

MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
BOLETIM DO MUSEU DO ÍNDIO

RIO DE JANEIRO — BRASIL

CEDI - P. B.
DATA 104 93
COD. K57 10014

ANTROPOLOGIA

N.º 4

ABRIL, 1976

ENVOLVIMENTO DE ANTROPÓLOGOS E
DESENVOLVIMENTO DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL (*)

*George Cerqueira Leite Zarur (**)*

RESUMO — Este trabalho aborda os aspectos do envolvimento do antropólogo com as populações que estuda. O compromisso do antropólogo com o destino das populações indígenas é encarado como consequência do trabalho de campo. A tradição sociológica brasileira é vista como uma razão para esse compromisso.

O compromisso do antropólogo com as populações estudadas é considerado não só como exigência ética mas também como necessidade para a eficiência do trabalho.

O envolvimento de antropólogos na ação indigenista brasileira é um dos fatos fundamentais do curso tomado pela nossa antropologia nos últimos tempos. Tal envolvimento representa o renascer de uma tendência histórica da participação de antropólogos em atividades de assistência e proteção às populações indígenas. Pretendemos neste trabalho uma reflexão sobre as razões deste envolvimento, das formas em que ele se deu e, por fim, dos seus efeitos sobre a Antropologia brasileira.

I — O compromisso que toma o antropólogo com as populações que estuda tem um conteúdo essencialmente diverso daquele tomado pelo sociólogo. O conhecimento intensivo de uma população pequena, os métodos tradicionais de trabalho de campo (observação participante, informantes-chave e outros) bem como os longos períodos

(*) Comunicação apresentada ao X Congresso da Associação Brasileira de Antropologia — 1976.

(**) Ph. D. em Antropologia pela Universidade da Flórida, Estados Unidos da América — Diretor do Departamento Geral de Planejamento Comunitário da Fundação Nacional do Índio.

vivididos no campo conferem a marca típica do antropólogo. Desta maneira especial de trabalhar surgem relações também especiais entre antropólogos e nativos. O trabalho de campo como o rito de passagem que faz o antropólogo implica em geral em uma verdadeira transformação de sua personalidade. Seria o caso de lembrar, exemplificando esta transformação, o conselho um tanto estranho dado por Anthony Forge a futuros antropólogos:

“Quando você começar a sentir seu estômago se contrair de ódio contra os feiticeiros da aldeia próxima que estão matando todos os habitantes de sua aldeia, então é tempo para lembrar a si mesmo que você sabe que feitiçaria não funciona e que raiva interfere com a sua observação calma e objetiva, bem como com a coleta de acusações de feitiçaria” (1972).

Tal superidentificação com o grupo estudado, que naturalmente deve ser evitada, é uma consequência do estabelecimento de laços especiais entre antropólogos e informantes. É participando do sistema social da aldeia que terá o antropólogo condições de aprender a maneira de pensar dos “seus” nativos. O estabelecimento destes laços que se desenvolvem em amizades são as únicas maneiras de se ter bons informantes.

Tais implicações de trabalho de campo não devem trazer a impressão de que seja ele um período de relações harmônicas entre antropólogos e nativos. Tais relações são em geral carregadas de tensão seja pelo que se convencionou chamar de “choque cultural”, a não-manipulação pelo antropólogo dos diversos códigos (inclusive a língua) da cultura que estuda, seja pelo fato do antropólogo ser originário de uma sociedade politicamente dominante. A designação do antropólogo por termos de parentesco, principalmente durante os primeiros tempos no campo, é muitas vezes mais uma manipulação da terminologia de parentesco do que um laço de solidariedade. Responde, em geral, durante os primeiros meses de campo, às necessidades de presentes com que o antropólogo brinda seus informantes e hospedeiros. ou ainda a necessidade de um investimento em relações sociais a longo prazo. Neste último motivo vamos encontrar a necessidade que têm os índios, ou ainda qualquer brasileiro pobre, de um protetor, um “padrinho”, junto aos grupos que possuem o poder de arranjar um emprego, por exemplo. No caso dos índios, entram presentes, eventualmente empregos, mas em geral também a necessidade de se ter alguém que proteja a comunidade, que lute por ela, seja por terra seja por assistência de saúde, ou contra arbitrariedades de chefes de postos ou agentes da sociedade regional.

