

Antropologia e ética: desafios para a regulamentação

CYNTHIA SARTI

LUIZ FERNANDO DIAS DUARTE

organizadores

ABA PUBLICAÇÕES

COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL

Coordenador

Antônio Motta (UFPE)
Cornelia Eckert (UFRGS);
Peter Fry (UFRJ) e
Igor José Renó Machado (UFSCAR)

Coordenador da coleção de e-books

Igor José de Renó Machado

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (UFAM)
Antonio Augusto Arantes (UNICAMP)
Bela Feldman–Bianco (UNICAMP)
Carmen Rial (UFSC)
Cristiana Bastos
(ICS/Universidade de Lisboa)
Cynthia Sarti (UNIFESP)
Gilberto Velho (UFRJ) – *in memoriam*
Gilton Mendes (UFAM)
João Pacheco de Oliveira
(Museu Nacional/UFRJ)
Julie Cavignac (UFRN)
Laura Graziela Gomes (UFF)
Lílian Schwarcz (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ)
Ruben Oliven (UFRGS)
Wilson Trajano (UNB)

Diagramação e produção de e-book

Mauro Roberto Fernandes

Revisão

Abner Santos

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

Diretoria

Presidente

Carmen Silvia Rial (UFSC)

Vice-Presidente

Ellen Fensterseifer Woortmann (UnB)

Secretário Geral

Renato Monteiro Athias (UFPE)

Secretário Adjunto

Manuel Ferreira Lima Filho (UFG)

Tesoureira Geral

Maria Amélia S. Dickie (UFSC)

Tesoureira Adjunta

Andrea de Souza Lobo (UNB)

Diretor

Antonio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ)

Diretora

Marcia Regina Calderipe Farias Rufino (UFAM)

Diretora

Heloisa Buarque de Almeida (USP)

Diretor

Carlos Alberto Steil (UFRGS)

www.abant.org.br

Universidade de Brasília. Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte.
Prédio Multiuso II (Instituto de Ciências Sociais) – Térreo – Sala BT-61/8.
Brasília/DF Cep: 70910-900. Caixa Postal nº: 04491.
Brasília – DF Cep: 70.904-970. Telefax: 61 3307-3754.

Antropologia e ética: desafios para a regulamentação

CYNTHIA SARTI

LUIZ FERNANDO DIAS DUARTE

organizadores

S2455a

Sarti, Cynthia; Duarte, Luis Fernando Dias

Cynthia Sarti e Luis Fernando Dias Duarte (Org.). Antropologia e ética: desafios para a regulamentação; Brasília- DF: ABA, 2013.

ISBN 978-85-87942-08-1

1. Antropologia. 2. Ética. 3. Pesquisa etnográfica. 4. Brasil. I. Título.

CDU 394
CDD 300

Sumário

Prefácio	6
<i>Bela Feldman Bianco</i>	
Introdução	9
<i>Cynthia Sarti</i> <i>Luiz Fernando Dias Duarte</i>	
A vida social ativa da ética na Antropologia (e algumas notas do “campo” para o debate)	31
<i>Patrice Schuch</i>	
Desafios à Antropologia: diálogos interculturais entre os “outros” de ontem, os protagonistas de hoje e os antropólogos “situados”	86
<i>Jane Felipe Beltrão</i>	
O ético e o legal nos processos de apropriação profissional da experiência social	106
<i>Ceres Vítora</i>	
Etnografia entre “éticas”: ética e pesquisa com populações indígenas	131
<i>Marina Cardoso</i>	
Ética y antropología de la violencia	172
<i>Mariana Tello</i>	
Sobre os(as) autores(as)	230
Anexos	
1. Moção da ABA de 2011	234
2. Código de Ética da ABA	238

Prefácio

Tenho o maior prazer de oferecer *Antropologia e Ética* à comunidade antropológica e ao público em geral. Em seu conjunto, essa coletânea reúne reflexões teórico-metodológicas e manifestações públicas realizadas no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia sob minha presidência (2011–2012), sobre os paradoxos existentes entre a especificidade da produção do conhecimento antropológico e a regulação da ética de pesquisa vigente no Brasil através da resolução 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Expõe, assim, as complexidades e os dilemas inerentes ao fazer antropológico numa conjuntura marcada, de um lado, pela expansão e reconfiguração da antropologia e, de outro, pelo reducionismo técnico-científico que rege as deliberações sobre os projetos de pesquisa de caráter etnográfico a partir de critérios biomédicos da Comissão Nacional de Ética de Pesquisa (CONEP) do Ministério da Saúde. Contrapondo-se a essa situação insólita, essa publicação tem o mérito de trazer subsídios que visam, em última análise, contemplar as gestões da ABA para que as pesquisas em antropologia, assim como nas demais ciências sociais e humanas, sejam aferidas por critérios condizentes às investigações sobre seres humanos no âmbito do Ministério de Ciência, Tecnologia e Inovação.

A ABA, enquanto sociedade científica, tem historicamente promovido discussões, reflexões propositivas e ações políticas sobre temáticas que estão na ordem do dia. Com esse intuito, no biênio 2011–2012, sob a chancela *Desafios Antropológicos no Século XXI*, procuramos mapear e confrontar, através de análises críticas e propositivas, os dilemas, desafios e perspectivas que ocorrem no contexto de processos de expansão e transformação da antropologia no Brasil seja em relação às transformações e reconfigurações da antropologia como disciplina acadêmica per se; às relações entre essas transformações e as políticas científicas; seja ainda entre formação de antropólogos e o mercado de trabalho, assim como entre pesquisa antropológica e ação política e nesse contexto a política da antropologia, inclusive no que concerne à crescente relação entre a antropologia e as políticas públicas, a crescente relação entre a antropologia e políticas públicas, e, nesse âmbito, o papel dos antropólogos e antropólogas na intermediação política no contexto brasileiro contemporâneo.

Questões referentes à ética na antropologia constituíram parte central de nossa plataforma de gestão. Tendo em vista a crescente demanda por antropólogos e antropólogas no mercado de trabalho cada vez mais diversificado, o Comitê de Ética decidiu revisar e atualizar o código de ética da ABA. Ao mesmo tempo, os organizadores desta coletânea, Luiz Fernando Duarte e Cynthia Sarti, enquanto respectivamente vice-presidente e tesoureira geral da ABA (2011–2012), assu-

miram o desafio de levantar subsídios e atuar politicamente em prol de mudanças na forma de avaliar a ética na pesquisa antropológica e, por extensão em outras ciências humanas. Além de levarem em conta as reflexões propositivas e intervenções que vem sendo realizadas no âmbito da nossa associação pelo menos desde 2002 e organizarem discussões sobre a temática nas principais reuniões antropológicas do país, ambos tiveram atuação estratégica no âmbito do CONEP e da ANPOCS, bem como nos diálogos com colegas de outros campos das ciências humanas. Vale notar a importância da moção sobre ética na pesquisa, apresentada e aprovada pelo conselho científico da ABA em outubro de 2011 e subscrita pela Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) e Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), nas negociações na esfera da CONEP. Ambos documentos integram essa publicação.

Essa coletânea retrata as reflexões críticas e intervenções políticas realizadas durante o biênio 2011–2012. Desde então, estão ocorrendo novos desdobramentos para os quais esse conjunto de textos e documentos são de extrema valia.

Bela Feldman–Bianco
Presidente da ABA (2011–2012)

Introdução

Cynthia Sarti

Luiz Fernando Dias Duarte

Sob distintas formas, tanto no debate acadêmico como em intervenções sociais, a questão ética tem sido uma preocupação constante da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Durante a gestão 1986–1988 foi criado o Código de Ética da associação e foi igualmente instituída uma Comissão de Ética. O respeito à diversidade no exercício intelectual, a responsabilidade e o compromisso perante as populações com as quais trabalhamos e interagimos, por meio da pesquisa e das diversas atividades profissionais envolvidas no ofício de antropólogo, sempre pautaram a atuação da ABA e de seus associados.¹

Dando continuidade a essa perspectiva, a gestão 2011–2012 da ABA teve como um dos pontos centrais de sua plataforma discutir a atualização de seu Código de Ética e a peculiaridade da presente regulamentação da ética em pesquisa no país pela Resolução 196, de 1996, sob a égide do Conselho Nacional da Saúde, órgão do Ministério da Saúde.

Essa discussão tornou-se premente no Brasil em face das novas questões e dos desafios enfrentados pelos antropólogos que intensificaram e diversificaram significativamente suas ati-

1 O atual Código de Ética da ABA encontra-se anexo.

vidades, em particular, a partir da Constituição de 1988. Esta reconfigurou a questão dos direitos no país ao sancionar o caráter multicultural da identidade brasileira, modificando lugares e possibilidades de agência na luta por reconhecimento dentro do quadro das marcadas hierarquias da sociedade brasileira. Abriram-se novas frentes de atuação acadêmicas e não-acadêmicas, em instituições públicas e privadas, para um campo do saber e uma atividade profissional cujos contornos se modificam na medida das mudanças nos destinos de seus objetos de estudo e de intervenção, em relação aos quais os antropólogos se situam fundamentalmente como interlocutores.

Nessa interlocução constitutiva do trabalho antropológico e da produção do conhecimento nesse campo, as questões éticas emergem necessariamente e são postas em movimento, resultado de negociações constantes entre os distintos agentes sociais envolvidos, observadores e observados, fazendo de sua regulamentação, por definição, um campo de tensões que, uma vez configurado, clama por sair do lugar, em permanentes revisões. De outro modo, corre-se o risco da “burocratização da ética” como apontou Patrice Schuch em seu texto nesta coletânea. Diz a autora:

“Trata-se de investir na ideia de que a ética é diferencialmente produzida em múltiplos domínios da prática antropológica – em sua vida social ativa - o que requer delicadeza na sua discussão e consideração, assim como compreensão da diversidade e situacionalidade dos espaços de sua realização.”

Se os antropólogos no Brasil, através de sua associação, não se furtam à responsabilidade de regulamentar seus pro-

cedimentos diante de seus interlocutores sociais, fazem-no de acordo com seu modo próprio de produzir conhecimento. Os dilemas éticos na pesquisa, que expressam as formas de a sociedade lidar com danos eventuais impingidos pela construção do saber valendo-se do uso instrumental do outro – seus corpos, suas falas, suas ideias –, tornam a regulamentação ética da pesquisa, em qualquer campo do conhecimento, objeto da reflexão antropológica. Por isso, simplesmente aceitar, de antemão, as regulamentações, sem a análise de seus pressupostos e das práticas que ensejam, contraria aquilo que define o fazer etnográfico, como bem ressaltou Claudia Fonseca (2010).

Não é demais reafirmar que a preocupação com a ética, intrínseca à pesquisa antropológica, é tributária da especificidade, relativamente à tradição científica ocidental, da relação que se estabelece entre pesquisador e pesquisados. Nesta não estão supostos distanciamento, isenção e objetividade, a partir de uma concepção de neutralidade do conhecimento, mas sim a interlocução, a proximidade, o “deixar-se afetar” e a participação do pesquisador em seu campo de pesquisa. Diferentemente de outros campos do conhecimento, mesmo nas ciências humanas, essa perspectiva subjaz a toda discussão sobre antropologia e ética.

Essa postura implica lidar com os complexos problemas advindos do fato de que, em grande parte das situações empíricas, o pesquisador se encontra numa posição desigual em relação a seus interlocutores, no que se refere a poder e le-

gítimidade social, fato que pode demandar atitudes e posicionamentos que transcendem o campo estrito da pesquisa acadêmica, envolvendo frequentemente o campo político ou jurídico, o que vem ocorrendo com frequência cada vez maior na pesquisa antropológica.

Por outro lado, a diversificação das questões enfrentadas pela pesquisa antropológica na atualidade leva igualmente, também com frequência cada vez maior, ao estudo de objetos produtores de saber e investidos de poder na sociedade, com os quais não temos afinidades ideológicas, o que recoloca os termos da relação entre observador e observado. São outros os dilemas éticos enfrentados pelo antropólogo quando a pesquisa se desenvolve nesses contextos, como mostra a experiência de pesquisa analisada por Patrice Schuch nesta coletânea. A necessidade, intrínseca a nossos procedimentos, de um olhar distanciado, e que permita, ao mesmo tempo, a aproximação necessária para a atividade investigativa, implica um enfrentamento distinto daquele no qual habitualmente se move o antropólogo, identificado com grupos que pesquisa, situados fora da arena hegemônica do poder.²

Desde fins dos anos 1990, os problemas éticos na pesquisa

2 Além do artigo de Patrice Schuch nesta coletânea, ver as reflexões de Guita Grin Debert (2004) na coletânea da ABA e os artigos de Lúcia Helena Alves Müller, Denise Jardim, Elizabeth Zambrano e Patrice Schuch na coletânea organizada por Schuch, Vieira e Peters (2010).

antropológica têm sido objeto de inúmeros debates e publicações que giram em torno da necessidade de se pensar, e repensar, os termos da relação entre o antropólogo e aqueles com quem interagimos, seja na pesquisa ou em outras atividades profissionais (Leite, 1998; Diniz 2002 e 2005; Sarti, 2003; Machado 2007; Schuch, Vieira e Peters, 2010; Fleischer e Schuch, 2010). Em 2004, a ABA publicou sua primeira coletânea sobre Antropologia e Ética (Víctora Org., 2004) – produto de um intenso trabalho de discussão e intervenção da associação, durante a gestão 2001/2002 – que culminou em um simpósio sobre o tema na 23ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada em Gramado (RS), em junho de 2002. A abrangência e a pertinência das questões colocadas fizeram dessa publicação, amplamente citada, uma referência para o debate atual no país.³

O livro, organizado por Ceres Víctora, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro, tem entre seus principais eixos de crítica e reflexão o fato de que, embora a discussão ética seja intrínseca à pesquisa etnográfica, como já foi dito, o problema adquire contornos surpreendentes, embora não exclusivos, no Brasil, pela exigência de que essas pesquisas sejam reguladas pela Resolução nº 196/96 e suas complementares, aprovadas pelo Conselho Nacional de Saúde (CNS), do Ministério da Saúde. O resultado são os inúmeros constrangimentos enfrentados atualmente por pesquisadores que fundamentam

3 Essa publicação será comentada adiante, na revisão da reflexão sobre Antropologia e ética no Brasil feita por Patrice Schuch nesta coletânea.

seu trabalho de investigação na metodologia etnográfica, em face da regulamentação “biocêntrica” da ética em pesquisa.

Essas resoluções tomaram como referência documentos internacionais sobre o tema, como o Código de Nuremberg, a Declaração de Helsinki e as diretrizes propostas pelo *Council for International Organizations of Medical Sciences* (CIOMS), elaborados por associações médicas e dirigidos a pesquisas biomédicas, comportamentais ou epidemiológicas (Guerriero e Dallari, 2008). São tributárias, portanto, das questões éticas suscitadas pela pesquisa clínica e experimental. Tais resoluções foram implementadas pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), vinculada ao Ministério da Saúde, e pelos Comitês de Ética em Pesquisa (CEPs) a ela subordinados e obrigatórios em todas as universidades e instituições de pesquisa para todas as áreas do conhecimento.

