

“Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano¹

Bruce Albert
(IRD)

A principal fonte das reflexões a seguir é minha longa experiência de pesquisa antropológica e ativismo com os indígenas Yanomami na Amazônia brasileira (1975-95). Aqui, porém, não pretendo entrar em detalhes dessa experiência², mas sim extrair dela alguns parâmetros éticos e políticos gerais que me parecem exemplares do trabalho de campo antropológico na atualidade com povos que outrora foram a principal referência etnográfica da “invenção da sociedade primitiva” (Kuper 1988).

O trabalho de campo tradicional, tal como canonizado por Malinowski no prefácio de *Argonautas do Pacífico Ocidental* (Malinowski 1978 [1922]; ver Stocking 1983; Kilani 1990), está, como todos sabemos, em extinção. Não porque os povos nativos estejam fadados ao desaparecimento, como escreveu Malinowski – uma profecia infundada, recorrente desde então – mas, ao contrário, porque estão se tornando cada vez mais sujeitos de sua própria história e leitores de seus próprios etnógrafos (Geertz 1988: 129-49). Contudo, a mitologia fundadora do trabalho de campo malinowskiano continua a assombrar o imaginário antropológico – a tal ponto que os crescentes desafios empíricos a sua fórmula básica são geralmente encobertos num discurso corporativo sobre o fechamento dos campos de pesquisa clássicos. Esta nostalgia soa como se a pesquisa etnográfica supusesse um direito transcendental à objetivação cultural, e este direito estivesse sendo subitamente colocado em questão por “povos antropológicos” que estão perdendo sua autenticidade – e, ainda pior, sua docilidade – ao ingressar indevidamente na (pós) modernidade ocidental.

O que está desaparecendo hoje, porém, não são os povos e sociedades que no passado se constituíram nos objetos privilegiados da “etnografia tribal” (Leach 1989) – embora muitos deles permaneçam dramaticamente ameaçados. Não é nem mesmo a possibilidade de acesso a campos de pesquisa tradicionais. O que se esvai cada vez mais são as

ilusões epistemológicas em que a antropologia clássica se baseava. Isto é, em primeiro lugar, a evidência empírica da circunscrição de seu objeto – a “sociedade tradicional” como um isolado social e cultural bem definido – e, em segundo, a transparência científica de sua metodologia – a observação participante como uma simples ferramenta para o registro de dados sociais preexistentes. O desaparecimento dessas duas ilusões fundadoras será o tema destes breves apontamentos, que se dividem em duas partes. Eu começo examinando como a emergência de movimentos étnicos transformou a “situação etnográfica”³; em seguida, abordo as implicações e perspectivas intelectuais criadas para a disciplina por essa transformação.

Reconhecidamente, antropólogos e sociólogos africanistas não verão nada de novo nessa problemática. Pode ser uma novidade interessante, porém, observar o surgimento dessa situação no contexto da antropologia amazônica, visto que a antropologia das terras baixas sul-americanas passou por uma transformação substancial de sua prática de pesquisa de campo nas décadas de 1970 e 1980. Ela ampliou, em particular, os contextos históricos e sociológicos de seus estudos, e expandiu suas preocupações culturalistas para abarcar mudanças sociais e políticas (Descola; Taylor 1993). Essa transformação acompanhou, de fato, profundas mudanças em curso nas sociedades ameríndias que, naquele período, começavam gradualmente a se constituir como sujeitos políticos em face dos estados-nação que as governam e circunscreve.⁴ Esse processo de “descolonização interna” ofereceu ao sul-americanismo novas perspectivas para a redefinição de seu campo, provavelmente tão importantes quanto as que se abriram para o africanismo no período de descolonização das décadas de 1950 e 1960.

ETNICIDADE E DESENVOLVIMENTO

Esse processo, entretanto, não se limita à América do Sul.⁵ Em todo o mundo, sociedades indígenas representam aproximadamente 300 milhões de pessoas, vivendo em 70 países (IWGIA 1996). Sua emergência no cenário político nas últimas décadas, tanto local quanto internacionalmente, pode ser atribuída em grande medida à ordem mundial de desenvolvimento estabelecida depois da Segunda Guerra Mundial e aos projetos nacionais de modernização que se seguiram.⁶ Organizações multilaterais tiveram um papel decisivo nesse processo, tanto porque muitos movimentos indígenas de resistência surgiram em reação a suas políticas (Banco Mundial e Bancos de Desenvolvimento regionais), quanto pelo reconhecimento internacional que foram forçadas a conferir a esses movimentos (agências das Nações Unidas, Sistema Interamericano, União Europeia).⁷

