

Alcida Rita Ramos
Universidade de Brasília

Engajamento: *Situação de quem sabe que é solidário com as circunstâncias sociais, históricas e nacionais em que vive, e procura, pois, ter consciência das conseqüências morais e sociais de seus princípios e atitudes.*

Desprendimento: *Ato ou efeito de desprender(-se); abnegação, altruísmo, independência.*

(Novo Dicionário Aurélio)

INTRODUÇÃO¹

Minha atenção aqui está voltada principalmente para a etnografia de povos indígenas como tem sido praticada no Brasil. Não pretendo tecer comparações com outros países da América Latina, embora seja inevitável fazer algumas referências a casos fora do Brasil. Apesar do ar de família perceptível no modo latino-americano de se fazer antropologia, para além das semelhanças esperadas, existem na região certas diferenças de “sotaque” antropológico que sublinham a diversidade de experiências históricas e olhares teóricos.

O fim do século XX testemunhou uma mudança drástica na etnografia brasileira. De sujeitos de pesquisa a pesquisadores, alguns indígenas no Brasil vêm forçando muitos antropólogos a refletir sobre a ética e a política da pesquisa etnográfica. Num esforço de capturar o momento preciso desse processo, escrevi este trabalho como um exercício em retrospectão. Dividido em duas partes, ele procura ponderar sobre tal mudança na condução da etnografia indígena no país, mas também sobre a minha própria perplexidade ao observá-la. O caminho que escolhi vai do envolvimento ao desprendimento com relação tanto a tendências teóricas quanto a compromissos políticos.

A primeira parte cobre um momento em que defender o direito de ser diferente significava defender a virtude de certos conceitos antropológicos criados precisamente para enfatizar o valor da diversidade humana. Ser politicamente

comprometida significava para mim ser crítica do que se poderia chamar de modismos antropológicos. Portanto, defender tais idéias como o conceito de cultura era defender os direitos indígenas contra as tendências homogeneizantes das políticas étnicas a nível nacional e internacional.

Em cerca de cinco anos, minha visão da matéria mudou substancialmente ao observar caso após caso de jovens pesquisadores frustrados por situações de campo pouco amistosas. Foi uma oportunidade que agarrei para tomar pé do atual estado da profissão no Brasil. A análise desse novo momento no trabalho etnográfico levou-me a defender um estado de desprendimento. Porém, longe de ser uma abdicação ao compromisso, esse desprendimento implica um tipo de liberação de manias de grandeza que têm turvado a vista dos etnógrafos para o vigor da vontade indígena por conquistar sua agencialidade plena.

ENGAJAMENTO

Por mais de duas décadas vimos o esforço louvável de antropólogos anglo-saxões que insistem na necessidade de compromisso político no trabalho etnográfico, tendo em conta os povos nativos (Asad 1973; Hymes 1974; Fardon 1990; Fox 1991; Fox e King 2002). Eles conseguiram sacudir os centros metropolitanos de produção antropológica de seu torpor atomístico que tanto tem debilitado o que Trouillot (1991) chamou de *savage slot*, ou seja, o nicho do conhecimento ocidental dedicado ao estudo de “povos primitivos”. Porém, eles também contribuíram para o clima de desdém que levou certos profissionais ao exagero, negando mesmo o valor de se estudar o local e o distante. “Mas”, diz Herzfeld, “quem estabelece a fronteira entre o que é importante e o que é trivial?” E continua: “Há uma suspeita convergência entre a recusa a levar a sério o detalhe etnográfico e a homogeneidade prescrita por ideologias nacionalistas” (Herzfeld 1997: 11).

Os alvos de crítica e desconstrução têm sido os conceitos de cultura, alteridade, exotismo e essencialismo. Para além do hábito salutar de exames periódicos sobre os efeitos das “explicações secundárias” (Bunzl 2004: 439) que aderem à disciplina no correr de sua história (a defesa da coetaneidade feita por Fabian em 1983 é um exemplo), é de se pôr em dúvida a propriedade de algumas críticas ao conceito de cultura. Na última década, os debates a favor e contra ele mobilizaram uma quantidade de estudiosos para, como seria de se esperar, chegar a resultados decepcionantes. Como muitos críticos de cultura acentuam os aspectos negativos do conceito sem dar nomes nem títulos, podemos especular que o foco de suas objeções é o cânone malinowskiano para a escrita de etnografias ou, pelo menos, o estereótipo que se criou sobre ele desde os últimos decênios do século XX. Afirma-se que, ao retratar uma cultura como auto-contida, os etnógrafos lhe fazem um desserviço. Teme-se que o modo canônico de apresentar uma cultura transforma a antropologia num “discurso de alteridade que amplia a distância entre ‘outros’ e ‘nós’, ao mesmo tempo em que *suprime o envolvimento mútuo* e a ruptura política e de perspectivas das culturas de ambos os observadores e os observados” (Thomas 1991: 309; minha ênfase). No entanto, Thomas admite que “é óbvio que muito da escrita antropológica não está submetida àquele cânone, que *já existem* exemplos de análises comparativas” (1991: 316; minha ênfase).

O desconforto que autores como Thomas e Fabian demonstram com a tendência antropológica de “alterizar” é compreensível na medida em que os produtos da etnografia, de fato, venham a contribuir para o aviltamento de povos não ocidentais aos olhos dos centros de poder (o retrato que Chagnon [1968] pintou dos Yanomami exemplifica isso). Porém, negar que haja diferenças culturais significativas é correr o risco de inflar ainda mais a imagem já excessivamente inchada do Ocidente como dono da verdade. Em seu esforço para criar um campo do que canhestramente se tem chamado “empoderamento” nativo, esses antropólogos arriscam-se a obliterar um dos maiores valores da antropologia, ou seja, a importância política e moral da diversidade cultural.

Não devemos supor que o conceito antropológico de *Outro* se refira, necessariamente, a uma substância, uma essência inerente aos habitantes das margens do mundo. Muito pelo contrário, ele deve ser tomado, *não* como uma categoria substantiva, mas como um conceito analítico aplicável em qualquer lugar, desde os nossos vizinhos aos nossos antípodas. “Os lugares remotos”, diz Herzfeld, “não são menos relevantes do que os acessíveis” (1987: 187).

De modo semelhante, alguns sociólogos e cientistas políticos brasileiros por vezes depreciam os estudos antropológicos por sua tendência a favorecer o “popular” e o “cotidiano” em detrimento de uma teorização mais impassível e elevada (Peirano 1995: 13-14). O “estado de indigência analítica” que disso resultaria é temido como uma doença contagiosa que ameaça se alastrar para as outras ciências sociais. Alguns antropólogos, incomodados com opiniões desse tipo e numa atitude semelhante à consciência infeliz hegeliana, parecem sentir-se diminuídos ao se refletirem nos olhos mordazes de seus pares da sociologia e da ciência política cuja agenda profissional prioriza fenômenos macro e impessoais. Por isso, acabam adotando o estudo de “questões relevantes” em sociedades “complexas” não tanto por uma convicção de que toda e qualquer forma de humanidade merece a atenção antropológica, incluindo aí suas manifestações ocidentais, mas, para usar a extravagante expressão de Herzfeld (1997: 17), como uma “adulação sicofântica” de seus colegas “sicofantas”, ou como um tipo de contrição envergonhada pelo excesso atávico de atenção que a antropologia tem dado ao “pequeno e remoto”, o que teria deixado a profissão longe do centro borbulhante daquilo que realmente importa.

Ao clamar por “relevância” e dar as costas às margens, os antropólogos acabam por aumentar o gosto pelo exótico. Estudar apenas o que é “relevante” – e os povos nas margens do mundo ocidental quase por definição não entram nesse clube – é forçosamente confirmar o exotismo dos “primitivos” que abastece o complexo de superioridade do ocidente. Não é abandonando a prática da etnografia local, básica com povos nativos, que os antropólogos aliviam o peso do exotismo que derreia esses povos. Tal atitude só faz abrir mais ainda o apetite pelo exótico, pois o Outro distante continua anedótico e irrisório na medida em que a sua lógica cultural interna segue sendo ininteligível ao mundo que sempre o exotizou.

