



Antropólogos  
em ação:  
Experimentos  
de Pesquisa em  
Direitos Humanos

Soraya  
Fleischer

Patrice  
Schuch

Claudia  
Fonseca

Organizadoras

  
UFRGS  
EDITORA

Esta coletânea traz uma contribuição significativa para a compreensão do “fazer antropológico” a partir da experiência de ensino e pesquisa de uma nova geração de antropólogos. Sob a orientação de uma professora experiente, com uma reconhecida carreira acadêmica, e duas jovens doutoras, que dividiram com ela a responsabilidade da disciplina de graduação sobre Direitos Humanos, no Curso de Ciências Sociais da UFRGS, os estudantes foram estimulados a ir a campo e escrever suas monografias num trabalho coletivo de discussão e produção dos textos. Neste contexto, questões teóricas e práticas do ofício de antropólogo em sua relação com os sujeitos das pesquisas etnográficas ganha um tratamento crítico e reflexivo que aponta para novos horizontes.

Há uma originalidade nesta obra coletiva que é o surgimento de uma experiência de sala de aula que se desdobra em trabalho de campo, rompendo com a dicotomia, tantas vezes denunciada, entre ensino e pesquisa. Embora a maioria dos textos tenha origem em monografias de estudantes, a sua qualidade e densidade teórica e analítica são excelentes. E, confirma-se, como enunciado na apresentação das organizadoras, o trabalho de aprofundamento e aprimoramento dos textos ao longo do processo de elaboração da coletânea.

Enfim, o livro será de grande interesse para antropólogos, estudantes e profissionais, mas também para um público mais amplo que, cada vez com mais frequência, se vê confrontado com questões de Direitos Humanos que vão muito além das fronteiras da antropologia e da área acadêmica. A reflexão dos autores traz para a consideração dos leitores os contextos de pesquisa de campo que podem contribuir para uma melhor compreensão dos problemas com que somos confrontados em nosso dia-a-dia quer como cidadãos quer como agentes sociais nas instituições governamentais e não-governamentais.

Carlos Steil  
Professor no Departamento  
de Antropologia da UFRGS

Damiana Bregalda

Débora Allebrandt

Eduardo Martinelli Leal

Guilherme Orlandini Heurich

Jaqueline Russczyk

Juliana Lopes de Macedo

Laura Zacher

Luis Felipe Rosado Murillo

Luísa Andrade de Sousa

Márcio de Azeredo Pereira

Paulo Ricardo Capra

Roberta Reis Grudzinski

Samuel Thomas Jaenisch

Werner Bergamin Hertzog

ANTR  
A63<sup>o</sup>

Antropólogos  
em ação:  
Experimentos  
de Pesquisa em  
Direitos Humanos

REDEENVA TÉCNICA  
Editores de 1977-83



UNIVERSIDADE  
FEDERAL DO RIO  
GRANDE DO SUL

---

Reitor

**José Carlos Ferraz Hennemann**

Vice-Reitor e Pró-Reitor  
de Coordenação Acadêmica

**Pedro Cezar Dutra Fonseca**

---

**EDITORA DA UFRGS**

Diretora

**Jusamara Vieira Souza**

Conselho Editorial

**Ana Lígia Lia de Paula Ramos**

**Cassilda Golin Costa**

**Cornelia Eckert**

**Flávio A. de O. Camargo**

**Iara Conceição Bitencourt Neves**

**José Roberto Iglesias**

**Lúcia Sá Rebello**

**Mônica Zielinsky**

**Nalú Farenzena**

**Sílvia Regina Ferraz Petersen**

**Tania Mara Galli Fonseca**

**Jusamara Vieira Souza, presidente**

Soraya Fleischer  
Patrice Schuch  
Claudia Fonseca

Antropólogos  
em ação:  
Experimentos  
de Pesquisa em  
Direitos Humanos

  
**UFRGS**  
EDITORA

**RESERVA TÉCNICA**  
Editora da UFRGS

© dos autores  
1ª edição: 2007

Direitos reservados desta edição:  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Revisão:  
Vera Maria Ribeiro

Capa:  
Gracco Bonetti, a partir da obra “O pé”, de Cassiano

Editoração eletrônica:  
Alexandre Müller Ribeiro

---

A636 Antropólogos em ação: experimentos de pesquisa em direitos humanos  
/ organizado por Soraya Fleischer, Patrice Schuch e Claudia Fonseca. –  
Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

Inclui referências.

Inclui tabelas.

1. Antropologia. 2 Antropologia social. 3. Antropologia – Direitos humanos – Brasil. 4. Antropologia gaúcha. 5. Antropologia do direito. 6. Antropologia – Prática – Dinâmica. 7. Ciências sociais – Sociologia reflexiva. 8. Educação. I. Fleischer, Soraya. II. Schuch, Patrice. III. Fonseca, Claudia Lee William. IV. Título.

CDU 572.7:341.231.14

---

CIP-Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.  
(Ana Lucia Wagner – Bibliotecária responsável CRB10/1396)

11º da sequência: 96

11º do livro 36

ISBN: 978-85-7025-967-7

Data: 02/10/2009

# Sumário

Apresentação – Antropólogos em ação: experimentos de pesquisa sobre “direitos humanos” .....	7
Soraya Fleischer	
Patrice Schuch	
Claudia Fonseca	

## Parte I

### Antropólogos para quê?

Nativos e laudos: o trabalho do antropólogo, ontem e hoje .....	21
Werner Bergamin Hertzog	

Quem traduz o antropólogo? – Considerações sobre o uso da antropologia enquanto técnica .....	39
Márcio de Azeredo Pereira	

Esboço de uma reflexão acerca da posição e do lugar do antropólogo .....	49
Luis Felipe Rosado Murillo	

Antropologia em campo, no campo ou acampada? – Reflexões sobre o lugar do antropólogo junto a uma organização não-governamental na cidade de Porto Alegre .....	61
Laura Zacher	

Direitos sexuais e reprodutivos sob a ótica da antropologia .....	77
Juliana Lopes de Macedo	

## Parte II

### À escuta das pessoas: mediando diferenças

Por um tranqüilo segundo consenso: direitos humanos no atendimento à saúde de um grupo mbyá-guarani, em Porto Alegre .....	93
Guilherme Orlandini Heurich	

Regra e moral no Clube de Trocas Zona Norte ..... 107  
Paulo Ricardo Capra

Vozes de uma gente invisível: o jornal *Boca de Rua* como  
um espaço de mediação ..... 121  
Samuel Thomas Jaenisch

Intervir para socializar: relações sociais em uma instituição  
para meninos(as) em situação de rua em Porto Alegre ..... 133  
Eduardo Martinelli Leal

### Parte III

#### Direitos dentro do direito

De “moreno” a “quilombola”: o antropólogo nas comunidades  
de remanescentes de quilombo ..... 151  
Luísa Andrade de Sousa

Dilemas e desafios do fazer antropológico: considerações sobre  
uma experiência particular ..... 163  
Jaqueline Russczyk

A luta kaingang pela terra em Porto Alegre no debate  
dos direitos humanos ..... 177  
Damiana Bregalda

Um estudo sobre a “eficácia” das mediações promovidas  
nos Juizados Especiais Criminais ..... 189  
Roberta Reis Grudzinski

Entre trâmites: audiências, processos de investigação e negação  
de paternidade sob a ótica de uma investigação antropológica ..... 205  
Débora Allebrandt

Autores ..... 221



# Apresentação

## Antropólogos em ação: experimentos de pesquisa sobre “direitos humanos”

Soraya Fleischer

Patrice Schuch

Claudia Fonseca

### 1 PROBLEMATIZANDO O PAPEL DO ANTROPÓLOGO

Qual a contribuição da antropologia para o estudo dos “direitos humanos”? Qual o papel do antropólogo na sociedade atual? Quais são os desafios do exercício da antropologia em seus novos campos de trabalho – na realização de laudos judiciais ou na participação em instituições governamentais e não governamentais de intervenção social? Como dialogar com os grupos alvos das pesquisas antropológicas? O que o trabalho com objetos relacionados aos “direitos humanos” tem a contribuir para a formulação do saber antropológico, nos seus âmbitos teóricos e metodológicos? Essas são algumas das perguntas que os autores desse volume se propuseram a endereçar na sua reflexão sobre temas e objetos delimitados na interseção entre o exercício da antropologia e o desafio dos “direitos humanos”.

Tais interrogações guiaram a escrita dos diferentes capítulos que, ao contrário de firmar respostas definitivas sobre os problemas colocados, pretendem ser esboços para novas reflexões, brechas para seguir pensando, espaços de constituição de novas perguntas que surgem na própria prática da experimentação do trabalho antropológico. No contexto desse livro, a noção de experimentação adquire centralidade. Trata-se de experiências: a) em trabalhar com objetos recentes no campo da antropologia; b) em divulgar reflexões em processo, formuladas por pesquisadores iniciantes; e c) em tecer interpretações e formular hipóteses a respeito de como o próprio saber antropológico se constitui.

Esse livro é fruto das discussões realizadas a partir das disciplinas de Temas Livres em Antropologia I e II, sob a temática de “Antropologia e Direitos Humanos” e “Antropologia do Direito”, ministradas por Claudia Fonseca e Soraya Fleischer (como estagiária docente) no ano de 2005 e Patrice Schuch no ano de 2006. Apresenta uma seleção das mais de 50 monografias finais das disciplinas, escritas à época por estudantes da graduação em Ciências Sociais de diferentes estágios no curso. Hoje, muitos deles já terminaram seus bacharelados e estão concluindo seus cursos de licenciatura ou entraram para a etapa do mestrado em Antropologia ou Sociologia. Outros estão estagiando ou trabalhando como cientistas sociais em ONGs locais ou em órgãos públicos, como a Prefeitura Municipal de Porto Alegre e o Ministério Público Federal. As experiências de pesquisa reunidas aqui foram realizadas no âmbito do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), de programas de extensão universitária (como o “Programa Convivência” do Departamento de Educação e Desenvolvimento Social/DEDS) e como requisito último para a conclusão do curso de graduação. E algumas são pesquisas que derivaram de projetos de intervenção desenvolvidos pelo Grupo de Pesquisa Violência e Cidadania (do Departamento de Sociologia), Núcleo de Pesquisa e Extensão em Educação, Exclusão e Violência Social (da Faculdade de Educação) e, no Departamento de Antropologia da UFRGS, do NIT (Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais), NER (Núcleo de Estudos da Religião), NUPACS (Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e Sapude) e NACi (Núcleo de Antropologia e Cidadania) – propiciando dessa forma um debate entre especialistas de diferentes áreas.

Todos os textos foram lidos e revisados várias vezes e o processo de seleção foi sendo paulatinamente burilado. Os autores demonstraram, ao longo deste percurso, muito entusiasmo com a proposta, atendendo prontamente os prazos que estabelecíamos para as revisões, dialogando com as inúmeras caixinhas coloridas de “comentários” que iam encontrando na margem direita de seus textos. Alguns comentários eram aceitos, outros não, num processo argumentativo contínuo entre os autores e as organizadoras do livro. Por fim, chegamos aos 14 experimentos que estão reunidos aqui.

Nossa expectativa é de que o livro sirva como exemplo da possibilidade de publicar textos de qualidade de autores do curso de graduação em Ciências Sociais. Esperamos que outros autores, ainda no início da carreira, se identifiquem com a experiência de escrever e receber comentários

críticos e publicar o resultado de suas pesquisas, reflexões e auto-reflexões. Nesse sentido, o livro é também uma fonte de dados sobre o aprendizado da antropologia e seus dilemas, experimentando, portanto, com os possíveis deslocamentos das fronteiras sujeito-objeto, leitor-autor, aluno-autor, autoria individual-autoria coletiva etc.

## 2 “DIREITOS HUMANOS” E O EXERCÍCIO DO ANTROPÓLOGO

Os “direitos humanos” como foco do pensamento antropológico trazem desafios para a disciplina, tanto em termos metodológicos, quanto conceituais. Como aponta Richard Wilson (1997), o tema dos “direitos humanos” foi tardiamente apropriado por antropólogos, o que ele explica por uma metodologia que enfatiza o “local” e uma preocupação teórica que, sob a influência dos teóricos do século XIX, apresentava a “cultura” como algo compartilhado, fechado. Essa noção de “cultura”, que privilegia o consenso, já havia sido criticada por Terence Turner (1994), ao escrever sobre a dificuldade de antropólogos em lidar com temáticas relativas ao multiculturalismo. O conjunto dessas críticas, assim como os debates trazidos pelos estudos pós-coloniais – alguns sugerindo, inclusive, que antropólogos deveriam estar escrevendo *contra* a cultura (Abu-Lughod, 1991) – trouxe à tona uma série de novas visões sobre a cultura e acerca das formas de entendimento da pesquisa antropológica, com os quais os estudos sobre “direitos humanos” vêm dialogando.

Uma concepção de cultura que incorpora diferenciações de classe, etnia e pertencimentos diversos é chamada a existir, explicitando que a própria cultura é um contexto aberto a contestação. O antropólogo deve estar atento, portanto, às negociações, lutas e significados em confronto nos espaços pesquisados que, ao contrário de serem definidos exclusivamente por um espaço geográfico, passam a ser construídos por conexões específicas, relacionamentos particulares, redes de circulação e fluxos de sentido. Etnografias multisituadas (Marcus, 1998), das interlocuções entre diversos universos sociais e simbólicos (Debert, 1997), de rotas (Clifford, 1997) e do transnacionalismo (Ribeiro, 1997) passam a se destacar num cenário em que os “direitos humanos” passam a ser objeto de interesse analítico.

Além da reflexão sobre a temática dos “direitos humanos” e sua contribuição para o exercício antropológico, propomos empreender o debate

sobre a atuação de antropólogos em diferentes espaços de intervenção (organizações estatais e não-governamentais, projetos de pesquisa, extensão e formação etc.). O fio condutor de tais análises foi o entendimento da antropologia enquanto uma *prática*. Isso significa que, mais do que teoricamente aprendida, a antropologia é *aprendida através de um exercício prático*. A reflexão antropológica se constitui no confronto entre categorias e valores do pesquisador – elaborados a partir de sua biografia, posição social e formação acadêmica – e as idas a campo: nas conversas com agentes, nas observações de rituais, na leitura de documentos produzidos por grupos específicos, nas visitas aos cartórios e arquivos públicos, na vivência dos imponderáveis da pesquisa etnográfica.

Concordamos com Sahlins (2004) quando afirma que a “etnografia é antropologia ou não é nada”, para criticar a vinculação da antropologia exclusivamente ao trabalho de campo. Por outro lado, a antropologia sem etnografia – considerada no sentido amplo de inscrição do processo de significação e da própria investigação desse processo – arriscaria deixar de lado uma das mais ricas dimensões da disciplina. Como já assinalou Geertz (2001), as maiores contribuições da antropologia se fizeram não através das teorias ou construção de conceitos, mas por meio dos dados etnográficos, variados e complexos. É através desses dados, proporcionados pelo trabalho de campo, que a antropologia consegue problematizar construções absolutistas no pensamento, moral e juízo estético. “Examinar dragões, não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo em que consiste a antropologia” (Geertz, 2001: 65).

### 3 A ANTROPOLOGIA COMO PRÁTICA, O CONTEXTO NACIONAL

Definir a antropologia como uma prática é, de outro lado, concebê-la em sua dinamicidade, como uma constante construção realizada a partir de uma tradição disciplinar que jamais foi homogênea, porque sempre foi confrontada com os contextos diferenciados nos quais se instituiu. No Brasil, como em outros espaços nacionais colonizados, a antropologia adquiriu uma conotação especialmente vinculada com anseios civilizadores de construção da nação, sendo a relação estreita entre pesquisa e estado evidente na praticamente intacta relação entre financiamento de pesqui-

sas e agências estatais como a CAPES e o CNPq. Isso proporcionou uma característica de sermos, a um só tempo, “pesquisadores-pesquisados” (Peirano, 1999), motivados ao estudo de temas ligados à sociedade nacional (Cardoso de Oliveira, 1988), o que contrasta com as chamadas antropologias centrais, as quais tradicionalmente definiram seus objetos de pesquisa para “além-mar”. Tal distinção, como já afirmou Daniela dos Santos (2003) em um texto sobre a categoria “direitos humanos”, coloca desafios distintos: enquanto para antropólogos dos “países centrais” o questionamento da autoridade do antropólogo passa pela problemática do distanciamento de práticas de colonização e o esforço do antropólogo consiste em não ser cúmplice de projetos colonizadores, os antropólogos dos “países periféricos” se deparam com a necessidade de situar a sua ética com relação à condição de cidadão de um país em desenvolvimento.

A tarefa referida é tanto mais complexa pelo fato de que a constituição do trabalho antropológico se dá numa esfera onde se conciliam os interesses do estado com os dos grupos étnicos e com outros setores desprivilegiados do país. Isso traz, de acordo com Santos (2003), dois riscos específicos para o trabalho antropológico: em primeiro lugar, o risco de transformar, de forma apressada, problemas sociais em questões teóricas; em segundo lugar, o risco de tentar aliar, de maneira pouco criativa, a teoria advinda de países centrais com os dados advindos do trabalho de campo. Isso porque, como salientou Peirano (1999), haveria no campo antropológico intelectual uma espécie de “mercantilismo intelectual”, onde nós importaríamos a teoria produzida nos “centros” e exportaríamos apenas as nossas “matérias-primas”, os dados de pesquisa.

Tais preocupações são legítimas e já se constituíram em objeto de uma série de reflexões. No caso do primeiro “risco” apontado por Santos – a confusão entre o “problema social” e o problema teórico – temos as conhecidas análises de Bourdieu (1989) acerca da necessidade de uma “sociologia reflexiva”. Acerca do segundo “risco” – o “mercantilismo intelectual” – os teóricos dos próprios países periféricos constituíram uma série de críticas pós-coloniais à forma de construção dos saberes coloniais e as imagens construídas por esses acerca dos colonizados, como aponta a obra mais conhecida de Said (1990). Procurando ampliar o debate, sugerimos a possibilidade de inverter o foco das preocupações e fazer, dos supostos riscos, verdadeiras ferramentas de impulso de criatividade à antropologia. Prestar atenção aos chamados “problemas sociais”, por exemplo,

para além dos perigos analíticos, evidencia uma preocupação em firmar uma ciência através da ruptura com o senso comum. Aqui, o foco estaria exatamente nas formas de apreensão dos saberes comuns, de questões que estão em pauta nas conversas cotidianas, questões que estão constituindo preocupações correntes, suscitando notícias, frentes de debates e ação, programas e projetos de governo etc. – enfim, um conjunto de elementos que seria facilmente classificado como “problema social”. Através dessa imersão no “comum”, nas práticas do dia-a-dia, nas disputas em torno das categorias compreensivas e constitutivas do mundo social, e munidos com o arsenal de técnicas e conceitos antropológicos, evocaríamos tais “saberes locais” para dar dinamicidade e vitalidade às construções teóricas. Nesse caso, o foco de tensão se deslocaria da confusão entre “problema social” e “teoria” para a própria problematização da relação entre esses termos.

Esse deslocamento, de outro lado, também pode acabar dando uma nova perspectiva ao segundo “risco” apontado por Santos (2003), referente ao “mercantilismo intelectual”: a importação de categorias e exportação de dados. Pois, no mínimo, o investimento etnográfico possibilitaria o que Sahlins (1997a e 1997b) referiu como “indigenização da modernidade”. “Indigenizar a modernidade” é também expandir universos comparativos – que ainda permanecem focados, na maior parte das pesquisas, nas antropologias “centrais” da Europa e dos Estados Unidos. Tentar abarcar a análise de antropologias feitas em países considerados “periféricos” é contribuir para a heterogeneidade da disciplina e ao alargamento de perspectivas. Também, cabe retomar a relevância da dimensão etnográfica, pois abordagens menos generalistas podem contribuir para o incremento das agendas de pesquisas no Brasil, dinamizando conseqüentemente as construções teóricas. Dar atenção ao contexto, a partir desse entendimento, é também contribuir para a “indigenização da modernidade” de que falava Sahlins (1997a e 1997b).

Por outro lado, dar atenção ao contexto significa também estar inserido em novos campos temáticos de debate como, por exemplo, a exploração de questões relacionadas aos “direitos humanos”. Da forma como entendemos, a temática dos “direitos humanos” vem renovando debates já trazidos por outras áreas de estudos antropológicos, como a questão da circulação de bens, pessoas, discursos, e seus usos e abusos. O tema introduz uma complexidade importante, acerca dos próprios usos da diversidade em meio a construções enunciativas que se expandem para abarcar

universos que podem, muitas vezes, conceber noções sobre dignidade humana em um idioma diferente daquele privilegiado pelas “frentes discursivas” (Fonseca e Cardarelo, 1999) dos “direitos humanos”. Para o campo propriamente antropológico de reflexões, abre-se uma agenda de pesquisas que desloca a discussão de um suposto *status* ontológico dos “direitos humanos” para as suas construções, usos, significados e práticas particulares. Trata-se de tentar desvendar as tensões inerentes à existência de configurações discursivas singulares, as quais colocam em evidência a própria diversidade cultural no embate com políticas universalizantes.

#### 4 POR UMA ANTROPOLOGIA EM CONSTANTE TRANSFORMAÇÃO

Os textos aqui apresentados contribuem nesse sentido: sem dúvida pretendem menos oferecer soluções do que destacar questões, e colocar novos desafios. Ao trazer alguns trabalhos do que podemos chamar de “antropólogos em ação”, pretendemos estar contribuindo para a visão da antropologia como uma prática e como uma dinâmica. Vários autores repetem como é necessário que os próprios antropólogos sejam mais tolerantes com a diversidade interna de sua disciplina: a Antropologia Brasileira é múltipla, multicolorida, mutante.

Este livro, de certa forma, reflete o perfil de uma geração de antropólogas e antropólogos. Por um lado, estes autores reconhecem uma progressiva diversificação do exercício da profissão. Já entraram na universidade numa época em que as vagas acadêmicas para antropólogos estão cada vez mais minguadas. Eles se formaram ou estão a ponto de se formar sabendo que ONGs, repartições públicas, associações comunitárias, escolas de ensino médio, projetos sociais, fóruns de justiça reconhecem e valorizam, de alguma forma, o trabalho dos cientistas sociais. Estes autores sabem que precisarão de muito “jogo de cintura” para criar espaços profissionais e continuar praticando a antropologia. Por outro lado, revelam em seus textos, como percebem e vivenciam os novos dilemas gerados por tal diversificação. Como graduandos podem apoiar a elaboração coletiva de laudos para a demarcação de terras quilombolas? “Em que medida o produto da experiência de campo poderia ser revertido em um capital a ser mobilizado na luta pelos direitos da comunidade estudada?” (Luis Felipe

Rosado Murillo). Como é trabalhar de voluntária em uma ONG sem reproduzir ranços civilizatórios da antropologia clássica? A “vigilância reflexiva” (Laura Zacher) é suficiente para nos acompanhar em nossas experiências de intervenção social? Nosso papel seria o de visibilizar e posicionar estrategicamente “vozes menos audíveis” (Luísa Andrade de Sousa)? De uma forma geral, aparece, a partir de diferentes estilos e caminhos de pesquisa e de vários pontos de vista etnográficos, a preocupação com o “engajamento” dos antropólogos em causas sociais.

No primeiro bloco de textos, *Antropólogos para quê?*, reunimos cinco autores que discutem, sobretudo, dilemas, desafios e limites que os antropólogos enfrentam ao assumir diferentes papéis. Werner Hertzog e Márcio Pereira, por um lado, resgatam a perspectiva histórica de nossa disciplina, sobretudo como Bronislaw Malinowski, Franz Boas e Claude Lévi-Strauss percebiam o papel do antropólogo e, por outro (bem como veremos nos textos de Luísa Andrade e Jaqueline Ruszczyk, no terceiro bloco), polemizam sobre a elaboração dos laudos antropológicos. Luís Felipe Murillo analisa a discursividade no trabalho de outro antropólogo, Diego Soares, “que serve de exemplo para ilustrar o processo de conquista de um lugar autorizado de enunciação como garantia da inserção/imersão em campo”. Laura Zacher (bem como Samuel Jaenisch, na segunda, e Roberta Grudzinski, no terceiro bloco) parte de sua inserção numa ONG de Porto Alegre, num exemplo contemporâneo da tradicional relação entre nossa disciplina e as políticas públicas. Laura nos dirige a seguinte pergunta impertinente: “O que significa relativizar, estranhar e sobre quem recai a reflexão antropológica – apenas sobre o outro? Essas questões me ajudaram a pensar o meu papel e o meu lugar de forma mais corajosa, não admitindo me contentar com a relação entre eu e o meu bloco de notas”. E Juliana Macedo nos brinda com constrangimentos vividos dentro dos direitos sexuais e reprodutivos, sobretudo no que tange à participação possível da Antropologia na discussão do planejamento familiar, o HIV/Aids e a humanização do parto no Brasil.

No segundo bloco, *À escuta das pessoas: Mediando diferenças*, talvez uma das palavras que mais alinhava os quatro artigos aí reunidos é “mediação” – apesar de também encontrarmos “tradução”, “facilitador”, “agente externo” em várias outras partes do livro. Estas pesquisas, bem como as demais contempladas neste livro, foram situadas e realizadas na capital gaúcha, versando sobre objetos de trabalho talvez por nós conhecidos, mas não problema-



tizados de um ponto de vista antropológico. Paulo Capra estuda um Clube de Trocas, mostrando a existência de outras lógicas de ação e intervenção social que ultrapassam o utilitarismo hegemônico corrente das trocas econômicas. Para além de trazer à luz um projeto que pretende constituir-se como uma resistência ao utilitarismo econômico, Capra não deixa de explorar os dilemas particulares que tal experiência enseja. Samuel Jaenisch apresenta um jornal produzido por moradores em situação de rua e por jornalistas – o *Boca de Rua* – analisando seus princípios norteadores e seus efeitos singulares, principalmente o de dar visibilidade ao discurso *sui generis*, elaborado na relação entre moradores de rua e jornalistas, acerca da experiência do morador de rua. Eduardo Martinelli Leal etnografa as relações entre adolescentes em situação de rua e educadores, tendo como pano de fundo uma escola voltada justamente para adolescentes com experiências de rua. O destaque aqui é para a existência de lógicas culturais distintas entre tais grupos que, não obstante, encontram formas particulares de comunicação. Guilherme Heurich descreve o encontro entre dois sistemas de saúde (o SUS e o mbyá-guarani), atentando para a necessidade de se reconhecer, no plano da implantação das políticas de saúde, não apenas uma atenção diferenciada aos indígenas, mas no que consiste localmente essa *diferença*. Isso implica em uma negociação local sobre *como* a intervenção será desenvolvida, o que traz como corolário o pensar não apenas os grupos sociais a partir da perspectiva das políticas públicas do Estado, mas pensar as políticas públicas do Estado a partir da perspectiva nativa. Os direitos de minorias – como populações excluídas das trocas econômicas hegemônicas, cidadãos que vivem nas ruas e grupos indígenas urbanos – são examinados tanto à luz dos serviços, discursos e instituições oferecidos à população, quanto à inserção do antropólogo como possível “mediador” de informações e diálogo nesses espaços.

E, por fim, no bloco três, *Direitos dentro do direito*, cinco autoras vão pluralizar a ideia de “direito”, “acesso ao direito”, “direitos humanos”. Assim como Juliana Macedo já havia renunciado no primeiro bloco, aqui se amplia o leque de discussões sobre “direitos”. Luísa Sousa e Jaqueline Russczyk nos brindam com análises sobre a demanda fundiária de “remanescentes” de quilombolas. Enquanto a primeira lança luz sobre a presença da Antropologia na construção do termo “comunidade quilombola” (dentro e fora das ciências sociais), a segunda rememora, a partir de sua própria experiência, como um projeto de extensão e um grupo de cientistas sociais em for-

mação podem atuar em prol de “quilombolas” e no diálogo com outras áreas profissionais, como o Direito, a Agronomia, a Geografia, etc. Damiana Bregalda reconstitui as trajetórias de dois líderes indígenas, associando-as à própria luta pelos direitos à terra desses grupos em Porto Alegre. A originalidade do seu trabalho reside na assertiva de que é impossível dissociar a luta indígena de uma trama institucional complexa que visa promover os direitos dos grupos indígenas. O resultado desse processo associativo é um verdadeiro rebatismo de homens e terras. Roberta Grudzinski e Débora Allebrandt realizaram suas pesquisas dentro do “poder judiciário” por excelência, isto é, salas de audiência, cartórios, arquivos, corredores de juizados, varas criminais etc. Elas comentam, respectivamente, sobre os caminhos que podem tomar casos de violência doméstica e de conflitos sobre a paternidade, num contexto de introdução de inovações nesse campo: seja pelo aparecimento dos Juizados Especiais Criminais (JECrim’s), seja pela difusão do exame de DNA. Enquanto o trabalho de Roberta confronta as expectativas idealizadas da introdução da conciliação como forma de resolução de conflitos com as motivações das mulheres envolvidas nas causas judiciais, Débora ressalta a diversidade dos tipos de negociação da paternidade que são realizadas ao longo do processo judicial, seja nas audiências, seja nos processos escritos. Os dois trabalhos pretendem contribuir para a própria melhoria dos diálogos possíveis entre agentes judiciais e a população atendida, lançando luz sobre a existência de “sensibilidades jurídicas” particulares e contextualmente inteligíveis que iluminam práticas sociais diversas.

Assim, convidamos os leitores para, nas páginas seguintes, conhecerem mais de perto um fino excerto da recente produção acadêmica discente da Antropologia gaúcha. Neste livro, privilegiamos o exercício de construção de um saber que é processual, provisório e aberto à contestação e aos desafios que o “campo” – em seus múltiplos sentidos – está sempre a nos provocar. Em suma, oferecemos aqui uma visão de antropólogos em formação interagindo com uma antropologia, ela mesma, em constante transformação.

Por fim, gostaríamos de agradecer e prestigiar Cassiano, o artista plástico potiguar que, há anos, embeleza Porto Alegre com suas obras. Ele gentilmente nos cedeu a imagem do quadro “O Pé” para que o *designer* Gracco Bonetti elaborasse essa linda capa do livro. Também gostaríamos de agradecer ao CNPq pelo financiamento deste livro, realizado

no âmbito do projeto de pesquisa intitulado *Direitos Humanos, Novas Frentes Discursivas e Usos do Judiciário – Análise Antropológica de Alguns Desafios Contemporâneos*, realizado pelo Núcleo de Antropologia e Cidadania da Universidade Federal do Rio Grande do Sul ao longo dos anos de 2006 e 2007.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: FOX, Richard (org.). *Recapturing anthropology. Working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991, p. 137-62.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1988.
- CLIFFORD, James. *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Harvard: Harvard University Press, 1997.
- DEBERT, Guita Grin. A antropologia e os novos desafios no estudo da cultura e da política. *Revista Política e Trabalho* 13, 1997.
- FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos* 5(10), 1999, p. 61-82.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.
- MARCUS, George. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- PEIRANO, Mariza. A alteridade em contexto: A antropologia como ciência social no Brasil. *Série Antropologia* 255, 1999, p. 1-35.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. A condição da transnacionalidade. *Série Antropologia* 223, 1997, p. 1-33.
- SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção. Parte I. *Mana* 3(1), 1997a, p. 41-73.
- \_\_\_\_\_. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um objeto em via de extinção. Parte II. *Mana* 3(2), 1997b, p. 103-150.

SAID, Edward. Orientalismo. In: \_\_\_\_\_. *O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Daniela Corrêa dos. Antropologia e Direitos Humanos no Brasil. In: KANT DE LIMA, Roberto (org.). *Antropologia e Direitos Humanos 2. Prêmio ABA/Fundação FORD*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2003, p. 11-31.

TURNER, Terrence. Anthropology and multiculturalism: What is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? In: \_\_\_\_\_. *Multiculturalism: A critical reader*. Cambridge: Basil Blackwell, 1994.

WILSON, Richard A. Human Rights, culture and context: An introduction. In: \_\_\_\_\_. *Human Rights, culture and context. Anthropological perspectives*. London and Sterling: Pluto Press, 1997.

Parte I  
Antropólogos para quê?



# Nativos e laudos: O trabalho do antropólogo, ontem e hoje<sup>1</sup>

Werner Bergamin Hertzog

Encontra-se a moderna etnologia em situação tristemente cômica, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar seus laboratórios em ordem, a forjar seus próprios instrumentos e a preparar-se para a tarefa indicada, o objeto de seus estudos desaparece rápida e irremediavelmente.

Bronislaw Malinowski, 1922.

É notória a lamentação de Malinowski ao principiar o prólogo de seu *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Em poucas linhas, expunha o antropólogo polonês um dos motes da época de mais urgente pertinência aos pesquisadores britânicos: no exato momento em que a antropologia social parecia despontar para uma nova e profícua fase, o objeto que fazia a sua razão de ser parecia estar em vias de extinção. Sua mensagem profética para um novo estilo de pesquisa em antropologia corria o risco de vir ao mundo natimorta. Em outras palavras, de nada adiantaria elucidar a compreensão de contextos sociais totais a partir do uso de rigoroso e exaustivo trabalho de campo se os nativos que compunham esses contextos tendiam ao desaparecimento. Sem nativos não haveria trabalho de campo e sem trabalho de campo a antropologia social poderia estagnar na análise comparativa de costumes sociais isolados do contexto local. Hoje sabemos que fim levou essa discussão, bem como muitas outras que se seguiram a ela. Os nativos não exatamente desapareceram, pode-se dizer que se transfor-

---

<sup>1</sup> Trabalho final apresentado na cadeira de Antropologia e Direitos Humanos, ministrada por Claudia Fonseca e Soraya Fleischer durante o segundo semestre de 2005. Agradeço-lhes pelas lições, às quais este trabalho reserva seus créditos.

maram; para além disso, transformou-se, com efeito, o conceito de nativo, que se tornou menos rígido e mais abrangente. O trabalho de campo com observação participante permanece como o procedimento de praxe do antropólogo, mas ganhou inúmeras roupagens, assim como a própria disciplina antropológica, que se ramificou em incontáveis vertentes e estilos que se dispõem em uma emaranhada taxonomia acadêmica. Desde Malinowski até o presente, a antropologia institucionalizou-se como disciplina acadêmica e na academia fez-se profissão rotineira; escolas teóricas convergem, divergem e misturam-se em movimentos difíceis de rastrear, embora os centros de difusão permaneçam, em sua maioria, ainda enraizados no eixo Estados Unidos – Europa ocidental.

A preocupação de Malinowski para com as condições objetivas do campo talvez não tenha sido a primeira na história do pensamento antropológico, mas é digna de nota por algumas de suas propriedades. Primeiro, eram os nativos o objeto de estudos a que Malinowski se referia no prefácio de *Argonautas* e era em torno dos nativos que giravam todos os temas da pesquisa em antropologia social. Malinowski sabia que para uma disciplina que ambicionava tornar-se científica seria vital que suas bases teóricas determinassem a prática de rigor metodológico em campo. Dessa maneira, o iminente desaparecimento de sociedades primitivas poderia dificultar a prática da pesquisa empírica, que era essencial para viabilizar a profissionalização da disciplina. A preocupação de Malinowski não era mais do que a manifestação da interdependência entre sujeito e objeto na antropologia social: os antropólogos e seus predecessores haviam inventado e objetivado o homem primitivo, e agora a permanência do homem primitivo era vital para a subjetivação do antropólogo. Disso podemos apreender uma lição bem conhecida para os que de alguma maneira estão interessados nas ciências sociais: na antropologia há uma relação entre as transformações por que passa o objeto e seus confrontos e reorientações teóricas.

Podemos ser proveitosos retomarmos os debates antigos da antropologia social quando buscamos respostas para as incertezas disciplinares que entremeiam a situação presente de nosso campo de estudos, pois assim podemos, quem sabe, tirar delas lições paradigmáticas que sirvam de pano de fundo para as discussões modernas. Para críticos como Gellner, a inovação de Malinowski no pensamento antropológico é resultado da conciliação que promoveu o antropólogo entre idéias positivistas e românticas: “a fusão de um senso romântico de interdependência das instituições e o



caráter saturante da cultura com uma desvalorização bem anti-romântica do passado” (1995: 107). Malinowski teria unificado com sucesso uma disciplina de características românticas (o interesse por culturas distantes, pelo método histórico e uma visão idealista da realidade) com as propriedades positivistas necessárias para a conversão da antropologia em ciência (“o estudo da interação entre os objetivos, opiniões e meio ambiente do homem, de modo muito parecido como preços são determinados pela oferta e pela procura” [Gellner, 1995: 106] e o uso de métodos intensivos de pesquisa de campo). Kuper (2002) vai ainda mais longe e situa boa parte das divergências que alicerçaram os debates nas ciências sociais como continuações da oposição entre idealismo e positivismo no século XIX, e as tentativas de avanço teórico teriam sido também tentativas de síntese entre idéias de ambas as correntes,<sup>2</sup> sendo Parsons a expressão principal desses esboços de unificação teórica para as ciências sociais (Kuper, 2002: 73). Tanto para Kuper (2002: 281) quanto para Gellner, a divergência principal da atualidade entre os pós-modernistas e seus oponentes ainda é reflexo dessa bipartição secular de pensamento: respectivamente, uma corrente assumiria para si uma forma de pensar e de se expressar que colocasse a subjetividade antes da objetividade, enquanto que a outra teria por palavra de ordem a objetividade frente à subjetividade.

Motivações subjetivistas contra motivações objetivistas, eis a força motriz por trás das rupturas e reorientações teóricas que parecem demarcar as transformações na antropologia desde o seu nascimento. De um lado, o empirismo, o cientificismo, o materialismo, a verificação dos fatos e a crença em uma verdade única; de outro, o racionalismo, o culturalismo, a hermenêutica e o relativismo moral e epistêmico. Tentativas de unificar ambas as tradições são ponto em comum entre as tentativas de avanço teórico – mais recentemente, tem-se tentado, em última instância, pela supressão das categorias constituintes do pensamento moderno, numa tentativa de recriar novas formas epistemológicas destituídas das implicações políticas e dos efeitos de poder das formas tradicionais (ver Latour,

---

<sup>2</sup> Por exemplo, uma tentativa bem conhecida de unificação teórica é a de Sahlins (2003), que pôde ser apreendida como uma teoria da ação visando a unificação entre materialismo histórico (razão prática, práxis) e a ordem simbólica do culturalismo (corporificado na obra pelo estruturalismo).

1999). Esse contraste de formas de pensar e as recorrentes tentativas de unificação que resultam em debates acalorados tem sido fundamental para o avanço da teoria antropológica e pela riqueza conceitual da disciplina.

No fundo, talvez esse debate possa ser traduzido simplesmente como resultado do movimento retórico empreendido, no início do século XX, no sentido de firmar a antropologia, do qual Malinowski foi um dos participantes. Esse movimento jamais se fez por completo, e creio que dificilmente se findará, visto que a antropologia, bem como as demais ciências humanas, seguramente não conseguirá se enquadrar de forma plena dentro do ideal moderno de ciência positiva. Isso porque a natureza da antropologia é ambígua: uma ciência que lida com o outro, que está fundada no contato com a alteridade e que tem no relativismo cognitivo o método dificilmente se constituirá de modo completo dentro da fórmula iluminista de busca de uma verdade una.

As implicações do conhecimento que a antropologia nos traz parecem inseparáveis das implicações políticas que o conhecimento de outras formas de se constituir sociedades humanas – afinal, parece inevitável que não se reflita sobre a nossa própria condição como sociedade quando em contato com outras formas de organização social e outras culturas. Uma disciplina que traz luz ao entendimento de formas sociais diversas, mas que tem como ferramenta metodológica o relativismo – isto é, destituir de julgamento de valor os valores imbuídos em outras formas sociais para que se possa compreendê-las – e, mesmo assim, ambiciona ser científica – isto é, produzir um conhecimento que se aproxime da verdade –, não poderia deixar de oscilar de forma ambígua entre os domínios da ciência e da política. Esse é o paradoxo da antropologia, e talvez não seja surpreendente observarmos como seus maiores nomes têm, voluntária ou involuntariamente, vacilado sobre a fronteira entre a discussão sobre ética e o debate científico puro.

Parecia inevitável, logo na primeira metade do século XX, quando a antropologia começava a se profissionalizar, que os antropólogos, mais cedo ou mais tarde, como fizera Malinowski, colocassem nas pautas de discussão o seu próprio papel frente a essas sociedades que se visava compreender. A busca por profissionalização acadêmica abria uma brecha para o discurso cientificista na antropologia: a ordem do discurso da parte dos antropólogos sociais era afirmar a cientificidade da disciplina para garantir a legitimidade do saber produzido. Logo, não havia dúvida de que o papel do antropólogo era produzir conhecimento antropológico que se

aproximasse da verdade. O ideal cientificista era a palavra de ordem da antropologia e antropólogos de formação nas *hard sciences*, como Malinowski, faziam o possível para tentar aproximar um do outro:

A Antropologia, especialmente em seus modernos aspectos, tem a seu crédito o fato de que a maioria dos que a ela se dedicam são obrigados ao trabalho de campo etnográfico, ou seja, um tipo empírico de pesquisa. A Antropologia foi talvez a primeira de todas as Ciências Sociais a criar o seu laboratório, lado a lado com a sua oficina teórica. O Etnólogo estuda as realidades da cultura sob a maior variedade de condições ambientes, radicais e psicológicas. [...] Em termos da Sociologia moderna, o etnólogo, por meio de sua tarefa muito mais simples, é capaz de visualizar as culturas como um todo e observá-las integralmente por contato pessoal. Desse modo, ele forneceu a maior parte da inspiração no sentido das tendências realmente científicas da Sociologia moderna, a análise dos modernos fenômenos culturais e da observação direta convincente, e não intuitiva, das relações de pura elucubração. (Malinowski, 1976: 21).

O papel do antropólogo estaria, por conseguinte, calcado na ciência: pregava-se, a ciência pela ciência, idealmente desinteressada e livre de que-relas políticas, disputas judiciais ou interesses econômicos. O antropólogo seria o agente responsável pela construção do conhecimento antropológico – preferencialmente imparcial, objetivo. Conforme observa Godelier, a antropologia da primeira metade de século XX se firmou

como uma “atividade de conhecimento” constituída fundamentalmente pela utilização de um método, a observação participante, ou seja, a imersão prolongada de um observador, quase sempre estranho, num meio observado. Trata-se, portanto, de uma atividade de conhecimento que se mostrou necessária e útil a cada vez que o Ocidente quis saber mais um pouco acerca do funcionamento de outras sociedades ou sobre aspectos de si mesmo sem encontrar, para tanto, arquivos escritos ou outros testemunhos históricos. Em decorrência tornava-se necessário coletar as informações no campo dos acontecimentos (1993: 5).

Além da preocupação em legitimar o conhecimento produzido, a formação primeira dos grandes antropólogos favorecia a exaltação do papel do cientista *strictu sensu*. Franz Boas, cujo doutorado havia sido concluído

com uma tese em física, foi responsável em grande parte pela difusão desses ideais, mas ao mesmo tempo justificava seu envolvimento com a geografia como um “compromisso entre um interesse intelectual em matemática e física e um intenso interesse emocional para com os fenômenos do mundo” (Stocking Jr., 1982: 141). Deve-se ressaltar, portanto, a fragilidade das tentativas de separação entre trabalho científico e as preocupações políticas da época, da qual Boas é exemplo contrário. Foram suas as primeiras demonstrações de envolvimento com causas políticas e sociais e os primeiros debates éticos – não teve, em momento algum de sua carreira, o distanciamento como método de análise. Envolver-se em debates por “igualdade de oportunidades, educação, liberdade política e intelectual, a rejeição do dogma pela verdade científica e a identificação com a humanidade e devoção ao seu progresso” (Stocking Jr, 1982: 149). É conhecida também a comoção gerada no pequeno círculo da antropologia social da década de 1910 pela reação colérica de Boas ao descobrir que quatro antropólogos estavam a servir ao governo americano como espíões (Stocking Jr, 1982: 270). Além disso, o antropólogo alemão discursou pela tolerância racial, terminando da seguinte forma o seu livro *The mind of primitive man*, publicado pela primeira vez em 1912:

Até a primeira década de nosso século, a opinião de que as raças determinam a cultura tem sido, pelo menos na Europa, mero tópico de especulação de historiadores amadores e sociólogos da fundação para uma política pública. A liberdade de juízo só pode ser atingida quando aprendemos a estimar um indivíduo de acordo com suas próprias habilidades e caráter. [...] Assim deveremos apreciar e cultivar a variedade de forma que o pensamento humano e sua atividade puderam tomar, e a desprezar, por levar a uma completa estagnação, todas as tentativas de imprimir um padrão de pensamento sobre todas as nações ou até mesmo sobre o mundo todo (1943: 272).

Boas contrariava o papel do antropólogo como agente imparcial e passivo do conhecimento científico ao atribuir ao trabalho do antropólogo um sentido humanista. Se, do seu ponto de vista, as culturas primitivas eram menos evoluídas e isso lhes conduzia rumo à extinção, acabando – como dizia Malinowski – com o próprio objeto de pesquisa da ciência antropológica, o saber gerado acerca dessas culturas serviria para facilitar o diálogo e a compreensão entre as partes facilitando a possibilidade de in-

tervenção da sociedade civil ocidental frente ao atraso das sociedades primitivas. Haveria, portanto, uma função extra atribuída ao saber antropológico, paralela ao ideário cientificista da época.

O proto-relativismo de Boas renunciava o pensamento que viria a ser incorporado pela antropologia anos mais tarde. Lévi-Strauss pode ser apontado como o pensador que consolidou essa forma de pensar a antropologia, pois fora profundamente influenciado pela antropologia cultural americana. Apesar de todo o esforço despendido por Lévi-Strauss para separar a sua ciência da antropologia estrutural de suas implicações políticas (conforme demonstrado por Pace, 1992), foi ele um dos antropólogos mais influentes a respaldar a introdução de preocupações políticas e éticas no debate antropológico. Impossível é deixar de notar que as preocupações de Lévi-Strauss com a manutenção das diferenças culturais e a necessidade de popularizar um relativismo cultural restrito ao círculo dos antropólogos em muito se assemelhavam às de Boas supracitadas. Em texto clássico, *Raça e história* (Lévi-Strauss, 1985), publicado como resultado de uma consultoria encomendada pela UNESCO em 1950, Lévi-Strauss sustenta que os choques entre diferenças culturais ocorridos ao longo de nossa história foram a causa principal do avanço de nossas sociedades. Se a cultura ocidental atingiu o nível de complexidade atual, deve ser necessário ressaltar que isso se deu graças à fusão e à contribuição mútua entre tradições culturais distintas. À época, o antropólogo francês, assim como Malinowski cerca de 30 anos antes, estava preocupado com a disseminação da cultura ocidental, fundada no modelo de produção industrial, e com o conseqüente desaparecimento das culturas indígenas. Em resumo, Lévi-Strauss argumentava a favor da tolerância e pela manutenção da diferença, pois havia ainda o que aprender com as culturas indígenas, e só assim o progresso cultural da humanidade poderia ser mantido:

É a diversidade que deve ser salva, não o conteúdo histórico que cada época lhe deu e que nenhuma poderia perpetuar para além de si mesma. É necessário, pois, encorajar as potencialidades secretas, despertar todas as vocações para a vida em comum que a história tem de reserva; é necessário também estar pronto para encarar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta o que estas novas formas sociais de expressão poderão oferecer de desusado (Lévi-Strauss, 1985: 87).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> O relativismo de *Raça e história* seria mais tarde criticado por Geertz (1999). Geertz argumentou que o modelo cultural de Lévi-Strauss, que enfatizava a idéia de culturas como

Boas e Lévi-Strauss forneceram os elementos básicos para a constituição da moderna antropologia. Ambos situam-se em uma mesma linhagem de pensamento no que concerne à constituição do relativismo cultural. A partir daí, a compreensão da alteridade passaria a ser feita pelos aspectos positivos desses contrastes e a história não seria mais vista como um processo único subjacente a todas as culturas, e sim como uma particularidade relativa a cada uma delas. É importante notar que o relativismo cultural não pode ser considerado propriamente um avanço científico – quiçá, epistemológico; científico é o pano de fundo sobre o qual se deu a discussão ética que resultou no relativismo. Isto é, o relativismo é um dispositivo ético que, ao mesmo tempo, originou e possibilitou a existência de uma ciência, a antropologia (social ou cultural). A partir daí, começava a surgir um novo papel para o antropólogo – o de intérprete e tradutor de sistemas simbólicos, principalmente na antropologia norte-americana. A partir da década de 1950, a lógica da antropologia cultural americana começou a entrar no meio acadêmico da antropologia britânica através de Lévi-Strauss (como narra Kuper, 1978), fazendo com que alguns autores de orientação estrutural-funcionalista revissem algumas de suas posições, como Evans-Pritchard. Também houve uma guinada no objeto de estudos assim que a antropologia voltou-se também para o estudo das sociedades ocidentais, conforme indicava então o antropólogo britânico:

A antropologia social é o estudo de todas as sociedades humanas e não meramente das sociedades primitivas [...]. Embora o antropólogo possa estar desenvolvendo uma pesquisa entre indivíduos primitivos, o que estuda entre eles é a linguagem, o direito, a religião, as instituições políticas, a economia, e assim por diante, e está, portanto, interessado nos mesmos problemas gerais que o pesquisador desses campos, nas grandes civilizações mundiais. Deve-se igualmente recordar que, ao interpretar suas observações das sociedades primitivas, o antropólogo está sempre, conquanto só implicitamente, comparando-as com a sua própria (Evans-Pritchard, 1975: 223).

---

monólitos, poderia ofuscar a visão a heterogeneidade individual, dificultar o diálogo e assim levar as sociedades mais a separatismos do que favorecer o “autoconhecimento cultural” – o resultado primordial e bem querido da confluência entre culturas para Lévi-Strauss.

## II

Dos anos 1970 até o presente, a antropologia tem construído sua identidade através da bandeira do relativismo e do estudo das culturas. Hoje há o que Roberto Cardoso de Oliveira (2000) denomina antropologias “periféricas” e antropologias “centrais”: estilos diferentes de se produzir conhecimento antropológico, não necessariamente adversos, cada qual mais ou menos enraizado nas diferentes escolas do passado. O multiculturalismo emana principalmente da antropologia norte-americana e influencia em maior ou menor grau os demais centros e a periferia. Comum a todas as correntes está o “problema de desenvolver duas análises paralelas: uma análise que partisse das representações da sociedade próprias aos atores indígenas; outra que interpretasse os mesmos fatos através dos instrumentos conceituais de um observador estrangeiro em busca de uma explicação ‘científica’ para eles” (Godelier, 1993: 4). Faz-se comumente a dupla combinação entre análise “êmica” – utilizando as categorias e os significados do nativo – e “ética” – utilizando as categorias consensuais da antropologia social –, herança da escola interpretativista norte-americana.

Como sabemos, o objeto de estudos do antropólogo contemporâneo não mais se detém nas sociedades tradicionais; o crescimento da disciplina na academia resultou em especialização e divisão do trabalho científico. Novos campos foram inaugurados e hoje a antropologia social é também urbana, industrial, da saúde e da doença, do direito etc. A imagem do antropólogo tradicional, viajante intercultural em busca de preciosidades sociais de tempos passados, persiste além da academia:

A antropologia apresenta-se (hoje) como uma disciplina dedicada ao conhecimento de povos ou grupos sociais que aos olhos de outros povos ou outros grupos sociais parecem estar atrasados culturalmente e ser menos desenvolvidos econômica e socialmente. [...] Isso explica por que muitos dos países que hoje se tornaram independentes recusam-se a receber antropólogos, declarando que “nós não somos selvagens, somos pessoas como as outras, estamos precisando de sociólogos, não de antropólogos” (Godelier, 1993: 3).

A geração mais recente de antropólogos fez das fraquezas da disciplina uma bandeira: no passado era difícil encontrar consenso e hoje as tentativas de síntese teórica parecem estar definitivamente em baixa. Fala-se em antro-

pologias (no plural) da mesma forma que se fala em ciências; se aceita a idéia de que não haverá consenso disciplinar tão cedo e, se a pauta política dos antropólogos pregou um dia a popularização do olhar tolerante sobre outras sociedades, hoje parece que a primeira lição a se aprender na antropologia é que é preciso tolerar as antropologias. A hermenêutica depositou incerteza sobre o método malinowskiano de se procurar ver através do olhar do nativo, e hoje em dia fala-se que é preciso interpretar e, para além disso, até a interpretação está sujeita à interpretação. Desde Kluckhohn e Kroeber, o conceito de cultura ganhou força na disciplina em respeito à divisão teórica proposta por Parsons (Kuper, 2003), e o trabalho do antropólogo concentrou-se sobre a compreensão ou a interpretação das culturas a partir da imersão em campo e da vivência dentro da sociedade nativa.

O campo de trabalho do antropólogo não se limita mais à academia. Hoje ele também abriga cargos em entidades privadas – como ONGs – e em órgãos governamentais. A ampliação do campo do antropólogo pode, por um lado, ser encarada com naturalidade, dados o crescimento e o reconhecimento que a ciência da antropologia obteve no último século, tanto no campo acadêmico quanto para o grande público. Da mesma forma, a força do conceito de cultura ultrapassou os limites da academia e ganhou uma versão vulgarizada no grande público. Está em voga, mais do que nunca, uma idéia comum apropriada do multiculturalismo acadêmico: fala-se em cultura empresarial, cultura de internet, cultura econômica, etc. Falar em culturas tornou-se o lugar-comum do indivíduo não-especializado (o que pode ser considerado, de certa forma, uma vitória da antropologia clássica nos dias de hoje), e, da mesma forma, entrar em contato com sociedades portadoras de culturas diversas também já não é mais privilégio do antropólogo, dada à facilidade das condições de transporte e a introdução de novas tecnologias que possibilitam a comunicação à distância.

