produção de relatórios antropológicos de reconhecimento de terras de quilombo considerados inadequados pelo INCRA e contestados pelas próprias comunidades objeto desses estudos em virtude dos argumentos utilizados, conforme informações técnicas e problemas considerados éticos na condução dos trabalhos, inclusive no âmbito da pesquisa etnográfica.

Nesses relatórios antropológicos, seus autores procedem a uma distinção entre trabalho acadêmico e pericial para justificar o pouco investimento no debate sobre a ressemantização do conceito de quilombo travado no campo de atribuição de direitos constitucionais pelos antropólogos reunidos na Associação Brasileira de Antropologia.

Isso coloca dificuldades iniciais aos argumentos levantados nos referidos relatórios antropológicos. A primeira delas é que os laudos e relatórios

não se restringem a produção de um “conhecimento secundário e menor, (...) a preparação de laudos periciais toca em assuntos e exige cuidados que apenas um antropólogo com formação plena e integral será capaz de lidar com a necessária competência.” (OLIVEIRA FILHO, 1998: 271).

Assim, no caso da comunidade Manoel Ciriaco os argumentos utilizados pelos autores para negar a existência de um território próprio, partem do pressuposto de que não há diferenças significativas entre os membros da comunidade e seus vizinhos e, por isso, não havendo distinção entre os mesmos, “não há qualquer territorialidade quilombola possível na região de Maracaju dos Gaúchos”.

### **Diferença que faz toda diferença?**

Tais argumentos contradizem os conceitos de grupos étnicos e etnicidade, pois as diferenças, ou melhor, a distintividade cultural é comunicada pelos próprios atores sociais nos contextos de interação e na relação com o aparato jurídico-administrativo do Estado, independentemente do olhar externo do observador.

Uma antropologia crítica das identidades (especialmente étnicas) se fundou precisamente no caráter determinante da fronteira dos grupos, lugar de mesclas, intercâmbios e conflitos”. [Deste modo], “as fronteiras (tomadas) como eixo de observação e ponto de partida para reflexão, (e) entendidas (..) como espaços intermediários, umbrais e limites. (MICHEL AGIER, 2012: 11)

Além disso, esta visão do trabalho antropológico se manifesta na contramão da prática atual da disciplina que considera formulações tais como “isso é étnico” ou não (...) “uma maneira de dizer como se deve agir em relação” (BECKER, 2007: 203) a semelhante classificação. Contudo, segundo ainda esse autor, “uma coisa que não fazemos (em nossas pesquisas) é tentar decidir o que isso realmente é, seja isso o que for, trabalho esse que não compete a um cientista social”. (BECKER, 2007: 203) Ao contrário, os an-

tropólogos têm insistido na compreensão dos novos significados que o uso de termos, como “remanescentes de quilombos”, adquire nas ações sociais orientadas pela existência do dispositivo constitucional.

Igualmente chama atenção o fato que a comunidade de Maria Adelaide enviou contestação ao INCRA sobre a atuação dos antropólogos, ao afirmarem que não foi levada em conta sua “própria história”, ao que responderam os autores do relatório: “nosso trabalho é técnico”. Sabemos que só há etnografia com aceitação do trabalho de campo pela comunidade e, sem trabalho de campo, não há nem pesquisa nem laudo antropológico (O'DWYER, 2010: 107). Tais relatórios antropológicos não apresentam uma descrição do relacionamento com os grupos pesquisados, nem é explicitada a base de suas observações.

Além disso, a tarefa de tradução etnográfica e a autoridade antropológica dos autores são tornadas obrigatórias frente ao grupo. Contudo, como diz Talal Asad (1991), a tarefa de tradução etnográfica não deve se impor aos membros dos grupos e comunidades em que as pesquisas de campo se desenvolvem, de modo que o processo de construção textual possa ser contestado por aqueles a quem se referem. Assim, é responsabilidade social do antropólogo não criar uma esfera de poder decisório com a caução da ciência, mas em nome dos princípios da autonomia e dos valores da prática da disciplina antropologia, adotar uma perspectiva compreensiva sobre as representações e ações sociais de indivíduos e grupos inseridos nesse contexto de reivindicação de direitos territoriais.