Creio que vêm a ser estas as principais razões que levam os índios e outros grupos estudados por antropólogos a tolerar os pesquisadores durante os seus primeiros contatos. De fato, o antropó-

logo é em geral um corpo estranho, um feiticeiro em potencial, alguém que procura saber tudo que “não é de sua conta” e, no mínimo, um indivíduo extremamente mal educado sob o ponto de vista da cultura nativa.

Se ocorre uma manipulação inicial de laços sociais por parte dos nativos, ela é recíproca e também da parte do antropólogo. A necessidade de estabelecimento de *rapport* para se obter as informações desejadas, a necessidade de ser alimentado ou muitas vezes guiado nas atividades mais elementares, como armar uma rede ou saber qual a água boa para beber, levam o antropólogo a reciprocitar termos de parentesco com os seus informantes.

Com o passar do tempo, chegam o antropólogo e seus nativos a relações mais autênticas. Papéis que inicialmente são representados passam a ser de fato vividos e sentidos. Tais papéis são gradualmente assumidos na medida em que o antropólogo se acomoda de alguma forma à sociedade nativa. Jamais se transforma ele em um nativo; mas, quando passa a ser parte do cotidiano, parte da rotina de uma comunidade, é o momento em que amizades vão aos poucos se tornando genuínas e em que papéis sociais caracterizados pelo uso de termos de parentesco ou outros e que impliquem em relações de solidariedade passam a ser acreditados. Papéis sociais conscientemente representados em uma fase inicial tendem a se tornar inconscientes em uma fase posterior e caem no universo emocional dos indivíduos envolvidos na relação. A amizade se torna genuína e o antropólogo passa então a ter razões mais específicas para se envolver na defesa das comunidades com que trabalha. Cada um de nós aqui presentes tem, portanto, razões pessoais para lutar pela defesa das populações indígenas. Estas razões podem se chamar Aueti, Xavante, Xikrin, Juruna ou qualquer grupo que antropólogos tenham estudado.

II — Além destas nós temos outras razões de ordem mais geral para fazer da Antropologia um instrumento de melhoria da qualidade de vida das populações com que trabalhamos, bem como do ser humano em geral.

Partilhamos com profissionais de outras disciplinas a preocupação quanto aos usos dados que podemos oferecer. Enquanto cientistas sociais, partilhamos uma tradição comum com nossos colegas sociólogos. É da tradição sociológica brasileira o uso de instrumentos teóricos que não escondam nem ignorem aspectos da realidade relevantes para o entendimento da condição humana. Há uma valorização de estudos de mudança social, conflito e de relações econômicas e políticas. Enquanto o trabalho de campo seria o rito de passagem que levaria à maturidade profissional do antropólogo, a discussão de problemas, como a neutralidade ou não de sociologia,

seria a marca de nascença do cientista social brasileiro, marca essa trazida nos primeiros dias da maioria dos cursos de ciências sociais no Brasil. Esse sinal de origem tende a se manifestar das formas mais diversas durante a biografia de um antropólogo ou sociólogo brasileiro, mas ela está em geral presente.

A forma mais normal é um certo ecletismo que procure conciliar uma abordagem voltada como ciência e ideologia aos problemas da realidade social com uma metodologia ou com metodologias de outras origens. O exemplo típico aqui seria a figura de Florestan Fernandes e da chamada "Escola de São Paulo" de maneira geral. Há todo um contínuo de abordagens ecléticas e creio que em um outro extremo teríamos as mesmas preocupações de objeto, de mudança etc., porém, com a utilização de abordagens que os seus utilizadores consideram como "neutras", abordagens quantitativas e outras. Mesmo aí, acredito que no objeto, não na abordagem evidentemente, persiste muitas vezes a preocupação com problemas da qualidade de vida humana.