Frente aos problemas advindos dessa forma de regulamentação marcada pelas exigências da pesquisa biomédica, à publicação da ABA antes referida soma-se uma significativa produção crítica, no próprio campo da saúde, sobre a ética em “pesquisa ‘com’ seres humanos” – conhecida contraposição à “pesquisa ‘em’ seres humanos” (Oliveira, 2004). Esta focaliza os dilemas éticos nas pesquisas empíricas nesse campo a partir do que se denomina pesquisa qualitativa em saúde, ou seja, aquela que, dentro da área da “saúde coletiva”, se pauta pela metodologia das ciências humanas e não pelos métodos experimentais da biomedicina (Guerriero, 2006; Guerriero e Dallari, 2008; Diniz e Guerriero, 2008; Guerriero, Schmidt e

Zicker, 2008). Essa perspectiva crítica, desenvolvida por pesquisadores das ciências humanas que trabalham no campo da saúde, é particularmente relevante diante da constatação de que, frequentemente, as radicais diferenças epistemológicas entre Antropologia e Biomedicina (Duarte, 1998a e 1998b; Sarti, 2010) são reduzidas a diferenças de métodos. Isto leva ao problema – já apontado por Canesqui (1994) e por Carrara (1994), nas primeiras revisões dos estudos antropológicos na área da saúde no Brasil – do uso de ferramentas teóricas e metodológicas da Antropologia mal assimiladas, por não se considerarem todas suas implicações. As “pesquisas qualitativas em saúde” nem sempre levam em conta seu campo epistemológico de origem, confusão que se expressa na delimitação – compartimentada e segmentada, à moda das ciências positivas – dessa metodologia como própria das ciências humanas, sem que sejam apreendidas na análise as diferenças na forma de olhar, apreender, compreender e interpretar a realidade em relação aos pressupostos de objetividade do conhecimento das ciências biomédicas (Knauth, 2010). Opera-se uma espécie de tradução do método nos termos empiricistas dessas ciências.⁴

Se a evidência do caráter qualitativo do conhecimento antropológico dispensa a demarcação dessa especificidade do

4 Em resposta a esses desacertos, as implicações do uso de ferramentas teóricas e metodológicas da Antropologia no campo da saúde foram objeto de reflexão em manuais de pesquisa elaborados por antropólogas que trabalham nesse campo (Víctora, Knauth e Hassen, 2000; Knauth, 2010).

método no interior da disciplina, trata-se, nessa literatura crítica que se desenvolve no interior do campo multidisciplinar da saúde, de uma definição contrastiva, que visa demarcar que há uma incontornável diferença metodológica e epistemológica nas pesquisas na área das ciências humanas e sociais em relação aos métodos experimentais da biologia, nos quais se baseia a regulamentação ética da pesquisa no país (Duarte 1998a e 1998 b; Sarti, 2003 e 2010). Assim, as áreas do conhecimento vinculadas aos métodos qualitativos, como a psicologia e as chamadas ciências sociais em saúde, reivindicam o respeito às suas especificidades no âmbito da Resolução 196, uma vez que esta não leva em conta os dilemas éticos envolvidos nas pesquisas que se desenvolvem por referências epistemológicas alheias ao campo biomédico (Guerriero e Dallari, 2008).

Os desdobramentos dessa discussão, quando circunscrita ao âmbito da CONEP, diante das dificuldades de diálogo com o Conselho Nacional de Saúde, por longo tempo relutante em dar ouvidos às questões levantadas pelos pesquisadores das chamadas áreas das ciências humanas e sociais, levaram a ABA, em sua gestão de 2011–2012, a deslocar o foco da discussão predominante na crítica à Resolução 196. Até então, esta focalizava a necessidade de se considerar, no interior desta Resolução, a especificidade da metodologia qualitativa, terreno comum onde trafegam as ciências humanas e sociais, por oposição às ciências biológicas, e de se voltar a atenção para outros âmbitos possíveis de regulamentação da ética em pesquisa, fora do Ministério da Saúde.

Nessa perspectiva, foi elaborada pela ABA uma moção⁵, aprovada na Assembleia Geral do 35º Encontro Nacional da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais) em outubro de 2011, e subscrita pela ANPOCS e pela SBS (Sociedade Brasileira de Sociologia), na qual se afirma “a imprescindibilidade do controle ético de quaisquer pesquisas científicas, com ou sem ‘seres humanos’”, ao mesmo tempo em que se reconhece “o enorme avanço representado pela existência de uma Resolução de âmbito nacional para a regulamentação das pesquisas biomédicas ‘que envolvem seres humanos’, diante do necessário controle da pesquisa experimental em seres humanos, característica das ciências biológicas e médicas”.

Manifestando-se, assim, a favor da manutenção da Resolução nº 196/96 do Conselho Nacional de Saúde, a moção insiste na urgência da delimitação de sua abrangência, que deve ser restrita às pesquisas no campo biomédico. “Denunciamos, assim, a situação anômala, injustificável e insustentável da subordinação das pesquisas de ciências sociais e humanas à referida Resolução.” Propõe-se, ao lado da “revisão urgente” da Resolução 196, a “discussão da elaboração de outra Regulamentação, específica para as ciências sociais e humanas, com a participação de pesquisadores dessas áreas, possivelmente no âmbito do Ministério da Ciência e Tecnologia.”

A moção foi encaminhada como reivindicação da ABA à consulta pública com vistas à revisão da Resolução 196, que ocorreu de 12 de setembro a 10 de novembro de 2011, por

5 Apresentada em Anexo.

meio do preenchimento de um formulário individual para encaminhamento das propostas de revisão no sítio eletrônico do Conselho Nacional de Saúde (CNS).⁶

Os efeitos dessa demanda surgiram quando a ABA foi convidada a participar do *Seminário Temático Pesquisas em Ciências Sociais e Humanas: Revisão da Res. CNS 196/96*, realizado a partir das respostas à consulta pública, em Brasília, no dia 01/08/2012. Posteriormente, foi realizado na cidade de São Paulo, de 20–22/09/2012, o *I Encontro Extraordinário dos Comitês de Ética em Pesquisa do Sistema CEP–CONEP*, cujo subtítulo sintomaticamente era: *Revisão da Resolução CNS 196/96: Atualizar para Fortalecer* onde foi votado o novo texto da Resolução 196 que buscou incorporar as contribuições da referida consulta pública.⁷ Nesse encontro dos CEPs (ENCEP 2012) foi decidida a elaboração, dentro da Resolução 196, de uma Resolução Complementar específica para as pesquisas em ciências humanas e sociais e a ABA, junto a outras entidades e pesquisadores individuais, foi convidada a integrar o Grupo de Trabalho da CONEP responsável por elaborar a proposta de redação de seu texto.

6 Para informações sobre a consulta pública da Resolução 196/96 ver o sítio eletrônico do CNS: http://conselho.saude.gov.br/web_comissoes/conep/index.html. Acesso em 14/01/2013.

7 Ver o novo texto da Resolução 196, a ser ainda submetido ao CNS, ver: http://conselho.saude.gov.br/web_comissoes/conep/arquivos/resolucoes/23_out_versao_final_196_ENCEP2012.pdf. Acesso em 14/01/2013.

Assim, a proposta da ABA de retirar da CONEP a regulamentação da pesquisa antropológica não encontrou, ainda, ressonância, pelo menos nesse âmbito. “Atualizar para fortalecer” é uma insígnia que fala da disposição de afirmar a Resolução 196, inclusive para regulamentar as pesquisas na área das ciências humanas e sociais, apontando para a necessidade de que a proposta da ABA busque outras frentes para levar adiante sua proposição.

Buscando dar continuidade à problematização dos termos em que está colocada a regulamentação da ética em pesquisa atualmente no Brasil, esta publicação visa levantar questões que contribuam para aprofundar a análise das implicações éticas do trabalho antropológico e subsidiar a formulação de propostas concretas que permitam regular procedimentos éticos considerando os marcos da prática etnográfica.

A organização da coletânea dá sequência a outro instrumento utilizado pela ABA para a divulgação de problemas enfrentados por antropólogos e antropólogas, como parte do processo de resistência e oposição à forma como a ética em pesquisa antropológica vem sendo examinada e julgada pelo sistema CONEP/CEPs. Trata-se de um espaço no sítio eletrônico da associação, que se intitula “CONSULTA: *Ética em pesquisa antropológica*”, por meio do qual se colhem informações sobre o modo e as condições de funcionamento dos CEPs locais e do eventual trânsito de processos de autorização junto à CONEP (como no caso da pesquisa com “populações indígenas”), que se referem tanto à experiência de quem teve

que submeter seus projetos ao sistema CEP/CONEP, quanto à de quem participou de Comitês locais.⁸

Em face da inadequação da atual regulamentação da ética em pesquisa no país, com relação à pesquisa antropológica e diante das inúmeras publicações já existentes sobre o tema, o atual debate que envolve a regulamentação da ética na antropologia será certamente beneficiado pela discussão a partir de casos concretos e problemas enfrentados no atual sistema. Com vistas a contribuir para enfrentar esses novos desafios, a presente publicação tem, como principal objetivo, subsidiar a discussão sobre o tema de forma a permitir levar adiante a reivindicação postulada pela ABA na referida moção de 2011.

Os cinco artigos que compõem este volume permitem precisamente trazer luz à discussão ética ao analisarem, sob distintos prismas, problemas que emergiram em situações concretas vividas durante a pesquisa etnográfica, revelando questões cuja discussão não se pode eludir, quando se leva a sério a proposta dialógica e compromissada da antropologia, e que não estão adequadamente contempladas na atual regulamentação da ética em pesquisa. Foram originalmente apresentados nas atividades relativas à ética nas quais a gestão da ABA 2011–2012 esteve envolvida, a saber: a Mesa-Redonda “Ética em pesquisas antropológicas”, na *III Reunião Equatorial de Antropologia/XII ABANNE*, realizada na Universidade Federal

8 Consultar a esse respeito o sítio eletrônico da ABA: www.abant.org.br.

de Roraima, Boa Vista (RR), 14–17 de agosto de 2011; o Simpósio “Antropologia e Ética”, na *IX Reunião de Antropologia do Mercosul*, na Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 10–13 de julho de 2011; e o Simpósio “Ética e Antropologia: desafios para a regulamentação”, na *28ª Reunião Brasileira de Antropologia*, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, na cidade de São Paulo (SP), 02–05 de julho de 2012.

Reiteradamente, aparece nos artigos aqui apresentados o que vem sendo apontado desde fins dos anos 1990, em toda a bibliografia sobre o tema, (Braz, 1999; Sarti, 2003; Duarte 2004, VÍctora et al., 2004, Heilborn, 2004; Goldim, 2004; Guerriero e Dallari, 2008; Diniz e Guerriero 2008; Minayo, 2008; Knauth, 2010), em todo debate, qual mantra, como um dos pontos mais problemáticos da regulamentação da ética em pesquisa no Brasil: a inadequação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Este deve ser estabelecido por escrito e previamente à pesquisa empírica, para dar conta do consentimento do pesquisado – identificado com a concepção ocidental de indivíduo, que fundamenta a noção de direito em pauta – nos termos de um modelo a ser adotado diante de qualquer método ou situação de pesquisa. Destaca-se essa inadequação, em particular, quando se trabalha com populações ágrafas ou iletradas ou em situações que envolvem transgressão a regras instituídas ou práticas consideradas criminosas. No entanto, a crítica estende-se cada vez mais a toda e qualquer pesquisa etnográfica (Fleischer e Schuch, 2010), pelas dificuldades incontornáveis de se

estabelecer o suposto consentimento como um ato único, ainda que não firmado por escrito, na pesquisa etnográfica, dada sua dinâmica e os imponderáveis implícitos em seu desenrolar.⁹ Não se trata apenas da inoperância para solucionar questões éticas, mas das amarras que o consentimento prévio à pesquisa cria para o trabalho de campo etnográfico.

“Se o objetivo do antropólogo é justamente chegar na lógica implícita dos fatos, falar dos ‘não ditos’ do local, adentrar de certa forma no ‘inconsciente’ das práticas culturais, como podemos imaginar que os informantes preveem todas as consequências de seu consentimento informado?” (Fonseca, 2010: 214)

Como sintetiza Marina Cardoso em seu texto nesta coletânea,

“(...) no caso da pesquisa etnográfica, este ‘consentimento’ não é um documento formal (quase sempre inócuo), mas produto das relações que se estabelecem no campo (eventualmente, para além dele), e de acordo com uma lógica relacional e propriamente ‘ética’, mas que é aquela da comunidade em que nos inserimos, e que determina também que material coletamos e sob quais condições, exercício básico de qualquer etnografia para ser reconhecida como tal”.

A partir de suas experiências de pesquisa sobre a violência durante a ditadura militar argentina nos anos 1970, Mariana Tello mostra, em seu texto nesta coletânea, como o “consen-

9 Ver o artigo de Patrice Schuch nesta coletânea para a discussão sobre o TCLE.

timento informado” foi, durante o trabalho de campo, um processo de negociações permanentes que dependeu de fatores imprevistos que iam se revelando nas diferentes fases de elaboração do trabalho, não podendo estar definido de antemão.

Em seu texto aparece, assim como no de Ceres VÍctora, a questão do uso de imagens como instrumento de pesquisa e meio de divulgação dos dados, outro ponto importante da negociação ética: quais os limites éticos pelos quais se expõe a experiência do sofrimento, como apontou Boltanski (1993)? Quais as implicações de torná-la pública? Como definir a autoria no registro da experiência pela imagem?¹⁰ No caso analisado por Mariana Tello, a autora evidencia como, diante de uma repressão, assim como de uma militância, clandestina, durante os anos 1970 na Argentina, a investigação sobre esse período e seus acontecimentos traz uma “aura de revelação, de ruptura com silêncios estrategicamente guardados”¹¹, levantando a necessidade de acertos éticos em relação a cada informação desvelada.

Lo que es necesario recalcar es que esa posibilidad de elección sobre como asumir una experiencia públicamente y como parte del contrato ético, explicitado de antemano (...), constituyó un fuerte elemento de establecimiento de la confianza y, en términos generales, un posibilitador de la investigación misma.

10 A questão da ética no uso da imagem foi abordada por Carlos Caroso (2004), na coletânea anterior da ABA (VÍctora et al., 2004).

11 Tradução nossa.

Ceres VÍctora analisa a reação dos Charruas, grupo indígena que teve reconhecimento oficial da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em 2007, a um documentário sobre sua vida, a partir não apenas do que os próprios Charruas apontam como inapropriado, mas também da análise de uma ação movida pelo Ministério Público contra os produtores e a diretora do filme e da decisão judicial sobre o processo. Mostrando os limites éticos da solução jurídica pela qual foi resolvida a questão em pauta, a autora questiona a transformação inesperada provocada pela intervenção de profissionais da comunicação sobre o grupo indígena, filmado, fotografado, visibilizado pelo olhar do outro, imagens nas quais os Charruas alegam não se reconhecer. A autora mostra, a partir de sua experiência etnográfica, o que Marina Cardoso chama de “ética indígena”, que não foi considerada no processo judicial.

As regras estabelecidas pela 4^o Conferência Nacional de Saúde Indígena, em 2006, evidenciando as formas como as populações indígenas se apropriam dos instrumentos de garantias de direitos, estabelecidos pela Constituição de 1988, mencionadas no artigo de Marina Cardoso, contribuem para entender a atitude dos Charruas e suas demandas frente ao uso de imagens suas que consideram inapropriadas. Trata-se de uma gramática que passam a dominar e das quais fazem uso em sua relação com o “mundo dos brancos”.

A ética é discutida nos textos apresentados a partir de uma concepção dialógica da antropologia. Isso significa dizer que não se trabalha “sobre” o outro, mas “com” o outro na pro-

dução do conhecimento e no estabelecimento do que é ético na pesquisa, quando esta é pensada, em suas implicações profundas, como uma *relação* entre pesquisador e pesquisado.

Jane Beltrão ressalta que os antropólogos “foram treinados (e continuam a ser) para compreender a diversidade, mas o treinamento ainda se limita a explicar o ‘outro’ e não a trabalhar em conjunto com o ‘outro’”. Para ela, os estudos amazônicos, em particular, mostram que “a Etnologia é não uma disciplina em si, mas a construção de uma sociedade em moldes novos, abrigando os ‘invisíveis’ de ontem como protagonistas”. Seu texto, como o de Marina Cardoso, insere-se na busca, que marca a antropologia brasileira contemporânea, de colocar a discussão ética como parte de uma elaboração conjunta de reflexões feitas pelos antropólogos com os indígenas. Fala da experiência de escrever com pessoas indígenas como “escritas interculturais”, levadas adiante, segundo a autora, como desafios da inclusão social. Marina Cardoso, a partir de seu campo de pesquisa, trata do “sentido próprio do que seria uma ‘ética indígena’”, que se formula sob formas alheias àquelas que regulamentam nossos procedimentos éticos, mas que estão necessariamente implicadas na ética do trabalho etnográfico, configurando o que a autora chama de “paradoxos da ética”.