Alguns críticos consideram que o desinteresse da profissão por questões mais amplas pode ter origem na imaginação colonial que gerou a antropologia. Para que esse pecado original seja expurgado, é preciso abandonar o velho cânone etnográfico. Ou seja, o trabalho antropológico só é politicamente correto quando se dedica aos meandros da dominação ocidental sobre os povos nativos ou marginalizados. Em si mesmos, esses povos são incapazes de gerar qualquer interesse que não seja no registro do exotismo. Pareceria, então, que eles dependem do antropólogo para se tornar politicamente visíveis e relevantes, quando esse antropólogo exhibe ao mundo suas

“agonias de opressão” (Herzfeld 1997: 23). Se não, estudá-los em si mesmos equivaleria a fazer-lhes um desserviço. Por trás desta concepção está a velha – e talvez impossível de erradicar – incapacidade do ocidente (onde quer que este esteja) para se relacionar com as diferenças culturais de um modo que não seja de desigualdade: ser diferente é ser inferior. Isto está tão profundamente arraigado nas mentes ocidentais (onde quer que sejam formadas) que os próprios antropólogos tendem a essencializá-lo. Apesar de seu treinamento prolongado e meticuloso orientado a contrapor esse pré-juízo (no sentido de pré-julgamento de Gadamer [1975: 238]), os antropólogos parecem não conseguir se libertar desse grilhão. Em seu zelo em salvar os “primitivos” do estigma da inferioridade, eles acabam minimizando as especificidades culturais como se fossem arautos dessa inferioridade. Em vez de encarar de frente a arrogância ocidental, alguns antropólogos metropolitanos preferem mudar de assunto e descartar o estudo das especificidades culturais como se elas fossem as responsáveis pela produção do exotismo degradante, quando, na verdade, é uma boa etnografia, seja canônica ou não, que tem o potencial de neutralizá-lo ao transformar o inescrutável e recôndito em inteligibilidades ou, ao menos, despertar a consciência para o que não podemos alcançar. Entreter o gosto pelo exotismo é tratar a alteridade como irreduzível à compreensão humana; é citar detalhes empíricos fora do contexto, transformando-os em anedotas fúteis e vacuidades banais. Um relato etnográfico superficial, uma palestra pública inconseqüente, uma piada ou comentário jocoso ou chocante perante um público leigo são alguns exemplos de contextos que geram exotismo negativo. A intolerância étnica, o paternalismo e a sujeição cultural dos povos indígenas devem muito a esses abusos verbais e escritos.

Como poderia o antropólogo evitar a armadilha de produzir esses artefatos de exotismo negativo? Gregory Batson parece ter achado a resposta quando diz:

Se fosse possível apresentar adequadamente a totalidade de uma cultura, enfatizando cada aspecto exatamente como é enfatizado pela própria cultura, nenhum detalhe isolado pareceria bizarro, estranho ou arbitrário ao leitor; ao contrário, todos os detalhes seriam naturais e razoáveis como são para os nativos que vivem suas vidas nessa cultura (Bateson [1936] 1958: 1).

Tão inalcançável quanto um tipo ideal weberiano, essa aspiração de Bateson serve, no entanto, como antídoto contra o tumor maligno que Baudrillard chamou de simulacro. Novamente, o caso Yanomami ilustra isso. Sua imagem pública circulou no mundo de forma reduzida, simplificada e altamente distorcida que pouca semelhança tem com a sofisticação cultural com a qual esse povo tem dotado a etnografia. Como “povo feroz”, os Yanomami têm sido profunda e profusamente insultados pelos meios de comunicação. Com o título *Manly or Beastly?* (“humana ou bestialmente?”), a revista estadunidense *Time* afirmou em sua edição de 10 de maio de 1976, na página 37: “a cultura horripilante dos Yãnomamö faz sentido em termos de comportamento animal. Chagnon sustenta que as estruturas Yãnomamö têm um estreito paralelo em muitos primatas [tais como] bandos de babuínos”. O que essa revista divulgou nem de longe se aproxima de uma versão profissionalmente honesta do que seria uma descrição da vida Yanomami; o que ela produziu foi um grotesco simulacro de uma realidade extraordinariamente complexa e que nenhum antropólogo individualmente é capaz de abranger (Ramos 1987). Modelos reduzidos e eticamente duvidosos como esse parecem ser a moeda corrente quando o impressionismo ocidental decide retratar índios de carne e osso (Ramos 1994).

“Se fosse possível” alcançar as aspirações de Bateson, a familiaridade suplantaria o exotismo que, por sua vez, perderia muito de sua simulação virulenta. Não podemos aspirar a tanto, mas podemos ter como meta atingir o máximo possível de acuidade etnográfica. De fato, abarcar o mundo inteiro do Outro e continuar mantendo o sentido das diferenças seria uma contradição em termos, ou seja, combinar familiaridade com estranhamento. O exótico, diz Foster, “é sempre cheio de surpresas; deleita e excita. Domesticá-lo exaustivamente seria neutralizar esse aspecto de seu significado e integrá-lo, lamentavelmente, ao ramerrão das rotinas diárias” (1982: 21-22). O sentido da diferença deve ser mantido se quisermos desestabilizar a arrogância da Metrópole e dar um basta à perpetuação da idéia de que o Outro é um eterno desvalido. Sempre que a Metrópole cambaleia ao confrontar a alteridade, a etnografia se redime um pouco. Sempre que a Metrópole é despida etnograficamente como têm sido as margens, o significado de poder é revisto. É esse potencial de produzir dúvidas sobre verdades estabelecidas que deveria ser o objetivo da antropologia repatriada.

Tudo isto mostra uma face inusitada do exotismo (Ramos 2003a). Implica um imenso esforço, primeiro, de compreender a lógica, o sentido profundo do Outro, para depois encontrar formas de tradução cultural que façam jus às suas incríveis complexidades e, em tempo hábil, converter os resultados em instrumentos de defesa do direito à diferença. Implica também recusar-se a adjetivar os sujeitos de nossas pesquisas, a reduzi-los a um punhado de traços estereotipados, a torná-los objeto de curiosidade vulgar. Uma etnografia séria que não nega a seus sujeitos o direito à contemporaneidade, a ser coevo com o tempo do etnógrafo (Fabian 1983), que se constrói de modo sensível e ético, que respeita a alteridade e que rejeita a banalização pode contribuir muito para manter o exótico nos limites das diferenças legítimas. Em outras palavras, é possível praticar a etnografia sem se consumir em sentimentos de culpa.

Também se encontra o outro lado do exotismo nos movimentos sociais de povos indígenas que objetivam sua cultura com o propósito de proteger sua alteridade contra a pressão homogeneizante dos estados-nações. Os Kayapó do Brasil Central (Turner 1991), os povos do Nordeste (Oliveira 1999), os Mayas da Guatemala (Warren 1998), os diversos povos indígenas da Colômbia (Jackson 1989, 1991, 1995, 1999; Sotomayor 1998), os Yekuana da Venezuela (Arvelo-Jiménez e Jiménez 2001) ou os indígenas argentinos (Briones 2003; Gordillo e Hirsch 2003; Hirsch 2003; Lazzari 2003; Rappaport 2005; Warren 1998) ilustram bem esse fenômeno em rápida expansão. Seria bom aprendermos com povos não ocidentais, não apenas sobre suas especificidades culturais no estilo Bateson, mas também sobre suas estratégias, muitas vezes vistas pelos antropólogos como questionáveis, ingênuas ou inoperantes. Seria bom termos em mente que os povos indígenas têm uma longa experiência de andar certo por trilhas tortas. O que talvez pareça um vaguear sem rumo para uma mente cartesiana, pode representar o caminho mais curto entre dois pontos políticos. Não são raras as ocasiões em que nos surpreendemos com suas lições de criatividade (Sahlins 1988, 1992). Por trás da história processual, há sempre um processo dialético que trabalha em surdina, muitas vezes sem ser notado, mas que tem o poder de transformar o curso dos acontecimentos independentemente de se estar ou não consciente dele. Estes comentários ecoam os de Foster escritos no início dos anos 1980: “Se os processos culturais atuam dialeticamente, é de se esperar que os significados sociais que o exótico faz proliferar sejam controlados, contrapostos e limitados por mais máquinas simbólicas” (Foster 1982: 27). Até que ponto os antropólogos podem e querem seguir tal plano, sem dúvida identificado hoje com a criatividade do local, é o desafio da profissão neste início de milênio.

DESPRENDIMENTO

A maior parte do texto acima faz referência a idéias que me guiaram na virada do século. Mesmo ainda convencida do valor das etnografias, e mais ainda da justeza em demonstrar a legitimidade de se ser Outro, e também do valor ético do compromisso político, percebo agora essas questões sob um outro prisma, em grande medida, devido às reações indígenas, recentemente identificadas, ao trabalho dos antropólogos. Este novo contexto tem feito em mim uma impressão tão forte que proponho mudar a premissa, de compromisso a desprendimento.

