



**PLURALIZANDO TRADIÇÕES ETNOGRÁFICAS:
Sobre um certo mal-estar na Antropologia¹**

João Pacheco de Oliveira*

“It takes imagination and courage to picture what would happen to the West (and to anthropology) if its temporal fortress were suddenly invaded by the Time of its Other” (Fabian, 1983:35)

“A própria essência da reflexão é compreender que não se compreendera” (Bachelard, 1968: 148)

De tempos em tempos uma inquietação atravessa os campos da Antropologia, ameaçando com a perda das colheitas e de todas as criações. Fala-se repetidamente sobre uma crise vivida pela disciplina e discute-se com paixão sobre o seu futuro (alguns até chegam a anunciar o seu fim). Como no caso dos flagelos, são identificadas sobretudo causas muito genéricas, exteriores às práticas da disciplina, nas quais as auto-representações permanecem intocadas. Sem respostas novas que nos possibilitem protegermo-nos de tais hecatombes, cansados de um questionamento de pouca utilidade prática, com o tempo voltamos a nos surpreender modelando o barro com nossas próprias mãos, como sempre o fizéramos, construindo figuras e cenas que encantam a todos, mesmo quando muito distintas daquelas que fazíamos no passado. Logo nos esquecemos dos debates anteriores, avaliados como meramente corrosivos. Os argumentos vão para os arquivos e prateleiras, onde os iremos reencontrar anos depois, recobertos de poeira, enquanto continuamos a nos pensar da mesma forma que o fazíamos antes.

¹ Artigo publicado em livro editado pela ABA intitulado *Saúde dos Povos Indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa*. Esther Jean Langdon e Luíza Garnelo (organizadoras). Rio de Janeiro. Contra Capa. 2004. (pgs. 9-34).

* Professor Titular do Museu Nacional (UFRJ)

Eu gostaria aqui de sugerir uma outra linha de abordagem ao tema da crise da Antropologia², preferindo usar uma imagem que condensa registros e sensações difusas em uma expressão bastante fluida - “mal-estar”.

Diferentemente da crise, o mal-estar não resultaria de fatores externos, mas de uma ameaça interior, de um temor difuso de que alguns comportamentos viessem a romper com o consenso estabelecido e conduzissem a uma quebra de unidade na disciplina. Na realidade retomo um termo comum na literatura antropológica – o de mal-estar (“malaise”), utilizado por alguns autores ilustres (Gluckman & Devons, 1964, Berreman, 1971, Scholte, 1971, entre outros) - como ponto de partida para um esforço crítico interno à disciplina, algo bastante distanciado do inesperado e do inevitável das hecatombes ou da superficialidade e circularidade das modas.

Será que os antropólogos não estariam se envolvendo excessivamente com as simples condições práticas de realização de seu estudo, intervindo na vida e nas instituições nativas (ao invés de apenas observá-las), posicionando-se em questões que deveriam apenas observar e registrar? Não haveria um grande risco em afastar-se dos bons e sólidos cânones da disciplina, relegando a segundo plano a pesquisa científica em benefício de uma excessiva militância, um assistencialismo pouco crítico ou ainda uma mera intervenção administrativa? Será que uma relação muito forte e direta com atores sociais (órgãos públicos, ong's, organizações indígenas) não distanciaria a pesquisa de um olhar objetivo e explicativo, inscrevendo-a dentro de espaços sociais e cognitivos limitados? O diálogo interdisciplinar por sua vez não estaria submetendo o antropólogo a métodos e finalidades que lhe seriam alheias, enquanto paralelamente lhe trariam questões que escapa a sua competência resolver?

São questões complexas, com níveis bem diferenciados de elaboração, que certamente não poderiam ser esclarecidas por um argumento único. Remetem no entanto a um certo desconforto gerado pela suspeita de que a dimensão política assumida pelo trabalho dos antropólogos estaria afetando negativamente o seu rendimento enquanto pesquisadores, afastando-os de forma inevitável de um foco mais científico e acadêmico. Tal preocupação não se restringe de maneira alguma aos trabalhos versando diretamente sobre políticas públicas, mas abrange igualmente a produção de uma grande quantidade de material etnográfico e de análises nele inspiradas, encontradas sob modalidades diversas (dissertações, teses, relatórios de pesquisa, comunicações em seminários

²Existe uma ampla e interessante bibliografia sobre o problema (Lévi-Strauss, 1961; Leclerc, 1971; Asad, 1973; Stavenhagen, 1975; Stocking Jr, 1980; Krotz, 1982; Handler, 1993; Cardoso de Oliveira, 1998; entre outros). Um painel bem diversificado de opiniões aparece em Berenzon et alli, 1993, com entrevistas realizadas com F. Barth, Eric Wolf, D. Maybury-Lewis, E. Sunderland e outros, durante o XIII Congresso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, ocorrido em Ciudad do Mexico, julho de 1993.

temáticos, etc). Faz algum tempo me debrucei setorialmente sobre o assunto (Oliveira, 2002) ao tratar dos laudos antropológicos (periciais e administrativos), modalidade narrativa de uma grande extensão e riqueza, que contribui significativamente para o conhecimento de povos indígenas, remanescentes de quilombos e populações tradicionais.

Tal como ocorre com os laudos antropológicos também os estudos sobre as práticas de intervenção dos antropólogos em políticas e espaços médico-sanitários parecem bastante distanciados do padrão dos trabalhos pioneiros da Antropologia. Em primeiro lugar tomam partido dos indígenas ao reconhecer-lhes explicitamente direitos (à terra, assistência, à proteção da cultura e ao exercício da cidadania), as suas investigações sempre pretendendo fortalecer o alcance desses fins. Segundo, os indígenas participam extensamente na realização dessas atividades, contribuindo decisivamente também para a definição dos objetivos e dos meios de execução da pesquisa. Terceiro, as investigações realizadas pelos antropólogos tem conseqüências sociais importantes, dialogando com diferentes segmentos da sociedade não indígena, colaborando na avaliação das políticas públicas e nas formas de mobilização dos próprios indígenas. Como contrapartida do interesse social que suscitam, tais estudos recebem no universo acadêmico a etiqueta de “aplicados”, o que coloca os seus resultados automaticamente sob suspeita de serem menos permanentes e fundamentados do que outros não rotulados deste modo.