Dentro da mesma perspectiva de pensar *com* as pessoas envolvidas na pesquisa os termos éticos dessa *relação*, Mariana Tello analisa sua experiência de pesquisa com as vítimas da ditadura militar argentina – delicada interlocução que envolve lidar com um tipo de sofrimento fortemente silen-

ciado nas sociedades que justamente o provocaram (como é próprio de todo “sofrimento social”, na expressão de Arthur Kleinman, Veena Das e Margareth Lock). Os parâmetros éticos frente a seus interlocutores envolvem uma escuta particular diante dos dilemas éticos de tornar públicas experiências de sofrimento associadas à violência.

Diante de uma posição de “alteridade mínima”¹², Mariana Tello parte, sobretudo, da preocupação com o distanciamento necessário à análise do tema da violência, dado seu caráter extremo e suas implicações éticas e políticas, em qualquer circunstância em que se aborde tema tão eivado de conotações morais. Seu trabalho, realizado na e sobre a Argentina, remete a questões ainda não enfrentadas pela antropologia brasileira, como a da experiência das vítimas da ditadura brasileira (1964–1985), afirmando o importante campo de interlocução sobre as experiências de violência na América do Sul que tem se aberto nos últimos tempos no âmbito da antropologia no continente.

Sob olhares distintos, os textos falam da “politização” da antropologia, uns com mais, outros com menos restrições, a partir de experiências concretas de pesquisa. Para Patrice Schuch, “trata-se de admitir que a antropologia não tem, necessariamente, que se identificar, mimetizar ou defender ‘o ponto de vista nativo’; o que se necessita é, exatamente, o estabelecimento de uma *relação* com tal ponto de vista, aquilo

12 Ela mesma sofreu a experiência de repressão política em sua família. Sua mãe foi assassinada pelas Forças Armadas e Policiais em Tucumán, na Argentina, quando ela tinha 10 meses de idade, conforme relata em seu texto.

que, para alguns, seria a sua própria condição epistemológica”.

O texto de Patrice Schuch, que mapeia a discussão recente sobre ética e antropologia no Brasil, sintetiza as preocupações que norteiam a atual reflexão sobre o tema e animam esta coletânea. A autora, contrapondo-se à “suposição de que exista alguma espécie de ‘centro’ de enunciação ético-normativa aos quais outros domínios seriam subordinados”, ressalta a importância de se compreender “em quais domínios e debates a relação entre antropologia e ética está em jogo e como ela é configurada nos múltiplos mundos sociais nos quais opera”.

Essas múltiplas possibilidades de negociação da ética nas relações *entre* os atores implicados no trabalho de investigação antropológica, tal como surgem nas diferentes situações de pesquisa, em diferentes contextos, e as soluções encontradas ou os intrincados desencontros de perspectivas, são o objeto das reflexões aqui apresentadas, com base em experiências diversas de pesquisa e pontos de vista não necessariamente coincidentes.

As formas que adquire a discussão ética, o contexto no qual emerge, seus agentes e modos de agência tornam-se problemas permanentes de reflexão do antropólogo junto aos sujeitos envolvidos na pesquisa. Trata-se de manter a delicada tensão entre proximidade e distanciamento que marca o trabalho antropológico que, contra toda fixidez, faz da própria definição do que se configura, ou não, como ético algo em movimento, deslocamentos nos quais se move e se põe em questão o próprio antropólogo junto a seus interlocutores na pesquisa.

Dezembro 2012

Referências bibliográficas

- BOLTANSKI, Luc. *La souffrance à distance : morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Métailié, 1993.
- BRAZ, Marlene. Autonomia: onde mora a vontade livre. In: CARNEIRO, F. (Org.) *A moralidade dos atos científicos: questões emergentes da experiência dos Comitês de Ética em Pesquisa envolvendo seres humanos*. Brasília: Ministério da Saúde/FIOCRUZ, 1999. p. 91-100.
- CANESQUI, Ana Maria. Notas sobre a produção acadêmica de antropologia e saúde na década de 80. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. de S. (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994. p. 13-32. (Coleção Antropologia & Saúde.)
- CARNEIRO, Fernanda (Org.) *A moralidade dos atos científicos: questões emergentes da experiência dos Comitês de Ética em Pesquisa envolvendo seres humanos*. Brasília: Ministério da Saúde/FIOCRUZ, 1999.
- CAROSO, Carlos. A imagem e a ética na encruzilhada das ciências. In: VÍCTORA, C. et al. (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 137-150.
- CARRARA, Sergio. (1994), Entre cientistas e bruxos: ensaios sobre dilemas e perspectivas da análise antropológica da doença. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. de S. (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994. p. 33-45. (Coleção Antropologia & Saúde.)
- DEBERT, Guita Grin. Ética e as novas perspectivas da pesquisa antropológica. In: VÍCTORA, C. et al. (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 45-54.
- DINIZ, Débora. *Conflitos morais e bioética*. Brasília: Letras Livres, 2002.
- . (Org.) *Ética na Pesquisa*. Brasília: Editora da UnB/Letras Livres, 2005.
- DINIZ, Débora; GUERRIERO, Iara Coelho Zito. A ética na pesquisa social: desafios ao modelo biomédico. *Reciis: Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde* (2): 78-90, Supl. 1., 2008. Suplemento 1. Disponível em: <<http://www.reciis.cict.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/211/190>>.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Investigação antropológica sobre doença, sofrimento e perturbação: uma introdução. In: DUARTE, L. F. D.; LEAL, O. F. (Org.). *Doença, sofrimento, perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998a. (Coleção Antropologia & Saúde).
- . Pessoa e dor no Ocidente. *Horizontes antropológicos*. ano 9, n. 4, p. 13-28, 1998b.

_____. Ética de pesquisa e “correção política” em Antropologia. In: VÍCTORA, C. et al. (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 125-130.

FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*; Brasília: LetrasLivres / Editora da UnB, 2010.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. In: SCHUCH, P.; VIEIRA, M. S.; PETERS, R. (Org.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: UFRGS, 2010. p. 205-227.

GOLDIM, José Roberto. Ética e pesquisa em antropologia. In: VÍCTORA, C. G et al. (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 163-167.

GUERRIERO, Iara Coelho Zito. Aspectos éticos das pesquisas qualitativas em saúde. Faculdade de Saúde Pública- USP. 2006. [Tese de Doutorado].

GUERRIERO, Iara Coelho Zito; DALLARI, Sueli Gandolfi. A necessidade de diretrizes éticas adequadas às pesquisas qualitativas em saúde. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 13, ano 2, p. 303-311, 2008.

GUERRIERO, Iara Coelho Zito; SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; ZICKER, Fabio (Orgs.). *Ética nas Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais na Saúde*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild/HUCITEC, 2008.

GUILHEM, Dirce; ZICKER, Fabio (Orgs.). *Ética na pesquisa em saúde: avanços e desafios*. Brasília: Letras Livres/Editora da UnB, 2007.

HEILBORN, Maria Luiza. Antropologia e Saúde: considerações éticas e conciliação multidisciplinar. In: VÍCTORA, C. et al. (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 57-63.

JARDIM, Denise Fagundes. Antropologia em campos *up*. In: SCHUCH, P.; VIEIRA, M.S.; PETERS, R. (Org.) *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010. p. 23-28.

KNAUTH, Daniela. A etnografia na saúde coletiva: desafios e perspectivas. In: SCHUCH, P.; VIEIRA, M. S.; PETERS, R. (Org.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: UFRGS, 2010. p. 109-114.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (Org.). *Social suffering*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1997.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Ética e estética na antropologia*. Florianópolis: PPGAS da UFSC/CNPq, 1998.

MACHADO, Lia Zanotta. Ética em pesquisa biomédica e antropológica: semelhanças, contradições, complementaridade. In: GUILHEM, D.; ZICKER, F. (Org.). *Ética na pesquisa em saúde*. Brasília: Letras Livres/ UnB, 2007. p. 119–142.

MINAYO, Maria Cecília de S. Apresentação. In: GUERRIERO, Iara Coelho Zito; SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval; ZICKER, Fabio (Orgs.). *Ética nas Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais na Saúde*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild/HUCITEC, 2008.

MÜLLER, Lúcia Helena A. Antropologia em contextos empresariais. In: SCHUCH, P.; VIEIRA, M. S.; PETERS, R. (Org.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: UFRGS, 2010. p. 49–57.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. Pesquisa em versus Pesquisas com seres humanos. In: VÍCTORA, C. G. et al. (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 33–44.

SARTI, Cynthia Andersen. Ética, antropologia e pesquisa com seres humanos. In: SARTI, C.A.. *O reconhecimento do outro: uma busca de diálogo entre ciências humanas e ciências da saúde*. [tese de Livre-Docência]. São Paulo: Departamento de Medicina Preventiva da Universidade Federal de São Paulo/Escola Paulista de Medicina, 2003.

_____. Saúde e sofrimento. In: MARTINS, C.B. (coord. geral); DUARTE, L.F.D. (coord. de área). *Horizontes das Ciências Sociais brasileiras: Antropologia*. São Paulo: ANPOCS/Barcarolla/Discurso Editorial, 2010. p. 197–223.

SCHUCH, Patrice. Antropologia com grupos *up*, ética e pesquisa. In: SCHUCH, P.; VIEIRA, M. S.; PETERS, R. (Org.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: UFRGS, 2010. p. 29–48.

SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam Steffen; PETERS, Roberta (Org.) *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010.

VÍCTORA, Ceres; KNAUTH, Daniela; HASSEN, Maria de Nazareth A. (Org.). *Pesquisa qualitativa em saúde: uma introdução ao tema*. Porto Alegre: Tomo, 2000.

VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (Org.). *Antropologia e ética*. Niterói: Editora da UFF/ABA, 2004.

ZAMBRANO, Elizabeth. A experiência etnográfica no campo médico e médico-jurídico. In: SCHUCH, P.; VIEIRA, M.S.; PETERS, R. (Org.) *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010. p. 59–69.

A vida social ativa da ética na Antropologia (e algumas notas do “campo” para o debate)

Patrice Schuch

Introdução

O título deste texto é inspirado no artigo escrito por Lila Abu-Lughod, publicado no *Journal of Middle East Women's Studies*, em 2010, chamado: *The Active Social Life of “Muslim Women's Rights”: A Plea for Ethnography, Not Polemic, with Cases from Egypt and Palestine*. Nesse texto, Abu-Lughod (2010) argumenta em favor de um deslocamento do debate – muito polêmico e, segundo ela, pouco produtivo – sobre a existência ou não de direitos das mulheres muçulmanas para a premissa de que esta questão tem hoje uma vida social ativa, que deve ser estudada etnograficamente. Nessa etnografia, importam interrogações como: quais tipos de debates e de instituições os “direitos das mulheres muçulmanas” partilham? Como eles são mediados? Que tipo de trabalho essa noção e as práticas organizadas nesses termos fazem em vários lugares, para diversos tipos de mulheres?

Abu-Lughod (2010) opta por estudar alguns desses espaços – ONGs de mulheres palestinas e egípcias e comunidades rurais onde mulheres e crianças vivem suas vidas na interseção com instituições locais e mídias nacionais – mostrando o quanto a questão sobre “os direitos das mulheres muçulmanas” está diferencialmente colocada nesses múltiplos âmbitos, o que requer atenção para suas mediações e transformações.

Acredito que a perspectiva analítica sugerida por Abu-Lughod (2010) possa ser interessante para o debate da relação entre ética e Antropologia. Isso porque a discussão sobre ética, tal como o domínio dos direitos humanos, preza-se muito facilmente à uma espécie de normatização empobrecedora que reduz a dimensão ética e os âmbitos diferenciados de prática antropológica ao caráter de domínios ontológicos e estáticos. Sabemos que o ideário ético, enquanto uma condição de possibilidade para o trabalho antropológico, sempre esteve no horizonte epistemológico disciplinar da Antropologia. No entanto, a própria diversificação das práticas antropológicas (Ribeiro, 2004), conjugada com as crescentes demandas de regulamentação dos procedimentos de pesquisa (Fleischer e Schuch, 2010) dinamizam esse debate, expandindo-o em outras direções. Neste contexto de discussões, talvez mais do que posições apressadas ou fáceis generalizações, importa compreender em quais domínios e debates a relação entre ética e Antropologia está em jogo e como ela é configurada nos múltiplos mundos sociais nos quais ope-

ra, isto é, compreender a sua vida social ativa, nos termos de Abu-Lughod (2010).

Meu interesse neste artigo é exatamente arguir nessa direção e defender que qualquer discussão sobre ética em pesquisa antropológica tem que levar em conta a multiplicidade de domínios em que a ética existe na Antropologia, isto é, a complexidade de sua “vida social”. Refiro-me a esse termo em sentido semelhante àquele empregado por Abu-Lughod (2010). A autora usa o termo “vida social” para sugerir que os direitos das mulheres muçulmanas só podem ser compreendidos a partir do seu jogo social, o que é diferente de dizer que podem ser achados na circulação social desse conceito – como em Appadurai (1986), para o caso da circulação de mercadorias – ou nos contextos sociais de sua reprodução, transplante ou vernacularização, como na sugestão de Engle Merry (2006) para o estudo acerca dos enunciados de direitos humanos. Abu-Lughod (2010) refere-se a “vida social” dos direitos das mulheres muçulmanas como a sua mediação diferencial através de várias redes sociais e instrumentos técnicos, inspirando-se nas sugestões de Latour (1999) em seus estudos sobre a ciência.

Destaco a importância desse tipo de perspectiva analítica porque ela rompe com a suposição de que exista alguma espécie de “centro” de enunciação ético-normativa aos quais outros domínios seriam subordinados, ao mesmo tempo em que opta por uma definição performativa dos domínios em

questão. Em meu entender, tomado como um todo, e entendido a partir de sua parcialidade, o argumento em torno de uma vida social ativa da ética na Antropologia conduz não apenas ao combate a formulações sobre as possibilidades de uma ética universal ou meta-disciplinar, mas também a rejeição da noção de que se trata de procurar a adaptação de uma ética geral a situações particulares. Sob meu ponto de vista, não é disso que se trata. Trata-se de investir na ideia de que a ética é diferencialmente produzida em múltiplos domínios da prática antropológica – em sua vida social ativa – o que requer delicadeza na sua discussão e consideração, assim como compreensão da diversidade e situacionalidade dos espaços de sua realização.

À luz dessa inspiração, meu objetivo é examinar alguns domínios em que a relação entre ética e Antropologia ganha vida social ativa, através da análise de certa bibliografia brasileira relativamente recente sobre esse assunto. No Brasil, há uma produção crescente de artigos, capítulos de livros e coletâneas temáticas sobre ética e pesquisa antropológica¹. No entanto, tomarei como ponto de partida os debates presentes em dois livros sobre o assunto: *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*, organizado por Ceres VÍctora, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Oro, publicado em 2004, a partir de uma série de simpósios homônimos realizados pela

1 Veja-se, por exemplo, Machado (2007), Schuch, Vieira e Peters (2010), Diniz, (2005) e Lagdon, Maluf e Tornquist (2008).