É desnecessário dizer que este trabalho repousa mais em perguntas do que em respostas, em parte, porque estamos lidando com um terreno intensamente movediço. O que se segue, portanto, é uma tentativa de fazer algum sentido de um pequeno fragmento da história, no Brasil, em que surpreendemos relações interétnicas no processo de se fazerem.

Pequenos crescem e remotos se aproximam

Nas três últimas décadas, se não antes, os etnógrafos que trabalhavam na América Latina, incluindo o Brasil, eram quase unânimes em endossar a proposta de combinar pesquisa com militância em prol dos povos indígenas (Ramos 1990, 1999-2000, 2003a). O compromisso político estava na ordem do dia e a etnografia estava a serviço da justiça étnica. Essa dedicação à causa indígena tinha, necessariamente, que afetar não só o modo como se conduzem as pesquisas, mas também o que é pesquisado. Como diz Albert, “o compromisso social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal política ou ética, opcional e alheia ao seu projeto científico. Tornou-se claramente um elemento constituinte e explícito da relação etnográfica” (1997: 57-58).

Os temas de pesquisa passaram a contemplar não apenas os interesses do etnógrafo, mas a necessidade de gerar conhecimento estratégico que possa contribuir para a defesa dos direitos indígenas. Essa defesa tornou-se uma obrigação dos etnógrafos no Brasil, de modo que, progressivamente, os indígenas ganharam consciência de que a pesquisa antropológica tem um forte apelo político.

Mas, enquanto os etnógrafos que fizeram suas principais pesquisas de campo dos anos 60 aos 80 puderam escolher quando ir a campo, o que estudar e com quem, começou a haver uma mudança quase imperceptível. Os antropólogos acostumados a considerar o campo como uma base de pesquisa aberta e incontestada, começaram a perceber que já não tinham o controle da situação em campo. O que começou como um ato de boa vontade por parte dos etnógrafos, ou seja, repassar conhecimento e conscientização política a seus sujeitos de pesquisa, de repente se transformou: mudaram registros, atores e motivos.

Já nos anos 1990, a nova geração de etnógrafos começou a sentir claramente a pressão para se conformar às demandas locais, fossem elas na forma de bens de troca, utensílios, projetos para captação de recursos, ou ajuda em diversas atividades, como condição para fazer suas pesquisas. Agora esse tipo de restrição à total liberdade de pesquisa é parte integrante do fazer etnográfico entre povos indígenas e dirige-se, principal, mas não exclusivamente, aos jovens neófitos da antropologia, muitas vezes através de demandas exorbitantes para os recursos disponíveis a esses que são, na maioria, estudantes. Ver, por exemplo, a exigência de pavimentação

de dez quilômetros de uma estrada como condição para que um mestrando pudesse entrar na área. Por ironia, seu projeto de pesquisa focalizava os efeitos da biopirataria sobre esse grupo indígena que, esgalado por uma recente experiência negativa, passou a tratar por igual gregos e troianos. Neste, como em outros casos, esse tipo de provação iniciatória freqüentemente se resolve com elaboradas negociações que levam o pesquisador a cursos de ação imprevisíveis. Provavelmente, os índios acabam por redirecionar o projeto de pesquisa para atender a seus próprios interesses. O estilo malinowskiano de trabalho de campo é coisa do passado e um punhado de tabaco não é mais suficiente, se algum dia o foi, para se ser admitido num paraíso etnográfico.

Quanto a falar pelos nativos, experiências anteriores com o ativismo indigenista há muito puseram um fim a esse prolongado hábito dos antropólogos, por muito tempo vistos e assumidos como substitutos naturais dos índios. Ao longo de sua carreira como atores políticos (Ramos 1999-2000), os antropólogos viram seus sujeitos indígenas tomar para si a tarefa de defender seus próprios direitos, estipular condições e normas para atividades de pesquisa e afirmar-se como sujeitos políticos (Caplan 2003).

Tudo indica que começa uma nova era em que os povos indígenas no Brasil (e alhures), depois de se apropriarem do papel de atores políticos, estão no processo de se apropriar também do principal produto dos etnógrafos, ou seja, as etnografias. Daqui em diante, os antropólogos poderão, cada vez mais, observar os primeiros resultados dos programas de educação inter-cultural que muitos ajudaram a criar e, com eles, o interesse crescente dos indígenas na escrita de auto-etnografias.

Por longas décadas abracei o ativismo indigenista, especialmente em defesa do povo Yanomami. O que se segue diz respeito à sua situação atual, mas o que vemos não está restrito aos Yanomami nem a povos indígenas como tais e nem é um fenômeno exclusivamente brasileiro.

O impacto da pesquisa etnográfica sobre nossos sujeitos de estudo é muito maior do que pensamos ou estamos preparados para admitir. Muitos de nós que trabalhamos com povos antes de serem expostos a escolas tivemos a oportunidade de observar a curiosidade, principalmente dos mais novos, sobre o nosso constante hábito de escrever. Meus diários de campo, e imagino que os de muitos colegas (como a experiência já relatada por Lévi-Strauss nos anos 1930 [1957: 312-323]), têm as margens cobertas de linhas onduladas desenhadas por jovens Yanomami enquanto observavam minha faina diária de registrar os eventos do dia. A escrita, inicialmente associada aos missionários protestantes que residiam em suas aldeias, era um dos traços distintivos de se ser *setenabi*, conceito usado pelos Sanumá (o subgrupo Yanomami mais setentrional com quem fiz minhas pesquisas de campo) e traduzível como “o outro, branco”. Fazer a conexão entre escrita e poder foi relativamente fácil para eles, já que pôr marcas num pedaço de papel era capaz de produzir conseqüências espetaculares. Porém, diferentemente dos missionários, logo percebidos como tendo como principal interesse a língua e a pregação (em Sanumá *deusimo*, do português Deus + *-mo*, verbalizador), a etnógrafa não só fazia uma quantidade enorme de perguntas sobre muitos outros assuntos, mas até estimulava hábitos condenados pelos missionários, como a poliginia e o xamanismo.

Eram perguntas que talvez as pessoas das aldeias nunca tivessem feito, o que deflagrou um sutil processo de auto-curiosidade. Pensamentos desse tipo afloraram na minha mente no fim dos anos 1980, quando trouxe à tona lembranças das minhas entrevistas de 1974 com um homem ambicioso, jovem então, enquanto eu compunha o texto que resultou em *Memórias Sanumá* (Ramos 1990). Tomo a liberdade de citar um trecho:

Foram essas entrevistas que me apontaram os caminhos que podem levar ao surgimento de “filósofos” nativos. A semente do estranhamento pode ser plantada por missionários e outros agentes de mudança, mas o antropólogo, o estranhador por excelência, em seu afã de descortinar o implícito, não está excluído desse processo, perguntando o imperguntável, duvidando do que é tido como certo. Ao se destacar daqueles agentes de mudança, o etnógrafo projeta uma maneira de “ser branco” que não tem precedente nem nexos para os indígenas. O próprio respeito e emulação que demonstra pelos costumes locais passam a ser fonte de questionamento para os seus anfitriões (Ramos 1990: 329-330).

Considerando que o aprendizado entre povos indígenas se faz, principalmente, pela observação e imitação, ou replicação, obter instrução através de um processo intenso de perguntas e respostas no estilo etnográfico parece ter sido para os Yanomami uma tremenda novidade. Silenciosamente, eles não somente assimilaram esse modo de aprender, mas até incorporaram alguns dos conceitos antropológicos como dispositivos para fazer sentido da nova ordem de relações interétnicas que os afetava cada vez mais (Albert 1993). Observar o etnógrafo reproduzindo fragmentos do saber local, fixando-os em papel, levou muitos Yanomami no Brasil a querer estudar. Suspeito que, no seu caso como em muitos outros, não há razão para pensar que a pesquisa etnográfica localizada venha suprimir o “envolvimento mútuo”, como Thomas parecia temer.

