

Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia¹

João Pacheco de Oliveira²

Os antropólogos estariam se envolvendo excessivamente nas condições práticas de realização de seu estudo, posicionando-se em questões que deveriam apenas observar e registrar? Uma relação de aliança com alguns atores sociais (sobretudo com as lideranças e organizações indígenas, mas também com os órgãos públicos e ONGs que lidam com a concretização de seus direitos) não estaria distanciando a pesquisa de um olhar objetivo e explicativo? Com isso, os antropólogos não estariam abrindo mão da pesquisa científica ao inscrever-se em espaços sociais e cognitivos limitados?

Essas são questões que remetem a um certo desconforto gerado pela suspeita de que a dimensão política assumida pelo trabalho dos antropólogos nas suas pesquisas com povos

1 Esta é uma versão bastante modificada, corrigida e atualizada de um texto (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) publicado na coletânea *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*, organizada por Esther Jean Langdon e Luiza Garnelo (Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004) e que circulou de forma bastante restrita, basicamente entre os estudiosos da saúde indígena.

2 Antropólogo, professor titular do Museu Nacional, Pesquisador do CNPq, ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia/ABA e atual coordenador da Comissão de Assuntos Indígenas.

indígenas no Brasil estaria afetando negativamente o seu rendimento como pesquisadores. Faz algum tempo, ocupei-me desse assunto (PACHECO DE OLIVEIRA, 2002) ao tratar dos debates em torno das perícias e laudos antropológicos. Tal preocupação não se restringe, de maneira alguma, aos trabalhos ditos aplicados e aos gêneros narrativos novos (como laudos, relatórios de identificação, estudos de impacto ambiental), mas abrange, igualmente, uma grande quantidade de material etnográfico e de análises nele inspiradas. O mesmo temor, muitas vezes, se manifesta com relação a pesquisas que não são dirigidas exclusivamente a indígenas, mas que compreendem os quilombolas e as chamadas populações tradicionais, aplicando-se, também, a diversas pesquisas marcadamente inovadoras.

Efetivamente, esses estudos parecem bastante distanciados do padrão dos trabalhos pioneiros da antropologia. Em primeiro lugar, tomam partido dos indígenas ao, explicitamente, reconhecer-lhes direitos à terra, à assistência e ao exercício da cidadania. Em segundo, os indígenas participam extensamente da realização dessas atividades, contribuindo, de modo decisivo, também para a definição dos objetivos e dos meios de execução da pesquisa. Em terceiro, as investigações realizadas pelos antropólogos têm consequências sociais importantes, dialogando com as demandas indígenas e contribuindo para as suas formas de mobilização, bem como propiciando dados e interpretações cruciais para um melhor desenho das políticas públicas e das suas formas de implementação. Como contrapartida do interesse social que suscitam, tais estudos recebem, no universo acadêmico, algumas vezes, a etiqueta de *aplicados*, o que coloca os seus resultados automaticamente sob a suspeita de serem menos permanentes e fundamentados do que outros não rotulados desse modo.

Para essa discussão, claramente referida ao exercício da etnologia indígena no Brasil, retomo um termo comum na literatura

antropológica: o de mal-estar (“malaise”), utilizado por alguns autores (GLUCKMAN; DEVONS, 1964; BERREMAN, 1971; SCHOLTE, 1971, entre outros) como ponto de partida para um esforço crítico interno à disciplina. Um modo de ver, portanto, bastante distanciado da superficialidade e circularidade das modas, bem como do registro de uma inevitável crise da antropologia.³ Diferentemente da crise, o mal-estar não resulta de fatores externos, mas de um temor difuso de que alguns comportamentos venham a romper com os consensos estabelecidos e ameacem os protocolos de pesquisa que asseguraram a unidade da disciplina.

A minha hipótese é a de que esse mal-estar resulte de uma espécie de *cultural lag* entre as práticas concretas de investigação e as autorrepresentações da disciplina. Posto em outros termos, um distanciamento entre, de um lado, o cotidiano da pesquisa e, de outro, o discurso normativo, que engendra hierarquias e dirige a formação de novos antropólogos. As autorrepresentações da disciplina caminham muito mais devagar do que as alterações adaptativas registradas no interior da prática concreta das pesquisas antropológicas. Os protocolos de pesquisa que geraram as condições de possibilidade da prática antropológica, formatando gostos e valores e permitindo aos antropólogos a cristalização de uma identidade própria, não fornecem mais uma carta de navegação inteiramente satisfatória e confiável. É desse descompasso de ritmos que decorre tal mal-estar.

Quais são esses protocolos de pesquisa, cristalizados e exibidos como uma espécie de *ethos* da disciplina, cuja violação (ou ameaça de) nos frustra e incomoda? O mais central entre todos é a externalidade do olhar antropológico, pressuposição que está diretamente conectada a fatores definidores da natureza da pesquisa (a sua dissociação dos interesses em jogo; a preocupação com a descrição objetiva, baseada na observação, na abstração de inferências e no teste empírico; o uso de categorias analíticas

na busca de explicações distanciadas e supostamente mais eficientes do que as “teorias nativas”).

Se essas são preocupações permanentes e que fazem parte da herança da disciplina, podem também estimular formulações que já não nos pareçam pertinentes e adequadas. Escolher objetos de investigação distantes no espaço, focalizando costumes e instituições fortemente contrastantes com os do ocidente, constituiu-se em um artifício prático para estabelecer uma clivagem radical entre o sujeito e o objeto do conhecimento, situados, desde então, em mundos e em tempos supostamente separados. Com isso, imaginava-se estar assegurada a não contaminação do pesquisador pelos valores e rotinas das coletividades observadas, garantindo-se um olhar frio e não partidário, capaz de fazer uma descrição objetiva e supostamente explicativa do universo estudado. A viagem, um simples meio, foi colocada na antropologia como o sucedâneo ao laboratório enquanto instrumento básico das ciências experimentais.