É sob essas circunstâncias que tem se intensificado o debate em busca de elucidação a respeito do papel do antropólogo. Em que medida o conhecimento acadêmico do antropólogo – que agora passa a ocupar posições fora da academia – pode fazer diferença para uma sociedade que absorveu uma parte dos ensinamentos da antropologia tradicional? Estaria o diferencial do antropólogo restrito ao uso do método hermenêutico para analisar os modos de expressão ou sistemas simbólicos do outro, servindo como possível mediador de diálogo entre grupos que interpretem o mundo a partir de pontos de vista distintos? Como sintetiza Santos (2003), a



antropologia da atualidade “caracteriza-se por uma pretensão de conhecimento do outro que supera a intolerância e o etnocentrismo. Com isso, destaca-se o papel da antropologia de traduzir culturas e amenizar o racismo e outras formas de intolerância” (Santos, 2003: 14). Bonetti também destaca o papel do antropólogo como problematizador, podendo auxiliar os demais através de reflexões cujas interrogações

se ancoram sobretudo, na acuidade da escuta e do olhar que a antropologia confere, através dos seus “instrumentos de trabalho”. Mas há que se estar sempre atento para o risco deste olhar e desta escuta ficarem turvos e cheio de ruídos. Um risco que advém da intensa proximidade e da imersão no cotidiano do trabalho (Bonetti, 2004/2005: 11).

Nessa linha, o antropólogo que se propõe a auxiliar no diálogo entre partes distintas nas mais diversas situações pode dispor de sua formação e seguir a trilha centenária de Boas. É o que acontece quando da intervenção da antropologia no campo jurídico: não raro, para resolver questões jurídicas entre grupos com modos de expressão divergentes, antropólogos são chamados para efetuar laudos que emitam pareceres a respeito da realidade do nativo. Leite reforça a idéia de que escrever um laudo não significa “produzir julgamentos sobre processos conflituivos que cabem ao campo jurídico, que é o setor que faz a intermediação de todos os saberes” (2004: 2). Segundo a autora,

O campo do direito tem requerido a antropologia pela importância que tem assumido o debate sobre as noções de direito que foram construídas por essas comunidades em um longo tempo de convivência e permanência nas áreas territoriais que estão sendo hoje cobiçadas pelos grandes grupos econômicos nacionais e estrangeiros. Setores organizados da sociedade têm se pronunciado pressionando o Estado para que este atue na proteção dessas áreas, como forma de garantir a existência dos próprios moradores antigos do lugar. Então, os laudos que vêm sendo produzidos neste campo têm como objetivo o entendimento sobre essas noções de direito para auxiliar os juizes a arbitrar sobre disputas territoriais, um campo freqüentemente permeado por graves conflitos (Leite, 2004: 2).

É difícil contrariar a opinião comum de que o antropólogo deve ser o profissional possuidor do conhecimento e das ferramentas teóricas mais

adequadas para emitir laudos capazes de auxiliar os profissionais do campo jurídico a emitirem sentenças. Por ser uma disciplina fundada na crítica e atenta para a cultura, parece ser a especialização mais indicada para aquele que pretende trabalhar no sentido de estabelecer debates interétnicos e interculturais menos entremeados por etnocentrismo existente em todas as partes. Deve-se lembrar que o laudo antropológico nada mais é do que o parecer que o antropólogo emite usando de seu conhecimento acadêmico, que lhe impele a obter dados fazendo trabalho de campo na comunidade em cuja pendência jurídica está calcada. Quem dará o veredicto será sempre o juiz, prevalecendo a lógica dos agentes do campo jurídico, pois esses detêm o monopólio de exercer o direito.

Conforme observa Bourdieu (1989), a asseguuração do cumprimento das leis é papel do Estado, que detém o monopólio da força, coagindo os atores sociais a exercê-lo. O Estado e o Direito estão, portanto, amalgamados pela lógica da forma ou estrutura do campo jurídico. O efeito de universalização das leis estabelecidas no campo jurídico influi em toda a sociedade e se impõe a todos os demais campos e ao Estado – eis um dispositivo essencial para o funcionamento de nossa sociedade. Não é papel do antropólogo, portanto, efetuar julgamentos em seus laudos antropológicos – o Estado, através dos agentes do campo jurídico, exerce esta função. É por isso que, como demonstra Geertz, o diálogo entre o campo jurídico e a antropologia se trava com tanta dificuldade. Segundo o autor, não há “uma penetração da sensibilidade jurídica na antropologia ou da sensibilidade etnográfica no direito” (1999: 251), apenas ocorre, entre os dois universos distintos, “um conjunto limitado de debates estáticos, em que se tenta descobrir se os conceitos da jurisprudência ocidental têm alguma aplicação útil em contextos não ocidentais” (1999: 251). Para Geertz, as diferentes sensibilidades jurídicas devem ser encaradas como objeto de estudos da antropologia social e a tentativa de unir ambos para, a partir daí, criar uma nova subdisciplina, pode atrapalhar o ir e vir hermenêutico entre os campos.

O fato é que, ao incidir em questões da moderna jurisprudência ocidental, o antropólogo necessita ter o domínio da linguagem que lhe é própria, da mesma forma que um etnólogo da década de 1930 poderia pregar a necessidade de se dominar a língua falada dos nativos que estudava. Como nos diz Leite, “há laudos sendo produzidos sobre violência con-

tra a criança, bioética, patrimônio histórico e cultural, impactos socioambientais, a identificação de terras indígenas, de comunidades indígenas e remanescentes de quilombo, à identificação de territórios tradicionais” (2004: 6). Ou seja, os objetos motivadores dos laudos acompanham as divisões de áreas especializadas, cada qual dotada de suas particularidades.

É sabido que, ao se voltar para o estudo da própria sociedade, o antropólogo social contemporâneo necessita, de alguma maneira, efetuar um movimento analítico que o ajude a romper com a naturalidade das estruturas formadoras de seu sistema social: é preciso haver algum distanciamento conceitual. No caso dos laudos antropológicos, por vezes o antropólogo se vê obrigado a servir de instrumento de diálogo entre grupos com visões de mundo, objetivos e estratégias divergentes, como no caso de questões que envolvem demarcação de terra de sociedades indígenas, por exemplo. Entretanto, não é preciso dizer que, na maior parte dos casos, o antropólogo, que tem as sociedades indígenas como seus objetos de pesquisa, acaba por tomar partido ao lado das mesmas quando da execução de um laudo, pois um posicionamento favorável é necessário para manter acesso ao campo de estudos.

### III

Um caso recente demonstra bem essa situação e tentarei resumi-lo aqui brevemente, a título de exemplo. A comunidade de índios kaingang,<sup>4</sup> que em 2004 instalou-se em um acampamento nas proximidades da entrada do Parque do Morro do Osso, em Porto Alegre, entrou em choque com diversas facções cujos interesses não coincidiam com os dos índios, entre elas ambientalistas, prefeitura, moradores das redondezas do parque e agentes imobiliários. A tentativa de consolidação de um assentamento no parque pelos kaingang foi justificada pelo clamor de que a história do Morro do Osso estava, segundo eles, repleta de refe-

---

<sup>4</sup> Os eventos narrados a seguir são resultado da minha observação pessoal, com idas a campo incentivadas pelo professor Sergio Baptista da Silva (a quem agradeço) para sua cadeira *Tópicos em Antropologia – Arqueologia*, no desenrolar da contenda envolvendo os kaingang do Morro do Osso, durante o segundo semestre de 2005.

rências às suas cosmologia e história, havendo no parque alguns locais com propriedades mágicas e outros que remeteriam à presença física de povos indígenas em tempos antigos. Em disputa com os kaingang, agentes com discursos diversos faziam uso legítimo da lógica da jurisprudência estatal para removê-los do local. Entre os argumentos usados a favor da expulsão dos índios havia os dos ambientalistas, que temiam que a presença da comunidade pudesse degradar a área de preservação ambiental do parque; havia também as proposições dos moradores das áreas próximas ao local, que viam a simples presença da comunidade indígena como fator poluidor das imediações e temiam que ela pudesse acarretar um aumento da criminalidade; por fim, as autoridades públicas e agentes imobiliários também faziam eco aos reclames dos descontentes com a invasão indígena.

Entre os dois grupos – aqueles a favor e aqueles contra a permanência da comunidade – posicionavam-se os antropólogos, que acabaram por ficar responsáveis pela efetivação de um laudo pericial antropológico que emitisse parecer científico sobre a situação. Era de se esperar que o laudo intencionasse a favor da permanência dos indígenas. É válido, portanto, indagarmos se pode um laudo antropológico produzido em uma situação de pressão de agentes diversos e envolvimento dos antropólogos com as comunidades estudadas ser considerado imparcial, objetivo e isento de posicionamento político. Teria legitimidade científica um laudo emitido por um profissional treinado na ciência da antropologia em situações como essa e tantas outras? No caso relatado acima, a emissão de um laudo desfavorável à permanência da comunidade kaingang no local poderia significar o início da restrição a um possível campo de estudos, já que a comunidade poderia colocar-se contra o trabalho do antropólogo que não lhe favoreceu. Da mesma forma que Malinowski via extinguir-se o objeto de estudos que possibilitava seu trabalho de pesquisador, um foco de pesquisa etnológica das proximidades fecharia suas portas aos pesquisadores. Para além das questões objetivas da pesquisa antropológica, influem também na execução dos laudos as implicações éticas que se entrelaçam na relação do pesquisador frente ao grupo estudado – quase sempre minoritário, subjugado pelas forças sociais estabelecidas e desprovido de poder. Da mesma forma que o conhecimento antropológico treina o pesquisador e lhe fornece um olhar crítico frente às disparidades sociais, obriga-lhe também a manter, na

maior parte das vezes, uma postura também crítica e favorável à supressão de tais desigualdades.

Devemos ter consciência, portanto, de que os laudos antropológicos podem, sim, ser utilizados de maneira que corresponda aos interesses dos mais diversos atores sociais envolvidos em uma querela jurídica. Sabemos que o conhecimento, desde os primórdios da antropologia até a atualidade, dificilmente esteve isento de imparcialidade política. Mas tem sido, outrossim, profundamente autocrítico, pois assim se formou ao longo de uma história de quebras paradigmáticas constantes e envolvimento ambíguo entre política e ciência. O caráter único da verdade está em baixa, talvez porque definitivo, de modo que a produção das verdades (no plural) podem nos conduzir a diferentes saídas para um único problema. Isso porque a antropologia, ao tornar-se ciência, passou a enfocar também questões éticas (Cardoso de Oliveira, 1994). Aprendeu-se a responder questionamentos com mais questionamentos, dificilmente de forma conclusiva. Um laudo antropológico não necessariamente necessita colocar um ponto final em uma problemática. Talvez esse nunca tenha sido o objetivo da antropologia e, quem sabe, ela não tenha mudado tanto assim, exceto pelo notável aumento do número de pessoas com ela envolvidas, pela multiplicação de especializações e estilos diferentes de se pesquisar e pelas mudanças nas condições objetivas das sociedades que abrigam o campo de pesquisas. Poder-se-ia dizer que a postura do antropólogo atual diverge um pouco daquele antropólogo clássico, apresentado na parte primeira deste texto: ontem, o pretense cientista, que tentava limitar sua atividade política sob a veste da imparcialidade acadêmica, como era de se esperar de um aspirante a uma ciência positiva; hoje, o intermediador dialógico, que parte do reconhecimento da impossibilidade de isenção política e pode, até mesmo, radicalizar seu envolvimento dentro de temas concernentes a seu objeto de estudos, sem que essa postura seja necessariamente vista por seus pares como perda de rigor na obtenção de conhecimento. Mas isso seria uma generalização desnecessária, visto que ambos os estilos coexistem por aí desde os primeiros dias da história da disciplina, tendo a predominância de um tipo sobre o outro oscilado com frequência. Os exemplos de Malinowski, Boas e Lévi-Strauss são bem representativos dessa ambivalência e da circularidade de papéis característicos do ofício do antropólogo.

A antropologia, na atualidade, preza pela relativização de seus próprios limites. Qual a validade da contribuição do antropólogo contemporâneo, se ele extrai de suas pesquisas tantos problemas quanto conclusões? Em momentos como este é que se faz a demanda por sínteses teóricas que possam fornecer alguma estabilidade ao trabalho intelectual, pelo menos por algum tempo. A busca por consenso na disciplina, como vimos, não é novidade, mas parece estar progressivamente sendo deixada de lado. Para Roberto Cardoso de Oliveira (2000), a pretensão de fazer da antropologia uma ciência universal, praticada da mesma forma em locais diversos, é inviável, já que as orientações das antropologias centrais funcionam como difusoras de teorias que não chegam a um consenso por conflitarem-se mutuamente. Para Jardim, “o estado da dúvida teórica caracterizaria essencialmente o fazer antropológico, portanto o questionamento sobre o fazer antropológico não seria o indicador de uma crise, mas o indicador justamente da estabilidade da disciplina” (2001: 12). De um ponto de vista igualmente otimista, poderia eu afirmar que a falta de consenso na disciplina pode ser encarada como necessária ao trabalho do antropólogo, pois ela pode ser o reflexo da multiplicidade de visões de mundo que caracterizam seu objeto de estudos.

Pode ser que essas observações, tanto a de Jardim quanto a minha, sejam úteis para amenizar o pessimismo sobre a falta de certeza que paira sobre a disciplina, mas esse tipo de argumento, como um placebo, não alterará as condições reais em que se encontram os conflituosos e cada vez mais divergentes debates teóricos. Em outras palavras, a aceitação passiva de um estado de dúvida teórica pode não impulsionar os antropólogos a avanços científicos reais – e, se a construção do conhecimento em antropologia tem uma característica dialética, o estado atual das coisas parece demandar uma síntese teórica, mesmo que provisória. Por ora, resta ao estudante de antropologia navegar nessa enxurrada de correntes de pensamento e possibilidades de aplicação de seu conhecimento com toda a prudência, criatividade e poética que lhe for possível.

## REFERÊNCIAS

BOAS, Franz. *The mind of primitive man*. New York: The Macmillan Company, 1943.

BONETTI, Alinne. A ONG e a antropóloga: Da experiência etnográfica à experiência profissional. *Revista Humanas*, 26/27(1/2), 2004/2005, p. 159-178.

BOURDIEU, Pierre. A força do direito. Elementos para uma sociologia do campo jurídico. In: \_\_\_\_\_. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 209-254.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e moralidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(9), 1994, p. 10-21.

\_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/Editora UNESP, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Antropologia Social. In: ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975, p. 223-263.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Os Usos da Diversidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5 (10), 1999, p. 13-34.

GODELIER, Maurice. O ocidente, espelho partido: Uma avaliação parcial da antropologia social, acompanhada de algumas perspectivas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(8), 1993, p. 5-21.

JARDIM, Marta. *Antropologia aplicada: Dá para fazer mas não é boa para pensar?* Campinas: 2001. [mimeo]

KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

\_\_\_\_\_. *Cultura: A visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: \_\_\_\_\_. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 45-87.

LEITE, Ilka Boaventura. Questões éticas da pesquisa antropológica na interlocução com o campo jurídico. In: VÍCTORA, Ceres et al (orgs). *Antropologia e ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 65-72.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

\_\_\_\_\_. *Uma teoria científica da cultura*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1976.

PACE, David. *Claude Lévi-Strauss: O guardião das cinzas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. Antropologia e direitos humanos no Brasil. In: LIMA, Roberto Kant de (org.). *Antropologia e direitos humanos*. Niterói: EdUFF, 2003, p. 11-36.

STOCKING JR, George W. *Race, culture and evolution: Essays in the history of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.



# Quem traduz o antropólogo? Considerações sobre o uso da antropologia enquanto técnica

Márcio de Azeredo Pereira

## 1 O OFÍCIO DE ANTROPÓLOGO

No meu povo a gente não tem antropólogo. Eu conheço poucas tribos que têm antropólogos. Será que as culturas tribais nunca desenvolveram essas ciências porque são assim meio moles e distraídas, ou porque elas não estão interessadas em desenvolver instrumentos de dominação de outra cultura ou de outro povo?

Airton Krenak, líder indígena.

Os primeiros esforços dos cientistas que hoje reverenciamos como “pais fundadores” da antropologia tinham um objetivo mais ou menos recorrente: o de produzir um conhecimento instrumental sobre grupos culturais radicalmente distintos das civilizações ocidentais (aquelas marcadas pela ética cristã e pelo espírito científico). O responsável pela encomenda, não raro, era um estado nacional ou sociedade a ele ligada, normalmente detentores autoproclamados (pela política ou pela força) dos territórios habitados há séculos por estes grupos nativos. Se pensarmos em exemplos “clássicos” (os nuer, os azande, os trobriandeses), veremos que o antropólogo desta época foi pouco mais que um “abre-alas”, um “batedor”, um amistososo negociante de espelhos que antecede a vinda de canhões e tratores.

Talvez uma das contribuições mais espantosas de Foucault tenha sido a noção de que o exame funciona, freqüentemente, como uma forma de exercício de poder. Tratou-se da transvaloração de um procedimento de todo impensável enquanto “interessado”: o exame, em todos os casos –

médico, escolar, psiquiátrico, antropológico – é invariavelmente feito em alegação ao bem-estar do examinado. É assim que, imaginando-nos mudos e castos acerca de nossa sexualidade, constantemente produzimos e entregamos verdade sobre ela, falamos sobre ela e, assim, permitimos a outros operar sobre ela e sobre nós mesmos através dela (Foucault, 2001). O envio de um técnico dotado de um saber científico como a antropologia para as regiões longínquas dos impérios vitorianos, neste sentido, não pode ser entendido senão como uma “vontade de saber” que é, em todos os casos, também uma “vontade de poder” sobre as populações estudadas.

A Segunda Guerra Mundial pode ser entendida como um divisor de águas neste contexto, porque simbolizou o fim dos movimentos neocolonialistas e deslocou as disputas para a tensão entre capitalismo e socialismo. E, para além disso, foi com a descoberta dos “crimes de intolerância” cometidos durante a Guerra que se iniciou uma pauta internacional de debates sobre a diferença; pauta traduzida, em âmbito internacional, pela idéia de “Direitos Humanos”. Foi já em 1946 – logo no primeiro momento depois da Guerra – que se formou a comissão de Direitos Humanos da ONU e, um ano depois, a Assembléia Geral sancionou a *Declaração Universal dos Direitos do Homem*.

O aquecimento do debate sobre Direitos Humanos vai atingir de maneira decisiva tanto as formulações do senso comum quanto das ciências e das políticas, sendo um dos embriões da noção que hoje chamamos de “correção política”. Na antropologia, em especial, o já corrente processo de abandono do evolucionismo e adoção da idéia de “relativismo cultural” se fortaleceu. As teorias, a partir daí, buscaram cada vez mais promover um tratamento compreensivo da diferença, e questionar a aplicação de noções universalistas onde quer que pudessem suprimir particularidades ou impor visões de mundo etnocêntricas.

Neste sentido, observou-se um deslocamento no papel do antropólogo. Especialmente quando acionado em situações de “fricção interétnica”,<sup>1</sup> o antropólogo torna-se um tipo de mediador que, como um tradutor, transporta significados entre dois mundos distintos. Mas tal situação não ocorre sem implicações consideráveis. A primeira delas é a suposição

---

<sup>1</sup> “O contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade [mais ampla], caracterizado por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais” (Oliveira, 1964:128).

implícita, e de “ares evolucionistas”, que as populações “nativas” (pelo que entendi aqui todos os grupos em conflito com a sociedade mais ampla) são incapazes de portar sua própria voz, de fazer-se entender, de levar às instâncias de decisão suas demandas específicas. A fala de Airton Krenak, que usei como epígrafe desta seção, evidencia que esta suposição nem sempre está certa. Neste sentido, o acionamento do antropólogo é mesmo feito na intenção de evitar as violências simbólicas? Ou poderíamos assumir que, em alguma medida, qualquer contato interétnico implica em disputas simbólicas – e, neste caso, um tradutor é um dos melhores trunfos de quem realmente quer “convencer”? Parece suficientemente sugestivo o fato de que o acionamento e o financiamento do antropólogo são feitos, na maioria das vezes, pelos próprios grupos interventores.

São questões que coloco menos como crítica do que como sinal de uma tensão a ser considerado pelo antropólogo em seu ofício. Mas a implicação mais importante da designação do antropólogo como tradutor é um certo distanciamento que, pela própria natureza de seu trabalho, ele acaba por produzir entre si mesmo e sua sociedade. Permitindo-me fazer alguma “antropologia da antropologia” (e talvez este seja, precisamente, o método deste artigo), o antropólogo é aquele que atua nos limites da sociedade onde vive; por vezes, até mesmo, rompendo-os. Neste sentido, o antropólogo torna-se um tipo de “renunciante” – num sentido próximo ao que Louis Dumont emprestou ao termo – (Dumont, 1993); um agente que, se propondo a estranhar sua própria cultura e inserir-se na cultura alheia, não raro é alvo de uma certa desconfiança acerca da validade de suas conclusões dentro de seu próprio grupo.

Neste esforço extremo, pois, de agir como “tradutor” do outro, temos conseguido, em primeiro lugar, traduzir-nos a nós mesmos? Será que, de cima da “torre de marfim” da ciência, conseguimos ser ouvidos? E quão frágil somos quando descemos dela? Tal situação parece ensejar um empreendimento de fortalecimento da antropologia, especialmente se considerarmos que o poder do cientista depende também de sua posição em redes de poder simbólico – e qualquer vantagem que os grupos nativos pudessem ter na utilização de um tradutor é neutralizada, se este tradutor é desacreditado. Neste sentido, parece estar na ordem do dia a reconsideração do engajamento do antropólogo não só enquanto ator do campo científico, mas também – e talvez, principalmente – em empreendimentos que acontecem *fora* dele, na sociedade mais ampla.

## 2 O LUGAR DO ANTROPÓLOGO

Schuch (2002) fez considerações interessantes acerca de uma certa cisão, existente no campo da antropologia, entre “operadores” e “teóricos”. Os primeiros, na tentativa de instrumentalizar as teorias em situações práticas de conflito social, têm sobre si o peso da desconfiança do campo científico, que acredita que seu engajamento seja incompatível com a isenção necessária à formulação de “boa teoria”. Já os últimos, justamente por sua dedicação integral à teoria, correm o risco de que suas formulações sejam acusadas de excessiva abstração e incompatibilidade com a “realidade”, ainda que venham a desfrutar de certo prestígio acadêmico.

Poderíamos arriscar supor que, na prática, o campo da antropologia não comporta “operadores” mas, antes, somente “teóricos”, e que a academia é, neste sentido, vista como o lugar por excelência do antropólogo ou, na pior hipótese, seu único lugar possível de atuação. Fora dela, toda ação é vista como perigosa, como ameaça à isenção do olhar. É assim que Schuch, ao deixar a academia para assumir um posto em uma instituição pública de atendimento a adolescentes autores de ato infracional, “deixa de ser antropóloga”, num processo cujo emblema é a surpresa experimentada por uma professora que a encontra em um evento de antropologia:

Ingressei na FEBEM para trabalhar como técnica científica, socióloga, em março de 1998. [...] Foi neste contexto que resolvi participar de um encontro da Associação Brasileira de Antropologia. [...] Foi significativa a surpresa de uma ex-professora, quando me viu no congresso: “Patrice, tu por aqui!?”, o que logo me fez pensar: “Meu Deus, o que realmente faço aqui? Logo eu, uma antropóloga... num congresso de antropologia?!” (Schuch, 2002:81).

O que parece interessante, aqui, é a possibilidade de “desnaturalizar” esta situação através de sua comparação com outra realidade semelhante, mas diferente: a do campo jurídico. Bourdieu (1989) demonstrou como a especialização dos atores sociais deste campo não implicou em sua divisão: em verdade, no caso do Direito, é a constituição de uma “classe” de operadores diretamente conectada à “classe” dos teóricos uma das chaves para explicar a força do saber deste campo. No caso do campo jurídico, pois, a divisão entre “sagrados e profanos” não é feita pelo critério da distinção entre teoria e prática, mas, antes, pela partilha ou não dos valores próprios do campo.

Tal não é o caso, como vimos, no campo da antropologia. O contato do antropólogo *enquanto antropólogo* com o “mundo exterior” normalmente se resume ao trabalho etnográfico, e mesmo este só parece ser possível porque já compreendido enquanto prática antropológica legítima. O problema, aqui, é que o escopo de circulação da teoria produzida com o subsídio destes dados etnográficos raramente extrapola o próprio campo da antropologia e, em especial, parece não incluir o espaço dos próprios grupos pesquisados, seja diretamente (através da devolução de resultados, projetos de extensão etc.) ou indiretamente (instrumentalizando ações institucionais, fomentando debates públicos etc.). Isso implica na construção de uma relativa “imobilidade” da teoria que, uma vez formulada (às vezes tendo como único objetivo a ação estratégica do próprio intelectual dentro do campo científico), costuma não ser posta em ação através, por exemplo, de disputas com os saberes de outros campos, conversão de capital simbólico visando o empoderamento do profissional da antropologia etc.

Neste sentido, a divisão entre sagrados e profanos, na antropologia, parece obedecer ao critério do pragmatismo, já que qualquer teoria e qualquer teórico que “sirvam” (explicitamente) a uma causa se tornam profanos. Neste sentido, a antropologia pode estar subutilizando seu potencial de ação política, no sentido de fazer-se ouvir e de fazer-se praticar nas disputas travadas em sociedade. A posição tradicional, pelo contrário, parece ser a de uma “antropologia pela antropologia” (como a “arte pela arte” parnasiana) que, se serviu para criar uma autonomia relativa do campo, também “descolou-o” significativamente de contextos em conflito onde o saber antropológico poderia fazer uma diferença.

Uma discussão que reponha em pauta a pertinência da participação antropológica em causas ou instituições de intervenção parece, de meu ponto de vista, uma das poucas alternativas de mudança desta situação. E tal discussão só poderá ser feita quando for aceita a natureza necessariamente política implicada em qualquer fazer antropológico, do mais engajado movimento feminista ao mais (em aparência) “contemplativo” texto acadêmico. Ao antropólogo, neste sentido, parece não mais caber uma postura de isenção e renúncia ao jogo social, já que este silêncio acaba dando lugar a outras vozes que, não raro, são as do etnocentrismo e da violência em todos os seus sentidos.

Adicionalmente, parece faltar a alguns “sagrados” do campo (os exclusivamente acadêmicos) um entendimento da ação direta enquanto ten-

sionadora da teoria; multiplicadora de problemas (no sentido científico do termo); produtora de dados e subsídio para o pensamento. Pois é na tentativa de mobilização dos conceitos e das explicações que surgem com maior evidência seus pontos cegos e seus pontos fracos; é no contato direto com o nativo que emergem novas questões; e é na tentativa de realização de intervenções que se explicitam as direções que, por conta de nosso pertencimento a uma classe, categoria profissional, gênero etc. imputamos sem saber às nossas teorizações.

Há, por fim, a tarefa antropológica que pode ser a mais desafiadora: a aplicação das noções antropológicas aos próprios sustentáculos da antropologia e às suas pretensões – ou o que, em palavras mais claras, poderíamos chamar de tentativa de desnaturalização do fazer antropológico. Neste sentido – e filiando-me à fala de Krenak, com a qual epigrafo a primeira seção: A que serve a antropologia? Para onde vai seu conhecimento? Quem o utiliza? São perguntas cujas respostas, às vezes, assustam, especialmente quando notamos que grande parte da produção acadêmica se sustenta no espaço institucional do Estado Nacional (a universidade pública) e num âmbito – o campo científico – que foi diretamente subordinado e financiado por empreendimentos intervencionistas e homogeneizadores (como procurei lembrar citando os etnólogos clássicos).

### 3 A RELATIVIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

Além de produzir conhecimento sobre grupos minoritários, coloca-se ao antropólogo a necessidade de examinar a ação dos poderes de sua própria sociedade. Neste sentido, a própria noção de Direitos Humanos pode ser estranhada, como um projeto específico de uma sociedade e de um tempo-espaço específicos: a Europa quando da ascensão da ética e das formas de vida modernas. É interessante notar que o primeiro movimento ocidental importante em direção a uma idéia de “direitos universais do homem” se dá em 1789, ano da Revolução Francesa. Alguns dos artigos que constavam da Carta de Direitos promulgada eram:<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Extraído de: <<http://www.hystoria.hpg.ig.com.br/declar.html>>. Acesso em 12/07/2005.

### Artigo 1

Os homens nascem e permanecem livres e iguais nos direitos. As distinções sociais só podem ser baseadas sobre a utilidade comum.

### Artigo 3

O princípio de toda a soberania reside essencialmente na Nação. Nenhum corpo ou indivíduo pode exercer qualquer autoridade que dela declaradamente não decorra.

### Artigo 16

Toda sociedade que não assegura a garantia dos direitos, nem determina a separação dos poderes, não tem Constituição.

### Artigo 17

Sendo a propriedade um direito inviolável e sagrado, ninguém poderá ser dela privado, salvo quando a necessidade pública o exigir de forma evidente, e sempre através de justa indenização.

Que nos diz tudo isso? O primeiro artigo parece ser uma alusão clara à dissolução dos estamentos feudais e da diferença essencial entre os homens desde sua posição de nascimento. Logo, trata-se de uma afirmação de uma possibilidade de igualdade embora, certamente, distinções sociais adquiridas ainda desfrutem de legitimidade plena. Neste caso, a diferença não está interdita: ela somente se torna fluida, sendo cada ator e grupo social vistos como responsáveis por sua posição e por sua mobilidade.

Selecionei os artigos 3 e 16 como exemplos da tentativa de estabelecimento, então, da legitimidade do Estado-Nação. Nenhum poder está fora do Estado (que se torna, neste sentido, todo-poderoso), ao mesmo tempo em que nenhuma sociedade que prescindia deste tipo de organização (cujo emblema é a “separação de poderes”) pode ser reconhecida enquanto Nação. Neste sentido, é a nação francesa (entendida neste contexto como grupo étnico e cultural) a fundadora do Estado francês que é, por isso, o único poder válido no território francês.

Finalmente, o artigo 17 é o exemplo mais evidente da especificidade desta declaração pretensamente “universal” de direitos: a defesa da propriedade que se torna, neste contexto, “sagrada e inviolável”.

O que é interessante enfocar é o efeito da pretensão universalista de tais propostas sobre contextos diversos. Ora, a estratificação social é a base do funcionamento social em um grande número de sociedades como a hindu, por exemplo. O conceito de Estado, por outro lado, é desco-

nhecido ou rejeitado em muitas culturas, como as ameríndias.<sup>3</sup> Finalmente, estas mesmas sociedades ameríndias podem ser citadas como exemplo de grupos onde a noção de propriedade privada é fraca, quando não inexistente.

Se considerarmos que a Declaração dos Direitos Humanos da ONU, de 1947, é diretamente baseada na Carta de 1789 e, se considerarmos que mais que uma declaração de intenções, ela é geradora de políticas disseminadas internacionalmente através dos governos nacionais, como entender a ação destes Estados em nome de tais Direitos? Em especial, como fica o papel do antropólogo de traduzir o diálogo em uma disputa entre dois paradigmas culturais, acreditando que a conciliação é possível, num quadro em que assimetria das forças envolvidas é tão violenta e evidente?

É a pretensão de capilarização e de onipresença do Estado Moderno que pode ser problematizada e tida como “estranha”. Os conflitos entre Estados Nacionais e as etnias que estes englobaram devem ser entendidos como resultado da justaposição arbitrária de culturas diferentes sob a mesma lei e no mesmo espaço, no processo de constituição destes Estados. É a percepção desta arbitrariedade que embasa a defesa do direito de autodeterminação destes grupos culturais.

É claro que não precisamos esperar a restauração de “terras sem males”; de ordens primitivas onde “bons selvagens” vivem sem problemas. Os problemas, é claro, existirão – como sempre existiram. Mas, assim como a um Estado Nacional cabe respeitar a soberania de um Estado vizinho mesmo que este esteja sob o mais desumano (ou, às vezes, apenas incompreensível) regime, tal respeito deveria caber também a todos os saberes locais e “sensibilidades jurídicas”<sup>4</sup> que este Estado, em sua formação, obliterou e invalidou em favor de seu próprio Direito. O antropólogo, neste caso, torna-se um agente declaradamente político, advogando para tais nações e grupos minoritários uma independência radical, e até mesmo formal, em relação aos construtos nacionais que as englobaram sem qualquer cuidado.

Todas as dificuldades serão postas, sem dúvida, à manifestação e à ação política de um antropólogo engajado em tal direção. Mas trata-se, de

---

<sup>3</sup> Ver a este respeito Clastres, 2003.

<sup>4</sup> Cf. a terminologia de Geertz, 1997.



meu ponto de vista, da única opção que põe efetivamente os pressupostos antropológicos de desnaturalização e relativização em prática. De outra forma, corremos o risco de sermos meros “facilitadores” da imposição de ordens indesejadas e nocivas, já que destruidoras da diferença. Para sempre, negociantes de espelhos que antecedem os tratores e os canhões.

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. “A força do direito: Elementos para uma sociologia do campo jurídico”. In: \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – Pesquisas da antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify: 2003.

DUMONT, Louis. *O individualismo*. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHUCH, Patrice. O “estrangeiro” em “campo”: Atritos e deslocamento no trabalho antropológico. *Revista Antropolítica* 12/13. Niterói: EdUFF, 2002, p. 73-91.



# Esboço de uma reflexão acerca da posição e do lugar do antropólogo<sup>1</sup>

Luis Felipe Rosado Murillo

## 1 INTRODUÇÃO

O ofício de antropólogo não costuma caracterizar-se pela tranquilidade. Longe do conforto de seu gabinete, a relação de proximidade e diálogo com os pesquisados acaba por constituir laços que muitas vezes fogem à margem de controle de qualquer pesquisador. Corre-se o risco de que se tornem indistintas as demandas do grupo estudado e as demandas acadêmicas. E é, sobretudo, de uma tensão constante entre o rigor acadêmico (na impossibilidade da neutralidade) e a urgência do engajamento que nascem as mais variadas formas de responder à problemática questão do papel do antropólogo frente aos problemas sociais específicos de grupos estudados.

As formas de interação do pesquisador com os pesquisados podem assumir diferentes contornos. Existem, pelo menos, três frentes de atuação antropológica:<sup>2</sup> a pesquisa acadêmica, a produção de laudos/relatórios e um novo domínio, em construção, de antropólogos “profissionais” (em grande número, vinculados a alguma ONG). Cada uma dessas frentes constitui sua especificidade na justa medida em que coloca em relação o saber/fazer antropológico diante de outros domínios técnicos, científicos, políticos etc.

Ao desmembrarmos a idéia do papel a ser desempenhado por um antropólogo em outras duas noções – posição e lugar –, imaginamos que, desta forma, novas questões acerca da relação do antropólogo com o seu objeto de

---

<sup>1</sup> Este artigo foi produzido para disciplina ministrada por Claudia Fonseca e Soraya Fleischer, *Antropologia e Direitos Humanos*, durante o primeiro semestre de 2005 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, curso de Ciências Sociais.

<sup>2</sup> Não são tipos puros de atuação antropológica. São, antes de mais nada, interfaces empíricas da antropologia com outras realidades teórico-práticas. Essas interfaces são habilitadas em uma transposição/transporte da antropologia para outros domínios especializados.

estudo podem emergir. À noção de posição (discursiva), endereçamos indagações para as relações entre o discurso antropológico e suas condições de produção. E, em relação à noção de lugar (social), aos processos de autorização de agentes do discurso: quem fala, de onde fala, sob que condições o faz?

O objetivo deste ensaio é o de esboçar uma reflexão em torno do problema do papel do antropólogo a partir destas duas dimensões interdependentes: a posição (discursiva) e o lugar (social). Para além da busca de uma verdade bem acabada, este ensaio caracteriza-se pela experimentação e procura lançar luz sobre a relação do antropólogo com um dos produtos de seu trabalho: o texto. Para a realização deste objetivo, o trabalho etnográfico de Diego Soares, em sua dissertação de mestrado acerca da luta por terras do Movimento dos Sem Terra (MST), será utilizado para exemplificar uma possível forma de construção do papel (posição/lugar) do antropólogo.<sup>3</sup>

## 2 A CAIXA DE FERRAMENTAS TEÓRICAS

Os discursos não são apenas (a não ser excepcionalmente) signos destinados a serem compreendidos, decifrados; são também signos de riqueza a serem avaliados, apreciados, e signos de autoridade a serem acreditados e obedecidos.

Pierre Bourdieu

É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder.

Michel Foucault

A perspectiva adotada neste ensaio tem como pressuposto a fusão entre teoria e prática,<sup>4</sup> o que significa assumir as formas de discurso como

---

<sup>3</sup> Diego Soares é graduado em Ciências Sociais (2003) e mestre em Antropologia Social pela UFRGS, 2005. Atualmente é pesquisador associado ao Núcleo de Antropologia e Cidadania, UFRGS e doutorando em Antropologia Social na UnB. Tem experiência na área de Ensino e Pesquisa em Ciências Sociais, com ênfase em Antropologia das Sociedades Complexas, Antropologia Política, Antropologia da Ciência e dos Sistemas de Conhecimento, atuando principalmente nos seguintes temas: etnografia, assentamentos rurais, reforma agrária, violência e juventude e biossegurança (*Fórum de Ética em Pesquisa*, <<http://webapp.pucrs.br/comite/user/profile/12402.page>>, 13/05/2007).

<sup>4</sup> Grande parte das discussões realizadas acerca do *papel do antropólogo* opera com a distinção entre a antropologia acadêmica (teórica) e a antropologia aplicada (prática). Esta distinção

constitutivas do social e vice-versa. Como característica fundamental da escola francesa de epistemologia que se inaugura com Bachelard,<sup>5</sup> estudar discursos passa a ser considerado analisar práticas historicizadas.

Em relação a esta corrente epistemológica, em termos teóricos específicos, Bourdieu e Foucault são autores que nos permitem sustentar, respectivamente, as noções de lugar (social) e posição (discursiva). Ambos nos fornecem ferramentas para trabalharmos as condições de possibilidade de uma tomada de posição, na qual uma interpretação é realizada em detrimento de outras – uma forma de enunciação exclui uma série de outras. À questão da posição (discursiva), está relacionado o trabalho *arqueológico* de Foucault (1996, 2000), cujo foco é o de uma análise com vistas à reconstrução de um feixe de relações que possibilitaram o surgimento de um domínio de formação de discursos (matriz histórica de múltiplas posições de sujeito do discurso, de conceitos, de temáticas, de objetos, etc.). Esse feixe de relações é bastante complexo e envolve, em termos bastante sintéticos, a interação de duas instâncias: a das práticas discursivas e a das práticas não-discursivas (de âmbito institucional). Ou seja, um domínio propriamente discursivo, no qual incide a nossa análise das posições do sujeito-antropólogo e um domínio social de práticas que não dizem respeito à linguagem somente, mas a ela se articulam.

Bourdieu (1996, 1998), por sua vez, nos permite avançar na caracterização do *lugar social* a ser ocupado pelo antropólogo no domínio de práticas não-discursivas, o lugar que lhe garante o exercício da função enunciativa frente aos seus pares, cujo capital universitário pode ser convertido em outros capitais em diferentes campos. O lugar ocupado por um antropólogo, por exemplo, sempre faz diferença naquilo que ele enuncia: de um pesqui-

---

corresponde a uma forma de apreensão da realidade que assume a separação entre a teoria e a prática como *dado*. A nossa proposta, em certa medida, na contra-mão das posições colocadas na polémica, defende a impossibilidade da distinção entre teoria e prática, procurando ressignificar o que seria esta separação ou não em termos de uma diferença no funcionamento dos campos em confronto. O cientista, liberado, em certa medida, das urgências comuns do *mundo do trabalho* não-acadêmico, tem a possibilidade de fazer de seu trabalho cotidiano prioritariamente o exercício da reflexão. Esta característica acabaria por colaborar para o ato de instituição da cisão para o senso comum entre os/as intelectuais e os/as pragmáticos/as.

<sup>5</sup> Bachelard promove deslocamentos decisivos para inaugurar uma nova posição epistemológica: nem o racionalismo idealista nem o realismo, mas um racionalismo *aplicado*, produto da fusão destas ênfases (idealismo-empirismo da teoria do conhecimento) que polarizaram o debate clássico na história do conhecimento e das ciências.

sador inserido em uma instituição acadêmica para outro, trabalhando em um órgão público, existem diferentes rituais a serem cumpridos, enunciados a serem proferidos, constrangimentos a serem observados e obedecidos.

Podemos assumir, portanto, o discurso como ponto de partida de nossa discussão, uma vez que é nele que se articulam o lugar e a posição do agente-antropólogo. Em relação a esta articulação, uma consideração inicial: o discurso deve ser entendido como “elemento ou bloco tático no campo de correlações de força” (Foucault, 1988) e como produto de uma soma de condições – as propriedades de quem enuncia (capitais, na concepção de Bourdieu) e as propriedades da instituição que autoriza a enunciar. Com base nestas relações discursivas (socioculturais e políticas, sobretudo), o que se pretende trazer à tona são alguns elementos do funcionamento da linguagem como exercício de poder simbólico (como um determinado estado das relações mútuas de força anima certas manifestações discursivas em detrimento de outras?).

### 3 A MULTIPLICIDADE CONSTITUTIVA DO SUJEITO DO DISCURSO ANTROPOLÓGICO

A posição do sujeito na ordem de discurso não pode ser caracterizada em sua *pretensa* unicidade, porque o sujeito desdobra-se em várias posições, visto que é constituído por múltiplas discursividades. Em outras palavras, não podemos sustentar a idéia de que um operário fala como um operário, um médico como um médico e um cientista como um cientista com base na simples e precipitada identificação do lugar na divisão do trabalho ocupado por aquele que enuncia. O atual *estado da arte* na produção teórico-metodológica da teoria do discurso, a despeito de todas as incompatibilidades internas de suas variantes, nos demonstra que os vínculos da experiência dos agentes/sujeitos sociais aos locais de produção se enfraqueceram, pois as experiências vividas em outras esferas não-econômicas ganharam importância com o desenvolvimento das sociedades industriais.<sup>6</sup> O resultado deste

---

<sup>6</sup> “As transformações do capitalismo no século XX debilitaram o vínculo entre as experiências dos trabalhadores no local de produção e as vividas em outras esferas, que se multiplicaram e ganharam importância. Em decorrência, o agente social não possui mais unidade e homogeneidade, sendo dependente de várias ‘posições-sujeito’ através das quais ele é constituído em diversas instâncias” (Laclau, 1986: 43).

processo para os analistas de discurso é nomeado como a *constituição múltipla dos sujeitos do discurso*.<sup>7</sup>

A partir da consideração da multiplicidade constitutiva do sujeito, poderíamos recolocar o problema da posição do antropólogo através da seguinte hipótese: o antropólogo acadêmico possui, como uma das marcas de seu trabalho, a sensibilidade<sup>8</sup> para lidar com a alteridade constitutiva do discurso. A voz autorizada pela academia carrega sempre as marcas da alteridade. E faz parte do trabalho antropológico evidenciar esta heterogeneidade:

Um texto não é nunca a obra de um único autor, mas o resultado de uma série de relações entre discursos e práticas, fragmentados na trajetória social do escritor. (Soares, 2003).

Para chegarmos à identidade do outro, torna-se necessário perceber como o “outro” percebe a nós mesmos [...] Esta é a proposta do “jogo de espelhos” [...] trabalho que se constitui como uma referência significativa na construção do nosso ‘objeto/sujeito’ de reflexão. (Soares, 2003: 26).

Diríamos que vozes nativas constituem igualmente a voz do antropólogo, mas que isto não se faz sem a necessidade de *marcas*<sup>9</sup> na superfície dos textos. É preciso assinalar/marcar o que vem de fora, os elementos estranhos a uma discursividade. E isso se realiza em função de um constrangimento institucional. O texto acadêmico (tradicionalmente) não comporta o léxico do senso comum. A instituição trabalha no sentido de

---

<sup>7</sup> A análise de discurso praticada pela politóloga Céli Pinto (1989), com base em Foucault e Ernesto Laclau, trabalha com a idéia de uma constituição múltipla dos sujeitos manifestada em diversas posições discursivas.

<sup>8</sup> Muitos antropólogos contemporâneos estão cientes do caráter polifônico dos discursos: “Em todas essas experiências (de campo), as questões que dizem respeito ao ‘fazer antropologia’ – a prática da etnografia, os limites da observação participante, os diálogos e polifonias em campo e na academia –, sempre estiveram presentes” (Soares, 2005: 40).

<sup>9</sup> Estas marcas podem ser tipográficas ou linguísticas e é através delas que se pode analisar as relações entre o social (a linguagem em uso em um contexto cultural) e o político (as relações de força presentes no discurso e para além dele). Existe também a heterogeneidade discursiva *constitutiva* que está para além das marcas na superfície do discurso.

excluir outros enunciados não-autorizados, ou seja, todos aqueles que não estão submetidos ao funcionamento próprio do campo acadêmico. Cumprir ressaltar que, mesmo em um exercício antropológico, as barreiras que dividem o saber/fazer acadêmico (posições a serem tomadas na ordem do discurso teórico-antropológico, o lugar a ser ocupado na hierarquia de títulos da instituição etc.) e o saber/fazer de outras esferas não se dissolvem; no máximo, sofrem deslocamentos quando as interfaces entre a universidade e outras comunidades teórico-práticas são estabelecidas.

Queríamos um contato direto com o “povo” do assentamento. (Soares, 2003: 26)

[...] permite perceber até que ponto os “pobres” aceitam ou não a ordem social propagada pelas elites. (Soares, 2005: 12)

Talvez seja por isso que Sepé, um pouco mais velho que os demais assentados, considerado por todos como um representante vivo da época que se fazia reforma agrária “na reza e não na foice”, assentado pela primeira vez no final da década de 1970, considere todos ali, inclusive ele, como vítimas da “revolução verde”. (Soares, 2005: 30)

O emprego das aspas pode nos revelar alguns aspectos importantes do funcionamento discursivo.<sup>10</sup> Nos exemplos anteriores, podemos observar uma utilização das aspas que serve para marcar a alteridade. O item lexical *outro* vem marcado pelas aspas seja para mostrar que a expressão comporta sentidos que não couberam na formulação, seja para estabelecer as fronteiras entre o que pode e deve ser enunciado de um lugar (institucional) particular e o que não pertence a esta matriz discursiva.

Ainda, a des-superficialização dos enunciados pode evidenciar outros processos que estão relacionados com a heterogeneidade constitutiva do

---

<sup>10</sup> “Os enunciados relatados em discurso direto são postos entre aspas para marcar sua alteridade; esta última, além disso, é claramente manifestada pela ruptura sintática entre o discurso que cita e o discurso citado. Na palavra entre aspas, em compensação, esta ruptura não existe: a expressão aspeada é, ao mesmo tempo usada e mencionada, dependendo, conseqüentemente, da “conotação autonímica”. [Por exemplo], no enunciado “Sinal dos tempos: a imprensa ‘feminina’ cede no momento em que a mulher se afirma” é, ao mesmo tempo, mostrada, marcada como estranha e integrada à sequência do enunciado” (Maingueneau, 1997: 89).



discurso. Um processo bastante explorado pela análise de discurso é o da *nominalização* através da *pressuposição*. Trata-se de um funcionamento discursivo cujas marcas no texto dizem respeito à transformação – fundamentalmente política – de uma *ação* (em um evento histórico pertinente e recorrentemente discursivizado) para um *nome*. Este processo tem conseqüências políticas a serem cuidadosamente observadas justamente por promoverem certos apagamentos estratégicos ou por fazerem com que a leitura de um acontecimento seja direcionada:

A invasão do capital na agricultura, promovida por um lento processo de adaptação dos parâmetros ditados pelas grandes potências imperiais, como os países da Europa, e mais recentemente, os Estados Unidos, promoveu uma das maiores expropriações da história nacional, deixando para trás milhões de brasileiros que tiveram a sua cidadania corrompida pela ação política de uma elite que se reproduz desde os tempos mais remotos (Soares, 2005: 12).

Em relação ao MST, um confronto histórico bastante particular tem sido travado no plano simbólico: a disputa em torno da nomeação das atividades do movimento dos trabalhadores sem-terra. Para um grupo social, os chamados *ruralistas* (e também os meios de comunicação de massa), as atividades de *ocupação* de propriedades rurais costuma ser discursivizada como *invasão* e uma série de outras expressões (com conotações negativas) são a elas vinculadas. A este respeito, o posicionamento discursivo de Soares envolve, simultaneamente, uma inversão e uma identificação com as formas discursivas do MST (ver Indursky, 1999 e Dorneles, 1999). No que se refere ao excerto “invasão do capital na agricultura”, temos uma evidência do processo de interpelação, através do qual o sujeito-antropólogo se submete à discursividade que lhe antecede<sup>11</sup> e lhe estipula regras, às quais obedece como condição de possibilidade da enunciação. A inversão, por sua vez, é uma prática comum nos confrontos discursivos que envolvem o MST. Trata-se, em suma, de fazer com que os significados negativos que são atribuídos às ações retornem para aqueles que investem simbólica, econômica e coercitivamente contra o movimento.

---

<sup>11</sup> “Se [a discursividade] submete o enunciador à suas regras, ela igualmente o legitima, atribuindo-lhe a autoridade vinculada institucionalmente a este lugar [de enunciação]” (Maingueneau, 1997:33).

#### 4 O LUGAR DO ANTROPÓLOGO NA DEFESA DOS DIREITOS HUMANOS

A questão dos direitos humanos está hoje na ordem do dia. Ora, o tema dos direitos do homem supõe a existência do Homem; supõe a idéia do Homem. Finalmente, a teoria dos direitos do homem é uma certa filosofia do sujeito. Em que consiste essa filosofia?

Alain Badiou

Diferentes respostas foram dadas à questão do posicionamento da antropologia, como uma disciplina necessariamente interventora, frente aos direitos dos grupos estudados. Uma oposição bastante comum também tem sido definida em relação às pretensões universalistas do discurso dos direitos humanos, na medida em que ele consolida formas de imposição de uma concepção de justiça particular em detrimento de outras. Esta imposição pode assumir a forma de uma política pública, como tem sido o caso das disputas, por exemplo, em torno da *identidade quilombola* no Brasil (onde se coloca em jogo a definição de *quem é e quem não é* quilombola, *quem é capaz ou não* de levar a cabo todas as orientações das agências nacionais e internacionais de financiamento dos projetos comunitários). O sociólogo Boaventura de Souza Santos (2000) propôs como uma solução para o problema da imposição do *particular* – incessantemente negociado a partir da matriz universalista – o exercício de uma hermenêutica diatópica. Segundo o autor, o objetivo desta hermenêutica é o de “ampliar ao máximo a consciência da incompletude mútua por meio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra” (Santos, 2000: 31). Em uma mesma direção, Gustavo Lins Ribeiro também apontou uma saída para a construção de direitos humanos *mais humanos*, na medida em que estes contemplam a diversidade cultural. A saída é a do *universalismo heteroglóssico*, um universalismo que viria a ser composto por múltiplas vozes, proferidas em diversas línguas, a expressão de um conjunto de sistemas culturais. Esta proposta defende que,

[...] para não incorrer nos problemas que decorrem quando se aceita um universalismo acrítico e para evitarmos os efeitos perversos do universalismo *tout court*, temos que construir um universalismo heteroglóssico, que conviva com cosmopolíticas diferenciadas e compreenda a diversidade cul-

tural sem fazer vista grossa às violências ilegítimas onde quer que ocorram. (Ribeiro, 2004: 48)

Para além desta dimensão teórica dos questionamentos sobre os direitos humanos, podemos pensar um caso concreto envolvendo o problema da inserção em campo – em termos específicos, das relações entre a universidade e a comunidade estudada. A trabalho etnográfico do pesquisador Diego Soares pode novamente nos servir de exemplo para ilustrar o processo de conquista de um lugar autorizado de enunciação como garantia da inserção/imersão em campo.

Em sua monografia, Soares fez uma descrição das circunstâncias em que se deu a sua inserção na comunidade de membros do MST – o assentamento 19 de Setembro, localizado no município de Guaíba, RS –, enfatizando, sobretudo, as dificuldades encontradas. Para o pesquisador, um dos problemas maiores foi o do reconhecimento da hierarquia estabelecida na comunidade, fato que impedia qualquer contato do assentamento com agentes externos que não passasse pelo (re)conhecimento das lideranças. O mais importante dessa descrição para os nossos objetivos, no entanto, foi o processo de resolução do conflito com as lideranças e a posterior abertura da comunidade, em parte, para a realização do trabalho. Foi necessário, segundo Soares, acionar “as lideranças” da universidade (a professora coordenadora da linha de pesquisa a qual o antropólogo estava vinculado) e da comunidade (os mediadores políticos da comunidade MST) para que a autorização fosse dada. Este evento é fundamental porque nos revela a importância do lugar do antropólogo na medida em que, sobre o seu *lugar*, são investidas várias representações (as quais não se pode controlar e manipular livremente). “A partir deste momento a nossa inserção em campo foi, agora sim, definitivamente liberada pelas lideranças. Tínhamos sido, finalmente, incluídos na ‘lógica local’ que orienta as relações entre o assentamento e a universidade” (Soares, 2002: 38).

À questão do lugar social, não podemos separar o que seria o conjunto de posições não-acadêmicas a discursivizarem *o que é o universitário* enquanto posição. Este foi, em síntese, um dos problemas enfrentados por Soares, visto que os trabalhadores do assentamento não faziam a distinção entre as diferentes disciplinas que compõem a universidade. Também é interessante o fato de que o ingresso de pesquisadores universitários no assentamento só foi garantido a partir do momento em que os benefi-

cios deste contato foram percebidos pelas lideranças do MST no assentamento. Quais eram, portanto, as vantagens que o estudo antropológico poderia trazer para aquela comunidade? Em que medida o produto da experiência de campo poderia ser revertido em um capital a ser mobilizado na luta pelos direitos da comunidade estudada?

São necessárias algumas questões acerca do nebuloso problema do papel do antropólogo e a criação de vínculos com vistas à construção de um posicionamento frente aos direitos humanos: 1) Qual seria o estado da luta em que se encontram os grupos estudados (quais são os grupos e o que está em disputa)? 2) Quais seriam os riscos de uma identificação do fazer antropológico com um destes grupos ou quais seriam os benefícios de um engajamento nas questões do grupo (para o grupo)? O pesquisador Diego Soares nos oferece uma das possíveis respostas:

O melhor que temos a fazer, nós que continuamos acreditando no potencial do método etnográfico para a renovação teórica da antropologia, consiste em esclarecer ao máximo os pressupostos iniciais que nos acompanharam desde o princípio, o contexto em que realizamos a pesquisa, e os nossos interlocutores no campo e na academia (Soares, 2005: 54).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas respostas estão a ser construídas no trabalho cotidiano dentro e fora da academia. Não parece existir uma resposta geral (senão generalizante) para o problema do papel do antropólogo quando em uma situação polêmica. “Como eu posso contribuir para melhorar a vida das pessoas que pertencem ao grupo que estudo?” é a questão de fundo cuja resposta pode emergir na forma de uma negação – “eu não devo encaminhar a pesquisa nesta direção porque ela prejudica o grupo pesquisado” – ou de uma afirmação – “ao fornecer a chave explicativa dos processos de constituição do grupo, eu necessariamente concedo ao grupo uma ferramenta importante em sua luta pela garantia e ampliação de seus direitos”.