As Nações Unidas, através da Organização Internacional do Trabalho, publicaram em 1953 um volumoso relatório sobre a “marginalidade econômica” dos povos indígenas. Este relatório foi seguido pela convenção internacional de 1957 “sobre a proteção e integração das populações indígenas, tribais ou semitribais de países independentes” (Convenção nº 107 da OIT), um texto escrito em estilo altamente paternalista e assimilacionista que prevaleceu até 1989.⁸ Ao longo dessas três décadas, essas sociedades “marginais” se

tornaram objeto de projetos de “desenvolvimento econômico” voltados às próprias populações ou, mais frequentemente, a seus territórios e recursos naturais. A partir do final da década de 1960 a resistência a essas operações conduziu gradualmente ao surgimento de novas formas de organização política e de estratégias de empoderamento baseadas na etnicidade, eficazmente disseminadas nas décadas seguintes pela influência crescente das ONGs no cenário internacional do desenvolvimento (Cernea 1988).

A partir do final da década de 1960 e ao longo da década de 1970 o número de organizações indígenas cresceu substancialmente e, em 1975, a criação do Conselho Mundial de Povos Indígenas marcou o início de sua interação em nível global.⁹ Elas também passaram a receber apoio de diversas ONGs especializadas surgidas na Europa e nos Estados Unidos nesse período.¹⁰ Desse modo, questões relativas a povos indígenas começaram a ser cada vez mais debatidas por organizações internacionais: um estudo especial sobre a discriminação contra “populações indígenas” foi elaborado pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas em 1972, e a primeira conferência de organizações não-governamentais sobre o tema se realizou em 1977, na sede das Nações Unidas em Genebra.¹¹

Esse movimento pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas se iniciou tomando como referência a noção política de colonialismo interno.¹² Em seguida, passou a analisar a relação entre terras indígenas, recursos econômicos e o sistema internacional de desenvolvimento. Esse estágio foi marcado por dois encontros internacionais realizados em 1981: a “Conferência de ONGs sobre Povos Indígenas e a Terra” (ONU, Genebra) e a “Conferência sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento” (UNESCO, São José da Costa Rica). Finalmente, o dinamismo das ONGs conservacionistas no final da década de 1980 contribuiu para reforçar o movimento invocando a muito difundida – e geralmente estereotipada – superioridade indígena no conhecimento ecológico e no manejo de recursos naturais (Ellen 1986; Redford 1991).

Esse *boom* ecológico e a retórica do “desenvolvimento sustentável” que invadiu as organizações multilaterais a partir de então levaram os povos indígenas a buscar a legitimação de suas demandas territoriais e culturais nos termos de uma “eticidade ecológica”, combinando suas próprias referências cosmológicas com expressões emprestadas necessárias ao seu reconhecimento político (Albert 1993, 1997b). Essa síntese político-simbólica lhes granjeou um poder de negociação e uma audiência política muito mais amplos que os que teriam podido conseguir dez anos antes. Duas conferências internacionais realizadas em 1992 representam o auge dessa fase: a “Conferência Internacional sobre Povos Indígenas das Florestas Tropicais” (Penang, Malásia) e a “Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento” realizada durante a “Cúpula da Terra” (Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento-UNCED, Rio de Janeiro).

A mudança de atitude do Banco Mundial a respeito da questão indígena sintetiza perfeitamente a evolução do tema na ideologia desenvolvimentista predominante entre as décadas de 1970 e 1990: em 1974, o Banco Mundial “descobriu” o problema dos direitos territoriais indígenas, quando povos tribais da Cordilheira Central de Luzon (Filipinas) e seus aliados (ONGs e movimentos políticos) conseguiram impedir o de financiar um projeto hidrelétrico gigantesco no rio Chico (Drucker 1988). O Banco então lançou uma

primeira diretriz política relativa a povos indígenas, em 1982, e uma Diretriz Operacional, revisada em 1991.¹³ Em 1993, por ocasião do Ano Internacional dos Povos Indígenas do Mundo, organizou uma conferência internacional sobre “Conhecimentos Tradicionais e Desenvolvimento Sustentável”.¹⁴

Esses processos – o empoderamento indígena local e a globalização político-simbólica da etnicidade – definem o contexto no qual as condições e desafios da pesquisa antropológica nas sociedades de referência da etnografia clássica estão sendo delineados hoje. Essa dinâmica confronta a maior parte dos antropólogos em suas pesquisas e muitos estão diretamente envolvidos nela através de seu trabalho com organizações indígenas e ONGs de apoio.