A parte mais importante desse experimento, que era o estabelecimento das ferramentas concretas de investigação, não mereceu uma atenção similar no discurso normativo, vindo tal instrumental a dissolver-se em meio a uma narrativa de viagem, cheia de imagens ambíguas e coloridas (“eu” versus “os outros”, “nós” versus “eles”, “próximos” versus “distantes”, “ocidentais” versus “o resto do mundo”).

A observação participante, o convívio prolongado, o aprendizado (tardio e dirigido) de uma outra língua e cultura, o esforço em afastar-se dos demais brancos, a descrição circunstanciada de eventos e pessoas, a montagem de registros próprios (extensos e sistemáticos), entre outros, foram, de fato, os componentes da singularidade do olhar antropológico, os fabricantes da positividade de seus dados e, portanto, a base de seu método. Ainda que frequentemente consideradas meras

“técnicas” necessárias à imersão do pesquisador (“de fora”) em um meio social que lhe era estranho, seriam justamente elas que lhe garantiriam o *rapprochement* e permitiriam que a descrição do antropólogo não se equiparasse ao eventual olhar de um marciano, mas que correspondesse ao esforço de descoberta de uma racionalidade presente nos próprios fenômenos sociais.

A diversificação de experiências

Os estímulos para encontrar outros campos de estudo dentro das sociedades ocidentais não resultaram apenas do processo de descolonização, mas também de uma dinâmica interna, em que o olhar antropológico voltava-se para fenômenos próximos e bastante complexos, como os grupos informais urbanos, as comunidades camponesas, os movimentos migratórios e a linguagem do xamanismo e da experiência religiosa. As antigas técnicas foram revistas e adaptadas a essas novas finalidades, enquanto a antropologia buscava deixar de ser “a ciência dos povos primitivos”³ para transformar-se no estudo do homem na pluralidade de suas manifestações.

Nas décadas seguintes, a antropologia diversificou extremamente suas áreas de atuação e problematizou, de forma radical, a relatividade das ideias de *home* (o lar ou pátria do observador) e de *nativo*. Ao discutir a possibilidade de uma “autoantropologia”, M. Strathern (1987) explicita que, para além

3 Essa expressão constava, curiosamente, do título de uma coletânea organizada por J. Copans (1971), em que domínios diferentes da disciplina eram apresentados por meio de textos etnográficos escritos por autores destacados, como M. Godelier e C. Backès-Clement. Apesar da intenção inovadora e crítica, a quase totalidade dos artigos e ilustrações apresenta instituições e pessoas representativas de sociedades simples e não ocidentais, indicando, assim, a dificuldade e ambiguidade desse processo de ruptura e construção de uma nova autoconsciência para a disciplina.

das identidades mais gerais portadas por cada um, o que deve ser levado em consideração para distinguir os antropólogos dos nativos são as modalidades de organizar e transmitir o conhecimento. Por sua vez, Narayan (1993) demonstra, claramente, como é relativa a condição de nativo segundo diferentes situações etnográficas e distintos objetos de investigação.

As técnicas de observação e registro foram muito enriquecidas (histórias de vida, *network analysis*, *ethnoscience*, análise situacional, estudos multissituados, etnografias como textos, recuperação da polifonia, textos coletivos, coautoria com nativos, etc.), as relações entre o pesquisador e seu objeto não podendo mais serem descritas sob a ótica do exotismo e do estranhamento. As relações entre métodos e conceitos utilizados nos trabalhos pioneiros e nos estudos atuais não estão integradas apenas por relações lineares e de continuidade, mas incluem também genealogias complexas e seletivas, frequentemente implicando diálogos mais abrangentes com autores posteriores e outras disciplinas. Nos momentos de reafirmação identitária, contudo, em contextos acadêmicos formais, bem como na transmissão das rotinas (nas salas de aula ou nos manuais), os recentes troféus são retirados de cima da mesa, suspeitos de ligação com outras áreas de conhecimento, enquanto, paralelamente, opta-se por exibir apenas os mais antigos estandartes, marca inquestionável de uma especificidade irredutível e tranquilizadora.⁴

4 Cabe observar que a obra dos pioneiros da pesquisa antropológica não autoriza, de forma alguma, tal atitude. Ao contrário, esses autores destacam a singularidade das condições de seus experimentos e manifestam preocupação quanto ao delineamento de outras estratégias de pesquisa voltadas para novas temáticas. Para exemplificar apenas, eu lembraria o programa de estudos sobre mudança cultural na África (MALINOWSKI, 1938), a atenção para os fenômenos urbanos e a dimensão das escolhas (FIRTH, 1956, 1951) e a ênfase na relação com a história (EVANS-PRITCHARD, 1948, 1949). É um equívoco chamar de “clássico” o engessamento desses autores em uma representação simplificada.

Muita coisa se perde com essa opção nostálgica. Hoje, no Brasil, a grande maioria dos antropólogos não se ocupa de povos indígenas, mas de outros fenômenos. No entanto, nos momentos rituais da vida acadêmica, assim como nos jogos verbais e nas *boutades* do cotidiano, a velha linguagem das pesquisas pioneiras é reeditada em sua plenitude. Todos os objetos de atenção dos antropólogos tornam-se imediatamente “nativos”, de modo independente de sua condição social, horizonte e ideologia. Abusa-se da utilização desse termo, apesar dos pressupostos cognitivos que carrega, bem como de seu forte significado pejorativo. O vínculo que reúne o investigador e as pessoas das quais se ocupa é, com frequência, ainda descrito de maneira unilateral e estereotipada, como parte de uma narrativa exotizante.

As novas tribos urbanas, religiosidades emergentes ou secretas, redes articuladas pela Internet, executivos, militares, burocratas, parlamentares, cientistas podem ser todos qualificados, genericamente, como “nativos”? É correto omitir a enorme diferença nas condições de acesso e interlocução, bem como no grau de controle que tais coletividades exercem sobre o uso (presente e futuro) das informações ali obtidas? As importantes e inovadoras pesquisas realizadas com tais grupos sociais só por pura jocosidade podem ser subsumidas diretamente dentro de uma forma de conhecimento assentada na relação colonial.