A minha hipótese é que este mal-estar resulta de uma espécie de “cultural lag” entre as práticas concretas de investigação e as auto-representações da disciplina, entre o cotidiano da pesquisa e o discurso normativo que dirige a formação de novos antropólogos. As auto-representações da disciplina caminham muito mais devagar do que as alterações adaptativas registradas no interior da prática concreta das pesquisas antropológicas. O mal-estar resulta de que as verdades operacionais 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 essas verdades operacionais, cristalizadas como um “habitus” da disciplina, cuja violação (ou ameaça de) nos frustra e incomoda? A mais central entre todas é a externalidade do olhar antropológico, pressuposição que está diretamente conectada com 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 mais eficientes do que as “teorias nativas”).

Se estas são diretivas importantes, que fizeram parte da herança da disciplina, podem também permitir formulações que já não nos parecem mais adequadas. Escolher objetos de investigação distantes no espaço e focalizar costumes e instituições fortemente contrastantes com aqueles do investigador ocidental constituiu-se em artifício prático para estabelecer uma clivagem radical entre o sujeito e o objeto do conhecimento, situados desde então em mundos e em tempos supostamente distintos. Com isso, imaginava-se, estava assegurada a não contaminação do pesquisador pelos valores e rotinas das coletividades observadas, garantindo-se um olhar frio e não partidário mais capaz de fazer uma descrição objetiva e efetivamente explicativa do universo observado. A viagem, um simples meio, foi tomada como componente de um método, o sucedâneo para a antropologia do laboratório enquanto instrumento básico das ciências experimentais.

A parte efetivamente mais importante desse experimento, que era o estabelecimento das verdadeiras ferramentas de investigação, não mereceu uma atenção similar, vindo a integrar-se subsidiariamente a uma narrativa colorida e sedutora. A observação participante, o convívio prolongado, o aprendizado (tardio e dirigido) de uma cultura e de uma língua, o esforço de afastar-se dos demais brancos, a descrição circunstanciada de eventos e pessoas, a montagem de registros próprios (extensos e sistemáticos), etc, é que 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 freqüentemente consideradas como meras “técnicas” necessárias à imersão do pesquisador (“de fora”) em um meio social que lhe era estranho, seriam justamente elas que possibilitariam o “rapprochement”, permitindo que a descrição do antropólogo não se equipare ao olhar arbitrário de um marciano, mas corresponda a um esforço de descoberta de uma racionalidade social, encoberta aos próprios atores sociais.

A Diversificação de Experiências

Desde os estudos pioneiros da antropologia muita coisa mudou - e não apenas por fatores externos! Não se tratava tão somente de buscar encontrar outros “campos” dentro de sua própria sociedade para os pesquisadores que enfrentavam dificuldades crescentes para realizar estudos nas áreas em processo de descolonização³. Os estímulos vinham de dentro da própria disciplina, com o desejo de aplicar o olhar antropológico a fenômenos próximos e bastante complexos (como os

³ Vide Lévi-Strauss, 1961, texto que além de sua importância intrínseca, deve ser mencionado pois logo foi traduzido para o português, extensamente adotado em cursos e comentado dentro e fora da disciplina, ajudando a conformar uma visão bastante generalizada dos objetivos e métodos da Antropologia.

grupos informais urbanos, as comunidades camponesas, os movimentos migratórios, etc), em exercícios anteriores ou completamente independentes da descolonização. As antigas técnicas foram revistas e adaptadas a essas novas finalidades, enquanto a antropologia buscava deixar de ser a “ciência dos povos primitivos”⁴ para transformar-se em um estudo do homem na pluralidade de suas manifestações.

Mais de meio século passou, a antropologia diversificou extremamente suas áreas de atuação e problematizou de forma radical a relatividade das idéias de “home” (o lar ou pátria do observador) e de “nativo”⁵. As técnicas de observação e registro foram muito enriquecidas, as relações entre o pesquisador e seu objeto não podem mais ser descritas sob a ótica do exotismo e do estranhamento. As genealogias entre métodos e conceitos utilizados nos trabalhos pioneiros e nos estudos atuais não estão integradas apenas por relações lineares e de continuidade, mas configuram-se como seletivas, alternadas e abrangentes (isto é, implicando em diálogo com outros autores e outras disciplinas).

Nos momentos de reafirmação identitária contudo todos os troféus recentes são retirados de cima da mesa, como seres mudos e ociosos, suspeitos de ligação com outras áreas de conhecimento, enquanto paralelamente se opta por exibir apenas os mais antigos estandartes, marca inquestionável de uma especificidade irredutível e tranquilizadora.

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 temáticas⁶.

Muita coisa se perde com essa opção nostálgica. Hoje no Brasil a grande maioria dos antropólogos não se ocupa de povos indígenas mas sim com outros fenômenos ocorridos na sociedade nacional. No entanto nos momentos rituais da vida acadêmica, assim como nos jogos

⁴ Essa expressão constava no título de uma coletânea organizada por J. Copans, em que domínios diferentes da disciplina eram apresentados através de textos etnográficos escritos por autores destacados (como Maurice Godelier ou Catherine Backès-Clement). Apesar da intenção inovadora e crítica, os artigos selecionados (com exceção de um dos textos) e as ilustrações apresentadas estampam fotos de pessoas e contextos significativamente considerados representativos de sociedades simples e não ocidentais. O que aponta com clareza a ambiguidade e dificuldade desse processo de auto-consciência.

⁵ Strathern (1987) mostra que a idéia de “home” (por oposição ao campo, i.e., “field”) não deve ser associada apenas às identidades mais gerais portadas pelos pesquisadores, mas sim às técnicas de organizar conhecimento (diferentes daquelas do nativo). Por sua vez Narayan (1993) demonstra claramente como é relativa a condição de nativo segundo diferentes situações etnográficas e distintos objetos de investigação.