Dentre alguns casos possíveis, o exercício da reflexão *situada* parece bastante esclarecedor quando aliado ao devido mapeamento da polêmica. A experiência de Soares no assentamento 19 de Setembro nos revela certos traços de uma tomada de posição que se faz em termos afirmativos (da

universidade para a comunidade, como as ferramentas teóricas vão produzir o conhecimento de interesse do grupo).

Não existiria, portanto, uma fórmula simples ou um estatuto que pudesse resolver a problemática questão do papel do antropólogo. Alguns elementos, no entanto, podem ser observados de perto e analisados *antes* da experiência de engajamento do antropólogo em uma polêmica. Quais seriam os *lugares* e as *posições* dos agentes – os suportes sociais móveis – envolvidos em uma dada disputa em um domínio de correlações de força? Ou, onde eu-pesquisador estou a me posicionar e sob que condições? E contra quem este posicionamento se coloca? A que saberes ele serve de suporte? Seriam algumas questões importantes para a reflexão acerca do papel do antropólogo, sobretudo para aqueles cuja temática do poder (em suas múltiplas definições, abordagens, tradições teóricas) não costuma constar em suas agendas de pesquisa. A insistência na denegação (pensada ou impensada) do político, para esse caso, seria como aceitar o convite para assumir uma posição *de olhos bem fechados*.

## REFERÊNCIAS

- BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, vol. 1*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.
- INDURSKY, Freda. De ocupação a invasão: efeitos de sentido no discurso do/sobre o MST. In: INDURSKY, Freda; LEANDRO FERREIRA, Maria Cristina. *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*. Porto Alegre: Sagra-Luzzatto, 1999, p. 173-186.
- LACLAU, E. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2, 1986, p. 41-47.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1997.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Cultura, direitos humanos e poder. Mais além do império e dos humanos direitos. Por um universalismo heteroglóssico. In: FONSECA, Claudia et al (org.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos. Diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: EdUFRGS, 2004, p. 29-51.

SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça (org.). *Identidades, estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000, p. 19-39.

SOARES, Diego Silveira. *Narrativa histórica, etnografia e reforma agrária em um assentamento rural*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

\_\_\_\_\_. *Uma antropologia do encontro: O caso do assentamento "19 de Setembro"*. Dissertação [Graduação em Ciências Sociais]. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

# Antropologia em campo, no campo ou acampada? – Reflexões sobre o lugar do antropólogo junto a uma organização não-governamental na cidade de Porto Alegre<sup>1</sup>

Laura Zacher

A etnografia vivenciada no trabalho antropológico coloca em questão não apenas aquilo a que se propõe estudar, mas também profundas inquietações concernentes ao fazer antropológico, em especial sobre o papel da/o antropóloga/o. O presente artigo propõe traçar algumas considerações sobre o assunto, a partir da experiência de pesquisa de uma política institucional na área de direitos humanos surgida no ano de 2002 e promovida por uma organização não-governamental na cidade de Porto Alegre. Pretendo, com isso, problematizar os dilemas da/o antropóloga/o tanto no trabalho de campo, quanto fora dele. A partir desse debate, busco discutir quais os limites desse ofício e quais dos atuais limites devem ser repensados, com o intuito de complexificar o trabalho antropológico.

Começarei com uma contextualização da relação entre antropologia e políticas públicas na tradição desta disciplina, demonstrando que tal relação não é nenhuma novidade. O passo seguinte trará esta contextualização para dentro dos contornos brasileiros, a partir da antropologia elaborada no Brasil. Esta deu matizes diferenciados para o debate aqui proposto, por ter como base uma antropologia periférica e de alguma forma “nativa”, com outra visão sobre o destino da disciplina. A seguir, buscaremos colocar em diálogo essa tradição teórica com a experiência de campo

---

<sup>1</sup> A realização desta empreitada não teria sido possível sem a “in-cansável/spiradora” orientação de Claudia Fonseca, os luminosos comentários de Soraya Fleischer e o companheirismo das para sempre colegas de campo, Débora Allebrandt, Pilar “Bálsamo” Uriarte e Simone Rolim de Moura no coração do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACI) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Não custa lembrar que sou a única responsável pelo conteúdo destas páginas.

anteriormente referida, indicando quão inspirador foi este debate para o meu fazer antropológico, assim como delineando questões com as quais me defrontei resultantes do embate entre teoria e prática. Por fim, algumas considerações que antes de encerrar qualquer reflexão, propõem instigar o debate sobre o tema.

## 1 PRETO E BRANCO: A ANTROPOLOGIA ENTRE A TORRE DE MARFIM E A GRANDE PROSTITUIÇÃO

O mergulho na história da antropologia revela que as relações entre essa disciplina e políticas de intervenção social são recorrentes durante toda a sua trajetória. Essa relação motivou um longo debate sobre a que se destinava o fazer antropológico, debate esse de forma alguma acabado. Patrice Schuch em seu artigo sobre o trabalho antropológico caracteriza tal relação, ontem e hoje, como “atritante” (2002: 80), lembrando os vários conflitos que permearam e ainda permeiam esse debate.

Já no início do século XX, o embate entre ciência e intervenção encarnava em muitos daqueles personagens envolvidos com o contato com populações distantes – isto é, missionários, colonialistas etc. –, a partir do momento que acabavam muitas vezes por encerrar em si uma mistura de observador externo com o de agente institucional. James Clifford (2002) relembra o caso de um contemporâneo de Marcel Mauss, Maurice Leenhardt, que analisou longamente sociedades não-ocidentais ao atuar como missionário junto às mesmas. Por essa identidade híbrida, Clifford o categoriza como um “missionário-etnógrafo”, sublinhando não a importância desta ou daquela categorização, mas a configuração crítica da relação que Leenhardt estabeleceu entre a sua identidade antropológica e sua identidade missionária: “O teste crítico para o missionário-etnógrafo é, afinal, sua habilidade pessoal em permitir a coexistência das duas disciplinas, em cooperação, onde possível, sem interferência, quando não” (Clifford, 2002: 236). Aqui, esse autor nos abre um caminho que pretendemos seguir, ou seja, o de que não é a categorização identitária de Leenhardt o ponto central, sendo ele missionário, missionário-etnógrafo ou etnógrafo, mas sim a “habilidade pessoal” daquele que constrói sua identidade de maneira que ela seja sempre reflexiva, o que faz com que ela não seja encarada como definitiva, já que continua sendo constantemente alvo de reflexão.



Interessante notar que se nos primórdios da institucionalização da disciplina antropológica esta caminha lado a lado com um fazer antropológico híbrido (teórico e aplicado), como bem mostra a trajetória de Maurice Leenhardt,<sup>2</sup> a reflexão sobre as origens multifacetadas da disciplina causou um mal-estar ético<sup>3</sup> para seus herdeiros. A tomada de consciência da antropologia quanto às suas responsabilidades no que se refere à consolidação do colonialismo estruturou o debate antagonizado sobre as possibilidades e limites do fazer antropológico emparedado entre teoria e aplicação. Ou seja, emerge nesse momento da história da disciplina um debate que passa a opor a antropologia que criticava o academicismo ou intelectualismo e a antropologia que desmerecia o uso aplicado da disciplina, já que esta para sempre estaria submetida aos fins a ela destinados. Como coloca Marta Jardim sobre o assunto, “[...] o debate parece ilustrar a tantas vezes anunciada posição delicada que a antropologia se vê frente aos agentes sociais, tornando-a vulnerável à crítica por omissão ou por cooptação [...], ou nos termos de Bastide entre a ‘torre de marfim e a grande prostituição’ (2001: 5). É a partir dessa dualidade que gostaríamos de colocar algumas questões iniciais sobre a disciplina antropológica.

Para começo de conversa, é necessário sublinhar que “a antropologia não é, nem nunca foi, única” (Schuch, 2002: 88). Cabe, portanto, a nós não apenas ressaltar sua diversidade, mas antes de tudo salientar que é essa diversidade que garante a reflexividade da antropologia, no momento em que permite a cada um de nós nos questionarmos sobre nossos pressupostos a partir de outras perspectivas: “o estado da dúvida teórica caracterizaria essencialmente o fazer antropológico, portanto o questionamento sobre o fazer antropológico não seria o indicador de uma crise, mas o indicador justamente da estabilidade da disciplina” (Jardim, 2001: 12).

Interessante ressaltar como muitas vezes se é pouco “tolerante” com a diversidade na Antropologia em comparação com a defesa que se faz cotidianamente da diversidade dos sujeitos que compõem os objetos de pes-

---

<sup>2</sup> Mesmo para os antropólogos evolucionistas que não se aventuravam para além dos seus gabinetes, a estreita relação do seu discurso “científico” com a empreitada colonial revela uma das facetas mais cruéis da antropologia aplicada.

<sup>3</sup> Termo cunhado por Roberto Cardoso de Oliveira em um de seus últimos artigos sobre o tema, *O mal-estar da ética na antropologia prática*, de 2004.

quisa da disciplina antropológica.<sup>4</sup> Paradoxalmente, foi exatamente essa mínima pluralidade de paradigmas o que possibilitou a emergência da dúvida teórica que levou a antropologia contemporânea a pensar importantes desafios para a disciplina, como, por exemplo, quanto ao destino alternativo dos seus dados que não aquele tradicionalmente sugerido pela cátedra. Relembro mais uma vez James Clifford, quando coloca em forma de questionamento uma observação distanciada sobre o fazer antropológico que emerge desta pluralidade de concepções no que diz respeito aos dados oriundos do campo: “Será que eles [que estão envolvidos na disciplina antropológica] não devem encontrar formas de assegurar que pelo menos alguns dos escritos produzidos no campo sejam acessíveis e úteis àqueles que são, freqüentemente, na verdade, seus co-autores?” (Clifford, 2002: 248).

Não se pode deixar de ressaltar que tal discussão não se restringiu apenas à antropologia, mas que teve importantes contribuições em outras esferas do pensamento social. Pierre Bourdieu, em um dos seus últimos ensaios, resgatou a possibilidade de um conhecimento engajado, considerado por ele como “indispensável”:

[...] sair do microcosmo acadêmico [...] e entrar em interatividade com o mundo exterior [...] em lugar de se contentar com conflitos “políticos” ao mesmo tempo íntimos e derradeiros, e sempre um pouco irrealis, do mundo escolástico, e inventar uma combinação improvável, mas indispensável: o conhecimento engajado, *scholarship with commitment*, ou seja, uma política de intervenção no mundo político que obedeça, na medida do possível, às regras em vigor no campo científico (Bourdieu, 2001: 43).

Aqui a reflexividade é colocada como um elemento essencial na invenção dessa combinação “improvável”, ou seja, a do engajamento do cientista social. O intuito de Bourdieu (2001), assim como o de tantos outros críticos de posturas unilaterais que encontramos pelos corredores, é o de problematizar a separação simplista entre conhecimento científico, conhecimento aplicado e conhecimento engajado. Assim, o desafio não é

---

<sup>4</sup> Agradeço a sugestão dessa intolerância antropológica proposta pela antropóloga e orientadora de tantas idas e vindas, Soraya Fleischer.

mais o de evitar ser contaminado pelo lado de lá, mas sim o de questionar posturas extremadas. Ou seja, quais as possibilidades do “fazer antropológico liberto da torre de marfim” não cair na “grande prostituição”?

## 2 VERDE NO AMARELO: O DEBATE SOBRE O PAPEL DO ANTROPÓLOGO NO BRASIL

[...] uma saudável combinação de etnólogo e de indigenista da qual nunca seria liberto.

Roberto Cardoso de Oliveira

A antropologia brasileira tem boa parte do seu debate sobre o papel do antropólogo colocada entre as duas possibilidades levantadas pelas tradições antropológicas clássicas.<sup>5</sup> No caso verde e amarelo, “o envolvimento da antropologia brasileira com temáticas nacionais, que faz parte da sua própria tradição disciplinar, pode tornar os antropólogos fortes aliados das populações menos favorecidas no processo de reivindicação de direitos e de construção de cidadania [...]” (Santos, 2003: 31). Ou seja, a familiaridade com os “objetos” clássicos de pesquisa da antropologia brasileira traz consigo um envolvimento ao menos em termos cidadãos por parte do antropólogo.<sup>6</sup> Com relação a esse envolvimento, embasado profundamente em uma questão ética, é que os textos de Roberto Cardoso de Oliveira (1990; 2004) terão uma influência decisiva sobre o debate no Brasil.

Pertencente a uma área antropológica tradicional no Brasil, a etnologia, Roberto Cardoso de Oliveira propõe uma postura dialógica para com as populações por ele estudadas, sendo esta parte de uma atitude ética da disciplina. A concepção de conhecimento engajado à la Bourdieu aproxima-se muito da proposta de Roberto Cardoso de Oliveira, que também considera indispensável a inserção de um pesquisador engajado na sociedade em que se encontra. O autor diz que:

---

<sup>5</sup> As duas vertentes da antropologia clássica: a torre de marfim ou a grande prostituição.

<sup>6</sup> O contexto de uma antropologia periférica na qual o antropólogo faz parte de uma realidade exótica aos olhos de um observador dos grandes centros de produção científica impele mesmo o antropólogo “nativo” defensor da neutralidade axiológica a repensar seu lugar discursivo.

Tratar-se-ia antes de um ponto de vista diferente, significativamente reformulado, no qual a inserção do observador – isto é do antropólogo como cidadão de um país fracionado em diferentes etnias – acaba por ocupar um lugar como profissional da disciplina na etnia dominante, cujo desconforto ético só é diluído se passar a atuar – seja na academia, seja fora dela, como intérprete e defensor daquelas minorias étnicas (Cardoso de Oliveira, 2000: 42).

Ao mesmo tempo, Daniela dos Santos (2003) ressalta que de novo a reflexividade se torna fundamental, no momento em que há um maior risco de naturalizar as questões estudadas, por serem familiares, transformando problemas sociais em questões teóricas. Volta-se então para a discussão sobre problema social e problema sociológico, proposta por Bourdieu (1996), buscando não tomar o senso comum de pronto, utilizando como ferramenta metodológica para tanto o estranhamento do familiar. Em outras palavras, para não tomar como definitivo o senso comum, apenas transportando-o para a construção da análise, é que a reflexividade torna-se necessária, evitando a continuidade desproblematizada entre pesquisador-pesquisado. Aqui voltamos à importância de pensarmos nossa prática com uma profunda reflexão epistemológica, ressaltada por muitos autores, como Oliveira (1996) e Santos (2003), mas que infelizmente ganha pouco espaço nos currículos dos cursos universitários.

É importante sublinhar que a postura engajada do antropólogo, como defende Roberto Cardoso de Oliveira e geralmente relacionada com a militância, pode também ser vista de outras maneiras que além desta. Bernard Schlemmer, discutindo também a ética do fazer antropológico coloca esta mesma ética entre a responsabilidade política do cientista e a responsabilidade científica do pesquisador, defendendo que não pode haver confusão entre o engajamento pessoal e o engajamento científico. Para ele,

[...] se houver uma responsabilidade peculiar do pesquisador que se quer também politicamente engajado, seria muito mais esta: que o nosso conhecimento das realidades concretas [...] nos leve a moderar [...] posições radicais que estamos sempre tentados a assumir [...] é de lembrar, por exemplo, que longe de terem todos sede de poder e de dinheiro, alguns colonizadores eram providos das melhores intenções e das mais progressistas possíveis; e que foi isso mesmo que tornou o sistema colonial tão poderoso, tão nocivo e tão difícil de ser combatido (Schlemmer, 1992: 152).

Um primeiro argumento a respeito da força da antropologia colonial é o fato de que esta construía toda sua legitimidade sobre um paradigma hegemônico, o evolucionismo, pensando-se científica e neutra. Isso eliminaria qualquer possibilidade de debate acadêmico para além das fronteiras do paradigma e da ação colonizadora, mesmo que esta fosse bem-intencionada. Do mesmo modo, a importância da discussão a partir dos dilemas brasileiros do lugar do antropólogo vem justamente para provocar o conhecimento estabelecido sobre o assunto, evitando posições radicais.

Outros autores deslocam a discussão da esfera ética para a esfera da ação política aplicada no fazer científico. Para Alcida Ramos, comentada por Jardim (2001), o fazer antropologia seria um ato político no Brasil, como uma forma de resistência e de criação de uma identidade de contraste frente às antropologias centrais:

Em sua opinião não é possível a nações latino-americanas se darem ao luxo de viverem em “uma torre de marfim”. A posição engajada responderia ao lugar que a antropologia brasileira se coloca frente a antropologia “central”. Nestes termos, os povos indígenas, fonte de inspiração da antropologia brasileira, devem ser defendidos, entre outras razões, pois através do olhar lançado a eles é que a antropologia brasileira e, por consequência, a nação brasileira se vê frente ao mundo ocidental. (Jardim, 2001: 6-7)

Essas abordagens refletem apenas uma das possibilidades da postura engajada, mas que geralmente é a que monopoliza o seu significado. Quando se fala em engajamento, logo se pensa em um ato político unicamente, e pouco se coloca o engajamento enquanto uma postura ética. Nosso primeiro ponto com relação ao engajamento seria então que não apenas existe um engajamento, mas vários, e que tal atitude não se resume apenas a uma postura política, mas envolve também outras reflexões.

A postura de Roberto Cardoso de Oliveira também se embasa em uma postura política, que se objetiva quando este assume para si o papel de mediar a relação entre as minorias e o Estado a partir do diálogo entre as partes, diálogo esse que se pretende igualitário (Santos, 2003). A essa antropologia o autor chamará de *antropologia da ação*, diferente da antropologia aplicada (Cardoso de Oliveira, 2004), já que a primeira estaria fundamentada em princípios éticos e morais, a partir de uma prática reflexiva com preocupações epistemológicas, ao contrário da antropologia apli-

cada, que estaria submetida aos seus fins. Segundo o autor, “é essa preocupação [com a moralidade e com a eticidade] que aqui desejo recuperar como alvo legítimo do trabalho de uma antropologia comprometida não apenas com a busca de conhecimento sobre seu objeto de pesquisa, mas sobretudo com a vida dos sujeitos submetidos à observação” (Cardoso de Oliveira, 2004: 21). Tal concepção está fundamentalmente ligada ao artigo 4º do *Código de Ética do Antropólogo*, elaborado pela Associação Brasileira de Antropologia: “Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado” (Associação Brasileira de Antropologia, 2004: 173).

A partir dessas reflexões, Cardoso de Oliveira ressalta brevemente, em um texto seu de 1990, chamado *O saber, a ética e a ação social*, a posição delicada do antropólogo que estuda grupos dominantes, citando o caso de Vincent Crapanzano (Cardoso de Oliveira, 1990: 14).<sup>7</sup> Daniela Santos também menciona o assunto de forma sutil, quando escreve que “o relativismo costuma quase sempre impor o dever ético de que antropólogos posicionem-se a favor das demandas culturais de grupos estudados, não importando, algumas vezes, o grau de conflito moral que as mesmas lhes provoquem (2003: 24)”. Mas o que é relativizar então?

Gostaríamos de lembrar brevemente o relativismo proposto por Clifford Geertz:

Sem dúvida, este é o tipo de relativismo pelo qual a antropologia é famosa: os africanos casam seus mortos e na Austrália come-se vermes. No entanto, é um relativismo que não defende o niilismo, nem o eclecismo, nem a noção de que qualquer coisa é válida: nem tampouco se satisfaz simplesmente com demonstrar, ainda uma vez, que além dos Pirineus as verdades são o oposto das nossas. Ao contrário, é um relativismo que funde os processos de auto-conhecimento, autopercepção e auto-entendimento com os processos de conhecimento, percepção e entendimento do outro; que identifica, ou quase, organizando o que somos e entre quem estamos. Dessa forma, consegue

---

<sup>7</sup> “[...] a questão ética que se impõe com muita força e bem aquém de um acordo quando o pesquisador se defronta com sujeitos de pesquisa contra os quais alimenta uma indisfarçável aversão combinada, entretanto, com uma atitude relativizante própria de sua disciplina. [...] O ardil em que caiu Crapanzano é, não obstante, a mesma armadilha que a antropologia muitas vezes arma para seus pesquisadores” (Cardoso de Oliveira, 1990: 14).

contribuir para que nos libertemos de representações errôneas [...] e obrigar que nossas consciências relutantes aceitem visões discordantes de como essas representações devem ser feitas (como, por exemplo, a visão dos balineses), visões essas que não são menos dogmáticas que as nossas, e tampouco menos lógicas (1998: 272).

Aqui temos um relativismo que se opõe ao relativismo do tipo “cada macaco no seu galho”, criticado por Geertz (1999), e que procura fundir os entendimentos éticos e êmicos, que resultam no diálogo entre visões discordantes. É a partir da discussão dessa concepção de relativismo que propomos problematizar os dilemas vividos na experiência antropológica vivenciada por mim junto a uma organização não-governamental na cidade de Porto Alegre que não se encaixa nos moldes dos grupos sociais tradicionalmente estudados pela antropologia.

### 3 MULTICOLORIDO: O TRABALHO DE CAMPO E SEUS DILEMAS

Tive contato pela primeira vez com meu campo de pesquisa através da bolsa de iniciação científica a qual recebi no ano de 2004 junto ao Núcleo de Antropologia e Cidadania, sob orientação da professora Cláudia Fonseca. Tinha como objetivo estudar uma política institucional promovida por uma organização não-governamental atuante na área de direitos humanos que buscava a garantia do direito à convivência familiar e comunitária presente no Estatuto da Criança e do Adolescente a crianças e adolescentes institucionalizados e com reduzida chance de adoção, os chamados “inadotáveis”.<sup>8</sup>

Minha inserção em campo começou com o comparecimento em algumas reuniões da organização com membros das políticas institucionais promovidas pela mesma depois de ter sido oficialmente apresentada pela mi-

---

<sup>8</sup> Eram incluídos pelos profissionais do campo de atendimento à infância e à adolescência institucionalizada aqueles que possuísem uma ou mais das seguintes características: adolescentes com idade avançada, do sexo masculino, negros, portadores de necessidades especiais e/ou soropositivos.

nha orientadora à presidenta da organização. Tais reuniões eram feitas periodicamente com membros da sociedade civil que se voluntariavam para participar das políticas institucionais da ONG e que vinham narrar e compartilhar suas experiências de convívio com crianças e adolescentes abrigados. O local desses encontros traduzia na espacialidade a trajetória da organização, semelhante à de muitas ONGs brasileiras do campo dos direitos da criança e do adolescente: eles eram realizados no salão de uma igreja católica, conhecida por seu grande envolvimento com os movimentos de base, em especial, com a pastoral da família.<sup>9</sup> Essas reuniões, apesar do aparente informalismo de um domingo à tarde ou sábado de manhã, eram encaradas pelos participantes como parte de uma “missão”, pelo fato de lidarem com um tema reverenciado por todos: o cuidado com aquelas crianças e adolescentes. Cada narrativa era acompanhada de uma grande carga emotiva, que garantia a legitimidade da presença daquele participante na política institucional, que garantia seu “verdadeiro engajamento”.

Ao mesmo tempo, eu queria compreender a construção da política institucional não apenas no seu desenrolar, mas através de suas escolhas, categorizações e relações com os diversos atores do campo no qual esta estava inserida. Para tanto, precisava incorporar ao trabalho de campo o cotidiano institucional da organização não-governamental, até então por mim inacessível. Se as reuniões eram abertas à comunidade, “a qualquer um de boa vontade que quisesse contribuir”, o ambiente institucional era praticamente invisível. A ele só se tinha acesso pelo número do telefone. Isso porque a sede da ONG era também ambiente de trabalho de um dos seus fundadores, que, por falta de recursos para um local próprio para a organização, acabou sendo instalada em uma sala do seu escritório. Como precisava de alguns dados sobre a fundação da organização, fui até à sede da ONG obter as informações com seus membros fundadores, aproveitando para conhecer o lado do campo até então oculto.

Se para mim as reuniões aos domingos em muito pareciam com as da igreja que freqüentei quando da minha catequese, o ambiente institucional da ONG era para mim demasiadamente estranho. Não possuía uma burocracia nos moldes do tipo ideal weberiano e nem se assemelhava a

---

<sup>9</sup> Parte dos membros fundadores da ONG fez ou ainda faz parte de movimentos de base da Igreja Católica.



uma instituição total goffmaniana como muitas vezes lembrava os abrigos que eu havia visitado até então. Naquela época, já tinha me familiarizado com diversos trabalhos sobre sociedade civil organizada, assunto muito em pauta das ciências sociais contemporânea, mas nunca havia vivenciado essa realidade. E o que mais me chamou a atenção, logo que me inseri em campo, foi o fato de que havia uma “flutuante harmonia” no discurso dos meus “nativos”, já que todos estavam buscando a garantia dos direitos da criança e do adolescente. Porém, com o tempo, os conflitos começaram a vir à tona.

Assim, iniciei um trabalho de observação participante junto à política institucional, mapeando seu funcionamento, conhecendo as pessoas envolvidas, assim como as instituições envolvidas – justiça, poder executivo, conselhos paritários. Quando voltava para a universidade conversava com meus colegas que me contavam de seus nativos,<sup>10</sup> muito parecidos com aqueles aos quais Roberto Cardoso de Oliveira se referia, mas que eu definitivamente não reconhecia nesses relatos de minha experiência... Eu vivenciava um campo constantemente tenso, no qual meus nativos não faziam parte de qualquer minoria, ainda que fossem e são muito engajados, mas que comiam três vezes ao dia, tinham onde morar e em sua grande parte eram altamente escolarizados. Então, teria eu algum dever ético para com eles? Se sim, estaria eu ocupando o lugar de profissional do grupo dominante?

De fato, historicamente a antropologia tem dirigido sua atenção para o estudo de minorias. Mas o que ocorre epistemológica – e eticamente – quando se escolhe outro objeto de estudo que não um grupo social minoritário? Devemos desrelativizar? Não devemos ser engajados? Na prática de campo comeci antes de estranhar meus “nativos”, a estranhar a mim mesma. O que eu estava fazendo lá afinal? Cumprindo uma prerrogativa acadêmico-burocrática para obter meu diploma universitário? Definitivamente não. Em primeiro lugar, passei a admirar o trabalho que aquelas pessoas realizavam, fruto de anos de mobilizações e negociação política, que demonstravam os ganhos históricos decorrentes das lutas sociais que tiveram seu marco na Constituição de 1988. Em segundo lugar, tentava perceber qual poderia ser meu lugar ali: observadora ou consultora? Sem-

---

<sup>10</sup> Como, por exemplo, indígenas, moradores de rua, prostitutas, entre outros.

pre achei ambas as posturas demasiadamente prepotentes: ambas enrijeciam uma hierarquia entre a universitária pensante e os agentes sociais praticantes; eu que tinha o direito de pensar, enquanto os demais possuíam apenas o direito de executar. Não me considerava assim tão genial ao ponto de assumir tal postura e nem aquelas pessoas tão incapazes que dali não pudesse sair um diálogo criativo entre todas e todos.

Com essas reflexões passei a participar mais das atividades da organização, também porque a mim foi aberto esse espaço. Assim, se eles abriram o seu caminho para mim, por que eu não poderia abrir o meu para eles? Começamos assim uma longa trajetória de discussões onde o meu objetivo não era o de julgá-los, mas sim de problematizar as nossas práticas: tanto as deles, quanto as minhas.

De minha parte, comecei a construir minha identidade de antropóloga-engajada-na-possibilidade-de-um-espaco-de-reflexão, num esforço de interagir com a realidade social e não de intervir, abandonando aquela postura pretensiosa da qual eu me afastava. Cada reunião tornou-se um momento de problematização da política institucional e da organização, passando a ser um local de construção de reflexões sobre as mesmas. Deixei de ser a “guria que só anotava” para me tornar alguém que aceitava o desafio de dialogar.

Muitos antropólogos assumem essa perspectiva dialógica e colocam importantes questões a respeito do tema. Segundo Patrice Schuch, esse assunto “[...] vem sendo alvo de importantes reflexões sobre as possibilidades de estabelecimento de relações dialógicas que possibilitem, no ‘confronto etnográfico’, uma relação menos assimétrica entre pesquisador e pesquisado – isto é, confrontar a ‘lógica do antropólogo’ com a ‘lógica do nativo’ (2002: 76). Como lembra Roberto Cardoso de Oliveira, a antropologia carrega um caráter ocidental que configura a sua matriz disciplinar, inserindo o antropólogo em uma subcultura “formadora de um olhar comprometido com uma ‘lógica etnocêntrica’ cuja arrogância é sequer percebida pelo pesquisador, a despeito de seus esforços para lograr uma vã – pois ilusória – neutralidade” (Cardoso de Oliveira, 1990: 13). Neste sentido, Parry Scott lembra sua experiência de campo que mesmo “[...] o uso de palavras marca posições diferenciadas e isto, dependendo do como é veiculado pode, de um lado, gerar muitos conflitos na comunicação, e de outro, enriquecer o processo de aprendizagem intercomunicativo” (2004: 156). Esse enriquecimento pode ser conquistado se for construído

tendo como base “princípios democráticos de conduta” (Cardoso de Oliveira, 1990), lembrando que o diálogo já carrega em si essa possibilidade, no momento em que este “já é uma modalidade de acordo: a aceitação de dialogar; assim não se trata mais de uma postura monológica, uma mera relação entre pesquisador e informante, habitual nas etnografias tradicionais; mas entre interlocutores comprometidos na relação dialógica” (Cardoso de Oliveira, 1990: 14). Passa-se assim a apostar numa “intervenção discursiva do pesquisador na sociedade estudada” (Cardoso de Oliveira, 2004: 30), sem cair no imobilismo do academicismo, nem no intervencionismo da antropologia aplicada.

#### 4 PALETA DE CORES: O ANDAR ANTROPOLÓGICO

E nessas andanças, ir reinventando um pouco do fazer antropológico.

Alinne Bonetti

A partir dessa experiência de jogos de espelhos, comecei a pensar a antropologia através de uma perspectiva diferente. O que significa relativizar, estranhar e sobre quem recai a reflexão antropológica – apenas sobre o outro? Essas questões me ajudaram a pensar o meu papel e o meu lugar de forma mais corajosa, não admitindo me contentar com a relação entre eu e meu bloco de notas. Como coloca Schuch, “um dos desafios de uma antropologia que constantemente questiona seus pressupostos e seu campo de trabalho é, na minha opinião, relativizar suas próprias fronteiras – e, nesse sentido, continuar acionando a lógica da aproximação e distanciamento em relação às suas construções” (2002: 88). Passei a me desafiar constantemente e a não me contentar com rótulos: engajada/científica, antropóloga/militante etc. Concordo com Alinne Bonetti (2004/2005) que não consegue vislumbrar uma fórmula acabada do fazer antropológico, mesmo porque aí então este deixaria de ser antropologia, transformando-se em um manual de boas maneiras. Ou seja, como também ressalta Ceres Victora, enfocando a noção de ética na pesquisa antropológica: “[...] As questões éticas são muito mais complexas do que aparentam e não podem ser tratadas de forma burocrática, com a criação de normas-padrão para se lidar com situações, na maior parte das vezes imprevisíveis,

que se colocam na prática profissional. A ética é, dessa forma, fundamentalmente reflexiva” (2004: 17-18).

Meu propósito aqui foi o de ressaltar a importância de uma discussão mais ampla entre as relações travadas entre a academia e intervenção social, que muitas vezes parece ser um tabu dentro de nossa área. A vigilância reflexiva pode possibilitar a existência de uma pluralidade de cores dentro das ciências sociais neste sentido. E é justamente essa diversidade de perspectivas, essa paleta de cores, que enriquece a nossa disciplina, evitando que ela caia nas armadilhas das posições dogmáticas e opacas.

## REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Código de ética do antropólogo. In: VÍCTORA, Ceres et al. (org.). *Antropologia e ética: O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 173-174.

BONETTI, Alinne. A ONG e a antropóloga: Da experiência etnográfica à experiência profissional. *Revista Humanas*, 26/27(1/2), 2004/2005, p. 159-178.

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya (org.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis/Santa Cruz do Sul: Ed. Mulheres/EDUNISC, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos 2: Por um movimento social europeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

\_\_\_\_\_. *Razões práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Editora Papyrus, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O saber, a ética e a ação social. *Manuscrito*, XIII(2), 1990, p. 7-22 .

\_\_\_\_\_. O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, 39(1), 1996, p. 13-37.

\_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

\_\_\_\_\_. O mal-estar da ética e conciliação multidisciplinar. In: VÍCTORA, Ceres et al. (org.). *Antropologia e ética: O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 21-32.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1998.

- \_\_\_\_\_. Os usos da diversidade. *Horizontes Antropológicos* 5(10), 1999, p. 13-34.
- GUBER, Rosana. Antropólogos nativos en la Argentina: Análisis reflexivo de un incidente de campo. *Revista de Antropología*, 39(1), 1996, p.39-81.
- JARDIM, Marta. Antropologia aplicada: Dá para fazer mas não é boa para pensar? Campinas: 2001. [mimeo]
- SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. Antropologia e direitos humanos no Brasil. In: LIMA, Roberto Kant de (org.). *Antropologia e direitos humanos 2. Prêmio ABA/Fundação Ford*. Niterói: Editora UFF, 2003, p. 11-31.
- SCHLEMMER, Bernard. A ética da profissão: Da responsabilidade política do cientista à responsabilidade científica do pesquisador? Um itinerário da antropologia francesa. In: ARANTES, Antônio Augusto; GUILHERMO, Raul Ruben; DEBERT, Guita Grin. (org.). *Desenvolvimento e direitos humanos: A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992, p. 137-153.
- SCHUCH, Patrice. O “estrangeiro” em “campo”: Atritos e deslocamentos no trabalho antropológico”. *Antropolítica* 12/13, 2002, p. 73-91.
- SCOTT, Russel Parry. A ética da comunicação em saúde: A escolha política de diferentes linguagens para a compreensão e ação”. In VÍCTORA, Ceres et al. (org.). *Antropologia e ética: O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 151-161.
- VÍCTORA, Ceres et al. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Antropologia e ética: O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 9-12.
- \_\_\_\_\_. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Antropologia e ética: O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004, p. 13-18.



# Direitos sexuais e reprodutivos sob a ótica da Antropologia<sup>1</sup>

Juliana Lopes de Macedo

O presente trabalho se propõe a refletir sobre o campo dos direitos reprodutivos e a contribuição que o antropólogo pode oferecer para a sociedade de uma forma mais abrangente no que tange à discussão sobre direitos sexuais e reprodutivos. Toda a minha reflexão estará baseada na minha experiência como acadêmica do curso de ciências sociais e como bolsista de iniciação científica<sup>2</sup> no Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde da UFRGS – NUPACS. A escolha por desenvolver esta reflexão a partir do ponto de vista acadêmico se deu, em primeiro lugar, porque não me sinto à vontade em falar de um outro local como uma Organização da Sociedade Civil, por exemplo, pois nunca tive muito contato com este tipo de instituição. Em segundo lugar, meu vínculo com o NUPACS me possibilitou o contato com antropólogos que desenvolviam pesquisas científicas, mas, ao mesmo tempo estavam engajados com outras frentes de trabalhos que possibilitavam fornecer subsídios para o desenvolvimento de políticas públicas, programas de prevenção, cursos de capacitação, além do desenvolvimento de um trabalho multidisciplinar que abarcava diversas áreas do conhecimento como a medicina, a enfermagem, o direito ou a comunicação.<sup>3</sup>

A seguir apresentarei alguns pontos sobre o debate entre os campos dos Direitos Humanos e dos Direitos Sexuais e Reprodutivos, focalizando

---

<sup>1</sup> Trabalho final apresentado para a disciplina Antropologia X: *Antropologia e Direitos Humanos*, Graduação em Ciências Sociais da UFRGS, ministrada por Cláudia Fonseca e Soraya Fleischer.

<sup>2</sup> Estive vinculada ao Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde como bolsista de iniciação científica do CNPq no período de 2003 a 2005.

<sup>3</sup> Quero ressaltar que não estarei falando aqui sobre o meu trabalho ou do trabalho desenvolvido no NUPACS, apenas estou compartilhando com o leitor a minha inspiração para escrever este texto.

na questão da maternidade. Utilizarei como exemplo três casos inseridos nesta discussão, a saber o planejamento familiar, o HIV/AIDS e a humanização do parto. A partir daí, refletirei sobre as possibilidades de inserção e os limites encontrados pela antropologia no campo dos Direitos Sexuais e Reprodutivos.

## 1 DIREITOS HUMANOS *VERSUS* DIREITOS SEXUAIS E REPRODUTIVOS

O conceito de Direitos Humanos ganhou força no período da Guerra Fria, tendo como alvo, ou como o grande violador de direitos, o bloco socialista.<sup>4</sup> Em 1961, surge a Anistia Internacional cuja proposta é de elevar os direitos humanos acima da geopolítica (Rabben, 2004). Ou seja, ao invés de intervir em conflitos políticos, seria mais estratégico intervir no âmbito individual, onde houver violações de direitos humanos, independente da localização geográfica ou de regime político. De forma mais específica, um dos grandes conflitos apontados por diversos autores<sup>5</sup> acerca dos Direitos Humanos seria seu caráter universal e o confronto com os aspectos particulares, próprios de cada cultura. De acordo com Ribeiro, não podemos esquecer também que os dilemas em torno dos Direitos Humanos estão relacionados: a) “à tensão entre particularismos e universalismos; b) às relações existentes entre diversos formuladores de interpretações sobre cada um destes termos; e c) às posições políticas que eventualmente tais atores políticos espõem” (2004: 31). Não podemos esquecer que a categoria de Direitos Humanos não está livre do jogo de poderes entre os atores envolvidos, muito pelo contrário. Ainda conforme Ribeiro (2004), o que se percebe é que os Direitos Humanos (que deveriam ser universais) são modificados segundo uma perspectiva particular para atender os interesses de determinados atores políticos e sociais, que visam reproduzir ou impor hegemonia.

---

<sup>4</sup> Outra autora que também relata, rapidamente, a história dos Direitos Humanos é Laura Nader (1999).

<sup>5</sup> Como, por exemplo, Carrara (2004), Buglionc (2004), Ribeiro (2004), Knauth (2004), Rabben (2004), entre outros.



No que diz respeito aos Direitos Sexuais e Reprodutivos, este conflito entre universal e particular também está presente. De acordo com Meyer, “mesmo que falemos em um conjunto de direitos reprodutivos universais, acabamos por deparar-nos com uma enorme diversidade de entendimento, implementação e nível de acesso a esses direitos, nas diferentes sociedades e, dentro da mesma sociedade, entre diferentes grupos sociais” (2004: 97). É importante chamar atenção para o fato de os direitos reprodutivos estarem, normalmente, vinculados à noção de saúde e mais especificamente à noção de saúde da mulher. Nesses termos, a representação de mulher fica reduzida à noção de mãe e a saúde da mulher é reduzida à noção de saúde do aparelho reprodutor feminino (Meyer, 2004). Há uma outra tensão nesse campo de estudos sobre direitos humanos, pois tais grupos que divergem em opiniões sobre qual o enfoque priorizado em relação às questões dos direitos sexuais e reprodutivos. Assim, temos as feministas defendendo os direitos reprodutivos, os grupos homossexuais dando ênfase aos direitos sexuais, ao mesmo tempo em que nestas duas abordagens a maior ênfase está na saúde ao invés de estar focalizada nos direitos humanos. Para elucidar esta questão escolhi três temas que atualmente são muito discutidos, tanto no âmbito acadêmico, como pelo Estado, pela mídia, por ONGs, outros setores etc. São eles: o planejamento familiar, a prevenção de HIV/Aids e o parto humanizado.

## 2 PLANEJAMENTO FAMILIAR

Antes de ser uma questão médica, a maternidade está vinculada a questões sociais, culturais e econômicas, como, por exemplo, a constituição de uma família numerosa, os papéis de gênero ou as vantagens de se ter filhos. No entanto, estes valores são muitas vezes ignorados pelos serviços de saúde e pelas políticas públicas de saúde que dão maior ênfase para as questões biológicas, sem contar a falta de opções colocadas para as mulheres devido às suas condições econômicas, no caso de mulheres de classe popular. Falando sobre esse imbricamento entre os valores do público atendido, serviços de saúde e condições socioeconômicas dos grupos alvos das ações, Moreira e Araújo destacam, “as razões de escolha do método contraceptivo estão relacionadas aos valores e modos de vida da população, ao domínio precário de informações para operá-los, bem como à provisão dos recursos pelo sistema municipal de saúde” (2004: 394).

Outro ponto importante a ser mencionado, pois permeia toda a negociação no que diz respeito ao planejamento familiar como também à prevenção de DSTs/AIDS – é a dificuldade de negociação entre homens e mulheres em relação à utilização do preservativo, impondo-se aí uma assimetria entre gêneros, onde tende a obedecer à vontade masculina. Leal e Fachel (1996), Leal (2004) e von der Weid (2004) demonstram que a infidelidade masculina pode ser um dos elementos que constitui o repertório social que define a masculinidade, associado à idéia de virilidade no caso dos grupos populares. Desse modo, a infidelidade masculina tende a ser aceita e às vezes até esperada.<sup>6</sup> Ao mesmo tempo, Machado (2004) chama atenção para o fato que no âmbito de uma relação afetiva estável, o condom não está entre os métodos contraceptivos elegidos pelo casal. Neste contexto, as mulheres que se relacionam sem a utilização de preservativo correm maior risco de se infectarem por DSTs.

Tais referências são interessantes porque, embora as mulheres predominem na busca pelo planejamento familiar, isto não garante a elas uma maior autonomia sobre o método contraceptivo a ser escolhido. De acordo com Buglione (2004), a maternidade, que anteriormente era pensada como uma função natural, atualmente passa a ser vista como uma possibilidade de dever e de direito. A consequência disto é que o planejamento familiar é percebido como um *encargo feminino* (dever) e não uma fonte de *autonomia da mulher* (direito): “Sabemos que no caso dos filhos ‘não planejados’, devido às falhas nos métodos contraceptivos, ela deve *arcar com a responsabilidade* de criar e educar. Soma-se a isso a inexistência de creches públicas, o que onera e limita ainda mais, principalmente as mães, nos seus múltiplos ‘novos papéis’” (Moreira e Araújo, 2004: 396, grifo meu).

### 3 HIV/AIDS

Outro ponto pertinente para a discussão sobre direitos sexuais e reprodutivos foi o direito à maternidade para mulheres HIV positivas. Muitos

---

<sup>6</sup> Em uma pesquisa realizada entre moradores de quatro vilas em Porto Alegre, RS, sobre as representações sociais de corpo, sexualidade e reprodução, Leal e Fachel relatam que entre seus informantes, “[...] 38% acreditam que o homem (não a mulher) ‘tem o direito’ ou é da sua ‘natureza’ ter relações inficéis” (1996: 5).

autores, apontam que, atualmente, o crescimento da epidemia de Aids no Brasil, como em outros países, é maior entre as mulheres e já representa a maior causa de morte entre mulheres jovens no Brasil (Santos et al., 2002). Também já foi constatado por Vieira (2003) que os serviços de saúde não oferecem informações suficientes e adequadas para a realidade social, econômica e cultural. Tais serviços não oferecem alternativas eficazes para a redução do risco a reinfecção, à infecção do parceiro (em se tratando de casais sorodiscordantes) ou da prole, e não oferecendo a estas mulheres opções seguras para engravidar, como por exemplo a inseminação artificial (para as mulheres HIV positivas) ou a lavagem de esperma<sup>7</sup> (para as mulheres cujos companheiros são soropositivos). De acordo com a fala de uma das informantes que participaram da pesquisa de Santos et al.:

O HIV não tira o direito da mulher de ser mãe, mas é uma irresponsabilidade. A gente não tem direito de pôr uma pessoa com isso no mundo. Mas e a gente, como fica? O amor que a gente tem para dar, os nossos sonhos, como ficam? É muito complicado, o que mais dói no HIV é a impotência. Eu me arriscaria a ter um filho, mas tenho medo (2002: 21).

Décadas após a identificação dos primeiros casos de AIDS no Brasil, anos de luta por acesso à tratamento universal e contra a discriminação, não foram suficientes para romper com determinadas barreiras, como a reprodução entre casais soropositivos. E mesmo existindo métodos para evitar a infecção da prole, não é dado às pessoas que desejem ter filhos o suporte para tal decisão. Os investimentos parecem se realizar na tentativa de que os casais não tenham mais filhos, ao invés de outras políticas que possibilitem tornar a decisão de ter filhos menos arriscada em termos da transmissão do HIV.

#### 4 PARTO HUMANIZADO

Atualmente é freqüente ouvirmos falar de parto humanizado, onde a intervenção médica é a menor possível e a mulher possui o direito de ter um

---

<sup>7</sup> Lavagem de esperma é um procedimento utilizado para separar os espermatozoides infectados pelo vírus HIV, dos espermatozoides que não estão infectados. Com este procedimento, o risco do feto ser infectado pelo vírus é nulo.

parto mais “natural”. Nesse sentido, dentre vários programas implementados, incentiva-se recuperar uma profissão muito antiga, a de parteira, e instrumentalizar estas parteiras para garantir que elas utilizem métodos apropriados para a realização do parto.<sup>8</sup> Mas e quem decide o que é apropriado? Não são nem as parturientes nem as parteiras, e sim a medicina, que conta com o apoio de políticas públicas, voltadas para esta questão, e ainda é legitimada pela sociedade. Fleischer (2005) demonstra em seu trabalho sobre parteiras que um dos principais objetivos nos cursos de capacitação para este público é a modificação de práticas. Segundo a autora:

O problema é que não basta encontrar as “traduções locais”. Isto porque, por um lado, a prioridade colocada na anatomia e, por outro, a atribuição do risco e da doença feita somente ao corpo fisiológico já são pressupostos biomédicos e, assim, continuam reforçando o caminho de “cima para baixo”, e de “fora para dentro”. Quer dizer, parece que se procura (e se reconhece) o léxico local para servir de comunicação do léxico médico (2005: 12).

Neste sentido, ao invés de se tratar o parto humanizado de acordo com o ponto de vista do “nativo”, as políticas públicas se apropriam da forma discursiva “nativa” para “adestrar” as parteiras de acordo com o saber médico, deixando de lado as esferas sociais e culturais do parto.

## 5 LIMITAÇÕES DOS DIREITOS REPRODUTIVOS

Fundamentalmente, os trabalhos comentados acima estão associados à maternidade, sendo que os direitos reprodutivos aparecem vinculados à saúde da mulher, reduzindo as mulheres apenas à noção de mãe. Leal e Boff (1996) já afirmavam que as pesquisas sobre reprodução tomam como sujeito de pesquisa privilegiado as mulheres, excluindo os homens deste contexto, enquanto, por outro lado, os estudos sobre sexualidade tendem a dar maior atenção para os homens. De maneira muito pertinente, as

---

<sup>8</sup> Apesar de agora estar apenas focalizando a humanização do parto através dos trabalhos das parteiras, gostaria de enfatizar que as ações sobre humanização do parto vão além disto, procurando humanizar as maternidades, as instituições de saúde e seus profissionais etc.

autoras questionam se esta divisão (reprodução associada às mulheres, sexualidade aos homens) trata-se de uma escolha do pesquisador ou se é uma imposição da realidade. O que importa aqui é problematizar as ênfases e os silêncios percebidos nessa bibliografia, o que pode vir a provocar mudanças no próprio campo de pesquisa. Segundo Linda Rabben (2004), o contexto do campo de atuação dos direitos humanos tem se modificado, sendo necessário que as entidades que respondem por esta questão modifiquem sua estratégia de atuação. Junto a esta mudança, temos a emergência dos direitos sexuais e reprodutivos que estão muito aquém do esperado, primeiramente por vincular direitos reprodutivos somente à saúde reprodutiva, e em segundo lugar, estranhamente – apesar desta ênfase na saúde da “mulher-mãe” – ainda contarmos com um enorme índice de mortalidade materna, altos índices de partos cirúrgicos desnecessários, grande incidência de câncer de mama e de útero, além da crescente taxa de infecção de mulheres por HIV/AIDS. Além das políticas públicas serem pensadas exclusivamente para o âmbito feminino (o que é uma grande limitação, pois como vimos, os homens possuem um grande poder de decisão sobre a escolha da contracepção, por exemplo), elas são pensadas para mulheres pobres e de forma muito distanciada da realidade social e cultural que estas mulheres estão inseridas. Conforme Carrara:

É muito interessante: temos áreas e instituições que são criadas no contexto do Estado de Defesa Social e que permanecem sendo justificadas a partir de uma outra lógica depois da emergência da declaração dos direitos humanos. Pensem, por exemplo, no direito à maternidade, à gravidez, ao parto, enfim, todo esse dispositivo de atenção à mulher foi criado antes da Segunda Guerra, como um dever individual em nome da raça. Era preciso defender a raça, a nação, as futuras gerações, o Estado. Era preciso fazer com que as mulheres fossem acompanhadas na gestação e no parto. Isso, que antes era um dever, passa a ser, após a Segunda Guerra, um direito à saúde da mulher, embora as instituições não tenham mudado tanto. Podemos dizer que, até a Segunda Guerra, a grande clivagem que organizava a normalização do sexo era a oposição entre o reprodutivo e não reprodutivo, ou melhor, entre o sexo que levava a boa reprodução e aquele que levava à degeneração (2004: 20).

Logo, o campo dos direitos reprodutivos possui muitas limitações a serem superadas. Além daquelas já abordadas, temos ainda a questão do aborto, principalmente pelo fato de que a mulher que faz esta escolha é

considerada legalmente uma criminosa, ou a questão do estupro, que ao invés de ser considerado um crime contra a pessoa é considerado um crime contra os costumes (Meyer, 2004). Carrara (2004) afirma que o campo da sexualidade é articulado entre políticas de discriminação e a interferência autoritária do Estado sob os corpos. Como exemplo disto, podemos citar o caso da homossexualidade (tanto no que diz respeito ao casamento civil homossexual, como ao direito à homoparentalidade) e o caso do aborto, já mencionado acima. Para avançarmos no debate dos direitos reprodutivos devemos nos centrar no deslocamento do foco da saúde para os direitos, garantindo a operacionalização destes, ou seja, ampliando os sistemas jurídicos e os serviços de saúde para que eles proporcionem um atendimento de qualidade e adequado às demandas da população (Meyer, 2004).

Passo agora a refletir sobre como a antropologia pode contribuir para minimizar estas limitações e apontar novos caminhos para a discussão dos direitos humanos e dos direitos sexuais e reprodutivos.

## 6 INTERVENÇÃO NA REALIDADE SOCIAL: O QUE A ANTROPOLOGIA TEM A VER COM ISSO?

Quem de nós já não ouviu a pergunta “Mas pra que serve um antropólogo?”

De um lado, temos governos perguntando-se acerca da utilidade da antropologia e sobre quais são os usos “práticos” da antropologia enquanto um saber para a produção de políticas governamentais. De outro lado, temos a dificuldade de antropólogos em se perceberem agindo diretamente sobre a realidade social, transformando determinadas realidades – sendo “vidente” “profeta” “charlatão” ou “Cavaleiro da Cruz vermelha” –, como disse Frazer (Schuch, 2002: 80).

Durante muito tempo a nossa disciplina deu uma enorme ênfase para questões como sistemas de parentesco, religiões, arte, em grupos distantes da sociedade a qual pertencia o pesquisador, as chamadas sociedades “exóticas”. Isso se deve ao fato de que a antropologia nasceu com o propósito de atender as demandas colonialistas que desejavam conhecer aqueles que estavam habitando sua nova “propriedade”. Os tempos são outros e a forma de se fazer antropologia mudou. Acredito

que essa mudança se deva, principalmente, a dois fatos: 1) não temos mais sociedades “exóticas” para estudar e 2) o surgimento da “antropologia periférica”, (aquela feita por pesquisadores dos países colonizados que antes eram objetos de estudo) que possui uma preocupação diferente daquela antropologia de outrora e que dá maior ênfase aos estudos sobre a construção da nação.

Gosto muito quando Geertz fala que:

Temos procurado, com sucesso nada desprezível, manter o mundo em desequilíbrio, puxando tapetes, virando mesas e soltando rojões. Tranqüilizar é tarefa dos outros; a nossa é inquietar. (...) Nesse movimento de distanciamento de antigos triunfos transformados em comodismo, de grandes avanços de outrora transformados em barreiras, a antropologia desempenhou em nossa época um papel de vanguarda. (...) Mais importante, fomos os primeiros a insistir em que vemos a vida dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que os outros nos vêem através das deles. (2001a: 65-66).

O certo é que hoje o campo de atuação do antropólogo é bem diferente. Diversas demandas que surgem da sociedade podem contar com a contribuição de antropólogos. Segundo Minayo (1991), questões como programas de políticas públicas precisam levar em consideração os valores, atitudes e crenças da população a ser atingida. Logo, o antropólogo está sendo chamado para auxiliar nessas questões, pois valores, atitudes, crenças, concepções, representações são conceitos muito familiares para qualquer antropólogo.

De acordo com Knauth (2004), muitos temas que hoje são estudados pela antropologia partiram de inquietações externas, como é o caso da saúde reprodutiva, da AIDS, da homoparentalidade, entre outros. No entanto, muitos ainda acreditam que a antropologia, pelo menos no âmbito da pesquisa acadêmica, produza *apenas* teoria e conhecimento que não se relacionam necessariamente com o mundo prático. O que tentarei demonstrar a seguir é a possibilidade de se produzir conhecimento e ao mesmo tempo ter em consideração as questões pertinentes para atender as necessidades da sociedade. Não estou falando de *pesquisa e ação* ou *pesquisa aplicada* mas de uma pesquisa engajada, onde o pesquisador assuma responsabilidades com relação ao grupo estudado e ao conhecimento por ele produzido.