A recomendação de Laura Nader (1971), a de que os antropólogos também realizam estudos para cima (*studying up*), não limitando o exercício etnográfico aos grupos sem poder (*powerless*), reafirmada por Berreman (1971) e Stavenhagen (1975), foi bastante útil e oportuna. Não implica, porém, uma continuidade simples como a pura extensão da pesquisa a novos objetos, mas uma reelaboração de métodos e objetivos, uma transformação qualitativa da herança clássica. Isso supõe, necessariamente, um diálogo com contribuições teóricas posteriores na própria

disciplina e com outras áreas de conhecimento (como a microssociologia, a história social, a história cultural, a análise de discursos, os estudos pós-coloniais, a história da ciência, etc.).

Além disso, movimentos sociais e religiosos, minorias ou grupos étnicos mantêm, frequentemente, relações complexas com aqueles que decidem pesquisá-los, marcadas por opções políticas, culturais e identitárias de um espectro bem variado.⁵ As possíveis formas de espelhamento (consciente ou não, virtual ou atualizado, pragmático ou íntimo) podem ser muito distintas, manifestando-se em relações variadas (simpatia, aliança, assessoria, iniciação, evitação, isenção, neutralidade, etc.).⁶ Homogeneizar todos esses vínculos e anular, previamente, a possível repercussão que tenham nas etnografias e nas interpretações avançadas seria um procedimento redutor e empobrecedor. Essas variadas situações etnográficas e múltiplos trabalhos antropológicos só por uma atitude fundamentalista podem ser julgados como menos legítimos do que aqueles que incidem sobre pessoas e coletividades localizadas no cenário colonial.

A repercussão dessas transformações nos objetos da antropologia no Brasil e na reconceitualização da própria relação de conhecimento ainda está por ser mais bem explorada e analisada. Recobri-la com uma retórica tradicionalista é, implicitamente, pretender silenciar os aspectos inovadores trazidos pela própria atividade científica, escamoteando as novas potencialidades existentes.

5 Vide o esforço de Peirano (1999) para buscar abordar a produção antropológica realizada no Brasil a partir de diferentes formas de alteridade priorizadas em cada vertente.

6 Cabe, nesse sentido, destacar a importância do instigante trabalho realizado por Silva (2000), com relação às condições de elaboração dos textos etnográficos nos estudos sobre religiões afro-brasileiras.

O encontro colonial como experiência fundante

Fazer o percurso da diversificação e ampliação crescentes dos campos de interesse da antropologia é apenas uma das vias possíveis para manifestar insatisfação diante das autorrepresentações mais habituais da disciplina. Uma outra vertente, que nos toca mais particularmente, opera com uma explicitação das pré-condições de possibilidade da atividade cognitiva ali presente. O encontro entre o “antropólogo” (sempre pensado como “de fora”) e o “nativo” só se realiza porque está emoldurado em um quadro colonial maior, que prescreve condutas e representações diversas para cada um desses atores sociais, tornando possível que se instaure uma relação unilateral de pesquisa e produção de conhecimento.

A estrutura do poder colonial fornece o solo em que estará enraizado o modo de perceber e objetificar o outro (e as coletividades a que pertence). Isso se reflete na própria estrutura da pesquisa, qualificando o que é chamado de *imersão* e indicando sua unilateralidade. “It made possible the kind of human intimacy on which anthropological fieldwork is based, but ensured that intimacy should be one-sided and provisional” (ASAD, 1973, p. 17).

A recomendação metodológica de neutralidade, ficção de natureza normativa e com fortes repercussões políticas, corresponde, implicitamente, à naturalização das relações de dominação entre grupos sociais assimétricos inseridos em um quadro colonial. Isso, é óbvio, tem consequências radicalmente distintas para colonizadores e colonizados.

Nas autorrepresentações da disciplina, o encontro entre o antropólogo e o nativo é apresentado como algo episódico e fortuito, quase um acidente que instaura uma relação cognoscitiva entre pessoas referidas a sociedades não relacionadas e culturas fortemente contrastantes. Essa é uma ficção narrativa que,

intencionalmente, ignora as relações preexistentes entre “ocidentais” e “nativos”, as quais preparam as condições de chegada do pesquisador. A relação colonial chega ao nativo antes e de forma independente da pesquisa, muitas vezes sem que o etnógrafo dela se aperceba, continuando a existir, é claro, depois que o trabalho de campo se encerra, ou mesmo depois de cessarem os seus efeitos cognitivos.

A viagem enquanto artifício que instaura (e termina) essa singular reunião entre pessoas que pertencem a espaços geográficos tão distanciados desempenha, igualmente, o papel de provedor de um “distanciamento temporal” (FABIAN, 1983, p. 30), que vai justificar a colocação do pesquisador e do nativo em mundos destilados e em tempos sociais diferentes.

É dentro desse quadro que se formatam as reações e expectativas mútuas. O nativo é um “puro informante”, remetido às instituições locais e aos seus semelhantes; o pesquisador, por sua vez, apenas exerce a observação e a análise, como se estivesse no mais perfeito dos laboratórios. “In order to objectify the other, one is, at the same time, compelled to objectify the self” (DIAMOND, 1971, p. 401). A viagem executa, assim, um *travail derealisant* (BENSA, 1996), criando um cenário artificial, um destilado social e político, e instituindo uma cômoda e enganadora plataforma de observação, fragmentada em tempos mutuamente excludentes.

Colocando a autorrepresentação numa perspectiva analítica

Para escapar desse gênero de análise, é fundamental tomar a contemporaneidade como uma pressuposição fundadora. O campo precisa ser entendido enquanto uma verdadeira “situação etnográfica” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999), em que os atores

interagem com finalidades múltiplas e complexas, partilhando (ainda que com visões e intenções distintas) de um mesmo tempo histórico. “Le terrain est une situation particulière [...] le moment d’une histoire en cours dont nous sommes, ces gens et moi, des acteurs” (BAZIN, p. 47).