Em 1995, a Comissão Pró-Yanomami, ONG brasileira criada em 1978, que de modo tão vigoroso empreendeu uma ampla e longa campanha pela demarcação das terras Yanomami (assinada pelo presidente da República em 1991, depois de 13 anos de intensos esforços), começou um programa de alfabetização, primeiramente, num pequeno grupo de aldeias. Em 2004, já havia 38 escolas abertas em sete regiões com cerca de 1.700 pessoas, 470 alunos e 25 professores Yanomami. Quase todas as aulas são dadas nas línguas locais que, assim, se tornaram o principal veículo de comunicação via troca de mensagens abrangendo uma vasta rede que cobre a grande Terra Indígena Yanomami (mais de nove milhões de hectares). Alguns jovens vêm desenvolvendo um gosto pela pesquisa e tomaram a si a tarefa de obter de seus pais e avós o conhecimento erudito sobre o universo Yanomami. Em visita a outros povos indígenas no país (como parte de suas atividades escolares), esses jovens dedicam parte de seu tempo pesquisando seus anfitriões.

O fortalecimento cultural e político que advém do comando da escrita, embora ainda tímido, tem-se manifestado, por exemplo, no uso pelos Yanomami de cartas coletivas a autoridades do estado exigindo respeito por seus direitos, seja com relação à saúde, seja sobre invasões de terras. Essas cartas têm sido divulgadas via Internet pela Comissão Pró-Yanomami, alcançando um público grande e variado, desde membros do governo a jornalistas. Dos incoerentes rabiscos dos anos 60 e 70, os Yanomami estão, finalmente, dominando a técnica da escrita e já sentem seus primeiros efeitos como instrumento político.

Quando a Comissão Pró-Yanomami foi criada, seus fundadores (entre eles alguns antropólogos), propuseram que a expectativa de vida da organização dependeria do grau de preparação dos Yanomami para enfrentar as pressões externas². O primeiro passo nessa direção foi garantir a proteção oficial de seus direitos territoriais. Feito isso, começaram de maneira sistemática os programas de saúde e educação, não apenas como parte do objetivo original de poupar aquele grupo étnico do destino que encheu copiosos volumes sobre a tragédia do contato interétnico nas Américas, mas também para atender à crescente e insistente demanda dos próprios Yanomami. Treze anos depois da demarcação oficial de seu território, em novembro de 2004, os

Yanomami no Brasil criaram sua primeira associação destinada a promover suas línguas e cultura e dirigir seus próprios interesses do modo mais autônomo possível. A Comissão Pró-Yanomami, seu maior aliado, prevê seu próprio fechamento no futuro próximo, assim que o projeto original esteja consolidado. Quando os Yanomami estiverem plenamente aptos para defender os seus direitos e caminhar em solo interétnico firme, então será a hora da Comissão, *à la* Missão Impossível, se auto-destruir, por assim dizer. Longe de ser uma derrota, essa retirada é vista por seus membros fundadores como seu maior sucesso.

Os Yanomami chegaram ao século XXI relativamente isentos das aflições que atingiram a grande maioria dos povos nativos do mundo. As invasões e as epidemias fizeram, sim, um grande estrago, principalmente na segunda metade do século XX (Ramos 1995), mas boa parte dos 25 mil Yanomami (divididos entre a Venezuela e o Brasil) conseguiu escapar da degradação material e da humilhação social que satura a história do contato interétnico nas Américas. É uma situação muito favorável e adequada para um trabalho preventivo, uma vez que quase toda a área está livre de invasores, as escolas seguem os moldes da educação intercultural estabelecida pelo estado brasileiro e, com maior ou menor empenho por parte do estado, a saúde tem sido objeto de atenção especial.

No entanto, para uma boa parte da população Yanomami, todos esses elementos soam estranhos e longe de sua experiência imediata. Por exemplo, a árdua batalha pelos seus direitos territoriais contra fortes interesses nacionais e regionais tem algo de abstrato para um povo que toma terra como um dado inquestionável. Essas realidades distantes de sua experiência estão sendo aos poucos incorporadas pelos Yanomami pela via da educação formal para a qual a sua nova associação servirá como possante catalizador.

O etnógrafo como ator coadjuvante

O século XX marcou a antropologia tanto com sérios abusos de ordem ética – tais como as atividades de espionagem estadunidense na América Latina e no Sudeste da Ásia (Weaver 1973) – quanto com uma grande preocupação com a conduta ética em atividades de pesquisa (Caplan 2003; Fluehr-Lobban 2003; Victora *et al.* 2004). Como resultado surgiram várias questões que têm assombrado os etnógrafos e que transcendem as preocupações com a moralidade do conceito de cultura: como os sujeitos de pesquisa reagirão aos escritos etnográficos; será que eventuais reações negativas porão um fim a pesquisas futuras; os etnógrafos têm o direito moral de desnudar as vidas das pessoas; quão ético, afinal, é o ato mesmo da pesquisa etnográfica (Mills 2003)? O aumento da consciência crítica por parte dos povos indígenas culmina, assim, com a possibilidade de que todas essas questões possam, mais cedo ou mais tarde, se tornar ociosas, ou seja, quando esses povos completarem o processo de apropriação do saber etnográfico e se lançarem num projeto de auto-etnografias. Se e quando isso ocorrer, o que será do pesquisador de campo tradicional? A capacidade de auto-preservação dos hábitos acadêmicos parece ter protegido os antropólogos contra tais desafios, se observarmos, principalmente, a experiência dos Estados Unidos. Por anos a fio, indígenas como Vine Deloria chamaram a atenção dos antropólogos sobre a sua duvidosa ética profissional e falta de compromisso para com seus sujeitos de pesquisa. O resultado dessas advertências tem sido irrisório (Deloria Jr. 1988; Mihesuah 1998). Talvez o peso da Metrópole seja tão

forte a ponto de sufocar possíveis vocações ativistas na academia daquele país. Talvez fosse preciso que o grito de “fora antropólogos” tomasse proporções globais para ser levado em consideração pela antropologia metropolitana. Já estamos à beira desse desafio. Por sua vez, na América Latina em geral e no Brasil em particular, a condição antropológica, longe dos centros metropolitanos de produção, tem favorecido uma posição aberta a influências múltiplas, inclusive à que provém diretamente da experiência etnográfica com povos indígenas (Velho 1982; Ramos 1990; Ribeiro 2005).

Exemplos atuais mostram como podem ser os papéis dos etnógrafos no futuro. Na região do Uaupés no Brasil tem havido um rico período de produção literária por parte dos Desana, povo de fala Tukano, e dos Tariana, de fala Aruaque, que receberam recursos para publicar uma série de livros sobre sua mitologia. Para levar a cabo o projeto, pediram a assessoria de sua etnógrafa e ativista de longa data, Dominique Buchillet, que assumiu a organização e editoração dos sete volumes da série “Narradores Indígenas do Rio Negro”, sob os auspícios da Federação de Organizações do Rio Negro (FOIRN). A pesquisa dessa antropóloga sobre saúde e xamanismo, que a qualificou para aquela tarefa, deu lugar a esse novo compromisso de modo a atender à intensa demanda dos índios para publicar sobre sua própria cultura. Portanto, de uma posição de principal investigadora com seus projetos próprios, ela assumiu o papel de atriz coadjuvante numa produção de seus sujeitos de pesquisa.

De modo semelhante, Bruce Albert, com pesquisa de campo entre os Yanomami no Brasil desde 1975, viu sua pesquisa etnográfica solitária interrompida pela demanda de seu anfitrião, Davi Kopenawa, de preparar um livro sobre a sua vida, sua cultura e rica experiência interétnica. Albert escreve, mas é Kopenawa o mentor incontestado do projeto e autor da narrativa. Percebendo a extraordinária importância desse gratificante trabalho de intensa cooperação etnográfica, Albert abandonou qualquer idéia de voltar à etnografia canônica que praticou durante décadas (Albert 1997).

Estes casos ilustram os papéis que os antropólogos podem desempenhar numa era em que os sujeitos de pesquisa poderão manter os etnógrafos à distância como parte do seu processo de auto-afirmação e fortalecimento sócio-político. O investimento intelectual de toda uma vida (dos antropólogos) começa a frutificar para aqueles (seus sujeitos de pesquisa) que, afinal, tornaram possível esse investimento. Como um eco figurativo de um *cargo cult*, esse movimento tem por objetivo apreender a substância da etnografia, de preferência, descartando o etnógrafo, não por meio da “magia do etnógrafo”, como Stocking (1983) evocou de Malinowski, mas por uma nova forma de erudição. A relação dialógica entre observador e observado, tão alardeada, mas em geral mantida num vácuo social pelos autores pós-modernos, pode muito bem materializar-se como uma *joint venture* na qual o papel principal não cabe mais ao etnógrafo convencional, como de hábito nas etnografias a mais de duas mãos.