Acredito que poucas disciplinas estão mais aptas para realizar intervenções sociais do que a nossa. Temos como pressuposto básico a compreensão dos valores atitudes, práticas e crenças do “ponto de vista do nativo”. Desta forma, temos a possibilidade de propor mudanças ou saídas mais eficazes e culturalmente adequadas para o grupo em questão, de forma menos autoritária. Não obstante, isso é vivido de forma tensa pelo antropólogo. De acordo com Leal e Dos Anjos

talvez nenhuma outra área do conhecimento esteja tão instrumentalizada a promover intervenções (basicamente, mudança de comportamento e de valores) junto a populações e, no entanto, é igualmente verdadeiro que nenhum outro campo de saber se sente tão desconfortável e tão crítico com suas próprias práticas (interventoras ou não) quanto a antropologia. (1999: 152).

Nesse sentido, nós antropólogos, estamos diante de um paradoxo: a aptidão para propor intervenções convive com o desconforto de intervir conscientemente no contexto em que se encontram os grupos que estudamos (desconforto vinculado, provavelmente, à idéia de que a antropologia deve ser uma ciência “neutra”). Estamos instrumentalizados para promover intervenções, em grande medida, pela característica mais marcante da antropologia: o método etnográfico. A partir desta técnica de pesquisa, temos a oportunidade de conviver entre o grupo pesquisado e compreender suas necessidades para assim propor formas de minimizar seus problemas. Outro ponto bastante característico da antropologia é o princípio de não intervir na cultura do grupo estudado. Isto parece contraditório com a proposta deste trabalho, e é. Segundo Leal e Dos Anjos: “Damo-nos conta de que, em se tratando de cidadania, não deveria haver espaço para esse cacoete relativista. Não deveria, mas há – e isto é grave” (1999: 153). Mas acredito que este preceito nasceu de uma espécie de movimento anticolonialista na antropologia, visando preservar a cultura do povo estudado e, evidentemente, evitar que se pense que o que era bom para os antropólogos (e o grupo ao qual estes estavam representando) seria bom também para os nativos. Nesse sentido a não intervenção funcionava como um código de ética da época.

Cabe perguntar se as realidades contemporâneas ainda justificam a permanência desse tipo de relativismo como ferramenta epistemoló-



gica ou se é adequado efetivamente para todos os contextos de pesquisa. O caso brasileiro é significativo. Falando especificamente da antropologia no Brasil, antropólogos e nativos se misturam, pois fazem parte da mesma sociedade e compartilham de (pelo menos em parte) um código cultural. Nesse sentido, será que seria considerado antiético intervir? Eu acho que não. “Não se trata de fazer uma antropologia aplicada, mas da demanda cotidiana em intervir em diferentes situações e problemas. Existem situações em que o pesquisador é chamado a intervir, seja pelos profissionais da saúde, seja pelos próprios informantes” (Knauth, 2004: 133).

Ou seja, o que está sendo proposto aqui não é que os antropólogos comecem a realizar pesquisas tendo como objetivos levantar os principais problemas de uma dada comunidade para aplicar as soluções que o pesquisador considera pertinentes ou benéficas. Mas quando é solicitado ao antropólogo intervir, neste caso também não podemos nos esconder atrás de uma neutralidade científica ilusória. No campo dos Direitos Sexuais e Reprodutivos, o antropólogo, através de pesquisas acadêmicas, possui a capacidade de desconstruir questões que limitam o desenvolvimento deste campo e pensar em propostas que sejam construídas para atender as demandas junto com as populações envolvidas.

Acredito que podemos fazer uma ciência engajada, ou seja, atenta para as questões pertinentes à sociedade e colaborar, com os nossos achados científicos, para com outras instituições como ONGs, Estado, serviços de saúde, sistema jurídico, mídia e educação. O que proponho não é que um antropólogo se torne um militante de determinada causa, mas que os muros que separam o “mundo acadêmico” e o “mundo prático” (quero dizer, da sociedade em geral) sejam permeáveis e que nós possamos dialogar sobre estas questões que são de interesse comum. “A própria antropologia pode ser definida como uma política pública – se considerarmos que a antropologia sempre foi e ainda é uma disciplina voltada para a compreensão das temáticas enfrentadas pela sociedade que a originou” (Schuch, 2002: 74).

Uma das questões prementes hoje é a discussão sobre direitos humanos. Nesse caso, não podemos deixar que um relativismo que Geertz (2001b) chamou de relativismo do tipo “cada macaco no seu galho”, paralise a problematização de certas práticas. Segundo Knauth, quando falamos em Direitos Humanos, não podemos relativizar tudo. De acordo com a autora:

o próprio contexto da sociedade moderna impõe novas questões e exige uma nova posição das Ciências Sociais, em particular da Antropologia. Estamos colocados, hoje, entre uma visão relativista e a busca de valores universais. Assim como a diferença entre as culturas é uma evidência concreta, não podemos negar a existência ou, no mínimo o desejo da existência dos chamados valores humanos, ou seja, valores universais. (2004: 135).

Para a antropologia, que possui como “lema” a diversidade cultural, pode ser difícil relativizar a discriminação por opção sexual, a falta de autonomia e informação entre mulheres sobre planejamento familiar e métodos contraceptivos, a redução de um sistema cultural à lógica médica, como no caso da necessidade imposta às parteiras para se adaptar às diretrizes da medicina. Da mesma forma, que para alguns setores sociais (como Igreja, Estado, medicina, direito, apenas para citar alguns) possa ser difícil relativizar o direito à maternidade/paternidade de pessoas vivendo com HIV/AIDS, o fato de que uma família numerosa é culturalmente desejada entre grupos populares, ou o acesso ao direito de adoção de crianças entre casais homossexuais. O desafio que é colocado para a antropologia nesse contexto é o de conseguir encontrar uma forma que nos permita desconstruir julgamentos de valores etnocêntricos mantendo nossas responsabilidades para com o grupo ou o tema estudado.

Acredito que a antropologia tenha um longo caminho para percorrer e muito para refletir sobre o seu papel no campo dos Direitos Humanos. Tentei apenas apontar alguns dilemas no campo dos direitos sexuais e reprodutivos e mostrar uma forma possível de inserção da antropologia neste campo, a partir de sua tradicional pesquisa etnográfica. Particularmente, creio que deveríamos começar nos preocupando em avançar o debate sobre a universalidade e particularidade dos Direitos Humanos. Essa não é uma tarefa nada fácil, talvez sendo uma característica própria deste campo, portanto, deveríamos aprender a conviver com ela ao invés de tentar “solucioná-la”. Penso que deixar de nos esconder atrás do biombo do relativismo do tipo “cada macaco no seu galho”, criticado por Geertz (2001b), e assumir nossas responsabilidades tanto como pesquisadores quanto como cidadãos inseridos em uma sociedade cuja qual estudamos, mas também da qual pertencemos, e esse possa ser um caminho viável para uma antropologia que articule ética, política e ciência.

## REFERÊNCIAS

BUGLIONE, Samantha. Direitos humanos e direitos sexuais: Universalidade e especificidades em debate. In: TERTO JR, Veriano; VICTORA, Ceres Gomes; KNAUTH, Daniela Riva (org.). *Corpus – Cadernos do NUPACS* 01/04, 2004, p. 25-33.

CARRARA, Sérgio. Questões para movimentos sociais e para agendas de ativismo. In: TERTO JR, Veriano; VICTORA, Ceres Gomes; KNAUTH, Daniela Riva (org.). *Corpus – Cadernos do NUPACS* 01/04, 2004, p. 25-33.

FLEISCHER, Soraya. Um curso de treinamento de parteiras. 2005, mimeo.

GEERTZ, Clifford. Anti anti-relativismo. In: \_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001a, p. 47-67.

GEERTZ, Clifford. Os usos da diversidade. In: \_\_\_\_\_. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001b, p. 68-85.

KNAUTH, Daniela Riva. As implicações éticas da pesquisa antropológica: Uma reflexão a partir do caso da Aids. In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (org.). *Antropologia e ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004, p.131-136.

LEAL, Ondina Fachel; ANJOS, José Carlos Gomes dos. Cidadania de quem? Possibilidades e limites da antropologia. *Horizontes Antropológicos* 5(10), 1999, p. 151-173.

LEAL, Ondina Fachel; BOFF, Adriane. Insultos, queixas, sedução e sexualidade: Fragmentos de identidade masculina em uma perspectiva relacional. In: PARKER, R.; BARBOSA, M. B. (org.). *Sexualidades brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 119-135.

LEAL, Ondina Fachel; FACHEL, Jandyra. Corpo, sexualidade e reprodução: Um estudo de representações sociais em quatro vilas de Porto Alegre/RS – Sexualidade. *Cadernos Corpus* 96(11), 1996, p. 2-19.

LEAL, Andréa Fachel. A relação sexual como uma técnica corporal: Representações masculinas dos relacionamentos afetivo-sexuais. *Cadernos Corpus* 4(14), 2004, p. 2-22.

MACHADO, Paula, Sandrine. Métodos *de homem* e métodos *de mulher*: Relações de gênero e decisões por métodos de prevenção. *Cadernos Corpus* 4(15), 2004, p. 2-14.

MEYER, Dagmar Estermann. Direitos reprodutivos para o exercício da cidadania reprodutiva: Perspectivas e desafios. In: FONSECA, Claudia; TERTO JR, Veriano; ALVES, Caleb Farias (org.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos. Diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 19-28.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Abordagem antropológica para avaliação de políticas sociais. *Revista de Saúde Pública* 25(3), 1991, p. 233-238.

MOREIRA, Maria Helena Camargos e ARAÚJO, José Newton Garcia. Planejamento familiar: Autonomia ou encargo feminino? *Psicologia em Estudo* 9(3), 2004, p. 389-398.

NADER, Laura. Num espelho de mulher: Cegueira normativa e questões de direitos humanos não resolvidas. *Horizontes Antropológicos* 10, 1999, p. 61-82.

RABBEN, Linda. O universal e o particular na questão dos direitos humanos. In: FONSECA, Claudia; TERTO JR, Veriano; ALVES, Caleb Farias. (org.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos. Diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 19-28.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Cultura, direitos humanos e poder. Mais além do império e dos humanos direitos. Por um universalismo heteroglóssico. In: FONSECA, Claudia; TERTO JR, Veriano; ALVES, Caleb Farias (org.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos. Diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 29-51.

SANTOS, Naila et al. Mulheres HIV positivas, reprodução e sexualidade. *Revista de Saúde Pública* 36(4), 2002, p. 12-23.

SCHUCH, Patrice. O “estrangeiro” em “campo”: Atritos e deslocamentos no trabalho antropológico. *Antropolítica* 12/13, 2002, p. 73-91.

VIEIRA, Elisabeth Meloni. Políticas públicas e contracepção no Brasil. In: BERQUÓ, Elza (org.). *Sexo & Vida: Panorama da saúde reprodutiva no Brasil*. Campinas: Editora UNICAMP, 2003, p. 151-196.

VON DER WEID, Olivia. Perdoa-me por te traír: Um estudo antropológico sobre a infidelidade feminina. *Revista Habitus* 2(1), 2004, p. 49-59.

## Parte II

À escuta das pessoas: mediando diferenças



# Por um tranqüilo segundo consenso: direitos humanos no atendimento à saúde de um grupo mbyá-guarani, em Porto Alegre<sup>1</sup>

Guilherme Orlandini Heurich

No decorrer do século XX, a base ocidental e individualista da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 será questionada e criticada: é o momento em que movimentos sociais passam a embasar suas reivindicações na afirmação de uma *diferença* cultural que deve ser também garantida enquanto direito fundamental (Souza, 2001). No Brasil, a implementação do Sub-Sistema de Saúde Indígena, do Sistema Único de Saúde (SUS) é palco para discussões sobre diversidade cultural e efetivação de direitos. O Plano Nacional de Saúde Indígena está fortemente embasado no reconhecimento da pluriétnicidade do Estado brasileiro, enfatizando a necessidade de uma atenção *diferenciada* à saúde, isto é, um atendimento à saúde referenciado pela cultura local. É justamente essa afirmação da *diferença* que, a meu ver, possibilita uma aproximação entre saúde indígena e direitos humanos.

O objetivo do presente artigo é relacionar a noção de direitos humanos – enquanto uma política cultural embasada na diferença – com o desenvolvimento, na história recente do Brasil, de uma política pública de saúde voltada especificamente ao atendimento dos povos indígenas. Para tanto, trarei alguns dados etnográficos de minha experiência de campo entre os mbyá-guarani<sup>2</sup> da Região Metropolitana de Porto Ale-

---

<sup>1</sup>Esse artigo foi escrito para a disciplina Antropologia e Direitos Humanos ministrada pela professora Patrice Schuch no primeiro semestre de 2006.

<sup>2</sup>Os mbyá-guarani são uma das três parcialidades étnicas dos guarani, havendo também as parcialidades *xiripá* (*Nhandéva*) e *kaiowá* (Schaden, 1954 [1962]). No artigo, serão denominados de mbyá, somente, pois as pessoas com os quais mantenho contato “são” dessa parcialidade.

gre e da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena que os atende.<sup>3</sup> Além disso, convém iluminar as questões aqui desenvolvidas com o referencial teórico de Geertz (1997), procurando dar um pouco da *cor local* que fundamenta o que está sendo entendido como diferente pelos atores sociais presentes nesse contexto.

## 1 SAÚDE INDÍGENA E DIREITOS HUMANOS

Com o processo de universalização da saúde no Brasil, iniciado com a implementação do Sistema Único de Saúde (SUS), passam a ser desenvolvidas políticas públicas direcionadas aos povos indígenas. A organização da atenção à saúde dos povos indígenas se amplifica sob a esteira da reforma sanitária brasileira e do SUS, tendo por base duas premissas: o acesso universal e igualitário a todas as práticas de atenção à saúde e a participação da comunidade no controle desses serviços de saúde (Langdon 2004).

O reconhecimento da pluriétnicidade do estado brasileiro – ocorrido com a ratificação dos *Princípios sobre a tolerância* (UNESCO, 1995) – fez com que a idéia de universalização do SUS fosse pensada nesse contexto de diferenças étnicas. A fórmula utilizada para conciliar essa tensão entre acessibilidade universal e pluriétnicidade foi o desenvolvimento de um Sub-Sistema de Saúde Indígena dentro do SUS. Conforme Langdon (2004), neste Sub-Sistema “a legislação referente à saúde indígena específica a necessidade de respeito às práticas culturais e aos saberes tradicionais das comunidades” (2004: 37).

O modelo de política pública escolhido para dar conta da universalidade do acesso e das especificidades culturais foi o dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). Tal modelo foi referendado pela Conferência Nacional de Saúde Indígena de 1992, mas somente foi implementado a partir da criação da Lei 9.836 de 1999. Para efetivar o controle social dessa política – isto é, assegurar à comunidade que suas demandas estão

---

<sup>3</sup> Essa experiência faz parte do Projeto “Índios na urbanidade: Recursos terapêuticos dos mbyá-guarani da região metropolitana de Porto Alegre”, sob coordenação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ceres Gomes Victora, no Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (NUPACS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).



sendo atendidas de forma adequada – foi estimulada a criação de conselhos locais e regionais de saúde, bem como se criou uma Comissão Inter-setorial de Saúde do Índio (CISI) vinculada ao Conselho Nacional de Saúde (Langdon, 2004: 38-39).

De maneira geral, a efetivação dos atendimentos nos DSEIs ocorre através de convênios com ONGs, organizações indígenas e municípios, em um processo de *terceirização* dos serviços, no qual a Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) renuncia total ou parcialmente à execução da atenção à saúde dos povos indígenas. As entidades conveniadas à FUNASA recebem os recursos do governo para executar o atendimento e necessitam prestar contas ao Estado sobre os resultados (Garnelo e Sampaio, 2005).

Mesmo não havendo uma avaliação sistemática desse processo de implementação dos DSEIs, as avaliações existentes permitem dizer que, ainda reconhecendo-se uma melhoria na situação de vida dos índios e ganhos de poder para as organizações indígenas, ainda há dúvidas quanto ao respeito às especificidades e à atenção diferenciada (Langdon, 2004).

Levando em consideração as diferentes condições existentes nas mais variadas regiões do país, o atendimento pode ser articulado com os serviços estatais de saúde encontrados na área. Assim, se a efetivação do atendimento na região amazônica ocorre através de convênios com organizações que possuem a capacidade de alcançar regiões onde os serviços estatais não estão presentes, as regiões metropolitanas podem articular esse convênio com prefeituras municipais e, mediante o estabelecimento de um Pólo-Base de saúde no município, desenvolver ações que envolvam também a participação de hospitais e postos de saúde da cidade.

Neste trabalho, tento pensar como diferentes sensibilidades jurídicas se relacionam em um contexto local. Esse contexto é o atendimento prestado por uma Equipe de Saúde a um grupo indígena de Porto Alegre, no qual o direito a uma saúde diferenciada é interpretado por duas lógicas distintas: integrantes da equipe da saúde e indígenas mbyá. Antes de tratar dos dados de campo, convém pontuar algumas questões presentes no referencial teórico de Geertz (1997). Segundo o autor, há uma semelhança evidente entre a antropologia e o direito, pois há uma preocupação em tratar de contextos locais. Além disso, ambas as disciplinas procuram, de alguma forma, relacionar as atitudes práticas dos sujeitos – os fatos – com as normas de conduta – as leis, sejam elas jurídicas ou sociais. A questão para o direito não está em aproximar os fatos e as leis, mas conseguir

diferenciá-los através desses olhos jurídicos, fazendo dos fatos e leis dois níveis de profundidade de uma mesma coisa e, assim, possibilitando as decisões jurídicas.

Sensibilidade jurídica é, portanto, a maneira específica de estabelecer uma linha de continuidade entre fatos e leis através das representações. A questão que fica é como conseguir, nos variados saberes locais, comparar sensibilidades jurídicas distintas, visto que elas variam nos símbolos que utilizam para representar juridicamente os fatos. Isso significa que, ao pensarmos os diferentes contextos locais, é através de uma contextualização dos aspectos culturais com os quais as pessoas significam seus atos que podemos representar os símbolos que estabelecem a relação de mútua confirmação entre os fatos e as leis (Geertz, 1997).

## 2 TRANQUILIZANDO SENSIBILIDADES JURÍDICAS

No final de 2005, iniciei uma série de visitas a uma comunidade mbyá no bairro Lomba do Pinheiro, na cidade de Porto Alegre. Desde esse momento, minha intenção era conhecer alguns aspectos da cultura guarani<sup>4</sup> referentes a questões de saúde e doença. Durante três visitas, conheci um pouco onde o grupo vive e conversei sobre alguns itinerários terapêuticos, concepções de saúde e doença. Durante o ano de 2006, dei continuidade a esse trabalho, acompanhando uma equipe de saúde da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), a qual é responsável pelo atendimento de saúde prestado a essa comunidade.

Para ilustrar melhor os argumentos que teci anteriormente, procurarei, através das experiências de campo, evidenciar alguns aspectos dessa discussão. No dia 24 de abril de 2006, acompanhei o atendimento da equipe de saúde da FUNASA na aldeia guarani da Lomba do Pinheiro, durante o qual foram ministrados medicamentos de combate a verminoses e comprimidos de vitamina C. Uma liderança da comunidade e eu, sentados ao lado do Posto de Saúde da aldeia, esperávamos a equipe.

---

<sup>4</sup> Utilizo aqui a grafia sempre no singular, conforme especificação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em sua primeira reunião, na “Convenção para a grafia dos nomes tribais” (1954).

Três integrantes da equipe realizaram o atendimento nesse dia: um motorista, um enfermeiro e uma técnica de enfermagem. Logo de sua chegada, entraram no posto e iniciaram o processo que desenrolaria ao longo de uma hora. Enquanto o motorista – com uma planilha na mão – perguntava às crianças seus nomes e a técnica de enfermagem abria os potes dos remédios, o enfermeiro colocava nos copinhos a quantidade a ser tomada por cada criança. Em uma fila na porta do posto, as crianças esperavam sua vez e olhavam atentamente àquela que recebia das mãos do enfermeiro o pequeno copo. Uma a uma, as crianças entravam, eram perguntadas sobre seus nomes, recebiam a medicação a ser tomada e lhes era indicada a porta de saída. Ao longo de uma hora, todas passaram por esse rápido processo. Dentro do posto estavam os três integrantes da equipe, o cacique, eu e, eventualmente, algum(a) outro(a) guarani que estivesse acompanhando seu filho ou acompanhando o processo.

Em relação ao atendimento, ficou evidente a intenção de medicar todas as crianças e adultos da forma mais rápida possível. Longe de querer criticar como um todo o trabalho da equipe de saúde – visto que esse trabalho é reputado pelos índios como bom para os guarani – creio que algumas questões podem ser problematizadas. Levando em consideração o fato de os medicamentos utilizados serem ocidentais e o atendimento constituir-se em um momento particular e não comum, a *atenção diferenciada* está sendo proporcionada? Se sim, como estão sendo negociadas, durante esse processo terapêutico, as diferentes concepções – tradicional e biomédica – nesse contexto? Onde está a diferença?

Convém enfatizar que, mesmo o cacique estando presente no posto de saúde, o protagonismo do atendimento estava restrito aos três integrantes da equipe. A ausência de um *karai* (xamá guarani) nesse contexto é afirmada pelos integrantes da equipe e pelo cacique como algo necessário, visto que a equipe de saúde somente é responsável por tratar de “doenças de branco”, sendo que as “doenças de guarani” são tratadas diretamente com o *karai*.<sup>5</sup> É interessante notar como essa *diferença* afirmada pela concepção nativa é incorporada e afirmada pelos integrantes da equipe, sendo que a relação entre esses dois universos é afirmada pelo médico da equipe como uma relação de

---

<sup>5</sup> Para as questões de concepção cosmológica guarani da doença e aprofundamento das diferenças entre “doença de branco” e “doença de guarani”, ver Ferreira (2001).

complementaridade na distância. Isto significa que cada responsável pelas doenças correspondentes a cada universo não interfere no outro. Com isso, podemos pensar que sim, há um atendimento *diferenciado*, pois as concepções nativas fornecem as categorias que estruturam a divisão social do atendimento: *karais* e “doenças de guarani” de um lado; equipe de saúde e “doença de branco” do outro lado.

Essa situação contrasta diretamente com o que eu havia observado duas semanas antes, no dia 10 de abril, quando acompanhei pela primeira vez o atendimento da equipe de saúde. Naquela ocasião, em 10 de abril, a chegada da equipe não despertou muita atenção na aldeia, sendo que os integrantes da equipe apenas esperaram no posto até que algumas mães começassem a chegar para que seus filhos pequenos fossem atendidos. Essa aproximação foi tranqüila e espaçada quando comparada com o dia em que os remédios foram ministrados. Houve momentos, nesse primeiro dia, em que os integrantes da equipe, o cacique e eu apenas conversávamos em frente ao posto enquanto esperávamos a chegada de alguém. Segundo me foi relatado pelo médico da equipe, esse ritmo tranqüilo e espaçado é o ritmo sob o qual se desenrola a maioria dos atendimentos da equipe. Além disso, é comum a equipe ir até as casas para “chamar” alguém que já estivesse anteriormente doente.

Essas duas ocasiões são, evidentemente, contrastantes. Segundo afirmado pela equipe, na maioria das vezes, não há um alvoroço ao redor do posto como ocorrido no dia dos medicamentos. Nos casos relatados, há um forte contraste entre os dias “normais” de atendimento e o dia de medicação massiva, sendo que foi esse último que despertou a aldeia para uma maior curiosidade em relação às atividades da equipe de saúde. A oposição entre esses dois momentos pode ser expressa na oposição entre os binômios: *pressa/paciência*, *rapidez/tranqüilidade*, etc. Creio que o pólo da tranqüilidade é o que caracteriza o discurso guarani, embasando inclusive as afirmações das lideranças quando falam da diferença entre guarani e kaingang ou guarani e *Juruá* (branco).

A tranqüilidade é um traço dos guarani, o qual me chamou a atenção desde o primeiro momento em que estive em campo. Conversando com outros estudantes e antropólogos que trabalham com os guarani, a paciência e a tranqüilidade são sempre características que são atribuídas a esse povo indígena. Além de ser percebida por quem é de fora do grupo, a tranqüilidade é afirmada pelas lideranças como uma característica primor-

dial dos guarani, principalmente em momentos de afirmar a identidade em relação a kaingang e brancos.

Mais de dois meses depois do dia em que foram ministrados os remédios, no dia 27 de Junho, conversei com a liderança mbyá novamente. Depois de almoçarmos na aldeia, conversamos sobre o que havia ocorrido naquele dia e ele me colocou que não havia gostado daquele atendimento, pois foi tudo muito rápido e sem explicações, diferente de como os guarani são. Para ele, os atendimentos da equipe não podem ocorrer daquela forma rápida porque a tranqüilidade guarani deve ser respeitada pela equipe. Essa é uma das razões pelas quais a liderança da comunidade afirma que todas aquelas pessoas que trabalham, ou querem trabalhar com os guarani, devem ser *capacitadas*. Somente com essa capacitação é que essas pessoas poderão entender melhor a necessidade de trabalhar de maneira tranqüila com os guarani.

Essa “insistência” guarani na tranqüilidade pode ser compreendida à luz da teoria etnológica específica. Pissolato (2006) ressalta que um aspecto central na vida mbyá é a busca de um bem-estar (-*vyá*): viver na terra é estar diariamente procurando formas de se alegrar. Por vezes, o lugar em que se vive ou as atividades que estão sendo feitas não mais proporcionam “tranqüilidade”. É preciso, então, evitar que esse estado inicial de falta de tranqüilidade se modifique para um estado de “raiva” (-*poxy*) (Pissolato, 2006:139).

A terra em que vivemos é povoada por esses seres que causam aflições. Para Cadogan (1992 [1959]), há um ser poderoso chamado *Mba'e Poxy*, o qual é responsável por todas essas aflições, sejam as doenças ou as más influências que a pessoa recebe. A raiva é uma atitude a ser evitada a todo custo, pois indica que algum dos “seres que não vemos” (*jaexa e'ÿ vá'e*) podem estar nos influenciando. Nas palavras da liderança da comunidade:

Tem que ter calma. A natureza anda sozinha. Por exemplo, a água: às vezes baixando, às vezes vindo. O mar, o rio, às vezes descendo e às vezes subindo – sozinho. O índio também a mesma coisa, por isso que é complicado entender. Complicadíssimo. [...] Tu tando nervoso, tu tá doente, tu não vai aprender nada. É complicado. [...] Porque as vezes eu tinha de chegar de pequeninho. Tu não pode viver como grande, um dia você tem que ser pequeninho. Quando as pessoas ficam brabo, como tu vai lidar, tu vai com facão? Não resolve. [...] Aí aprendi, minha mãe falou pra mim, tu tem que ter calma, se não tu não vai aprender nada (Liderança da comunidade, 12/10/06).

### 3 ESPAÇOS DE NEGOCIAÇÃO: ATUAÇÃO POLÍTICA NA REIVINDICAÇÃO DOS DIREITOS

Pensando o referencial teórico de Geertz (1997) e o trabalho de Muniz (1996),<sup>6</sup> creio que a tranqüilidade – entendida enquanto manutenção de um modo de ser e agir que evita a raiva – poderia ser afirmada como característica de uma sensibilidade jurídica guarani. Assim como nas Delegacias Especiais de Atendimento à Mulher (DEAMs), os atendimentos realizados pela equipe no Posto de Saúde são espaços onde há a constituição de um sentido de justiça, no caso, justiça em relação ao direito a uma atenção diferenciada à saúde. No trabalho de Muniz (1996), a construção desse sentido de justiça se dá através das negociações entre as partes durante os momentos de diálogos mediados pelas policiais. Nesse direito interativo, o trabalho de mediação nas delegacias está diretamente relacionado com a linguagem e participação – negociação, interação – efetiva daqueles atores que reivindicam seus direitos. É justamente através dos discursos que os fatos e as decisões serão articulados no direito interativo.

Muniz (1996) ressalta o aspecto interativo dos discursos sobre o direito, principalmente nos espaços onde estes direitos estão sendo negociados. Um dos espaços previstos para o controle social da Política Nacional de Saúde Indígena é o Conselho Distrital, no qual “representantes” dos povos indígenas atendidos pontuam suas reivindicações. Em uma conversa com os integrantes da equipe de saúde, a atuação dos mbyá nesse fórum de discussão entrou em pauta.

Alguns integrantes da equipe enfatizaram que uma questão importante era conseguir articular as lideranças para reivindicar coisas para os guarani. As outras etnias do país têm lideranças fortes que brigam e reivindicam coisas para a melhor qualidade da saúde de suas etnias, mas que os guarani não fazem isso, pois são muito quietos e aceitam tudo. O dilema é que a equipe entende que esse jeito quieto e tranqüilo de ser é característico dos guarani, mas, mesmo assim, a “falta de uma liderança forte” estaria fazendo com que

---

<sup>6</sup>Muniz (1996) realizou trabalho de campo em Delegacias Especiais, as quais objetivavam atender as mulheres de maneira mais qualificada, isto é, oferecendo um local mais tranqüilo para que fossem feitas denúncias. Nesse trabalho, Muniz enfatiza a diferença entre a sensibilidade jurídica das policiais e a das mulheres que procuram as delegacias.

os guarani aceitassem tudo que a Funasa empurra de cima para baixo (Diário de Campo, 03/07/06).

Esse trecho sugere o esforço da equipe em fazer com que os problemas de saúde existentes no Pólo sejam levados às discussões do Conselho Distrital, onde essas reivindicações pudessem implicar numa melhoria da qualidade do atendimento à saúde.<sup>7</sup> Esse esforço esbarra, no entanto, na atuação dos mbyá nesse espaço, pois “falta uma liderança forte” que consiga impor as reivindicações dos mbyá. Desde a perspectiva dos integrantes da equipe, poderíamos dizer que “falta” ao corpo mbyá as afecções<sup>8</sup> necessárias para atuar no controle social das políticas públicas de saúde indígena.

#### 4 CORPO AMERÍNDIO

Viveiros de Castro (2002a) coloca que as cosmologias ameríndias enfatizam a relação com o Outro, na elaboração do que constitui o humano. Esse Outro, na elaboração cosmológica, pode ser animal, divino, espiritual, etc. Isso significa que a percepção daquilo que é humano envolve sempre a relação com aquilo que não é humano – o Outro –, sendo que as afecções – os modos de ser e agir – são aspectos centrais nesse processo de percepção do humano. O corpo é fundamental nesse processo, pois os sinais apresentados pelos modos de ser e agir da pessoa são corporais (Vilaça, 2005). Em síntese, o corpo é o lugar de emergência da diferença entre humanos e não-humanos (Viveiros de Castro, 2002b).

Entre os mbyá, vimos anteriormente como a influência dos “seres que não vemos” (*jaexa e'ÿ va'e*) está relacionada aos modos de agir caracterizados como “raiva” (*-poxÿ*). Isto é, brigar, gritar e gesticular são traços dessa raiva (*-poxÿ*) que os mbyá tentam evitar a fim de que a existência nesse mundo seja mais tranquilidade e alegre (*-vy'á*), justamente porque essas

---

<sup>7</sup> Atendimento de saúde entendido de forma ampla, isto é, envolvendo a rede do SUS – hospitais e postos de saúde – assim como o trabalho da equipe e da coordenação regional da Funasa no Rio Grande do Sul.

afecções – brigar e gesticular fortemente – sinalizam a influência desses *jaexa e'ÿ va'e* (Pissolato, 2006).

Como poderia, então, um mbyá atuar na reivindicação de direitos humanos – direito a uma saúde diferenciada culturalmente – se isso implicasse em agir de forma não-humana?

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tensão entre universalidade e distintas particularidades que envolve a discussão em direitos humanos, também se expressa na Política de Saúde Indígena, pois ela pretende articular, na Universalização do SUS, as diferentes concepções de saúde e doença dos povos indígenas no país. A atenção diferenciada é o aspecto central da implementação dos Distritos Sanitários, sendo justificada na multiplicidade de concepções de saúde e doença dos povos indígenas. Não somente o respeito às práticas tradicionais é necessário, mas a atenção diferenciada tem que ser operacionalizada no nível local, isto é, nos DSEIs (Langdon, 2004).

O consenso de que a atenção diferenciada é a maneira pela qual as ações de saúde indígena devem ser pautadas não implica, no entanto, em um consenso sobre no que consiste essa diferença. Assim, a questão é, justamente, como conseguir estabelecer dentro de cada um dos DSEIs qual a diferença que está sendo considerada. O *não* estabelecimento desse “segundo consenso” – o consenso local – sobre como a atenção será desenvolvida pode acarretar em um não cumprimento dos objetivos que estão sendo propostos, isto é, em uma atenção à saúde que não é diferenciada. O estabelecimento dessa diferença passa pela idéia de que as experiências de doença são mediadas pelo simbólico da cultura. Nesse contexto é essencial evidenciar as práticas tradicionais dos povos em questão em relação às doenças, a fim de que se possa compreender os conflitos entre as diferentes concepções em jogo. Sem essa investigação das percepções indígenas dos aspectos de saúde, as ações dos profissionais de saúde quanto a uma determinada doença (ocidental) podem ser mal compreendidas e, assim, ineficazes (Buchillet, 2004).

Nesse ponto, podemos justamente utilizar a noção de “sensibilidade jurídica” proposta por Geertz (1997), pois o direito a uma saúde diferenciada é ressignificado pela racionalidade biomédica e também pelo pensamento guarani. Em alguns momentos, a equipe médica se apropria de categorias guarani para explicar a sua própria atuação: a divisão entre “doenças de índio” e “doen-



ças de branco”, presentes na concepção cosmológica da doença para os guarani, estrutura o dia-a-dia dos atendimentos. Se, em um primeiro momento essas especificidades da cultura guarani são incorporadas e ressignificadas pela atuação médica, uma comparação entre dois momentos do atendimento evidenciou as diferentes sensibilidades em jogo. Os comentários da equipe sobre a atuação política mbyá – quando relacionados às afirmações de uma liderança mbyá e à literatura – sugerem uma diferença na maneira de perceber a relação entre as práticas dos sujeitos e as normas de conduta. Assim, podemos dizer que há duas sensibilidades jurídicas diferentes nesse contexto local. O direito à saúde diferenciada somente será encarado pelos guarani como efetivamente fazendo justiça quando os momentos em que esse direito é colocado em prática forem tranqüilizados... Ou seja, que as afecções das pessoas envolvidas no atendimento à saúde não apresentem intranqüilidades: práticas de atendimento fundamentadas na calma, paciência e, principalmente, no saber escutar as palavras ditas pelos guarani.

Pensar sobre a tranqüilidade é pensar algo que aparentemente não está relacionado à saúde ou ao direito. No entanto, nos contextos locais, diferentes particularidades de uma cultura podem ser interessantes de ser pensadas quando sentidos de justiça estão em jogo. Com isso, a antropologia não estará somente preocupada em resolver os conflitos das diferentes racionalidades ou transpor barreiras culturais, mas possibilitar as diferentes visões nos contextos locais. Conforme Pellegrini:

A pesquisa etnográfica, mesmo de material que não se trate especificamente do tema saúde, pode mostrar vários aspectos relevantes nas relações entre profissionais de saúde e comunidades indígenas, especialmente sobre as diferentes interpretações e mudanças desencadeadas pelo estabelecimento de postos de prestação de serviços de saúde (2004: 237).

Possibilitar as diferentes visões significa levar em conta também aspectos que extrapolam os contextos locais, mas que estão diretamente relacionados com as diferenças em questão. Assim, acredito que, a partir de outros aspectos do grupo social em questão, contextos que envolvam os direitos humanos e políticas culturais baseadas na afirmação da *diferença* possam ser compreendidos sob outra perspectiva. Isto é, além de pensar os grupos sociais a partir da perspectiva das políticas públicas do Estado, podemos pensar as políticas públicas do Estado a partir da perspectiva nativa.

Poderemos então, analisar os contextos e as práticas locais a partir das lógicas de classificação indígenas, evitando compreensões apressadas. A partir dessas perspectivas, evitaremos construir categorias românticas de como os índios percebem o mundo, aproximando-nos do que realmente presenciamos em campo e não de uma imagem construída de um “índio hiperreal” (Ramos, 1992) que se encaixa exatamente nos moldes das políticas públicas desenvolvidas.

## REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Convenção para a grafia dos nomes tribais. *Revista de Antropologia* 2(2), 1954.

BUCHILLET, Dominique. Cultura e saúde pública: Reflexões sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (org.). *Saúde dos povos indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p. 53-67.

CADOGAN, Leon. *Ayvu Rapyta*. Assuncion: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 1959 [1992].

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1730: Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia. Vol 4*. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 11-113.

FERREIRA, Luciane Ouriques. *Mbae'e Achy: A concepção cosmológica da doenças entre os mbyá-guarani num contexto de relações interétnicas, Rio Grande do Sul*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

GARNELO, Luiza; SAMPAIO, Sully. Organizações indígenas e distritalização sanitária: Os riscos de “fazer ver” e “fazer crer” nas políticas de saúde. *Cadernos de Saúde Pública* 21(4), 2005, p. 1217-1233.

GEERTZ, Clifford. Fatos e leis em uma perspectiva comparada. In \_\_\_\_\_. *O saber local*. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 249-356.

LANGDON, Esther Jean. *A negociação do oculto: Xamanismo, família e medicina entre os Siona num contexto Pluriétnico*. Trabalho apresentado para concurso de Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina, 1994b, mimeo.

\_\_\_\_\_. A tolerância e política de saúde do Índio no Brasil: São compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas?. In: LANGDON, Esther Jean. Saúde,

saberes e ética: Três conferências sobre Antropologia da Saúde. *Antropologia em Primeira Mão* 37. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (org.). *Saúde dos povos indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p. 33-52.

MUNIZ, Jaqueline. Os direitos dos outros e outros direitos: Um estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMS/RJ. In: SOARES, Luiz Eduardo et al (org.). *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, ISER/Relume Dumará, 1996, p. 125-164.

PELLEGRINI, Marcos. As equipes de saúde diante das comunidades indígenas: Reflexões sobre o papel do antropólogo nos serviços de atenção à saúde indígena. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza. (org.). *Saúde dos povos indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004, p. 233-243.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

RAMOS, Alcida Rita. The hiperreal Indian. *Série Antropologia* 135, 1992.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1954 [1962].

SOUSA, Rosinaldo Silva. Direitos Humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica. In: NOVAES, Regina Reyes; KANT DE LIMA, Roberto (org.). *Antropologia e Direitos Humanos – Prêmio ABA/FORD*. Niterói: EdUFF, 2001, p. 47-79.

UNESCO. *Declaração dos princípios sobre a tolerância*. Paris: Conferência Geral da Unesco, 1995.

VILAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies: Reflections on amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11, 2005, p. 445-464.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a, p. 345-400.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: O processo de parentesco. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b, p. 401-456.



# Regra e moral no Clube de Trocas Zona Norte<sup>1</sup>

Paulo Ricardo Capra

## 1 INTRODUÇÃO

Ao nos depararmos com a temática dos direitos humanos ou, mais precisamente, no seu desrespeito, pensamos geralmente no papel do Estado como seu defensor, aquele que deve ser comunicado para o restabelecimento da ordem. Mas como podemos pensar estritamente dessa maneira se é historicamente o Estado o principal violador dos direitos humanos?

Mesmo com o arrefecimento dos métodos repressivos das ditaduras que vigoraram na América Latina nos anos 1970, seus métodos ainda persistem, agora coordenados e administrados por suas instâncias inferiores. Porém, os altos escalões dos governos democráticos a partir de Fernando Collor até o presente governo Lula deram prosseguimento à política de maior dependência com a economia global de mercado e a sua competição desenfreada que leva milhões de pessoas à miséria e ao total aniquilamento dos seus direitos básicos (Singer, 2001).

Situação agravada pela inexistência de mecanismos de participação na condução da economia nacional, das grandes corporações e dos poderosos organismos internacionais que ditam os rumos da economia como a Organização Mundial do Comércio, o Fundo Monetário Internacional e Banco Internacional de Desenvolvimento.

Com o transcorrer do governo Lula ficou evidente que uma mudança desse modelo econômico a partir do estado se mostra impossível e, onde uns desistiram, outros continuaram buscando formas paralelas de transformação. E uma dessas formas são os clubes de trocas que tentam burlar a falta de dinheiro da população criando uma nova moeda que só pode ser usada localmente.

---

<sup>1</sup> Trabalho realizado na disciplina Antropologia VIII, Temas de Antropologia Social I (Antropologia do Direito), ministrada pela professora Patrice Schuch, segundo semestre de 2006.

O presente trabalho não se ocupa da funcionalidade prática desse sistema de trocas, mas de uma pequena descrição das relações sociais desenvolvidas a partir delas no interior do *Clube de Trocas Zona Norte*, localizado no bairro Passo D'Areia em Porto Alegre, fruto de um ano de observação participante e coleta de entrevistas.

## 2 HISTÓRICO DOS CLUBES DE TROCA

O clube de trocas que pode ser considerado como responsável pelo ressurgimento da temática das trocas em nível global<sup>2</sup> surgiu em 1980, numa vila próxima da cidade de Vancouver, no Canadá. Michael Linton, um analista de sistemas colocou em vigor o LETS (*Local exchange trading system* ou simplesmente Vamos!) (Singer, 2001), quando o poder aquisitivo local decaiu em razão da recessão econômica advinda com a crise na indústria madeireira e a transferência de uma base aérea dos EUA para outra província do Canadá. O LETS se constituiu de um grupo de pessoas dispostas a trocar produtos e serviços sem o intermédio do dinheiro oficial através unicamente do registro de créditos e débitos. Os produtos são listados em locais públicos e o interessado, ao adquirir um determinado produto, registra o débito em sua conta e o crédito para o vendedor. No final do mês é feito um levantamento desses números na tentativa de se buscar o emparelhamento dos créditos e débitos individuais.

Esse modelo se alastrou por toda a Europa, Nova Zelândia e Austrália (Singer, 2001) com diversas adaptações regionais e teve como exemplo bem sucedido a Argentina, onde mais de um milhão de pessoas freqüentavam os clubes devido à grande crise financeira que assolou o país na década de noventa (Primavera, 2001). Para comportar a grande quantidade de usuários a metodologia da anotação de créditos e débitos se altera para o uso de moedas sociais emitidas e controladas pelo clube.

No Brasil, o primeiro clube de troca foi inaugurado em setembro de 1998 em São Paulo e acabou sendo inserido no amplo movimento de

---

<sup>2</sup> As trocas e o uso de moedas alternativas como estratégia de resistência ou em defesa de um novo modelo de economia distinto do usado pelo Estado são recorrentes na história (Búrigo, 2001).

Economia Solidária que agrega diversas iniciativas como cooperativas, empresas autogestionárias, microcrédito, etc. No Rio Grande do Sul, o número de pessoas envolvidas atualmente em clubes de trocas é em média de 200 a 250 indivíduos distribuídos em onze grupos (Ravazzoli, 2005). Os números são imprecisos devido à alta rotatividade de sócios que enfrentam os clubes.

Já o Clube de Trocas Zona Norte (CTZN), fundado em 2004, está localizado no bairro Passo d'Areia no centro comunitário Ceprima, administrado pela Prefeitura de Porto Alegre e que conta com campos de futebol, vôlei, uma piscina e atividades voltadas para os moradores do bairro. Bairro esse cortado pelas avenidas Assis Brasil e Sertório, duas das mais movimentadas da cidade, mas que, no seu interior, preserva ainda suas casas com jardins e seu aspecto familiar sem a incidência de grandes prédios residenciais e comerciais.

Atualmente o clube conta com trinta membros registrados, nas reuniões, no entanto, esse número não ultrapassa 15. As reuniões acontecem duas vezes por mês, nas quais seus membros trocam produtos e serviços usando uma moeda social chamada Obirici.<sup>3</sup>

### 3 ETNOGRAFANDO UMA REUNIÃO NO CLUBE DE TROCAS ZONA NORTE

Para trazer informações sobre a realidade prática do Clube de Trocas, reporto-me a um relato de uma reunião que participei no espaço do CTZN, durante o período de minha pesquisa de campo.

Aproximando-me do local indicado vejo uma grande movimentação de adolescentes e crianças devido ao campeonato de futebol, promovido pela prefeitura. O que acaba contrastando com o número reduzido de pessoas no interior da sala onde acontece a reunião do CTZN. A sala de tamanho, um pouco maior do que uma sala de aula, conta com uma grande mesa improvisada no seu lado esquerdo e algumas poucas e precárias cadeiras de plástico, sendo necessário que alguns precisem sentar em pequenos colchonetes provenientes das aulas de ginástica que acontecem na

---

<sup>3</sup>O nome Obirici deve-se a uma estátua localizada no bairro, referente a uma lenda indígena.

mesma sala durante a semana. Apesar de simples, a sala se encontra em melhores condições comparada à antiga sala onde o clube se reunia também dentro do Ceprima, chamada de galpão crioulo, com diversas infiltrações e iluminação precária.

Como participo do grupo há um ano e moro na zona norte, já sou familiar aos presentes. Vou entrando na sala e cumprimentando-os, todos já conhecidos de outras reuniões. Conversas esparsas vão se desenvolvendo entre os membros, enquanto distribuem os seus produtos na grande mesa da esquerda para serem trocados em seguida. O clima de cordialidade impera devido ao fato de quase todos se encontrarem com uma certa frequência fora do clube, principalmente o núcleo de pessoas responsáveis pela organização do clube e participantes da Rede Estadual de Trocas que busca articular os clubes de trocas do estado.<sup>4</sup>

Os frequentadores do clube vão chegando aos poucos até totalizar dez pessoas, todas já tendo vindo mais de uma vez ao clube. Ao conversar com os membros, descubro que a sua inserção no bairro é fraca: cerca de 25% por reunião e apenas 50% da região zona norte. Levando em consideração que o clube foi fundado há dois anos podemos afirmar que ele possui um aglutinador voltado muito mais pelas afinidades ideológicas dos visitantes do que por um caráter regional. O que parece frustrar as expectativas dos membros devido às diversas explicações em reuniões e entrevistas sobre a necessidade de atrair mais moradores do bairro além de o nome da moeda se referir para uma característica do bairro.

O grupo organizador do CTZN se formou a partir das suas fundadoras Regina e Maria e conta com a participação de outros dois membros, sendo apenas Maria moradora do bairro Passo d'Areia e os demais oriundos de bairros distantes como Centro e Bom Fim. Essa característica provavelmente se deve ao histórico de fundação do clube, a partir de experiências desenvolvidas no Fórum Social Mundial desde 2001, e conseqüentemente a rede social em que os membros estão inseridos.

Aproximadamente às dez horas, as pessoas reunidas sentam-se em círculo no centro da sala a pedido de Maria que inicia uma espécie de dinâmica de grupo chamada de *mística*, que não possui associação com uma

---

<sup>4</sup> A rede estadual de trocas, por sua vez, se articula em nível nacional, inclusive com a Secretaria Nacional de Economia Solidária do governo federal.



doutrina religiosa específica. Os integrantes são convidados a dar as mãos e, um por vez, falar o nome de um planeta.

A *mística* acontece tanto na abertura como no encerramento da reunião e, associada à regra da restrição do uso das moedas unicamente dentro da feira, ressalta o seu caráter cerimonial e ritualístico, contribuindo para uma clara distinção temporal e espacial das práticas econômicas convencionais. A partir dos textos de Mauss (2003) e Polanyi (2000) podemos ver essa característica presente em antigas formas de mercado, fato que evidencia a complexa relação em que essas trocas estão envolvidas. Como Mauss (2003) afirmou, as relações de trocas podem estar ligadas a diversas outras relações, como religiosas e políticas, e não necessitam ser vistas isoladamente ou apenas pelo prisma pragmático. Vejamos as posições de Mauss e Polanyi:

[...] As diversas atividades econômicas, por exemplo, o mercado, ainda estão impregnados de ritos e de mitos; conservam um caráter cerimonial, obrigatório, eficaz; estão repletas de ritos e de direitos [...] (Mauss, 2003: 302).

Embora seja muito obscuro o início do mercado local, podemos afirmar com segurança que, desde o princípio, essa instituição foi cercada por uma série de salvaguardas destinadas a proteger a organização econômica vigente na sociedade de interferência por parte das práticas de mercado. A paz do mercado era garantida ao preço de rituais e cerimônias que restringiam seu objetivo, enquanto asseguravam sua capacidade de funcionar dentro de estreitos limites dados (Polanyi, 2000: 82).

Após a *mística*, a condução da reunião é retomada por Regina, que passa informes da Rede Estadual de Trocas e decisões sobre um evento estadual que irá reunir diversos clubes do estado em Porto Alegre no final de novembro de 2006. O assunto desperta pouco interesse para os outros membros e se restringe aos organizadores do grupo que possuem relações com outras organizações da economia solidária e demais clubes de trocas do estado.

Com o fim dos informes se iniciou um novo assunto referente à confecção de bolsas de tecido pelo grupo, que contou com maior participação dos membros. Estas bolsas, segundo o grupo, substituiriam as sacolas plásticas usadas nos supermercados, tidas como poluentes, e também funcionariam como uma forma de divulgação do clube. Ficou decidido que Dona

Margarida, freqüentadora do clube e moradora do bairro, confeccionaria as bolsas com o tecido fornecido por Márcia. As bolsas levariam o nome do clube escrito em letras feitas de retalho, tarefa que, segundo a outra proposta, poderia ser feita por outro grupo de economia solidária como forma de criar laços e novos mercados de trocas, mesmo que agregando um custo maior.

Próximo à finalização do assunto das bolsas, um casal entra na sala e senta-se no círculo. Eles se apresentaram, dizendo que vieram de Bento Gonçalves a convite de Regina. Pretendiam entender a metodologia do clube de modo que pudessem ensinar os moradores de um bairro pobre da sua cidade e dessa maneira *ajudá-los*. Visão essa que entra em contraste com a situação atual do clube na qual é alta a predominância de pessoas de classe média e média baixa pouco inseridas no bairro, além do fato de os visitantes entenderem o clube de trocas como uma forma de caridade, opinião que não é compartilhada pelos organizadores e demais membros do CTZN.

O casal foi convidado para uma oficina na livraria Paulinas, que ocorreria na semana seguinte, sobre os clubes de trocas. Em seguida, Regina e Márcia, de uma maneira ampla, expuseram como se entendia ali o significado da “troca”. Palavras como *resistência, confiança e reciprocidade*, além de *construir uma nova forma de relacionamento* foram citadas por Regina. Já Márcia chamou a atenção para a *qualidade de vida* que as trocas proporcionavam. E a explanação se encerrou com o argumento de Regina de que não eram simples trocas, mas estavam *inseridas em uma metodologia* e que se *discussões não fossem criadas pelo grupo as trocas não teriam sentido*.

Com o encerramento das discussões, foi cantado parabéns para o neto de Dona Margarida que estava de aniversário e distribuído bolo e refrigerante para os presentes. Os envelopes com as moedas sociais que cada membro guardou na feira anterior no *ecobanco* foram distribuídos para poderem efetuar as trocas. Interessante ressaltar que o *ecobanco* é na verdade uma pequena caixa de sapato, onde ficam os envelopes com as moedas de todos os membros, controlado por um voluntário do grupo, e que não sofre nenhuma espécie de fiscalização ou controle.

Com o fim das trocas todos devolvem as suas moedas ao responsável pelo *ecobanco* e se reúnem novamente no centro da sala. Maria inicia a *mística* de encerramento pedindo que todos dêem as mãos e expliquem o

motivo pelo qual escolheram o nome do planeta no início da reunião. Os motivos vão surgindo relativos a vida pessoal de cada um, sendo alguns carregados de emoção.

#### 4 REGRA E MORAL NO CLUBE DE TROCAS

Além de uma moeda própria, as trocas dentro do clube são regidas por regras específicas:

- As moedas, isto é, os Obiricis só podem ser usadas dentro da feira, logo após são armazenadas no *ecobanco*;
- O membro não pode acumular mais que 50 Obiricis;
- Um produto não pode custar mais de 20 Obiricis;
- Produtos usados devem ter um valor menor, pois teoricamente não têm mais utilidade para o seu dono.

A moeda social não pode ser confundida com uma simples moeda alternativa à moeda oficial, pois possui características específicas:

- Não rende juros (acumular Obiricis não tem sentido);
- Não são emitidas por um corpo central independente do grupo;
- Só pode ser usada dentro da feira de trocas;
- É um instrumento de mediação, não um bem;
- Não são escassas.

As regras que limitam o valor dos produtos e a acumulação de moedas têm a função de impedir a quebra do círculo de retribuições já que as moedas são proporcionais ao número de usuários e o acúmulo significaria o rompimento desse círculo. Esse controle se dá geralmente no final das trocas quando cada membro devolve seus envelopes e comunica ao responsável pelo *ecobanco* a quantidade de moedas que possui, porém sempre de maneira cordial, não tendo inclusive punições determinadas para quem desrespeita a regra.

De posse das suas moedas, os participantes iniciam a troca dos produtos. A relevância e diversificação dos mesmos geralmente está associada aos membros assíduos e que possuem mais respeito dentro do clube. As relações de troca não são exclusivamente utilitárias, mas a qualidade dos

produtos ajuda a demonstrar o comprometimento para com os outros, pois um produto de relevância não significa que ele possui grande valor agregado, mas que pode ser uma *schimia*, um pão feito em casa, verduras etc., sendo os de menor relevância roupas e calçados usados.

Apesar da política do CTZN de tentar operar um rodízio nas funções do clube, como o responsável pelo *ecobanco*, recepcionista, animador etc.,<sup>5</sup> não existe a definição de cargos como presidente ou vice-presidente. As funções de representação são exercidas geralmente pelo grupo organizador com consentimento dos demais e a participação aberta para aqueles que se mostram interessados.

Assim como o tempo que dedicam para a organização do clube, os produtos do grupo organizador também podem ser vistos dentro de uma relação de dádiva para com o restante dos membros. Se olharmos pelo viés estritamente utilitário, esses produtos têm uma relação custo-benefício negativa já que a maioria deles é comprada no mercado convencional e depois disponibilizada para as trocas com preços em moeda social que não levam em consideração outros custos, como o transporte. O que deixa claro a pouca importância do interesse material dessas trocas, sendo privilegiados fatores ideológicos o estreitamento de laços sociais.

Trocas diretas sem o uso de moeda também acontecem quando ambos os participantes têm interesse pelos produtos. O pagamento também pode ser feito em outra ocasião se o interessado não possui as moedas ou os produtos que interessam ao vendedor, transparecendo um clima de confiança entre as partes.

O desequilíbrio proveniente da diferença de renda entre os membros do clube busca ser compensado a partir da solidariedade. No entanto, essa solidariedade não pode ser confundida com caridade, pois se dá igualmente nas trocas de maneira modesta e desinteressada com a compra dos produtos de pouca procura provenientes dos membros com aparente dificuldade financeira. Essa modéstia na dádiva também se repete na eventual redução de preços ou protelação do pagamento que alguns membros proporcionam para aqueles que não têm moedas suficientes para adquirir o produto.