As discussões sobre método têm sido, muitas vezes, marcadas pela busca de princípios ideais que devem reger a atividade científica, como se esta fosse mero resultado de ideias e orientações gerais. No caso da antropologia, ainda que essa perspectiva normativa se expresse em um conjunto de manuais que contêm ensinamentos sobre como conduzir as investigações, esse aprendizado se realiza, em grande parte, pela leitura de monografias e pela alusão a situações de pesquisa tomadas como paradigmáticas, sendo o exercício concreto e rotinizado dessa memória que se transmite e inculca o que, aqui, chamei de *protocolos de pesquisa*.

Para superar essa postura normatizante e redutora, devemos partir de outros pressupostos. O primeiro é que, para escapar da história das ideias como objetivo em si mesmo, precisamos buscar o enraizamento social das teorias e métodos. É fundamental compreender a história das atividades científicas não apenas como um diálogo entre espíritos desgarrados de sua sociedade, mas também como reelaborações de um legado anterior à luz dos instrumentos, valores e sentimentos fornecidos pelo seu tempo e pelas unidades sociais onde viveram esses autores. A etnografia deve ser focalizada como um processo prático, não como um método ideal ou um texto (PELS; SALEMINK, 1999).

O segundo é a incorporação de uma epistemologia do conhecimento como saber retificado (BACHELARD, 1968), adotando uma visão dinâmica, em que o erro e o progresso científico fazem parte de um mesmo processo de criação e síntese, intrinsecamente tenso, contraditório e catártico.

Ora, o espírito científico é, essencialmente, uma retificação do saber, um alargamento dos quadros do conhecimento. Julga seu passado histórico condenando-o. Sua estrutura é a consciência de suas faltas históricas. [...] Toda a vida fronteira do desconhecido. A própria essência da reflexão é compreender que não se compreendera (BACHELARD, 1968, p. 147-148).

O terceiro é a opção por pensar o conhecimento numa perspectiva etnográfica (BARTH, 1993), tomando a investigação científica não como mera atualização de um referencial teórico unificado, mas como resultante da convivência entre uma pluralidade de paradigmas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998), em que intervêm múltiplas “tradições etnográficas”, não necessariamente convergentes nem complementares.

Os autores que, primeiramente, relacionaram a antropologia ao colonialismo, desentranhando os pressupostos comuns, explicitando suas convergências e exercendo uma crítica imprescindível, tiveram uma função pioneira e positiva na autoconsciência da disciplina. Não cabe, porém, identificar uma antropologia crítica com a condenação moral do colonialismo nem com a consideração exclusiva da relação entre as práticas científicas e aquele contexto histórico. Certamente, esse não será o único nem o último eixo pelo qual a história da disciplina deverá ser reconsiderada, promovendo o exame dos múltiplos e contraditórios pressupostos envolvidos em sua práxis.

Em vez de recolocar no pódio a perspectiva normatizante, trata-se, inversamente, de encarar a complexidade dessa práxis como fecunda e buscar aperfeiçoar o seu instrumento privilegiado de conhecimento, o trabalho de campo. “To insist on field research as the fundamental source of anthropological knowledge has served as a powerful practical corrective, in fact a contradiction,

which, philosophically speaking, makes anthropology on the whole an aporetic enterprise” (FABIAN, 1983, p. 33).

O contexto contemporâneo da pesquisa

Se é necessário revelarmos o quadro colonial por trás dos protocolos de pesquisa e explicitarmos sua conexão com as autorrepresentações mais convencionais do trabalho do antropólogo, é importante também atentarmos para o quanto esse cenário político se alterou nas últimas décadas. O mundo atual não é mais aquele das guerras coloniais e da disputa aberta por mercados e recursos naturais. O fenômeno da descolonização foi apenas uma parte de um conjunto muito mais amplo de transformações no reconhecimento de direitos às populações aborígenes, bem como aos grupos invisíveis e excluídos das práticas da cidadania.

Hoje, as jovens nações ou os antigos impérios coloniais não são mais totalmente livres para seguir tradições jurídicas ou administrativas relativas aos povos indígenas. Existem importantes regulamentações internacionais que buscam operar por meio de sanções e de instâncias diversas de condenação moral e pública. Também agências internacionais e multilaterais estabeleceram critérios que devem nortear as relações dos Estados Nacionais com as populações autóctones.

À diferença do mundo que surgiu com o advento do Iluminismo e da Revolução Francesa, o mundo globalizado de hoje valoriza bem mais as diferenças culturais internamente às nações formalmente constituídas. O que não significa, é claro, que tenhamos chegado ao paraíso terrenal, mas que, agora, as diferenças culturais são exploradas pela indústria do turismo e do lazer, domesticadas através de políticas públicas (como o multiculturalismo), sendo usadas também paralelamente enquanto fermento gerador de unidades sociopolíticas (em face do enfraquecimento do apelo das ideologias universalistas).

Ademais, essas populações não se fazem mais representar exclusivamente por líderes locais ou tradicionais, integrados às estruturas coloniais, mas dispõem, cada vez mais, de seus próprios intelectuais (professores, estudantes, profissionais diversos, líderes religiosos, dentre outros) articulados crescentemente em termos de associações em redes que vão da aldeia à representação continental.

No quadro das pesquisas pioneiras, os indígenas limitavam-se a solicitar tabaco para mitigar o incômodo da presença alienígena do antropólogo. No Brasil, como em outros lugares, o oferecimento de miçangas, a compra de artesanato, as fotos de famílias e outros pequenos favores serviram, durante décadas, para tornar tolerável a figura do etnógrafo. Hoje, os líderes indígenas já discutem diretamente com os antropólogos as compensações que exigem, isso podendo incluir: atuar em programas de saúde; colaborar nas escolas locais; escrever laudos e relatórios para organismos públicos; assumir responsabilidades na identificação de terras, na elaboração de programas de desenvolvimento, na gestão de conflitos e na preparação de programas de recuperação linguística, cultural ou documental. Todas essas iniciativas visam, em geral, ao fortalecimento de coletivos indígenas (comunidades locais ou associações).