⁶ Apenas para exemplificar eu lembraria o programa de estudos sobre mudança cultural na África (delineado por Malinowski, 1938), a atenção para os fenômenos urbanos e a dimensão das escolhas (Firth, 1956 e 1951) e a ênfase na relação com a história (Evans-Pritchard, 1948 e 1949). É um equívoco chamar de “clássico” o engessamento desses autores em uma representação simplificada.

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”, independente de sua condição social, horizonte e ideologia. Abusa-se da utilização deste termo, apesar dos pressupostos cognitivos que carrega, bem como de seu forte significado pejorativo. O vínculo que reúne o investigador com as pessoas das quais se ocupa é descrito de maneira unilateral e estereotipada como “relação com o informante”.

Militares, empresários, burocratas, parlamentares, cientistas podem ser qualificados genericamente como “nativos”, omitindo a enorme diferença nas condições de acesso e interlocução, bem como no grau de controle que 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), de que os antropólogos também realizem 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, recolhendo contribuições teóricas de diferentes áreas (o interacionismo simbólico, uma nova história de ingleses e franceses, a análise de discursos, o interpretativismo norteamericano). Não implica porém em uma continuidade simples, a pura extensão da pesquisa a novos objetos, mas numa reelaboração de métodos e objetivos, uma transformação qualitativa da herança clássica.

Por outro lado movimentos sociais, religiosos, minorias ou grupos étnicos freqüentemente mantêm com aqueles que decidem pesquisá-los relações complexas, marcadas por opções políticas, culturais e identitárias de um espectro bem variado⁷. As formas possíveis de espelhamento (consciente ou não, virtual ou atualizado, pragmático ou íntimo), podem ser muito distintas, manifestando-se em relações variadas (simpatia, aversão, iniciação, crítica, etc)⁸. Homogeneizar todos esses vínculos e anular previamente a possível repercussão que tenham nas etnografias e nas interpretações avançadas seria um procedimento redutor e empobrecedor. Essa rica variedade de situações etnográficas e 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.

⁷ Vide o esforço desenvolvido por Peirano (1999) em buscar abordar a produção antropológica realizada no Brasil a partir de diferentes formas de alteridade priorizadas em cada vertente.

⁸ Cabe destacar nesse sentido a importância do instigante trabalho realizado por Silva (2000) sobre as condições de elaboração dos textos etnográficos nos estudos sobre religiões afro-brasileiras.

A repercussão dessas transformações nos objetos da antropologia e na reconceitualização da própria relação de conhecimento ainda estão por ser melhor exploradas e analisadas. Recobri-las por uma retórica tradicionalista é implicitamente pretender silenciar sobre os aspectos inovadores trazidos pela própria atividade científica, escamoteando as novas potencialidades existentes.

Refletindo sobre o encontro colonial

Fazer o percurso da diversificação e ampliação crescente dos campos de interesse da Antropologia é apenas uma das vias possíveis para manifestar insatisfação frente as auto-representações 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 estarão enraizados 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 that intimacy should be one-sided and provisional” (Asad, 1973:17). A assimetria de poder entre as partes que integram esse processo de comunicação é tão patente que propicia até mesmo a reivindicação de uma postura pretensamente neutra por parte do antropólogo, (pressuposto que não tem como validar-se em uma situação empírica). A recomendação metodológica de neutralidade, ficção de natureza política, corresponde implicitamente à naturalização das relações de dominação, tendo conseqüências radicalmente distintas para colonizadores e colonizados.

Nas auto-representações 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 necessariamente referidas a sociedades e culturas fortemente contrastantes. Essa é uma ficção narrativa, que intencionalmente ignora as relações pré-existentes entre “ocidentais” e “nativos”, as quais preparam as condições de chegada do pesquisador⁹. “Si

⁹ Para sublinhar a importância desse conjunto de atividades e contatos que irão viabilizar o acesso ao que se chama de “campo”, Condominas (apud Clifford, 1997:23) propõe chamar essa fase da pesquisa de “préterrain”.

lointain ou difficile d'accès qu'il soit, le terrain n' est jamais à strictement parler exotique, puisque précisément nous y sommes installés” (Bazin, 2000: 50).

A relação colonial chega até o 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, 1983:30) que irá 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 apenas às instituições locais e aos seus semelhantes, o pesquisador 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, 1971:401). A viagem executa assim um “travail derealisant” (Bensa, 1996), criando um cenário artificial, um destilado social e político, instituindo uma cômoda plataforma de observação, fragmentada em tempos mutuamente excludentes.

A dimensão do contemporâneo:

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” (Oliveira, 1999), onde 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, :47).

As discussões sobre método nas ciências humanas muitas vezes tem sido marcada pela busca de princípios ideais que devem reger a atividade científica, como se essa fosse mero resultado de idéias 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, em grande parte esse aprendizado se realiza através da leitura de monografias e da recuperação padronizada de situações de pesquisa tomadas como paradigmáticas, sendo no exercício concreto e rotinizado dessa memória que se transmite e inculca o que chamei acima de “verdades operacionais”.

O exercício que estamos propondo aqui caminha em direção contrária a essa postura normatizante e redutora, estando assentado em três pressupostos. O primeiro é um esforço em escapar da história das idéias como objetivo em si mesmo, preocupando-se inversamente em proceder à busca do enraizamento social das teorias e métodos. Ou seja, é fundamental compreender a história das atividades científicas não apenas como um diálogo entre espíritos desgarrados de sua sociedade, mas justamente 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 como um texto (Pels & Salemink, 1999:12).

O segundo é a incorporação de uma epistemologia do conhecimento enquanto saber retificado (Bachelard, 1968), adotando uma visão dinâmica onde 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 intelectual da ciência move-se dialeticamente sobre este diferencial do conhecimento, na fronteira do desconhecido. A própria essência da reflexão é compreender que não se compreendera” (1968: 147/8)¹⁰.