---

<sup>5</sup> Funções essas estabelecidas a partir da metodologia proposta por Heloisa Primavera. Uma das principais motivadoras dos clubes de trocas no Brasil, ela é professora na Universidade de Buenos Aires e participa da Rede Global de Trocas na Argentina. O recepcionista é responsável pela recepção dos visitantes e o animador pelas dinâmicas de grupo e confraternizações.

Essa solidariedade tem como uma de suas funções motivar os membros mais fragilizados a continuarem no clube trazendo novos produtos e serviços, o que por sua vez amplia a rede de trocas, que pretende beneficiar a todos. Fato esse corroborado por uma das organizadoras do clube em entrevista onde afirma que muitas vezes já comprou produtos que não necessitava, mas apenas com o interesse de manter o visitante no clube. Isso se deve a grande quantidade de visitantes que comparecem apenas a uma reunião<sup>6</sup> e não retornam. Seria preciso fazer uma pesquisa mais detalhada com essas pessoas, mas alguns motivos dessa evasão ficam claros como, por exemplo, o choque de paradigmas, a visita por simples curiosidade, falta de produtos<sup>7</sup> e a dificuldade em entender a metodologia do clube.

O referido choque de paradigmas diz respeito tanto ao confronto do utilitarismo que permeia a vida cotidiana dos visitantes com à noção de dádiva presente no clube, como também pela estrutura organizacional adotada: há longas discussões, tomadas de decisões relacionadas às redes estaduais e nacionais de trocas – estranhas aos novos membros – e a necessidade de comprometimento dentro do clube adotando tarefas específicas. Esta rotina pode ser entediante para aqueles que não possuem essa espécie de disciplina geralmente adquirida em movimentos sociais, partidos políticos, meio acadêmico, etc.

Porém, a análise dos aspectos puramente funcionais do clube excluem os fatores que provocam a permanência dos membros como o sentimento de pertencimento e a criação de laços de amizade. É geralmente através do convite pessoal que os novos membros se agregam ao grupo, o que ocasiona encontros freqüentes fora do clube não estando necessariamente relacionado com as trocas. O que não caracteriza o clube como uma simples reunião de amigos, excluindo o fato de que as suas necessidades materiais não sejam atendidas, muito pelo contrário, as orientações utilitárias e as relações de amizade se complementam.

---

<sup>6</sup> A própria metodologia de concessão de moedas dentro do clube teve de ser alterada devido à evasão dos membros após a primeira reunião. As moedas que antes eram emprestadas na primeira visita ao clube passaram a ser emprestadas somente após a terceira visita já que os mesmos gastavam o empréstimo e não o restituíam ao ecobanco quebrando a circulação das moedas.

<sup>7</sup> É uma política do clube incentivar que os membros dos clubes produzam alguma coisa, criando aquilo que chamam de prossumidores, ou seja, além de consumidores os membros também são produtores.

Quanto à ocorrência de disputa de valores dentro do grupo, o que cristalizaria possíveis interpretações sobre as trocas são na verdade pouco frequentes, o que acredito ser ocasionado pela homogeneidade ideológica do grupo e pela possibilidade de poder se retirar do clube a qualquer momento, o que ocasionaria a evasão mencionada acima. O ambiente de cordialidade que impera nas reuniões também contribui para isso, pois discussões de preços acabariam sendo uma quebra das regras de etiqueta do clube e são realizadas não entre as partes, mas fora do clube. Essa etiqueta pode ser comparada com a relação entre o *Kula* e o *gimwali*. Entre os Trobriand, a constituição da moralidade se faz a partir de uma distinção clara entre práticas opostas. No presente caso do clube de trocas, a oposição se dá entre as trocas solidárias e o mercado convencional.

[O Kula] é exercido de maneira nobre, com uma aparência puramente desinteressada e modesta. É cuidadosamente diferenciado da simples troca econômica de mercadorias úteis, que leva o nome de *gimwali*. Esta, com efeito, pratica-se, juntamente com o *kula*, nas grandes feiras primitivas que são as assembléias do *kula* intertribal, ou nos pequenos mercados do *kula* interior: distingue-se por uma negociação muito tenaz de duas partes, procedimento indigno do *kula* (Mauss, 2003: 215).

É importante ressaltar a predominância feminina nas reuniões que em média fica em torno de 75%. Predominância que curiosamente se repete dentro de outros clubes de trocas do Brasil e nas mais diversas iniciativas de economia solidária e que no presente caso não se explica pelo desemprego ou subemprego feminino já que mais da metade das mulheres possuem empregos fixos. Embora não seja possível a generalização, a economia da dádiva como tendo uma especificidade de gênero particular ligada ao feminino, já foi abordada por Godbout:

Existe também um vínculo particular entre dádiva e a mulher na sociedade moderna. Com o advento dos sistemas mercantis e estatais, é como se a mulher fosse definida como o depositário, o núcleo de resistência à invasão desses sistemas. A instalação dos sistemas mercantil e público parece que seguiu uma fronteira sexual notável sob todos os aspectos (Godbout, 1999: 48).

## 5 CONCLUSÃO: O CTZN COMO OPORTUNIDADE DE DESNATURALIZAR O FAZER ECONÔMICO

A funcionalidade do clube muitas vezes acaba cerceada pelas suas regras, definidas em reuniões, como também pela sua moral, que não é explícita. Um exemplo disso seria o de Dona Margarida, moradora do bairro, que freqüenta o clube há aproximadamente um ano. Acompanhei nesse período a trajetória das suas visitas ao clube, que inicialmente contava com produtos variados e de maior valor agregado, porém ao notar que estava acumulando muitas moedas e comprando produtos não necessários devido à regra que impede o acúmulo de moedas e a pouca variedade de oferta dos demais membros, os produtos de Dona Margarida começaram a vir mais simples e escassos, o que não desrespeitava nenhuma regra e trazia maior benefício para ela, porém diminuindo a funcionalidade do clube.

Esse e outros exemplos citados acima mostram que o norteador das ações do clube não se pautam exclusivamente pelo interesse utilitário, e mesmo quando ele existe não impede a interpretação das trocas como dádivas já que, partindo da concepção de autores como Alain Caillé e Jacque Godbout, a dádiva tem como função principal a criação de laços sociais, o que não exclui, por sua vez, interesses pessoais freqüentemente demonizados em uma visão idealizada em que é, segundo Godbout:

Atribuída a tarefa impossível de encarnar a esperança ausente de um mundo sem esperança. [...] Pois a dádiva serve, antes de mais nada, para estabelecer relações. E uma relação sem esperança de retorno (por parte daquele a quem damos ou de outra pessoa que venha a substituir), uma relação de sentido único, gratuita nesse sentido e sem motivo, não seria uma relação (Godbout, 1999: 16).

Se as trocas como dádivas implicam no estabelecimento de relações, isso não significa um cenário completamente harmônico entre os participantes. A relação de dádiva preferencialmente se dá entre parceiros próximos da igualdade, de modo que um presente não se transforme em um veneno,<sup>8</sup> ou seja, em uma relação de dominação. Há uma tensão na cria-

---

<sup>8</sup>A palavra *gift* possui duas interpretações nas “antiquíssimas línguas germânicas”: dádiva e veneno. O caráter ambíguo do presente também está presente no velho ditado popular *presente de grego*.

ção de relações de dádivas em um cenário tão desigual como o da nossa sociedade. Mesmo sendo a dádiva um conceito que não parte da *igualdade republicana* dos envolvidos, pode corroborar relações entre *status* sociais muito diferentes e, nesse sentido, problematizar as possibilidades transformativas do próprio Clube de Trocas.

O próprio grupo organizador que pode ser classificado como de classe média/média baixa tem a capacidade de se desprender das necessidades mais urgentes e dedicar seu tempo na organização e abastecimento das feiras com produtos de qualidade. Fato que pode vir a dificultar a superação do conceito de caridade pelo de solidariedade, criada pelo próprio grupo, e que atualmente estão muito inter-relacionados, apontando talvez para uma incapacidade de distinção segura entre ambos dentro do clube.

Por outro lado, o agir dessas lideranças está intimamente associado ao ato de dar, de manter o círculo de retribuições e não de acumular. Esse fato lembra em muito o papel dos chefes indígenas de determinadas tribos da América do Sul e da América do Norte citadas por Clastres e Mauss respectivamente:

É papel do chefe ser generoso e dar tudo o que lhe pedem: em algumas tribos indígenas, pode-se sempre reconhecer o chefe porque ele possui menos que os outros e traz os ornamentos mais miseráveis. O resto foi-se em presentes. [...] A generosidade desempenha um papel fundamental para determinar o grau de popularidade que gozará o novo chefe (Clastres, 1990: 24).

A seguir, dois elementos essenciais do potlatch propriamente dito são nitidamente atestados: o da honra, do prestígio, do *mana* que a riqueza confere, e o da obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob pena de perder esse *mana*, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade (Mauss, 2003: 194).

Contudo, é verdade que essa relação de liderança não se dá de uma maneira mecânica, não sendo nem ao menos objetivada dentro do clube. Trata-se, portanto, de relações intrincadas que não se reduzem à pretensa igualdade das relações proporcionadas pelo mercado ou o estado.

Mesmo com desafios e tensões particulares, o Clube de Trocas Zona Norte cumpre o papel fundamental de ser um instrumento que moraliza e resiste há um fazer econômico hegemônico. Características essas de fundamental importância, pois visam retomar a discussão da economia con-



vencional para além de seu aspecto puramente funcional, revelando assim seus fundamentos culturais e morais – gerando dessa maneira o estranhamento necessário para o embate com um modelo que tem a exclusão como característica inerente.

## REFERÊNCIAS

- ARKEL, Henk Van. *Onde está o dinheiro?* Porto Alegre: DACASA, 2002.
- BÚRIGO, F. L. *Moeda social e a circulação das riquezas na economia solidária*. Florianópolis, 2001. Disponível em: <<http://www.ifil.org/rcs/biblioteca/burigo.htm>>. Acesso em 20/05/2007.
- CAILLÉ, Alain. Nem holismo, nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13(38), 1998. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000300001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300001)>. Acesso em 20/04/2007.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- GODBOU, Jacques T. *O espírito da dádiva*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- \_\_\_\_\_. Introdução a Dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 13(38), 1998. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000300002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69091998000300002&script=sci_arttext)>. Acesso em 20 de abril de 2007.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília: UNB, 2003.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação: As origens da nossa época*. Rio de Janeiro: CAMPUS, 2000.
- PRIMAVERA, Heloisa. *Moeda social: Gatopardismo o ruptura de paradigma?* Texto de Lançamento do Foro Electrónico sobre Moeda Social, fevereiro 2001. Disponível em <<http://money.socioeco.org>>. Acesso em 20/03/2007.
- RAVAZZOLI, Cláudia. *Os clubes de trocas, Rio Grande do Sul. Uma análise sob o enfoque das redes e territorialidades*. Monografia [Graduação em Geografia]. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- SINGER, Paul. *Globalização e desemprego. Diagnósticos e alternativas*. São Paulo: Contexto, 2001.



# Vozes de uma gente invisível:<sup>1</sup> o jornal *Boca de Rua* como um espaço de mediação

Samuel Thomas Jaenisch

## 1 INTRODUÇÃO

Em 1998, três jornalistas unidos em torno do seu descontentamento com as tendências apresentadas pela imprensa gaúcha na época, criam a Agência Livre para Informação, Cidadania e Educação (ALICE), uma Organização Não-Governamental com os objetivos de desenvolver projetos voltados para a área social, discutir o comportamento e a ética da grande imprensa, formar leitores críticos e contribuir para democratizar e qualificar a informação no país.<sup>2</sup> Desde então a entidade vem desenvolvendo uma série de projetos dentro desta proposta, divididos em três linhas de atuação. A primeira voltada para a discussão e reflexão sobre a imprensa, a segunda que promove oficinas sobre comunicação e uma terceira, responsável pela criação de canais de mídia alternativos.

Um destes projetos é o Boca de Rua. Em meados de 2000, as jornalistas Clarinha Glock e Rosina Duarte entraram em contato com um pequeno grupo de moradores de rua estabelecidos na Praça Dom Sebastião, próxima ao centro de Porto Alegre, interessadas em criar com eles um jornal. O primeiro número foi lançado ainda em dezembro do mesmo ano, durante o I Fórum Social Mundial, e o projeto conta hoje<sup>3</sup> com 28 integrantes. Os

---

<sup>1</sup> Título emprestado do número 0 do Jornal *Boca de Rua*. Este artigo é fruto de pesquisa realizada para a disciplina de Temas em Antropologia Social II: Antropologia e Direitos Humanos, ministrada pela professora Patrice Schuch. Gostaria de agradecer a ela e a Soraya Fleischer pela revisão do texto e sugestões.

<sup>2</sup> Conforme apresentado no *folder* de apresentação da entidade e em seu site (<http://www.alice.org.br>).

<sup>3</sup> Dado referente ao segundo semestre de 2006, quando da realização desta pesquisa.

*colaboradores* – conforme os integrantes se autodenominam – conduzem as diferentes etapas da produção do jornal: definem as pautas, realizam as reportagens, preparam os textos, fotos e ilustrações e o comercializam. Cada um recebe semanalmente 30 exemplares, vendidos a R\$1,00 cada, e fica com todo o dinheiro arrecadado. O grupo conta ainda com 15 crianças e adolescentes, com idade entre 2 e 17 anos, responsáveis pelo suplemento infantil *Boquinha*, trabalhado com uma metodologia diferenciada em consonância com as diretrizes do Estatuto da Criança e do Adolescente.

O projeto é coordenado pelas duas jornalistas da ALICE referidas acima, responsáveis também pela revisão dos textos publicados, e conta ainda com a participação de uma psicóloga, de um estudante de psicologia e mais três voluntários que realizam oficinas de produção textual e audiovisual com os *colaboradores* e auxiliam nas tarefas de edição e diagramação. A edição é trimestral, e atualmente são publicados doze mil exemplares por número, patrocinados pela Fundação Maurício Sirotsky Sobrinho.<sup>4</sup> O jornal, segundo estimativas da ALICE, é lido por aproximadamente trinta e cinco mil pessoas.

O Boca de Rua é resultado de uma dinâmica complexa. Sua produção acontece nas seguintes etapas. Primeiro, os *colaboradores* se reúnem e decidem as pautas, depois eles se dividem em grupos e realizam as reportagens, posteriormente enviadas para a editoração. E, finalmente, eles recebem os jornais para serem vendidos. As reuniões são semanais, realizadas no restaurante popular (bandejão) do bairro Azenha ou eventualmente em um outro espaço sugerido pelo grupo, onde participam também as coordenadoras do projeto e os demais voluntários da ALICE. Este é o momento onde é discutido o tema proposto para a edição do jornal e onde são sugeridas as reportagens, são propostas as entrevistas etc.

Em conversas com os *colaboradores*, todos me relataram que nas reuniões há discussão, desentendimento, dispersão e que raramente todos os *colaboradores* as frequentavam assiduamente. Segundo Rosina Duarte, as reuniões “são sempre tensas” e sua maior dificuldade é fazer com que o grupo se centre nas discussões propostas. “Tudo é negociado”, segundo ela a metodologia de trabalho precisa ser constantemente revista e a interação com a realidade dos *colaboradores* deve ser constante:

---

<sup>4</sup> Maior conglomerado de mídia do sul do Brasil. Controla estações de rádio, televisão, jornais entre elas a RBS TV, repetidora da Rede Globo e o jornal Zero Hora, periódico de maior circulação do Estado.

Quando a gente conseguiu visualizar o grupo, porque no começo tu acha que vai chegar fazendo, que tu vai colocar todo o teu conhecimento, a tua sabedoria, mas depois tu te dá conta que primeiro tu tem que te alfabetizar dentro daquela cultura. Entender como ela funciona, e entender como tu vai te colocar e tirar o melhor daquele grupo para que junto tu possas fazer algo melhor, fazer algo expressivo daquele grupo, deles e não teu. [...] Não tem como a gente chegar e impor um modelo escolar que é nosso.

A postura assumida pela informante nesta fala é fundamental para compreender o Boca de Rua. Em primeiro lugar, vemos o reconhecimento de uma alteridade que deve ser respeitada e compreendida, e da necessidade de relativizar determinadas lógicas organizacionais – o que é visível, por exemplo, nos próprios espaços escolhidos para as reuniões – para tornar viável o trabalho com um grupo que não compartilha *a priori* dos mesmos referências simbólicos dos idealizadores do projeto. Em segundo lugar, é colocada a importância de fazer algo significativo para o grupo, ou seja, criar um espaço a ser ocupado por eles para que possam definir suas próprias diretrizes e abordagens.

O meu objetivo neste artigo é analisar estes princípios que nortearam a criação do Boca de Rua, apresentando, primeiro, as motivações e percepções dos idealizadores do projeto e, em seguida, apresentar exemplos de temas e reportagens publicadas no jornal, tentando por fim compreender de que forma este espaço vem sendo utilizado pelos moradores de rua que ingressaram no projeto. Para tal tive a oportunidade de entrevistar três *colaboradores* do jornal e Rosina Duarte, uma das jornalistas responsáveis pela coordenação do projeto, todos eles em momentos distintos. Ela me recebeu na sede da ALICE, concedeu um longa entrevista, mostrou o arquivo do Boca de Rua e me entregou uma série de materiais sobre seus projetos. Posteriormente, também estive disponível para outros momentos para dúvidas. Enfim, este foi um contato fácil e sem contratemplos. Já com os *colaboradores*, as saídas de campo foram mais difíceis, pois precisei percorrer alguns dos principais cruzamentos da cidade com a esperança de encontrar alguns deles vendendo o jornal. Acabei sendo bem sucedido, eu os encontrei em diferentes esquinas da Avenida Ipiranga e precisei condicionar as entrevistas aos momentos de pouco movimento para não atrapalhar o seu trabalho. Em geral, eles foram bem receptivos e estavam dispostos a conversar sobre sua experiência junto ao Boca de Rua.

## 2 DEMOCRACIA E COMUNICAÇÃO: O BOCA DE RUA SEGUNDO SEUS IDEALIZADORES

Como já referi anteriormente, uma das responsáveis pela idealização do projeto foi Rosina Duarte. Fundadora da ALICE e hoje coordenadora do Boca de Rua, é jornalista e começou a exercer sua profissão em fins de ditadura militar tendo passado por vários veículos, como Zero Hora, Correio do Povo e Revista Veja. Colabora com diversos projetos voltados para a discussão da comunicação e a constituição de mídias alternativas e apresenta uma postura crítica frente às desigualdades de acesso a informação (ver Duarte, 2004). Na entrevista realizada, eis sua posição frente ao papel da comunicação na sociedade:

[...] Inicialmente a gente tinha uma proposta de democratização da comunicação. Trabalhar nesse sentido, porque o que a gente tinha verificado era que cada vez menos a imprensa tradicional conta a história dos comuns mortais. Cada vez menos se discute a informação e que conseqüências ela pode ter na vida do cidadão. Cada vez menos se reflete sobre isso. Então a idéia da ALICE é essa: *Trabalhar para que a comunicação seja vital, um direito das pessoas, e que ela represente as pessoas.* [grifo meu]

[...] Se daqui a cem anos tu fizeres uma pesquisa nos jornais, que são a principal fonte da história extra-oficial, *tu não vais saber quem são as pessoas, como elas vivem, quais são seus hábitos ou sua cultura*, porque os jornais hoje noticiam a exceção. [...] e não se tem pela imprensa um retrato do que é nossa sociedade, *as pessoas não têm voz, não tem um canal de voz que vá ecoar na história*, porque a história oficial não conta a vida dos comuns mortais, ela conta a vida dos heróis, e a imprensa de uma certa forma está fazendo mais ou menos a mesma coisa. [grifo meu]

Traçando o fio condutor de sua fala, vemos que a comunicação é concebida como um direito fundamental – “vital” em suas palavras – portanto inerente à realização plena do indivíduo na sociedade. Conjuntamente é defendida a importância da representatividade da comunicação, compreendida aqui a criação de um espaço que não apenas permita a manifestação pública das particularidades das diferentes expressões culturais, mas as registre, definindo seu lugar na história. A comparação da imprensa com a história oficial é pertinente. Os projetos nacionais constroem sua história, me-

mória e identidade, sobre mitos, revoluções, guerras, heróis, mártires, etc. (conforme mostrado entre outros por Hobsbawn e Ranger, 1997), geralmente desconsiderando grande parte da diversidade existente em seu suposto território. A imprensa hoje está replicando papel semelhante. Ela não estaria representando equitativamente os diferentes segmentos da sociedade, direcionando sua cobertura, principalmente, para o excepcional, para o “furo jornalístico”. Estaria transformando, etnocentricamente, as diferenças em excentricidades.

Sua proposta de democratizar a comunicação apresenta-se então como uma resposta crítica as propostas editoriais dos veículos midiáticos centrais, despreocupados em registrar o cotidiano de determinados segmentos da sociedade, deixando-os, portanto, sem representação. E para combater esta postura da mídia, Rosina defende a criação de novos canais de comunicação que insurjam contra este modelo, ampliando o acesso à comunicação. Mas é importante ressaltar que este acesso é compreendido como uma produção, ou seja, não basta fazer um jornal *sobre* os moradores de rua, mas sim *com* eles, para que eles possam definir *suas* formas de representar o *seu* cotidiano. O espaço criado deve ser assumido e conduzido pelo grupo em questão, o que já nos permite visualizar parte do horizonte onde se formulou a proposta do Boca de Rua, conforme Rosina:

[...] Temos que pegar essas populações que estão sem um canal de voz, sem essa representação, e criar com eles um canal. [...] Criar um meio deles se comunicarem [...] porque se tu não tem uma voz, não tem uma representação, um canal, pra expor tuas idéias e tuas dúvidas, tu não existe na sociedade, porque tu não tens ninguém que te represente. Quem é que representa os moradores de rua? Ninguém, absolutamente ninguém, eles têm que criar uma representação.

Neste sentido o acesso à comunicação produz discursos que, segundo Foucault (2001), devem ser compreendidos não apenas como um conjunto isolado de fatos lingüísticos, mas inseridos em um jogo estratégico de lutas. Neste caso, em um contexto sociohistórico específico, onde os diferentes segmentos da sociedade são classificados qualitativamente em categorias hierárquicas, o projeto do Boca de Rua surge como a proposta de uma nova *frente discursiva* (conforme Fonseca e Cardarello, 1999), um contraponto que tenta modificar esta relação dando visibilidade aos mo-

radores de rua da cidade – “os excluídos dos excluídos”, nas palavras de Rosina. A eles é dada a possibilidade de contar a sua própria história. Segundo Rosina é importante ressaltar que o Boca de Rua não tem uma proposta assistencialista, seu objetivo não é tirar ninguém da rua, mas fazer um bom jornal, criando um espaço onde os participantes possam refletir sobre suas possíveis demandas e reivindicações.

Foi com estas motivações que Rosina Duarte e Clara Gork, resolveram fazer o primeiro contato com os de moradores de rua da Praça Dom Sebastião, grupo que tinha ficado conhecido alguns anos antes por ter participado de um projeto de alfabetização oferecido por um grupo de professores voluntários. O grupo começou com três *colaboradores*, e aos poucos foram se juntando mais moradores de rua ao projeto.

Segundo os colaboradores o grupo é instável. Ao longo destes sete anos, novos integrantes chegaram, vários o abandonaram e houve inclusive a morte de alguns. Também não é um grupo homogêneo, há diferentes graus de participação e envolvimento com o projeto, resultantes de diferentes interesses por parte dos *colaboradores*. Analisando a autoria das reportagens e a participação em outros eventos promovidos pela ALICE (palestras e oficinas de vídeo, por exemplo), é possível identificar alguns mais participativos. Ao perguntar a aos *colaboradores* sobre quais as principais dificuldades enfrentadas no desenvolvimento dos trabalhos, todos me responderam que o principal motivo que leva às dissidências é a dificuldade que muitos têm em adaptar-se ao “regime de trabalho” proposto. A determinação de proibir o uso de drogas durante as reuniões e reportagens, por exemplo, teria sido a causa do afastamento de alguns colaboradores.

Um dos *colaboradores*<sup>5</sup> – ex-morador do Morro Santa Tereza e ex-trafficante que foi para a rua após ter escapado de uma chacina onde todos seus companheiros foram mortos – teve contato com o Boca de Rua através de dois conhecidos que já participavam do jornal. Hoje, ele é um dos participantes mais ativos. Em sua fala, este *colaborador* caracteriza as diferentes posturas dos integrantes do *Boca de Rua*:

[...] Muitos estão lá apenas pelo dinheiro. Nem querem saber do Boca, só pegam o jornal e vão embora, e mesmo assim não vendem porque ficam na

---

<sup>5</sup> Não cito o nome de nenhum dos *colaboradores* entrevistados para preservar suas identidades.



(Praça) Garibaldi cheirando loló e não conseguem vender. Eu vendo todos os meus, e quando acaba eu vou lá e compro deles por R\$ 0,10 cada um e revendo aqui.

Podemos notar que este não é um grupo homogêneo e a relação estabelecida entre eles e com os jornalistas responsáveis pela coordenação do projeto é tensa. Há resistências de ambos os lados e nada é definido sem discussão ou questionamentos mútuos.

### 3 VIOLÊNCIA, DENÚNCIA E DIREITOS: O BOCA DE RUA A PARTIR DE SEU CONTEÚDO

Até o momento da realização desta pesquisa, já tinham sido editados vinte e um números do jornal. Até o número dez, eles tinham quatro páginas e, depois, passaram a ter oito, e nesse mesmo número surge o Boquinha, suplemento infantil feito pelas crianças.

Um dos primeiros desafios do projeto, segundo Rosina, foi a linguagem utilizada. Apesar de muitos moradores de rua serem alfabetizados, a escrita não faz parte do cotidiano deles, pertencendo a esfera da *funcionalidade* (documentos, prontuários da polícia, cadastros em albergues, etc.) e não da *expressividade*, semelhante ao constatado por Fonseca (2000) nas vilas populares de Porto Alegre. O discurso oral precisou ser reordenado dentro das lógicas da escrita, mas com o cuidado de não acabar com a sua especificidade. E, ao analisar os artigos publicados no Boca de Rua, é possível identificar características próprias do discurso oral, como expressões formulares estereotípicas, padronização de temas, a proximidade entre o narrador e o que está sendo narrado, mas ao mesmo tempo mesclam-se características da cultura escrita, como a utilização de categorias abstratas (Cf. Ong, 1998).

Ao longo da história do jornal alguns temas têm sido recorrentes, e a partir dos excertos seguintes, extraídos do número zero, é possível identificar alguns elementos característicos da sua estrutura discursiva, em especial a presença quase constante do tema da violência:

Dario morreu com um tiro, quando tentava entrar numa loja vazia, numa madrugada de outubro. Foi um brigadiano quem atirou. Dario tinha 16

anos e estava desarmado. Morava na rua desde pequeno. Tinha família, só que não gostava de ir para casa. Dizia que a mãe dele só bebia. Começou a roubar e assaltar para poder comer e se vestir (*Morte no Centro*, 2000).

Há dois meses, Alemão, 23 anos, levou socos e pontapés da polícia. Não estava fazendo nada. Tinha uma garrafa de água na mão e eles pensaram que era loló. Atiraram a água na cara dele. Se fosse loló, tinha queimado os olhos. Alemão estava cuidando de carros na rua Hoffmann. Lá existe um depósito onde ele vende latinhas de cerveja e refrigerante que recolhe na rua. A viatura chegou e mandou um cara que estava com Alemão parar, mas ele largou correndo. Um policial desceu e botou Alemão na parede. Eles xingaram e jogaram a garrafa de água na cara dele, pensando que era loló. Então Alemão reagiu e deu um soco na cara do brigadiano. “Ele chamou o companheiro dele e os dois me deram chutão, pisaram na minha operação, me desmontaram a pau”, lembra (*Água na Cara*, 2000).

[...] As pessoas fazem agressão verbal, escondem a bolsa, xingam. Se o cara entra numa padaria para comprar pão, por exemplo, o comerciante não quer vender, manda ele embora. Até doutor chapado ou que tomou umas e outras espanca. Tem boyzinhos que batem por diversão. Jogam pedras nos mendigos. Tem uns até que tocaram fogo em um mendigo, igual àqueles de Brasília (*Violência que não se vê*, 2000).

Vemos três tipos de violência: a policial, a física, a verbal, e conforme fui analisando os números do jornal, os exemplos se multiplicam em incontáveis variações. Creio que a violência no caso do Boca de Rua deve ser percebida não apenas como um tema, mas como uma categoria constitutiva da discursividade do jornal. A denúncia deve ser percebida da mesma forma. Na quase totalidade dos artigos analisados, estas categorias são acionadas, geralmente articuladas a relatos ou narrativas, descritos em seus detalhes onde o cotidiano aparece imiscuído à violência.

A repressão policial é um dos temas mais citados, apresentada como fato recorrente na vida dos moradores de rua, que segundo eles, são constantemente expulsos das praças, pontes e marquises: “Na praça Garibaldi, mesmo sendo via pública, morador de rua é abordado, agredido, humilhado, tipo cachorro sem dono” (*A praça não é do povo*, 2004).

Além da violência física evidente, há também a humilhação, o preconceito, a violência moral. Os colaboradores do jornal apresentam sua

vida como constantes e diferentes momentos de agressão. São desconsiderados enquanto pessoas morais (Oliveira, 2002), enquanto indivíduos com identidade própria e como alguém merecedor da atenção à qual qualquer cidadão teria direito enquanto pessoa. Em vários momentos de diferentes números do jornal eles apresentam casos de remoção pela polícia, expulsão por vizinhos e de serem proibidos de freqüentarem determinados lugares. O número 12, intitulado *Cidade Partida* é dedicado a esse tema enfatizando justamente a divisão da cidade de Porto Alegre:

Porto Alegre tem duas cidades dentro dela. Numa, pobre não entra. Na outra é proibido burguês. [...] Mas existem lugares onde as duas cidades se encontram. São os parques, as feiras, as praias e alguns espaços culturais. Não é um encontro de confraternização, porque tem muito preconceito, muita discriminação.

O preconceito e a discriminação são denunciados como uma violência moral contra os moradores de rua. São trazidos exemplos, como a descrição da visita dos moradores de rua ao Shopping Praia de Belas, organizada em função da edição deste número, onde é relatada a constante desconfiança dos seguranças e o repúdio dos outros freqüentadores do local. No número oito, intitulado *Profissões-Perigo*, os *colaboradores* do jornal defendem sua condição enquanto trabalhadores dignos de serem tratados como tal:

Morador de Rua é chamado de tudo: Ladrão, marginal, vagabundo, desocupado. Menos de trabalhador. Apesar de não ter registro, nem chefe, recolhe papel e latinha, guarda e lava carro, engraxa sapatos. [...] Estes trabalhadores sofrem discriminação, apanham e até morrem. Mesmo assim, não são considerados trabalhadores.

Através destes exemplos que estou trazendo, procuro mostrar que nos artigos escritos para o Boca de Rua, os *colaboradores* trazem sempre a denúncia contra a violência cotidiana sofrida pelos moradores de rua da cidade de Porto Alegre. Uma violência simbólica que se manifesta através do preconceito, da discriminação, da agressão – categorias semânticas que desqualificam as especificidades deste grupo. Isto fica evidente no caso acima referido sobre o trabalho. Para eles, existem barreiras sociais bem definidas, que eles atacam inserindo em seu discurso a valorização de suas

diferenças. Mas essa valorização passa pela utilização de conceitos como justiça social e igualdade de direitos que, analisados de forma diacrônica, aparecem com mais precisão recentemente. Muitas vezes, as ações são direcionadas aos órgãos públicos como o Ministério Público, a Fundação de Assistência Social e Cidadania e a Prefeitura de Porto Alegre.

O número cinco chamado *Os sem infância*, por exemplo, denunciou as agressões sofridas pelos jovens moradores de rua na rodoviária de Porto Alegre e resultou num documento encaminhado ao conselho tutelar. O número catorze, intitulado *Não à violência* resultou na manifestação pública *Caminhada contra a violência e discriminação do morador de rua* que encaminhou um documento à Prefeitura Municipal. Sempre há entrevistas com responsáveis por órgãos públicos ligados aos temas abordados em cada número. No número seis, chamado *Cobertor curto*, sobre a dificuldade dos moradores de rua em lidar com o frio no inverno, o entrevistado foi Renato Guimarães, coordenador da FASC. No número zero, o então secretário de justiça, José Paulo Bisol, foi ouvido. É neste diálogo que são buscadas respostas aos problemas cotidianos enfrentados pelos moradores de rua.

#### 4 CONCLUINDO: IDENTIDADES E MEDIAÇÕES

Acredito ser possível compreender o Boca de Rua como um mediador no seguinte sentido. Através dele, os moradores de rua de Porto Alegre ganharam um espaço que propicia seu trânsito por esferas da vida social tradicionalmente a eles negadas. É o caso dos *shoppings centers*, gabinetes de autoridades, Ministério Público, Usina do Gasômetro (*Viagem diferente*, 2000). Além disso, criam também um novo veículo de comunicação que oferece a população de Porto Alegre o contato com a realidade dos moradores de rua, a partir de sua própria perspectiva.

De forma geral, o Boca de Rua se constituiu como um importante espaço para os moradores de rua discutirem a sua condição. Através das reportagens e dos temas abordados, retratam a sua realidade, definem enquanto grupo com suas particularidades e como sua identidade. Isso não se resume aos textos publicados. Ao venderem os jornais, a abordagem começa sempre com a frase “Bom dia, *sou morador de rua* e estou vendendo um jornal feito por nós [...]”. E, observei, entre aqueles com quem tive

a oportunidade de conversar, que mostram imediatamente o crachá do Boca de Rua. Inclusive, um dos entrevistados relatou-me emocionado o dia em que foi o primeiro dos *colaboradores* a ser apresentado como jornalista num evento, mas, ao mesmo tempo, reafirmou sua condição de morador de rua. Em momento algum verifiquei, nos artigos ou na convivência com eles, a vergonha ou o lamento por estarem nessa condição, mas sim o direito de serem respeitados como tais. O Boca de Rua opera uma tentativa de reversão simbólica: uma categoria desprezada torna-se visível e fonte de formulação de novos discursos e sentidos.

É importante lembrar que os *colaboradores* formam um grupo heterogêneo com participações diferenciadas no projeto. Portanto, este espaço criado pelas jornalistas da ALICE foi apropriado de diferentes formas pelos participantes. Ele é resultado de processo *sui generis* de criação que relaciona universos sociais e simbólicos diferentes. Sua realização não seria possível se os *colaboradores* não se sentissem seduzidos de alguma forma pela proposta apresentada, da mesma forma o projeto não teria continuado se as coordenadoras não estivessem dispostas a dialogar com os moradores de rua. Mas, apesar das tensões existentes, acredito que o Boca de Rua hoje se consolida como um importante espaço para os moradores de rua de Porto Alegre, a partir do qual podem se mobilizar na busca por direitos, ao mesmo tempo em que assume um importante papel dentro dos meios de comunicação, por abrir espaço, ainda que limitado, para a diversidade cultural e simbólica da cidade.

## REFERÊNCIAS

AGÊNCIA LIVRE PARA INFORMAÇÃO, CIDADANIA E EDUCAÇÃO (ALICE). <http://www.alice.org.br>.

DUARTE, Rosina. S.O.S. *Comunicação: Estratégias para divulgação do terceiro setor*. Porto Alegre, Tomo Editorial: 2004

\_\_\_\_\_. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre, Editora da UFRGS: 2000.

\_\_\_\_\_; CARDARELLO, Andréa. "Direitos dos mais e menos humanos". *Horizontes Antropológicos*, 5(10), 1999, p.83-121.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2001.

HOBBSBAWM, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

*Jornal Boca de Rua*. Água na cara. I(0), dezembro, 2000.

\_\_\_\_\_. A praça não é do povo. III(12), março, abril e maio, 2004.

\_\_\_\_\_. Cidade partida. III(12), março, abril e maio, 2004.

\_\_\_\_\_. Cobertor curto. II(6), agosto, 2002.

\_\_\_\_\_. Morte no centro. I(0), dezembro, 2000.

\_\_\_\_\_. Não à violência. III(14), setembro, outubro, novembro, 2004.

\_\_\_\_\_. Os sem infância. II(5), maio, 2002.

\_\_\_\_\_. Profissões perigo. II(8), fevereiro, março, abril, 2003.

\_\_\_\_\_. Viagem diferente. I(0), dezembro, 2000.

\_\_\_\_\_. Violência que não se vê. I(0), dezembro, 2000.

ONG, Walter. *Ovalidade e cultura escrita*. São Paulo: Papirus, 1998.

OLIVEIRA, Luís R. C. *Direito legal e insulto moral: Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro, Relume Dumará: 2002.

# Intervir para socializar: relações sociais em uma instituição para meninos(as) em situação de rua em Porto Alegre

Eduardo Martinelli Leal

Este artigo é resultado de uma etnografia realizada em 2006 em uma escola que atende a população de adolescentes em situação de rua em Porto Alegre, a Escola Porto Alegre (EPA).<sup>1</sup> Fundada em 1995, a EPA se encontra articulada com diversos programas municipais de atendimento, como abrigos e um serviço de abordagem de rua. A Escola se propõe a promover a garantia de direitos de *meninos* em situação de rua através da inclusão destes no sistema regular de ensino. Seguindo como referência o levantamento da FASC (2004), a Escola atende por ano algo em torno de 15% (100) da população de crianças e adolescentes em situação de rua de Porto Alegre, com uma média de 25 alunos ao dia, considerando o contato esporádico de alguns e uma frequência diária de outros.

Optei por realizar minha pesquisa na Escola Porto Alegre por esta se apresentar como um espaço um tanto quanto diferenciado: atende especificamente adolescentes que se encontram há mais tempo nos serviços institucionais ou que têm uma resistência menor à “adaptação” institucional (domínio e conhecimento das “regras”, “limites”, etc.). Busco recompor um pouco do cotidiano dos *meninos* neste espaço institucional, descortinando o significado da experiência da Escola e das relações estabelecidas nesta, enquanto *locus* específico da problemática abordada. Para tanto, entendo por *situação de rua* a condição de crianças e adolescente com ou

---

<sup>1</sup> Algumas questões centrais deste trabalho foram pensadas a partir da disciplina de “Antropologia e direitos humanos”, ministrada pela professora Cláudia Fonseca e por Soraya Fleischer no primeiro semestre de 2005. Esta pesquisa foi incrementada e posteriormente desenvolvida no meu Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, orientado por Patrice Schuch e defendido no segundo semestre de 2006, do qual retiro o texto ora apresentado.

sem vínculo familiar que têm a rua como espaço prioritário de moradia ou que se encontram nesse espaço apenas para buscar o sustento material da família, que reside na periferia. Para fazer referência à população estudada, usarei simplesmente a expressão *menino* ou *menina*.

A criação de imagens, estereótipos, categorias definitivas acerca da representação dos *meninos* em situação de rua contribui para a reprodução de uma visão estigmatizante acerca da infância pobre. Assim, creio que o conhecimento acerca da realidade social dessa população seja de fundamental importância, tanto no plano das representações, quanto no nível da formulação e de intervenção de políticas que visem à busca da resolução ou amenizem os efeitos perversos da situação social e das relações de poder em que esses meninos(as) estão imersos. Em Antropologia, é relativamente recente o debate acerca do papel político do antropólogo, notadamente em questões que simplesmente não há como “só relativizar”. No caso específico do fenômeno meninos(as) de rua, minha preocupação está em poder problematizar, de um lado, as concepções e discursos sociais acerca da problemática e, de outro, as estratégias adotadas cotidianamente por esta população, desmistificando estereótipos que muitas vezes contribuem para a recriação e reprodução de mecanismos de dominação, desnaturalizando uma concepção essencializada de uma “cultura de rua”.

## 1 A INFÂNCIA NA RUA

Autores como Rizzini (1997), Alvim (1988), Pechman (2002) e Costa (1983) já apontaram que a história social da problemática acerca da infância pobre foi eminentemente marcada por estratégias discursivas amparadas em concepções “modernas” e elitistas. O discurso higienista, urbanista e jurídico seriam expressões de concepções de classe que expressam uma consonância entre formas apropriadas de controle social, tendo sido impostas muitas vezes de maneira autoritária e desigual.

Segundo o historiador Philippe Ariés (1981), a representação social da criança corresponde a concepções mutáveis e historicamente situadas e seu conteúdo se modifica de acordo com cada grupo ou classe social. Ao estudar o significado de ter um filho para moradores de uma vila em Porto Alegre, a antropóloga Claudia Fonseca (Fonseca, 1995) atribui o valor simbólico da criança, nesse contexto, à consolidação do status de adulto e



à ampliação dos laços com a comunidade. A autora vê no fenômeno da circulação de crianças, ou seja, a “coletivização da responsabilidade pelas crianças”, uma espécie de adoção não formalizada entre parentes ou pessoas de classes sociais distintas, como uma estratégia de sobrevivência e uma das formas de consolidar redes de solidariedade já existentes (consanguíneas ou não). A autora observou que pelo menos 70% das mulheres da vila participavam dessa prática. Além disso, a criança teria um valor material que diz respeito à possibilidade do sustento econômico futuro dos pais, pois seja qual for o destino da criança, a mãe biológica sempre terá prioridade sobre a identidade materna, já que o “sangue puxa”.

Longe das preocupações malthusianas, as vantagens da maternidade encontram em outras lógicas e alternativas a solução da incapacidade da mãe em criar seus próprios filhos. A prática da circulação pode motivar também o contato com o espaço social da rua. A literatura sobre *meninos(as)* de rua faz alusão a essa prática de “aventurar-se” pelas ruas longe de casa, desde a incorporação da fuga no cotidiano da família (Milito, 1995); até o auxílio de benzedeadas, “despachos” e o próprio batismo para curar o “menino fujão”; ou a criança “reencarnada num corpo que o espírito rejeita” (Fonseca, 1995). Nesse sentido, Maria Filomena Gregori também observa que, “[...] a saída definitiva nunca é a primeira e que os meninos levam um bom tempo nas idas e vindas, até que fiquem mais enlaçados às ruas e comecem a circular - também em idas e vindas - entre as instituições e as ruas” (Gregori, 2000, 88).

Gregori (2000) vê na dinâmica da situação de rua um padrão urbano popular resultante da pobreza, sobretudo dos que não tiveram êxito em se manter na esfera da sociabilidade privada (casa, bairro, comunidade, trabalho fixo). Os ensinamentos informais gerados através das fugas de casa, do contato com os agrupamentos de rua e com instituições são dados relevantes na relação mais estreita do *menino* com a rua. É preciso considerar também que o aprendizado da circulação e da vivência na rua, com sua linguagem, códigos e dinâmica, possa ser iniciado na própria família com a experiência dos irmãos mais velhos; iniciada pela mãe ou simplesmente através do trabalho informal, muito embora a situação de rua seja uma iniciativa que independe da atenção ou decisão dos pais. (Gregori, 2000).

A respeito dos deslocamentos, Gregori (2000), referindo-se a processos dinâmicos de constituição de identidade de *meninos* em situação de rua em São Paulo, analisa a circulação à luz da dinâmica da “viração”. Assim, a

autora se refere à “viração” como uma dinâmica constitutiva de vida dos *meninos* em situação de rua no qual a circulação, a instabilidade e o não estabelecimento de vínculos permanentes se faz presente em seu cotidiano. Embora preservando laços familiares e contato com a residência familiar, os *meninos* não se fixam nas relações; a mobilidade e a fragilidade de laços impedem também que desenvolvam vínculos comunitários ou que se fixem até mesmo na sociabilidade no universo da rua. A instabilidade é constitutiva da dinâmica da “viração”, na qual o apoio e proteção institucional aumentam a crença dos *meninos* na sua capacidade individual, ou seja, na ilusão de independência. Este instrumento de sobrevivência na instabilidade exige um aprendizado sobre os procedimentos de vivência na rua, no qual até mesmo as imagens e o discurso sobre eles são adaptadas e utilizadas de forma estratégica nos discursos e práticas dos *meninos*. A “viração” faz da sociabilidade e vivência de rua um “projeto de vida”, uma vez que se coloca como um fim em si mesmo, pois o menino: “parece condenado a ser, para sempre, um menino de rua” (Gregori, 2000: 22).

O conceito de “viração” proposto por Gregori é conveniente para analisar a iniciativa dos *meninos* na produção de dinâmicas culturais. Neste sentido, e de maneira mais abrangente do que no contexto citado, é errôneo afirmar a dependência da criança às elaborações culturais adultas, deixando de ver o papel das experiências práticas na consolidação das sociabilidades infantis. Existem poucos estudos em antropologia que dão ênfase ao papel ativo da criança como ser produtor de cultura. Clarice Cohn (2000), em seu artigo sobre os xikrin, subgrupo kayapó do sudoeste do Pará, propõe-se a pensar a infância e o desenvolvimento infantil resgatando noções e experiências antropológicas, mas com um olhar voltado para as experiências infantis enquanto uma etapa específica de criação cultural. Conforme a autora, mais do que socializadas passivamente, as crianças se constituem, por meio de suas vivências e interações, em agentes sociais ativos da cultura. Resgatando a noção de pessoa enquanto uma acepção cultural de humanidade, a autora explicita como entre os Xikrin o processo de aprendizado das crianças depende da iniciativa destas.

A meu ver, esse outro olhar sobre a infância se contrapõe às representações culturais hegemônicas acerca desta etapa de desenvolvimento. A tradição histórico-cultural ocidental essencializa a maioria como a condição obrigatória de tomada da consciência individual e do protagonismo das ações, deixando de considerar a socialização infantil como uma etapa

específica. Longe de afirmar que a socialização infantil em nossa sociedade se dá de forma análoga à socialização Xikrin ou que a criança nos dois contextos goza de ampla independência em suas escolhas, gostaria apenas de apontar o quanto nossa sociedade, mesmo pensada em termos dominantes, percebe a fase da infância sempre atrelada (para não dizer dependente) a vidas adultas. Essa concepção fica muito clara quando pensamos na situação de rua entre crianças, uma vez que a socialização infantil sem um adulto “responsável” é encarada como um problema social, no qual invariavelmente há um adulto a quem se possa responsabilizar por esta situação “irregular”.

Mas será que é relevante nos preocuparmos com a distância da família uma vez que as condições sociais dos *meninos* são, por vezes, muito parecidas com o de meninos de classes populares? Alguns autores (Gregori, 2000; Milito, 1995) já se perguntaram sobre o que faz a diferença entre as famílias que mantêm os filhos fora da rua e as que não o conseguem evitá-lo. Creio que seja fundamental entender os processos históricos de estigmatização que possibilitaram a delimitação do espaço da rua. Assim, poderemos nos perguntar: qual a diferença entre uma criança que está trabalhando nas ruas, daquela que trabalha com os pais, ou daquela que tem o seu contato com a rua iniciada pela família, a qual lhe acompanha no trabalho?

Conforme estudo realizado em 2004 com crianças e adolescentes em situação de rua em Porto Alegre, a média da renda familiar mensal dos *meninos* corresponderia quase exatamente à renda individual mensal adquirida por estes na rua (FASC, 2004: 103-104). Conforme o mesmo estudo, 51% responderam que iniciaram seu contato com a rua “para trabalhar/ajudar a família/ter dinheiro”; 21% dos *meninos* teriam vindo “por opção/por gostar da rua”; 17% por “problemas familiares (separação, brigas, violência)”; 4% “para acompanhar parentes e amigos” e 1% deles “para usar drogas” (FASC, 2004: 110). É preciso ainda contar os programas e serviços assistenciais que eles mobilizam com sua presença na rua; a visibilidade da criança pobre na rua permite a ela barganhar com certa prioridade o direito à assistência social que provavelmente não seria assegurado se estivesse com a família.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Fonseca (1999) faz referência ao modo como os “problemas sociais” são criados pela opinião pública, constatando que eles dependem tanto da “realidade” quanto de “prioridades midiáticas, oportunismo político, e sensibilidades de classe” (Fonseca, 1999: 89).

## 2 A POBREZA (DES)COBERTA E A DESCOBERTA DAS ESTRATÉGIAS

Nesse sentido, os dados apontam que tanto no espaço da rua quanto no espaço das instituições, os usos e conhecimentos de estratégias são de fundamental importância para a obtenção de bens materiais e simbólicos. A esse respeito, o caso de Anderson<sup>3</sup> é exemplar. Na primeira vez que encontrei o Anderson na Escola, este veio em minha direção gabando-se por ter consertado um dos fones de seu aparelho de CD portátil. Eu já o conhecia da Universidade, quando ele e um amigo participaram de uma oficina de Informática no Núcleo de Pesquisa em que eu estou vinculado.<sup>4</sup> Perguntei então se ele havia voltado a frequentar a Escola, pois da última vez que nos falamos ele disse que havia voltado a morar com a mãe e os irmãos, os quais, segundo ele, ajudava a sustentar. Neste momento perguntei o que havia acontecido com o seu olho, pois estava bem roxo. Ele disse que teve que sair da vila, pois haviam o acusado de roubar uma bicicleta, coisa que prontamente disse que não fez. Em função disso, e porque a bicicleta não apareceu mais, havia apanhado bastante e estava jurado de morte se aparecesse de novo na vila, por isso havia voltado a frequentar a escola, mas não a rua, ele passava suas noites em um Abrigo. Ele contou que poderia ficar no Abrigo até os dezoito anos, mas que “eles deixam ficar mais”.

Muito embora nem sempre eu sáísse prejudicado, o Anderson ficava o tempo todo “negociando” comigo, jogando com as suas dificuldades e vendendo uma série de objetos que ele aprendera a fazer. Mas esse não era somente um privilégio meu, a exemplo da conversa dele com uma educa-

---

<sup>3</sup> Anderson iniciou seu primeiro contato com a rua aos nove anos de idade, mas segundo ele, ao sete anos “já pensava em ir pra rua”. No período da pesquisa ele estava com 17 anos.

<sup>4</sup> Faço parte desde 2004, do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Educação, Exclusão e Violência Social – NUPEEEVS, vinculado à Faculdade de Educação da UFRGS. O Núcleo conta com um Programa de pesquisa e extensão que recebe adolescentes para o cumprimento de medida socioeducativa de Prestação de Serviços à Comunidade. Embora receba adolescentes em função da prática de atos infracionais, alguns adolescentes que participam das oficinas educativas (como é o caso de Anderson) iniciam seu contato com o Programa através da indicação de amigos. Atuo tanto nas atividades de extensão, quanto nas atividades de pesquisa desenvolvidas pelo Núcleo.

dora, minutos depois. Durante a conversa, ele tentava convencer a educadora a dar-lhe mais um vale transporte para que pudesse buscar seus documentos. Ela demonstrava saber negociar e perguntou quantas folhas de papel reciclado ele teria que fazer para pagar a fichinha; pediu para que ele fizesse as contas e o esperou concluir que eram três, a sessenta centavos cada uma. Anderson ainda perguntou se ela não queria trocar o walkman dela pelo seu, mostrando as possíveis vantagens que ela teria. Não funcionou. Depois que a educadora saiu, ele me disse que não precisava buscar seus documentos, que só queria o “vt” (vale transporte).

Essas situações são exemplares das estratégias utilizadas pelo Anderson, sempre negociando com os educadores através de um repertório de motivos que podem envolver a perda e extravio de documentos, a necessidade de cursos, vale transporte e tratamentos para seus problemas de saúde. Mesmo que os problemas de saúde sejam reais, é possível pensar no conhecimento adquirido na socialização com o tratamento como uma estratégia que pode ser utilizada cotidianamente. Da mesma forma, o acesso a cursos, oficinas e outros programas, demonstram um domínio do conhecimento acerca do funcionamento das instituições e de como obter os benefícios destes, o que pode ser constatado no seu envolvimento por vezes descontínuo nestas atividades, chegando por vezes a abandoná-las. Para a maioria dos *meninos*, os cursos são encarados como uma possibilidade de renda imediata, uma vez que os programas oferecem bolsas para os participantes, sendo que o desejo pela profissionalização seria muito mais evidente na postura dos agentes institucionais do que uma demanda dos *meninos*.

No entanto, as estratégias não são de propriedade individual. Há uma sociabilidade entre os *meninos* que permite que algumas informações sejam trocadas somente entre os seus pares, a exemplo de como obter os proventos do sistema institucional. Transcrevo abaixo, um trecho de um diário de campo no qual faço referência à importância do papel da socialização entre os *meninos* e com os educadores, na transmissão de conhecimentos práticos e na possibilidade de inclusão em “projetos de vida”. O personagem central é João Carlos, que acessa a rede de serviços voltada aos *meninos* em situação de rua há pelo menos nove anos.

Na sala de cerâmica, João Carlos falava do projeto no qual começaria a trabalhar com Pedro, na Lomba do Pinheiro, iria ensinar cerâmica “para os índios”. Ele comentou que André também poderia ir para “ensinar papel”

(papel reciclado), se não estivesse preso: “quem manda fazê coisa errada”, “ainda bem que eu nunca fiz coisa errada”. Mais tarde, quando cheguei novamente na sala, os professores conversam com João Carlos sobre a possibilidade de convidar Cleiton e Paulo para o projeto na Lomba do Pinheiro. Segundo João Carlos, não adiantaria convidar os guris, pois eles “só querem ficar roubando e cheirando loló”, mas o professor insistiu dizendo que não custaria nada convidar (Diário de Campo, 28/04/2006).

No pátio, Tiago tentava consertar o fecho da sua mochila, depois das tentativas frustradas do Anderson, todos ficam envolvidos na atividade. Tiago estava preocupado em como iria se apresentar para freqüentar o curso. Todos se ofereceram para ajudar, dando palpites e oferecendo até a própria mochila. Um cigarro rolava de mão em mão. Todos estavam arrumados e roupas eram objetos de empréstimos e negociações, parecia haver uma rede de ajuda mútua e trocas e uma preocupação constante com a aparência para freqüentar o curso (Diário de Campo, 28/04/2006).