MOVIMENTOS ÉTNICOS E ATIVISMO ANTROPOLÓGICO

É desnecessário dizer que essa situação de mudança tem infligido danos expressivos aos preceitos canônicos da “observação participante” etnográfica, o modelo por excelência (e tropo) da antropologia moderna. Desde a década de 1970 comunidades e organizações indígenas têm questionado abertamente os propósitos e consequências dos estudos antropológicos em relação aos seus próprios projetos de autodeterminação. Nessas circunstâncias, os antropólogos se veem confrontados com duas obrigações éticas e políticas eludidas pela etnografia clássica, mas atualmente indiscutíveis: de um lado, prestar contas de seu trabalho a povos que eram tradicionalmente apenas os “objetos” de seus estudos; de outro, assumir a responsabilidade que o seu conhecimento implica para as estratégias de resistência desses povos diante das políticas discriminatórias e espoliadoras dos estados-nação dominantes.

Contudo, longe de conduzir a uma mera condenação da antropologia, esta situação criou uma demanda crescente de envolvimento antropológico. A demanda provém tanto de comunidades e organizações indígenas quanto de ONGs envolvidas com direitos humanos, desenvolvimento local ou na defesa de interesses indígenas. Esse tipo de trabalho antropológico “aplicado” tem sido cada vez mais reconhecido em si mesmo como “ativismo antropológico” (ver Paine 1985; Wright 1988). A expressão abrange iniciativas geralmente associadas a um de cinco setores-chave: terra, saúde, direito, educação e economia social. As atividades em cada uma dessas áreas podem ser muito diversas, mais empíricas e técnicas que propriamente antropológicas, mas elas estão intimamente ligadas ao conhecimento e à competência adquiridos por meio da experiência de pesquisa etnográfica. A relação a seguir, por exemplo, baseia-se no trabalho antropológico comum no Brasil:

1. *Atividades de mediação*: consultoria técnica para lideranças e organizações indígenas; expertise em processos judiciais (direitos territoriais e direitos humanos); trabalho de informação ligado a campanhas promovidas por ONGs.
2. *Atividades de documentação*: análise de documentos relacionados a políticas regionais de desenvolvimento e a empreendimentos econômicos que afetem territórios e direitos nativos; acompanhamento da legislação sobre questões indígenas e monitoramento de lobbies político-econômicos envolvidos em sua elaboração.

3. *Pesquisas orientadas para a ação*: concepção, implantação e avaliação de projetos de ajuda técnica (saúde, educação, ambiente, economia social); estudos com finalidades jurídicas ou administrativas (conflitos de terras e direitos humanos).
4. *Etnografia didática*: produção de manuais técnicos e de material pedagógico para o treinamento de agentes de saúde e professores indígenas e/ou não-indígenas; elaboração de textos etnográficos “leigos” ou simplificados para uso jurídico ou de organizações não-governamentais.

É óbvio que tais atividades não podem ser consideradas pesquisa antropológica em sentido estrito, nem supõem ou pretendem substituí-la, mas elas certamente configuram um contexto usual do trabalho de pesquisa de campo etnográfica hoje, dada a crescente integração entre movimentos étnicos e a intervenção de organizações não-governamentais nos cenários sociais e políticos locais.

Os antropólogos desempenham essas atividades enquanto desenvolvem sua própria agenda de pesquisa e, muito frequentemente, esta última só é aceita e compreendida no contexto das primeiras. Esse tipo de arranjo surge cada vez mais como um resultado de negociações formais com representantes das comunidades ou com organizações indígenas regionais. Tais negociações, comparáveis, por exemplo, àquelas nas quais antropólogos trabalhando na França estão envolvidos atualmente (Althabe 1993), não eram consideradas necessárias no passado com povos “exóticos” que, em graus variados, eram forçados a aceitar a presença de pesquisadores em virtude das “situações coloniais” em que estavam inseridos (Leclerc 1979: 117-62).

Nesse contexto, o engajamento social do etnógrafo não pode mais ser visto como uma escolha pessoal política ou ética, opcional e estranha a seu projeto científico. Ele claramente passa a ser um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica. A “observação” do antropólogo não é mais meramente “participante”; sua “participação” social se tornou ao mesmo tempo condição e enquadramento de sua pesquisa de campo.¹⁵ Esta situação mostra, em contraste, o quanto a ideologia da neutralidade etnográfica depende de se escamotear a relação de dominação que torna possível a intrusão do antropólogo – forçada ou comprada.

Assim transformados os parâmetros do trabalho de campo tradicional, não é mais possível esquecer ou ignorar o fato de que a observação antropológica se inscreve num contexto histórico e político no qual a sociedade observada está direta ou indiretamente submetida à sociedade do observador. A omissão e a ambiguidade são ainda mais impensáveis agora que os atores desse campo social interétnico em geral exigem que o antropólogo assuma uma posição ética e política muito explícita. A combinação entre pesquisa etnográfica e ativismo se tornou a situação básica do trabalho de campo para muitos antropólogos em países nos quais os povos indígenas emergiram como atores políticos importantes, como a Austrália (AIAS 1986), o Brasil (Ramos 1990) ou o Canadá (Dyck e Waldran 1993). Para os antropólogos franceses, o caso dos Kanak na Nova Caledônia é exemplar (Bensa 1995).