O terceiro é a opção por pensar o conhecimento de uma perspectiva etnográfica (Barth, 1993), tomando a investigação antropológica não a partir de um único paradigma, mas como resultante de uma convivência entre uma pluralidade de paradigmas (Cardoso de Oliveira, 1998:63), onde intervêm múltiplas “tradições etnográficas” (Pels & Salemink, 1999:14-15) não necessariamente convergentes nem complementares.

Os autores que primeiramente relacionaram a antropologia com o colonialismo, desentranhando os pressupostos comuns, explicitando suas convergências e exercendo uma crítica imprescindível, certamente tiveram uma função pioneira e positiva na auto-consciência da disciplina. Não cabe porém de maneira alguma identificar uma Antropologia crítica com uma condenação moral do colonialismo nem com uma consideração exclusiva da relação entre as práticas científicas e esse fenômeno histórico. Certamente esta não a história da disciplina deverá ser reconsiderada, colocando sob exame os múltiplos e contraditórios pressupostos envolvidos em sua praxis.

¹⁰ Cabe enfatizar aqui a necessidade de uma leitura que coloque essa dialética do conhecimento dentro de um contexto sociológico, tal como sugerido por Latour & Woolgar (1988:251).

Ao invés de colocar em ação a perspectiva normatizante, trata-se de encarar como fecunda a complexidade dessa praxis 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: 33).

O contexto atual

Se é necessário revelar o quadro colonial por trás das verdades operacionais presentes nas auto-representações 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 aberta disputa 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 aos grupos excluídos ou invisíveis das práticas da cidadania, bem como às populações aborígenes (e não apenas aos estados independentes, estruturados em moldes de nações modernas, saídos do antigo regime colonial).

Hoje as jovens nações ou os antigos impérios coloniais não são mais totalmente livres para seguir tradições jurídicas ou administrativas que imponham medidas arbitrárias que limitam os direitos básicos das populações autóctones. Existem importantes regulamentações internacionais relativas aos povos indígenas, que buscam operar através 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 chegamos ao paraíso terrenal, mas sim que agora as diferenças culturais são exploradas pela indústria do turismo e do lazer, domesticadas através de políticas públicas (como o multiculturalismo), sendo usadas ainda enquanto fermento gerador de unidades sociopolíticas (em face do enfraquecimento do apelo das ideologias universalistas).

Por outro lado essas populações não se fazem mais representar exclusivamente por líderes locais ou tradicionais, articulados com estruturas coloniais, mas dispõe cada vez mais de seus próprios intelectuais (professores, estudantes, profissionais diversos, líderes religiosos, etc) e

articulam-se crescentemente em termos de associações integradas 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, na preparação de programas de recuperação lingüística, cultural ou documental. Todas essas iniciativas visam em geral o fortalecimento de coletivos indígenas (comunidades locais ou associações).

Os pequenos inconvenientes ou benesses da convivência cotidiana evidentemente continuam a existir e são importantes nas relações interpessoais e na estratégia de mobilização de simpatia pelo pesquisador. Mas a decisão de aceitar ou não a presença do antropólogos em suas aldeias já passa por outros fatores e um sistema de cálculo mais elaborado. Antropólogos podem ser um instrumento eficiente para acessar direitos (na luta pela cidadania) ou recursos (através de um mercado de projetos que se estruturou na última década, como observa Albert, 1997), em iniciativas que cada vez mais se tornam mais especializadas e complexas.

O que o antropólogo irá pesquisar em campo já não pode ser mais 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 a qual está vinculado. É necessário que os líderes e a própria comunidade compreendam minimamente as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-o 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 registros 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 os informe rigorosamente das implicações bem como dos direitos que estão em jogo. Não se trata mais de uma cobrança de responsabilidade pessoal (“personal accountability”) ao antropólogo

feita pelos seus pares, como era o caso há cerca de três décadas atrás¹¹. 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 realização¹².

O que mais importa hoje para os indígenas não é a disputa por miçangas ou pequenos favores, mas sim a questão do controle sobre os múltiplos usos que podem vir a ser feitos com os dados da pesquisa, bem como sobre em que medida análises e interpretações avançadas podem afetar o seu modo de vida, seus direitos e as representações sobre si mesmos. As discussões sobre as normas de uso e proteção de bens imateriais (individuais e coletivos) e conhecimentos tradicionais é 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.

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. É isso 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, ao invés 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 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 e Amselle, 1983) e de outros saberes coloniais (vide Said, 1990 para o orientalismo e Todorov, 1982 para os discursos sobre os indígenas da América). 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, bem como nos trabalhos da escola hermenêutica), onde os objetos de investigação correspondem a uma convergência dialógica entre pesquisador e pesquisados.

¹¹ “(...) 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: 91)

¹² É bom notar que essas duas alternativas correspondem a desenhos e estratégias de pesquisa bastante diferentes, como se desenvolverá logo a seguir. O contexto jurídico político pode tornar mais difícil a realização desse segundo tipo de pesquisa, mas não pode excluí-la in totum, existindo espaço portanto para os expedientes táticos e as negociações compensatórias. O que é contudo algo bem diverso das tentativas (em curso) para estabelecer um novo padrão de pesquisa.

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 sim 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 agora é uma nova estratégia discursiva, na qual interesses e valores indígenas não são apenas observados, mas 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-se cada vez mais difícil e questionada a unidade de ação e pensamento de qualquer etnia. A valorização de uma voz indígena (ou de uma perspectiva cultural unificada) passou a ser um item complexo de uma plataforma política, devendo ser tomada como o resultado de um processo, não mais como um a-priori¹³. Os antropólogos tem que lidar cada vez mais com uma fragmentação (agora intra-étnica) e com o dinamismo de disputas em muitos níveis (gerações, facções, etc) por representatividade. O que irá exigir uma postura mais crítica e vigilante, explicitando cuidadosamente as escolhas e alianças políticas realizadas, procurando avaliar de forma sistemática como elas irão afetar o desenvolvimento e os resultados de seu trabalho.