Dentro da tradição sociológica clássica, na qual se situa uma boa parte dos sociólogos brasileiros, uma justificativa epistemológica bastante usual para o ecletismo analítico vem a ser a solução mannheiniana para o problema da "objetividade": uma síntese das diversas perspectivas. Teoria sociológica é identificada com ideologia da classe e o sociólogo como membro do que Mannheim chamou de "freishueband intelligentsia", *intelligentsia* socialmente livre, que teria condições de realizar a desejada síntese e, assim, obter um certo nível de neutralidade. Ora, enquanto a solução mannheiniana esbarra em uma série de problemas, como liberdade ou não da *intelligentsia* frente ao sistema de classes, e assim o próprio artificialismo da síntese obtida que, a meu ver, se tornaria mais um exercício de ioga intelectual, a saída para o Antropólogo seria diversa. Lembremos o momento em que, por exemplo, Lévi-Strauss qualifica o antropólogo como "tradutor", como alguém que busca fazer uma estrutura social estranha inteligível aos olhos de nossa sociedade. O que seria "síntese" na ética de Karl Mannheim, seria "estrutura social" para Lévi-Strauss e o problema da objetividade, quando visto especificamente sob o ponto de vista antropológico, toma de novo outras conotações. A grande diferença é que a objetividade para o antropólogo vem do próprio envolvimento. Novamente somos levados a ver o trabalho de campo trazendo o aspecto distintivo da Antropologia. O deslocamento puramente ideológico da maioria dos sociólogos, e portanto artificial, é substituído por um deslocamento concreto e social, o trabalho de campo. A transformação do antropólogo em uma espécie de nativo marginal, uma vez que jamais será ele um nativo integralmente, a busca intencional de uma ambigüidade, de uma situação de intermediário entre duas culturas, é exatamente o

que faz da Antropologia, provavelmente, a mais precisa e objetiva das ciências sociais. O envolvimento do Antropólogo é portanto teoricamente indispensável. E, assim, a não-neutralidade do antropólogo, neutralidade aqui considerada como afastamento do objeto, é o que traz a precisão e a objetividade da Antropologia.

O envolvimento que busque os aspectos êmicos da cultura nativa significará sempre também o entender, o sentir da situação concreta da vida da população nativa. Separar um envolvimento que busque informações de um envolvimento de outro teor é impossível eticamente e só pode culminar em uma péssima antropologia. É uma grande contradição com o próprio método antropológico que não separa ideologia de relações sociais. Pois, caso contrário, para que ir ao campo?

A participação de antropólogos, portanto, na luta pela melhoria da condição de vida dos grupos indígenas brasileiros não afasta o antropólogo de uma perspectiva científica mas, pelo contrário, é dela um aspecto, seja pela tradição clássica das ciências sociais brasileiras, seja pelas características especiais do método antropológico. Nós temos, pois, razões mais do que em qualquer outra disciplina para nos envolvermos.

III — Os resultados, para a Antropologia, da participação de antropólogos em atividades aplicadas podem ser estimados por uma visão histórica da performance da Antropologia brasileira em função do envolvimento ou não de seus realizadores com atividades aplicadas ou em outras formas de defesa das populações com que trabalhavam.

Neste retorno ao passado, nada melhor para começar do que com a figura de Curt Nimuendaju. Nimuendaju se identificava de tal forma com os diversos grupos que estudou, que, de fato, se sentia etnicamente como membro desses grupos. Períodos de anos de campo em uma convivência íntima com os índios fizeram dele não apenas um indivíduo com um novo nome, Nimuendaju, dado em 1906 pelos Apapokuva-Guarani, mas também um nome para ser lembrado como um trabalhador de campo pelos seus mais de 30 trabalhos publicados. Da perigosa atração dos Parintintin até à defesa de terras indígenas contra invasores, de sua praxis indigenista, enfim, surgiram trabalhos que dele justamente fazem o fundador da Moderna Antropologia Brasileira.

Enquanto Nimuendaju trouxe contribuições iniciais ao estudo do contacto interétnico, em trabalhos, infelizmente, ainda não publicados, sua participação maior foi muito mais concreta, embora sua Antropologia já fosse uma arma de defesa das populações indígenas. Ele estabeleceu contactos com tribos isoladas que estavam