ABA em 2002 (Víctora et al, 2004); e o livro publicado em 2010, chamado *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*, organizado por mim e por Soraya Fleischer, produto de um seminário de âmbito nacional realizado na Universidade de Brasília, com o apoio do Departamento de Antropologia (Fleischer e Schuch, 2010). Eu me concentrei nessas publicações – embora fazendo associações com outras literaturas – porque em ambas há uma espécie de preocupação em sistematizar certas discussões sobre o tema e reunir algumas das principais problemáticas em torno do assunto, sem se circunscrever em algum âmbito especializado da atuação antropológica. Através desse recorte, espero deixar evidente que não é meu interesse generalizar os argumentos aqui esboçados para o que seria uma “Antropologia brasileira”, nem totalizar o “estado da arte” atual das discussões sobre o assunto. Através da singularidade das produções em questão, procurarei explicitar alguns domínios de problematização nos quais a ética na Antropologia se configura. Nesses termos, os textos analisados permitem pensar na relação entre certos domínios de fatos e práticas e o que está sendo formulado como um problema ético na Antropologia.

Expandindo os debates sobre ética e Antropologia para além de qualquer apressada enunciação normativa e incentivando as reflexões sobre os diferentes âmbitos de construção da ética antropológica, meu objetivo inicial neste texto é compreender, nos livros selecionados, as configurações do

que percebi e classifiquei como três domínios em que a ética aparece como espaço de problematizações: 1) o pesquisar/ atuar: autorreflexão, responsabilidade e prática política; 2) Antropologia e multidisciplinaridade: ciência e sua inserção social; 3) a ética como campo de regulamentações: quando dizer não, não basta. Minha segunda tarefa nesse artigo reside na exploração de uma situação ocorrida em meu próprio campo de pesquisa, que acredito ensejar discussões sobre o que acontece quando algum desses domínios parece estar em contradição com outro. Em especial, a problematização dessa situação de campo coloca em evidência o que implicitamente aparece também nos demais domínios estudados: o debate sobre ética em Antropologia é inescapável às reflexões sobre qual a tarefa ou vocação da própria Antropologia.

Preocupações Éticas, Tradições Nacionais e a Antropologia Brasileira

Didier Fassin publicou um artigo provocador, intitulado: *The end of ethnography as collateral damage of ethical regulation?*, em 2006, na revista *American Ethnologist*, no qual salienta a sua própria experiência como pesquisador, ao estudar políticas de intervenção e instituições públicas nos contextos francês e sul africano (Fassin, 2006). O autor contrasta tais espaços no que diz respeito aos esforços de regulamentação dos procedimentos de pesquisa. Afirma que, na França, é surpreendente o que chama de falta de preocupação com os as-

suntos da ética nas Ciências Sociais: apenas no ano de 2005 é que a Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais começou a se engajar nessa problemática. Até recentemente, conta ele, as propostas de pesquisa não apresentavam nenhuma consideração específica sobre ética, a menos que o pesquisador candidatasse seu projeto de pesquisa ao financiamento de alguma instituição médica, tal como o Instituto Nacional de Saúde (INSERM) ou a Agência Nacional de Pesquisa sobre Aids (ANRS). Nesse caso, a questão ética era reduzida ao preenchimento de alguns formulários sobre a proteção dos sujeitos da pesquisa, para os quais os cientistas sociais, afirma ele, sempre tinham a mesma resposta: “não se aplica”. Essa situação teria começado a modificar-se tanto pelas novas realidades da União Europeia, quanto pela pressão dos próprios países chamados do “terceiro mundo” sobre o assunto.

Já a sua experiência na África do Sul contrasta fortemente com o contexto francês: a partir da década de 2000, percebe-se um incremento substantivo no conjunto de regulações éticas, regras e constrangimentos severos delimitando o campo das possibilidades de pesquisa, atrasos na implementação de programas produzidos pela demora das avaliações nos Comitês de Ética e obstáculos crescentes colocados à medida da progressão da pesquisa, mesmo após a permissão para sua realização ter sido dada. Fassin (2006) estranha as duas experiências: na França, onde diz se surpreender com o fato de qualquer pesquisador poder ser muito crítico em rela-

ção aos procedimentos médicos, sem, no entanto, jamais ter apresentado suas próprias formulações de pesquisa para nenhum Comitê de Ética, e na África do Sul, onde, não obstante a forma precária de tratamento dos pacientes, a exposição dos corpos e a negligência da dor, a presença antropológica é que parecia causar problemas éticos.

Esses dois extremos são representativos, segundo ele, de culturas nacionais distintas no que diz respeito à ética nas Ciências Sociais: enquanto os cientistas sociais franceses parecem se colocar acima ou dão pouca atenção aos domínios éticos oficiais exteriores às suas disciplinas, considerando a ética – autodefinida, não-escrita e não-certificada – como um atributo incorporado à figura do antropólogo ou sociólogo, na África do Sul a preocupação com a soberania nacional teria sido um grande incentivo para a preocupação com a regulamentação ética (Fassin, 2006). Para o autor, tais fatos também são relevantes para mostrar que não apenas as intervenções provenientes da biomedicina importam na definição das pressões para regulamentação ética, mas também nacionalismos e a geopolítica mundial.

As sugestões de Fassin (2006) fazem sentido e são interessantes porque associam as problematizações sobre ética não apenas aos procedimentos regulamentadores biomédicos – que podem funcionar, às vezes, como “bodes expiatórios” da própria discussão sobre o assunto – mas também levantam questões sobre a própria relação entre ética e os

estilos antropológicos e configurações socioculturais das quais emergem. Gostaria de seguir essa direção, detendo-me nos seus efeitos para a configuração do debate acerca da ética na Antropologia brasileira e sua vida social ativa. Como sabemos, a relação entre *estilos antropológicos* e contextos culturais nos quais emergem já foi trabalhada eficientemente por Cardoso de Oliveira (1998) e Peirano (1992), entre outros. No caso brasileiro, Peirano (1992) mostrou que incorporamos a Antropologia como uma Ciência Social numa figuração que une conhecimento e comprometimento político, estudando temas e grupos próprios da sociedade brasileira e, de certa forma, praticando uma “Antropologia endógena”. Esta realidade está em transformação, a partir dos processos de internacionalização da pesquisa antropológica brasileira realizada com fôlego a partir do ano 2000.

No entanto, em que pese tais mudanças recentes, a leitura dos artigos dos livros selecionados como base para minha investigação mostra que um dos pontos mais recorrentes dos debates é, justamente, qual a tarefa, função ou vocação de uma Antropologia que – nos termos de Roberto Cardoso de Oliveira (2004), no artigo de abertura do livro *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil* (Víctora et al, 2004) – vai além da construção de conhecimentos e se vê enleada em demandas da ação. “Qual de nós (pergunta o autor) especialmente os etnólogos, não se viu um dia pressionado a *agir* simultaneamente ao seu esforço de *conhecer*?” (Cardoso de Oliveira, R., 2004:22).

A Vida Social Ativa da Ética Antropológica: três espaços de problematização

O pesquisar/atuar: autorreflexão, responsabilidade e prática política

É exatamente em torno da complexidade do pesquisar/ atuar – dilema bem representativo de nosso *estilo disciplinar* – que marca-se uma forte vertente em que a ética antropológica ganha vida social ativa nos textos selecionados. Destaco que a ética aparece, nessa configuração de interrogações em torno do binômio *pesquisar/atuar*, como associada à definição de modos de relacionamento do antropólogo com grupos em interlocução – no caso de Roberto Cardoso de Oliveira, na situação de “contato interétnico” – e na reflexão sobre o que constitui a tarefa antropológica e suas responsabilidades. No artigo em questão, Cardoso de Oliveira (2004) conta sua experiência de ter sido contratado pela FUNAI, no ano de 1975, para estudar a situação dos Tükúna diante do “Movimento da Cruz” e diz com clareza:

“Meu problema ético de então era de como manter minha independência de pesquisador em relação à agência indigenista que me contratara, ainda que jamais tenha recebido dela qualquer recomendação para intervir em seu nome na situação interétnica” (Cardoso de Oliveira, 2004:22).

Nessa experiência, o autor explica que não houve nenhum conflito evidente entre os grupos estudados e, portanto, não

teve que interceder por nenhuma das partes. No entanto, utiliza tal situação para evidenciar onde reside o que chama de “mal estar ético” na *Antropologia prática*, aquela envolvida com as dimensões morais da ação, mas não prescinde da autorreflexão, a qual, por sinal, estaria crescentemente marcando a realidade dos antropólogos brasileiros². Tal “mal estar ético” residiria na condição antropológica brasileira de mediar culturas e pessoas de carne e osso em confronto e

-
- 2 Nota-se, no texto de Roberto Cardoso de Oliveira (2004), uma preocupação em distinguir uma “Antropologia aplicada” de uma “Antropologia da ação”: enquanto a primeira se caracterizaria pela vinculação com o colonialismo e praticismo inaceitável, a última estaria relacionada aos sentidos que Sol Tax deu ao termo em 1952, para evocar o caráter da atuação antropológica na prática social. No entanto, o autor prefere o termo “Antropologia prática”, pois segundo ele a “Antropologia da ação” também teria um déficit reflexivo importante, inaceitável para a Antropologia contemporânea. Evidencia-se uma espécie de tensão em torno dos limites e responsabilidades do antropólogo, em suas diversas modalidades de atuação na vida pública, o que se evidencia nos próprios debates em torno da nomeação das atividades antropológicas. Pode-se dizer que tais debates se renovaram na década de 2000, a partir da elaboração de laudos periciais antropológicos. O título do texto de Eliane Cantarino O’Dwyer (2005), publicado na parte “Ética e Intervenção” de um livro sobre a produção de laudos antropológicos, intitulado: “Laudos Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?” é muito representativo dessa tensão. A autora defende a posição de que os laudos antropológicos não são pesquisa aplicada, uma vez que não prescindem de dois aspectos fundamentais: a reflexão teórica e o trabalho de campo antropológico.

na sua complexa tarefa de traduzir sistemas culturais, dentro da sociedade nacional³. Como uma sugestão de superação de tal “mal estar ético”, Cardoso de Oliveira (2004) evoca a capacidade crítica e reflexiva da Antropologia, a abertura à ética discursiva e, para o que me interessa aqui destacar, um abandono do que chama de um “relativismo absenteísta, responsável por uma neutralidade equívoca”. Somente a partir desse abandono a conciliação entre ética e Antropologia poderia ser realizada⁴.

Na interseção do debate pesquisar/atuar colocam-se também as dimensões éticas no trabalho de formulação de laudos antropológicos, o necessário diálogo com o campo jurídico e as tensões desse diálogo. Ilka Boaventura Leite, no

3 João Pacheco de Oliveira (2004), discutindo as possibilidades de uma “Antropologia participativa” também refere a existência de um “mal estar” na Antropologia brasileira, ao qual o autor atribui uma espécie de *cultural lag* dado pelo fato de que as representações hegemônicas da disciplina estão em desacordo com sua prática cotidiana, onde se problematiza, entre outros fatores, a externalidade do olhar antropológico, a participação dos “nativos” na formulação do problema de pesquisa e a apropriação do trabalho antropológico com possibilidades de luta política.

4 Nesse sentido, tal posição poderia ser aproximada à de Otávio Velho (1995), para quem o relativismo, já em 1995, era tomado como uma espécie de “arrombador de portas abertas”. Ver também Velho (2008), texto em que o autor incita ao desenvolvimento de outras formas de justificação do trabalho antropológico brasileiro, para além da posição de antropólogos como “mentores da democracia”.

seu artigo presente no livro de 2004, salienta que um dos principais dilemas vivenciados nesse tipo de trabalho é a externalidade da demanda pelo laudo e a atuação antropológica em situações que, de antemão, se apresentam como conflituosas⁵. O que parece estar em jogo aqui são questões que relacionam a ética com autorreflexões sobre os domínios da *autoridade* e *posicionalidade* do antropólogo, num contexto onde as suas responsabilidades sociais são imensas, na medida em que o seu trabalho pode ter muitos desdobramentos políticos e sociais para a vida das comunidades em questão. Isso requer, diz a autora, uma reflexão sobre esse lugar de responsabilidade social do antropólogo:

“No momento em que depusitei o laudo sobre a comunidade do Casca no Ministério Público, na verdade o trabalho estava apenas começando. O procurador me disse: ‘Agora você vai começar a ser chamada para responder pelo que está escrito no laudo’. Compreendi que só então o processo estava começando porque novas questões seriam colocadas, todas as pessoas identificadas seriam chamadas a depor e a coisa tomaria o rumo de embate decisório. Estando aí, o antropólogo é parte envolvida porque escreveu o documento. Hoje, o tema de pesquisa e o campo não são mais aleatórios” (Leite, 2004:72).

-
- 5 Outra grande dificuldade nesse tipo de trabalho é, para Leite (2004), uma expectativa errônea que confunde o trabalho do antropólogo com o do próprio juiz – um juiz sobre a verdade do grupo pesquisado e demandante de direitos e não o colaborador na tradução de tal verdade dos grupos demandantes e suas concepções de direito.

Como se vê, tanto na posição de Cardoso de Oliveira (2004) quanto na de Leite (2004), a questão da produção de um conhecimento com responsabilidade, já que constituído em associação com problemáticas centrais na forma de existência de diferentes grupos sociais e étnicos, parece ser o próprio sentido da ética nesse espaço ativo de sua vida social. Há aqui uma espécie de relação da atividade profissional do antropólogo com a sua condição de cidadão, numa esfera onde se conciliam os interesses do Estado e diferentes grupos sociais e étnicos, seja para a construção da nação (como tais textos mostraram) ou mesmo sua explosão, como sugere Otávio Velho num artigo de 2008, que é retomado por mim, num artigo-comentário presente no livro: *Ética e Regulação da Pesquisa Antropológica* (Fleischer e Schuch, 2010). Em meu comentário, saliento o quanto a proposta de Otávio Velho clama para o redirecionamento de uma Antropologia que não se defina como “mentora da democracia” – cujo foco seria a valorização e a tolerância à diversidade cultural – mas que se faça a partir de interlocuções negociadas e prática política, o que exige uma participação pública antropológica para além, inclusive, dos limites de nossa “corporação”, como a chama Otávio Velho (2008). As implicações éticas desse chamado ainda estão para ser problematizadas, mas, sem dúvida, sugerem a renovação das relações entre a Antropologia e outros saberes.

Antropologia e multidisciplinaridade: ciência e sua inserção social

É exatamente essa expansão da prática antropológica que marca outro conjunto de questões em que é possível compreender uma vida social ativa da ética na Antropologia, que são as interrogações acerca da multidisciplinaridade. Nesse domínio, a ética aparece relacionada à uma tensão produtiva entre um conjunto de comportamentos e procedimentos dirigidos à definição sobre o que é pesquisa antropológica e suas particularidades, e às concepções em torno da ciência e sua inserção social. Isto é, o debate aqui se dirige para as interrogações sobre como praticar uma Antropologia a partir de certos procedimentos de pesquisa específicos e/ou seu englobamento por demandas mais amplas de engajamento e responsabilidade social, as quais podem colocar em suspenso éticas particularistas ou mesmo a dimensão da autonomia da ciência.

Debates do campo de uma Antropologia da saúde, as tematizações sobre a produção de laudos antropológicos e acerca de pesquisas sobre políticas diversas de intervenção social e as relações do antropólogo com mediadores diversos – líderes comunitários, assistentes sociais, enfermeiros, médicos, professores, etc. – são, nesse caso, preponderantes nas discussões. Há uma percepção, bem explícita nos escritos de Maria Luiza Heilborn (2004) no livro *Antropologia é Ética: o debate atual no Brasil*, de que a interdisciplinaridade veio a

redefinir a tradição de pesquisas antropológicas no país e os estudos em equipe passaram a ser cada vez mais frequentes. Para Heilborn (2004), antropóloga com vasta experiência nos estudos sobre saúde, gênero e sexualidade, as condições dessa passagem teriam que ser pensadas também relativamente à questão ética: como conciliar uma ética pessoal, disciplinar e multidisciplinar? Nota-se que o enfrentamento dessa questão pode reformular outras dimensões do trabalho antropológico, como as dimensões da *autoria e autoridade*, também levantadas no texto de Leite (2004) sobre a prática de laudos antropológicos em que se tem que lidar com equipes mais amplas de profissionais e engajamentos ativos dos próprios pesquisados.