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

Quanto à visão dos indígenas, nota-se uma tendência a 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 aos que acionam tal identidade em suas peijas cotidianas. O fato de que uma pessoa de fora, que possa escapar aos mecanismos locais de controle, venha a ser colocada em posição de autoridade, de algum modo arbitrando sobre questões que são objeto de discussão e reformulação entre eles, pode constituir-se em uma ameaça para os novos intelectuais indígenas.

¹³ O que se percebe claramente na leitura dos documentos posteriores do Grupo de Barbados (1995).

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 estão ocorrendo 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 por aquelas que chamei de “verdades operacionais” da disciplina produzem espanto e alimentam uma sensação de desconforto quanto ao grau de dissenso presente na disciplina.

A seguir procuro recapitular alguns dos pressupostos discursivos desse novo exercício de antropologia, não no sentido de desvendá-los ou sistematizá-los, mas sim visando favorecer o debate e permitir perceber o quão distanciadas estão hoje as nossas práticas de pesquisa daquela auto-imagem mais convencional da Antropologia.

Um primeiro ponto a destacar é que a pesquisa atual precisa contemplar, em suas finalidades e no seu método, o caráter situacional e dialógico do trabalho etnográfico, que constitui-se 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, a ciência como única forma de conhecimento – todas esses fatores concorreram para a busca de leis universais e abstratas, formuladas a partir da indução, a entronização de metáforas organicistas e uma equiparação da disciplina como “ciência natural da sociedade”.

Se é que ainda possa ser pensado como uma modalidade bem especial de laboratório¹⁴, o trabalho de campo corresponde à construção de uma “comunidade de comunicação”, algo que ocorre dentro de um processo social que se desdobra no tempo e que pode propiciar a elaboração de hipóteses e interpretações que possam iluminar a compreensão do homem e de sua história. Os

¹⁴ Vide Latour & Woolgar, 1989.

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, 1968:143). Eles são de mesma natureza e escala que nós, ainda que vivam sob outras formas de sociabilidade e possam imaginar-se de maneiras distintas e opostas à nossa.

Quer o etnógrafo o reconheça explicitamente ou não, conformam o nosso ritmo de vida em campo, mexem com as nossas emoções, interferem na coleta de dados, na elaboração de interpretações, 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 universal 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 delas apropriar-se.

É muito difícil imaginar hoje um trabalho de campo que não esteja politicamente situado, que não parta do reconhecimento de direitos e da atribuição de valores e interesses aos indígenas. Muitas dessas pré-definições procedem de leituras ou posicionamentos anteriores ao campo, partilhando de consensos ou definindo-se face à polêmicas que fazem parte da Antropologia, do indigenismo ou do estudo de políticas públicas. No entanto transformações essenciais irão ocorrer no própria situação etnográfica, na interlocução com os indígenas, com o acompanhamento dos dramas que vivenciam e dos desafios que se lhes impõe.

Ocupar-se de maneira rigorosa e consciente em tornar claras e analisadas essas condições do trabalho antropológico, refletindo circunstanciadamente sobre elas, é o melhor meio de fazer avançar o conhecimento. Trabalhar de forma científica nesse caso não é pretender dissolver-se na enunciação de uma categoria ou lei geral, mas ser capaz de recuperar a singularidade e originalidade da experiência que a propiciou.

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, que caminham de questões de natureza teórica até diagnósticos de problemas práticos e proposição de linhas de intervenção para solucioná-lo, passando por modalidades variadas de investigação empírica (refletida em censos, mapas, genealogias, redes, estudo de situação, corpus de narrativas, pesquisa histórica, biografia, registros iconográficos e sonoros, etc).

A formação desses bancos de dados não se constitui apenas em meio, mas têm uma importância 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, inclusive em íntima sintonia com as discussões sobre o aperfeiçoamento dos métodos da disciplina. O interesse suscitado pela pesquisa antropológica ultrapassa assim em muito as instituições acadêmicas, chamando a 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 etnólogo.

Ainda quando o pesquisador mantém uma rígida dicotomia entre pesquisa e ação, financiando a sua investigação exclusivamente com recursos provenientes de agências do campo científico, ele terá que defrontar-se com uma nova situação etnográfica, onde 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 interdisciplinariedade. 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 sobretudo para responder à complexidade das demandas atuais das comunidades estudadas, que esperam do etnógrafo uma contribuição substantiva à questões que não exigem apenas um conhecimento sociológico.

Operar em equipes integradas por diferentes formações disciplinares torna-se cada dia mais corriqueiro, o que tem acarretado impactos positivos sobre 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 de conhecimento.

Analisando o mal-estar

Voltando ao tema inicial - o de uma crítica latente a uma postura ativa e militante registrada em estudos antropológicos que focalizam as políticas públicas (e em especial à política indigenista e de saúde) – é necessário reafirmar que as causas desse mal-estar são tanto internas quanto externas à disciplina.

Por um lado o cenário da globalização¹⁵ pressiona o antropólogo a rever algumas de suas convenções etnográficas básicas e o lança em um processo de busca de novas estratégias de investigação que possam favorecer o desenvolvimento da pesquisa em um contexto bastante modificado, algumas vezes chamado de “pós-colonial”. Por outro lado esses estímulos exteriores se associam com um esforço interno de reflexão sobre a própria disciplina, explicitando contextos históricos e tentando explorar analiticamente a relação entre métodos, teorias e campos (“locations”).

Os sinais anunciadores de outras tradições etnográficas não devem ser tomados como prenúncios de um cataclisma, 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 bem como de seus limites. A preocupação com o prematuro enquadramento dessas práticas dentro de 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 no campo intelectual, servindo-se do mecanismo escolar da inculcação (pedagógica e normativa) como um instrumento de poder. Cabe lembrar aqui a oposição anotada por Bourdieu (1974) quanto às distintas visões de uma obra, contrastando o ponto de vista dos criadores ao dos professores e críticos.