Esses novos aspectos do trabalho de campo colocam dois tipos de problemas para a pesquisa antropológica: o primeiro envolve a manutenção de sua independência diante de novos tipos de “demandas sociais” que implicam certas restrições intelectuais; e o segundo diz respeito às potencialidades heurísticas de uma relação etnográfica não mais baseada em sujeição política e ingenuidade positivista. Passo agora a examinar essas duas questões.

“DEMANDAS SOCIAIS” E INDEPENDÊNCIA CRÍTICA

Tal como ocorre com qualquer pesquisa orientada para a ação, seja ela diretamente encomendada ou simplesmente induzida pelos representantes de certa “demanda social”, a antropologia aplicada a povos indígenas coloca o problema da autonomia intelectual do pesquisador. Comunidades ou organizações indígenas e suas lideranças, assim como as ONGs de apoio, sempre esperam que o trabalho que encomendaram ou incentivaram o antropólogo a desenvolver conduza à legitimação de seu próprio projeto de empoderamento cultural e político. Embora esse tipo de expectativa certamente suscite mais simpatia que outros, trata-se não obstante de uma construção social que, enquanto tal, é passível de análise e crítica antropológica.

Atualmente os interesses econômicos (recursos florestais, minerais e energéticos), geopolíticos (conflitos de fronteiras, guerras civis, migrações internacionais) e ecológicos (conservação da biodiversidade, áreas de proteção, direitos de propriedade intelectual) em jogo em questões nas quais os povos indígenas estão envolvidos têm ramificações de alcance mundial.¹⁶ Preservar suas terras, obter reconhecimento social e controlar seu próprio desenvolvimento são objetivos que dependem cada vez mais da legitimação desses povos como sujeitos coletivos na arena política internacional dominada pela mídia. O meio e o preço dessa legitimação é a auto-objetivação e negociação de sua alteridade como uma “cultura indígena” emblemática. Isso geralmente é feito por meio de um discurso político da etnicidade que toma emprestados muitos elementos da retórica oficial do “indigenismo” estatal e de preocupações ideológicas (comunitarismo, culturalismo, ecologismo) de aliados não-governamentais dos povos indígenas; por exemplo, na Amazônia brasileira, o ramo progressista da igreja católica e as ONGs (Albert 1997b). Naturalmente, lideranças e portavozes indígenas desempenham um papel fundamental nessas dinâmicas de auto-objetivação que em muito se parecem com a política simbólica de construção de grupos – a “luta pela classificação” – classicamente analisada por Bourdieu (1982, 1987).

As fórmulas de auto-representação produzidas por esse processo de “resistência mimética” (Augé 1989) se tornam instrumentos políticos altamente eficazes no cenário pós-moderno de globalização e multietnicidade, no qual as disputas identitárias suplantaram os movimentos sociais e as diferenças ideológicas tradicionais. Elas servem como catalisadores de mobilizações transnacionais de longo alcance orquestradas por atores não-governamentais e ajudam a subverter equilíbrios locais de poder que sempre foram desfavoráveis aos interesses dos povos indígenas.

Neste ambiente político “culturalista” global, o discurso etnográfico se tornou uma ferramenta estratégica – um espelho simbólico (na reconstrução da identidade) e um meio de legitimação (pelo reconhecimento acadêmico)¹⁷. À medida que os antropólogos se envolvem mais com os movimentos indígenas, eles se afastam progressivamente de sua posição exterior de objetivar (etnografar) e se veem diretamente implicados no processo de auto-objetivação cultural em curso nas sociedades com as quais trabalham. Uma vez que se atribui a eles o papel de consultores interculturais, os antropólogos são levados a contribuir, explicitamente ou não, com a produção da nova identidade cultural e do discurso político

através do qual as lideranças indígenas legitimam sua causa no cenário político internacional e na mídia, uma estratégia para que seus povos tenham acesso a processos de decisão sobre políticas públicas, a serviços públicos (saúde, educação, justiça) e a campanhas e recursos financeiros de organizações não-governamentais¹⁸.