Os relatos de Víctora (2004), Knauth (2004) e Scott (2004), todos pesquisadores que contam suas experiências de pesquisas multidisciplinares no campo da saúde, seguem a mesma preocupação em relacionar a ética a um conjunto de procedimentos válidos de pesquisa, em colaboração com outros saberes. Víctora (2004), a partir de sua experiência de pesquisa sobre saúde e sexualidade em grupos populares, tematiza os perigos de usos de materiais produzidos em contextos disciplinares específicos por outras disciplinas (como, por exemplo, o uso etnográfico de prontuários médicos sem o consentimento do paciente) e, também, aborda as altas expectativas dos outros profissionais para a resolução de problemas imediatos a partir da indicação de caminhos objetivos para a ação. De modo semelhante, as ex-

pectativas em torno de uma “urgência na ação”, as quais colocam em discussão as diferentes temporalidades de produção do trabalho antropológico, aparecem como uma preocupação no texto escrito pelo etnólogo Silvio Coelho dos Santos (2004) que, ao falar da crescente inserção de antropólogos em ONGs, órgãos estatais, projetos de educação e assistência à saúde, lembra os desafios de tal disposição⁶:

“Se, por um lado, temos profícuas experiências com a aproximação com advogados, por exemplo, de outro estamos recebendo demandas que não temos condições de responder satisfatoriamente, especialmente porque essas demandas pretendem exigir respostas prontas e acabadas.” (Santos, 2004:99).

Mais uma vez, assim como no dilema pesquisar/atuar que abordei anteriormente, a problemática de como responder satisfatoriamente à demandas sociais diversas aparece configurada como uma questão ética. O que se coloca em questão, nesse caso, são exatamente os procedimentos para sua efetivação, o que, por vezes, implica considerar certo des-

6 A questão do “tempo” e a sua importante problematização num contexto em que as nossas etnografias estão feitas em períodos temporais bem circunscritos e progressivamente menores – não apenas na prática de pesquisas feitas por demandas externas, de assessorias e consultorias, mas também na pesquisa acadêmica dos cursos de mestrado e doutorado – é um tema premente de maiores produções, uma vez que tal diminuição pode acarretar configurações importantes na formação de conhecimento em Antropologia e, conseqüentemente, nas dimensões éticas do trabalho antropológico. Sobre isso, sugiro ver Schuch, Vieira e Peters (2010).

compasso entre as formas de pesquisa antropológica e outras formas disciplinares.

Já na proposta de Scott (2004), que escreve um texto contando suas vivências no trabalho de promoção da saúde em comunidades periféricas de Recife, vê-se uma subordinação dessas problemáticas acerca das particularidades da Antropologia ao que ele chama de “objetivo ético maior”, comum tanto aos antropólogos quanto a outros profissionais e agentes envolvidos com as políticas de intervenção, que seria a própria promoção da saúde. Nesse caso, a ética ganha uma vida social ativa não apenas na sua associação com procedimentos disciplinares de pesquisa em contextos de práticas inter/multidisciplinares, mas na configuração do próprio objetivo da pesquisa. Para Scott (2004), a sensibilidade política necessária nesses tipos de empreendimentos de colaboração estaria justamente na efetivação de linguagens e práticas de comunicação entre os envolvidos que possibilitem a valorização dos múltiplos caminhos de buscar a saúde, sem tentar isolar uma voz privilegiando-a como mais ou menos correta em relação às demais: “eticamente, este papel cabe ao cientista tanto quanto a qualquer outro agente social” (Scott, 2004:151).

A perspectiva sobre ética trazida pela prática de Scott (2004) assemelha-se àquela trazida por Fonseca (2010a), a qual recupera uma pesquisa da etnógrafa da ciência Sheila Jasanoff (2005). Esta autora, ao realizar uma análise antro-

pológica comparativa dos comitês nacionais de bioética na Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos, mostrou como, na prática, a ética era entendida em tais domínios de ação. Seus resultados mostraram o quanto havia um reconhecimento crescente da ética como um fórum de comunicação e de deliberação democrática, em oposição ao entendimento da ética como um ramo disciplinar, particularizado, dos “especialistas na análise da moral”. Noto que tal construção sobre ética abre a participação de atores diversos – inclusive leigos – nas discussões acerca de princípios e procedimentos de pesquisa e traz para o centro do debate a dimensão política, muito mais do que técnica, envolvida na produção de conhecimento científico. Nesse sentido, a dimensão da própria autonomia da ciência coloca-se na berlinda.

A Ética como campo de regulamentações: quando dizer não, não basta

No entanto, vale evidenciar que à progressiva construção da ética como um domínio político por excelência, se associa o movimento de incremento de procedimentos e artefatos técnicos para sua regulamentação e controle, ou seja, a consideração da ética como tópico de regulamentação. Parece haver, portanto, dois movimentos correlatos: de um lado, a crescente consideração da ética como um domínio político por excelência; de outro lado, uma espécie de seu encapsulamento prático em artefatos técnico-burocráticos

próprios de órgãos para sua regulamentação e controle, não raro forjados como um domínio de “técnico-especialistas”. Como expõem as antropólogas Marie-Andrée Jacob e Anne-lise Riles (2007), em um texto de introdução a um dossiê da Revista PoLAR sobre o assunto, publicado em 2007 e provocativamente chamado *The New Bureaucracies of Virtue: an introduction* (Jacob e Riles, 2007), um dos mais evidentes produtos da ética moderna é que esse domínio tem que ser constantemente explicitado e burocraticamente evidenciado. Todo esse trabalho é apresentado como um bem auto-evidente, sempre carregado do sentido de tornar as coisas melhores (Jacob e Riles, 2007). A primeira questão suscitada nessa configuração é, sem dúvida: melhores para quem; ao que se acompanha da interrogação sobre como, afinal de contas, produzir esse melhor e também de que forma esse bem autoevidente chega a ser burocratizado e institucionalizado nas rotinas das práticas disciplinares. Daí o clamor por etnografias dos Comitês de Ética, dessas “burocracias da virtude”, como as autoras os chamam (Jacob e Riles, 2007)⁷.

Conscientes de tal cenário e dos múltiplos planos em que

7 No Brasil, ainda temos poucas etnografias dos Comitês de Ética, mas destaco a dissertação de mestrado de Harayama (2011), a qual manifesta um visível entusiasmo pelas políticas de regulamentação, embora também sofra de uma espécie de lacuna etnográfica advinda de uma preocupação com o sigilo dos dados, perigo já apontado em Fonseca (2010b) na realização de etnografias de instituições “modernas”.

a ética aparece na pesquisa antropológica – em sua vida social ativa, como eu prefiro chamar – antropólogos que fazem pesquisa no Brasil têm visto com suspeita o incremento dos procedimentos de regulamentação ética. Sobretudo, por conta de uma crítica ao modo como tais regulamentações foram introduzidas no Brasil, não tão diferente do cenário internacional, isto é, com forte influência disciplinar biomédica (Diniz, 2005). Como fica evidente na leitura dos artigos dos dois livros analisados aqui, na sua construção como política de regulamentação, a ética na Antropologia é um campo aberto de debates, não obstante a consensual rejeição da generalização do modelo biomédico, motivada por justificativas diversas – nesse caso nem tão consensuais – entre os artigos estudados. Tais justificativas diferenciariam as pesquisas antropológicas dos estudos biomédicos segundo fatores: as diferentes formas contextuais e situacionais de produção da verdade (Kant de Lima, 2004); as particularidades das pesquisas *in situ* e pesquisas *ex situ* (Ramos, 2004); as dificuldades de conciliação entre uma ética universal, fundada na representação da pessoa livre, igual e autônoma (intrínseca à ideologia individualista ocidental) e outras de construção da pessoa, possíveis de serem encontradas através das investigações antropológicas (Duarte, 2004); e a diferença proposta por Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2004), que especifica as pesquisas *com seres humanos*, nas quais o chamado objeto de pesquisa é um interlocutor ativo, e as pesquisas *em seres*

humanos, que envolvem situações em que os seres humanos são objetos de intervenção à semelhança de cobaias.

Somam-se a isso os relatos de confrontos concretos de pesquisadores com os Comitês de Ética em Pesquisa, como aqueles apresentados por Porto (2010), Vieira (2010), Ferreira (2010) e Lima (2010), presentes num dos livros aqui analisados: *Ética e Regulamentação da Pesquisa Antropológica* (Fleischer e Schuch, 2010), mas que foram constatados por outros pesquisadores brasileiros, principalmente concentrados no campo da saúde (Luna, 2007 e Nascimento, 2010, entre outros). Tais experiências revelam as dificuldades de compreensão das técnicas de pesquisa da Antropologia, como a observação participante, a precedência da metodologia qualitativa, as complexidades de aplicação de um consentimento livre e esclarecido em pesquisas em que o trabalho de campo é uma modalidade de interação social que não está dada a priori – sobretudo em populações de tradição oral (Ferreira, 2010 e Heilborn, 2004). No caso relatado por Porto (2010), que apresentou seu projeto de pesquisa a um Comitê de Ética da Faculdade das Ciências da Saúde da UnB e teve seu projeto recusado, em função de inúmeros fatores, uma das objeções foi, inusitadamente, o título do projeto: “Qualidade de vida, qualidade da saúde e qualidade de atenção à saúde: as bases da pirâmide social no coração do Brasil”. Segundo o CEP, as mulheres negras – grupo de seu interesse – não estavam na base da pirâmide social e o Distrito Federal – local de seu es-

tudo – não era o coração do país, mas sim São Paulo, estado mais rico da federação (!).

Por conta desses fatores e, não obstante o reconhecimento de alguns textos presentes nas coletâneas analisadas de que pesquisas antropológicas não podem menosprezar o alto “poder simbólico” envolvido nas suas produções (Caroso, 2004) e da sugestão de que seus efeitos não sejam incólumes para as populações alvo das pesquisas (Fonseca, 2010a), são claros os argumentos de que existem profundas diferenças entre os modos de produção de pesquisa nas áreas sociais e biomédicas. Este fato expõe a extrema dificuldade em normalizar procedimentos a partir de uma única tradição disciplinar. Como em meu próprio comentário, presente no livro *Ética e Regulamentação da Pesquisa Antropológica* (Fleischer e Schuch, 2010), as orientações biomédicas, ao focarem na noção de risco e vulnerabilidade dos sujeitos pesquisados, ainda produzem estruturalmente dois tipos de agência: a de um pesquisador ativo e todo poderoso e a de um pesquisado passivo e vulnerável, que necessita ser protegido (Schuch, 2010a).

Noto que essa agência dos pesquisados sendo configurada a partir da noção de vulnerabilidade é tão ou mais paradoxal num contexto onde a própria percepção da politização do campo de trabalho antropológico (Velho, 2008) associa-se à politização dos grupos por nós pesquisados, tornando difícil a sua estrutural subordinação à posição de “objeto” de pes-

quisa. As “autoetnografias” descritas por Ramos (2007) são realidades inescapáveis de reflexão. O quadro de crescente expansão do ensino superior brasileiro, que vem trazendo perfis renovados de estudantes de Antropologia, também apresenta um cenário de grande complexidade no que se refere à produção de conhecimentos (por exemplo, Freitas e Harder, 2011). Cabem perguntas aqui sobre a própria agência de regulamentações éticas que trabalham estruturalmente com uma noção de “vulnerabilidade” e os possíveis efeitos dessa estruturação das relações de pesquisa entre pesquisador-pesquisado nos estudos antropológicos.

Nesse contexto, o desconforto frente ao quadro de hegemonia disciplinar biomédica vem produzindo uma série de outras inquietações, num domínio em que cada vez mais chegamos à conclusão de que, simplesmente dizer não, não basta. A julgar pela produção antropológica sobre o assunto em que aqui estou me detendo, pode-se dizer que há um esforço duplo. De um lado, o investimento na participação de antropólogos e cientistas sociais em Comitês de Ética em Pesquisa e a tentativa de adaptação das orientações legais existentes às especificidades próprias das Ciências Sociais (Diniz, 2010; Fleischer, 2010; Heilborn, 2004; Víctora, 2004), assim como uma luta para ampliação dos termos legais para abarcar especificidades da pesquisa nas humanidades. De outro lado, há o esforço para uma “recusa reflexiva”, como incitou Duarte (2004), que se propõe a combater orientações

meta-disciplinares, simultaneamente a debater seriamente as principais tensões em torno do assunto.

Do ponto de vista de pesquisadores que se engajam praticamente nas atividades relacionadas aos Comitês de Ética, é visível uma espécie de “aposta” de que tais artefatos éticos-políticos possam ser usados como oportunidades para ensejar novos relacionamentos em pesquisa, aproximando-se da noção de uma “ética incorporada”, não exterior aos procedimentos de pesquisa, defendida na introdução da coletânea americana organizada por Meskell e Pels (2005). A partir desse ponto de vista, Fleischer (2010) salienta a importância da nossa própria autotradução e autorrepresentação para públicos mais amplos, em consonância ao já escrito por Scott (2004) sobre pesquisas multidisciplinares. Esse trabalho se torna mais importante se considerarmos as observações de Dora Porto (2010) que, refletindo sobre a referida solicitação de modificação do título de seu projeto de pesquisa pelo Comitê de Ética de sua universidade, também sugere um extremo desconhecimento, por parte dos membros desse comitê, dos termos e modos de pesquisa em Ciências Sociais. A autora sugere que essa situação pode não ter sido causada apenas pela postura de tal comitê, mas por uma dificuldade dos antropólogos em comunicar claramente as formas de pesquisa específicas dessa área disciplinar.

Pode-se dizer que a criação de Comitês de Ética em Pesquisa dedicados à avaliação de estudos da área de “pesquisa social”, em clara oposição à pesquisa biomédica, faz parte

desses esforços em direção a uma apropriação de procedimentos de regulamentação éticos condizentes com as particularidades das pesquisas em Ciências Humanas. Como exemplo, temos a criação do Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (CEP/IH), mencionado por Diniz (2010). A autora nos informa que o CEP/IH foi o primeiro Comitê de Ética no Brasil especializado em pesquisas das Ciências Sociais e Humanas, tendo sido oficializado pelo sistema CEP/Conep em 2008, após ter funcionado por dois anos como um comitê independente, à semelhança da experiência argentina (Diniz, 2010).

A partir do texto de Diniz (2010) é possível verificar os imensos esforços para viabilizar procedimentos éticos condizentes com as particularidades das pesquisas na área. Não obstante, é também possível verificar que a noção de *risco*, própria da racionalidade biomédica associada às políticas de regulamentação ética, ainda marca significativamente o campo de intervenção sobre ética, mesmo em tal comitê especializado em “pesquisa social”. Isso porque à definição de “pesquisa social”, como aquela que utiliza técnicas qualitativas de investigação e/ou adota a perspectiva analítica das Ciências Sociais e Humanas (Diniz, 2010:184), se adiciona, para afirmar a particularidade das pesquisas dessa área, a “tese do risco mínimo” – em que estas, pela definição adotada no CEP/IH, envolveriam riscos semelhantes aos existentes nas relações sociais cotidianas. Em que pese tal interpelação, a

“tese do risco mínimo” das pesquisas sociais se contrapõe às especificidades das pesquisas da área biomédica e é nesse sentido que tal noção é empregada pelo CEP/IH para problematizar o uso do Consentimento Livre e Esclarecido nas pesquisas sociais:

“A tese do risco mínimo exige, portanto, uma reconfiguração do modelo contratual do TCLE para ser sensível às particularidades da pesquisa social (Gordon, 2003). Não apenas porque a participação no estudo não acarreta danos à vida, mas também porque o encontro de pesquisa parte de outros fundamentos morais, que recusam a lógica contratual, tais como a confiança no pesquisador, o desejo da escuta, a troca simbólica, a cumplicidade política ou a identificação do tema de estudo” (Diniz, 2010:186-7).