O conhecimento gerado da pesquisa de campo e posto em prática em certas ações políticas, como a mobilização da opinião pública, a organização de grupos de apoio e, talvez mais contundentemente, em busca de recursos, vem convencendo os sujeitos de pesquisa que, por trás da curiosidade aparentemente inocente, sem sentido ou irritante dos pesquisadores, há um poder insuspeito de criar imagens e alteridades etnográficas. As reações nem sempre são afáveis, muitas vezes causam desgosto nos etnógrafos, mas isso não nos deve cegar para as conseqüências plenas das nossas atividades profissionais. As normas brasileiras para obter permissão

para fazer trabalho de campo em área indígena incluem a necessidade de aceitação do projeto de pesquisa pelas comunidades envolvidas. Isto põe nas mãos dos índios o destino do pesquisador. Em certas circunstâncias, sentimentos de rejeição ou exigências excessivas produzem tal decepção no etnógrafo a ponto de embotar sua capacidade de refletir seriamente sobre o que está por trás desse antagonismo. Com frequência, incidentes no campo acarretam mal-entendidos que, na verdade, são potencialmente produtivos e, no tempo certo, quando a poeira assenta, provocam no antropólogo a vontade de ponderar e analisar essas novas conjunturas de velhas estruturas que se desvendam diante de seus olhos incrédulos.

Os antropólogos ativistas fariam bem em abandonar a fantasia de que sua redentora boa vontade é um salvo conduto automático contra a recusa nativa de cooperar. De fato, não é impossível que a benevolência antropológica se incline mais para a sociedade dominante do que para o povo estudado, como aponta Povinelli no caso dos Aborígenes australianos: “Por serem gente de boa vontade – que demonstravam solidariedade real, conhecimento e paixão pela sociedade Aborígine – os antropólogos podiam tranquilizar o público de que qualquer que fosse o protocolo disciplinar que defendiam para a sociedade Aborígine era defendido humanitariamente, tolerantemente e em seu benefício. Seria justo e moral” (Povinelli 2002: 122). Muitas imagens etnográficas distorcidas de povos indígenas foram feitas com a boa intenção de protegê-los de juízos ofensivos sobre costumes que desagradam à sociedade dominante. Essas tentativas de sanear as culturas nativas são tão insultuosas quanto os casos em que elas são denegridas. Ambos são hoje objeto de enfurecidas reações por parte do povo ofendido.

Os obstáculos que dificultam a pesquisa, muitas vezes percebidos pelo magoado etnógrafo como tratamento injusto em troca de sua dedicação altruísta, devem ser reconhecidos como um fenômeno muito mais profundo cuja inteligibilidade deve ser buscada na história recente das relações interétnicas e não na contingência pessoal dos desencontros etnográficos. Depois de uma longa trajetória de submissão forçada, os povos indígenas no Brasil, e alhures, agem agora com a urgência de assumir a produção de etnografias como capital simbólico. É como se, do ponto de vista nativo, a etnografia fosse importante demais para ser deixada aos etnógrafos. A busca, simbolicamente saturada, por repatriar a identidade cultural, que teve início com o ato político de auto-representação, completa-se quando a produção etnográfica é devidamente apropriada.

No entanto, isso não é nada fácil. Transmitir a lógica indígena a um público não indígena sem a intermediação do antropólogo pode ser uma tarefa extremamente difícil, como atesta o historiador da etnia Huron, Georges E. Sioui (1992: xxi): “Muitas vezes me surpreendi com as imensas dificuldades que encontram os povos de culturas nativas ao tentar sensibilizar forasteiros sobre seus valores tradicionais”. Cultivar a imagem do índio hiperreal (Ramos 1994) é um velho hábito que, certamente, custará a morrer.

Na ordem inversa do compromisso indígena com a auto-afirmação, a consciência antropológica no Brasil, e alhures, gradualmente se afasta das convenções etnográficas e militantes. Há questões tácitas no ar que ainda esperam por uma formulação explícita. A etnografia poderá sobreviver sem os etnógrafos convencionais? Os antropólogos concordariam em desempenhar o papel de atores coadjuvantes? Nesse caso, o que poderiam eles fazer: assumir as tarefas rotineiras que os sujeitos de pesquisa esperam deles? Facilitar o acesso destes às teorias antropológicas como ferramentas para refinar sua auto-pesquisa? Guiá-los no vasto mundo das etnografias

comparadas se, naturalmente, eles mostrarem algum interesse pela teoria e pela comparação, o que não é nada claro? Simplesmente abdicar de seu próprio protagonismo e se retirar para os bastidores, convertidos em mera conveniência para os objetivos dos novos atores do auto-indigenismo, ou se regozijar com os novos e criativos prospectos, embora ainda imensuráveis, de um novo tipo de trabalho teórico e participativo?

A tradição da antropologia acadêmica no Brasil, relativamente longa e estabelecida (Ribeiro 1999-2000; Grimson *et al.* 2004; Trajano Filho e Ribeiro 2004), resultou numa relação algo ambígua entre etnógrafos e seus sujeitos de pesquisa. Por um lado, se a maioria dos que trabalham com povos indígenas aderiu ao compromisso político que tem caracterizado o estudo das relações interétnicas no país (Ramos 1999-2000), por outro lado, o peso da autoridade acadêmica não tem passado despercebido aos anfitriões das pesquisas. Durante um tempo, os antropólogos eram vistos como um recurso em várias esferas que envolviam os índios em questões de direitos humanos. De modo um tanto caricatural, cada tribo tinha seu antropólogo para atender às suas demandas. Ainda hoje esse padrão sobrevive em alguns contextos interétnicos, mas os líderes indígenas cada vez mais se esforçam por se desvencilhar dos antropólogos como autoridades. Na melhor das hipóteses, permite-se que estes atuem como assessores na política interétnica. Apesar das boas intenções, os antropólogos não têm mais o papel proeminente que já tiveram na defesa de “seu povo”.

No entanto, de todos os parceiros políticos possíveis no cenário etno-político, os índios brasileiros ainda preferem trabalhar com antropólogos. Por que optam por se envolver com eles em suas empreitadas políticas? Poderia ser por respeito e apreciação, pelo fato de que o envolvimento etnográfico em pesquisa não tem cobranças, por exemplo, de ordem econômica ou religiosa; ou pelo que percebem como a capacidade dos etnógrafos de propagar sua imagem pelos centros de poder? Talvez uma combinação de todos esses e outros fatores tenha feito brotar uma nova relação no campo. Uma leitura otimista disto é que, se pudermos pôr entre parênteses o diferencial de poder que sempre existe entre etnógrafo acadêmico e povo estudado, podemos conceber essa nova associação como parceria. O que foi enaltecido como cumplicidade³ talvez já não seja suficiente para descrever a novidade na ambiência etnográfica em países como o Brasil. Se a cumplicidade sublinha o vínculo criado com a interação prolongada no trabalho de campo, em contraste com aqueles que não partilham da intimidade etnográfica, ela silencia sobre os termos da co-produção entre o pesquisador acadêmico e o etnógrafo “nativo”. Portanto, cumplicidade é uma condição necessária, mas não suficiente para se criar uma parceria etnográfica.

Muito além das surpresas, decepções e dúvidas que o trabalho de campo tem trazido nos últimos tempos, os antropólogos, principal, mas não exclusivamente os que atuam na esfera dos direitos humanos, devem ter em mente a dupla influência de seu trabalho etnográfico. Por um lado, pelo exemplo de esquadrihar mundos culturais e depois atuar em sua defesa, eles primeiro despertaram em seus sujeitos de pesquisa a vontade de atuar em prol de sua integridade étnica e política. Por outro, com seu ativismo, os antropólogos abriram novas linhas de pesquisa, contribuindo para dignificar o lado prático da profissão que, por muito tempo, foi tido como antropologia de segunda classe ao ser chamada de “antropologia aplicada” ou “antropologia da ação” (Hastrup e Elsass 1990: 302, 306, 307; Caplan 2003: 14). Ambos esses aspectos têm tido consequências profundas para o futuro da antropologia.