Dado que o objetivo desse processo de etnogênese é o respeito aos direitos humanos e à autodeterminação de minorias, muitos antropólogos estão inclinados a se envolver na maiêutica político-simbólica subjacente a ele. Porém, em que pese sua simpatia pelas lutas de seus anfitriões, isso não implica aceitar que o exercício da antropologia se limite à mera reprodução apologetica do seu discurso étnico, o que conduziria à completa renúncia a qualquer empreendimento acadêmico. Para contornar essa aparente incompatibilidade entre solidariedade e pesquisa, os antropólogos engajados devem incorporar todos os aspectos dessa nova demanda política e simbólica indígena à antropologia (discursos e seus transmissores, desafios, interesses e apostas e seus efeitos) como novos objetos de suas etnografias.

Por outro lado, construir um objeto sociológico a partir do contexto geral de seu envolvimento com movimentos étnicos e com o ativismo em ONGs coloca os antropólogos em uma posição delicada diante daqueles com quem se solidarizam. Os desentendimentos que emergem, por serem percebidos como dramas "domésticos", são muito mais desconfortáveis que os conflitos que usualmente surgem entre os pesquisadores e os clientes tradicionais da antropologia aplicada (instituições públicas ou empresas privadas). É o caso, por exemplo, dos debates sobre certos pontos cegos das políticas não-governamentais voltadas a povos indígenas. Eu penso, particularmente, no uso questionável de imagens estereotípicas e exotizantes (o bom selvagem ecológico e/ou Nova Era) às quais algumas ONGs vinculam o reconhecimento dos direitos de povos indígenas a fim de garantir sua própria legitimidade e impulsionar suas atividades de captação de recursos. Penso também na cegueira social persistente em relação aos sistemas tradicionais de dependência e patronagem (missionários ou estatais) que seus projetos de campo tendem muito frequentemente a reproduzir.

Mas, de fato, o “mal-estar de trabalho” que acompanha uma etnografia de “participação observante” e solidariedade crítica é o que torna esse tipo de antropologia engajada particularmente interessante. Nessas circunstâncias, a pesquisa antropológica se situa no ponto de interseção entre uma ética da responsabilidade que a liga ao relativismo (o interesse pelo local) e uma ética da verdade que a dirige ao universalismo (a preocupação com o global). Essa articulação entre valores e conhecimento abre caminho, assim, para um “universalismo relativista” (Caillé 1993) ou um “universalismo de percurso” (“*universalisme de parcours*”; Todorov 1989) que, em minha opinião, é o que confere à antropologia sua verdadeira qualidade de humanismo crítico.

Esse deslocamento dos parâmetros originais do trabalho de campo malinowskiano abre um novo horizonte para o escrutínio etnográfico, e essa mudança de perspectiva é certamente rica em potencial heurístico para a antropologia. Em primeiro lugar, em termos de temáticas: as dinâmicas sociais e simbólicas no coração das quais o antropólogo trabalha oferecem muitas novas áreas de pesquisa (a começar, como vimos, com o contexto de envolvimento do próprio antropólogo com movimentos étnicos e ONGs de apoio). Eu penso, por exemplo, nas mobilizações políticas, reestruturações sociais e redefinições culturais provocadas pela intervenção governamental e de ONGs em nome do desenvolvimento (sustentável). A isso eu acrescentaria os microprocessos sociais e simbólicos de “adaptação resistente” (Stern 1987) que operam na reinterpretação local e na subversão dos discursos e práticas associados a essas intervenções. Finalmente eu mencionaria a necessidade de uma antropologia das iniciativas e ideologias do “indigenismo” não-governamental.

Mas a contribuição heurística desta situação de trabalho de campo pós-malinowskiano também diz respeito às próprias bases da construção do objeto na antropologia social clássica. Ela sustenta um novo olhar etnográfico que induz a um deslocamento radical do foco através do qual a configuração e a temporalidade dos espaços sociais eram apreendidas. De fato, ao trabalhar em ambos os lados da fronteira interétnica e geralmente em um horizonte de longo prazo, esse tipo de etnografia só pode dissipar as ficções fundadoras do isolado cultural e do presente etnográfico como produtos de uma ilusão de óptica.

Nessa nova experiência de trabalho de campo, as sociedades indígenas são vistas simultaneamente na dupla perspectiva da reprodução cultural e da mudança histórica: de um lado, através de seu trabalho de autoprodução e, de outro, através das transformações induzidas pela ingerência dos estados-nação. Nesse contexto, a análise antropológica tem que lidar com um espaço social total de redes e discursos emaranhados, que integra o campo local de relações interétnicas à esfera global das relações entre sociedades. Além disso, o tempo de observação, abandonando o caráter fotográfico do trabalho de campo monográfico, converge para o tempo cinético do envolvimento de longo prazo. Desse modo, a análise antropológica também desloca seu foco da arquitetura de unidades sociais e formas simbólicas para a dinâmica histórica e política de sua produção e reprodução.