Nesse âmbito de discussão, ficam ainda em aberto questões sobre a própria composição desses comitês (Diniz, 2010 e Fonseca, 2010a) e como realizar a articulação entre vários planos regulamentadores da atividade antropológica que, como Bevilaqua (2010) propõe, pode ser entendida como um “multiverso” em que se conjugam, no mínimo, três planos: 1) o plano das regulamentações mais ou menos implícitas que as pesquisas sofrem no decorrer de sua execução, oriundas do universo investigado e das relações nele estabelecidas; 2) o plano das regulamentações explícitas disciplinares, como o Código de Ética da ABA e, finalmente, 3) o plano das normas e dispositivos legais exteriores que não tem relação direta com a pesquisa acadêmica.

Já no que se refere à “recusa reflexiva” incitada por Duarte (2004), percebe-se uma vida social intensa de debates, manifesta na crescente visibilidade da temática em congressos e reuniões diversas, como aquelas promovidas pela Associação Brasileira de Antropologia, e em seminários e fóruns regionais⁸. As temáticas de interesse nessas discussões são várias e se dirigem à curiosa observação de antropólogos de

-
- 8 Como exemplo desses esforços, temos as reuniões específicas sobre o tema promovidas pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), durante o ano de 2002, as quais resultaram na publicação de um dos livros ora analisados (Víctora et al, 2004), no encontro realizado na Universidade de Brasília em 2009, também publicado em livro e também objeto de análise nesse texto (Fleischer e Schuch, 2010). Houve também sessões especiais sobre a problemática nos encontros da IX Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em Curitiba/PR (2011), a partir do simpósio especial “Ética e Antropologia”, e da III Reunião Equatorial de Antropologia (2011), que contou com a mesa redonda “Ética em Pesquisas Antropológicas” e com o grupo de trabalho: “Dilemas éticos e dificuldades operacionais: como etnografar práticas e pensamentos moralmente condenáveis?”. Saliento ainda os vários encontros promovidos por órgãos vinculados às políticas de saúde, que convidaram antropólogos para discutir o tema, entre os quais cito: “Ética em Pesquisa Qualitativa em Saúde” (2006), organizado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Secretaria Municipal de Saúde de São Paulo, e o “I Seminário sobre Ética nas Pesquisas nas Ciências Humanas e Sociais e na Saúde”, organizado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Secretaria Municipal de Saúde/SP e pelo Instituto de Psicologia/USP (2007), do qual resultou uma publicação com um capítulo escrito pelas antropólogas envolvidas no referido seminário: Langdon, Maluf e Tornquist (2008).

que muito se regula a ética da pesquisa antropológica, mas a prática antropológica em ONGs, instituições estatais e mesmo em projetos de extensão permanece intocável (Amorim, Alves e Schettino, 2010 e Cardoso de Oliveira, L. R., 2010). As limitações do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para regulamentar o trabalho de campo antropológico também é um objeto de grande atenção e uma das críticas mais fundamentais ao uso desse instrumento refere-se ao fato de que, em Antropologia, a aceitação de participação na pesquisa e a forma de uso das informações são negociadas ao longo do processo de pesquisa, e não dados de antemão (Bevilaqua, 2010). Outro ponto de crítica está colocado na impropriedade de instrumentos de regulação ética que focalizam a noção de autonomia como base de regulações (Goldim, 2004 e Fonseca, 2010a).

Em termos de discussão acerca de instrumentos regulatórios, pode-se dizer ainda que um debate interessante se evidencia, nos textos analisados, em torno da suficiência do Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e de seu conteúdo para regulamentar a ética na Antropologia⁹. Acredito que a discussão sobre o Código de Ética da ABA, tomada em seu conjunto, de certa forma sintetiza a complexidade da articulação entre os três diferentes espaços em que a

9 Sobre a questão da paradoxal relativa liberdade encontrada em projetos de extensão e as extensas obrigações de regulamentação ética enfrentadas em pesquisa, ver também o texto de Reinheimer (2011), que contrasta a sua experiência de extensão e de pesquisa no campo da saúde mental.

vida social ativa da ética antropológica é problematizada – as reflexões sobre o pesquisar/atuar, Antropologia e multidisciplinaridade e a ética como campo de regulamentação – que aqui expus brevemente. Isso porque, de um lado, mesmo sem ter nenhum papel legal punitivo, esse código institui certos princípios a serem seguidos que se tornam potentes criadores de imagens de avaliação acerca de comportamentos profissionais; de outro lado, porque o Código de Ética da ABA anuncia claramente um compromisso ético do pesquisador com o grupo pesquisado, subordinando os interesses do profissional aos dos sujeitos pesquisados e colocando em questão a própria finalidade ou vocação do conhecimento antropológico, questão subjacente aos três domínios problematizados.

Pode-se dizer que um dos pilares da autorrepresentação antropológica é, justamente, o respeito, valorização e compromisso com o ponto de vista dos sujeitos e/ou comunidades pesquisadas. No debate sobre ética, isso se evidencia na recorrente insistência dessa orientação, presente em vários dos textos abordados nessa discussão. Por exemplo, nas palavras de Caroso (2004): “no necessário respeito à pessoa e às comunidades, que devem prevalecer em todos os momentos da pesquisa” (Caroso, 2004:149) e também nas palavras de Cardoso de Oliveira (2010), que escreve sobre o que refere como os três compromissos ou responsabilidades éticas que permeiam as atividades de pesquisa dos antropólogos:

“o compromisso com a verdade e a produção de conhecimento em consonância com os critérios de validade compartilhados na comunidade de pesquisadores; **o compromisso com os sujeitos de pesquisa cujas práticas e representações constituem o foco de nossa investigação – daí a ideia da pesquisa com seres humanos e não em seres humanos**; e, por fim, o compromisso com a sociedade e a cidadania, que exige a divulgação dos resultados de pesquisa, usualmente por meio de publicações, e eventualmente demanda a intervenção pública do pesquisador, quando esses resultados são distorcidos para beneficiar interesses que ameacem direitos da população pesquisada” (Cardoso de Oliveira, 2010:27-8, grifos meus).

O próprio Código de Ética da ABA, produzido no final dos anos 1980 e alterado na gestão 2011/2012, entre outros aspectos, enumera claramente o que se constitui em direitos dos antropólogos, enquanto pesquisadores. Entre os quais:

- 1) Direito ao pleno exercício da pesquisa, livre de qualquer tipo de censura no que diga respeito ao tema, à metodologia e ao objeto de investigação;
- 2) Direito de acesso às populações e às fontes com as quais o pesquisador precisa trabalhar.

No entanto, tais orientações são válidas apenas com a condição de que os antropólogos também levem em consideração o item 7, que enuncia:

- 7) Os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao

exercício da atividade científica (Código de Ética da ABA, gestão 2011/2012, apresentado em anexo).

A orientação ética para a precedência dos sujeitos pesquisados ainda é expressa quando investigamos alguns dos direitos das populações que são objeto de pesquisas a serem respeitados pelos antropólogos. Entre outros:

- 1) Direito de serem informadas sobre a natureza da pesquisa;
- 2) Direito de recusar-se a participar de uma pesquisa;
- 3) Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais;
- 4) Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado.

Considerando esse contexto de orientações formais da ABA, que nesse âmbito de regulamentação associa a ética profissional do antropólogo ao compromisso com os sujeitos pesquisados, Debert (2004) interroga-se sobre uma questão fundamental: a falta de proteção do trabalho do antropólogo quando este profissional pesquisa grupos com alto poder social e simbólico¹⁰. Isso se torna pertinente, segundo a autora, num contexto em que à interpretação das culturas de grupos subalternos e minoritários se adiciona a tarefa antropológica de estudo dos processos de mudança social e dos modos como poder e responsabilidade são exercidos, inclusive a partir da análise de domínios tais como políticas públicas, ciência, polí-

10 Sobre isso, ver também Debert (1997).

cia, sistema judiciário, etc. O que se coloca em jogo, a partir das inquietações levantadas por Debert (2004), é a própria tarefa da Antropologia no estudo de tais grupos e as possibilidades das regulamentações éticas serem adequadas às novas possibilidades de trabalho antropológico, que colocam em cena o desafio da compreensão de como os grupos poderosos operam, mesmo quando eles provocam os sentimentos de indignação dos antropólogos. Como diz a autora:

“É parte da responsabilidade do antropólogo denunciar essas formas de operação e o caráter das práticas que podem ser nefastas para a sociedade como um todo ou para os grupos que tradicionalmente têm sido estudados pela Antropologia” (Debert, 2004:46).

Para tanto, Debert (2004) destaca a necessária revisão de alguns pressupostos da pesquisa antropológica: uma refocação dos temas e objetos de pesquisa que abranja não apenas o estudo de grupos definidos, mas que problematize as formas de interlocução entre fragmentos aparentemente desconexos; o questionamento da centralidade da observação participante e da noção de uma identificação empática com os informantes como condição da pesquisa, com a problematização dos prejuízos causados pela clareza na explicitação dos objetivos e hipóteses que organizam a pesquisa em grupos dominantes, e o foco nos significados sociais e na organização do mundo de significados dos sujeitos pesquisados, ao que passaria a adicionar-se os próprios efeitos que

tais sentidos e organização do mundo têm na vida cotidiana dos grupos tradicionalmente abarcados pela pesquisa antropológica. Tudo isso implica em uma modificação das relações do antropólogo com os grupos pesquisados, quando estes são grupos dominantes, que a autora resume na seguinte citação:

“Na pesquisa com as minorias desprivilegiadas é central a ideia de que as populações estudadas devem ser informadas sobre a natureza da pesquisa desenvolvida e de que os resultados obtidos na investigação não podem prejudicá-las. O estudo dos grupos privilegiados não se reduz a mostrar que os cientistas, por exemplo, não têm a neutralidade científica pretendida, mas é preciso analisar como os significados por eles produzidos afetam de maneiras distintas a nossa vida cotidiana e dos grupos tradicionalmente pesquisados pelos antropólogos, redefinindo vínculos sociais, projetos e expectativas” (Debert, 2004:51-2).

Para Debert (2004), a relevância democrática da Antropologia exigiria que antropólogos possam denunciar práticas que afetam e podem ser nefastas ao destino e dignidade humana. Para tanto, se justificaria a possibilidade de não explicitação com clareza dos objetivos e hipóteses da pesquisa, tal como indicado no primeiro Código de Ética da ABA (gestão 1986-1988), orientação que é mantida no Código vigente (gestão 2011/2012).

Minhas reflexões finais neste artigo serão dirigidas a essa questão que envolve as estratégias de acesso ao campo de pesquisa e formas de justificação da Antropologia quando se estuda grupos dominantes e/ou relações de poder. Irei relacionar essa problemática com a discussão anterior sobre ética em pesquisa antropológica. Dada a centralidade dos

sujeitos pesquisados nas elaborações éticas formais de pesquisa antropológica, isto é, na sua vida social ativa no que se refere ao domínio das políticas de regulamentação, e de outro lado, a existência de outro domínio em que a ética ganha uma vida social ativa, que é a ênfase na responsabilidade social e política do antropólogo, o que acontece quando esses dois domínios parecem estar em contradição? Na tentativa de iluminar alguns aspectos possíveis de resposta a essa questão, permito-me apresentar a seguir uma situação particular do campo de minha pesquisa, acontecida em outubro de 2010.

Relações de Poder, Ética Antropológica

Desde a minha pesquisa de doutorado – cujo foco foi a reforma legal na área da infância e juventude – até a minha pesquisa atual, que versa sobre a implantação do que chamo de tecnologias da não-violência no Brasil, especialmente versando sobre a disseminação da “justiça restaurativa” no Brasil, dirijo minha atenção para a compreensão de como as pessoas que participam do exercício da justiça, no âmbito desses processos de reformulação jurídica, compreendem suas experiências e praticam suas ações, expressando sentidos particulares de justiça na efetivação de novos mecanismos e dispositivos para essa transformação. Tento compreender também os efeitos desses processos heterogêneos de mudança na configuração de novos domínios de intervenção social¹¹.

11 A esse respeito, ver: Schuch (2008 e 2009).

Por definir meu objeto de pesquisa no entrecruzamento desses relacionamentos específicos entre agentes judiciais e não judiciais, e por tematizar tais relações no âmbito de uma instituição central na organização estatal da nossa sociedade – o sistema judiciário – as minhas pesquisas têm se caracterizado por certas tensões singulares que podem ser definidas prioritariamente em relação ao acesso ao campo de pesquisa, às negociações com os agentes desse campo e às possíveis repercussões de meu trabalho. Essa última questão foi especialmente delicada, numa situação que vivenciei em setembro do ano passado, em um seminário sobre justiça restaurativa realizado no Rio Grande do Sul. Após ter escrito uma delicada dedicatória ao principal juiz com quem dialoguei para a efetivação de minha tese de doutorado, o encontrei publicamente e lhe entreguei meu livro, publicado no final do ano de 2009. Olhando-me seriamente, o juiz me perguntou: “– Devo ler teu livro para me defender ou para poder criticar?” E continuou, interpelando-me sobre os meus interesses naquele encontro: “– Vieste ver essa justiça autoritária, conservadora, religiosa e missionária?”, afirmando então já ter ouvido comentários sobre o assunto, a partir da leitura do livro por outros agentes desse campo de intervenção.

Impactada com a sua reação e um pouco surpresa – pois eu também havia ouvido alguns comentários positivos por parte de outros agentes jurídico-estatais – não consegui imaginar outra resposta que não fazer uma espécie de brincadeira, tentando administrar a tensão da situação. Disse que gostaria

muito que o juiz lesse o livro e me desse a sua sincera opinião sobre ele e que imaginava que, em qualquer situação, ao menos poderíamos contar com uma “comunicação não violenta”, em alusão ao nome do método que embasa as práticas restaurativas no Rio Grande do Sul. Mas o juiz, para meu desespero, não achou engraçado e só me restou ir embora mais cedo do encontro, cabisbaixa e pensando: por que mesmo, afinal, escolhi esse tipo de pesquisa, que me coloca em um estado de permanente desconforto? À luz das reflexões anteriores, acredito que parte desse incômodo pode ser lido a partir de uma convivência por vezes articulada, e por vezes nem tão harmoniosa, entre os vários domínios por mim descritos em que a ética antropológica ganha vida social: as reflexões sobre o pesquisar/atuar, Antropologia e multidisciplinaridade e a ética como campo de regulamentação. Irei, a seguir, comentá-las a partir de minha experiência de pesquisa, tentando explorar, em cada uma, o âmago em que a ética é problematizada.

No que se refere a vida social ativa da ética problematizada a partir das interrogações sobre o pesquisar/atuar, posso dizer que meus próprios interesses de pesquisa – a compreensão dos processos, sentidos e efeitos associados à implementação de *novas práticas de justiça no Brasil*, no contexto de redemocratização social – não são aleatórios. Embora a temática das formas de resolução de conflitos e de regulação social seja, de fato, clássica no pensamento antropológico, nas últimas décadas o debate sobre este campo de pesquisa se incrementou no Brasil. Isto se deve a vários fatores, entre

os quais a legitimidade das narrativas sobre direitos humanos, internacionalizadas a partir de 1948, o desenvolvimento do movimento dos direitos civis americanos, efetuado nos anos 1960, os processos de redemocratização na América Latina efetuados a partir do final da década de 1970 e a expansão das reformas judiciais e de projetos de modernização e democratização das sociedades através da via judicial, que vêm ocorrendo internacionalmente de forma mais intensiva desde os anos 1980.