Longe de ser uma construção arquitetônica coesa e integrada a antropologia possui domínios bastante diferenciados, com saberes regionalizados (Fardon, 1990)¹⁶ onde se processa efetivamente a transmissão e avaliação de práticas específicas de pesquisa, algumas vezes com fortes aproximações a autores e procedimentos de outras disciplinas. Nem sempre as verdades operacionais que operam nesses domínios estão em perfeita sintonia com uma tradição etnográfica mais antiga, que usualmente ocupa um lugar privilegiado em momentos de definição da Antropologia como um todo.

Tais pressupostos podem coexistir de diferentes maneiras com uma tradição nitidamente emblemática, inclusive situando-se em níveis muito distintos de abstração e de explicitação, seja mantendo-se na condição de meras técnicas e evitando debates sobre seus princípios, seja

¹⁵ Em especial o novo quadro jurídico político que orienta as relações entre populações autóctones e Estados Nacionais, propicia uma avaliação mais positiva das diferenças culturais e possibilita uma maior iniciativa por parte de pessoas e grupos antes fortemente assujeitados à colonização.

¹⁶ O uso de uma imagem geográfica não significa porém que a base para estabelecimento de um domínio de conhecimento seja sempre dessa natureza. Muitos destes domínios operam com eixos temáticos (como gênero, religiosidade, campesinato, fenômenos urbanos, migrações, etc) e não espacializáveis, inclusive com fronteiras que podem vir a se sobrepor.

consolidando-se progressivamente como tradições etnográficas relativamente autônomas, que estabelecem itinerários próprios para as pesquisas realizadas dentro de cada um desses domínios. Que a unidade não seja ameaçada decorre exatamente da relativa fragmentação que caracteriza o estado atual da disciplina, onde a interlocução se dá entre pesquisadores referidos a um mesmo domínio desses saberes regionalizados, a circulação de pessoas e mensagens além dessas fronteiras interiores sendo pequena e pouco comum.

Pensar as tradições etnográficas de maneira plural, como o resultado de uma auto-consciência 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.

Ou seja, é importante deslegitimar a acusação de que uma postura mais ativa e politizada dos antropólogos seria negativa para a disciplina, extraindo paralelamente todas as raízes que alimentam o citado mal-estar. Os padrões atuais desse exercício antropológico, ainda que melhor adaptados à nova conjuntura jurídica e política, estão apoiados tanto em um esforço de revisão crítica da história da disciplina quanto na multiplicidade de métodos e objetos existente na produção antropológica contemporânea.

A condução de uma pesquisa dependerá sempre do estabelecimento de um consenso relativo entre o pesquisador e outros atores sociais, implicando em uma ética garantidora inclusive de uma objetividade requerida pelo cientista (Cardoso de Oliveira, 1996:16). Quer a dimensão política seja explicitada ou não, ela sempre estará presente; que ela permaneça sub-reptícia e inspire uma visão essencialista, ou que se enuncie claramente, advertindo o leitor para as suas possíveis conseqüências na análise, é uma escolha entre diferentes estratégias científicas de construção das etnografias.

Nessa segunda via a narrativa da experiência opta por desenvolver-se em um ambiente político e de confronto, conforme assinala Fabian. “(...) 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, 1991:204-205). Os novos trabalhos, buscando incorporar as potencialidades da nova conjuntura política e científica, devem continuar a perseguir dois valores centrais que inspiraram a pesquisa antropológica: de um lado o rigor e a acuidade crítica na produção dos dados, de outro o respeito e lealdade pelas pessoas e coletividades estudadas (Oliveira, 1999b:9).

Convergências no estudo da saúde indígena

Ao finalizar este texto gostaria de realizar uma breve incursão ao tema da saúde indígena, não com o intuito de trazer contribuições substantivas, mas sim de exemplificar resumidamente algumas implicações nesse domínio dos comentários mais gerais acima realizados.

A primeira das nossas preocupações deve ser a não reativar velhos estereótipos sobre como o pesquisador deve (ou não) conduzir as suas pesquisas. Não é de forma alguma sensato esperar destes trabalhos, executados em novas conjunturas históricas e obedecendo a motivações diversas, que refaçam tal qual o movimento cognoscitivo das monografias pioneiras em Antropologia. Isso se expressa claramente no conjunto de artigos que compõe essa coletânea, que exploram novas dimensões do trabalho do antropólogo, praticando muitas vezes a interdisciplinaridade, atuando junto com os indígenas em programas de saúde, colaborando na crítica e direcionamento das políticas públicas relativas a esse setor.

Não vou aqui contextualizar essa área de estudos nem recuperar algumas das importantes contribuições que compõe essa coletânea, tarefa que, muito adequadamente, ficou a cargo das organizadoras. Gostaria apenas de aqui trazer, ainda que de forma muito sumária, uma lembrança quanto ao papel crucial que os antropólogos podem ocupar nos debates sobre a saúde indígena, tópico que vem dar continuidade a questões que já abordamos anteriormente nesse artigo.

Fabian nos lembra o risco de que as análises de um pesquisador branco sobre certas dimensões da vida dos indígenas possuam uma relativa concordância com aspectos das políticas coloniais. Ele chama isso de “cumplicidade cognitiva”, para distingui-la de outras formas de explícita atuação ideológica e valorativa. Rosaldo (1989) nos fala também de uma “cultura invisível”, constituída pelos pressupostos culturais de que em geral os ocidentais são portadores em uma situação interétnica, pois escapam à consciência e parecem estar entranhados em seu próprio olhar.

Em uma análise de um drama social entre os índios Ticuna, do Amazonas, pude demonstrar como uma “cumplicidade cognoscitiva” aproxima entre si atores não indígenas brancos que mantêm entre si posições antagônicas em relação aos índios, afastando-os paralelamente de uma interpretação formulada pelos indígenas (Oliveira, 2000:302). Essa cumplicidade torna-se ainda mais difícil de escapar quando envolve um saber como a medicina. Voltado para a consecução de um fim aparentemente tão imediato e universal (como é aliviar os sofrimentos dos

indivíduos), este olhar iluminista e impositivo apaga as diferenças culturais e descarta qualquer racionalidade que não seja a do domínio médico.