Mas é de traduções etnográficas que de fato tratam estes relatórios que se configuram de fato como contra laudos ao negar os direitos territoriais das comunidades de Maria Adelaide e Manoel Ciriaco? O conteúdo dos argumentos apresentados se aproxima mais de uma contestação em matéria de rito processual na qual se nega o direito quando não se reconhece que seja próprio de outrem. Os relatórios antropológicos em questão possuem igualmente “características (que podem ser consideradas como) inquisitoriais (próprias) do sistema de justiça criminal brasileiro (com) o predomínio de uma lógica cartorial e contraditória, que impede a atualização de meca-

nismos que (inclusive) busquem o consenso entre as partes, tendendo, pelo contrário, à oposição e hierarquização de teses antagônicas” (Eilbaum, 2010: 25). Esta perspectiva estranha ao fazer antropológico pode ser relacionada ao próprio conflito gerado nas condições do trabalho de campo realizado pelos autores, inclusive com o impedimento das atividades dos próprios técnicos do INCRA na área pela parte contrária ao reconhecimento territorial das comunidades citadas, como descrito nos documentos de representação em desfavor de associado.

Diante do exposto, seguindo a formulação de Lopes da Silva (1994), podemos nos perguntar se ainda há antropologia nesses relatórios antropológicos.

Para encerrar retomo as reflexões de Berreman (1968), autor que utilizo na abertura deste memorial. Até escrevê-lo não fazia ideia da importância que assumiria no diálogo com minhas experiências etnográficas e profissionais. E considero muito apropriada, por isso irei citá-las ao finalizar, as considerações que faz no texto (1968) (aproprio-me dele de uma forma livre) sobre a questão da responsabilidade social, inclusive sobre participação de cientistas na guerra do Vietnã, ao citar Irving Horowitz: “tratam-se de membros de uma ciência humana ou de uma ciência anti-humana?”.

Sobre a “ideologia do não envolvimento e seus efeitos sociais na pesquisa científica” (BERREMAN, 1968: 11): “as alternativas (ao fazer antropológico) não são neutralidade e advocacy”.

Mas dizer nada não é ser neutro e nosso silêncio permite outros na sociedade menos reticentes, talvez menos escrupulosos, quase sempre menos informados, a fazer seu próprio uso do material apresentado. Isso deixa os políticos e jornalistas, os empreendedores, mas especialmente os poderosos, a interpretação e manipulação de assuntos sobre os quais eles frequentemente sabem pouco, e principalmente sempre sabem menos do que quem coligiu o material ou fez a análise. (idem)

Então, como pesquisadores (antropólogos e cientistas sociais), temos que nos defrontar com o seguinte problema: “nosso pouco ou nenhum poder de agir politicamente e nossa chance de comunicar de uma maneira efetivamente política é muito limitada. É por isso que nossas associações científicas não devem relutar em expressar visões sobre assuntos de políticas públicas como grupos profissionais que são”. (Idem *ibidem*)

## Prospectivas

Há alguns anos acalentou um projeto que ainda pretendo realizar neste final de carreira: uma expedição científica saindo de Santarém em direção aos altos dos rios Trombetas e Erepecuru, Pará, até o Suriname. O programa dessa expedição terá o objetivo de levantamento etnográfico das comunidades de quilombo e indígenas nessa região e, inclusive a possibilidade de comparação com as informações de expedições naturalistas do século XIX e início do XX, como no caso do casal Henri e Otile Coudreau.

Identificada durante trabalho de campo pelos membros das comunidades de quilombo como “madame Coudreau”, pela disposição de subir os rios encachoeirados e cruzar informações do relatório desses viajantes com a presença de mocambeiros da fuga, seus antepassados, pretendo, de certo modo, “encarnar” a personagem dentro de um programa interdisciplinar a partir de minha experiência anterior (em 2007) na elaboração de um relatório para o CGEN/MMA sobre Bioprospecção de Espécies Farmacologicamente Ativas Utilizadas Medicinalmente por Comunidades Quilombolas, juntamente com pesquisadores do laboratório de Química dos Produtos Naturais da UFRJ.

E, atualmente, no desenvolvimento do projeto “Interseções de conhecimentos etnográficos e arqueológicos em contextos do Baixo Amazonas: o caso do território do Aiaíá em Santarém, Pará”, contemplado no edital Universal do CNPq, em parceria com arqueólogos da UFOPA.