Os pequenos inconvenientes ou benesses da convivência cotidiana continuam a existir evidentemente e são importantes nas relações interpessoais e na estratégia de mobilização de simpatia pelo pesquisador. No entanto, a decisão de aceitar ou não a presença dos antropólogos em suas aldeias já passa por outros fatores e por um sistema de cálculo mais elaborado. Antropólogos podem ser um instrumento eficiente para acessar direitos (na luta pela cidadania) ou recursos – decorrentes de um mercado de projetos que se estruturou na última década, como observa Albert (1997) – em iniciativas que se tornam mais especializadas e complexas a cada dia.

O que o antropólogo vai pesquisar em campo já não pode mais ser o fruto exclusivo de um interesse acadêmico, justificado, puramente, por sua relevância científica e decidido entre ele, seu orientador e a instituição universitária ou equipe de pesquisa à qual está vinculado. É necessário que os líderes e a própria comunidade compreendam, minimamente, as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-os ou exigindo reformulações.

Devassar a intimidade dos grupos e famílias, revelar fórmulas secretas ou privativas de certos segmentos, coletar, indiscriminadamente, peças ou espécies naturais são práticas daninhas, que não podem nem devem ser atualizadas. Fazer quaisquer formas de registro, não estritamente individuais, reproduzíveis mecanicamente e passíveis de apropriação, uso e comercialização, terá que ser objeto de uma negociação direta com os indígenas, precedida de uma “consulta esclarecida”, que, rigorosamente, os informe das implicações e dos direitos que estão em jogo.

O que mais importa hoje para os indígenas é a questão do controle sobre os múltiplos usos que podem vir a ser feitos com os dados da pesquisa, bem como saber em que medida análises e interpretações avançadas podem afetar o seu modo de vida, seus direitos e as representações sobre si mesmos. As discussões com relação às normas de uso e proteção de bens imateriais (individuais e coletivos) e conhecimentos tradicionais são um debate que, por ora, ainda se encontra em sua mais tenra infância, mas que, no futuro, certamente, terá repercussões importantes no trabalho etnográfico e na produção antropológica.

Não se trata mais, atualmente, de uma cobrança de responsabilidade pessoal (*personal accountability*) ao antropólogo

feita pelos seus pares, como era o caso há cerca de três décadas.⁷ Hoje em dia, não há mais como pensar em pesquisas que não sejam avaliadas positivamente pelos indígenas, seja por estes concordarem com as suas finalidades, seja por avaliarem que a sua utilidade sobrepuja os riscos e desconfortos de sua realização.

Como um pressuposto essencial a essa nova relação, o pesquisador é instado a abandonar qualquer simulação de neutralidade, vindo a engajar-se firmemente nas demandas atuais dessas coletividades. Isso é que foi proposto explicitamente na Declaração de Barbados, firmada em 1971 por um pequeno grupo de antropólogos do continente americano, recomendando que as pesquisas fossem realizadas a partir de uma aliança consciente e estratégica com os indígenas, em vez de persistirem em reafirmar uma neutralidade que, na prática, funciona como um reforço de políticas conservadoras de estados e de igrejas (SUESS, 1980).

Tal ruptura – que, no documento de Barbados, é, basicamente, política e ética – vem, ao longo do tempo, a ser reforçada por uma crítica dos pressupostos coloniais do africanismo (feita por antropólogos francófonos, como Leclerc, 1975; Amselle, 1983; e Basin, 2008) e de outros saberes coloniais (vide Said, 1990, para o orientalismo; para os discursos sobre os indígenas da América, ver Todorov (1982); e, para uma perspectiva crítica mais geral sobre o eurocentrismo, ver diversos autores em Lander (2005)). Progressivamente, abre-se um novo campo de estudos para a antropologia, apoiado em outros pressupostos analíticos (como a teoria do discurso em Foucault e Bakhtin e nos trabalhos da escola hermenêutica), em que os objetos de investigação correspondem a uma convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados.

7 “[...] anthropologists not claim immunity from responsibility in the name of science, for science grants no immunity, and to claim it only destroys the faith of others in its practitioners. Academic freedom is not license; nor is scientific freedom” (BERREMAN, 1971, p. 91).

Para a vertente de trabalhos que daí surge, não se trata mais de ver a postura atual dos indígenas como um entrave à pesquisa, mas como condição de um novo discurso. Ao contrário de idealizar os momentos em que o discurso da antropologia levava à produção de objetos coloniais, o que está sendo proposto é uma nova estratégia discursiva, na qual interesses e valores indígenas não são apenas observados, mas também constituem parte imprescindível da construção sociológica do sujeito observante.

Nas duas últimas décadas do século passado, ocorreram mudanças importantes no contexto latino-americano, com processos de redemocratização dos Estados Nacionais e fortes investimentos dos mecanismos de cooperação internacional em programas de inclusão social (inclusive dos indígenas). O sistema de chefias supostamente tradicionais, articuladas com o poder das agências oficiais e dentro de um certo espírito da “administração indireta”, começou a revelar sua fragilidade, tornando cada vez mais difícil e questionada a unidade de ação e pensamento de qualquer etnia. Os antropólogos têm que lidar, cada vez mais, com uma fragmentação (agora, intraétnica) e com o dinamismo de disputas em muitos níveis (gerações, facções, etc.) por representatividade.⁸

A valorização de uma voz indígena (ou de uma perspectiva cultural unificada) passou a ser um item complexo de uma plataforma política, o resultado de um processo, não mais um a priori.⁹ O que vai exigir uma postura mais crítica e vigilante, explicitando, cuidadosamente, as escolhas e alianças políticas realizadas pelo pesquisador, procurando avaliar de forma sistemática como elas afetarão o desenvolvimento e os resultados do seu trabalho.