sendo violentamente exterminadas pelas frentes nacionais. Protegeu os índios contra as tentativas de tomada de suas terras e de exploração de seu trabalho. E como quase todo indigenista consciente, sentiu-se culpado pelas atividades de atração de grupos. Baldus, em uma pequena biografia de Nimuendaju (1946: 49), nos diz que, anos após a “pacificação” dos Parintintin, deplorou seu próprio ato heróico, compreendendo que os índios mais felizes são os que se conservam independentes pelo valor guerreiro e pela inimizade intransigente contra qualquer usurpador de suas terras. Essa dolorosa compreensão não o impediu, porém, de elaborar projetos para pacificar outras tribos quando o poder de expansão dos brancos parecia irresistível e mortífero. O indigenismo de Nimuendaju foi uma razão para a excelente Antropologia que fez, devido ao *rapport* e à praxis, no sentido mais amplo que ele teve na luta em defesa dos índios. Não chegou a haver, porém, uma maior utilização da Antropologia como arma de defesa das populações indígenas. Isto só aconteceria na década de 50, quando, durante a administração Malcher, no antigo SPI, o órgão indigenista possuía em seus quadros um grupo de antropólogos, formados inicialmente por Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão. Foi neste período, e pela atuação desses pesquisadores, que, pela primeira vez na história, a Antropologia brasileira teorizou por sua própria conta e risco. Foi nessa época que surgiu a única contribuição original teórica até hoje realizada pela nossa Antropologia, o que se pode chamar de Teoria do Contato Interétnico. O desenvolvimento posterior trazido por Roberto Cardoso no Museu Nacional em termos de fricção interétnica veio encontrar uma resultante no teste da teoria e um novo desenvolvimento na forma que Fred Eggan (1954) chamou de “comparação controlada”, com os trabalhos de Melatti (1967), Laraia e Mata (1967), Silvio Coelho dos Santos (1970) e outros. Neste ponto a Antropologia brasileira uniu razões pessoais tais como as que levaram Curt Nimuendaju a atuar com novas razões que surgiram da tradição sociológica brasileira que firmava. O interesse no destino do ser humano apareceu de maneiras diversas, seja pela identificação de processos, “compulsões, que afetam a existência do indígena em contato”, como faz Darcy Ribeiro, seja explicitamente criticando uma abordagem que ignora relações sociais concretas que escondam a situação de indivíduos indígenas, como faz Roberto Cardoso.

Em suma, mesmo considerando desenvolvimentos teóricos paralelos tais como os presentes nos trabalhos de George Balandier e outros, a teoria do contato interétnico é, conforme dissemos, a contribuição teórica original trazida até hoje pela Antropologia brasileira. Balandier pela própria realidade especial da África não fez lançar ou testar um modelo explicativo em que a diversidade das frentes nacionais fosse relacionada em conseqüências diversas para os povos

nativos ou, ainda, em que as diferenças entre estruturas sociais nativas fossem também levar a diferentes resultantes no contato. O paralelo, ao que me parece, se situa em um plano abstrato, pela própria diversidade das situações africanas e brasileiras. O valor explanatório da teoria do Contato Interétnico, por outro lado, é insuperável, refletindo a mesma preocupação totalizante que fez de estudos de comunidades nacionais pretensamente isoladas coisas do passado, pelo menos na realidade latino-americana. E ainda mais: delas parte a identificação daqueles processos que levam o antropólogo a fazer da Antropologia algo mais de que simples disciplina acadêmica. Contrariamente a algumas opiniões que se têm ouvido, a melhor Antropologia já feita no Brasil é aquela que responde a um envolvimento de antropólogos com os seus nativos. Isto é não apenas verdadeiro no caso de estudos de índios mas também no estudo da sociedade nacional.

IV — Esta linha de raciocínio é oportuno que se torne aparente, dada a situação atual da Antropologia brasileira. A mesma crítica que Roberto Cardoso realizou em 1961 contra o esquecimento de relações sociais concretas e da situação de indivíduos indígenas poderia ser repetida no presente estágio da nossa Antropologia. Estamos observando em determinadas formas de Antropologia exatamente esta situação. Agora não se trata de ignorar o conceito de cultura mas sim de não fazer da Antropologia o estudo do mito, ritual e do simbolismo por eles mesmos. Evidentemente, estudos de ideologia são relevantes, porém quando relacionados com a situação concreta da vida de indivíduos. Situação que implica em estudos de nutrição, saúde, relações sociais e políticas condicionantes.