Do ponto de vista dos povos indígenas, há uma clara convergência de interesses em sua nova atitude para com o legado dos antropólogos. Auto-defesa e auto-representação caminham juntas quando os índios,

como todo mundo, se dão conta de que conhecimento é poder e que a escrita é uma poderosa tecnologia para acumular conhecimento. Por que, então, deixar a sabedoria de seu mundo em mãos estrangeiras? E, o que é pior, de forma incompleta, fragmentada e muitas vezes distorcida, como sói ser o conhecimento etnográfico na visão de Bateson, entre outros, quando, nas próprias mãos, esse conhecimento pode alcançar incomparáveis níveis de profundidade, inteligibilidade e significado imediato⁴? Não poderiam as auto-etnografias satisfazer o desejo de Bateson por uma alteridade sem exotismo? Juntos, conhecimento etnográfico e ação política parecem perfazer um pacote de tipo *cargo cult* secular à beira de ser resgatado dos ocidentais e repassado aos atores nativos que estão ocupando o palco interétnico. “Será”, diz Stuart Kirsch, cuja pesquisa e militância na Nova Guiné tem provocado pensamentos semelhantes (2006), que “estamos na cúspide de uma terceira era na qual o povo com quem trabalhamos começa a ter preocupações com a nossa participação, que talvez não nos queira envolvidos em projetos tão intimamente ligados às suas próprias identidades e auto-determinação”? (Kirsch 2004).

Por ironia, nessa emergente tendência nativa, os etnógrafos, os promotores por excelência do distanciamento e arautos da auto-curiosidade, são os principais responsáveis, embora não únicos, pelo atual *boom* de consciência cultural e afirmação política indígenas. Ver, por exemplo, a transformação do conceito de cultura, de artefato conceitual acadêmico a ícone de fortalecimento étnico e auto-determinação (Turner 1991; Sahlins 1992, 1993; Ramos 2003b). Ver também a força do slogan *Nosso Saber É Nossa Marca* que acompanha o logotipo do Instituto Indígena Brasileiro de Propriedade Intelectual. Não é por acaso que a produção etnográfica tradicional está sob suspeita e vigilância, tratada como um tipo de contrabando ou invasão, para a qual raramente há um consentimento adequadamente informado.

Por que optei pela expressão auto-etnografias e não “etnografias nativas” ou o que poderíamos chamar de “etnografias metonímicas” (o igual pesquisando o igual, como mulheres estudando mulheres, negros estudando negros, homossexuais estudando homossexuais, étnicos estudando étnicos etc.)? A principal razão tem a ver com a orientação intelectual específica da primeira, que difere muito das outras duas. De fato, praticamente a única coisa que há em comum nas três é a pequena ou nenhuma distância entre observador e observado. Tanto a “etnografia nativa” quanto a “etnografia metonímica” segue o cânone antropológico metropolitano com sua ênfase na base teórica e a busca de conhecimento pelo conhecimento. Embora os antropólogos nativos se rebelem contra o estado de invisibilidade a que a Metrópole os relega (Briggs 1996), ainda assim se moldam pela “divisão fundacional entre Eu e Outro que organiza o trabalho de campo clássico e produz o antropólogo nativo como membro virtual da disciplina” (Bunzl 2004: 436). Parte integrante do modo acadêmico tradicional, a etnografia metonímica tem sido elogiada por seu apelo à repatriação da antropologia (Clifford e Marcus 1986). Por sua vez, as auto-etnografias, que se saiba, não mostram nenhum compromisso perceptível com o lado acadêmico da antropologia e talvez nunca o façam se persistir a tendência de rejeitar qualquer emulação dos hábitos intelectuais do ocidente. Na atual fase de consciência étnica (insisto novamente em que me refiro ao contexto brasileiro), as auto-etnografias parecem dirigir-se à instrumentalização dos recursos étnicos a ser aplicados em contextos de política interétnica. Esta percepção coincide com a de Mary Louise Pratt para quem as auto-etnografias, “em distintos graus, são fundidas e infiltradas nos idiomas indígenas para criar auto-representações a fim de *intervir* nos modos de compreensão metropolitanos” (Pratt 1994: 28; ênfase no original).

É pouco provável que as auto-etnografias se espelhem nas etnografias tradicionais, pois, até onde se pode discernir, a apropriação “nativa” da produção etnográfica tem uma razão claramente diferente (ver, por exemplo, a experiência de Gewertz e Errington na Nova Guiné [1991: 154-168]). Seu interesse na auto-representação é mais político do que acadêmico o que, com certeza, molda a observação e a análise de maneira distinta das etnografias acadêmicas. Por exemplo, é de se esperar que haja uma grande diferença na escolha de tópicos, estilos e público. É até possível que a questão da autoria, tão importante para os pesquisadores ocidentais (mesmo com todas as complicações advindas da era eletrônica), possa ter um papel bem menor no cenário político das auto-etnografias. Também seria possível esperar que, mesmo que houvesse interesse dos povos indígenas em etnografar o ocidente, ele seguiria o mesmo rumo político e não acadêmico. Não há razão para se supor que a orientação escolar das etnografias feitas no ocidente seja um pré-requisito para produzi-las. Se fazer etnografias tiver como consequência o repasse dos conhecimentos necessários para que os sujeitos desenvolvam suas próprias pesquisas, então não há porque supor que a pesquisa etnográfica seja uma prerrogativa apenas do ocidente.

O velho Malinowski *versus* o novo Boas

Estaria surgindo um novo *Zeitgeist* no horizonte antropológico? Os sinais de uma “terceira era”, na intuição de Kirsch, parecem estar no ar, anunciando não apenas a saída do antropólogo do palco do ativismo, mas também a confluência da práxis com a teoria antropológicas. O cânone malinowskiano de pesquisa etnográfica, responsável que foi por grande parte da bagagem empírica e teórica da disciplina, deixou de ser viável e até mesmo necessário. A “magia do etnógrafo, pela qual ele pode evocar o real espírito dos nativos, o verdadeiro retrato da vida tribal” (Malinowski 1961: 6), está perdendo seu mistério. Ao olhar por cima do ombro do etnógrafo por tanto tempo, o “nativo” agora começa a desvendar a fórmula secreta daquela magia. Podemos detectar, pelo menos, dois fatores principais responsáveis pela perda da hegemonia etnográfica e pela sensação de mal-estar que abala a profissão.

Por um lado, a queda do “objeto de pesquisa”, esse bastião imaginado da imanência, ultimamente, tem causado bastante desconforto, brutalmente acentuado no auge da rebelião pós-moderna. Não foram poucos os etnógrafos que, incompreensivelmente alheios à metamorfose histórica que transformou seus “informantes” em espertos atores políticos, se viram apanhados de surpresa, por estranho que pareça, quando souberam que seus preciosos projetos de pesquisa não tinham o menor interesse para os seus anfitriões de outrora e, por isso, por favor, não voltem por aqui. Com o tapete puxado de baixo de seus pés, os etnógrafos parecem ter perdido o equilíbrio e ainda cambaleiam de espanto, atordoados pesquisadores em busca do campo perdido. Isto aparece mais no Brasil do que em outras partes da América Latina, mas é evidente que a etnografia indigenista (aliás, um segmento minoritário na antropologia do país) atrai menos atenção do que outros assuntos. De fato, alguns etnógrafos mudaram de campo depois de suas pesquisas doutorais. Apanhados entre duas conjunturas contrastantes que podem bem levar a uma nova, mas imprevisível configuração de pesquisa, muitos de nós ainda precisam ponderar sobre um futuro onde a etnografia poderá se tornar, literalmente, alheia ao nosso treinamento e às nossas expectativas.

Por outro lado, a antropologia está totalmente saturada de “fatos etnográficos” que se acumularam durante nove décadas até transbordar, entulhando a disciplina com um excesso de aproveitamento decrescente (*diminishing returns*). Em quase um século de atividade profissional, a antropologia produziu um extraordinário acervo etnográfico que resultou do esforço contínuo e crescente de coleta de dados do mundo inteiro (o maior exemplo são os *Human Relations Area Files*, projeto mirabolante criado na Universidade de Yale em 1949 que pretende catalogar todo e qualquer traço cultural já registrado por etnógrafos e outras fontes). Com essa reserva em mãos, todas as principais metas nobres da antropologia já foram alcançadas, algumas, inclusive, *ad nauseam*, mas não, necessariamente, por consenso: a universalidade e primazia da cultura, os méritos e perigos do relativismo, o elogio e orgulho da diversidade humana. Até que ponto o acúmulo compulsivo e interminável de novos dados não levará a um pesadelo do tipo aprendiz de feiticeiro, se os “nativos” não lhe puserem um ponto final? Ou continuará, apesar de tudo, a alimentar o tipo de imaginação antropológica ocupada eternamente em tecer filigranas mentais à *la pensée sauvage* (por exemplo, Viveiros de Castro 1995)? Como disse a antropóloga estadunidense Sherry Ortner há quase uma década: “A análise cultural, em geral, não pode mais ser um fim em si mesma. Retratar outras culturas, mesmo com talento, não é mais a opção principal” (1999: 9).