8 Vide Pacheco de Oliveira (2009).

9 O que se percebe claramente pela leitura dos documentos posteriores do Grupo de Barbados (1995).

No que concerne à visão sobre o antropólogo, muita coisa também mudou. Em certos contextos, inclusive na comunidade das ciências humanas, o antropólogo ainda é descrito como um especialista em conhecimentos exóticos, portador de um saber romântico e voltado apenas à exaltação dos valores indígenas. Dispõe, no entanto, de um significativo reconhecimento em termos de espaços acadêmicos.

Quanto à visão dos indígenas, nota-se uma modificação. Ultrapassada a etapa de reafirmação e reconhecimento básico de direitos indígenas, a condição de “especialista” que um antropólogo pode vir a assumir – no que toca a uma dada cultura – incomoda crescentemente os que acionam tal identidade em suas peijas cotidianas. O fato de que uma pessoa de fora, que possa escapar aos mecanismos locais de controle, seja posta em posição de autoridade, de algum modo julgando e interpretando questões que são objeto de discussão interna e reformulação entre eles, pode constituir-se em uma ameaça para os novos intelectuais indígenas.

A permanente reatualização de seus direitos, valores e sentimentos coexiste, em termos lógicos, com alguma dificuldade com esses referenciais externos e assimétricos, o que parece surpreender, muitas vezes, o próprio pesquisador e a sociedade a que pertence. Registra-se também uma crescente reivindicação de que pesquisadores e etnógrafos sejam os próprios indígenas, o que desnivelaria menos as disputas por consenso, interpretações autorizadas e autenticidade.

Uma outra tradição etnográfica com povos indígenas

Essas transformações radicais que têm ocorrido nas situações etnográficas ainda estão pouco e insuficientemente refletidas nas profundas repercussões que têm sobre o trabalho do antropólogo.

Quando confrontadas com o padrão normativo de pesquisa etnográfica contemplado pelos protocolos operacionais da disciplina, produzem, contudo, espanto e alimentam uma sensação de desconforto quanto ao grau de dissenso presente na disciplina.

Um primeiro ponto é que a pesquisa atual precisa contemplar, em suas finalidades e em seu método, o caráter situacional e dialógico do trabalho etnográfico, que se constitui, primariamente, em um processo de comunicação. Durante várias décadas, sobretudo no período de consolidação da antropologia como disciplina universitária, os antropólogos procuraram formular as suas experiências servindo-se de um universo de imagens, técnicas e conceitos inspirados na biologia e na história natural. Mecanismos de separação espacial e temporal entre o sujeito e o objeto do conhecimento, uma epistemologia empiricista, o pressuposto da ciência como única forma de conhecimento – todos esses fatores concorreram para a busca de leis universais e abstratas, formuladas a partir da indução, para a entronização de metáforas organicistas e para uma equiparação da disciplina como “ciência natural da sociedade”.

Embora possa ser pensado como uma modalidade bem especial de laboratório (LATOURET; WOOLGAR, 1989), o trabalho de campo corresponde à construção de uma “comunidade de comunicação”,¹⁰ algo que ocorre dentro de um processo social que se desdobra no tempo e que pode propiciar a elaboração de hipóteses e interpretações as quais possam iluminar a compreensão do homem e de sua história. Os nossos objetos de observação estão muito distantes da cera cartesiana que o sujeito cognitivo aproxima da chama para captar a variação de suas formas (BACHELARD, 1968). Eles são de mesma natureza e escala

10 Vide Apel (2000) e Cardoso de Oliveira (1996). Para uma aplicação dessa ferramenta na etnografia indígena, vide Pacheco de Oliveira (2000).

que nós, ainda que vivam sob outras formas de sociabilidade e possam imaginar-se de maneiras distintas e opostas às nossas.

Quer o etnógrafo as reconheça explicitamente ou não, as nossas relações concretas com os chamados informantes conformam o nosso ritmo de vida em campo, mexem com as nossas emoções, interferem na coleta de dados, na elaboração de interpretações e na formulação de hipóteses e metodologias. O trabalho de gabinete posterior e a própria narrativa escrita daí resultante não devem ter como objetivo justificar ou tornar universais as condições de observação, mas, ao contrário, buscar explicitá-las, sistematizá-las e explorar, analiticamente, suas relações com as conclusões apresentadas e o contexto social que virá a apropriar-se delas.

É muito difícil imaginar hoje um trabalho de campo que não esteja politicamente situado, que não parta do reconhecimento de direitos aos indígenas, bem como que não busque captar os seus valores e interesses. Muitas dessas predefinições procedem de leituras ou posicionamentos anteriores ao campo, partilhando de consensos ou definindo-se em face de polêmicas que fazem parte da antropologia, do indigenismo ou do estudo de políticas públicas.¹¹ É importante, no entanto, perceber que transformações essenciais ocorrerão, ao longo da própria situação etnográfica, na interlocução com os indígenas, com o acompanhamento dos dramas que vivenciam e dos desafios que se lhes impõem.¹²

Ocupar-se, de maneira rigorosa e consciente, em tornar claras e analisadas essas condições do trabalho antropológico,

11 Albert (1997), por exemplo, fala em “antropologia implicada” para enfatizar essa dimensão situada do trabalho etnográfico.

12 Essa transformação de valores e comportamentos do pesquisador a partir das condições concretas de exercício de seu trabalho etnográfico está descrita em Pacheco de Oliveira (1999).

refletindo, circunstancialmente, sobre elas, é o melhor meio de fazer avançar o conhecimento. Trabalhar, nesse caso, de forma científica não é pretender dissolver-se na enunciação de uma categoria ou lei geral, mas ser capaz de recuperar a singularidade e originalidade da experiência de pesquisa.