É importante reiterar que os estudos e os programas de intervenção quanto à saúde indígena tomam como universais uma série de pressupostos culturais que em geral colidem frontalmente com princípios do universo indígena. Nessa área de invisibilidade cultural se encontra todo um extenso e complexo sistema de idéias relativas ao nascimento e a morte, à saúde e à doença, ao corpo e ao espírito, totalmente distintas das categorias pelas quais os indígenas classificam esses fenômenos, bem como das formas de tratamento que costumam propor para eles.

Trata-se de noções e categorias cujos conteúdos não são de maneira alguma universais ou imutáveis, sendo muito longa a história de sua evolução no ocidente até que chegassem à forma hoje assumida. Longe de serem naturalizadas, elas precisam ser explicitadas, contextualizadas histórica e sociologicamente, inseridas no universo das políticas públicas e cuidadosamente observadas em sua interação com diferentes coletivos indígenas (famílias, aldeias, facções, organizações, povos).

Só em ocasiões muito esporádicas, quando confrontados por manifestações fortemente contrárias, é que os agentes da área de saúde (aqui incluídos planejadores, médicos, enfermeiras, laboratoristas, etc) tomam ciência da existência de outros cânones, logo rejeitados como inteiramente “exóticos”, não científicos e inadequados. Dependendo do grau de tolerância com que operam tais agentes não indígenas, essas manifestações podem ser proibidas e perseguidas, ridicularizadas, ignoradas ou ainda encerradas em uma vitrine étnica, destinada a um consumo meramente identitário e emblemático. Nesse quadro os agentes indígenas de saúde e até mesmo os assessores antropólogos sofrem fortes pressões para que estabeleçam rotinas, constituam infraestrutura e produzam resultados positivos e imediatos em termos de assistência à saúde, terminando por ocupar-se quase exclusivamente da medicina ocidental.

É baseado na invisibilidade daquelas categorias anteriormente mencionadas que os agentes e as instituições da área médica delineiam as formas de diagnóstico e tratamento, bem como elaboram os sistemas de saúde. Uma mente que se auto-define como “moderna” e “científica”, um produto histórico do Iluminismo, prescreve formas de ação como se estivesse diante do espelho, lidando com um outro que lhe seria igual (e não que se lhe confrontasse, como de fato o fazem populações autóctones, minorias nacionais ou setores excluídos).

Tais técnicas de “assistência” levam freqüentemente à destruição de sistemas terapêuticos autônomos e a instituição de fortes vínculos de dependência com as instituições alienígenas,

fazendo com que o indígena ingresse neste universo através de uma mercadoria (o remédio como símbolo da cura). A medicalização progressiva irá aumentar ainda mais essa dependência, pois toda a ação de saúde estará sempre centrada em mercadorias - que não são produzidos pelos indígenas (como os equipamentos e exames, os especialistas e a administração de remédios).

É dever do antropólogo trazer à luz esses “outros saberes” submetidos e reprimidos (e que não são apenas tradições pré-coloniais, mas que também incluem tanto o diálogo com saberes de outros grupos subalternos quanto as reinterpretações de políticas coloniais), evidenciando a racionalidade social a que respondem, bem como resgatando seu valor cognoscitivo e sua coerência simbólica (compartilhados pelo doente, pelo curador e por setores de comunidade a que ambos de algum modo indicam pertencer).

No momento atual, quando as políticas públicas estão marcadas pela retórica da participação, é fundamental trazer ao debate a função política e ética dessas outras técnicas terapêuticas, assegurando-lhe algum modo de reconhecimento público e estimulando os processos de acumulação e divulgação desses conhecimentos, inclusive com a formação de especialistas nativos. A saúde indígena não poderá ser tema de debate apenas com os agentes diretamente referidos às práticas médicas (como os monitores indígenas), mas precisa abranger as lideranças tradicionais, os xamãs, os rezadores, as parteiras e os muitos papéis que desempenham funções reguladoras e de controle social dentro dessas unidades societárias.

Contra a tendência à especialização das políticas públicas, o antropólogo deverá juntar-se com os agentes da área de saúde e os representantes daquelas coletividades procedendo a uma crítica circunstanciada desse processo. Ao final a intenção é contribuir para a construção de uma noção mais global de saúde, que não isole a doença da subsistência nem da qualidade dos recursos ambientais, que não ignore o peso dos fatores culturais, éticos e emocionais na construção das políticas públicas.

Somente assim, baseando-se em uma postura dialógica, compromissada e respeitosa, como é a marca dos trabalhos que compõe essa coletânea, o antropólogo estará tentando explorar as potencialidades de conhecimento que lhe são abertas pelo seu tempo.

BIBLIOGRAFIA

ALBERT, Bruce. 1997. Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du Mouvement indien en amazonie brésilienne. In: Cahiers des Ameriques Latines, 23. Paris: Éditions de L'HEAL. P. 177-211.

AMSELLE, Jean-Loup & M Bokolo, Elikia (eds) 1999 [1983] – Au coeur de l'ethnie; Ethnie, tribalisme et État en Afrique. La Découverte. Paris.

ASAD, Talal. 1973. "Introduction" In Anthropology & the Colonial Encounter. T. Asad (ed). Humanities Press. New York. (pgs. 9-19).

BACHELARD, Gaston 1968. O novo espírito científico. Tempo Brasileiro.

BARTH, Fredrik 1993. Balinese Worlds. The University of Chicago Press. Chicago/London.

BAUMAN, Zygmunt. 2002. O Mal-Estar da Pós-Modernidade. Zahar. Rio de Janeiro.

BAZIN, Jean. 2000. "Science des Moeurs et Description de l'Action". Actualités du Contemporain". Le Genre Humain. Paris. Hiver 1999/Printemps.

BENSA, Alban. 1996. "De la micro-histoire vers une anthropologie critique". Jeux d'Échelles. De la micro-analyse à l'expérience. J. Revel (ed). Gallimard/Le Seuil. Paris.