Se a maneira malinowskiana de fazer etnografias minimizava o trânsito intelectual entre observador e observado, o roteiro antropológico criado por Boas deixou essa possibilidade em aberto. Talvez não seja coincidência que Boas tenha exercido maior influência na América Latina do que Malinowski⁵. Os esforços recentes para restaurar a influência de Boas na antropologia contemporânea apontam para um modo neo-boasiano de modelar o campo. Respondendo em parte à barragem de críticas contra o conceito de cultura, Bashkow (2004), Bunzl (2004), Handler (2004), Orta (2004) e Rosenblat (2004) fizeram uma triagem do pensamento antropológico de Boas para mostrar que o espectro das culturas isoladas nada mais é do que um exemplo de racionalização secundária, “muito carregado de valor emocional” (Stocking citado em Bunzl 2004: 439), e que o abismo entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível não constava de sua agenda profissional. De fato, “Boas não se importava se eram os nativos americanos que geravam eles mesmos os dados etnográficos” (Bunzl 2004: 438). Em outras palavras, Boas, que veio da tradição herderiana onde *Kultur* assumiu o status de essência nacional, de maneira muito significativa, concebeu para a antropologia um sentido de cultura totalmente aberto não apenas ao trabalho da história, mas também ao escrutínio interno e externo. Aquilo que por tantos anos jazia dormente nas dobras da memória antropológica, submerso por ondas sucessivas de novidades teóricas, voltou à tona como sabedoria ancestral para resgatar a disciplina de um impasse pendente.

A matriz boasiana, rebobinada, poderia tornar-se um instrumento adequado para medir o que acontece agora no problemático campo da etnografia. Longe de ser uma panacéia universal para o atual mau humor antropológico, o neo-boasianismo simplesmente oferece uma oportunidade para reflexão. É bom para pensar os problemas atuais do campo, pois oferece “uma condição dinâmica de possibilidade para uma antropologia significativa e relevante” (Orta 2004: 485).

Seguindo a deixa que Boas, talvez involuntariamente, legou, é bem possível que a etnografia esteja em vias de ser transferida para os seus tradicionais sujeitos, o que, em si, já é uma medida de seu sucesso. O hábito de observar seus observadores em ação, transformando infindáveis perguntas em conhecimento e conhecimento

em influência, provocou nos “nativos” da etnografia o desejo de assumir o controle desse precioso instrumento de agencialidade e poder. É de se esperar que as auto-etnografias tenham um sabor muito diferente do cânone ocidental. Observar os observados no ato de nos observar pode ser uma gratificante conclusão para a longa narrativa que a antropologia vem compondo sobre a Alteridade. Por conseguinte, tanto em termos de ativismo como de trabalho etnográfico, a ética do desprendimento está na ordem do dia. É desnecessário dizer que o desprendimento como descrito aqui é em si mesmo um potente ato de compromisso. De fato, eu diria que é a maior expressão de compromisso, pois requer do etnógrafo que ele saia do palco de modo que este seja ocupado pelos nossos “outros” tradicionais. É o reconhecimento último de que, por fim, esses outros estão se afirmando como plenos agentes, produtores de conhecimento antropológico. Quão mais comprometido se pode ser ao se renunciar não somente ao status de autoridade etnográfica, mas também a décadas de tratar as feridas da submissão dos povos indígenas? Quão mais madura pode ser a própria antropologia ao acolher de braços abertos aqueles que durante gerações eram apenas alimento para o seu pensar teórico?

NOTAS

- 1 A versão original deste trabalho, intitulada “Disengaging Ethnography”, faz parte da coletânea *Blackwell’s Companion to Latin American Anthropology*, organizada por Deborah Poole (a sair).
- 2 Para maiores informações, consultar www.proyanomami.org.
- 3 “A condição básica que define a *mise-em-scène* alterada, da qual a cumplicidade e não o *rapport* é a figura mais apropriada, é uma consciência de duplicidade existencial por parte *tanto* do antropólogo como do sujeito” (Marcus 1999: 97).
- 4 A questão do significado e da relevância ficou evidente para mim durante uma aula de pós-graduação quando discutíamos o livro de Fernando Coronil, *The Magical State*. Convidada à aula, a antropóloga venezuelana, Nelly Arvelo-Jiménez, divertiu-se com o animado debate em que eu e os estudantes levantávamos várias possibilidades de interpretar o contexto venezuelano tendo como pano de fundo a experiência brasileira. Quando solicitada a comentar, nossa convidada declarou que todas as opiniões eram interessantes, mas, embora não estando erradas, eram virtualmente vazias de significado para um venezuelano. De modo semelhante, os intelectuais brasileiros tendem a tomar as análises dos brasilianistas com um grão de ceticismo. Nos velhos tempos da etnociência, isso era um ponto de discórdia, espiritualmente intitulado *God’s truth or hocus-pocus* (Burling 1964).
- 5 Agradeço a Deborah Poole por ter chamado minha atenção para este ponto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. 1993. L'Or Cannibale et la Chute du Ciel: Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brasil). Número temático: La Remontée de l'Amazonie. *L'Homme* 126-128:349-378.

_____. 1997. "'Ethnographic Situation' and Ethnic Movements: Notes on post-Malinowskian fieldwork". *Critique of Anthropology* 17(1):53-65.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly e Simeón Jiménez (orgs.). 2001. *Atlas Dekuana*. Caracas: Point Grafique, C.A.

ASAD, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.

BASHKOW, Ira. 2004. A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries. *American Anthropologist* 106(3): 443-458.

BATESON, Gregory. 1958 [1936]. *Naven: A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford, CA: Stanford University Press.

BRIGGS, Charles. 1996. "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'". *Cultural Anthropology* 11(4): 435-469.

BRIONES, Claudia. 2003. "Re-membling the Dis-membered: A drama about Mapuche and anthropological cultural production in three scenes" (4ª edição). Número temático: Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina, Gastón Gordillo e Silvia Hirsch (orgs.) *Journal of Latin American Anthropology* 8(3): 31-58.

BURLING, Robbins. 1964. Cognition and Componential Analysis: God's truth or hocus-pocus? *American Anthropologist* 66: 20-27.

BUNZL, Matti. 2004. "Boas, Foucault, and the 'Native Anthropologist'": Notes toward a neo-Boasian anthropology. *American Anthropologist* 106(3): 435-442.

CAPLAN, Pat (org.). 2003 *The Ethics of Anthropology: Debates and dilemmas*. Londres: Routledge.

CHAGNON, Napoleon. 1968. *Yanomamö: The fierce people*. Nova York: Holt, Rinehart and Winston.

CLIFFORD, James e George Marcus (orgs.). 1986. *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

DELORIA Jr., Vine. 1988. *Custer Died for Your Sins: An Indian manifesto*. Norman: University of Oklahoma Press.

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

FARDON, Richard, org.1990. *Localizing Strategies: Regional traditions of ethnographic writing*. Edimburgo: Scottish Academic Press e Washington: Smithsonian Institution Press.

FLUEHR-LOBBAN, Carolyn (org.). 2003. *Ethics and the Profession of Anthropology: Dialogue for ethically conscious practice*. 2ª ed. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

FOSTER, Stephen W. 1982. The Exotic as a Symbolic System. *Dialectical Anthropology* 7(1): 21-30.

FOX, Richard G. (org.). 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the present*. Santa Fé, N.M.: School of American Research Press.

FOX, Richard G. e Barbara J. King (orgs.). 2002. *Anthropology Beyond Culture*. Oxford: Berg.