Como vimos em um momento específico da história de João Carlos, a socialização com os profissionais também se apresenta como uma alternativa aceitável. Essas referências de socialização se constituem, portanto, como múltiplas possibilidades de relação para os *meninos*. A referência de João Carlos aos *meninos* que não poderiam participar do projeto delimita a sua posição e sua identidade em oposição àqueles que fazem coisas “erradas”, permitindo sua inclusão “merecida” em um projeto no qual ele conquistou mediante seu esforço. Alguns *meninos*, como João Carlos, parecem se identificar muito mais com os educadores do que com outros *meninos*, valorizando as atividades programadas e a produção de papel ou cerâmica, ao contrário daqueles que sempre participam do jogo de futebol. Assim, jogar futebol indica uma maior inserção social com os outros *meninos*, o que é dificultado no caso de João, pelas tentativas de exclusão do grupo. A descrição acima, mostra como através da transmissão de conhecimentos, na ajuda e nas preocupações estéticas, os *meninos* socializam bens materiais e bens simbólicos. Isso nos remete a pensar a importância da rua também como o espaço de constituição de relações sociais, valores e estratégias.

Assim, é importante atentarmos para a importância dessa família “simbólica” na rua, uma vez que ela aparece como um valor importante nas representações dos meninos(as). Nesse sentido, é exemplar o relato que

ouvi de Cássio,<sup>5</sup> quando eu, um tanto quanto confuso, perguntava o que era ser “irmão de rua”, referindo-me ao que sua “irmã” havia dito sobre ele. Ele explicou que os dois haviam sido criados juntos no Casarão, um prédio ocupado que servia como “mocó”, e por isso eram “irmãos de rua”. A identidade, embora social, parecia ter o mesmo valor biológico de uma relação familiar, uma vez que se referia ao filho de sua “irmã de rua”, como seu sobrinho. A esse respeito, também é importante citar o depoimento de um funcionário antigo da instituição que se refere aos meninos como uma “família” e os usos constantes dos termos familiares como “tia/tio” nos serviços e programas de atendimento.

Conforme Gregori (2000), quando o *menino* inicia seu contato com a rua, “busca nela algo que se aproxima de um arranjo familiar” (Gregori, 2000: 102). Essas “peças” do quebra-cabeça simbólico que o *menino* vai montando têm um ingrediente de escolha muito maior do que aquele que havia no ambiente familiar, ainda que a estrutura de sua família permaneça como a referência primordial em que esse novo arranjo será montado. A este respeito, caberia uma referência à figura do *bricoleur*, aludida por Lévi-Strauss (1970). Definido como artesão, o *bricoleur* se vale, ao executar seu trabalho, de modos e recursos não planejados, ou seja, trabalha com fragmentos de materiais já elaborados. O processo de *bricolage* nasce como um incidente ou imprevisto, de tal forma que a reorganização da estrutura (adição, remoção ou troca de elementos) desses materiais dará origem a algo novo. É operando através dessa estrutura, ou signo (intermediário entre a imagem, ou significante e o conceito ou significado), que o *bricoleur* reorganiza e transforma, mas não desenvolve nem renova.

Com relação ao *bricoleur*, Lévi-Strauss diz:

[...] seu universo instrumental é fechado, e a regra de seu jogo é sempre arranjar-se com os ‘meio-limites’, isto é, um conjunto sempre finito de utensílios e materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto particular mas é o resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores (Lévi-Strauss, 1970: 38).

---

<sup>5</sup> Cássio acessa a rede de serviços voltada aos *meninos* há aproximadamente dez anos.

O processo de *bricolagem* não opera através da superação da estrutura, mas busca ordená-la de outro modo. O *bricoleur* pode servir, portanto, como uma referência analítica adequada e produtiva para pensar o processo de constituição das relações dos *meninos* em situação de rua.

### 3 ESTABELECENDO VÍNCULOS

A observação na escola demonstrou que a relação dos *meninos* com os adultos - agentes institucionais - e entre os *meninos* não se baseia somente numa relação entre instituição e clientes, ou entre colegas de escola. A vivência da Escola indica que, para além de relações temporárias, há os “vínculos” de afinidade e afetividade. Algumas cenas da prática diária mostraram que os educadores acabam assumindo demandas que vão além da escolarização. A exemplo de uma situação em que Anderson se preparava para ir ao seu curso que ocorria durante o período da noite. Embora a temperatura estivesse baixa, Anderson vestia uma bermuda. Ele então perguntou à educadora se estava bem vestido, ao que esta responde: “não para quem tem asma”, emendando que ele já tinha idade suficiente (17 anos) para saber que o mais importante era a sua saúde e não simplesmente se vestir com a sua melhor roupa. Neste momento a educadora se dirigiu a mim e comentou que ninguém dizia isso pra eles, que alguém tinha que ensinar, fazer este “papel”.

Na fala dos funcionários, na ajuda cotidiana – muitas vezes do próprio bolso – e nas inúmeras manifestações de reconhecimento dos *meninos*, fica clara a recorrência do vínculo afetivo na constituição das relações institucionais que os educadores acionam em relação aos *meninos*. As decisões tomadas pelos educadores também levam em conta a qualidade dos vínculos com os *meninos*. Mas qual é o lugar dessa intervenção nas relações estabelecidas na Escola? Para não cairmos em uma discussão acerca de suas funções sociais, muito embora seja mais correto falar em expectativas simbólicas, passo a analisar a intervenção enquanto uma lógica amparada em uma certa expectativa social, a de *autonomia*.

Uso o termo *autonomia* de forma específica no universo pesquisado para propor uma discussão sobre as práticas que se atualizam no cotidiano da instituição, buscando entender o significado da introdução desse valor



na rotina de atendimento e na trajetória social dos *meninos* atendidos. Assim, utilizo o conceito como instrumento heurístico para dar conta da visão dos educadores acerca do processo de intervenção. Identificada como uma noção de “organização” pessoal, “rotina”, “projeto de vida” e “inclusão social”, a noção de *autonomia* é referida pelos educadores como uma *negação da rua* enquanto espaço simbólico de referência, o que acarreta certa tensão cotidiana no espaço da Escola. Isto porque nem sempre o vínculo é suficiente na intervenção e há uma resistência na aceitação das regras. O trecho do diário abaixo é significativo:

Na sala de Informática, somente Vinicius estava na atividade. No quadro havia uma atividade a ser desenvolvida, uma pesquisa sobre os indígenas no Brasil. Entrou um *menino* e a professora diz: “Tu sabe que hoje tem atividade, né?”. Ele deu meia volta e saiu. A professora disse que tinham uma atividade e que, a partir de determinado horário, todos poderiam entrar e usar à vontade, mas naquele momento só poderia ficar quem estivesse na atividade. Ela contou que eles geralmente gostam de ficar em salas de bate-papo na Internet, mas que não era nada educativo pra eles ficarem somente nisso. Logo depois entrou Alice e a professora falou da atividade, ela deu meia volta e saiu indignada e reclamando (neste momento a professora de informática comentou que iria conversar com a professora de reciclagem, a qual tem mais contato com a aluna, para que a mesma conversasse com Alice sobre as regras e a função das atividades). A professora de informática falou da importância dos *meninos* terem uma “rotina”, da importância de se manterem sempre ocupados com alguma atividade, para que não vão para a rua, o objetivo da Escola é estar sempre com eles e para isso é importante que haja comunicação entre os professores e uma certa integração no trabalho desenvolvido. A rotina, segundo ela, teria relação com a futura inclusão no ensino regular, já que “eles tem que ir se acostumando”. Ela continuou: “com eles, tudo tem que ser negociado o tempo todo”, mas não será por que há uma certa cultura da negociação? Depois Tiago entrou na sala e queria usar o MSN, mas a professora falou novamente da atividade, mas Tiago disse que não poderia esperar para usar mais tarde porque estava saindo para ir para o curso de padaria. A professora perguntou o horário e acabou abrindo uma exceção (Diário de Campo, 18/04/06).

Depois encontrei com uma das educadoras que me contou que havia ligado para o Abrigo pedindo para guardarem a janta de Renato, que iria chegar mais tarde por estar em um curso, porque no primeiro dia não o deixaram

jantar mais tarde. A profissional do abrigo disse que agora, em função do Renato estar fazendo dezoito anos, o mesmo entraria na “rede de atendimento de adultos” e que, portanto, *ele é quem deveria pedir* para guardarem a janta (Diário de Campo, 18/04/06).

A *autonomia* não é um valor natural, deve ser apreendida pelos *meninos* através do conhecimento das redes institucionais. A abertura à negociação e à formulação das regras indica que é necessária aos *meninos* uma outra forma de se relacionar, diferente de outros espaços ou instituições em que a violência é uma linguagem recorrente nas relações (Craidy, 1998). A resistência às regras também pode ser superada pela negociação, o que implica o bom uso da palavra através da argumentação. A referência à adaptação a uma “rotina” do ensino “regular”, expõe as exigências do espaço escolar tradicional, ao buscar transformar comportamentos e valores. No entanto, a relação que os *meninos* estabelecem com esses valores é, por vezes, instrumental. A condição de Renato, citada no trecho do diário, não se altera no momento em que ele faz dezoito anos, mas quando ele aprende que a ele serão exigidos e destinados novos parâmetros de relação e, inclusive, novos serviços de atendimento.

O que acontece quando entra em jogo a dinâmica da “viração” (Gregori, 2000) e a cultura institucional da “autonomia”? Na prática do atendimento institucional esse choque por vezes se estabelece de maneira tensa, no sentido de certa resistência por parte dos *meninos* em aceitar as regras, o que pode ser amenizado pelo vínculo com os educadores. Como uma lógica específica de relação de poder, a *autonomia* aponta para a projeção de trajetórias de vida, que, destituídas das experiências da rua, através da garantia da não “reprodução da rua” (fala de uma educadora) na instituição, possa oferecer novos parâmetros de socialização. Esses novos parâmetros vão sendo construídos como um novo arranjo aos conhecimentos já adquiridos em suas vivências.

Vimos que o conceito de *autonomia* expressa um valor moral e legal, mas que não dialoga com os valores sociais de toda a sociedade. A exemplo do trecho abaixo, veremos que há uma tensão entre as diferenças quando a lógica das regras institucionais acaba sendo transformada no cotidiano das relações sociais:

Os guris ficaram numa rodinha. Estavam brincando com um chaveiro-isqueiro-canivete que César havia tirado há vários dias atrás de Sandro, quan-

do este pretendia “pegar” (bater) Henrique, um *menino* pequeno e magro. César, em tom de deboche com a “falha” da segurança, lançou a pergunta: “como é que deixaram o guri entrar com um canivete?”. César explicou que poderia ter acontecido algo mais grave se ele não apartasse a briga. Depois disso, César aproveitou e já “fez um negócio”, ficando com o chaveiro (Diário de Campo, 12/05/2006).

Quando saíam da Escola, um dos *meninos* pisou no cimento que há pouco havia sido colocado, para deixar uma marca. Neste momento um professor apareceu e disse para que não mexessem no cimento, e mais dois *meninos* repetiram o ato, pois se acharam no “direito”, uma vez que alguém já tinha feito. Henrique escreveu “Henricão” no cimento. Quando as educadoras da Escola saíram de uma reunião, desaprovaram a atitude e uma delas já apareceu gritando para arrumarem o que haviam feito, os gurus saíram de fininho (Diário de Campo, 12/05/2006).

No trecho citado, César expõe a ambigüidade no cumprimento às regras, ao mostrar as falhas daqueles que as cobram. A sua atuação ou *performance* também expõe a distância que ele tem com relação a essas regras, comunicando aos seus interlocutores que os *meninos* não são os únicos que devem ser cobrados pelo seu cumprimento. Mas às vezes as regras se invertem e se tornam “direitos” - a despeito de tais regras, Henrique deixou a sua marca.

Desse modo, a abertura para negociar, proposta pela *autonomia*, permite que a lógica institucional ou que as expectativas ou projeções sociais que essa lógica comporta sejam re-significadas, ou melhor, *bricoladas* e adensadas às formas de conhecimento que os *meninos* já possuem, alargando seus universos sociais. Ocorre, portanto, uma re-significação das regras, em que os *meninos* se apropriam destas de forma estratégica, o que implica poderem transitar entre valores - uma vez que também têm acesso a códigos simbólicos dominantes. Assim, as fronteiras entre a “viração” e a “autonomia” por vezes se interpenetram e se ressignificam.

#### 4 ENTRE RÓTULOS E FRONTEIRAS

A noção de infância e de desenvolvimento infantil estão intrinsecamente relacionadas a períodos históricos e contextos culturais específicos. Neste trabalho, optei por pensar na situação de rua como uma dinâmica

de *classe* vinculada a uma estratégia de sobrevivência, o que não é o mesmo que afirmar que ela está presente ou que se constitui como etapa obrigatória em todas as famílias de classes populares, mas que é mais uma opção inscrita no repertório cultural de famílias pobres no Brasil. Do ponto de vista político, o contexto cultural também denuncia a urgência no atendimento de demandas básicas e a extensão da problemática àqueles mais invisíveis, que por não estarem expostos na rua tenham de se contentar com a precariedade de acesso e de oportunidades.

Os *meninos* são a expressão de quem aprendeu a se “virar” em um contexto com um tempo, espaço e sociabilidades específicas (Lemos, 2002). Se existe uma produção de identidades que corresponde a uma vivência cultural, o ser “menino de rua”, é preciso atentar para seu caráter circunstancial e dinâmico. A situação de rua expõe a pobreza e dá espaço a dinâmicas que pervertem o imaginário da cidade “moderna”, descobrindo o apartamento cultural produzido a partir das desigualdades sociais.

Neste trabalho, fiz uso do conceito de *autonomia*, referenciado tanto na linguagem jurídica quanto nas falas dos educadores em meu universo de pesquisa. Tratei de sua especificidade “moderna” e das expectativas que ele atualiza na prática cotidiana da intervenção. Na configuração do espaço institucional pesquisado, o acesso à *autonomia* requer uma capacidade para acessar a palavra e a escuta, mas também a negociação que, de outro lado, é parte constitutiva da lógica das práticas dos *meninos*, a “viração”. Longe de uma oposição ou linearidade, a *autonomia* e a “viração” se cruzam, o *bricoleur* menino faz uso dessas sociabilidades conforme as situações se apresentam. No espaço estudado os valores se tocam, dialogam e diferenciam. O aprendizado da vivência nas regras institucionais e aquele dos valores das sociabilidades que o espaço da rua engendra não se excluem, mas são empregados, sobretudo, onde têm significado e eficácia. Assim, conforme o último trecho do diário de campo citado, no qual Henrique escreve seu nome no cimento: a despeito das concepções e expectativas, os *meninos* deixam a seu modo, a sua marca.

## REFERÊNCIAS

ALVIM, Maria Rosilene Barbosa; VALLADARES, Licia do Prado. Infância e sociedade no Brasil: Uma análise da literatura. *BIB* 26(2), 1988, p. 3-37.

- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: Uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia* 43(2), 2000, p. 195-222. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012000000200009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 07/05/2006.
- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- CRAIDY, Carmem Maria. *Meninos de rua e analfabetismo*. Porto Alegre: Art-Med, 1998.
- FONSECA, Claudia. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 1995.
- FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos* 5(10), 1999, p. 61-82.
- FUNDAÇÃO DE ASSISTÊNCIA SOCIAL E CIDADANIA; CONSELHO MUNICIPAL DOS DIREITOS DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE. *A realidade das crianças e adolescentes em situação de risco social na grande Porto Alegre: Perfis e índice de vulnerabilidade*. Porto Alegre, 2004.
- GREGORI, Maria Filomena. *Viração: Experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LEMONS, Míriam Pereira. *Ritos de entrada e ritos de saída da cultura da rua: Trajetórias de jovens moradores de rua de Porto Alegre*. Dissertação [Mestrado em Educação]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.
- MILITO, Claudia e SILVA, Hélio R. S. *Vozes do meio-fio*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PECHMAN, Robert Moses. *Cidades estreitamente vigiadas: O detetive e o urbanista*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2002.
- RIZZINI, Irene. *O século perdido: Raízes históricas das políticas públicas para a infância no Brasil*. Rio de Janeiro: Petrobrás/USU/Amais, 1997.
- ROSEMBERG, Fulvia. Crianças e adolescentes em situação de rua: Do discurso à realidade. *Pluralismo Espaço Social e Pesquisa*. São Paulo: Hucitec, 1995, p. 230-244.
- SILVA, Hélio. A língua geral da violência. In: GAUER, G. J. C.; CHITTÓ, R. M. (org.). *A fenomenologia da violência*. Curitiba: Juruá, 1999, p. 37-46.



**Parte III**  
**Direitos dentro do Direito**





# De “moreno” a “quilombola”: O antropólogo nas comunidades de remanescentes de quilombo

Luísa Andrade de Sousa

## 1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho falarei brevemente do processo de “transição” de uma comunidade de negros, ou de “morenos”, para uma comunidade que passa a identificar-se como de “remanescentes de quilombo”.<sup>1</sup> Dentro disso falarei sobre o papel dos agentes externos nessa “transformação”, dentre eles o do antropólogo, em campo e fora do campo, ou seja, no trabalho de campo pesquisando e/ou fazendo laudos, e na escrita quando se dá a “construção” antropológica do termo “quilombola” enquanto um instrumento de observação e análise. Também será abordado o que implica essa transição para o cotidiano da própria comunidade.

Para isso irei me basear em leituras sobre o tema e na experiência de campo que tenho, até então, em duas comunidades reconhecidas como de remanescentes de quilombo, as quais já passaram por diferentes processos de auto-reconhecimento e reconhecimento enquanto quilombolas, sendo que, em uma delas, o laudo antropológico já foi realizado, e, na outra, está sendo feito neste momento, por uma equipe da qual faço parte (convênio IFCH/UFRGS-IN CRA/RS-Quilombos).

---

<sup>1</sup> A versão original desse trabalho foi composta em julho de 2005, para a disciplina Antropologia e Direitos Humanos ministrada por Claudia Fonseca e Soraya Fleischer. As referências feitas à legislação sobre as comunidades de remanescente de quilombo, assim como minha própria experiência em campo e reflexões, devem ser lidas dentro do contexto dessa data. Agradeço as orientações, colaborações e contribuições do professor José Carlos Gomes dos Anjos, dos meus colegas de campo, e de todos aqueles que cruzaram meu caminho na inserção em campo e na causa quilombola. Agradeço também, em especial, a todos os quilombolas que me receberam e abriram suas portas e suas vidas a mim e a meus colegas.

## 2 O QUE A LEI PREVÊ E O QUE DE FATO ACONTECE

Após a promulgação da constituição de 1988, foi possível que os parâmetros jurídicos estabelecessem-se direcionados à valorização e ao respeito à diversidade (étnico-cultural). Dentro dessa perspectiva constitucional, foi possível a inserção do artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT),<sup>2</sup> que reconhece a propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades de quilombos sobre as terras que vêm ocupando, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Hessel, 2004: 7-8).

Desde aí, uma comunidade negra que apresentasse determinadas características poderia se auto-reconhecer como de remanescentes de uma comunidade de quilombo. Porém, como uma comunidade de negros (ou de morenos, como muitas vezes se identificam), geralmente do interior e muito pobre, com todas as dificuldades de acesso à informação, passará a auto-identificar-se como “quilombola”? Como que uma comunidade que se originou e se desenvolveu em um contexto de discriminação e segregação racial, muitas vezes violentas, no qual ser negro era considerado um problema, passará a se assumir como de descendentes de escravos ou ainda a se considerar “quilombola”?

É nesse ponto, então, que entra o papel dos agentes externos: ONGs, movimentos sociais (movimento negro), instituições públicas, universidades e, vinculado, ou não, a alguma dessas instituições, o antropólogo. Esse processo de transição de “comunidade de negros” para “comunidade quilombola”, a partir de um agente externo, envolve tentativas de valorização da cultura negra, incentivo à organização local, envolvimento em seminários, congressos de comunidades quilombolas de todo Brasil e, por vezes, engajamento no movimento social negro.

O processo de regularização de uma área de remanescentes de quilombo não deveria, a princípio, partir de um agente externo, pois ele deveria iniciar-se com o auto-reconhecimento.<sup>3</sup> Porém, na prática, nas duas

---

<sup>2</sup> “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (Artigo 68, ADCT, Constituição Federal de 1988).

<sup>3</sup> Antes que qualquer processo, seja de identificação, seja de reconhecimento, realizado por solicitação do INCRA ou outro órgão governamental em uma comunidade remanescente de quilombo, é preciso que esta comunidade se reconheça como tal. Uma comunidade que queira oficialmente assim se reconhecer deve solicitar à Fundação Cultural Palmares uma

comunidades observadas, a iniciativa partiu de fora. Foi através da intervenção, da presença e do incentivo desses agentes que essas comunidades de negros (ou parte delas) sentiram a necessidade, ou a possibilidade, ou ainda a oportunidade de passar a considerar-se, reconhecer-se e afirmar-se como de descendentes de negros escravizados, os quais constituíram a comunidade, na sua origem, dentro de algum processo de resistência ao sistema colonial escravista e à opressão e dominação “brancas”. Vale lembrar que esse processo de auto-identificação como remanescente de quilombo não foi algo que se deu em de forma abrangente nas duas comunidades estudadas, sendo que as primeiras “transformações” ocorreram entre um grupo de lideranças pertencentes à associação da comunidade.

Quanto à associação comunitária, exige-se que ela tenha existência prévia à delimitação da terra, pois é esta associação que representará a comunidade e assim dirá quem faz parte dela e que área deve ser-lhe destinada.<sup>4</sup> As associações das comunidades quilombolas observadas constituíram-se com a influência, o incentivo e a colaboração dos agentes externos. As comunidades organizadas passam a poder fazer parte das políticas públicas especiais para comunidades quilombolas.

Por sua vez, as políticas públicas também possuem uma influência nesse reconhecimento. O fato de pessoas de fora irem conversar com os moradores da comunidade, falar em reuniões e explicar a (nova) situação (na qual a comunidade está, ou pode vir a se incluir) é, para a maioria das

---

carta de “auto-reconhecimento” enquanto comunidade de remanescentes de quilombo, para que depois possam, nela, serem realizados os processos seguintes. No artigo 2º do Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003, está: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. No parágrafo 1º do mesmo artigo: “Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”. Estando de acordo com a convenção 169 OIT (Organização Internacional do Trabalho) sobre povos indígenas e tribais em países independentes, de 07 de junho de 1989: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção” (artigo 1º, parágrafo 2º).

<sup>4</sup> “As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.” (Decreto 4887, 20 de novembro de 2003, parágrafo único, artigo 17º).

pessoas da comunidade, algo pouco claro e, muitas vezes, sem sentido. Em geral, não se interessam por algo que aparentemente não lhes acrescentará nada ou lhes trará algum benefício. Porém, quando começam a chegar esses benefícios, como material agrícola ou de construção, por exemplo, passa a existir uma razão para a auto-identificação, o que pode gerar o interesse dos moradores dos arredores em “reconhecerem-se” também como quilombolas.

### 3 AS MUDANÇAS NOS CONFLITOS

Um outro aspecto a ser mencionado a respeito da inserção de agentes externos nas comunidades, são as alterações ou intensificação das relações dos “de dentro” com os “de fora”.<sup>5</sup>

A idéia de demarcação das terras e entrega do título de uma área para uma comunidade não agrada a todos os que ali residem, legal ou ilegalmente nela. Nessas áreas, residem também famílias “brancas”, ou até mesmo outras famílias de negros “não-quilombolas” (assim identificadas por não se perceberem ou serem percebidas como pertencentes ao grupo étnico quilombola) que chegaram ao local posteriormente.

Algumas famílias negras recusam-se a se auto-reconhecer como tal, justamente para evitar conflitos com os seus vizinhos “não-quilombolas”. A idéia de ser retirado ou de retirar alguém da área pode gerar conflitos entre pessoas que vivem muito próximas e que, por enquanto, terão de, alguma forma, conviver. Em uma das comunidades em que foram realizadas saídas de campo, era comum encontrar famílias negras que não queriam se considerar parte da comunidade quilombola para não criar problemas com seus vizinhos. Ouvia-se casos de ameaça de morte por parte dos proprietários (brancos) de terra da região contra os negros da comunidade.

Nesses casos, possivelmente conflitos já existissem antes da chegada dos agentes externos, entre os “de dentro” com os “de fora”, porém esses conflitos eram muitas vezes desiguais, nos quais a parte negra quase sempre se mantinha quieta para evitar um conflito “desnecessário”. Um exemplo cole-

---

<sup>5</sup> De fora não no sentido espacial do termo, mas de pertencimento a uma comunidade ou grupo étnico.

tado na pesquisa referente ao caso de brancos lindeiros<sup>6</sup> que empurravam a sua cerca para o lado da área dos negros e, esses últimos, apesar de não se agradarem do fato, evitavam a criação de um conflito. Era comum também se ouvir relatos sobre os “antigos”, os primeiros moradores da comunidade, que se rebelavam contra os fazendeiros de alguma forma, como roubando gado, e o resultado era a prisão ou a morte dos rebeldes. Essas situações certamente colaboraram para a postura quieta dos moradores das comunidades negras, muitas vezes confundida com conformação.

Com essa mudança de *status* do lado negro, da estigmatizada posição de negro para o auto-reconhecimento enquanto negro quilombola detentores de direitos, também muda a configuração dos conflitos e as possíveis conseqüências que ainda poderão vir.

#### 4 PESQUISADOR, VALORIZAÇÃO CULTURAL E DIREITOS

Mas onde entra mais especificamente o antropólogo (e aspirantes a) nesse processo? Certamente ele irá entrar, de forma mais específica, quando se iniciar a elaboração do laudo, ou mesmo de alguma pesquisa para fins acadêmicos. Isso não quer dizer que sua intervenção irá se iniciar somente nesse momento, pois, muitas vezes, ele está presente, desde o início do processo, dentro de uma das outras agências externas como militante. Porém, na elaboração do laudo, o papel do antropólogo se intensifica e se especializa.

Durante a elaboração do laudo,<sup>7</sup> assim como nas outras fases, há uma espécie de “motivação” aos membros da comunidade de reconhe-

---

<sup>6</sup> São “lindeiros” aqueles cujas terras se encontram, fazendo divisa.

<sup>7</sup> O laudo socioantropológico não é uma exigência legal no caso das comunidades remanescentes de quilombo, porém ele é solicitado para compor o relatório técnico: “O Relatório Técnico de Identificação será elaborado pela Divisão Técnica e se dará pelas seguintes etapas: I - Levantamento de informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas e históricas, junto às instituições públicas e privadas (Secretaria de Patrimônio da União - SPU, Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, Ministério da Defesa, Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Institutos de Terra etc.); II - Planta e memorial descritivo do perímetro do território; III - Cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de

cerem-se como remanescentes de quilombo, através das visitas e entrevistas temáticas. Isso não quer dizer que há uma tentativa de forjar uma identidade nos atores através de uma nova categoria por parte do pesquisador, e nem quer dizer que, necessariamente, o indivíduo se apropriará do termo quilombola como (auto) designador de sua identidade. Mas sim quer dizer que, através das entrevistas com os membros da comunidade, estimula-se o entrevistado a lembrar e valorizar seu passado e descendência nos quais estiveram presentes a discriminação, a exploração e a opressão racial, tanto no uso de sua força de trabalho, como na apropriação indevida de suas terras. Nas visitas, entrevistas e conversas, os atores se interessam por assuntos que até então não faziam muita questão de lembrar, ou não achavam conveniente falar a respeito.

Para alguns membros, principalmente as lideranças, ou aqueles que virão a se tornar as lideranças locais, a possibilidade de serem reconhecidos como quilombolas é também um momento de existência política, de reivindicação de direitos sociais, políticos e econômicos. É um momento de passarem a existir enquanto cidadãos de direitos e não mais indivíduos situados à margem desses processos. A cor da pele negra deixa de ser um estigma responsável por várias décadas de exploração e desprivilégios para se transformar em um quesito que possibilita o ingresso em políticas públicas e em processos de titulação de terras especiais.

---

quilombos, utilizando-se o formulário específico do SIPRA e contendo, no mínimo, as seguintes informações: a. Composição familiar; b. Idade, sexo, data e local de nascimento e filiação de todos; c. Tempo de moradia no local (território); d. Atividade de produção principal, comercial e de subsistência; IV - Cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de título de domínio relativos ao território pleiteado, observadas as mesmas informações contidas nas alíneas “a” a “d” do inciso III; V - Levantamento da cadeia dominial completa do título de domínio e outros documentos inseridos no perímetro do território pleiteado; VI - Parecer conclusivo sobre a proposta de território e dos estudos e documentos apresentados pelo interessado por ocasião do pedido de abertura do processo” (Instrução Normativa do Incra n.º 16, 24 de março de 2004, artigo 10º.). Dos Anjos (2004) afirma que os laudos socioantropológicos são “relatórios técnicos visando o processo de titulação de ‘comunidades remanescentes de quilombos’ [e] foram definidos como instrumentos que reúnem ‘evidências étnicas, históricas, sociais e econômicas do grupo que possam atestar um direito e que, comprovando o desrespeito pelos direitos dessas comunidades tradicionais, [...] [permitindo que se processe] a sua regulamentação jurídica” (2004: 15).

Passa-se do estigma “quilombola”,<sup>8</sup> para a reconhecida identidade pleiteante de “quilombo”. Passa a se ver uma “reivindicação pública do estigma ‘somos quilombolas’ [que] funciona como alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata” (Almeida, 1996: 17).

A convivência do antropólogo nessas comunidades influencia e corrobora esses processos. No mínimo, contribui para a auto-estima da comunidade, quando sua história, sua memória, seu modo e seu estilo de vida ganham o interesse e o reconhecimento externos.

## 5 AS CATEGORIAS “QUILOMBO” E “QUILOMBOLA” NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

Tanto em campo, como fora do campo, o antropólogo tem de basear-se em (ou contribuir para a elaboração de novos) conceitos e categorias analíticas, que sirvam ou possam vir a servir como embasamento teórico e/ou instrumentos de apreensão de contextos sociológicos. No caso dos conceitos ou das categorias “quilombo” e “quilombola”, o antropólogo tem de adquirir uma postura crítica frente às noções desses termos predominantes no senso comum, no processo histórico e em outras ciências. Em outros momentos e contextos históricos, como no período do Brasil colonial, por exemplo, esses termos foram relacionados: à reunião de uma “quantidade mínima de ‘fugidos’” (de três a cinco indivíduos); localizações relativamente isoladas em local despovoado; que estivessem à margem do mercado, “o que estaria ‘fora’ do mundo do trabalho legalmente instituído” (Almeida, 1996: 13). O que era enfatizado era o caráter marginal de um grupo que se manteria isolado e distante dos “brancos civilizados”, formando um aglomerado de “vida selvagem”, grupo que teria se constituído através da fuga, o que o impeliria à ilegalidade.

---

<sup>8</sup> “Ora, os camponeses (ascendência escrava, seja africana ou indígena) foram “treinados” para lidar com antagonistas hostis, ou seja, para negar a existência do quilombo que ilegítimaria a posse, que ilegalizaria suas pretensões de direito (dominação jurídica de fora para dentro dos grupos sociais). Admitir que era quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem.” (Almeida, 1996: 17, grifo original).

Com as pesquisas de campo que vêm sendo realizadas nas comunidades que se reconhecem, ou são reconhecidas, como quilombolas, e com as novas reflexões teóricas sobre o assunto, torna-se possível desconstruir as noções mitificadas, românticas e carregadas de pressupostos estigmatizantes que envolvem esses termos.

Ilka Boaventura Leite critica a folclorização dos “quilombos” e da cultura negra em geral – “no sentido de simplificação através da eleição de certos estereótipos para fins de exploração comercial, turística e midiática” (Leite, 1999: 125). A autora vê a folclorização como uma inibição de identidades políticas, impossibilitando uma ação transformadora (1999: 125). Ela resume a folclorização como:

estereotipia, desqualificação e exotismo como uma eficiente manobra, capaz de tirar de cena, de fazer desaparecer os sujeitos históricos de carne e osso, enquanto pleiteantes de um direito que então vem sendo negado. Novamente a luta pela cidadania periga perder sua força, aquilo que poderia gerar transformação, e esvaziar-se, enquanto apenas uma palavra da moda (Leite, 1999: 126).

Assim é preciso resgatar o “termo ‘quilombo’ como um conceito socioantropológico” (Leite, 1999: 139), para que ele ganhe novos significados dentro das ciências sociais.

Neste sentido, podemos ver, na literatura antropológica atual, novas definições do que é um quilombo, ou do que é ser quilombola. Almeida, criticando as noções dos termos que identificavam por quilombo um território isolado e marginalizado do mercado colonial, e as noções de outras disciplinas que podem adquirir um caráter estático, diz que “o conceito de quilombo não pode ser territorial apenas ou fixado num único lugar geograficamente definido, historicamente ‘documentado’ e arqueologicamente ‘escavado’. Ele designa um processo de trabalho autônomo, livre da submissão aos grandes proprietários” (1996: 18).

A origem e a localização desses territórios não são centrais para a sua definição. Não se trata tanto de identificar se ele foi adquirido pela apropriação ou uso da terra ou se foi doado pelos próprios senhores; se os indivíduos “fundadores” do local eram negros fugidos ou libertos, ou até mesmo filhos ou apadrinhados de grandes proprietários; se eram isolados ou próximos das fazendas ou casas dos senhores. A questão a



ressaltar não é o surgimento do local ou seus primeiros habitantes, mas sim se esse local representou e representa uma forma alternativa de organização, estilo e modo de vida ao sistema envolvente. “A reconstituição do aspecto quilombola residiria na transição da condição de escravo para a de camponês livre, independentemente das estratégias utilizadas para alcançar essa condição: fuga, negociação com os senhores, herança, entre outras” (Chagas, 2001: 217).

Dessa forma, percebe-se as comunidades quilombolas, suas trajetórias e especificidades culturais, suas formas de apropriar-se da natureza e seus recursos, de conceber e usar seu corpo, assim como as suas próprias noções de cura e religiosidade, como compostas por indivíduos que se reconhecem como diferentes do contexto ao seu redor. Trata-se de ressaltar os elementos que permitem uma diferença de percepção entre aqueles que compõem a comunidade em relação aos que não fazem parte dela. Conceitua-se, assim, quilombo como: “emergência de identidade com base na autodefinição dos agentes sociais em jogo; capacidade político-organizativa; critério ecológico ou de conservação dos recursos básicos; ocorrência de conflitos de terra e sistema de uso comum na apropriação dos recursos naturais” (Almeida, 1996: 19). É perceber o fenômeno “quilombo” através de uma visão mais ampla que, ao invés de enxergá-lo de forma estereotipada o perceba como um “particular modo de vida” (Chagas, 2001: 217). Assim, a perspectiva atual sobre o termo quilombo permite que se enxergue uma comunidade negra não simplesmente como uma comunidade pobre, de excluídos e marginalizados, mas sim como uma comunidade de resistência socioeconômica e cultural, a qual em diversos contextos foi expropriada dos recursos necessários para realizar o que considera mínimo para sua sobrevivência, entre eles, talvez o principal, a terra onde vive.

## 6 OS LAUDOS “PERICIAIS” DAS COMUNIDADES

Essas novas contribuições teóricas sobre o termo quilombo estão intimamente ligadas, ou praticamente se confundem, com a produção de laudos das comunidades reconhecidas como de remanescente de quilombos. Assim outra questão que se levanta é sobre o que é, ou para que serve, o laudo socioantropológico de uma comunidade quilombola. Para José

Carlos Dos Anjos (2004), o laudo é mais do que “uma perícia técnica coadjuvante”,

trata-se de uma intervenção acadêmica junto a arenas jurídico-administrativas a partir de uma perspectiva pragmática, que relativiza a hierarquia dos discursos instituídos e aprofunda substancialmente as perspectivas nativas em jogo, buscando, em uma etnografia densa dos grupos em questão, recursos argumentativos que possam contribuir para uma mudança no estado das lutas sociais, uma redefinição dos problemas quilombolas em favor dessas vozes menos audíveis na esfera pública (Dos Anjos, 2004: 15).

Através da etnografia presente no laudo, o antropólogo elabora as argumentações que vão sustentar o pleito, em uma espécie de parceria entre antropólogo e quilombola (Dos Anjos, 2004). Desta forma, tanto na construção teórica como durante a realização do laudo, o antropólogo acaba colaborando para a desmarginalização dos negros rurais (e seus discursos) para a garantia de seus direitos.

O laudo teria o papel de diminuir a distância entre os campos de decisão (político e jurídico) e a realidade das comunidades quilombolas para que, na hora de serem tomadas as decisões, leve-se em conta as reais necessidades e vontades dos quilombolas, como na hora da formulação de uma política pública:

Sob essa perspectiva pragmática, o que está em jogo em termos de uma política da ciência é a contribuição no sentido de se alargar o espaço da representação política, de modo a fazê-lo incluir os grupos que, engajados apenas na experiência ordinária, tem suas expectativas e sentidos de justiça excluídos das esferas especializadas de argumentação. [...] A contribuição desse trabalho [o laudo] pretende ser um esforço no sentido da quebra dessas fronteiras do campo político (e, simultaneamente, do jurídico) pela emergência das experiências ordinárias dos quilombolas como mais uma modalidade de discurso político a contribuir nas arenas de formatação de políticas públicas (Dos Anjos, 2004: 15).

O laudo é um momento dos excluídos fazerem-se entender nos fóruns especializados. Ele é um dos locais de insurgência da comunidade quilombola como sujeito político. É a emergência de um discurso frágil e inusitado nas arenas argumentativas dominantes.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O papel do antropólogo na “mudança” de uma comunidade de negros, ou de “morenos”, para uma comunidade “remanescente de quilombo”, terminológica e politicamente falando, está no seu engajamento de dar voz aos atores, de apresentar o seu discurso e o seu modo de vida como legítimos. E, ao invés de enxergá-los dentro de perspectivas estigmatizantes, percebe-os dentro de sua própria lógica e de seu próprio senso de justiça. Tanto pela produção teórica como na pesquisa com o trabalho de campo, ele colabora para essa “transformação” tanto para os interlocutores jurídicos, políticos e administrativos, como para os próprios atores. A importância não está propriamente na questão terminológica, mas sim que essa mudança terminológica permite que insurja de uma comunidade, até então marginalizada dentro de contextos de discriminação e exploração, sujeitos políticos, engajados em inverter sua posição, e pleiteantes por direitos dos quais até então foram excluídos.

A contribuição do antropólogo nesse processo está tanto na aproximação de discursos e perspectivas que o laudo possibilita, quanto na valorização e reconhecimento da cultura dos atores pesquisados. Através das constantes saídas de campo e entrevistas incentivadoras, o antropólogo inverte, simbolicamente, categorias estigmatizadoras para elementos de composição de uma identidade política e cultural, constituída de elementos particulares e específicos de uma cultura local.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Introdução. Quilombos: Semantologia face a novas identidades. In: \_\_\_\_\_. *Frechal – Terra de Preto: Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH- CCN/ PVN, 1996, p.11-19.

CHAGAS, Míriam de Fátima. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. *Horizontes Antropológicos* 7(15), 2001, p. 209- 235.

DOS ANJOS. José Carlos Gomes. Apresentação. In: ANJOS, José Carlos Gomes; SILVA, Sérgio Baptista da (org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: Ancestralidade negra e diretos territoriais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p.13-17.

HESSEL, Carmem Elisa. Prefácio. In: ANJOS, José Carlos Gomes; SILVA, Sergio Baptista da (org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: Ancestralidade Negra e Diretos Territoriais*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004, p. 7-11.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: Cidadania ou folclorização. *Horizontes Antropológicos* 5(10), 1999, p. 123-150.

# Dilemas e desafios do fazer antropológico: considerações sobre uma experiência particular<sup>1</sup>

Jaqueline Russczyk

Este artigo tem como proposta apresentar algumas reflexões sobre o papel do antropólogo. Especificamente, trarei uma discussão sobre minhas experiências, enquanto estudante de Ciências Sociais, em duas comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul,<sup>2</sup> as comunidades de Morro Alto e de Cambará.<sup>3</sup> Saliento que não tenho pesquisado de forma aprofundada essa questão, mas me propus a fazer um exercício de alteridade, refletindo sobre minhas experiências nesse campo social.

## 1 CONTEXTO DE MINHA INSERÇÃO NO CAMPO

O primeiro contato com o tema “remanescentes de quilombo” deu-se nos anos de 2001 e 2002, em função da monitoria<sup>4</sup> orientada pelo professor Sérgio Baptista da Silva, vinculado ao Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais/UFRGS. Nesta ocasião, havia a

---

<sup>1</sup> Artigo escrito para a disciplina Antropologia e Direitos Humanos, ministrada por Cláudia Fonseca e Soraya Fleischer no primeiro semestre de 2005.

<sup>2</sup> Na saída de campo para a comunidade de Cambará estava cursando o 6º semestre do bacharelado em Ciências Sociais/UFRGS, já no contato com a comunidade de Morro Alto, estava no último semestre do curso de Licenciatura em Ciências Sociais/UFRGS.

<sup>3</sup> A Comunidade Remanescente de Quilombo de Cambará localiza-se no município de Cachoeira do Sul, Rio Grande do Sul. A comunidade de Cambará teve suas terras divididas pela construção da BR 290. Já a Comunidade Remanescente de Quilombo de Morro Alto localiza-se no município de Maquiné, Rio Grande do Sul, próximo à BR 101.

<sup>4</sup> Cabe ao Bolsista de Monitoria auxiliar nas atividades de ensino e/ou pesquisa das disciplinas ministradas pelo professor responsável, conforme a Lei n. 5.540 de 28/11/68 e Decreto nº. 85.862 de 31/03/81.

demanda de confecção de laudo-antropológico em que este professor estava envolvido. Dentre outras atividades, fazíamos discussões de textos sobre o assunto para após proceder ao deslocamento até as comunidades. Em seguida, participei do projeto de extensão universitária chamado Convivência Verão/2003, coordenado pelo professor do Departamento de Sociologia/UFRGS, José Carlos Gomes Dos Anjos, na cidade de Cachoeira do Sul, RS, na comunidade de Cambará.

O Programa Convivência<sup>5</sup> foi criado como prática de extensão universitária a fim de desenvolver atividades, no período de férias escolares, junto às comunidades rurais e urbanas do Rio Grande do Sul. Este Programa tem como objetivo permitir aos alunos e comunidade acadêmica em geral, a possibilidade de trocar experiências, conhecimentos e saberes no contato direto com as pessoas das comunidades em que foi estabelecido o convívio. O princípio que sustenta e define essa prática acadêmica é a idéia de inseparabilidade entre o ensino, a pesquisa e a extensão e assim aproxima a universidade e a sociedade na tentativa de contribuir com as demandas sociais existentes.

À época, participei também da aplicação de questionários para Cadastro de Terras Ocupadas por Remanescentes das Comunidades de Quilombos, em 2005, solicitada e coordenada pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária/INCRA e dirigida pelo Laboratório de Observação Social – LABORS/IFCH/UFRGS. Nesse processo várias comunidades quilombolas foram e ainda serão cadastradas. No entanto, o presente texto se refere especificamente sobre a minha participação como cadastradora na comunidade de Morro Alto, em 2005, juntamente com a vivência passada com a comunidade quilombola de Cambará, em função do Programa Convivência/2003, anteriormente mencionado.

---

<sup>5</sup> Este programa é vinculado ao Departamento de Educação e Desenvolvimento Social/DEDS, da Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS. Desde o início do século XX, tem-se a prática de extensão universitária no Brasil, mas estas são definidas e reformuladas de acordo com a conjuntura social, política e econômica vigente em cada época. Nesse sentido, o DEDS foi criado em 1992 em um período de pós-ditadura militar, objetivando compreender e buscar soluções para problemas apontados pela comunidade. Quanto ao Programa Convivência, este teve a sua primeira edição em janeiro de 1996, sendo que a experiência trazida neste artigo data de 2003, no período de férias de verão. Todas as informações referentes à extensão universitária e sobre o Programa Convivência foram adquiridas pelo *site* [www.prorext.ufrgs.br](http://www.prorext.ufrgs.br). Acesso em 15.09.05.

A partir do Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, o INCRA assume a responsabilidade de executar o processo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação dos territórios quilombolas antes destinados a Fundação Cultural Palmares. Isso se deu em cumprimento ao acordo estabelecido em reuniões e audiências na Superintendência do INCRA do Rio Grande do Sul, com a participação de entidades do Movimento Negro e representantes das comunidades quilombolas. Nessas ocasiões é que se definiram as comunidades de Morro Alto e de Casca<sup>6</sup> (esta localizada no município de Mostardas, Rio Grande do Sul) como prioritárias, pois já foram realizados os laudos antropológicos no local, necessitando apenas, portanto, a titulação das terras. Incluiu-se ainda outras comunidades localizadas no Rio Grande do Sul como a de Cambará, Manoel Barbosa,<sup>7</sup> situada na cidade de Gravataí, São Miguel e Rincão dos Martimianos,<sup>8</sup> ambas no município de Restinga Seca.

Posteriormente, o INCRA convidou a UFRGS a fazer parte deste trabalho, por esta ter respaldo técnico e experiência no assunto. Coube, então, aos professores antropólogos e sociólogos da referida Universidade organizar sua equipe de trabalho. O convite estendeu-se ao LABORS, que por sua vez mobilizou um conjunto de alunos universitários a proceder a aplicação dos questionários nas comunidades quilombolas. O estudo, bem como os questionários aplicados constituíram o Relatório Técnico de Identificação (RTI), este contendo informações etnohistóricas e socioeconômicas sobre as comunidades dos remanescentes de quilombo, também incluindo a demarcação do território e a reconstrução da cadeia dominial das terras reivindicadas pelas comunidades.

## 2 O SURGIMENTO DA QUESTÃO QUILOMBOLA COMO UM “PROBLEMA SOCIAL”

Antes de avançar, é preciso perguntar: quando um problema social se torna um problema socioantropológico, visto que uma questão social não

---

<sup>6</sup> Estas duas comunidades seriam prioridades em relação ao processo de titulação do território.

<sup>7</sup> Nestas duas comunidades estavam sendo realizados os laudos antropológicos que deverão ser inseridos como parte do Relatório Técnico de Identificação destas terras.

<sup>8</sup> Nestas comunidades iniciou-se o cadastramento de todas as famílias quilombolas para que este cadastro faça parte do Relatório Técnico de Identificação.

se transforma necessariamente numa questão teórica? (Santos, 2003). Inicialmente, penso que um problema se torna teórico quando não é possível saber de antemão as razões de sua ocorrência, quando não temos uma verificação imediata das causas e demandas de um conflito apresentado e/ou quando desconhecemos as especificidades de um grupo social, assim, demanda-se uma pesquisa. É preciso que a naturalização de uma questão social dê lugar a sua problematização, isto é, a formulação de um problema científico dentro de um marco teórico determinado.

Não estou afirmando aqui que a Academia deva ser legitimada a falar em nome dos grupos envolvidos em determinada questão, como se estes não pudessem ou tivessem a capacidade de responder por si próprios. No entanto, hoje a Academia é também responsável pela valorização e desvalorização de certos temas, assuntos e demandas sociais. Quanto à desvalorização de determinados temas de pesquisa, entendo que devido à hierarquia dos temas acadêmicos, alguns assuntos podem ficar fora das discussões e conseqüente destinação dos recursos financeiros para a pesquisa (Pasini e Fonseca, 1998; Schuch, 2002). Portanto, a Academia pode contribuir positivamente para os problemas enfrentados por algum grupo ou comunidade ao intervir, como no caso do Programa Convivência/2003, que se destinava à identificação do problema, ao debate e, em parte, à resolução de demandas sociais.

Para situar como a questão quilombola desponta como um problema social e tornando-se também um problema sociológico, relembro os escritos de Foucault (1988) sobre a sexualidade. Este autor afirma que a sexualidade se constituiu como domínio a conhecer a partir das relações de poder que a instituíram como objeto possível dentro de correlações de forças. Nesse sentido, a Academia, o antropólogo e demais sujeitos como o Movimento Negro, os quilombolas, os representantes do Governo, entre outros, também se configuram como agentes que produzem saber-poder.

Percebe-se assim que houve possibilidades para a construção do “objeto” “remanescentes das comunidades de quilombo”, que envolveram correlações de forças e elementos discursivos. Nesse sentido é que adoto as considerações trazidas por Foucault (1988) para compreender a situação vivenciada e relatada neste texto, em que se enfatiza a criação da categoria remanescente de quilombo como situada historicamente, sendo seu aparecimento fruto de um embate político. Foucault (1988) expressa sua concepção de poder:



Dizendo poder, não quero significar “o Poder”, como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessam o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram uma nas outras, formando cadeias ou sistemas ou, ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalizações institucionais toma corpo nos aparelhos estatais, na formação da lei, nas hegemônias sociais (Foucault, 1988: 88).

Então, o poder se produz a cada instante e não deve ser procurado na existência primeira de um ponto central. Ele provém de todos os lugares e está em toda parte. Nesse sentido, o poder é fruto das relações sociais, que são intencionais e não subjetivas, ou seja, os atores têm objetivos, cujas formas são definidas pelas correlações de forças. Como coloca Foucault (1988: 93): “De que maneira o jogo dessas relações de poder vem a ser modificado por seu próprio exercício?”. Para aprofundar essa questão, Veyne (1995) coloca muito bem as instâncias de emergência e as condições de aparecimento histórico:

Essas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização; e essas relações não estão presentes no objeto; não são elas que são desenvolvidas quando se faz sua análise; elas não desenham a trama, a racionalidade imanente, essa nervura ideal que reaparece totalmente, ou em parte, quando imaginamos na verdade de seu conceito. Elas não definem a constituição interna do objeto, mas o que lhe permite aparecer, justapor-se a outros objetos, situar-se em relação a eles, definir sua diferença, sua irredutibilidade e, eventualmente, sua heterogeneidade; enfim, ser colocado em um campo de exterioridade (Veyne, 1995: 51).

O aparecimento ou desaparecimento de certos problemas sociais resulta da interação e da possibilidade de atuar e pressionar as autoridades públicas. Os participantes sabem avaliar as condições favoráveis. A ação coletiva que resulta numa ou em várias políticas públicas, a partir ou não de leis ou decretos, é produto da atuação de muitos atores que procuram obter o máximo de benefícios, colocando em prática estratégias e acordos. Em qualquer das situações e momentos históricos sempre houve resistência e a força dessa resistência contribui na definição dos bem-sucedidos.

A formulação simbólica de um problema social cumpre um papel inicial de difusão de uma polêmica. Conforme Lagroye (1993), elaborar uma política pública corresponde a construir uma representação da realidade sobre a qual se quer intervir, bem como revela o modo e a crença no governo de uma sociedade. Mas quais foram às superfícies de emergência da categoria “comunidades remanescentes de quilombo” e qual é a participação do antropólogo nisso tudo? Sobre esta questão, juntamente com o meu papel em campo, que se trata a seção a seguir.

### 3 TERRAS DE NEGROS NO SUL DO BRASIL: DA CONSTRUÇÃO DA IDÉIA DE DIREITOS À DEFINIÇÃO DOS MESMOS

A Constituição de 1988 (re)inaugura as discussões sobre exclusão social e preconceito racial dos negros, isso a partir do seu artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC) e fruto do jogo de forças entre militantes, partidos políticos e intelectuais. Houve, no entanto, um contexto político propício, ou seja, após 20 anos de ditadura militar no Brasil, quando se iniciou o processo de abertura política (Leite, 1999). Nesse momento é que surgem as lutas por direitos civis, direitos coletivos, direitos humanos, entre outros. Mas, conforme Leite mesmo nesta Constituição tem-se um estereótipo de “quilombo”, isto é, há uma possibilidade de certa folclorização da cultura negra no Brasil o que traria resultados negativos, ou melhor, “ao invés de uma identidade política, a folclorização dá lugar ao surgimento de uma demanda turística e de consumo” (1999: 125).

Outra questão que surge é a tendência à homogeneização das comunidades quilombolas na formulação e a aplicação das políticas públicas, bem como das leis e decretos, e assim, ao invés de se conduzir ao direito a

diferença promove-se justamente o seu contrário. De acordo com as estratégias de resistência, as formas de uso da terra, a autonomia, a relação e a integração com a sociedade local, já que não são grupos isolados e nem mesmo estáticos, as comunidades quilombolas foram se definindo e se diferenciando uma das outras (Chagas, 2001). É o caso das comunidades de Cambará e de Morro Alto, pois cada uma tem suas especificidades e trajetórias próprias. Assim, ao antropólogo cabe enfatizar e trazer à tona pela pesquisa “um nós que diferencia”, problematizar “como as comunidades vão lidar com o estatuto de sujeitos políticos, diante de seus próprios modos de interação” (Chagas, 2001: 225).

Verifiquei, durante a aplicação do questionário na comunidade de Morro Alto, que algumas pessoas tinham receio em responder as perguntas e a assinar o questionário porque não queriam se comprometer com a possibilidade de não poder vender suas terras. Assim sendo, indago qual é a melhor forma de reparar as injustiças históricas? Como reverter a situação de pobreza daquela comunidade que faz com que alguns queiram ir embora a procura de melhores condições de vida, mas sem negar seu vínculo e merecimento da terra? Quais as noções de direito, reparação histórica e cidadania dessas comunidades? O acesso ao direito está garantindo os direitos?

No caso das duas comunidades aqui referenciadas, houve uma intervenção militante desenvolvida por representantes do Movimento Negro, bem como um processo de intervenção acadêmica. Quanto ao antropólogo, este contribuiu dialogando com o grupo envolvido para que este solicitasse a produção do laudo histórico-antropológico que legitima e traduz o pleito de condição de comunidade remanescente de quilombo, o que é requisito fundamental para que aconteça uma intervenção direcionada do poder público na comunidade. Os cientistas sociais envolvidos informam sobre os objetivos, dialogam e verificam os meios para viabilizar os trabalhos. Assim, até que ponto a comunidade quilombola vem até o auxílio do antropólogo ou tem acesso aos direitos constitucionais para resolver suas demandas?

A tendência constatada pela minha experiência é a de que o antropólogo vai ao encontro das comunidades agindo no que acredita ser importante, ou seja, se engaja em uma pesquisa objetivando reparar as desvantagens sociais, econômicas entre outras, em que se encontra o grupo social a ser estudado visando a compreensão da realidade do gru-

po ou comunidade. Isso ocorre devido à falta de informação, receio e precariedade das condições socioeconômicas das comunidades remanescentes de quilombos. Junto a isso, acredito que não temos uma cultura política de participação no Brasil, assim, o antropólogo constrói e media, juntamente com os envolvidos, a produção da idéia de direito. Essa idéia pode ou não vir ao encontro do que a comunidade acredita ser o melhor, pois esta nem sempre é homogênea, como no caso de Morro Alto em que se tem um grupo extenso e são diversas as condições de vida, necessidades e interesses.