Um segundo ponto a sublinhar é a dificuldade crescente de operar com drásticas clivagens dentro da disciplina, como é o caso da separação entre “ciência pura” e “ciência aplicada”. As pesquisas de campo são delineadas para responder a uma multiplicidade de questões. Podem abranger desde questões de natureza teórica até diagnósticos de problemas práticos e proposição de linhas de intervenção, bem como incluem modalidades variadas de investigação empírica (refletida em censos, mapas, genealogias, redes, estudos de situação, corpúsculo de narrativas, pesquisas históricas, biografias, registros iconográficos e sonoros, etc.).

A formação desses bancos de dados não se constitui apenas em meio, mas tem uma relevância em si mesma, pois fornece importantes subsídios para a atuação continuada de diferentes atores sociais, além de avançar os elementos para o teste e reelaboração das teorias científicas em íntima sintonia com as discussões sobre o aperfeiçoamento dos métodos da disciplina. O interesse suscitado pela pesquisa antropológica ultrapassa, porém, em muito as instituições acadêmicas, chamando atenção e obtendo suporte financeiro de outras agências (governamentais ou não) cujas demandas podem vir a ser atendidas pela amplitude e rigor da pesquisa antropológica, mesmo que tais fins sejam bem distintos daquelas preocupações centrais do antropólogo.

Ainda que o pesquisador mantenha uma rígida dicotomia entre pesquisa e ação, financiando a sua investigação exclusivamente com recursos provenientes de agências do campo científico, ele terá que se defrontar com uma nova situação etnográfica,

em que a comunidade observada e seus porta-vozes discutem os resultados da pesquisa e atribuem novos encargos e papéis àquele que se candidata à condição de seu etnógrafo.

Um terceiro ponto é a valorização crescente da interdisciplinaridade. As questões propostas como relevantes pelos porta-vozes da comunidade ou pelas agências exigem bem mais do que uma sólida formação em teoria sociológica ou história. Experiências de estudo e/ou profissionais anteriores (que podem ir da medicina à pedagogia, do direito à geografia, da música à matemática, do vídeo à agronomia) geralmente são de grande utilidade não apenas para obter fundos diversificados de pesquisa, mas também (e sobretudo) para responder à complexidade das atuais demandas das comunidades estudadas, que esperam do etnógrafo uma contribuição substantiva às questões que não exigem só um conhecimento sociológico.

Operar em equipes integradas por diferentes formações disciplinares torna-se cada dia mais corriqueiro, o que tem acarretado impactos positivos para a disciplina, levando a uma etnografia mais fina e escrupulosa de domínios específicos da vida social, construindo bancos de dados que devem servir a múltiplos olhares e interesses, bem como estabelecendo paralelos e associando problemáticas, métodos e conceitos de diferentes áreas do conhecimento.

Considerações finais

Os sinais anunciadores de outras tradições etnográficas não devem ser tomados como prenúncios de um cataclismo nem devem gerar um sentimento de mal-estar. É importante acompanhar o surgimento de novas práticas concretas de investigação, observando os resultados que apresentam e buscando tomar consciência do campo de visibilidade que instauram e de seus limites.

A preocupação com o enquadramento prematuro dessas práticas em tradições etnográficas e de escolas de pensamento pode constituir-se até em um obstáculo para o progresso da atividade científica, expressando, ao contrário, o desejo de estabelecer hierarquias precoces no campo intelectual e servindo-se do mecanismo escolar da inculcação (pedagógica e normativa) como um instrumento de poder.

Longe de ser uma construção arquitetônica coesa e integrada, a antropologia possui domínios bastante diferenciados, com saberes regionalizados (FARDON, 1990),¹³ em que, efetivamente, se processam a transmissão e a avaliação de práticas específicas de pesquisa, algumas vezes com fortes aproximações a autores e procedimentos de outras disciplinas. Nem sempre os protocolos de pesquisa que operam nesses domínios estão em perfeita sintonia com aqueles que ocupam um lugar privilegiado na antropologia como um todo.

Pensar as tradições etnográficas de maneira plural, como o resultado de uma autoconsciência progressiva quanto à eficácia e singularidade de práticas setoriais de pesquisa, pode representar uma forma positiva e criadora de escapar desse possível mal-estar e da pressão homogeneizadora e repressora de uma normatividade referida a momentos passados da história da disciplina.

É importante deslegitimar a acusação de que uma postura mais ativa e politizada dos antropólogos seria negativa para a disciplina, extraindo, de modo paralelo, todas as raízes que,

13 O uso de uma imagem geográfica não significa, porém, que a base para o estabelecimento de um domínio de conhecimento seja sempre dessa natureza. Muitos desses domínios operam com eixos temáticos (como gênero, religiosidade, campesinato, fenômenos urbanos, migrações, etc.), inclusive com fronteiras que podem vir a se sobrepor.

supostamente, alimentariam o citado mal-estar. A condução de uma pesquisa dependerá sempre do estabelecimento de um consenso relativo entre o pesquisador e outros atores sociais, implicando uma ética garantidora inclusive de uma objetividade requerida pelo cientista (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996). Quer a dimensão política seja explicitada ou não, ela sempre estará presente.

Como assinalou Fabian (1991), a pesquisa de campo sempre se desenvolve em um ambiente político e de confronto:

[...] under the conditions of shared time (or coevalness) field research is fundamentally confrontational and only superficially observational. To acknowledge that Self and Other are inextricably involved in a dialectical process will make anthropology not less but more realistic (FABIAN, 1991, p. 204-205).