- GADAMER, Hans-Georg. 1975. *Truth and Method*. NovaYork: Crossroads.
- GEWERTZ, Deborah B. e Frederick K. Errington. 1991. *Twisted Histories, Altered Contexts: Representing the Chambri in a world system*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GORDILLO, Gastón e Silvia Hirsch (orgs.). 2003. "Introduction. Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina: Histories of invisibilization and reemergence". Número temático: Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch (orgs.) *Journal of Latin American Anthropology* 8(3): 4-30.
- GRIMSON, Alejandro, Gustavo Lins Ribeiro e Pablo Semán (orgs.). 2004. *La Antropología Brasileña Contemporânea: Contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: Prometeo Libros/ABA.
- HANDLER, Richard. 2004. "Afterword: Mysteries of culture". *American Anthropologist* 106(3): 488-494.
- HASTRUP, Kirsten e Peter Elsass. 1990. "Anthropological Advocacy: A Contradiction in terms?" *Current Anthropology* 31(3): 301-311.
- HERZFELD, Michael. 1987. *Anthropology Through the Looking Glass: Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1997. *Cultural Intimacy: Social poetics in the nation-state*. Londres: Routledge.
- HIRSCH, Silvia María. 2003. "Bilingualism, Pan-Indianism, and Politics in Northern Argentina: The Guaraní's struggle for identity and recognition". Número temático: Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch, orgs. *Journal of Latin American Anthropology* 8(3): 84-103.
- HYMES, Dell, org. 1974. *Reinventing Anthropology*. NovaYork: Vintage Books.
- JACKSON, Jean. 1989. Is There a Way to Talk About Making Culture Without Making Enemies? *Dialectical Anthropology* 14: 127-143.
- _____. 1991. Hostile Encounters Between Nukak and Tukanoans: Changing ethnic identity in the Vaupés, Colombia. *The Journal of Ethnic Studies* 19(2): 17-39.
- _____. 1995. Culture, Genuine and Spurious: The politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22(1): 3-27.
- _____. 1999. The Politics of Ethnographic Practice in the Colombian Vaupés. *Identities* 6(2-3): 281-317.
- KIRSCH, Stuart. 2004. "Activist Ethnographies: Politics of the body, state and nature in New Guinea". Conferência intitulada Political Interactions: Research, Advocacy and Representation. Goldsmith's College, Londres, novembro.
- LAZZARI, Axel. 2003. "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms: The vanishing of the Ranquel and the return of the Rankülche in La Pampa". Número temático: Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch, orgs. *Journal of Latin American Anthropology* 8(3): 59-83.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1961. *Argonauts of the Western Pacific*. Nova York: E. P. Dutton & Co., Inc.
- MARCUS, George. 1999. "The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork". In Sherry Ortner (org.) *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press.
- MIHESUAH, Devon A. 1998. *Natives and Academic: Researching and writing about American Indians*. Lincoln: University of Nebraska Press (Bison Books).

- MILLS, David. 2003. "Like a horse in blinkers"? A political history of anthropology's research ethics. In Pat Caplan (org.) *The Ethics of Anthropology: Debates and dilemmas*. Londres: Routledge.
- OLIVEIRA, João Pacheco (org.). 1999. *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ORTA, Andrew. 2004. "The Promise of Particularism and the Theology of Culture: Limits and lessons of 'neo-Boasianism'". *American Anthropologist* 106(3): 473-487.
- ORTNER, Sherry B. (ed.). 1999. *The Fate of Culture: Geertz and beyond*. Berkeley: University of California Press.
- PEIRANO, Mariza. 1995. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- POVINELLI, Elizabeth. 2002. *The Cunning of Recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press.
- PRATT, Mary Louise. 1994. "Transculturation and Autoethnography: Peru, 1615/1980". In Francis Barker, Peter Hulme e Margaret Iversen (orgs.) *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*. Manchester e Nova York: Manchester University Press.
- RAMOS, Alcida R. 1987. "Reflecting on the Yanomami: Ethnographic images and the pursuit of the exotic". *Cultural Anthropology* 2(3):284-304. Republicado em George Marcus (org.) 1992, *Rereading Cultural Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1990. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology* 5(4): 452-472.
- _____. 1994. "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology* 14(2):153-171.
- _____. 1990. *Memórias Sanumá: Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero/Brasília: Edunb.
- _____. 1995. *Sanumá Memories: Yanomami ethnography in times of crisis*. Madison: University of Wisconsin Press.
- _____. 1999-2000. "The Anthropologist as Political Actor". Número temático: Reading Brazilian Anthropologists, Gustavo Lins Ribeiro (org.) *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)/5(1): 172-189.
- _____. 2003a. "Advocacy Rhymes with Anthropology". *Social Analysis, Série Forum* (Austrália) 47(1): 110-116.
- _____. 2003b. "Pulp Fictions of Indigenism". In Donald Moore, Jake Kosek e Anand Pandian (orgs.) *Race, Nature, and the Politics of Difference*. Durham: Duke University Press.
- RAPPAPORT, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia (Latin America Otherwise)*. Durham: Duke University Press.
- RIBEIRO, Gustavo Lins (org.). 1999-2000. Número temático: Reading Brazilian Anthropologists. *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)/5(1).
- _____. 2005. "Antropologias Mundiais: Cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia". *Série Antropologia* 379. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- ROSENBLATT, Daniel. 2004. "An Anthropology Made Safe for Culture: Patterns of practice and the politics of difference in Ruth Benedict". *American Anthropologist* 106(3): 459-472.

- SAHLINS, Marshall. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The trans-Pacific sector of the 'world system'". *Proceedings of the British Academy for 1988*: 1-51.
- _____. 1992. The Economics of Develop-Man in the Pacific. *Res* 21: 12-25.
- _____. 1993. "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the context of modern world history". *The Journal of Modern History* 65(1): 1-25.
- SIOUI, Georges E. 1992. *For an American Autohistory* (tradução do francês por Sheila Fischman). Montreal: McGill-Queen's University Press.
- SOTOMAYOR, María Lúcia (org.). 1998. *Modernidad, Identidad y Desarrollo: Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Ministerio de Cultura/Conciencias.
- STOCKING Jr., George. 1983. "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski". In *Observers Observed: Essays on ethnographic fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.
- THOMAS, Nicholas. 1991. "Against Ethnography". *Cultural Anthropology* 6(3): 306-322.
- TRAJANO Filho, Wilson e Gustavo Lins Ribeiro (orgs.). 2004. *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1991. Anthropology and the Savage Slot: The poetics and politics of otherness. In Richard G. Fox (org.) *Recapturing Anthropology: Working in the present*. Santa Fe, N.M: School of American Research Press.
- TURNER, Terence. 1991. Representing, Resisting, Rethinking: Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In George W. Stocking, Jr. (org.) *Colonial Situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- VELHO, Otávio Guilherme. 1982. "Through Altusserian Spectacles: Recent social anthropology in Brazil". *Ethnos* 47(1): 133-149.
- VÍCTORA, Ceres, Ruben G. Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari P. Oro (orgs.). 2004. *Antropologia e Ética: O debate atual no Brasil*. Niterói (RJ): Editora da Universidade Federal Fluminense.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). 1995. *Antropologia do Parentesco: Estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- WARREN, Kay B. 1998. *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- WEAVER, Thomas (ed.). 1973. *To See Ourselves: Anthropology and modern social issues*. Glenview, IL: Scott, Foresman & Company.

Do Engajamento ao Desprendimento

RESUMO

Com a crescente tomada de consciência de seus direitos, os povos indígenas no Brasil, a exemplo de tantos outros no mundo, passaram a reagir contra os abusos de certos pesquisadores que persistem em tratar o espaço indígena como terra de ninguém. Essas reações atingem muitos etnógrafos, principalmente a partir dos anos 1990, o que nos leva a ponderar sobre o futuro dos estudos etnográficos tradicionais. Ao mesmo tempo, com a crescente escolaridade dos indígenas, abre-se o horizonte para as auto-etnografias, ou seja, pesquisas realizadas por aqueles que sempre foram “objetos” de investigação etnográfica. Se essa tendência se confirmar, o que acontecerá com a etnografia acadêmica? Sob o nome de ator coadjuvante, propõe-se a possibilidade de uma gama de prováveis papéis que os etnógrafos tradicionais podem assumir sem abrir mão de seu compromisso tanto com os povos indígenas quanto com a profissão antropológica.

PALAVRAS-CHAVE: engajamento, despreendimento, pesquisa etnográfica, auto-etnografias.

From Engagement to Disengagement

ABSTRACT

Indigenous peoples in Brazil, as elsewhere, increasingly take stock of the abuses perpetrated by certain scientific researchers who act as though indigenous spaces were no man's land. Reactions on the part of the Indians have affected a number of, especially young, ethnographers. This situation deserves our attention with regard to the future of traditional ethnography. At the same time, a growing number of Indians have access to higher education, which opens the horizon for the establishment of auto-ethnographies, namely, research carried out by those who have been the “objects” of ethnographic inquiry. If this trend is confirmed, what will happen to academic ethnography? It is suggested that a number of possible roles can be opened for non-indigenous ethnographers who might become supporting actors in ethnographic research. In such new scenarios academic ethnographers could continue to exercise their commitment both to indigenous peoples and to the anthropological profession.

KEYWORDS: engagement, disengagement, ethnographic research, indigenous agency, auto-ethnographies.