A consequência mais interessante dessa abertura dos limites do tempo-espaço etnográfico clássico, porém, é a subversão de nossa noção teológica e reificante de “cultura(s)” (Viveiros de Castro 1993): a “cultura” fetichizada como um “sistema de crenças” para o qual a mudança só pode significar degeneração – como autorrepúdio social (“aculturação”), como remendo simbólico (“sincretismo”) ou como reconstrução oportunista (“etnicidade”); as “culturas” textualizadas como sistemas de diferenças essencializadas servindo a uma construção politicamente enviesada da alteridade (Abu-Lughod 1991).

Tal visão das identidades culturais como mônadas teológicas assombradas pelo processo corrosivo da história claramente tem pouco a ver com aquilo que nos é dado a observar atualmente em termos de “cultura(s)” no trabalho de campo etnográfico. Em vez disso, somos confrontados com processos de autoprodução simbólica inextricavelmente enredados em uma invenção generalizada de tradições e uma interdependência global dos discursos. Essa intertextualidade neologizante das identidades culturais

promete ser um terreno muito fértil para uma antropologia do presente, em sociedades indígenas assim como em quaisquer outras (Marcus 1991).

Bruce Albert é Doutor em Antropologia pela Université de Paris X Nanterre e Diretor de pesquisa do Institut de Recherche pour le Développement (IRD, Paris). Desde 1975 trabalha com os indígenas Yanomami no Brasil, desenvolvendo pesquisa de campo (ritual e organização política, etno-história e mudança social, cosmologia e etnicidade) e prestando consultoria antropológica para os Yanomami e ONGs de apoio brasileiras e europeias em projetos (saúde, educação) e demandas jurídicas (direitos territoriais e direitos humanos).

TRADUZIDO DE

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

TRADUÇÃO

Ciméa B. Bevilaqua (UFPR)

REVISÃO

João F. Rickli (UFPR)

NOTAS

1. Este artigo incorpora e aprofunda alguns pontos desenvolvidos anteriormente (Albert 1995), mas a partir de um ângulo distinto.
2. Ver Albert (1988, 1992, 1993, 1997b) para diferentes aspectos de minha pesquisa sobre contato interétnico. Sobre ativismo, ver, por exemplo, Albert (1992) a respeito de direitos territoriais, (1994) sobre direitos humanos e (1997a) em relação a serviços de saúde.
3. A expressão, emprestada de Zampléni (1984), faz referência à "situação colonial" de Baland.
4. Ver Brackelaire (1992) e Morin (1992, 1994) sobre os desafios políticos e territoriais das lutas indígenas na Amazônia.
5. Sobre o surgimento dos movimentos indígenas e indigenistas em nível mundial, ver Burger (1987) e Wright (1988).
6. Sobre a estrutura administrativa global de ajuda e desenvolvimento criada depois da Segunda Guerra Mundial, ver Guichaoua e Goussault (1993: 43).
7. Sobre o crescente reconhecimento dos povos indígenas por organizações internacionais, ver Van de Fliert (1994) e Rouland (1996).
8. A partir de pressões de organizações indígenas e de ONGs indigenistas, o texto foi revisado, dando origem à Convenção 169 sobre "Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes".
9. Dezoito anos mais tarde, a Primeira Cúpula Mundial dos Povos Indígenas foi realizada na Guatemala (maio de 1993) como um evento paralelo à Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Direitos Humanos – Viena 1993.
10. Na Europa: Grupo de Trabalho Internacional sobre Assuntos Indígenas (IWGIA, Copenhague, 1968); Survival International (Londres, 1969); Centro de Documentação, Pesquisa e Informação dos Povos Indígenas (DOCIP, Genebra, 1978). Nos Estados

Unidos: Cultural Survival (Cambridge, MA, 1972).

11. O estudo especial do Conselho Econômico e Social da ONU (ECOSOC) levou à criação (1982) do Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Povos Indígenas (UNWGIP), que concluiu em 1993 uma minuta (*draft*) da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ver Burger, 1994; Morin e Saladin d’Anglure, 1994; Schulte-Tenckhoff, 1995).
12. Sobre a origem dessa noção e seu uso na América Latina, ver Cardoso de Oliveira (1978: 75-82).
- 13 Povos Tribais em Projetos Financiados pelo Banco Mundial (OMS 2.34) e Diretriz Operacional sobre Povos Indígenas (OD 4.20).
14. Ver textos do Banco Mundial sobre esse tema: Warren (1993); Davis (1993a,b) e Davis e Ebbe (1995).
15. Ver Turner (1991) e Albert (1993) sobre essa “observação participante” na Amazônia.
16. Para uma avaliação global ver IWGIA (1996) e Johnston (1994).
17. Para os exemplos Yanomami, Kaiapó (Brasil) e Kanak (Nova Caledônia francesa), ver Albert (1993), Turner (1992) e Bensa (1995: 247-53).
18. Neste caso, as ambiguidades estruturais da delegação política – ou seus desvios – não são menores que as que nos são familiares em nossas próprias sociedades (ver Bourdieu 1987).