As pesquisas em desenvolvimento, buscando incorporar as potencialidades da nova conjuntura (nacional e internacional) e as formulações teóricas inovadoras, vão reencontrar dois valores centrais: de um lado, o rigor e a acuidade crítica na produção dos dados, de outro o respeito e a lealdade pelas pessoas e coletividades estudadas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999). São valores que, por mais de meio século, inspiraram a pesquisa antropológica no Brasil e contribuíram inclusive para a formação de um sujeito coletivo: a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), uma comunidade de comunicação e de argumentação que coexistiu com a implantação da disciplina no país e que a acompanhou.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, B. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du Mouvement indien en amazonie brésilienne. In: *Cahiers des Ameriques Latines*, 23. Paris: Éditions de L' l'heal, 1997. p. 177-211.
- AMSELLE, J. L.; BOKOLO, E. (Ed.). *Au coeur de l' ethnie; ethnie, tribalisme et état en Afrique*. Paris: La Découverte, 1999. [1983].
- ASAD, T. Introduction. In: _____ (Ed.). *Anthropology & the colonial encounter*. New York: Humamnities Press, 1973. p. 9-19.
- BACHELARD, G. *O novo espírito científico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- BARTH, F. *Balinese worlds*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1993.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BAZIN, J. Science des moeurs et description de l'action. Actualités du Contemporain. *Le Genre Humain*. Paris: Hiver; Printemps, 1999, 2000.
- _____. *La fin de l'exotisme*. Marseille: Anacharsis, 2006.
- _____. *Des clous dans la Joconde: L'anthropologie autrement*. Marseille: Anacharsis, 2008.
- BENSA, A. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. In: REVEL, J. (Ed.). *Jeux d' Échelles. De la micro-analyse à l' experience*. Paris: Gallimard/ Le Seuil, 1996.
- BERENZON, B.; FLORES, M. L.; Lara, G. Evolución en contrapunto: réplicas a la muerte de la antropología. Ciudad de Mexico, *Antropologicas*, n. 8, p. 5-15, 1993.
- BERREMAN, G. D. Bringing it all back home: malaise in anthropology. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, . p. 83-98.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectivas, 1974.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O saber e a ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento de transformação social. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. (Org.). *Ensaio antropológicos sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p. 13-31.
- _____. A antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo; Brasília: Editora Unesp; Paralelo 15, 1998. p. 53-72.
- CLIFFORD, J. Travelling cultures. In: *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press, 1997. p. 17-45.

- COPANS, J. *L' Anthropologie: science des sociétés primitives?*. Éditions E. P., 1971.
- DIAMOND, S. Anthropology in question. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, . p. 401-429.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Anthropologie sociale*. Paris: Payot, 1967. [1948].
 ———. *The Sanusi of Cirenaica*. Oxford: Clarendon Press, 1949. FIRTH, R. *Elements of social organization*. London: Tavistock, 1951. ———. *Two studies of kinship in London*. London: Athlone Press, 1956.
- GLUCKMAN, M.; DEVONS, E. *Closed systems and open minds: on the limits of naiveté in social anthropology*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1964.
- GRUNBERG, G. et al. *Declaración de Barbados III*. Quito: Abya-Yala, 1995.
- FABIAN, J. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.
 ———. Dilemmas of critical anthropology. In: *Time and the work of anthropology: critical essays 1971-1991*. Chur: Harwood, 1991. p. 245-264.
- FARDON, R. General introduction. In: *Localizing strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edinburgh; Washington: Scottish Academic Press; Smithsonian Institution, 1990.
- HANDLER, R. Anthropology is dead! Long live Anthropology!. *American anthropologist*, Arlington, ed. 95, v. 4, p. 991-999, 1993.
- HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, 1973.
- KROTZ, E. (Org.). *El concepto crisis en la historiografía de las ciencias antropológicas*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 1982.
- LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. In: ——— (Org.). *Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso, 2005.
- LATOURET, B.; WOOLGAR, S. *La vie de laboratoire: la production des faits scientifiques*. La Découverte, 1988.
- LECLERC, G. *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, C. La crise moderne de l'anthropologie. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 10, 1/2, p. 19-26, 1962.
- MALINOWSKI, B. Introductory essay: the anthropology of changing African cultures. In: MAIR, L. P. (Ed.). *Methods of study of culture contact in Africa*. International Institute of African Language and Culture (Memorandum XV). London: Oxford University Press, 1938.

NADER, L. Up the anthropologists. Perspectives gained from studying up. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, . p. 284–310.

NARAYAN, K. How native is a native anthropologist?. *American anthropologist*, Arlington, ed. 95, v. 3, p. 671–686, 1993.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

_____. Sobre índios, macacos e peixes: narrativas sobre a intolerância na Amazônia contemporânea. *Etnográfica IV*, Lisboa, v. 2, p. 285–310, 2000.

_____. O antropólogo com perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: L'ESTOILE, B.; SIGAUD, L.; NEIBURG, F. (Ed.). *Antropologia, impérios, nações*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Faperj, 2002. p. 253–277.

_____. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

_____. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, D. A.; MATTOS, H.; PACHECO DE OLIVEIRA, J.; RIDENTI, M. (Org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

PEIRANO, M. G. S. A antropologia como ciência social no Brasil. *Etnográfica*, Lisboa, v. 4, p. 219–232, 1999.

PELS, P.; SALEMINK, O. Introduction: locating the colonial subjects of anthropology. In: _____ (Ed.). *Colonial subjects: essays on the practical history of anthropology*. Ann Arbor: The Michigan University Press, 1999. p. 1–52.

RAPPAPORT, J. *Utopias interculturales: intelectuales publicos, experimentos con la cultura y pluralism étnico em Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.

RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. (Ed.). *Antropologias del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de um sistema de poder*. Mexico: Wenner Gren Foundation, 2009.

ROSALDO, R. *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.

SAID, E. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCHOLTE, B. Toward a reflexive and critical anthropology. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing anthropology*. New York: Pantheon Books, .p. 430–457.

SILVA, V. G. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.

STAVENHAGEN, R. Comment décoloniser les sciences sociales appliqués. In: COPANS, J. (Ed.). *Anthropologie et impérialisme*. Paris: Maspéro, 1975.

STRATHERN, M. The limits of auto-anthropology. In: JACKSON, A. (Ed.). *Anthropology at Home*. London; New York: Tavistock, 1987.

STOCKING JR, G. W. (Org.). Anthropology in Crisis? In: *Crisis in Anthropology*. Garland, 1982.

SUESS, P. (Org.). *Declaração de Barbados: em defesa dos povos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1980. p. 19-26.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.