Meu trabalho, então, introduziu-se num campo de interlocução antropológica acerca da compreensão de objetos tais como os processos de reforma legal, a expansão da retórica dos direitos humanos, as negociações particulares em torno dos sentidos de justiça que envolvem os processos de disputa, realizados em contextos como delegacias, prisões, sistema judiciário, associações comunitárias, etc., que passaram a ser considerados tão válidos antropológicamente quanto a experiência de se estudar um grupo indígena, camponês ou popular – universos bastante abordados pela Antropologia brasileira (Debert, 1997, Durham, 1986)¹². Laura Nader, em 1969, já havia escrito a respeito da “relevância democrática” desses tipos de estudo, ao que associava os clamores em tor-

12 Nossa Antropologia, como diz Durham (1986), tradicionalmente constituiu um “outro” através do privilégio do estudo dos grupos considerados despossuídos ou dominados (índios, negros, camponeses, favelados, pobres em geral), em detrimento da análise dos partidos políticos, movimentos sindicais, relações de classe, Estado e seus agentes.

no de uma analítica antropológica sobre como se constituem poderes e autoridades sociais, bem como seus efeitos, uma vez que nossa disciplina seria metodologicamente apropriada para os estudos em tais domínios e carente de um “efeito energizador” (Nader, 1969).

O interesse crescente por uma Antropologia com grupos “up”, isto é, com grande poder social e simbólico, tanto no Brasil como nos Estados Unidos, de onde surgiu o clássico apelo de Nader (1969), deu-se exatamente a partir da relevância desse tipo de estudo para compreensão das estratégias, mecanismos e funcionamento do poder, tendo-se compreendido que a Antropologia poderia ser uma disciplina relevante na discussão dessa importante dimensão da vida social. Nesse sentido, a própria pesquisa pode ser entendida como uma *atuação* pública, o que implica constante autor-reflexão, responsabilidade e prática política, problemáticas centrais na dimensão de configuração da ética problematizada a partir da tensão entre o pesquisar/atuar. É interessante perceber que, ao entender a pesquisa como uma *atuação* pública é possível colocar em segundo plano uma dicotomia entre o pesquisar/atuar para se colocar em questão o *como* dessa atuação. Este ponto de vista remete a pensar a posicionalidade do conhecimento antropológico, âmago dos debates em torno da Antropologia e multidisciplinaridade – outro foco em que a ética ganha vida social ativa.

No que se refere a esse domínio de preocupações, o que está em pauta, como procurei mostrar anteriormente, é a re-

lação entre concepções e práticas de pesquisa e noções de ciência e sua inserção social. Nesse aspecto, acredito que, apesar de ser fruto de uma tese de doutorado e, portanto, ter um caráter monográfico, as interrogações que embasaram a minha pesquisa sobre a implantação de novas práticas de justiça no Brasil foram suscitadas durante o período em que estive trabalhando como socióloga da então FEBEM/RS, no início da década 2000¹³. Naquele contexto de celebração da implementação de uma lei de proteção aos direitos das crianças e adolescentes brasileiras, surgiram uma série de práticas institucionais que acabei presenciando, as quais discutiam a nova lei, tornando-a prática cotidiana e reconfigurando domínios de intervenção. Todas essas práticas e constantes seminários de capacitação funcional – em que participavam profissionais altamente reflexivos sobre os assuntos tratados – foram inspirações fundamentais de pesquisa. Nesse sentido amplo de uma pesquisa “em equipe” que se define também por uma espécie de abertura para as demandas prementes da vida social e, sobretudo, dos nossos próprios pesquisados – que nesse caso eram investigadores privilegiados dos processos de mudança legal, engajando-se reflexiva e ativamente sobre o assunto – minha pesquisa não poderia desconsiderar as questões que nos interessavam, a mim e aos meus pesquisados/investigadores¹⁴.

13 Sobre isso, ver Schuch (2003).

14 Inspiro-me aqui no trabalho de Antonádia Borges (2009), que trabalha esse modo de estudo a partir da noção de “etnografia popular”.

Isso, entretanto, não me confundia com os outros profissionais que estudava. Por ser um campo caracteristicamente interdisciplinar – com profissionais do direito, serviço social, psicologia, sociologia, pedagogia – a justaposição de nossas culturas disciplinares tornava evidente os princípios epistemológicos variados que estavam em jogo, não obstante a hegemônica ideia de proteção dos direitos da criança e do adolescente, que guiava as variadas formas de intervenção dos profissionais. Uma das principais questões de preocupação que enfrentei em meu campo de pesquisa foi justamente um chamado por uma espécie de comprometimento de “corpo e alma” requerida pelos agentes jurídico-estatais – os quais compartilhavam uma perspectiva sobre a sua atuação no campo das políticas de proteção à infância e juventude como uma espécie de *missão* para o bem da humanidade. Essa configuração deixava pouco espaço para críticas e eu tinha dificuldade de compreender uma noção tão homogênea e universalista de “humanidade” que, entre outras coisas, também previa a noção de que existiam “necessidades humanas universais” as quais deveriam ser supridas, sob risco de facilitar a ocorrência de agressividade e de atos infracionais. Minha formação antropológica apostava na diversidade, e passei grande parte de minha pesquisa cética para as experiências dos sujeitos de meu estudo.

Por conta disso, o processo de pesquisa nem sempre foi harmônico e não posso dizer que houve uma identificação total entre mim e as pessoas com quem interagi durante a pesquisa. Por sinal, a identificação do antropólogo com o

grupo pesquisado não apenas é problematizada no estudo de grupos dominantes – como vimos no texto de Debert (2004) – mas também é rejeitada em Goldman (2003), que salienta tal noção como uma espécie de mito antropológico. Este autor, ao criticar a ideia de que para fazer pesquisa etnográfica é preciso “virar nativo”, ou se identificar totalmente com o grupo pesquisado, prefere pensar a etnografia como “devir”, isto é, a partir do privilégio das composições e das afecções presentes nas relações de campo e não da identidade. Baseando-se em minha própria experiência de pesquisa, acredito que essa noção de etnografia como “devir” tem muito a contribuir para a realização de estudos em grupos “up” e também para os debates sobre ética em pesquisa antropológica, justamente por colocar a nossa disciplina em constante movimento *junto* com as pessoas que pesquisamos.

Isso porque a minha capacidade de me *conectar* com os sujeitos de pesquisa – em que pese minha dificuldade em me *identificar* com os mesmos – produziu uma rica oportunidade de revisão de meus próprios pressupostos, no que diz respeito à existência das “necessidades humanas universais”. O debate constante com os sujeitos pesquisados me fez pensar: por que minha dificuldade em aceitar o universalismo como um sistema de valores, se eu abraçava o relativismo tão facilmente? Essa questão redimensionou minha posição e foi a partir dessa reconfiguração que percebi a importância de levar a sério a experiência ética do universal, as situações que lhes davam inteligibilidade e seus efeitos concretos nas práticas profis-

sionais dos agentes jurídico-estatais e para os jovens que eles atendiam. Desta forma, passei do debate sobre a *essência* do universal para o estudo dos *efeitos* da sua existência, o que me levou a problematizar as práticas cotidianas que justificavam o crescente internamento de adolescentes em unidades educacionais – etnografando, portanto, o funcionamento das relações de poder e autoridade no campo em questão¹⁵. Nesse caso, mais do que impossibilitar o acesso às relações de poder, a construção de uma *relação* com o ponto de vista das pessoas pesquisadas – que provocou um *me implicar* nas relações desenvolvidas no campo de pesquisa, a partir da explicitação de meus interesses de estudo – foi a condição de compreensão das formas de poder e autoridade exercidas em práticas diversas de promoção da “justiça”.

A minha participação ativa, e nem sempre sem problemas, em diversos fóruns de reflexão e práticas sobre as novas experiências e projetos de justiça – espaços em que apresentava minhas perspectivas de pesquisa e problematização sobre as práticas em questão ao lado daqueles que eu estudava e

15 Embora não haja espaço neste texto para maiores explicações sobre isso, destaco como fatores importantes no crescimento do número de adolescentes em entidades educacionais no Rio Grande do Sul a associação entre a ênfase em modelos conciliatórios de resolução de disputas que valorizam a harmonia como valor, a hegemonia de uma noção de “infância universal” que deve ser protegida e resguardada e um distanciamento dos jovens delinquentes dessa construção, o que engendra políticas e programas que os responsabilizam fortemente por sua própria condição criminalizada.

que também estavam apresentando seus pontos de vista e interrogações sobre o assunto – produzia um espaço *sui generis* de negociações tensas dos limites e possibilidades da investigação. Apesar de, nesses fóruns, sempre mencionar claramente os objetivos e interesses de minha pesquisa – não apenas no seu início, mas em vários momentos do seu desenvolvimento – meu projeto de pesquisa não foi avaliado por nenhum Comitê de Ética (nunca houve essa solicitação das instituições envolvidas, universidade, instituição financiadora ou Poder Judiciário), embora tenha se concentrado num domínio judicializado por excelência.

Confesso que se essa configuração, se me poupou de procedimentos burocráticos que considerava infrutíferos, ao mesmo tempo produziu em mim certo receio, quando ouvi o tom crítico na observação do juiz acerca de suas posições frente ao meu livro. Suas palavras colocaram em suspeita o meu compromisso com os sujeitos que pesquisei e o respeito aos seus pontos de vista e orientações, não obstante eu tenha negociado todos os limites de minha inserção em campo e tomado todos os cuidados para anunciar os objetivos e intenções de minha pesquisa¹⁶. Nessa negociação, um bloco de anotações de uma bolsista de iniciação científica vinculada ao meu projeto de pesquisa simplesmente desapareceu, após um pedido de empréstimo para colocar em dia as atas de determinados encontros de discussão. A mesma estagiária foi chamada joco-

16 Debato os dilemas e desafios de pesquisa em grupos up, em mais detalhe, em Schuch (2010b).

samente de “espiã” da Patrice pelo juiz em questão, mostrando que ao mesmo tempo em que ele sabia que estava sendo realizada uma “investigação”, também era consciente da existência de alguns “segredos”, do campo investigado e do nosso próprio campo disciplinar, que talvez preferíssemos preservar.

De minha parte, também coloquei certos limites nas demandas constantes de participação nos projetos de justiça e de uma espécie de entrega de corpo e alma que marca as constituições de sentido para as práticas profissionais no campo investigado, sobretudo tentando preservar certa reflexividade sobre os processos em questão e articulá-la com meu objetivo de realizar uma pesquisa de doutorado sobre o assunto. Ao que me leva de volta a interrogação que formulei, cabisbaixa, na volta do seminário em que entreguei meu livro ao juiz: por que mesmo, afinal, escolhi esse tipo de pesquisa, que me coloca em um estado de permanente desconforto?

Abro mão aqui de uma autoanálise mais individualizada dessa questão – por que, afinal, escolhi esse tipo de pesquisa? – e penso que o mais frutífero possa ser compreender as razões de meu estado permanente de desconforto. Acredito que uma forma de explicação seria a coexistência, descrita por Debert (2004), entre a mudança de sentido do trabalho antropológico ao abarcar domínios de constituição de poderes e autoridades e a permanência do valor de respeito e compromisso ético com os grupos e populações estudadas, tidos como condições da própria etnografia. Minha pergunta é: tais domínios são, efetivamente, contraditórios? Afinal, quais os riscos de

que a “virada para o poder” nos estudos antropológicos leve a uma exacerbação dos nossos próprios poderes?

Ouso sugerir algumas respostas parciais a tais questões, sem pretensão de esgotá-las e muito mais na intenção de fomentar um espaço de problematização que torne tais dimensões uma forma de se interrogar a própria Antropologia. Nesse sentido, me concentrarei em dois pontos: o primeiro, refere-se à proposta de que a etnografia e sua *reversibilidade* para construção de conhecimento em Antropologia pode ser uma condição essencial para compreensão dos domínios de poder. Essa sugestão não se opõe às sugestões de Nader (1969) e sua clássica chamada ao “studying up”, cujo sentido pode ser entendido como se dirigindo a uma dupla ampliação de foco na Antropologia: tanto dos universos de estudo, com a inclusão crescente de grupos dominantes como sujeitos da pesquisa antropológica (cientistas, juristas, técnicos, etc.), quanto das problemáticas de preocupação, com a inclusão das interrogações sobre as formas de exercício de poder e autoridade em domínios diversos. Uma das questões interessantes, e muitas vezes pouco percebidas, é que, embora Nader (1969) tenha incitado simultaneamente a ampliação de universos e de problemáticas na Antropologia, também renovou a potência do método etnográfico para sua compreensão, isto é, a capacidade da Antropologia em adentrar informalmente em espaços formais e complexificar as práticas e discursos em espaços nos quais a formalidade e os registros escritos muitas vezes são as versões oficiais. Nesse sentido, as *relações* – de proximidade ou confronto – com os sujeitos pes-

quisados é que são as condições de possibilidade do sucesso do empreendimento antropológico de complexificação das relações de poder e autoridade no mundo contemporâneo. Isto é, trata-se de admitir que a Antropologia não tem, necessariamente, que se identificar, mimetizar ou defender o “ponto de vista nativo”; o que se necessita é, exatamente, o estabelecimento de uma *relação* com tal ponto de vista, aquilo que, para alguns, seria a sua própria condição epistemológica¹⁷.

Além disso, meu segundo argumento dirige-se à proposta de que talvez não se trate de opor compromissos éticos do pesquisador com o grupo pesquisado e a politização das questões enfrentadas pelo antropólogo, mas questionar a perspectiva unitária que subentende uma homogeneidade do grupo ou instituição pesquisada – de qualquer grupo. Ortner (1995), em um texto no qual defende a densidade da etnografia para investigar a agência de grupos subalternos, clama pela compreensão de que não existe um grupo subalterno unitário, afirmando os perigos de uma espécie de “sanitarização” da política que simplesmente opõe resistência à dominação e romantiza os grupos subalternos ao não dar atenção aos seus conflitos internos. Talvez precisemos utilizar semelhante perspectiva analítica para o desenvolvimento dos estudos de grupos e instituições com alto poder simbólico e econômico de nossa sociedade, não para esquecer o poder, mas para compreendê-lo com mais potência.

17 Ver, por exemplo, a discussão trazida por Goldman (2003).

Ao mesmo tempo, essa subversão da homogeneidade dos grupos e instituições que investigamos talvez possa nos auxiliar nas reflexões em questão, na medida em que possibilita uma maior possibilidade de pluralização dos próprios sentidos e efeitos das pesquisas antropológicas. Apesar de meu desconforto com as palavras do juiz, lembro que também ouvi comentários positivos da parte de agentes jurídico-estatais. Caso eu considere os outros agentes também implicados em meu estudo – adolescentes e suas famílias, técnicos, educadores, planejadores, defensores dos direitos humanos das crianças e adolescentes, investigadores e acadêmicos – imagino que haverá diferentes tipos de reações e interpretações sobre o que escrevi, uma vez que o campo de efetivação dos direitos das crianças e adolescentes no Brasil está longe de ser homogêneo.

No entanto, não quero descartar facilmente as observações do juiz. “Politizar” os domínios de poder estudados pela Antropologia só tem sentido no momento em que politizarmos também o trabalho do antropólogo. E isso requer a imersão em redes confrontativas em que o antropólogo se insere na sua prática profissional, tornando-se também vulnerável para rever suas próprias maneiras de ação. Trata-se de perceber também que talvez o debate maior não seja aquele que opõe neutralidade ao engajamento do antropólogo em questões prementes de debate social. Esse é um falso debate, pois estamos todos implicados na formação de um conhecimento que não se constitui autônoma-

mente em relação às redes sociais e técnicas nas quais é produzido. Talvez a questão importante seja como fazer o conhecimento antropológico circular mais amplamente e com maior potência em redes diversas, que envolvem grupos demandantes de direitos, que constroem sua vida política em domínios diversos como dança, música ou futebol, que estão implicados na formulação de políticas variadas e nas interfaces de produção de novas realidades econômicas, culturais e éticas e etc. Isso envolve também a capacidade de deslocar-se e colocar-se em questão – uma questão ética por excelência.