AHEAD
OF PRINT

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. 1991. "Writing against Culture". In R.G. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fé: School of American Research Press.
- AIAS (Australian Institute of Aboriginal Studies). 1986. *Special Feature: 25 Years of Anthropology*. Australian Aboriginal Studies 1.
- ALBERT, Bruce. 1988. "La fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami du Brésil". *L'Homme* 106-7: 87-119.
- _____. 1992. "Indian lands, environmental policy, and military geopolitics in the development of the Brazilian Amazon: the case of the Yanomami". *Development and Change* 23(1): 35-70.
- _____. 1993. "L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature". *L'Homme* 126-8: 353-82.
- _____. 1994. "Gold miners and Yanomami indians in the Brazilian Amazon: the Hashimu massacre". In: B. Johnston (ed.) *Who pays the price? The sociocultural context of environmental crisis*. Washington, DC: Island Press.
- _____. 1995. "'Anthropologie appliquée' ou 'anthropologie impliquée'? Ethnographie, minorités et développement". In: J.F. Baré (ed.) *Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion à partir de la France*. Paris: Karthala.
- _____; GOODWIN GOMEZ, Gale. 1997a. *Saúde Yanomami. Um manual etnolinguístico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- _____. 1997b. "Territorialité, ethnogenèse et développement. Note sur les 'terres indigènes' et le mouvement indien en Amazonie brésilienne". *Cahiers des Amériques Latines*.
- ALTHABE, Gérard. 1993. "Choix et responsabilité en anthropologie". *Journal des Anthropologues* 50-1: 35-7.
- AUGÉ, Marc. 1989. "La force du présent". *Communications* 49: 43-55.
- BALANDIER, Georges. 1951. "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie* 11: 44-79.
- BENSA, Alban. 1995. *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche* (Ethnies Documents 18-19). Paris: Peuples Autochtones et Développement/Survival International France.
- BOURDIEU, Pierre. 1982. "La force de la représentation"; "Décrire et prescrire: les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique". In: *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- _____. 1987. "Espace social et pouvoir symbolique"; "La délégation et le fétichisme politique". In: *Choses dites*. Paris: Éditions de Minuit.
- BRACKELAIRE, Vincent. 1992. "La problématique des terres indiennes d'Amazonie". *Problèmes d'Amérique Latine* 7.
- BURGER, Julian. 1987. *Report from the frontier: the state of the world's indigenous people*. London: Zed Books; Cambridge: Cultural Survival.
- _____. 1994. "The United Nations and indigenous peoples". In: L. Van de Fliert (ed.) *Indigenous peoples and international organizations*. Nottingham: Spokesman.
- CAILLÉ, Alain. 1993. *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. Paris: La Découverte.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978 [1966]. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CERNEA, Michael. 1988. *Non-governmental organizations and local development*. World Bank Discussion Papers 40. Washington, DC: The World Bank.
- DAVIS, Shelton H. (ed.). 1993a. *Indigenous views of land and the environment*. World Bank Discussion Papers 188. Washington, DC: The World Bank.
- _____. 1993b. The social challenge of biodiversity conservation. *Global Environment Facility Working Paper 1*. Washington, DC: The World Bank/UNDP/UNEP.
- _____. 1994. “The World Bank and Operational Directive 4.20”. In: L. Van de Fliert (ed.) *Indigenous peoples and international organizations*. Nottingham: Spokesman.
- _____; EBBE, Katrinka. 1995. *Traditional knowledge and sustainable development*. EDS Proceedings Series 4. Washington, DC: The World Bank.
- DESCOLA, Philippe; TAYLOR, Anne Christine (eds.). 1993. “Introduction”, Numéro spécial: La Remontée de l’Amazone. *Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes*. L’Homme 126-8: 13-24.
- DRUCKER, Charles. 1988. “Dam the Chico: hydropower development and tribal resistance”. In: J. H. Bodley (ed.) *Tribal peoples and development issues*. Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company.
- DYCK, Noel; WALDRAN, James. 1993. *Anthropology, public policy and native peoples in Canada*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- ELLEN, Roy F. 1986. “What Black Elk left unsaid. On the illusory images of green primitivism”. *Anthropology Today* 2(6): 8-12.
- GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and lives. The anthropologist as author*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- GOODLAND, Robert. 1982. *Tribal peoples and economic development. Human ecologic considerations*. Washington, DC: The World Bank.
- GUICHAOUA, André; GOUSSAULT, Yves. 1993. *Sciences sociales et développement*. Paris: Armand Colin.
- IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). 1995. *The indigenous world 1995-96*. Copenhagen: IWGIA.
- JOHNSTON, Barbara R. (ed.). 1994. *Who pays the price? The sociocultural context of environmental crisis*. Washington, DC: Island Press.
- KILANI, Mondher. 1990. “Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte”. In: J.-M. Adam; M.-J. Borel; C. Calame; M. Kilani (eds.). *Le discours anthropologique*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- KUPER, Adam. 1988. *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. London: Routledge.
- LEACH, Edmund. 1989. “Tribal ethnography: past, present, future”. In: E. Tonkin, M. McDonald & M. Chapman (eds.) *History and ethnicity*. London: Routledge.
- LECLERC, Gérard. 1979. *L’Observation de l’homme. Une histoire des enquêtes sociales*. Paris: Seuil.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1978 [1922]. *Argonauts of Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MARCUS, George. 1991. “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial”. *Revista de Antropologia* 34: 197-221.
- MORIN, Françoise. 1992. “Revendications et stratégies politiques des organisations indigènes amazoniennes”.