A ignorância de relações sociais responde apenas a necessidades eventuais do pesquisador, mas significam uma quebra maior com a ética da ciência e com a Antropologia, ela mesma. Não podemos fazer de nenhuma abordagem teórica uma panacéia explanatória com uma meia dúzia de conceitos. Quero deixar bem claro que não estou defendendo a inutilidade do sistema de análise de ideologia. Eu mesmo a tenho seguidamente utilizado. Porém, isolada de relações sociais concretas, nada explica a ideologia. Caímos na teutologia pura, e tudo é tentativamente compreendido por referência processos universais. A mesma crítica formulada contra os antigos evolucionistas do século passado, na aplicação de esquemas pré-fabricados e de tentarem situar todas as sociedades humanas nestes, pode ser aqui lembrada. Etapas evolucionistas onde cabia ao antropólogo situar as diversas sociedades humanas são atualmente substituídas por determinados processos universais recorrentes. Ao invés de etapas temporais nas quais procuravam os velhos evolucionistas plotar sociedades inteiras, alguns antropólogos o que têm feito é plotar pedaços de ideologia em etapas lógicas, os três períodos dos ritos de passagem, por exem-

plo. Mais uma vez quero reforçar que não estou negando o valor do uso de instrumentos de análise de ideologia, incluindo estudos de ritos e mitos, mas sugerindo apenas que sejam colocados em seus devidos lugares. Não devem elas se transformar em um *Deus ex-Machina* da teoria antropológica, pois a realidade sócio-cultural é evidentemente muito mais ampla e instrumentos de análise só serão úteis na medida em que representam uma busca de entendimento da condição humana.

Este é o momento, portanto, em que reconfirmamos aqui em grupo o compromisso que historicamente a Antropologia brasileira tomou com o destino das populações indígenas. Acho que estamos diante de um outro ciclo de indigenismo brasileiro. Já tivemos uma fase de identificação dos processos básicos de contato entre índios e brancos. Creio que estamos no limiar de uma fase em que a busca de uma metodologia para uma intervenção racional na realidade será a tônica principal. Nossa participação em Universidades, na FUNAI ou qualquer outra instituição não trará benefícios só para as populações com que trabalhamos, mas também para nós mesmos, como profissionais e como indivíduos.

SUMMARY

This paper studies how Anthropologists get involved with the population that they study. The commitment of Anthropologists with the destiny of Indian populations is seen as a consequence of field-work. The Brazilian sociological traditions is also considered as a reason for this commitment. The commitment of Anthropologists with the populations studied seen not only as an ethical requirement but as well as a need for an efficient explanation.

B I B L I O G R A F I A

- 1) BALDUS, HERBERT. Curt Nimuendajú. *Sociologia* 8(1):45-49. 1946.
- 2) BALANDIER, GEORGES. *Sociologia actuelle de l'Afrique Noire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- 3) EGGAN, FRED. Social Anthropology and the method of controlled comparison. *America Anthropologist*. v.56.p.743-760.1954.
- 4) FORGE, ANTHONY. The anthropologist. In: Kimball. Solon F. & Watson. James B. *Crossing cultural; boundaries*. São Francisco, Chaudler, 1972.
- 5) LARAIA, Roque de Barros & Matta, Roberto da. *Índios e castanheiros*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.
- 6) MANNHEIN, KARL. *Ideology and uthopia*. New York. Harcourt, Brace & Co., 1940.
- 7) MELATTI. JULIO C. *Índios e criadores*. Rio de Janeiro, V.F.R.J., Inst. de Ciências Sociais, 1967 (Monografias do I.C.S. — 3)
- 8) OLIVEIRA, ROBERTO CARDOSO DE. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo. Pioneira, 1972.
- 9) RIBEIRO, DARCY. *O índio e a civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.
- 10) SANTOS, SILVIO COELHO DOS. *A integração do índio na sociedade regional*. Florianópolis. U.F.S.C., 1970.

ZARUR, GEORGE CERQUEIRA LEITE. Envolvimento de antropólogos e desenvolvimento da antropologia no Brasil. *Boletim do Museu do Índio: Antropologia*. Rio de Janeiro (4):1- , abr. 1976. Bibliografia.

CDU 312(81=1-82)

571/572)9 (81=1-82)

39 (81=1-82)

MUSEU DO ÍNDIO. RIO DE JANEIRO
t.