Não obstante, ao parafrasear de forma livre Weber: estou ciente de que nesse nosso tempo caracterizado pelo “desencantamento do mundo” não há de ser por “motivos românticos”, mediante qualquer pressuposto de que se tratam de objetos portadores de garantia de autenticidade, que os valores das

cátedras acadêmicas serão salvos e, sim, na entrega ao trabalho, respondendo às exigências do dia a dia no campo da vocação científica, que tece as teias de nossas vidas.

## REFERÊNCIAS

1. ACSELRAD, Henry. A crítica do ambiente e o ambiente da crítica. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 36, 2014.
2. AGIER, Michel. Pensar el sujeto, descentar la antropología. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 35, p. 9-27, 2012.
3. ALMEIDA, Alfredo W.B. de. “A turma do Brasil Central” e a “Antropologia da Amazônia”. Apresentação. In: VELHO, O.G. **Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica**. 3 ed. Manaus: UEA, 2013.
4. \_\_\_\_\_. de. Prefácio. In: Acevedo, Rosa et al. **Negros do Trombetas – guardiões de matas e rios**. Belém: Editora Universitária, UFPA, 1993.
5. ARENDT, Hannah. Du mensonge à la violence: essais de politique contemporaine. **AGORA**, Calmann-Lévy. 2007.
6. ASAD, Talal. Dónde están los márgenes del estado? **Cuadernos de Antropología Social**, UBA, n. 27, 2008.
7. ASAD, Talal. El concepto de la traducción en La antropología social británica. In: CLIFFORD, J; MARCUS, G.E. **Retóricas de la Antropología**. Madrid: Ediciones Júcar, 1991.
8. \_\_\_\_\_. **Genealogies of religion. Discipline and reasons of Power in Cristianity and Islam**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
9. BARCELLOS, Jorge. **O memorial como instituição no sistema de museus: conceitos e práticas na busca de um conteúdo**. I Fórum Estadual de Museus, Porto Alegre, 1999.
10. BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, F. **Ethnic groups and boundaries**. London/Oslo: George Alien & Unwin, Universitets Forlaget, 1969: 9-38.
11. \_\_\_\_\_. Other knowledge other ways of knowing. **Journal of Anthropological Research**, v. 51, n. 1, p. 65-68, 1995.
12. BECKER, Howard. S. **Segredos e truques na pesquisa**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2007.
13. BERREMAN, Gerald D. Anemic and emetic analyses in social anthropology. **American Anthropologist**, n. 68, p. 346-354, 1966.

14. BERREMAN, Gerald D. Is anthropology alive? Social Responsibility in Social Anthropology. **Current Anthropology**, v. 9, n. 5, p. 391-396, 1968.
15. \_\_\_\_\_. Por detrás de muitas máscaras. In: GUIMARÃES, A.Z. et alii. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975.
16. BOURDIEU, Pierre e SAYAD, Abdelmalek. **Le Déracinement**. Paris, Minuit, 1964.
17. BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Diffel, 1989.
18. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
19. \_\_\_\_\_. Possibilidades de uma antropologia da ação. In: **A Sociologia do Brasil Indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: UnB, 1978.
20. \_\_\_\_\_. **Identidade étnica e a moral do reconhecimento. Caminhos da identidade: ensaios sobre e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006: 19-58.
21. CRETELLA JR. José. **Dicionário latino-português**. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1953.
22. DAS, Veena y POOLE, Deborah. El estado y SUS márgenes. Etnografías comparadas. In: **Cuadernos de Antropología Social**, nº 27. Julio, UBA, Buenos Aires, Argentina. 2008. P.19-52.
23. ERIKSEN, Thomas H. **Ethnic identity, national identity and intergroup conflict**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
24. \_\_\_\_\_. **Ethnicity and nationalism**. London: Pluto Press, 1993.
25. EVANS-PRITCHARD, EE. "Anthropology and History". **Essays in social anthropology**. London. Faber and Faber, 1962.
26. FABIAN, Joannes. Memórias da memória: uma história antropológica. In: AARÃO REIS, Daniel. (Org.). **Tradições e modernidades**. Rio de Janeiro: FGV, 2010: 13-28.
27. FARIA, Ernesto. **Dicionário Escolar Latino-português**. São Paulo, CNME, 1962.
28. FORTES, Meyer. O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico. **Cadernos de Antropologia**, n. 6, Brasília: UNB, 1974.
29. FOUCAUL, Michel. O Sujeito e o Poder. In: RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995: 231-249.
30. \_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1972.
31. GARCIA JÚNIOR, Afrânio. **O Sul: caminho do roçado. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social**. Brasília: Marco Zero, 1990.
32. GLUCKMAN, Max. O material etnográfico na antropologia social inglesa. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: F. Alves Editora, 1975: 63-76.

33. HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
34. HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. **Mana, Estudos de Antropologia Social**, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
35. HORNE, Gerald. **O sul mais distante: o Brasil, os Estados Unidos e o tráfico de escravos africanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
36. KUPER, Leo. International protection against genocide in plural societies. In: MAYBURYLEWIS, David (Org.). **Proceeding of the American Ethnological Society**. Washington, 1984: 216.
37. L'STOILE, Benoit de et alii. **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Faperj, Relume-Dumará, 2002.
38. LOPES DA SILVA, Aracy. **A perícia antropológica em processos judiciais**. São Paulo: ABA/CPI-SP, 1994.
39. O'DWYER, Eliane Cantarino. **Da proletarização renovada à reinvenção do campesinato**. [Tese]. Doutorado em Antropologia Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1988.
40. \_\_\_\_\_. Carteira assinada: 'tradicionalismo do desespero'? In: **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil. Formas tuteladas de condição camponesa**. 1 ed. São Paulo : Unesp, 2008, v.1, p. 233-246.
41. \_\_\_\_\_. Dossiê: Conflitos Ambientais: saber acadêmico e outros modos de conhecimento nas controvérsias públicas sobre grandes projetos de desenvolvimento. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**. , v.36, p.11 - 25, 2014.
42. \_\_\_\_\_. Expropriação e luta dos camponeses fluminenses. **Boletim da Associação Brasileira de Reforma Agrária Abra.** , v.12, p.13 - 25, 1982.
43. \_\_\_\_\_. **O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro : E-Papers Serviços Editoriais, 2011, v.1. p.130.
44. \_\_\_\_\_. Remanescentes de Quilombos do Rio Erepecuru: o lugar da memória na construção da própria história e de sua identidade étnica In: **Brasil: um país de negros?** 2 ed. Rio de Janeiro : Editora Pallas, 1999: 125-142.
45. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.) **Indigenismo e Territorialização**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
46. OLIVEIRA, João Pacheco de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, Orlando S. (Orgs.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1994: 111-139.

47. \_\_\_\_\_. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana, Estudos de Antropologia Social*, v. 4, n. 1, p. 47-78.
48. RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
49. SAHLINS, Marshall. **História e cultura: apologias a Tucídides**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
50. SILVA, Bastos da. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. São Paulo: Editora Nacional, 1928.
51. STOCKING Jr., George W. A view from the Center. *Ethnos: Journal of Anthropology*, v. 47, Issue 1-2, 1982, pp. 172-186.
52. TAX, Sol. Action Anthropology. In Honour of Sol Tax. *Current Anthropology*, v. 16, n. 4, December 1975.
53. TROUILLOT, Michel-Rolph. Anthropology and the savage slot. In: Richard Fox (ed.). **Recapturing anthropology**. Santa Fé, School of American Research Press, 1991.
54. VELHO, Otávio Guilherme. **Capitalismo autoritário e campesinato**. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1976.
55. \_\_\_\_\_. A pictografia da tristeza: uma antropologia do nation-building nos trópicos. *ILHA, Revista de Antropologia*, v. 5, n. 1, Florianópolis, p.5-22, 2003.
56. WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília, DF: Ed. UnB, 1991.
57. WITTGENSTEIN, Ludwig. Significado como juego lingüístico. In: Brand, Gerd. **Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein**. Madrid, Alianza Editorial, 1981.
58. WYNNE, Brian. Elefantes nas salas onde os públicos encontram a “ciência”?: uma resposta a Darrin Durant, Refletindo sobre a expertise: Wynne e a autonomia do público leigo.” *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, v.36, p.11 - 25, 2014.