Há ainda as relações de poder dentro das comunidades, pois a trajetória individual e o conjunto de “capitais” distingue os membros do grupo e os caracteriza. Na comunidade de Morro Alto ocorrem tais agravantes. Refiro-me aos conflitos entre os negros quilombolas, entre os moradores da região, os quilombolas e demais pessoas da localidade, em geral pobres que deverão sair das terras – o que não necessariamente é o desejo dos quilombolas, pois também se encontram em uma situação à margem da sociedade. Outra realidade diz respeito à saída de alguns quilombolas que se obrigaram a estudar e a trabalhar fora do Quilombo.

A expressão “quilombo” está diretamente vinculada a alguma resistência cultural, já que esta muitas vezes explica a permanência, existência e união destas comunidades. Refere-se a formas de organização, povoações fundadas por negros fugidos, redutos de alforriados, entre outros<sup>9</sup> (Leite, 1999). Portanto, não é a cor nem exclusivamente a dependência à terra que os unem. Conforme explica Leite (1999: 129), “o quilombo faz da terra a metáfora para pensar o grupo e não o contrário”.

Para reforçar as considerações sobre a construção do entendimento sobre direito, trago um exemplo. Quando me apresentei para aplicar o questionário em Morro Alto, uma senhora falou para seu companheiro, quando este perguntou a ela do que se tratava: “É sobre os carambolas”, querendo referir-se aos quilombolas, ou melhor, à sua própria condição. Aqui se vê o quanto as categorias são externas aos quilombolas e o quanto elas podem ter sido usadas de forma preconcei-

---

<sup>9</sup>O termo “quilombo” tem muitas variações de significado. Assim, o uso que se faz dele deve ser relacionado ao momento histórico de sua utilização, bem como a particularidade da sua apropriação pelas diferentes áreas de saber.

tuosa e negativa no passado, e assim, foram evitadas de ser utilizadas pelos quilombolas, o que levou ao esquecimento do termo pelas gerações que se sucederam. Portanto, a categoria de quilombola é uma construção social, fazendo com que a auto-identificação nesses termos seja um processo a ser também construído.

Algumas situações vivenciadas em campo trazem certa “tensão” em relação a alguns princípios do Código de Ética do Antropólogo. Selecionei dois itens do referido Código para comentar aqui a luz de minhas experiências. O primeiro é o direito a ser informado sobre a pesquisa. Como saberemos se os pesquisados compreenderam as questões do questionário, bem como se nós, pesquisadores, fomos suficientemente claros sobre o objetivo da pesquisa? Será que todos os quilombolas da comunidade sabiam do que se tratava nossa vinda, já que nem sempre as informações chegam devidamente a todas as pessoas?

O segundo ponto trata sobre o direito de recusar-se a participar. Encontrei, em minhas experiências, quilombolas que não gostariam de se envolver devido aos conflitos locais já instaurados e a falta de maior esclarecimento sobre o assunto, bem como aqueles que gostariam de procurar melhores condições de vida fora dali. Assim, indago sobre o tipo de negociação que ocorreu, pois a postura do entrevistador e sua linguagem podem ter contribuído para a aceitação ou não da entrevista. Pode, ainda, ter ocorrido o inverso: até que ponto as pessoas se negariam a responder ao “governo” (na figura do pesquisador ao representar uma instituição como a Universidade e o próprio INCRA), com toda sua autoridade e assimetria de poder que envolve essa relação?

Em alguns momentos, o pedido para assinar o questionário foi constrangedor, já que havia membros do grupo com baixo grau de instrução e escolaridade. Junto a isso, conforme já apontado acima, havia o receio de assinar algo trazido por pessoas desconhecidas, cientes ou não da nossa vinda, ainda mais que a construção da confiança não é algo que se dá de modo fácil ou instantâneo. Alguns autores, como Ribeiro (2004), questionam essa questão do consentimento informado por escrito, atualmente solicitado por agências internacionais financiadoras de projetos de pesquisa e editoras de livros e periódicos, justamente devido aos problemas de compreensão sobre sua finalidade e devido às especificidades dos grupos pesquisados.

#### 4 REINVENTANDO O FAZER ANTROPOLÓGICO: DIÁLOGOS E DESAFIOS

Mas qual foi exatamente o meu papel nas duas comunidades? O que os antropólogos vão fazer em um grupo de extensão universitária? Em Morro Alto, tratou-se de auxiliar na coleta de informações para o Relatório Técnico do INCRA sobre o perfil socioeconômico das pessoas que teriam direito à terra, de coletar dados sobre as condições da moradia, estrutura familiar e educacional, entre outras tarefas executadas. Enquanto entrevistadora levei o método de pesquisa do cientista social a partir de um tipo de instrumento de coleta de dados que é o questionário, tendo em vista que neste local o laudo antropológico já fora efetivado.

O antropólogo que realiza um laudo dialoga com categorias jurídicas, trazendo os significados e especificidades do grupo. Esta demanda constituiu-se como sendo necessária para o próprio direito, para que este compreenda e se aproxime da noção de justiça de diferentes grupos e assim consiga ter mais clareza sobre as demandas que emergem. Nesse caso, tanto os profissionais do direito quanto o antropólogo e a comunidade envolvida, já que esta é influenciada também pela intervenção externa, devem aprender a linguagem um do outro.

Na comunidade de Cambará, o antropólogo foi além do tipo de inserção puramente acadêmica, ou seja, o diálogo não se deu apenas com seus pares. Houve diálogo com a comunidade, com profissionais de outras áreas, tendo como objetivo contribuir na formação dos discentes dos demais campos do saber e a resolver problemas que competem a outras áreas do conhecimento, como, por exemplo, a falta de eletricidade na comunidade de Cambará.

Cada aluno e profissional levou o conhecimento e os métodos da sua ciência. Fomos para intervir na realidade local. O antropólogo e os graduandos em Ciências Sociais utilizaram a observação participante, o diário de campo, entrevistas e convívio diário com a comunidade, já que ficamos dois finais de semanas hospedados na casa dos quilombolas.<sup>10</sup> A partir do Programa Convivência na comunidade de Cambará, os profissionais e futuros profissionais tiveram contato com as demandas dos rema-

---

<sup>10</sup> Experiência única de convívio e que infelizmente não trarei aqui neste texto.

nescentes de quilombos como a falta de eletrificação rural para parte dos moradores quilombolas, bem como ausência de boas estradas, inexistência de uma associação de moradores, carência de emprego e renda, água potável, escola primária e posto de saúde. A poluição é outro problema enfrentado. Esta é causada principalmente pelo posto de gasolina de intenso funcionamento, localizado nas terras dos remanescentes, que contamina o solo, o ar e a água. Ainda havia dificuldades no acesso ao financiamento para a comunidade, desconhecimento da história de seus ancestrais e passado mais distante.

Pelo Programa Convivência pretendeu-se contribuir para o aprendizado dos futuros profissionais provindos de diferentes áreas, isso para conhecer e transformar a condição etno-social, trocando informações sobre saúde, educação, agricultura, direitos, meio ambiente, entre outros temas. Almejava-se ativar a participação dos órgãos públicos, no sentido de resolver os problemas da comunidade, direcionando políticas públicas. Para os estudantes, muitas tarefas foram projetadas: a procura de documentos históricos como inventários, testamentos, certidões de batismo e de casamento, atestados de compra, venda e doação de terras – para verificar como o espaço foi ocupado – entrevistas com informantes, utilização de diário de campo e observação participante para evidenciar a memória coletiva.

Ocorreram reuniões com a comunidade quilombola local e os pesquisadores visando capacitar as pessoas como sujeitos de direitos, lembrando seu passado escravocrata e conseqüente desvantagens socioeconômicas herdadas. A comunidade de Cambará parecia desconhecer seus direitos quilombolas, sendo ainda um grupo bastante carente economicamente e sem acesso a muitos recursos, como já assinalado anteriormente. Coube ao antropólogo nesse caso organizar as atividades a fim de realizar o levantamento histórico dos remanescentes, tendo a possibilidade de demanda de futuro laudo-antropológico, e contribuir na resolução de problemas locais verificados e já referidos. Aqui, percebe-se o quanto o trabalho do cientista social e dos profissionais das demais áreas pode afetar as práticas sociais e definir a identidade das pessoas e grupos investigados (Schuch, 2002).

Diante de tudo isso, afirmo, a partir das experiências aqui relatadas, bem como perante as atuais possibilidades do trabalho antropológico, que não há uma única forma de fazer Antropologia. No entanto, o que deve ser uma constante é a preocupação e o voltar-se para a defesa das

minorias discriminadas, de forma a não reduzir a noção de direitos humanos a uma lógica única ou universal, isto é, como se ela servisse de igual maneira a todos. No caso dos quilombolas, o antropólogo auxilia na superação da discriminação e preconceito direcionados às comunidades, permitindo que se mantenham as bases para a sobrevivência e permanência cultural. Muitas vezes por trás da luta pela organização e auto-identificação como quilombola, evidencia-se que a realidade aponta para o desconhecimento por parte da comunidade do que seria ter direitos, isso se dá justamente porque esses mesmos direitos foram negados. Nesse momento é que os agentes externos como os profissionais vinculados ou não à Academia, integrantes de movimentos sociais e instituições podem colaborar nesse processo.

Mas, diante dos diferentes cenários em que os antropólogos vêm sendo chamados a atuar, qual seria o papel do antropólogo? Como equacionar demandas e estilos de antropologia? Considero que o papel do antropólogo é pesquisar, questionar, intervir, ensinar, conhecer, orientar, transmitir, mediar, compreender, etc. Isso tudo voltado para o outro, ou seja, trazendo as especificidades dos grupos sociais estudados e tendo responsabilidade social para com eles, isto é, não prejudicar àqueles que já estão em uma situação desvalorizada. Assim, muitos campos ao mesmo tempo em que se abrem também se fecham. Abrem-se porque as possibilidades e importância desse saber são muitas e se fecham porque nem todos conhecem o que é e para que serve esse conhecimento, bem como quando cientes do que se trata esse saber antropológico o interesse não ocorre, já que este conhecimento pode pôr em jogo “verdades” já naturalizadas e enraizadas, tornando a mudança um risco para a manutenção do *status quo*.

As possibilidades de trabalho são muitas e todas de igual importância, mas algumas ainda precisam ser discutidas e legitimadas. Além da tarefa de construção de laudos-antropológicos, conforme foi relatada neste texto, cito o trabalho em ONGs, em escolas de ensino médio – e aqui reforço a luta pela obrigatoriedade desse ensino e relevância na formação de cidadãos também trazida pela atual Lei de Diretrizes e Base da Educação/1996, mas refutada na prática em muitos estados e municípios. No entanto, tenho minhas dúvidas se profissionais são, de fato, formados para trabalhar em locais não acadêmicos e o que é mais grave, a licenciatura forma professores, mas estes não têm onde trabalhar porque seu trabalho não é validado. Assim, a prática de cursar e formar-se nas duas ênfases, bachare-



lado e licenciatura, tem sido uma constante entre os alunos de Ciências Sociais. Outro local de trabalho são os cursos acadêmicos, não especificamente nas Ciências Sociais, já que muitas áreas demandam conhecer o outro a que se dedica seu fazer, para que este fazer não seja autoritário e prejudicial. Mas, a Academia encontra-se em um contexto de saturação, pois não há concursos e vagas para professores, ao mesmo tempo em que é o local mais legitimado do fazer antropológico.

Outros locais possíveis são as instituições de Governo como as secretarias, ministérios, sistemas prisionais, como problematizados por Schuch (2002), Bonetti (2004/2005), Chagas (2001), Santos (2002), por exemplo. Por fim, menciono ainda o trabalho em empresas privadas no setor de recursos humanos, local anteriormente destinado ao cientista social, sendo que este vem perdendo espaço para profissionais de outras áreas do conhecimento. Pode atuar também como colunista em revistas e jornais, algo, em geral, evitado pelos antropólogos devido às ocorrências de distorções no conteúdo das matérias produzidas.

Enfim, equacionar diferentes possibilidades e experiências do fazer antropológico, como, por exemplo, as experiências neste texto analisadas, juntamente com a conquista dos espaços para a atuação profissional é algo ainda a ser reinventado e discutido devido à complexidade das realidades vivenciadas pelos grupos sociais, bem como diante das diferentes possibilidades de atuação profissional. No entanto, é mister reafirmar o compromisso profissional com a transformação social de forma a colaborar para o entendimento do outro sem o prejudicar, contribuindo para a melhoria de sua condição social segundo sua própria lógica do que isso significa. Obviamente que isso tudo sem cair simplesmente numa defesa do nativo, e é por isso que o saber antropológico tem sua importância que é também científica, sendo esta uma das razões de sua existência.

## REFERÊNCIAS

- BONETTI, Alinne. A ONG e a antropóloga: Da experiência etnográfica à experiência profissional. *Revista Humanas* 26/27(1/2), 2004/2005, p. 159-178.
- CHAGAS, Miriam de Fátima. A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. *Horizontes Antropológicos* 15, 2001, p. 209-235.

Código de Ética do Antropólogo. Disponível em: <<http://www.soleis.adv.br>>. Acesso em 09.07.07.

Decreto Lei 4.887 de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br>>. Acesso em 15.09.05.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

LAGROYE, Jacques. *Sociologia política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A, 1993.

LEI DE DIRETRIZES E BASES. Lei nº 9.394, de 20 de setembro de 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. Quilombos e quilombolas: Cidadania ou folclorização? *Horizontes Antropológicos* 10, 1999, p. 123-150.

\_\_\_\_\_. Questões éticas da pesquisa antropológica na interlocução com o campo jurídico. In: VICTORA, Ceres et al (org.). *Antropologia e ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EDUFF, 2004, p. 65-72.

PASINI, Elisiane; FONSECA, Cláudia. A mulher prostituta: Um caso limite de cidadania. Trabalho apresentado na reunião Anual da ABA, 1998. [mimeo]

PROGRAMA CONVIVÊNCIA. Disponível em: [www.prorext.ufrgs.br/Deds/convive](http://www.prorext.ufrgs.br/Deds/convive). Acesso em 15.09.05.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Prefácio. In: VICTORA, Ceres et al (org.). *Antropologia e ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EDUFF, 2004, p. 09-12.

SANTOS, Daniela Cordovil Correa dos. Antropologia e direitos humanos no Brasil. In: KANT DE LIMA, Roberto (org.). *Antropologia e direitos humanos 2. Prêmio ABA/Fundação Ford*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2003, p. 11-31.

SANTOS, José Antônio dos. O DEDS - Departamento de Educação e Desenvolvimento Social na Extensão da UFRGS: História e Perspectivas. Disponível em [www.prorext.ufrgs.br/Deds/convive](http://www.prorext.ufrgs.br/Deds/convive). Acesso em 15.09.05.

SANTOS, Simone Ritta dos. *Mulher de preso, mulher de respeito: Uma etnografia sobre as relações familiares, as mulheres e seus homens presos no sistema prisional do Rio Grande do Sul*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

SCHUCH, Patrice. O “estrangeiro” em campo: Atritos e deslocamentos no trabalho antropológico. *Antropolítica* 12/13, 2002, p. 73-91.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

# A luta kaingang pela terra em Porto Alegre no debate dos direitos humanos<sup>1</sup>

Damiana Bregalda

## 1 INTRODUÇÃO: REBATIZANDO TERRAS E HOMENS

Fruto de intensas mobilizações, alianças entre diversas esferas da sociedade brasileira, a Constituição de 1988 torna-se marco na história social do país por defini-lo juridicamente como pluriétnico e multicultural. Neste contexto de positivas inovações no debate dos direitos humanos a categoria “indígena” emerge atribuindo novos valores e direitos a estes povos. A atribuição de novas categorias semânticas ou, neste caso, o ato de rebatizar os índios com categoria específica, é um processo que deve ser inserido num contexto histórico e social particular, de relações de poder forjadas também historicamente (Fonseca e Cardarello, 1999). No caso indígena, no final da década de setenta, período de abertura política, são realizadas no interior de todo o país assembleias indígenas visando a busca de direitos destes povos, momento da emergência das lideranças indígenas.<sup>2</sup> Segundo Souza (2005), o fato dos militares exercerem menor pressão às organizações indígenas fez com que muitas pessoas, mas também instituições descontentes com os militares, fossem trabalhar com os índios. É o caso, por exemplo, da Igreja

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto de pesquisa realizada para a disciplina de Antropologia VIII: Temas em Antropologia Social I (Antropologia do Direito) ministrada pela professora Patrice Schuch, no segundo semestre de 2006. Minha inserção em campo deu-se também em função da participação, no ano de 2006, como estagiária no Núcleo de Políticas Públicas para os Povos Indígenas da Prefeitura Municipal de Porto Alegre sob coordenação da antropóloga Ana Elisa de Castro Freitas. Agradeço a ambas pelas contribuições a este trabalho.

<sup>2</sup> Entendo liderança tal como Freitas (2005), que salienta que o termo é usado tanto por indígenas como por não-indígenas para referir líderes indígenas políticos ou religiosos envolvidos em embates políticos interocietários e interétnicos.

Católica que, em 1972, funda o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, órgão que apoiou e auxiliou os índios, fornecendo condições e criando espaços de reunião para tal população.

O desafio de contextualizar os momentos das lutas e conquistas dos direitos indígenas impõe também a necessidade de considerar o que Debert (1997) denomina de “trama institucional”, ou seja, os diferentes órgãos do poder público e organizações não-governamentais que operam junto às comunidades indígenas nos processos de demanda pelos direitos humanos e o próprio papel do antropólogo neste contexto. Paralelamente à emergência das lideranças indígenas, surgem também uma série de instituições que apóiam a luta pelos direitos indígenas, como é o caso da Associação Gaúcha de Proteção ao Ambiente Natural (AGAPAN/1971), Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ/1978), Movimento de Justiça e Direitos Humanos (MJDH/1979) e de organizações religiosas como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI/1972) e o Conselho de Missão entre os Índios (COMIM/1982), só para citar algumas. A trama institucional composta por lideranças indígenas, antropólogos, ONGs e outras instituições exerceu e vem exercendo papel importante na luta pelos direitos indígenas, mas também se compõe como campo de forças, havendo no interior desta trama modos distintos de operar, óticas distintas em relação a esta luta.

O fenômeno da emergência de lideranças indígenas em Porto Alegre toma forma na década de noventa, quando da vinda de algumas famílias<sup>3</sup> kaingang da região do planalto do Rio Grande do Sul à região metropolitana de Porto Alegre. Articuladas com a rede de apoio que integrava a luta pelos direitos indígenas, estas lideranças tomam frente no processo de demanda por terra em Porto Alegre. Ao processo de conquista ou ocupação de alguns espaços pelos kaingang em Porto Alegre é que eu atribuo o ato de *rebatizar* as terras. Ao ato de (re)nomeação destas terras realizado pelos kaingang vincula-se uma série de significados que estes espaços assumem na manutenção das crenças, costumes, dos vínculos comunitários e societários kaingang.

---

<sup>3</sup> Conforme Fernandes (2003), o modelo ideológico de socialidade kaingang é a família. Nesta sociedade jê, a família é centrada no poder paterno de um homem, de marca kamé ou kainru, sendo esta herdada por seus filhos e filhas. Este pai é o chefe de uma casa onde vivem idealmente sua mulher, filhos e filhas em cuja proximidade vivem filhas casadas, genros e netos. Esta família extensa é o modelo pelo qual os kaingang pensam a comunidade política.

Meu esforço neste texto é compreender os processos da emergência de lideranças indígenas em Porto Alegre e da constituição das comunidades<sup>4</sup> kaingang da Lomba do Pinheiro e do Morro do Osso. Relaciono as trajetórias dos meus dois principais informantes à trajetória de cada uma das terras demandadas pois creio que cada uma destas trajetórias não deve ser vista como separada da outra. Este esforço analítico segue a premissa de Fonseca e Cardarello (1999) de que:

A noção de direitos humanos em sua forma abstrata e descontextualizada pouco significa. Como esta noção é traduzida na prática – e suas consequências particulares – depende de relações de poder forjadas em contextos históricos específicos e expressas em categorias semânticas precisas (Fonseca e Cardarello, 1999: 85).

Além das proposições de Fonseca e Cardarello (1999) acerca dos direitos humanos, o trabalho de Freitas (2005) foi imprescindível para compreender e situar o processo histórico em que se insere a luta dos kaingang em Porto Alegre, iluminando principalmente a trama institucional que compunha a luta em Porto Alegre. Contudo, para compreensão dos processos de *rebatismo* de terras e homens das comunidades kaingang da Lomba do Pinheiro e do Morro do Osso – foco desse trabalho – a pesquisa etnográfica foi fundamental e centrou-se nas trajetórias de meus informantes Zílio *Jagtyg* Salvador e Jaime *Kentân*h Alves. A pesquisa de campo foi realizada nas respectivas comunidades e no espaço do Brique da Redenção, onde os kaingang vendem seu artesanato. Realizei entrevistas semi-estruturadas para compor as trajetórias e observação participante em eventos realizados nas comunidades.

Apresentarei a seguir a análise de duas trajetórias de lideranças kaingang que se articulam com o próprio movimento da conquista de novas terras em Porto Alegre, consolidando, portanto, um *rebatismo* de terras e homens.

---

<sup>4</sup> Segundo Ricardo Fernandes (2003), comunidade é um termo empregado pelos kaingang tanto em referência às aldeias, quanto em referência ao conjunto de aldeias que formam as terras indígenas. O conceito de comunidade é utilizado para referir ao conjunto dos moradores de uma mesma terra indígena sem porém explicitar as fronteiras entre as diferentes unidades sociais.

## 2 ZÍLIO JAGTYG SALVADOR E A YMÁ FAG NHIN: ALDEIA DA LOMBA DO PINHEIRO

É difícil pontuar uma ou as diversas motivações que impulsionaram a vinda de algumas famílias kaingang das Terras Indígenas<sup>5</sup> do Planalto a Porto Alegre. Além de diversas, tais razões demandam contextualização, tanto no âmbito da história do contato estabelecido entre os kaingang, o estado e as comunidades de imigrantes, quanto no âmbito das lógicas de sociabilidade kaingang. Tal foi o que me sucedeu quando consegui adentrar nos motivos da vinda de Zílio Jagtyg Salvador a Porto Alegre: na medida em que os fatos se complexificavam, eles também iam se tornando mais nítidos e vinculados com a história e com as lógicas de sociabilidade kaingang.

Sucintamente, pode-se dizer que os processos de redução territorial empreendidos pelo Estado-Nação comprometeram o modo segmentar de organização das famílias extensas pelo território, confinando-as numa mesma parcela de terra (Oliveira, 1998). Este processo gerou grande tensionamento entre os patriarcas destas famílias, os *p'ai mbãg*, principalmente no que diz respeito ao acesso à terra. Embora as tensões relativas à terra no contexto da Terra Indígena Nonoai – de onde são oriundos os dois informantes –, sejam ainda mais complexas, exigindo trabalhos mais aprofundados, me deterei aqui em pontuar a saída de Zílio daquela terra.

No final da década de 1980, os *p'ai mbãg* da família Nascimento, cuja trajetória é marcada pela disputa pela liderança encontravam-se à margem desta por não manter alianças com os líderes políticos. Os Nascimento começaram então a questionar certas maneiras de proceder dos atuais líderes das Terras Indígenas Nonoai, principalmente no que diz respeito as suas relações com terra, gerando um tensionamento de forças que culminou com a saída da família Nascimento de Nonoai. Zílio é casado com uma das filhas de Alcindo Nascimento – Nilda. Tendo em vista as obrigações que os genros devem a seus sogros na sociedade kaingang – entre elas a obrigatoriedade de residir, ao menos temporariamente, próximo à residência do sogro – e o grande respeito que aos sogros é cabido por parte dos genros, Zílio também partiu de Nonoai junto com toda a família Nascimento.

---

<sup>5</sup> Conforme Freitas (2005) e Tommasino (2005), terra indígena é uma categoria jurídica que refere a fragmentos mais ou menos significativos do complexo ambiental de um território indígena, não podendo ser confundido com este último.

Ao chegarem à região metropolitana se estabeleceram em um colégio em Santa Isabel, Viamão, onde foram recebidos por alguns padres. Depois de um ano vendendo seu artesanato, conseguiram juntar dinheiro e comprar um terreno na Vila Jarí, em Viamão, onde se juntaram mais algumas famílias indígenas, vindas das Terras Indígenas do Planalto.

Contando com o apoio de parte da trama institucional que integra a luta dos direitos indígenas, como é o caso da liderança de Augusto *Ope* da Silva (membro do Movimento de Resistência Indígena – MRI) e de antropólogos vinculados ao NIT (Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais da UFRGS), na metade da década de noventa Zílio resolveu procurar o governo do estado e posteriormente a prefeitura municipal a fim de demandar um espaço para que a sua família e outras a ela relacionadas, pudessem se estabelecer.

Naquele momento os indígenas que se encontravam na cidade começaram a ser visibilizados, suscitando diferentes posicionamentos dos órgãos que atuavam junto a estes, especialmente no que diz respeito ao estabelecimento dos kaingang em Porto Alegre. A ótica de tais órgãos colocou em questão, principalmente, o lugar social do índio e quais seus atributos. A etnografia de Freitas (2005) relata com clareza o ponto de vista de algumas das instituições que eram contrárias à estada dos kaingang em Porto Alegre:

Era o ano de 2001 e naquela ocasião nem CIMI (Conselho Indigenista Missionário – organismo vinculado a Igreja Católica) nem COMIM (Conselho de Missão Entre Índios – órgão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) apoiavam os kaingang em suas disputas fundiárias. Se posicionavam pelo retorno dos kaingang a “seus locais de origem”, às “aldeias e terras indígenas”, temendo que na cidade fossem “perder os laços, perder a cultura, perder a língua”. Referiam-se aos kaingang como “índios urbanos”, “índios desaldeados”, sempre no sentido de estarem “fora de lugar”. Este discurso não era exclusivo das ONGs missionárias, mas também era acionado pelas agências do indigenismo oficial, particularmente FUNAI, FUNASA e, na esfera estadual, pelo Conselho dos Povos Indígenas (CEPI) (Freitas, 2005: 261)

É importante desvendar essas disputas simbólicas sobre o índio, especialmente nesse momento da possibilidade de seu *rebatizar* pela conquista de novos direitos. Cabe retomar as idéias de Fonseca e Cardarelo para

compreender a dinâmica de reconhecimento dos direitos de determinados grupos sociais no momento em que lhes são atribuídas novas categorias semânticas, como é o caso da categoria “indígena”. Segundo as autoras, categorias como esta devem ser vistas como construções sociais e históricas estabelecidas a partir de lutas simbólicas que determinam quem é mais e quem é menos humano no processo de reivindicação por direitos (Fonseca e Cardarello, 1999: 85-86). Além disso, as mesmas organizações que constituem a trama institucional que luta pelos direitos indígenas podem, paradoxalmente, atuar como uma faca de dois gumes. A metáfora proposta por Fonseca e Cardarello busca explicitar que, se por um lado as organizações em questão são eficazes nas suas boas intenções, acabam por outro lado produzindo novas formas de exclusão, ao enrijecer uma imagem de “criança”, “índio” ou “mulher”, por exemplo, distantes da realidade desses grupos (Fonseca e Cardarello, 1999: 85). Se em determinado momento histórico as instituições mencionadas acima tomaram a frente nos embates pelos direitos indígenas, em outros reproduziram formas de exclusão, a partir do momento em que conceberam idilicamente imagens de indígenas que não correspondiam à realidade vivida por estes: por que índios urbanos são considerados “fora de lugar”?

Nos episódios vivenciados em Porto Alegre, após inúmeros embates envolvendo as instituições anteriormente mencionadas, lideranças indígenas, antropólogos, Ministério Público Federal e as diferentes esferas do governo, o então prefeito João Verle entregou oficialmente aos kaingang o documento com a certidão de desapropriação do terreno de 5,8 hectares na Lomba do Pinheiro. Estabeleceu-se, em 2003, a Aldeia Nova na Lomba do Pinheiro – *Ymã Fag Nhin*.

A conquista desta terra possibilitou outras conquistas, dentre os quais cabe destacar o convênio firmado entre a Prefeitura Municipal de Porto Alegre e a ONG basca *Paz y Solidariedad*, que configurou o Projeto de Sustentabilidade kaingang. Este integrou diversas ações, como a constituição de uma escola indígena bilíngüe, a construção de um centro cultural, de moradias, de um espaço fitoterápico, um posto de saúde local e a realização de seminários e oficinas junto à comunidade. O Projeto teve início em 2003 e foi concluído no final de 2006. No entanto, as tensões internas à comunidade não foram abolidas pelas conquistas, antes pelo contrário. O estabelecimento de diversas famílias extensas kaingang na *Ymã Fag Nhin* gerou uma série de tensões entre estas famílias, em torno da disputa do poder local.



No que diz respeito a estes conflitos é importante destacar que eles perpassam as próprias famílias, constituindo uma segunda dimensão, que é a do embate entre os *kaingang-pé* e os *kaingang civilizados*. Segundo Freitas (2005: 30) os *kaingang civilizados* se identificam com os modelos acionados no processo civilizador, almejando se apossar do controle dos meios de produção adotados neste modelo (mecanização, propriedade, desmatamento, agricultura, trabalho, igreja, escola etc.). É importante destacar que estas são autodefinições dos indígenas e o fato de se denominarem *civilizados* não quer dizer que tenham deixado de ser índios ou que perderam sua cultura; trata-se antes de um contraste entre o modo de vida de seus pais e avós com o modo que levam hoje (Freitas apud Tommasino, 1995: 283). Em oposição a estes, os *kaingang-pé* buscam estratégias para subverter o processo civilizador, empenhando-se na recuperação e revigoramento de florestas, rios e campos, na restauração dos modos tradicionais de produção da caça, pesca, coleta, roças familiares e, alternativamente, do artesanato baseado no manejo florestal. Eles prezam pela manutenção das relações societárias e são ligados aos *troncos velhos*.<sup>6</sup>

Diante do acirramento das tensões entre esses dois grupos, no início de 2004, durante a realização da feira do Brique da Redenção – um dos locais de venda de artesanato, fonte de subsistência das famílias indígenas que residem na cidade e também espaço de socialização e articulação –, algumas famílias se dirigiram a Jaime *Kentãnh* Alves dizendo que gostariam que ele fosse seu cacique.<sup>7</sup>

Em abril de 2004 vinte e duas famílias se instalaram em uma área localizada na zona Sul da cidade, próxima a um parque municipal de preservação ambiental, o Morro do Osso. Jaime *Kentãnh* Alves, liderando um conjunto de famílias, demandou à Funai – órgão indigenista federal responsável pelo procedimento administrativo de identificação, delimitação e demarcação das terras indígenas – o reconhecimento oficial do Morro do Osso como Terra Indígena Tradicionalmente ocupada. Este processo resultou na formação da ainda não juridicamente reconhecida *Ymã Si Tope Pên* – Aldeia Velha do Morro do Osso.

---

<sup>6</sup> De acordo com Fernandes (2003: 138) *tronco velho* é uma categoria *kaingang* que associa determinados indivíduos a determinados territórios e, sobretudo, a uma determinada história. Os *troncos velhos* são, enfim, o foco ancestral dos grupos domésticos.

<sup>7</sup> Jaime, em entrevista realizada durante a pesquisa, revelou que pediu então que esperassem um tempo, pois procuraria um lugar para onde pudessem ir morar.

### 3 JAIME *KENTÂNĦ* ALVES E A *YMÁ SĪ TOPE PÊN*: ALDEIA VELHA DO MORRO DO OSSO

Jaime *KentânĦ* Alves há 15 anos veio de Nonoai com sua família e filhos para vender artesanato na cidade de Porto Alegre e região metropolitana, onde já viviam outras famílias kaingang associadas às terras Indígenas Borboleta e Nonoai. “Vi que ia dar pra vender e fomos ficando”, disse Jaime em uma de nossas conversas. Ao chegar, construiu um barraco na Vila Jarí, Viamão, onde morou por um ano. Enquanto isso, outras famílias se instalaram em aldeias, como a localizada no bairro Agronomia. Este bairro, ao final da década de 1990, chegou a ter aproximadamente 40 famílias indígenas instaladas. Depois de um ano na Vila Jarí, Jaime comprou um terreno em São Tomé, Viamão, onde posteriormente se juntaram outras nove famílias.

Constituindo, através de narrativa, sua própria trajetória de liderança política, Jaime lembrou, em uma de nossas entrevistas, de quando chegou à região metropolitana de Porto Alegre: “Até então eu não sabia dos nossos direitos, vendi o terreno e fui morar na Agronomia. Daí eu já ia pra congresso daqui e dali, pra reunião e já tava conversando com o pessoal da universidade falando do direito, do direito do índio da terra”.

A fala de Jaime permite pensá-lo como sujeito que, quando chegou a Porto Alegre, se inseriu nos debates em torno dos direitos dos povos indígenas acionados pela complexa trama institucional a qual ele passou a fazer parte. O seu grau de envolvimento posterior nesta trama acabou lhe conferindo o cargo político de cacique da comunidade do Morro do Osso. Em uma de minhas idas ao Morro do Osso, ao chegar junto ao acampamento kaingang, encontrei Jaime confeccionando artesanato para as vendas de natal à sombra de uma árvore. No início da conversa ele seguiu fazendo seu trabalho, mas à determinada altura ele substituiu sua postura relaxada e suas mãos ocupadas entre os cipós por uma postura ereta, braços gesticulantes e voz alternada. Sua *performance* corporal, conjugada com seu discurso – que não cessava de referir aos termos previstos na Constituição acerca de seus direitos – não deixaram dúvida de que eu estava diante de um líder político.

Isso nos permite salientar que o conhecimento acerca de cada um dos órgãos que compõem a trama institucional na qual se configuram os discursos sobre o tema dos direitos indígenas permite às lideranças indí-

genas buscar constituir alianças que fortaleçam a luta pela demarcação de terras tradicionalmente ocupadas. Exatamente esse tem sido o esforço de Jaime, cuja construção política da liderança envolveu o apoio de grandes líderes kaingang que, ao seu lado, faziam parte do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), por exemplo. O I Encontro sobre o Papel dos Kuiã<sup>8</sup> na Sociedade kaingang Contemporânea, realizado entre os dias 20 e 22 de setembro de 2006 no Morro do Osso, constituiu-se em evento importante no processo de demanda pela demarcação daquele território. Este evento mobilizou diversas lideranças políticas e religiosas de todo o estado, assim como contou com a presença e apoio de antropólogos, de alguns órgãos governamentais e não governamentais, de estudantes e simpatizantes, constituindo-se em uma verdadeira trama de apoio à luta pela demarcação das terras.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A luta pela demarcação de terras, bem como pela manutenção da cultura kaingang nestes espaços têm sido as principais preocupações das lideranças indígenas em Porto Alegre. Para tal, estas lideranças têm buscado apoio de outras lideranças indígenas do estado, assim como de pesquisadores e órgãos públicos governamentais e não-governamentais. O estabelecimento destas relações tem proporcionado às lideranças indígenas a construção de novas estratégias de luta pelo reconhecimento de suas terras e de sua identidade, bem como tem suscitado a reflexão sobre seus direitos e sobre as possibilidades de se construir uma comunidade sustentável política, jurídica e economicamente. A propósito destas lideranças é importante retomar a idéia de que suas trajetórias foram se constituindo paralelamente às trajetórias das lutas pelos direitos indígenas e principalmente, na luta pela terra. Foi o que

---

<sup>8</sup> Denomina-se kuiã, o xamã kaingang, pessoa a quem se atribui o poder de curar, prevenir, proteger e prever. Ele é a pessoa que nesta sociedade pode transitar entre os diferentes domínios do cosmos, operando como mediador entre o mundo dos vivos e dos mortos ou ainda dos humanos e dos animais. O kuiã possui um guia espiritual – o iangré –, animal que lhe auxilia nos processos de cura indicando onde está a alma da criança doente, quais as plantas que deve utilizar e de que modo deve preparar os remédios, etc. Ver Tommasino (2005), Rosa (2005) e Silva (2002).

ocorreu com Zílio *Jagtyg* Salvador e com Jaime *Kentãnh* Alves em relação às comunidades *Ymã Fag Nhin* e *Ymã Si Tope Pên*, aqui estudadas.

No que diz respeito à visibilidade da luta kaingang pela terra no Morro do Osso, os principais embates têm sido travados com um conjunto amplo de agentes: com a comunidade residente próxima ao acampamento indígena (famílias de classe alta), com ambientalistas, com agentes envolvidos com a especulação imobiliária e com o próprio órgão responsável pela demarcação da área – a FUNAI – devido à morosidade com que o caso vem sendo tratado por este organismo. No entanto, a complexidade da luta kaingang pela terra em Porto Alegre não se encerra nas tensões entre a comunidade indígena e quem está exterior a ela. Tratando da conquista e ocupação da terra na Lomba do Pinheiro, a *Ymã Fag Nhin*, tentei demonstrar neste trabalho que uma série de tensões internas à própria comunidade kaingang também vem permeando a luta pela terra.

Acredito que somente considerando a complexidade destas lutas e a heterogeneidade deste povo é que poderemos ingressar de modo mais adequado na busca pela consideração e efetivação dos direitos indígenas. Finalmente, cabe colocar que o papel da antropologia é imprescindível no decurso desta luta, buscando desvelar as histórias, práticas e lógicas indígenas e, conseqüentemente, auxiliando no processo de efetivação dos direitos à diversidade étnica e cultural; como vim tratando neste texto, no *rebatismo* destes homens e terras.

## REFERÊNCIAS

DEBERT, Guita. A antropologia e os novos desafios no estudo da cultura e da política. *Revista Política e Trabalho* 13, 1997, p. 165-177.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e parentesco entre os kaingang: Uma análise etnológica*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003.

FONSECA, Cláudia; CARDARELLO, Andréa. Direitos dos mais e menos humanos. *Horizontes Antropológicos* 5(10), 1999, p. 83-121.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mriür Jykre – A cultura do cipó: Territorialidades kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4(1), 1998, p. 47-77.

ROSA, Rogério R. G. da. *Os Kujá são diferentes*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e cosmologia kaingang: O xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos* 8(18), 2002.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Novos e antigos cenários das discussões sobre raça e etnia. *Humanas: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ UFRGS* 26/27(1/2), 2004-2005, p. 69-88.

TOMMASINO, Kimie. Considerações etnológicas a partir de dois conceitos kaingang: Ga e kri. In: *Anais do VI REUNIÓN DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR*. Montevideo, 16, 17 e 18 de novembro de 2005. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.



# Um estudo sobre a “eficácia” das mediações promovidas nos Juizados Especiais Criminais<sup>1</sup>

Roberta Reis Grudzinski

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho aborda o tratamento da violência doméstica pelo Judiciário. Tento entender como o tema é solucionado e considerado em audiências dos Juizados Especiais Criminais (doravante, JECrim's).<sup>2</sup> Os JECrim's têm a especificidade de trabalhar com a estratégia da mediação para a resolução de conflitos judiciais. A implantação dessa mediação no sistema judiciário está inserida dentro de um contexto que ambiciona um processo de democratização da sociedade brasileira, mais especificamente a democratização do acesso à Justiça. Para a efetivação de direitos, as reformas informalizantes são vistas em geral como uma alternativa para dar eficácia aos direitos de setores sociais vulneráveis (Azevedo, 2001b).

De acordo com o site do Tribunal da Justiça de Porto Alegre:

Os Juizados Especiais foram criados para resolver, gratuitamente, causas consideradas simples. São orientados pelos critérios da simplicidade, infor-

---

<sup>1</sup> O presente artigo foi escrito durante o primeiro semestre do ano de 2006 para a avaliação final da disciplina de graduação *Antropologia e Direitos Humanos*, ministrada por Patrice Schuch.

<sup>2</sup> Durante os anos de 2005 e 2006 fui assistente de pesquisa do projeto *O poder judiciário no enfrentamento da violência contra a mulher*, desenvolvido pela ONG Themis em parceria com o Núcleo de Pesquisa em Antropologia do Corpo e da Saúde (Nupacs), da UFRGS. As reuniões e as conversas das quais participei com Ceres VÍctora, Débora Allebrandt, Ielena Azevedo Silveira e Rúbia Abs da Cruz foram de imenso proveito para desenvolver minhas concepções e abordagens acerca do campo jurídico e, posteriormente, escrever este artigo para a disciplina.

malidade, rapidez e economia processual, buscando sempre a conciliação entre as partes. Essa é a principal razão da eficácia dos Juizados, permitindo que a maioria dos casos seja resolvida já na primeira audiência (<<http://www.tj.rs.gov.br>>. Acesso em maio de 2006).

A lei de nº 9.099/95, de criação dos JECrim's, estabelece como critérios e princípios do processo nesses Juizados “a oralidade, a informalidade, a economia processual e a celeridade” (Azevedo, 2001a). Seus objetivos, além da efetivação de direitos, através da ampliação do acesso à justiça (Garth, 1982 apud Azevedo, 2001b), são o desafogamento do sistema carcerário e judiciário; a adoção de um procedimento simples e rápido; e a aplicação de penas que privilegiam um acordo com base em medidas que são menos da ordem de punição e mais da ordem social.<sup>3</sup> Esses juizados visam, sobretudo, à conciliação das partes – e, portanto, ao arquivamento do processo – mediante a aplicação de tais critérios.

A partir de tal ideário, analisarei audiências dos JECrim's que lidam com casos de violência doméstica. Interessa-me responder à seguinte pergunta: como casos desse tipo são resolvidos dentro do referido contexto? Para tanto, além das audiências, incorporarei à análise o testemunho das mulheres que optaram por procurar o serviço do Judiciário para resolver seu conflito.

## 2 METODOLOGIA E UNIVERSO DA PESQUISA

Observei audiências dos Juizados Especiais Criminais encarregados da avaliação de processos classificados como “ameaça” e “lesões corporais leves” – ambos relacionados a casos de violência doméstica – durante os meses de abril e maio de 2006. Minha proposta foi analisar um *corpus* inteiramente constituído por audiências em que as vítimas foram mulheres e os autores do fato foram homens.<sup>4</sup> No entanto, não raro os casos com os quais me

---

<sup>3</sup> Sobre a lei, ver Azevedo (2000) e Müller (2000).

<sup>4</sup> Conforme Saffioti (2002) não acredito que “as mulheres são sempre vítimas da violência masculina e incapazes de praticar atos violentos, nem tampouco de que os homens são sempre violentos em relação a mulheres e nunca vítimas destas pessoas”. Justifico assim como metodológica a escolha por mulheres “vítimas” para a realização desta pesquisa.



deparei não atendiam à caracterização rigorosa de violência doméstica. Assim, houve várias vezes em que assisti a audiências de briga de vizinhos, conflitos de trânsito etc. Conste aqui, entretanto, que mesmo tais casos tiveram sua importância relativa para a constituição de minha experiência de campo; isto é, para aprender mais sobre o funcionamento regular das audiências e, assim, conhecer melhor os Juizados Especiais Criminais. As observações foram feitas no Foro Central de Porto Alegre. A escolha foi feita por se tratar de um lugar de fácil acesso, além de possuir três JECrim's, número maior em relação aos Foros Regionais.

Também decidi conversar com mulheres que procuravam os Juizados para saber de suas opiniões a respeito das audiências. Realizei entrevistas individuais, com um roteiro pré-estabelecido, com quatro mulheres. Todas estavam trabalhando na época. Apenas uma, entre as quatro pesquisadas, não morava em alguma vila popular de Porto Alegre. Os locais das entrevistas foram decididos conforme suas preferências, sendo que a maioria foi no Foro e em suas casas. Cada entrevista durou de meia hora a uma hora e meia. Usei o diário de campo como sistematização de dados.

Numa primeira parte, falarei das impressões acerca das audiências: postura e comportamentos de quem lá trabalha, e de quem procura pelo serviço. Darei atenção, principalmente, a como ocorrem as “mediações” e “acordos” que acontecem entre as partes e o juiz. Na segunda parte, relatarei as opiniões das mulheres que procuraram pelo serviço. Elas revelarão suas opiniões sobre a “eficácia” prometida pela lei 9.099/95. Acredito que realizando este pequeno trabalho estarei indicando ao leitor a possibilidade de vislumbrar o fato de que o acesso dessas mulheres a este serviço do Judiciário é também constituidor de um tipo de sentido de justiça.

### 3 AS AUDIÊNCIAS NOS JECRIM'S

Assistir às audiências foi uma grande oportunidade para ver como funcionava a proposta de conciliação de conflitos. No entanto, e como não poderia deixar de ser, muitos outros elementos me fizeram refletir sobre práticas realizadas nesses ambientes. A seguir, reúno alguns destes elementos como a informalidade nas audiências, o discurso da conciliação e a pressão do defensor, por exemplo.

### 3.1 A informalidade nas audiências

Como relatado acima, os Juizados Especiais Criminais surgiram de uma proposta de incremento de eficácia no sistema judiciário; neles, pretende-se que tal eficácia seja alcançada mediante audiências mais rápidas e processos menos sujeitos às instâncias ordinárias da burocracia judiciária. Ora, pode-se dizer que ambas as metas – celeridade e desburocratização – refletem, quando de sua execução, uma informalidade incomum à circunstância esperada em audiências. Tal informalidade proposta pela lei dos JECrim's é uma aposta de que o ambiente em que se realizam essas negociações possibilita uma maior participação das partes envolvidas no caso, de modo que, assim, possam chegar mais facilmente a um acordo. É, portanto, uma informalidade buscada, almejada.

Há, no entanto, uma outra informalidade presente nas audiências que observei. Antes de mostrá-la, vejamos o que subsiste de propriamente formal nos JECrim's.

A primeira coisa que se percebe ao entrar numa dessas salas de audiências é a posição do juiz:<sup>5</sup> ele(a) fica sentado(a) no lugar mais alto da sala. Qual a impressão que se tem? É ele quem “comandar” a audiência! E de fato é ele quem a comanda. Ele delega ordens, pede pra falar e interrompe quando acha que é suficiente etc. De outro lado, essa disposição do espaço na sala de audiências contribui para a marcação da autoridade. As pessoas que lá se encontram para resolver seus processos o tratam distintamente: “Senhor Vossa Excelência. Posso falar?”; “Doutor, me desculpe..”; “O senhor me permite...” etc. De certa forma, no momento da audiência, é reconhecida por todos a posição do juiz como sendo a mais importante, a central.

E, não obstante, há momentos em que aquela certa *outra* informalidade se manifesta claramente. Chocou-me a forma como se comportavam, às vezes, os funcionários responsáveis pela manutenção e andamento das audiências:<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Para melhor esclarecimento sobre as disposições numa audiência dos Juizados Especiais Criminais, ver: Müller (2000).

<sup>6</sup> Por funcionários, refiro-me aqui a todos os profissionais atuantes numa audiência, como juiz, representante do Ministério Público, defensor e escrivão.

Enquanto José<sup>7</sup> (pai da vítima) conta uma história de Francisco (autor do fato),<sup>8</sup> a defensora pública lê o jornal *O Sul*, e o juiz e a representante do Ministério Público juntos procuram se inteirar a respeito do ocorrido lendo o processo. Durante isso fazem muitos comentários, e agora parecem entender do que se trata. [...] Quando da hora do pronunciamento do juiz, finalmente a defensora sai do sofá, no canto da audiência, e senta na cadeira destinada à sua pessoa, mas por pouco tempo sua atenção é voltada para o que diz o juiz: logo que começa o pronunciamento, a representante do Ministério Público se desloca de seu assento e vai conversar com sua amiga defensora. Durante todo o tempo falam baixo, dão bastantes risadinhas... enfim, parecem fofocar. Mas José permanece quieto e atento ao que o “Senhor Juiz” fala (Diário de campo, 30/05/2006).

Esse registro de campo retrata, portanto, uma situação na qual o respeito à “autoridade” é mantido pelos envolvidos no processo (nomeadamente, “vítima”, “autor do fato” e eventuais testemunhas), enquanto a amizade, a conversa “de canto” sobre fatos da vida amorosa, familiar, resultado do jogo de futebol são sustentadas pelos funcionários do Foro. Trata-se de uma informalidade efetivamente produzida, embora não exatamente coincidente com a informalidade proposta pela lei 9.099/95.

### 3.2 O discurso da conciliação

O juiz inicia a audiência com uma recapitulação dos fatos que motivaram o processo. Formula, primeiro, uma pergunta global, como: “Senhora Beatriz, o que ocorreu às 17 horas do dia 23 de outubro?”. Dessa forma faz a parte falar, construindo sua versão apoiada em suas próprias lembranças, do que causou a constituição da ocorrência e conseqüente encaminhamento do processo. Em seguida, pergunta: “A senhora pretende levar adiante esse processo?”. Ao ouvir uma resposta afirmativa, lança-se o juiz em empenhadas tentativas de promover a conciliação entre as partes. As audiências, a partir desse ponto, não têm hora para terminar. Nessas audiências, pode-se presenciar todas as tentativas possíveis encontradas pelos juízes de acordar uma conciliação.

---

<sup>7</sup> Conforme acordado com os entrevistados, os nomes foram substituídos por pseudônimos.

<sup>8</sup> Entenda-se que o emprego sistemático de expressões tais como “vítima” e “autor do fato” secundam os modos de referir utilizados nesse ambiente institucional.

Na pauta, anexada na porta de todos os JECrim's, estão marcados os horários de todas as audiências que ocorrerão no dia. Atentando para os horários, percebe-se que são estipulados em torno de quinze minutos para cada audiência. Entretanto, dificilmente observei alguma audiência de quinze minutos. A maioria durou bem mais do que isso – frequentemente excedendo uma hora. Quando uma audiência dura efetivamente quinze minutos, quer dizer que a parte que move o processo concordou em conciliar. Assim ocorreu no caso da audiência de Antonia e Gelson – a saber, um processo classificado como “ameaça”. Dias após decidir sobre a separação, Antonia teve uma discussão com Gelson, que permanecia inconformado, saindo de casa a duras penas. Passou então a perseguir a ex-companheira e lhe ameaçou tomar os bens e a filha.

Recordemos que a expectativa do que seja um resultado exitoso do processo de conciliação é, segundo os critérios dos JECrim's, pautado pela valorização do diálogo entre as partes. A juíza responsável pela audiência, contudo, mal lhes dava ouvidos. Tratou de encaminhá-las rapidamente para a conciliação. Suas últimas palavras proferidas à escrivã foram: “A audiência resultou numa conciliação exitosa”. Tudo em cerca de quinze minutos. A juíza obteve, é verdade, o consentimento de Antonia, a parte queixante, para o proferimento de seu veredicto. No entanto, tanto essa última quanto Gelson pouco puderam encontrar oportunidades para falar. Suas falas eram sistematicamente conduzidas pela magistrada, cujas perguntas exigiam respostas tão breves quanto “sim” ou “não”. A voz mais ouvida na sala foi a da juíza, também quando do pronunciamento da ata. Nas poucas vezes em que Antonia e Gelson falaram, foram por ela interrompidos, sob a alegação reiterada de que “esses assuntos teriam de ser esquecidos, ficaram no passado”.

Percebe-se nessas audiências uma grande necessidade, por parte dos envolvidos no processo, de falarem e serem ouvidos. Eles falam para confrontar diferentes idéias e versões, e têm esperança de que, com isso, o juiz os ouça e dê atenção, para só depois mostrar alguma posição. No entanto, a vontade de falar sobre suas versões e entendimentos diferentes acerca dos fatos em disputa confronta-se com a prática do juiz encontrada nas audiências que observei. Há indícios de uma proposta de conciliação que segue uma linha uniforme, aparece no discurso de todos os juízes. Nesse discurso são valorizadas idéias de “paz”, “harmonia” e “comprometimento”. A proposta, o discurso conciliatório, conforme proferido pela juíza numa das au-

diências, é de “esquecer o que aconteceu no passado e a partir de agora seguir uma nova vida. As pessoas, como adultas, têm que resolver seus problemas conversando, e se comprometerem a não perturbar mais a vida do outro”.<sup>9</sup> A idéia expressa pela juíza em uma das audiências é “assumir um compromisso moral, fazer um acordo, pois a continuidade do processo não é a garantia de que o conflito cesse”.

Eis uma instância de como, apesar de constar a identificação, tanto na pauta como no processo, de quem é a vítima e de quem é o autor, o tipo de discurso acima referido torna indistintas as partes dentro da audiência, já que o “sermão” se aplica aos dois. A mulher entra reclamando de uma agressão ou ameaça que sofreu e sai se comprometendo a não incomodar mais seu agressor. De acordo com essas observações poderíamos pensar na possibilidade de que os juízes não costumam fazer distinção entre os diferentes casos que aparecem nas audiências. Segundo aquela mesma juíza do caso de Antonia e Gelson, “noventa por cento dos processos são relativos à família”, ou seja, envolvem briga de vizinhos, parentes etc. e “deveriam ser resolvidos com um comprometimento entre as partes”. Sendo assim, há pistas de que, segundo a ótica desses juízes, um caso que envolva violência doméstica, assim como qualquer outro conflito, pode ser resolvido da mesma maneira.

### 3.3 A “pressão” do defensor

Em muitas audiências, houve a ausência do autor do fato, dificultando para o juiz, assim, a promoção de uma conciliação. Nesses casos, a atitude tomada pelo juiz era a de recapitular os fatos e perguntar se a vítima gostaria de prosseguir com o processo. Em algumas audiências, houve tentativas de convencimento no sentido de arquivar o processo. Constatei que, na maioria das audiências que observei, tais tentativas resultaram frustradas. Quando isso acontece, entra em cena o defensor público. Eles ajudam os juízes em suas tentativas de convencimento com proposições do tipo. “Isso não vai dar em nada”, “acho que ele não vai voltar a incomodar”, etc. Azevedo diz que: “[...] procedimentos informais são mais facilmente manipuláveis. Isso sugere que a efetivação de direitos

---

<sup>9</sup> Durante a observação das audiências, pude ouvir versões muito parecidas desta frase sendo proferidas pelos juízes que atuavam nos três juizados estudados.

através de procedimentos informais somente pode ser bem-sucedida se forem ultrapassadas as limitações inerentes à falta de apoio jurídico àquelas que pretendem exercer estes direitos” (2001a: 14).

O defensor tem por obrigação orientar a pessoa que não possui condições de contratar um advogado particular, zelando pelo interesse da parte em questão. Mas nesses casos relatados, ele contribui com qual interesse: o da parte queixante ou de uma necessidade maior, isto é, o desafogamento do Judiciário?