Cahiers des Amériques Latines 13: 75-85.

_____. 1994. "De l'éthnie à l'autochtonie. Stratégies politiques amérindiennes". *Caravelle* 63: 161-74.

_____; SALADIN D'ANGLURES, Bernard. 1994. "Le 'développement' politique des 'peuples' autochtones dans les États-Nations". In: G. Gosselin & A. Van Haecht (eds.) *La réinvention de la démocratie*. Paris: L'Harmattan.

PAINE, Robert. 1985. *Advocacy and Anthropology, first encounters*. St John's, Newfoundland: ISER/Memorial University of Newfoundland.

RAMOS, Alcida R. 1990. "Ethnology Brazilian style". *Cultural Anthropology* 5(4): 452-7.

REDFORD, Kent H. 1991, "The ecologically noble savage". *Cultural Survival Quarterly* 15(1): 46-8.

ROULAND, Norbert. 1996. "Le Droit des peuples autochtones". In: N. Rouland (ed.) *Droit des minorités et des peuples autochtones*. Paris: Presses Universitaires de France.

SCHULTE-TENCKHOFF, Isabelle. 1995. "The irresistible ascension of the UN Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: stopped short in its tracks?". *Native American Studies* 9(2): 5-8.

STERN, Steve J. 1987. *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world*. Madison: The University of Wisconsin Press.

STOCKING, George. 1983. "The ethnographers's magic. The development of fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski". In: G.W. Stocking (ed.) *Observers observed (History of Anthropology, 1)*. Madison: The University of Wisconsin Press.

TODOROV, Tzvetan. 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Éditions du Seuil.

TURNER, Terence. 1991. "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". In: G.W. Stocking (ed.) *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge (History of Anthropology, 7)*. Madison: The University of Wisconsin Press.

_____. 1992. "Defiant images. The Kayapo appropriation of video". *Anthropology Today* 8(6): 5-16.

VAN DE FLIERT, Lydia. (ed.) 1994. *Indigenous peoples and international organizations*. Nottingham: Spokesman.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1993. "Le marbre et la myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage". In: A. Monod Becquelin & A. Molinié (eds.) *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

WARREN, Dennis M. 1993. *Using indigenous knowledge in agricultural development*. 2nd ed. World Bank Discussion Papers 127. Washington, DC: The World Bank.

WRIGHT, Robin. 1988. "Anthropological presuppositions of indigenous advocacy". *Annual Review of Anthropology* 17: 365-90.

ZEMPLÉNI, Andras. 1984. "Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue?". *Traverses* 30-1.

AHEAD
OF PRINT

“Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano

RESUMO

Este artigo analisa as mudanças nos parâmetros políticos, éticos e epistemológicos do trabalho de campo antropológico clássico induzidas pela emergência em escala mundial de movimentos políticos indígenas e de ONGs que os apoiam. Primeiramente são examinadas as conexões entre as políticas de desenvolvimento do pós-guerra e a emergência dessas organizações indígenas e indigenistas. Segue-se uma discussão geral sobre as relações entre lutas etnopolíticas, ativismo antropológico, pesquisa etnográfica e “observação participante”. Consideram-se finalmente as condições de independência intelectual de uma antropologia engajada e as possíveis potencialidades heurísticas de sua nova perspectiva de “participação observante”.

PALAVRAS-CHAVE: Ativismo antropológico; Trabalho de campo antropológico; Movimentos etnopolíticos; Povos indígenas; Observação participante; Antropologia Social.

OF AHEAD
PRINT