BERREMAN, Gerald D. " 'Bringing it all back home': Malaise in Anthropology". In Reinventing Anthropology. Dell Hymes (editor). Pantheon Books. New York. (pgs. 83-98)

BERENZON, B., FLORES, M.L. & LARA, G. 1993. "Evolución en contrapunto: réplicas a la muerte de la antropología". Antropologicas 8:5-15. Ciudad de Mexico. 1993.

BOURDIEU, Pierre. 1974. A economia das trocas simbólicas. Perspectivas. São Paulo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1996. “O Saber e a Ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social”. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. R. e L.R. Cardoso de Oliveira (orgs). Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. (pgs. 13-31).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1998. “A Antropologia e a 'crise' dos modelos explicativos” In *O Trabalho do Antropólogo*. Editora UNESP/Paralelo 15. São Paulo/Brasília. (pgs. 53-72).

CLIFFORD, James. 1997. “Travelling cultures” In *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard University Press. (pgs. 17-45).

COPANS, Jean. 1971. *L' Anthropologie: science des sociétés primitives?*. Éditions E.P.

DIAMOND, Stanley. “Anthropology in question”. In *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes (editor). Pantheon Books. New York. (pgs. 401-429).

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1967. [1948]. *Anthropologie Sociale*. Payot. Paris.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1949. *The Sanusi of Cirenaica*. Clarendon Press. Oxford.

FIRTH, Raymond. 1951. *Elements of Social Organization*. Tavistock. London.

FIRTH, Raymond. 1956. *Two studies of kinship in London*. Athlone Press.

GLUCKMAN, Max & DEVONS, E. 1964. *Closed systems and open minds: on the limits of naiveté in social anthropology*. Oliver & Boyd. Edinburgh.

GRUNBERG, Georg et alii 1995. “Declaración de Barbados III”. *Articulación de la Diversidad*. Abya-Yala. Quito.

FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. Columbia University Press. New York.

FABIAN, Johannes. 1991. “Dilemmas of critical anthropology” In *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*. Harwood. (pgs. 245-264).

FARDON, Richard. 1990. “General introduction”. In *Localizing Strategies: regional traditions of ethnographic writing*. Edinburgh/Washington. Scottish Academic Press/Smithsonian Institution.

HANDLER, Richard. 1993. “Anthropology is dead! Long live Anthropology!” *American Anthropologist* 95 (4):991-999.

HYMES, Dell (ed). 1973. *Reinventing Anthropology*. Pantheon Books. New York.

KROTZ, Esteban (org.). 1982. *El concepto crisis en la historiografía de las ciencias antropológicas*. Editorial Universidad de Guadalajara. Guadalajara.

LATOUR, Bruno & WOOLGAR, Steve. 1988. *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*. La Découverte.

LECLERC, Gérard. 1972. *Anthropologie et Colonialisme*. Fayard. Paris. 1972.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1961. “La crise moderne de l' Anthropologie”. *Courrier de l' Unesco* 11, novembre, (Revista de Antropologia, vol. 10, ½:19-26, São Paulo, 1962)

MALINOWSKI, Bronislaw. 1938. “Introductory essay: the anthropology of changing African cultures” In *Methods of study of culture contact in Africa*. Lucy P. Mair (ed). International Institute of African Language and Culture (Memorandum XV). Oxford University Press. London.

NADER, Laura. “Up the Anthropologists – Perspectives gained from studying up”. In *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes (editor). Pantheon Books. New York. (pgs. 284-310).

NARAYAN, Kirin. 1993. “How native is a native anthropologist?” *American Anthropologist* 95 (3): 671-686.

OLIVEIRA, João Pacheco. 1999. “Fazendo etnologia com os 'caboclos do Quirino': Curt Nimuendaju e a História Tikuna” In *Ensaio em Antropologia Histórica*. Editora da UFRJ. Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, João Pacheco. 2000. “Apresentação” In *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política. O Projeto Projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rubem Ferreira Thomas de Almeida. Contra Capa. Rio de Janeiro. 1999b. (pgs. 9-14).– “Sobre índios, macacos, peixes – narrativas e memórias de intolerância na Amazônia contemporânea”. *Etnográfica*. Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social IV (2):285-310. Lisboa.

OLIVEIRA, João Pacheco. 2002. “O antropólogo com perito; entre o indianismo e o indigenismo” In *Antropologia, Impérios, Nações*. L' Estoile, B., Sigaud, L. & Neiburg, F. (eds). Relume Dumará/FAPERJ. Rio de Janeiro. (pgs. 253-277).

PEIRANO, Mariza – 1999. “Antropologia no Brasil (Alteridade Contextualizada)” In *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Sérgio Miceli (org.) Editora Sumaré. São Paulo. (pgs. 225-266).

PELS, Peter & SALEMINK, Oscar. 1999. “Introduction: Locating the colonial subjects of Anthropology”. In *Colonial Subjects: Essays on the practical history of Anthropology*. Pels, P. & Salemink, O (editors). The Michigan University Press. (pgs. 1-52).

ROSALDO, Renato. 1989. *Culture and Truth: The remaking of social analysis*. Beacon Press. Boston.

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

SCHOLTE, Bob. “Toward a reflexive and critical Anthropology” In *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes (editor). Pantheon Books. New York. (pgs. 430-457).

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2000. O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. EDUSP. São Paulo.

STAVENHAGEN, Rodolfo. 1975. “Comment décoloniser les sciences sociales appliquées” In Anthropologie et Impérialisme. J. Copans (ed). Maspero. Paris.

STRATHERN, Marilyn. 1987. “The limits of auto-anthropology” In Anthropology at Home. Anthony Jackson (ed). Tavistock. London & New York.

STOCKING Jr, G. W. 1982. “Anthropology in Crisis?” In Crisis in Anthropology. Stocking Jr, G. W. (org). Garland.

SUESS, Paulo (org) – 1980. Declaração de Barbados (Barbados, 25-30 de janeiro de 1971). I Em defesa dos povos indígenas. Documentos e Legislação. Edições Loyola. São Paulo. (pgs. 19-26).

TODOROV, Tzvetan. 1983. A conquista da América: A Questão do Outro. Martins Fontes.