#### 4 MULHERES E JUIZADO: TENSÃO ENTRE OBJETIVOS

Após as audiências, eu procurava falar com as mulheres que registraram ocorrência e optaram por representá-la, ou seja, encaminhá-la, como processo, ao Judiciário. Procurei conversar com elas sobre alguns assuntos referentes às expectativas e opiniões sobre o uso do Judiciário. Antes, porém, de passar a estas opiniões, vale apresentar, de forma esquemática, o perfil destas personagens e suas queixas.

Tabela 1

Nome	Idade	Profissão	Processo	Possui advogado
Antônia	46	Advogada	Ameaça	Sim
Clarisse	39	Secretária	Lesão corporal leve	Não
Lourdes	N/I	Cabeleireira	Lesão corporal leve	Não
Nara	39	Auxiliar de serviços gerais	Ameaça	Não

##### 4.1 Opiniões sobre a audiência

A primeira coisa que Nara me disse, na saída, foi: “Olha, você vai ficar chocada com o que eu vou dizer... Nesse país não há justiça! Ela não funciona! É muito lerdá!”. Nara estava saindo da terceira audiência de conciliação. Seu ex-marido, e autor da ameaça, faltou a todas. Reclamava da juíza que a atendeu. Dizia que ela “não estava entendendo o problema”. Dentro da sala, a juíza comentou que “não podia fazer nada”, já que Paulo Sérgio não com-

pareceu em nenhuma das audiências. Disse que “ia tentar achá-lo, mas não prometia nada”. Disse ainda que Nara “não precisava se preocupar porque quando o marido fica nervoso ele diz essas coisas assustadoras, mas no final não acontece nada ...”. Dias depois, para continuar a conversa, nos encontramos no Hospital de Clínicas, pois Nara tinha uma consulta. Na saída do médico, ela me comenta, “Tinha muita coisa pra falar, tá tudo aqui (aponta para a garganta), mas não sabia se eu podia dizer, né” (Diário de campo, 17/05/2006).

Uma das dúvidas das mulheres que foram entrevistadas era quanto a poder falar ou não. Deve-se ouvir o juiz e permanecer quieta ou deve-se manifestar quando se acha que tem alguma coisa incomodando?<sup>10</sup> Dentro da audiência, permanece um imenso respeito à figura do juiz, situação que é suspensa ao sair, ao poder, agora livremente, manifestar as opiniões. Do lado de fora, essa personagem é basicamente o centro de todas as queixas. Não que as quatro mulheres entrevistadas não reclamem de outros funcionários. O fato é que elas reconhecem a figura do juiz como a autoridade legitimada ali, que seria capaz de resolver e decidir sobre o conflito. De fato, não se ouviram as palavras “defensor” ou “representante do Ministério Público” durante esses desabaços das mulheres. Quando as queixas eram destinadas a essas pessoas, elas faziam menção aos lugares que sentavam, “sabe aquele que sentou na minha frente...”, evidenciando, nesses casos, que as entrevistadas sequer sabiam que função exerciam, na audiência, esses outros funcionários. Mesmo Antonia, que é advogada, e como ela mesma deixou claro, “conhecedora do sistema”, limitou-se a falar somente da atuação da juíza que trabalhou em sua audiência. Talvez todo esse reconhecimento da figura do juiz parta do princípio de este estar num lugar central e mais alto da sala, sendo reconhecível para todos o seu papel principal. Acredito também não ser possível desconsiderar a própria novidade dos procedimentos adotados – mesmo em seus princípios ideais – frente à longa história de existência do sistema jurídico tradicional.

---

<sup>10</sup> Como mencionado no início do texto, a natureza desse encontro deveria privilegiar a informalidade, ou seja, as pessoas que lá vão para resolver seus conflitos deveriam se sentir livres para se expressar. Essa não é apenas minha impressão como observadora, é uma das metas dos JECrims.

## 4.2 Opiniões sobre o papel do advogado

Percebi, em seus relatos a ênfase dada em conseguir um advogado que as represente, em razão do fato mesmo de não se “saber se pode falar”. Afinal, elas não sabem ou não acreditam que estejam autorizadas para tal. Isso fica claro nas falas de Lourdes que diz “só conseguiria justiça se tivesse um advogado” ou Nara que alegava não saber a hora em que poderia falar. Até Antonia, que é advogada, disse que, pelo fato de ser uma das partes, “seria melhor não se meter, se envolver, por isso que havia contratado uma advogada”.

É nítido o papel atribuído à pessoa do advogado. Ele é o profissional capaz de resolver assuntos relativos a seus direitos dentro do Judiciário – capacidade essa que as mulheres com quem falei não atribuíam a si mesmas, enquanto partes. Como escreve Bourdieu (2004), essa é a divisão social do trabalho jurídico, promovido pela racionalização: há a separação dos que seriam os profissionais, os quais teriam competências técnicas e sociais para tratar de casos relativos a direitos, e os profanos que, ao ingressarem no campo jurídico, perderiam a posse do sentido de equidade e a entregariam ao profissional.

No entanto, especificamente no JECrim, notou-se que elas não reconhecem o defensor e não há um movimento dentro da sala, por parte de quem atua como tal, para fazer-se reconhecer como um profissional que está ali para ajudá-las. Podemos inferir a partir disso que a ênfase na preocupação por um advogado que as represente, assim como outros princípios da justiça tradicional (como o reconhecimento de uma autoridade judiciária, por exemplo), continuariam a operar nos JECrim's, constituindo sua própria especificidade.

## 4.3 Opiniões sobre a mediação

É muito interessante notar que tipo de opinião elas têm a respeito da atuação do juiz e o que isso pode nos dizer de *como* a tentativa de “mediação” é recebida por quem procura o Judiciário.

A audiência é toda muito rápida! A juíza tem uma postura de direcionar. O juiz não pode condicionar! Ele já vem com a mentalidade pronta pra acabar com aquilo. Têm situações que não podem ser acordadas, depende do comportamento, não adianta o juiz dizer que tem que seguir a vida... Muita pressão! [...] Os juízes pensam que fazem concurso pra ser Deus e forçar as pessoas a aceitar o que querem. (Antonia, 19/06/2005)



Ela [a juíza] alegou que ele não era violento com as crianças! Eu esperava que ela fosse dar uma mijada nele, mas talvez o lado profissional seja isso mesmo... A tática deles... Ela insistiu muito pra encerrar ali. Eu não gostei. Parece que eles ficam te impondo e a gente responde “Ahã”... (Clarisse, 28/06/06).

Azevedo (2001a), em seu trabalho sobre a implementação dos Juizados Especiais Criminais, expõe a opinião dos juízes que aí trabalham. De acordo com ele, os juízes vêem como bastante positiva sua nova posição, a de “mediador”, “conciliador”. Contudo nos relatos das mulheres entrevistadas há alguns indícios que levam a crer que há uma opinião oposta no tocante à função exercida pelo juiz. Em geral, elas acham seu trabalho ineficiente, sem muita iniciativa, se sentem prejudicadas com a intenção de uma conciliação.

#### 4.4 Justiça formal x Justiça informal

Se não se sentem completamente satisfeitas com o procedimento empregado nos JECrim's ou mesmo com suas expectativas de “fazer justiça”, de outro lado, esse espaço pode trazer o alcance de outros objetivos mais pragmáticos. Quando falam sobre seus propósitos ao procurar o Judiciário, estas quatro mulheres, de modo geral, comentam que querem “dar um susto” em seus ex-companheiros e suas referências ao modo como as audiências foram conduzidas refletem se conseguiram ou não alcançar esse propósito: “Ela [a juíza] se fez de desinteressada, mas alcancei meu objetivo: dar um susto. Isso eu consegui” (Antonia, 19/06/2006). Acredito que o que se espera com a procura do Judiciário e com a intimação para uma audiência poderia ser uma forma de pressionar seus ex-companheiros a não incomodar, a lhes deixarem em paz. Quando vão ao JEC, elas vão com essa esperança. O simples fato de que o companheiro seja “obrigado” a ir ao JECRIM pode ser comemorado com um possível benefício desse mecanismo judicial. No entanto, quando há o descumprimento do acordo, o que não é raro, são adotadas outras medidas de pressão conjuntamente com a renovação do processo. Acessam outras redes informais de proteção tais como “ajuda” de pessoas que influenciariam seus ex-companheiros de uma maneira mais agressiva no cumprimento do acordo proposto pelo juiz.

Depois que me mudei pro centro ele parou de me incomodar. Ele sabe que os civis (policiais) andam por lá. O meu cunhado disse que se eu quisesse era só avisar ele que daí eles davam uma lição nele (Nara, 17/05/2006).

Ele nunca mais apareceu em casa, mas continua ameaçando por telefone. Mas o pessoal já tá avisado. O chefão me chamou e perguntou se podia tomar alguma providência, porque a polícia não pode ficar aparecendo por aqui o tempo todo. Daí eu falei: “Ah! Mas que tipo de providência vocês vão tomar?”. Ele disse: “A gente tá drogado, chegamos num carro e pegamos ele”. E eu: “Quantos?”. Eu já tava gostando (risos). “Uns sete”, ele falou. “Não! Sete é demais! Deixa eu tentar primeiro no Judiciário, vamos ver o que vai dar e depois a gente vê” (Clarisse, 28/06/2006).

Existe uma rede que é acionada em busca de proteção, pois o Judiciário não dá conta de contemplar todas as expectativas destas mulheres na resolução dos seus conflitos. Nota-se que o Judiciário é procurado numa tentativa formal de se obter “justiça” e, por vezes, para dar um “susto” no companheiro. No entanto, anterior ou paralelamente ao andamento do processo, há uma negociação com outros grupos de apoio – os *meninos da rua*, o *chefão*, os *civis*, por exemplo – visando recursos informais na sua obtenção.

Kant de Lima diz que:

Há em nosso modelo o espaço para o reconhecimento explícito da desigualdade entre os cidadãos, manifestada em nosso dia a dia pelos rituais do: *Você sabe com quem está falando?* e, mesmo no reconhecimento jurídico, a direitos diferentes explicitamente atribuídos a pessoas supostamente desiguais [...] (1999: 26,). [grifo do autor]

Esse “privilégio” conforme a existência de uma hierarquia é presente nos relatos de Nara quando falava da forma de como alcançaria a “verdadeira justiça nesse país”. Para ela, para “conseguir justiça depende de conhecer a pessoa certa”.

Eu tenho uma prima que trabalha lá e conhece aquela juíza! Mas ela não tá querendo me ajudar. Isso é um absurdo. Aonde é que nesse país ia acontecer uma coisa dessas! Nunca vi disso! Se ela trabalha junto com eles, tinha que fazer alguma coisa por mim! (Nara, 17/05/2006).

Para Nara seria óbvio conseguir algum tipo de tratamento diferente, pois tem uma prima que trabalha no Foro e conhece a juíza que trata do seu caso. Quando sua demanda é negada, fica revoltada, argumentando que se isso acontece com todos, por que não haveria de acontecer a mesma coisa com ela, então?

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O papel do Judiciário com a lei 9.099/95 causou uma maior aproximação com os conflitos antes resolvidos nas delegacias de polícia (Azevedo, 2001a). No entanto, a resolução baseada em “sermão” e a conciliação forçada por parte da autoridade permanecem, de alguma forma. Vale a pena refletir sobre a “eficácia” prometida pelos JECrim’s. Ela procura pelo quê, exatamente? E é prometida para quem?

De uma maneira geral, ela é pensada conforme os anseios e necessidades do Judiciário, na medida em que tenta desafogar aquela instituição de uma quantidade enorme de processos. Por isso a necessidade de uma “conciliação”. No entanto, acredito que a idéia de “mediar”, unida à idéia de desafogar, ao contrário do que se intencionou, não livrou as audiências dos JECrim’s da ação de burocratização. Pois, colateralmente, o resultado é a abertura de um novo processo, iniciado no momento em que o antigo acordo não obteve resultado. É nítida a necessidade da diminuição de processos para evitar a falência do Judiciário. Contudo, acredito que até o momento, a eficácia – pensada nesses termos - não se tornou um objetivo alcançado pelo Judiciário. Prova disso é a constante movimentação de vários processos por parte dessas mesmas mulheres. Os acordos, na maioria das vezes, estão sendo “quebrados”. E, então, repete-se o procedimento: mais uma vez queixa na delegacia e envio para o JECrim ou até para outras varas.

No entanto, pode-se sugerir que a utilização do JECrim, por parte dessas mulheres, acontece de forma mais prática, como um *meio* de consecução de outros objetivos – “dar um susto” no companheiro, equilibrar as relações assimétricas conjugais, ameaçar o marido com outros poderes e alianças institucionais - e não somente como um mecanismo procurado para perseguir um *fim* único e, muitas vezes, abstrato, o de fazer “justiça”. Isso mostra outro dado importante: a constante presença da mulher dentro desses ambientes e uma certa “eficácia” dos JECrim’s que serve para

outros fins, que não o desafogar processos através da mediação. Nas entrevistas domiciliares, Nara, Lourdes, Clarissa e Antonia sempre me mostravam uma caixinha. Nela estavam contidas todas as passagens – registradas através de atas, boletins de ocorrência etc. – pelas Delegacias e pelos Foros Central e Regionais. Para algumas, esses movimentos acabam se tornando rotineiros: “Conheci meu namorado quando fui levar minha cunhada pra fazer queixa na delegacia”; “Hoje de tarde vou ser uma das testemunhas”; “No dia 25 eu tô indo lá [Foro Central] de novo, só que é para outra vara, tu não quer ir comigo?” etc.

Esse “ir e vir” pode ser constituidor de uma certa noção de direitos. Lourdes estava indignada com a juíza que havia insinuado que não podia fazer mais por ela a respeito de seu ex-marido (o qual não aparecia em nenhuma audiência). Quando perguntei o que pensava em fazer, ela me respondeu: “Eu sou uma cidadã! Tenho os meus direitos! Vou até o fim!”.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, R. G. *Informalização de justiça e controle social: Estudo sociológico da implantação dos juizados especiais criminais em Porto Alegre*. São Paulo: IBCCRIM, 2000.

\_\_\_\_\_. Juizados especiais criminais: Uma abordagem sociológica sobre a informalização da justiça penal no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16(47), 2001a, p.97-110.

\_\_\_\_\_. A informalização da Justiça Penal no Brasil. *Civitas - Revista de Ciências Sociais* 1(2), 2001b, p. 113-124.

BOURDIEU, P. A força do direito: Elementos para uma sociologia do campo jurídico. In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 209-254.

CARRARA, S.; VIANNA, A. R. B.; ENNE, A. L. “Crimes de bagatela”: A violência contra a mulher na justiça do Rio de Janeiro. CORRÊA, M. (org.). *Gênero e cidadania*. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero, 2002, p. 71-112.

DEBERT, G.; GREGORI, M. F. As delegacias especiais de polícia e o projeto gênero e cidadania. CORRÊA, M. (org.). *Gênero e cidadania*. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero, 2002, p. 9-20.

GEERTZ, Clifford. Fato e lei em uma perspectiva comparativa. In: *Saber local*. Petrópolis, Vozes, 1998, p. 249-356.

KANT DE LIMA, R. Polícia, justiça e sociedade no Brasil: Uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no espaço público. *Revista de Sociologia e Política*, 13, 1999, p. 23-38.

LOREA, R. A. *Uma antropologia do tribunal do júri*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. Porto Alegre: UFRGS, 2003.

MÜLLER, C. B. *Análise antropológica do juizado especial criminal: Uma etnografia da consciência legal*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. Porto Alegre: UFRGS, 2000.

MUNIZ, J. Os direitos dos outros e os outros direitos: Um estudo sobre a negociação de conflitos nas DEAMs/RJ. In: SOARES, L. E. (org.). *Violência e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 125-164.

PANDJIARJIAN, V. Juizado Especial Criminal, Lei 9.099/95. Disponível em: <<http://www.ibam.org.br/viomulher/legisl.htm>>. Acesso em maio de 2006.

SAFFIOTI, H. I. B. Violência doméstica: Questão de polícia e da sociedade. In: CORRÊA, M. (org.). *Gênero e cidadania*. Campinas: Pagu/Núcleo de Estudos de Gênero, 2002, p.59-70.

SCHUCH, P. Amor, paz e harmonia em assuntos de justiça: O Brasil e os princípios internacionais. In: *Práticas de justiça: Uma etnografia do "campo de atenção ao adolescente infrator" no Rio Grande do Sul depois do Estatuto da Criança e do Adolescente*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Porto Alegre: UFRGS, 2005, p. 212-249.

TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL.< <http://www.tj.rs.gov.br>> Acesso em maio de 2006.



# Entre trâmites: audiências, processos de investigação e negação de paternidade sob a ótica de uma investigação antropológica

Débora Allebrandt

Nesse trabalho,<sup>1</sup> pretende-se, à luz da experiência etnográfica, possibilitar uma discussão que seja útil para a compreensão de como a antropologia pode dialogar com o direito de família, especialmente nos processos de investigação e negação de paternidade, onde inovações tecnológicas e algumas mudanças na legislação vigente no Brasil modificaram a forma de como são realizadas estas ações.

A partir da promulgação da constituição federal de 1988, foram efetivadas mudanças na lei, que passaram a conferir direitos iguais aos filhos nascidos dentro e fora do casamento, que antes eram compreendidos como legítimos e ilegítimos, respectivamente. Até então, a forma como eram realizadas as investigações de paternidade variava: eram utilizados como argumentos desde a semelhança física até exames de sangue com uma margem de erro razoável (o HLA).<sup>2</sup> Estas “provas” eram constantemente contestadas e tornava-se eminentemente a necessidade de um exame que alcançasse a “verdade”.

Essa “verdade” tornou-se possível em 1985, quando avanços em pesquisas sobre genética possibilitaram a decodificação das cadeias do código genéti-

---

<sup>1</sup> As reflexões presentes nesse texto foram desenvolvidas no âmbito da disciplina de antropologia e direitos humanos, ministrada por Claudia Fonseca e Soraya Fleischer no ano de 2005. O texto apresentado aqui é parte da discussão inserida em meu trabalho de conclusão de curso (Allebrandt, 2005). Tal trabalho fazia parte de uma discussão e de preocupações muito presentes, seja na academia, seja na sociedade, de forma mais ampla, que buscavam compreender por um lado, os usos e os modos de utilização do exame de DNA nos tribunais e por outro, o desejo da realização deste exame como apropriação de um direito.

<sup>2</sup> Sua sigla corresponde a *Human Leucocyte Antigen*.

co humano (DNA).<sup>3</sup> O exame de DNA para investigação de paternidade passou a ser rapidamente conhecido, fazendo com que sua popularização ocorresse na metade da década de 1990. É nesse momento que o teste de DNA começa a ser utilizado de forma rotineira pelos tribunais como fonte primeira em termos de verdade de filiação (ver Fonseca 2002, 2004). Veremos, no entanto, que ainda continua a existir ampla margem para negociar diferentes noções de paternidade, assim como os direitos de um filho.

## 1 ENTRE A ANTROPOLOGIA E O DIREITO

Clifford Geertz foi um dos primeiros antropólogos contemporâneos que teve a preocupação em refletir sobre a relação da antropologia com o direito. Ele ressalta que os antropólogos em geral têm dificuldades de compreender o processo de simplificação de que o direito faz uso para adaptar os fatos às leis. Assim, ele ressalta que “a compreensão de que os fatos não nascem espontaneamente e de que são feitos, ou, como diria um antropólogo, são construídos socialmente por todos os elementos jurídicos” é importante para destacar que a “parte jurídica” do mundo é uma maneira específica de imaginar a realidade (Geertz, 1999: 258). Neste sentido, o direito é entendido por este autor como um saber local: “O direito é saber local; não só com respeito ao lugar, a época, a categoria e a variedade de seus temas, mas também com relação a sua nota característica – caracterizações vernáculas do que acontece, ligadas a suposições vernáculas sobre o que é possível” (Geertz, 1999: 324).

Partindo de um ponto de vista semelhante, o sociólogo francês Pierre Bourdieu (2001), na sua leitura de campos de poder, acredita que o direito deve ser estudado como um objeto, entendendo que a prática e os discursos jurídicos são produto do funcionamento de um campo com lógica específica.

Pretende-se aqui, estudar o campo jurídico como um campo de poder, que possui lógicas específicas, disputas e estratégias. Ao mesmo tempo, pretende-se levar em conta as diferentes expectativas e interpretações que fazem com que o direito seja também constituído num saber local. É o método etnográfico que “possibilita ao investigador compreender as

---

<sup>3</sup> A sigla se refere a Ácido Desoxirribonucléico.



práticas culturais dentro de um contexto social mais amplo, estabelecendo as relações entre fenômenos específicos e uma determinada visão de mundo” (Victora et al., 2000: 54). Desta maneira, o método etnográfico apresenta-se como bastante apropriado para esta investigação.

Pode soar estranho propor-se a realizar uma etnografia em situações jurídicas, que envolvem a leitura de processos e o acompanhamento de audiências. Neste sentido os trabalhos de Roberto Lorea (2003), no estudo etnográfico de julgamentos, e de Adriana Vianna (2002), na leitura de processos são exemplares. Neles estão contidos dados que demonstram a riqueza de representações e *performance* no tribunal do júri e apresentam o uso da emoção e sua dimensão por escrito, como pontos privilegiados no estudo de processos jurídicos.

O material empírico para a análise que é apresentada aqui é sustentado na leitura das ações que estavam tramitando em uma Vara de Família e Sucessões<sup>4</sup> de Porto Alegre. Realizei a leitura de 29 processos, sendo que 24 deles eram de investigação de paternidade e 5 de negações.<sup>5</sup> Também faz parte do material apresentado aqui a observação das audiências,<sup>6</sup> que foi realizada na mesma vara no período de dezembro de 2004 a junho de 2005. Acompanhar processos em andamento possibilita assistir as negociações, aos acordos e julgamentos. Acompanhá-los significa estar compartilhando a expectativa de esperar acontecer, já que um processo é constituído acima de tudo pela espera. Espera-se pelo dia e a hora das audiências, pelas contestações e pelo último pronunciamento do juiz. Para o registro da observação das audiências, utilizou-se o diário

---

<sup>4</sup> O foro central da cidade de Porto Alegre é composto por oito varas de família, que atendem os mais diversos tipos de processos que se enquadram no direito de família. Cada uma das varas conta com a estrutura de um cartório e possui funcionários encarregados de despachar intimações e cartas precatórias, bem como distribuir os processos e apensar nova documentação, organizar a agenda de audiências. Ainda conta com técnicos e estagiários capazes de auxiliar o juiz na análise processual.

<sup>5</sup> Há uma grande circulação dos processos: eles podem estar com os advogados, com as funcionárias, na estante, na mesa do juiz ou na sala de audiências. Eu tinha acesso aqueles que estavam disponíveis na estante. Desta maneira, o número de processos que explorei pode não corresponder ao número total de processos que estão em andamento num dado momento em uma vara de família.

<sup>6</sup> Assisti a 5 audiências, todas de processos de investigação de paternidade.

de campo. Nesses diários estão contidas as vivências do cotidiano da vara, os comentários extra-oficiais e todas as posturas, gestos e palavras que surgem nos rituais das audiências e que ficam fora do texto processual (Victora et al., 2000; Gil, 1999).

## 2 AS TRÊS VERDADES: O QUE É SER PAI PARA O CAMPO JURÍDICO?

A advogada mineira Paula Diniz (2002) ressalta que há uma constante “ambigüidade” nos processos jurídicos entre as “três verdades” em relação à paternidade. Tomo sua análise como sintomática de uma perspectiva jurídica. Estas três verdades correspondem a categorias que podem ser utilizadas para a produção das sentenças e dizem respeito a diferentes entendimentos do que é a paternidade. Elas são: a paternidade socioafetiva, a paternidade biológica e a paternidade jurídica. A paternidade socioafetiva está baseada na idéia de que o afeto deve ser considerado como valor jurídico e a família valorizada como espaço de convivência, fundada no amor e na solidariedade. Neste sentido, a “verdadeira paternidade” estaria baseada na convivência e no afeto. Outra paternidade possível é a biológica. Esta só pode ser comprovada pela ciência, através do exame de DNA e, muitas vezes, é confundida como a “paternidade real”. A verdade biológica é utilizada como paternidade real, chegando até a anular a verdade socioafetiva.

Desse dilema entre verdades potencialmente conflitantes ainda existe uma terceira: a paternidade jurídica, que é aquela definida pela lei. Esta visão está centrada nos princípios jurídicos e na legalidade. Esta é a concepção rotineira de paternidade que é estabelecida pelo registro de nascimento, sendo o pai, no caso de uma mulher casada, automaticamente seu marido ou, no caso de uma mulher solteira, o homem que comparece no cartório para se declarar pai. Nas disputas jurídicas que chegam à vara de família, a paternidade vai ser averiguada de duas formas: num processo investigatório, quando não há registro de paternidade e num processo negatório, quando há um registro de paternidade que alguém está contestando.

Sugiro que estas três verdades estão a serviço da lei e podem ser evocadas em diferentes contextos para obtenção de diferentes resultados, no sentido denominado por Foucault de “polivalência tática dos discursos” (Foucault, 1977: 95). Quando uma verdade aparece quase como absolu-

ta, por exemplo a biológica, as verdades socioafetiva e jurídica aparecem nesse cenário para tencionar o debate. Essa oscilação reforça a idéia de que a paternidade não pode ser determinada por uma única verdade; ela é uma construção. Não tem em sua base a união harmônica destes aspectos (biológico, socioafetivo e jurídico), pois na prática estes aspectos podem se sobrepor e entrar em conflito.

É de interesse da antropologia vislumbrar os usos estratégicos que estas “verdades” irão tomar dentro dos processos jurídicos, perguntando em que momento e como uma será ressaltada diante da outra.

### 3 OS PROCESSOS: DA DISPUTA À NEGOCIAÇÃO DE SIGNIFICADOS

Poder-se-ia dizer que os processos são maços de papéis recheados de significado. Sua estrutura e a maneira como são construídos é complexa. Cada novo processo é uma história diferente. Geralmente o processo é dividido em algumas partes: primeiro uma petição, elaborada pelo autor ou autora do processo, onde são enunciados “os fatos” e solicitações que propõe; depois uma contestação em que se manifesta o réu, desmentindo “os fatos” e trocando acusações, algumas vezes se negando a realizar os exames de DNA. Após isso, são inseridas folhas burocráticas, que contam a saída do processo, as intimações e as atas das audiências, somadas à manifestação do Ministério Público e, possivelmente, mais algum tipo de contestações e apelações até a solicitação de exame, somados a longos meses de espera.<sup>7</sup> Quando o laudo da perícia chega, é marcada mais uma audiência.

A petição, em geral, inicia com uma espécie de epígrafe com recuo no texto, onde “as partes” do processo são descritas. Usarei um exemplo fictício no formato usual:

---

<sup>7</sup> O tempo de duração de um processo depende da complexidade das relações e da intensidade da disputa. Se os passos do processo seguirem de forma “tranquilha” sem boicotes, como falta de acordo quanto à realização do exame de DNA e se as “partes” comparecerem às audiências, ele pode durar dois anos. Caso haja contestações e se esperar pela realização do exame gratuitamente, o tempo pode chegar ou ultrapassar cinco anos.

Jaqueline da Silva, menor impúbere, neste ato representada por sua mãe, Joana da Silva, brasileira, solteira, diarista, residente na rua Fernando Abbot numero 1005 bairro São Pedro, na cidade de Porto Alegre, move processo de investigação de paternidade cumulada com alimentos contra João Soares, brasileiro, casado residente na rua Baltazar da Rocha, número 110 Bairro São Geraldo, Porto Alegre.

É interessante notar que o processo é quase sempre de autoria da criança,<sup>8</sup> mesmo quando é obviamente a mãe que moveu o processo, como por exemplo, quando a criança tem apenas dois anos de idade. Trata-se de uma maneira ritual de sublinhar a preocupação do tribunal, legitimando a interferência na família não pela relação entre homem e mulher, mas sim, em nome da relação entre pais e filhos.

Depois desta exposição, o autor (ou, em geral, seu advogado) passa a contar os fatos que movem o processo de investigação de paternidade em questão. Ali são relatados, em linguagem formal, os detalhes do relacionamento que levou à concepção do filho e as motivações e dificuldades pelas quais “as partes” passaram. Dentre muitas histórias, freqüentemente há espaço para contar como se desatou o relacionamento dos genitores, que geralmente têm como personagens uma mulher frágil e um homem que foge das suas responsabilidades.

Acima de tudo, uma petição visa convencer o juiz da importância do processo de investigação de paternidade para a vida daqueles que o propõe. Ela deve ser construída de maneira que o fato de mover um processo não pareça ser uma atitude gratuita, mas sim, fruto de uma sobreposição de acontecimentos e situações que possam justificar uma escolha radical, como vemos nos seguintes trechos:

A mãe é, assim, *forçada pelas circunstâncias*, obrigada a socorrer-se da justiça para que possa ele assumir a obrigação de a filha alimentar (caso 1). [grifo meu]

Da *difícil infância* de Sonia e da dúvida referente a sua paternidade; da *absoluta necessidade* de clarificar a existência da relação de paternidade (caso 17). [grifo meu]

---

<sup>8</sup> De todos os processos pesquisados, apenas um não foi caracterizado como de autoria da criança.

Para alcançar o convencimento da importância da ação que é proposta, frases como “forçada pelas circunstâncias” e “da absoluta necessidade” darão o tom necessário para iniciar uma narrativa onde, não raro, a mãe do autor será representada como uma mulher frágil, que cedeu à sedução do homem, que posteriormente fugiu da sua responsabilidade. A importância da responsabilidade para a construção da categoria “homem” foi amplamente ressaltada por diferentes pesquisadores (ver, por exemplo, Arilha, 1998). Assim, não é por acaso que, nos processos, a idéia mais difamadora apontada aos homens é a “falta de responsabilidade”.

Quando Paulo soube que Iara estava grávida *esquivou-se de suas responsabilidades*, a abandonando (Diário de campo). [grifo meu]

Ao tomar ciência da situação, o réu rompeu o namoro com evidente intuito *de furtar-se da responsabilidade paterna* (Diário de campo, caso 8). [grifo meu].

A importância de o filho possuir o nome do pai é apresentada como a principal motivação da petição. Enquanto autores dos processos, os filhos estão sendo levados pelos constrangimentos cotidianos a tomar tal iniciativa ou a estimular a mãe ou responsável a fazê-lo.<sup>9</sup> “A menina Gabriela, além de sofrer privações econômicas, em face da mãe, vive a perguntar quem é o seu pai, sendo também privada afetivamente do convívio com ele. Sente-se, como ela mesma relata, uma menina diferente, que não possui pai” (caso 13).

É importante ressaltar que, nos processos, parece perpassar na perspectiva de todas “as partes”, uma grande ênfase na prova biológica. Todo o discurso que é construído ali visa mostrar que, apesar do réu não ser o pai afetivo e jurídico, ele é o pai biológico. Apesar disso, as contestações vêm recheadas de acusações de cunho moral. Elas visam provar de alguma forma a promiscuidade da mulher. Para tanto, falam das relações sexuais, não como compromisso afetivo, mas como acontecimentos corriqueiros na

---

<sup>9</sup> Em sua monografia de conclusão de curso, Cristian Azevedo argumenta que “a reivindicação do reconhecimento paterno, movida quase sempre pela mãe em nome do filho, todavia, envolve muito mais do que o simples registro civil. Envolve uma barganha de sensibilidades femininas e masculinas no que diz respeito a seus projetos de vida – tanto individuais, quanto familiares” (2004).

vida dos envolvidos. Essas construções tentam, mesmo que sutilmente, provocar algum tipo de dúvida frente à conduta da mulher e frente à paternidade biológica:

O contestante manteve alguns encontros com a genitora da autora enquanto o companheiro atual da mesma encontrava-se laborando. Os encontros terminaram devido à falta de interesse que ocorreu naturalmente (Diário de campo, caso 1).

Na realidade, mantiveram apenas relações sexuais, sem qualquer envolvimento afetivo, porém sempre com uso de preservativo, justamente para evitar uma possível gravidez (Diário de campo, caso 8).

A falsidade da versão caluniosa acima aparecerá! A professora não era uma moça interiorana ou ignorante. Tinha 24 anos e quando foi trabalhar na fazenda já era professora formada (Diário de campo, caso 15).

Se, por um lado, o fato de a mulher estar casada com outro homem piora a acusação, quando há acusação de adultério masculino, o réu é defendido, usando a moral de sua vida familiar para livrar-se até da realização da prova pericial. Cito, a seguir, o caso exemplar de um fazendeiro acusado de ser pai do filho de uma ex-funcionária da fazenda. Neste caso, há uma ênfase na inexistência de envolvimento emocional, o que reforça a idéia anterior de que o sexo não embasa um “relacionamento”. “Eis que este tem certeza que não tem nenhum filho fora do casamento, exatamente por nunca ter tido nenhum tipo de envolvimento emocional ou sexual fora de seu casamento, realizado há mais de quinze anos seguidos, fora o tempo de namoro” (caso 22).

Na contestação também são enfatizados os prejuízos causados aos réus. Para reforçar ou produzir uma imagem de vítimas e inocentes, os réus alegam que tiveram sua moral e família abaladas simplesmente pela citação em um processo desse cunho.

A citação, por si só, gerou conflitos irreversíveis para o investigado e seus familiares, agravados mais pelo fato deste nunca ter tido nenhum tipo de relacionamento com a mãe do investigado (caso 22).

Evidentemente, assim, que não se pode colocar em risco um casamento de 15 anos arruinando a estrutura de uma família simplesmente porque al-

guém decide eleger o investigador como suposto pai, mesmo sabendo que isto é impossível (caso 22).

Pode-se até ler em alguns desses argumentos a idéia que, mesmo se o adultério fosse comprovado, as perdas para “a estrutura” da família “legítima” seriam maiores que os ganhos. Nesta mesma linha de raciocínio, há algumas contestações que rejeitam a possibilidade de realizar o exame de DNA, em nome do ultraje à honra familiar do homem casado. Os argumentos utilizados para negar-se a fazer o exame dificilmente são aceitos pelos juizes, pois se tornou rotina, encaminhar todos os casos, até os que visam regularizar uma situação, para a realização de exame.

Nos processos de negação de paternidade, a estrutura é parecida à da investigação usual, mas a petição muda o seu sentido. Agora se procura provar que determinado indivíduo não é filho do autor e o réu, que antes era o pai, passa a ser o filho. Existem ainda casos em que o próprio filho ou sua mãe estão procurando contestar o status de seu pai registral. Nas negações de paternidade também é constante a busca pelo convencimento da importância do avanço deste processo. Desta vez, sua importância estará centrada na dificuldade de conviver com a angústia da dúvida e da dificuldade, sentida por parte do homem, de se entregar ao sentimento paterno por viver com a incerteza da dúvida:

Sempre teve dúvidas quanto à paternidade, porque no final do período em que viviam juntos, ele foi traído pela companheira e só ficou sabendo da gravidez depois da separação (caso 26).

Ele acabou assumindo a paternidade, movido por sentimento e coração, mas está inconformado, porque a dúvida persiste e quer ter a certeza de que é o pai ou não do menino, até para poder amar Antonio Lucas como os demais filhos (caso 26).

Nos processos negatórios, há uma outra possibilidade: a tentativa de regularizar uma situação conhecida. No caso 27, processo movido pela mãe, é declarado na petição que houve um engano no registro da filha, que está registrada pelo marido da mãe. Agora o pai registral e o pai biológico assinam a ação junto com a mãe para homologar uma situação já conhecida pelas “partes”. É importante ressaltar que para a anulação do nome do pai no registro civil é necessária a autorização do

juiz e, mesmo quando há acordo entre as partes, o juiz solicita a realização do exame de DNA.

Não se pode esquecer a importância dos documentos anexados aos processos. Eles são muitos e de várias espécies. Vão desde uma foto onde a mãe e o suposto pai posam juntos até as cartas de amor, chegando ao boletim escolar assinado pelo “pai”. Dentre todos os tipos, estes anexos vêm para provar um laço ou uma ligação entre as partes.

#### 4 A AUDIÊNCIA

Apesar de já ter apontado em outro momento as diferenças entre um processo escrito e as audiências, buscarei centrar-me aqui nas posturas dos agentes do direito, especialmente os juízes, que ao proferirem suas sentenças estão interferindo diretamente na relação de parentesco e filiação.

Para as pessoas que trabalham nas varas de família nas quais pesquisei, as audiências eram entendidas como mais uma etapa burocrática, que tem seu script bem definido, até mesmo para o juiz que me alertou desde o princípio: “Não espere muito das audiências, porque agora é assim: ‘Quer fazer o exame? Não quer, ah vai ter que fazer’. Faz o exame e registra, se for o pai. Então a grande discussão está na determinação de alimentos” (Diário de campo 1).

Surpresa pelo anunciado determinismo biológico, quanto à definição do pai, fui mais uma vez surpreendida ao assistir as audiências e perceber que, apesar de ter as provas bioquímicas nas mãos, outros discursos poderiam ter lugar ali. Mesmo que não seja a hora da decisão final, a audiência é sempre esperada pelas partes com muita ansiedade. Nelas sempre existe a possibilidade de decidir algo e, há pelo menos a impressão de que o processo está andando. Num sistema onde a justiça é considerada lenta, isso é muito bom.

Eu procurava chegar antes ao foro nos dias em que assistiria às audiências. Nos bancos que ficam do lado de fora, havia sempre alguém ansioso para que chegasse a sua vez... mas, vez de quê? Antes de realizar esta pesquisa, eu pensava que “as partes” não tinham “vez” nos processos, que dirá nas audiências. Este foi um dos pré-conceitos que rompi nesta pesquisa. A audiência não é só o momento de decisão – pelo menos nessa vara e com este juiz, é o momento de dar voz e de falar.



Em algum momento, o juiz fará alguma pergunta “às partes”. Geralmente o juiz pergunta se “a parte” está trabalhando, quantos anos tem a criança, onde mora, etc. Independente do que é perguntado, a ocasião da resposta é entendida como uma oportunidade que é utilizada para falar, falar e falar. Nessas falas estão implícitos os fatos que, como nos alertou Geertz (2002), foram expurgados do processo escrito na adaptação para as leis, detalhes que não puderam ser normatizados. Nesse momento, o juiz e o promotor têm um papel onde exercem mais do que um poder jurídico e institucional sobre a vida das pessoas que buscam na justiça a solução dos seus problemas – eles exercem um poder doutrinador e até pastoral. Para melhor explicar estas situações, relatarei brevemente uma das cinco audiências que assisti.

Esta foi a primeira audiência da tarde, que deveria começar às 14 horas. Resolvi chegar às 13 horas e 30 minutos, desta maneira poderia conhecer o processo e talvez conhecer as pessoas que estariam à espera. No início da tarde os corredores do foro estavam cheios, mas neste dia no andar da vara havia poucas pessoas. Vi uma moça com cabelos longos castanhos, roupas informais, estatura mediana e rosto com expressões bastante marcadas, ela era abraçada por um rapaz e, ao seu lado, estava sentado um menino de aproximadamente 6 anos. Distante dela e de costas havia outro rapaz, com barba por fazer, jeans e mochila com temas jamaicanos. Eram as únicas pessoas sentadas nos bancos próximos à sala de audiências. Depois de entrar no foro, quando fui olhar o processo, acabei reconhecendo o primeiro casal da tarde, a moça que era abraçada e acompanhada por uma criança é Ana Paula, provavelmente o menino era Wagston, seu filho. Do outro lado pude reconhecer o réu, que se chama Bruno. Fiquei surpresa ao ver suas idades. Ana tinha apenas 21 anos, mas seu rosto marcado lhe garantia aparência mais madura, enquanto Bruno tinha 20, mas por seu estilo despojado, pareceu estar mais distante da vida adulta.

No processo, encontrei muitas fotos do casal, que na época, comemorava o *début*<sup>10</sup> de Ana Paula. Na petição constavam poucos detalhes sobre o namoro e o seu final, falava somente que Bruno se “fúrta de suas responsabilidades” e que “na época da concepção, mantinham um rela-

---

<sup>10</sup> Festa de 15 anos para as garotas, tradicionalmente conhecida como a comemoração da passagem da infância para a vida adulta.

cionamento íntimo e estável”. A contestação contava com apenas três páginas e dizia que Bruno só soubera da gravidez de Ana Paula quando já estavam separados, portanto, não poderia ter certeza de que era o pai de seu filho.

O juiz chegou e deu boa tarde a todos. O promotor explicou que não havia advogado na parte autora. O juiz lastimou balançando a cabeça e pergunta objetivamente:

Já foi providenciado o registro do Wagston? É Wagstôn ou Wágston?. A mãe responde “Wááágston, e ele ainda não está registrado”. O juiz então solicita: “O rapaz pode alcançar o seu documento de identidade: é só pra inserir os nomes dos avós do guri... e a senhora já escolheu como o Wagston vai se chamar? Qual sobrenome a senhora quer tirar?” (Diário de campo 7).

Ela escolheu o nome e logo a escritã registrou. Neste momento o advogado da parte ré começou sua fala declarando que o réu não tinha condições de auxiliá-la, mas assumiu sua responsabilidade e alegou que ele tem outro filho, uma menina de três meses de idade. O juiz interrompeu, então, o advogado e perguntou se o “rapaz” tinha contato com o filho e Bruno respondeu após um cutucão do advogado: “Às vezes...” e a mãe emendou dizendo “Muuuuito de vez em quando...” e o juiz então questionou:

Juiz: Mas a senhora gosta que ele visite o guri?

Ana Paula: Gosto, eu já tinha dito pra ele dar atenção para o guri, mesmo sem pagar nada, mas ele vai muito de vez em quando, e o guri sente falta dele.

Juiz: Mas então o senhor vá visitar o seu filho, ela já lhe autorizou.

Ao saber que Bruno paga R\$75,00 mensais de pensão para essa criança, o juiz disse, “Eu não sei como a mãe da sua filha aceita, mas o mínimo que se exige é meio salário mínimo! Olha, meu senhor, pelo que eu estou vendo, no que depender do senhor, a sua filha vai morrer de fome, porque o que o senhor dá pra ela não dá nem pro leite!”. O promotor educadamente pediu a palavra ao juiz. Ele olhou para Bruno lhe passando uma impressão de seriedade austera:

Promotor: Meu rapaz, me diga uma coisa: Quantos anos o senhor tem?

Bruno: 20 anos.

Promotor: E quantos filhos o senhor já tem?

Bruno: Dois.

Promotor: Pois bem, o senhor deve pagar para cada um no mínimo  $\frac{1}{2}$  salário, o senhor acha demais?

Bruno: Sim... porque aí eu não vou ter como viver, porque vai ir mais da metade do meu salário...

Promotor: Este é o ônus de quem faz filhos. Se o senhor não quiser comprometer todo o seu salário, eu acho bom que o senhor pare de fazer filhos.

O juiz perguntou à Ana Paula quanto ela precisava de dinheiro, frisando que a criança já estava na idade de ir para a escolhinha. “Aí tem mais gastos ainda”, diz ela. A pensão ficou acertada em 40% do salário de Bruno.

O promotor se queixou: “Não está bom, ainda não está bom. Mas o senhor (dirige-se a Bruno) tome cuidado, pois senão vai ficar sem salário”. Enquanto o juiz acompanha a ação de redigir a ata, ele e o promotor iniciam uma série de aconselhamentos que, com todo o poder simbólico que nelas está embutido, mais se aproximam de um dever de casa. Falam sobre as visitas de Bruno a Wagston, que são autorizadas pela mãe. Assim o juiz deu início uma aula que fala da importância de “ser pai”, contrastado com a obrigação de “pagar” alimentos. O juiz olha para Bruno e diz: “O senhor irá visitar seu filho, vai dar atenção pra ele, pode ir buscar ele no final de semana pra jogar bola... porque o mais importante é ser pai”. Bruno resmungou e o promotor se inclinou para frente, olhando mais uma vez firmemente para Bruno dizendo,

Promotor: Meu rapaz, eu vou lhe dizer que o dinheiro não é o mais importante, mas o senhor sabe quando ele não é importante? Quando ele não faz falta.

Juiz: E que fique bem claro que não há nada, dinheiro nenhum, que pague a convivência e a atenção que o senhor tem que dar para o seu filho.

De forma solene a audiência é encerrada, Bruno sai de cabeça baixa e Ana Paula sai tranqüila.

O que impressiona nas audiências é a primazia da afetividade, que nunca é esquecida, mesmo quando se tem uma perícia em mãos. Ao que tudo indica, a paternidade é determinada pelo laço de sangue, mas é exer-

cida na afetividade. O exercício de “ensinar a ser pai”, que o promotor e o juiz propõem, está baseado no afeto acima de tudo. Este desejo é confirmado pela fala da mãe que sublinha que *não* queria que Bruno “pagasse”, mas sim convivesse com Wagston.

Neste sentido, o sentimento do quê é ser pai aparece aqui associado a duas situações: assumir o status e exercer a responsabilidade. A primeira está ligada à verdade biológica, sendo imposta a partir do exame de DNA. O “assumir” observa uma relação de complementaridade com o “pagar”, no sentido que foi destacado por Víctora (1992) e também como uma espécie de vingança pela falta de responsabilidade em *não* “assumir” o filho. A segunda situação está centrada no que é “ensinado” e determinado a partir das “verdades” em relação à paternidade que, supervisionada pela soberania do poder pastoral representado pelo juiz, explicitam o que é “exercer a responsabilidade”.

## 5 ALÉM DO TESTE DNA

Dentre todos os aspectos que busquei contextualizar, me parece eminente a existência de um abismo entre a paternidade que é negociada dentro de um processo e a paternidade que é imposta numa audiência. Minha intenção ao focar nesse “abismo” não é apontar inconsistências no sistema jurídico, pelo contrário, quero aqui ressaltar como esta ambigüidade é importante para que este sistema mantenha seu funcionamento. Neste sentido, dentro do processo, o foco é a “biologização”, que pode garantir argumentos e contra argumentos para qualquer tipo de sentença a ser tomada mais adiante.

Durante a audiência, quando o juiz tem nas mãos a prova biológica (o laudo do exame de DNA), abre-se espaço para que as subjetividades e intenções mais pessoais “das partes” apareçam. Acredito que tal fato pode se referir a um motivo: a primeira verdade já foi confirmada. E o que resta, então, a um juiz que, sentado em sua cadeira, traz consigo valores éticos e morais, nos quais perpassa a idéia do que deve fazer um pai? Ora, se já se sabe que o fim daquele sujeito que espera uma sentença, como me alertavam o juiz, a secretária e a estagiária, é se tornar o pai registral de alguém, por que não incentivá-lo a exercer essa paternidade no que compete às suas relações afetivas?

A preeminência da biologia no conteúdo dos processos no que se refere à paternidade pode se dever à necessidade de encaixar fatos em leis. No conteúdo do processo, não há lugar para a exposição de expectativas, mas somente para aquilo que a lei assegura. Além do mais, o processo se presta a questionar, acima de tudo, a paternidade de alguém e não a afirmar no seu aspecto afetivo, pois o processo está calcado em provas. Ainda dentro de uma perspectiva semelhante, se o processo fosse pensado de forma não biológica mas afetiva, a maioria dos casos julgados sequer passaria pelo advogado, pois, aqueles que chegam ao foro central vêm de situações conflituosas, havendo pouco ou nenhum lugar para o afeto.

Acredito que as sensibilidades jurídicas do juiz, enquanto um sujeito e não um representante da lei, seja marcante nessas questões. Além do mais, a cumplicidade que este juiz deve ter com o promotor é outro fator importante para que, juntos, possam exercer o poder pastoral e ensinar a ser “mãe” e “pai” para “as partes” que vêm até eles buscando a resolução de conflitos. Neste sentido, penso que estes operadores do direito têm consciência de que a simples promulgação de uma sentença não resolverá o conflito que veio até eles, também porque o controle sobre aquilo que foi sentenciado escapa aos domínios da lei, sendo vivido e construído em outra esfera: o cotidiano daquelas pessoas. Seria com o intuito de melhor resolver estas questões que eles estariam fazendo uso da suas autoridades no sentido da promoção do afeto? Para que estas questões possam ser confirmadas seria necessário efetuar uma observação em outra vara. Para tanto, deixo estas e outras questões em aberto para futuras investigações.

## REFERÊNCIAS

ARILHA, Margareth. Homens: Entre a “zoeira” e a “responsabilidade” In: ARILHA, Margareth; RIDENTI, Sandra G. Unbeaum; MEDRADO, Benedito. (org.). *Homens e masculinidades: Outras palavras*. São Paulo: ECOS/Editora 34, 1998, p. 51-77.

AZEVEDO, Cristian. *Sangue e DNA: Representações femininas de família manifestas durante a investigação jurídica de paternidade no Rio Grande do Sul*. Dissertação [Graduação em Ciências Sociais]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004. [mimeo]

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- DINIZ, Paula. *Filiação biológica X filiação sócio-afetiva: A busca pela verdadeira paternidade*. Dissertação [Graduação em Direito]. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2003. [mimeo].
- FONSECA, Cláudia. A vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra. (org.). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 267-294.
- \_\_\_\_\_. A verdade que pariu a dúvida: Paternidade e DNA. In: *Estudos Feministas* 12(2), 2004, p.13-34.
- FOUCAULT, Michel. Método. In \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977, p. 88-97.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 1999.
- LOREA, Roberto Arriada. *Os jurados "leigos": Uma antropologia do tribunal do júri*. Dissertação [Mestrado em Antropologia Social]. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003.
- VIANNA, Adriana de Resende Barreto. *Limites da Menoridade: Tutela, família e autoridade em julgamento*. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- VÍCTORA, Ceres Gomes, KNAUTH, Daniela Riva e Hassen, Maria Nazareth Agra. *Pesquisa qualitativa em saúde: Uma introdução ao tema*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2000.
- VÍCTORA, Ceres. As relações de gênero na Vila Divina Providência ou o que elas esperam deles. *Cadernos de Antropologia* 7, 1992, p. 15-28.

## Autores

**Claudia Fonseca** (org.) é doutora em Antropologia pela Université Paris V, França, e professora titular do Departamento de Antropologia Social da UFRGS. Contato: [claudiaf2@uol.com.br](mailto:claudiaf2@uol.com.br)

**Damiana Bregalda** é graduanda do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: [damianabregalda@yahoo.com.br](mailto:damianabregalda@yahoo.com.br)

**Débora Allebrandt** é mestranda do programa de pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS/ UFRGS e membro do Núcleo de Antropologia e Cidadania – NACi/UFRGS. Contato: [de\\_allebrandt@yahoo.com.br](mailto:de_allebrandt@yahoo.com.br)

**Eduardo Martinelli Leal** é bolsista do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Educação, Exclusão e Violência Social – NUPEEEVS, vinculado à Faculdade de Educação da UFRGS. Contato: [duda\\_martinelli@yahoo.com.br](mailto:duda_martinelli@yahoo.com.br)

**Guilherme Orlandini Heurich** é integrante do Núcleo das Comunidades Indígenas e Minorias Étnicas (NUCIME), Procuradoria da República no Rio Grande do Sul, Ministério Público Federal. Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: [guiheurich@gmail.com](mailto:guiheurich@gmail.com)

**Jaqueline Russczyk** é bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFRGS, atualmente mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS, vinculada a linha de pesquisa Sociedade, Participação Social e Políticas Públicas. Contato: [jaquerussczyk@yahoo.com.br](mailto:jaquerussczyk@yahoo.com.br)

**Juliana Lopes de Macedo** é mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, graduada em Ciências Sociais pela UFRGS, pesquisadora associada ao Núcleo de Antropologia do Corpo e da Saúde/UFRGS. Contato: ju\_demacedo@yahoo.com.br

**Laura Zacher** é graduanda do Curso de Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e bolsista de iniciação científica do Grupo de Pesquisa Violência e Cidadania da mesma universidade, sob a orientação do Prof. José Vicente Tavares dos Santos. Contato: laurazacher@yahoo.com

**Luis Felipe Rosado Murillo** é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS. Contato: unixjazz@gmail.com

**Luísa Andrade de Sousa** é bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS, graduanda em Licenciatura em Ciências Sociais pela UFRGS, bolsista PIBIC-CNPq/UFRGS. Contato: luisabenjamim@gmail.com

**Márcio de Azeredo Pereira** é graduando em Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: marciodeazeredo@gmail.com

**Patrice Schuch** (org.) é doutora em Antropologia Social pela UFRGS e, atualmente, é pesquisadora do Núcleo de Antropologia e Cidadania, desenvolvendo pesquisa sobre a implantação da justiça restaurativa no Brasil no âmbito de seu pós-doutorado financiado pelo CNPq. Contato: patrice.schuch@uol.com.br

**Paulo Ricardo Capra** é graduando de Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: excambo@yahoo.com.br



**Roberta Reis Grudzinski** é estudante de Graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: betazinski@yahoo.com.br

**Samuel Thomas Jaenisch** é graduando do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: samueljaenisch@hotmail.com

**Soraya Fleischer (org.)** é doutora em Antropologia Social pela UFRGS e, atualmente, trabalha na ONG feminista Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFemea), em Brasília. Contato: sorayafleischer@hotmail.com

**Werner Bergamin Hertzog** é bolsista PIBIC/CNPq de iniciação científica do Núcleo de Antropologia e Cidadania NACi/UFRGS. Contato: wernerbhertzog@yahoo.com.br

Gráfica  
**METRÓPOLE**

[www.graficametropole.com.br](http://www.graficametropole.com.br)  
[comercial@graficametropole.com.br](mailto:comercial@graficametropole.com.br)  
tel./fax + 55 (51) 3318.6355

**RESERVA TÉCNICA**  
Laboratório de IFRGS

Qual a contribuição da Antropologia para o estudo dos “direitos humanos”? Qual o papel do antropólogo na sociedade atual? Como dialogar com os grupos-alvos das pesquisas antropológicas? O que o trabalho com objetos relacionados aos “direitos humanos” tem a contribuir para a formulação do saber antropológico, nos seus âmbitos teóricos e metodológicos?

Essas são algumas das perguntas que os autores desse volume se propuseram a endereçar, na sua reflexão sobre temas e objetos delimitados na interseção entre o exercício da Antropologia e o desafio dos “direitos humanos”.

O livro é um fino excerto da Antropologia gaúcha recente, privilegiando o exercício de construção de um saber que é processual, provisório e aberto à contestação.



ISBN 978-85-7025



9 788570 1259