Para tanto, as reações do juiz que dramaticamente me perguntou se precisava ler meu livro para se defender ou para poder criticar, têm que ser levadas a sério, assim como as preocupações de Debert (2004) acerca da proteção dos antropólogos ao trabalharem com grupos dominantes. Um caminho para isso é, como sugeri aqui, compreender tais problemáticas à luz de reflexões que envolvem a múltipla vida social ativa da ética na Antropologia, tendo em vista seu constante reposicionamento. Outro caminho relevante pode ser pensar em formas de circulação da produção antropológica que se dediquem a criação de novos lugares para a Antropologia, que mantenham sua relevância democrática ao mesmo tempo em que democraticamente também se ponham em discussão. Quero acreditar que as observações do juiz, associadas às minhas reflexões nesse texto, são um chamado nessa direção.

Referências bibliográficas

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga. Criado na gestão 1986–1988 e alterado na gestão 2011/2012*. Disponível no sítio da ABA, on-line: <http://www.abant.Org.br/?code=3.1>. Acesso em 12 de novembro de 2012.

ABU-LUGHOD, Lila. “The Active Social Life of Muslim Human Rights. A plea for ethnography, not polemic, with cases from Egypt and Palestine”. *Journal of Middle East Women’s Studies*, vol. 6, number 1, Winter 2010, p. 1–45.

AMORIM, Elaine; ALVES, Kênia e SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. “A Ética na Pesquisa Antropológica no Campo Pericial”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p.193–216.

APPADURAI, Arjun (Ed.). *The social life of things. Commodities in a cultural perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

BEVILAQUA, Ciméa. “Ética e Planos de Regulamentação da Pesquisa: princípios gerais, procedimentos contextuais”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p.71–90.

BORGES, Antonádia. “Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas”. In: *Cuadernos de Antropología Social*, nº 29, 2009, p. 23–42.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. “Pesquisa em versus pesquisas com seres humanos”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org). *Antropologia e Ética. O debate Atual no Brasil*. Rio de Janeiro, ABA/EdUFF, 2004, p. 33–44.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. “A Antropologia e seus Compromissos e/ou Responsabilidades Éticas”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p.25–38.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília/ São Paulo, Paralelo Quinze/Editora da Unesp, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O Mal-Estar da Ética na Antropologia Prática”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org). *Antropologia e Ética. O debate Atual no Brasil*. Rio de Janeiro, ABA/EdUFF, 2004, p.21–32.

- CAROSO, Carlos. “A Imagem e a Ética na Encruzilhada das Ciências”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e Ética. O debate Atual no Brasil*. Rio de Janeiro, ABA/EdUFF, 2004, p.137-150.
- DEBERT, Guita Grin. “A Antropologia e os Novos Desafios no Estudo da Cultura e da Política”. In: *Revista Política e Trabalho*. N° 13. PPGS/UFBP, Ed. A União, 1997.
- DEBERT, Guita Grin. “Ética e as Novas Perspectivas da Pesquisa Antropológica”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF-ABA, 2004, p. 45-54.
- DINIZ, Débora (Org.) *Ética na Pesquisa*. Brasília, Ed. da UnB/Letras Livres, 2005.
- DINIZ, Débora. “A Pesquisa Social e os Comitês de Ética no Brasil”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p.183-192.
- DUARTE, Luis Fernando Dias. “Ética de Pesquisa e “Correção Política” em Antropologia”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF-ABA, 2004, p. 25-130.
- DURHAM, Eunice. “A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas” In: CARDOSO, Ruth C.(Org.), *A Aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- FASSIN, Didier. “The end of ethnography as collateral damage of ethical regulation?” In: *American Ethnologist*. Vol. 33, n. 4, 2006, p. 522-524.
- FERREIRA, Luciane Ouriques. “A Dimensão Ética do Diálogo Antropológico: aprendendo a conversar com o nativo”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p. 141-158.
- FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010.
- FLEISCHER, Soraya. “Comentário: para quem os antropólogos falam?”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p.171-180.
- FONSECA, Claudia. “Que ética? Que ciência? Que sociedade?”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Orgs.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Letras Livres/Editora da UnB, 2010a, p. 39-70.
- FONSECA, Claudia. “O Anonimato e o Texto Etnográfico: dilemas éticos e políticos da etnografia ‘em casa’”. In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam S.; PETERS, Roberta (Org.). *Experiências, Dilemas e Desafios do Fazer Etnográfico Contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010b, p. 205-226.

- FREITAS, Ana de Castro e HARDER, Eduardo. *Alteridades Indígenas no Ensino Superior: perspectivas interculturais contemporâneas*. Trabalho apresentado na IX Reunião de Antropologia do Mercosul. Curitiba, junho de 2011, mimeo. Disponível on-line: http://www.sistemasmart.com.br/ram/arquivos/21_6_2011_7_57_56.pdf Documento consultado em 30 de agosto de 2011.
- GOLDIM, José Roberto. “Ética e Pesquisa em Antropologia”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF-ABA, 2004, p. 163-167.
- GOLDMAN, Márcio. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, Antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. In: *Revista de Antropologia*. Vol. 46, n. 2. SP, USP, 2003, p. 445-476.
- HARAYAMA, Rui Massada. *Do ponto de vista do sujeito da pesquisa: Evento e Cultura material em um Comitê de Ética em Pesquisa*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais. BH, UFMG, 2011 (mimeo).
- HEIBBORN, Maria Luiza. “Antropologia e saúde: considerações éticas e conciliação multidisciplinar”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFFABA, 2004, p. 57-64.
- JACOB, Marie-Andrée e RILES, Annelise. “The New Bureaucracies of Virtue: an introduction”. In: *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 30, Number 2, 2007, p. 181-191.
- JASANOFF, Sheila. *Designs on Nature: science and democracy in Europe and the United States*. Princeton, Princeton University Press, 2005.
- KANT DE LIMA, Roberto. “Éticas e Identidades Profissionais em uma Perspectiva Comparada”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF-ABA, 2004, p. 73-78.
- KNAUTH, Daniela. “As Implicações Éticas da Pesquisa Antropológica: uma reflexão a partir do caso da Aids”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2004, p. 131-136.
- LAGDON, E. J.; MALUF, S.; TORNQUIST, C.S. “Ética e Política na Pesquisa: os métodos qualitativos e seus resultados. In: GUERRIERO, Iara C.Z.; SCHMIDT, Maria Luísa S.; ZICKER, Fábio. *Ética nas Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais e Saúde*. SP, Editora Hucitec, 2008, p. 128-147.
- LATOUR, Bruno. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science*. Cambridge MA, Harvard University Press, MASS, 1999.

LIMA, Raquel. “Até Onde Funciona? Uma Breve Reflexão sobre a Atuação dos Comitês de Ética em Pesquisas no Estudo Antropológico da Saúde”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p. 159–170.

LUNA, Naara. *Provetas e clones: uma Antropologia das novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, 2007.

MACHADO, Lia Zanotta (Org.). *Ética em Pesquisa Biomédica e Antropológica: semelhanças, contradições, complementaridade*. Brasília, Letras Livres, Editora da UnB, 2007.

MERRY, Sally Engle. *Human Rights and Gender Violence: translating international law into local justice*. Chicago, University of Chicago Press, 2006.

MESKELL, Lynn e PELS, Peter. “Introduction: Embedding Ethics”. In: MESKELL, Lynn e PELS, Peter (Ed). *Embedding Ethics*. Oxford, UK: Berg, 2005, p. 1–28.

NADER, Laura. “Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up”. In: HYMES, Dell. (Ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books, 1969, p. 284–311.

NASCIMENTO, Pedro. “Alguns Comentários sobre a Mesa ‘Antropologia em Campos Up’”. In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam S.; PETERS, Roberta (Org.). *Experiências, Dilemas e Desafios do Fazer Etnográfico Contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010b, p.71–81.

O'DWYER, Eliane Cantarino. “Laudos Periciais Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?” In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Laudos Periciais Antropológicos em debate*. Florianópolis, coedição NUER/ABA, 2005, p. 215–231.

ORTNER, Sherry. “Resistance and the Problem of *Ethnographic Refusal*”. In: *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), 1995, p. 173–193.

PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco. “Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia”. In: LANGDON, Esther Jean e GARNELO, Luiza (Org.). *Saúde dos Povos Indígenas. Reflexões sobre a Antropologia Participativa*. RJ, Contracapa Livraria: ABA, 2004, p. 9–32.

PEIRANO, Mariza. *Uma Antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992.

PORTO, Dora. “Relato de uma Experiência Concreta com a Perspectiva das Ciências da Saúde: construindo o anthropological blues”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p. 101–126.

- RAMOS, Alcida. "A Difícil Questão do Consentimento Informado". In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF-ABA, 2004, p. 91-96.
- RAMOS, Alcida. "Do Engajamento ao Despreendimento". *Série Antropologia da UnB*, n.414. Brasília, Departamento de Antropologia da UnB, 2007.
- REINHEIMER, Patrícia. *Dilemas entre a extensão e a pesquisa em saúde: de que forma interpretar discursos que contribuímos para construir?* Trabalho apresentado na IX Reunião de Antropologia do Mercosul. Curitiba, junho de 2011, mimeo.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. "Prefácio". In: VÍCTORA, Ceres et al. (Orgs.). *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói, EdUFF, 2004, p. 9-12.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. "Ética e Pesquisa de Campo". In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2004, p. 97-104.
- SCHUCH, Patrice. "O Estrangeiro em Campo: Atritos e Deslocamentos no Trabalho Antropológico". In: *Antropolítica*, Niterói, v. 12/13, n. 1º/2º sem., 2003, p. 73-91.
- SCHUCH, Patrice. "Tecnologias da Não Violência e Modernização da Justiça no Brasil: o caso da Justiça Restaurativa". In: *Civitas*, v. 8, 2008, p. 498-520.
- SCHUCH, Patrice. *Práticas de Justiça: Antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2009.
- SCHUCH, Patrice. "Comentário: multiplicando perspectivas e construindo verdades parciais". In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010a, p. 91-98.
- SCHUCH, Patrice. "Antropologia com Grupos Up, Ética e Pesquisa". In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam S.; PETERS, Roberta (Org.). *Experiências, Dilemas e Desafios do Fazer Etnográfico Contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010b, p. 29-48.
- SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam; PETERS, Roberta (Orgs.). *Experiências, Dilemas e Desafios do Fazer Etnográfico Contemporâneo*. POA, Ed. da UFRGS, 2010.
- SCOTT, Russel Perry. "A Ética da Comunicação em Saúde: a escolha política de diferentes linguagens para compreensão e ação". In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2004, p. 151-162.

VELHO, Otávio. “Relativizando o relativismo”. In: *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p. 172-184.

VELHO, Otávio. A Antropologia e o Brasil, Hoje. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, fev. 2008, p. 5-9.

VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2004.

VÍCTORA, Ceres. “Ética de Pesquisa em Equipe Multidisciplinar”. In: VÍCTORA, Ceres et al (Org.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2004, p. 83-88.

VIEIRA, Fernanda Bittencourt. “Desencontros e Descaminhos de uma Pesquisa Sociológica em um Hospital Público”. In: FLEISCHER, Soraya e SCHUCH, Patrice (Org.). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília, Editora da UnB/Letras Livres, 2010, p. 127-140.

Desafios à Antropologia: diálogos interculturais entre os “outros” de ontem, os protagonistas de hoje e os antropólogos “situados”¹

Jane Felipe Beltrão

A propósito da ética

O estabelecimento de diálogos interculturais na América Latina e, em especial, no Brasil é um desafio radical que se torna presente no cotidiano de todos nós com a implementação de políticas afirmativas, quer porque estamos de braços com elas, quer porque somos contra tais proposições.

O diálogo passou de exercício de tolerância a direitos – compreendidos como fundamentais – desafiando-nos a trabalhar com povos e populações tradicionais, fato que, até os anos 70 do século passado, produziu poucas interrogações no tensionado campo de trabalho da Antropologia.

1 Uma versão preliminar do texto foi apresentada à Mesa Redonda: *Éticas em pesquisas antropológicas*, por ocasião da *III Reunião Equatorial e Antropologia (REA)* e *XII Encontro dos Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE)*, que ocorreu de 14 a 17 de agosto de 2011, na Universidade Federal de Roraima, em Boa Vista, Roraima.

Os antropólogos atuantes desde então foram treinados (e continuam a sê-lo) para compreender a diversidade, mas o treinamento ainda se limita a explicar o “outro” e não a trabalhar em conjunto com o “outro”. Na contemporaneidade, por força do movimento em favor da descolonização e da crescente ascensão dos Direitos Humanos, há esforços por parte da Antropologia em conceber a diversidade e abrigar o pluralismo tendo em conta as circunstâncias globais que afetam o etnodesenvolvimento de grupos sociais com os quais se mantém interlocução.

Consideram-se, para fins da discussão sobre ética, postas à mesa situações vividas intensamente – após o advento das políticas afirmativas – e ainda insuficientemente estudadas, que compreendem a elaboração conjunta de reflexões feitas por pessoas indígenas e antropólogos sobre situações antes explicadas apenas pelos antropólogos. Hoje, estas são ampliadas pela possibilidade de contar com o olhar e a experiência daqueles que, um dia, foram unicamente o “outro”.

Tenta-se orientar o trabalho a partir de questões consideradas “nós a desatar”: Como equilibrar relações ainda assimétricas? Como ter informações no campo de interlocução que se modificou? Como considerar a tradição oral em “escritos por nós”? E como desatar os “nós” da nova escrita?

Os lugares de fala, os(as) parceiros(as) e as situações

Considero, primeiramente, os limites do conhecimento técnico-político adquirido por meio da formação acadêmica e prática docente em *Direitos Humanos para a Diversidade* sem olvidar a vivência como cidadã que se fez mulher, nascida e criada na Amazônia, obrigada aos “empates”² cotidianos que fazem e refazem a ética em face das circunstâncias.

Em segundo lugar, falo considerando as dificuldades que encontro ao escrever com pessoas indígenas (atividade em processo) as quais estabelecem comigo relações diferenciadas.

A primeira pessoa foi Carla Mayara Alcântara Cruz³ que é *kadiweu*, estudante de Direito da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) a quem conheci durante o *II Encontro de Acadêmicos Indígenas e II Seminário: Povos Indígenas e Susten-*

2 Empates são disputas acirradas para evitar o desmatamento nas áreas de seringal, nas quais as mulheres possuem papel fundamental na articulação referente à preparação do evento e que, junto com as crianças, se colocam à frente das máquinas. Sobre o assunto, consultar: BELTRÃO, Jane Felipe. “Seringueiro” *Verbetes In* MOTTA, Márcia (org.) *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005: p. 421-424.

3 Conferir: BELTRÃO, Jane Felipe & CRUZ, Carla Mayara Alcântara. “Povos indígenas e formação acadêmica” *In* NASCIMENTO, Adir Casaro; FERREIRA, Eva Maria Luiz; COLMAN, Rosa Sebastiana & KRAS, Suzi Maggi. (Orgs.). *Povos indígenas e sustentabilidade: saberes e práticas interculturais na universidade*. Campo Grande - MS: UCDB, 2009: p. 195-199.

tabilidade, realizados em Campo Grande, em 2007. A segunda oportunidade de escrita foi realizada com Rosani de Fatima Fernandes⁴ que é *kaingang* e mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará. E, mais recentemente, escrevi com Almiros Martins Machado,⁵ *guarani*, doutorando em Antropologia; Edimar Antonio Fernandes,⁶ *kaingang*, mestrando em

-
- 4 Consultar os seguintes textos: FERNANDES, Rosani de Fatima; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré & BELTRÃO, Jane Felipe (Orgs.). *Mejôkukrei – conhecendo os artefatos Kyikatêjê*. Belém – Pará: Editora da UFPA, 2009. v. 1. 29 p.; BELTRÃO, Jane Felipe; SOUZA, Estella Libardi de; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré; Fernandes & Rosani de Fatima. “Povos indígenas, narrativas e possibilidades de diálogo frente ao humanismo etnocêntrico” *In* 34º. Encontro Anual da ANPOCS– Anais. Caxambu-MG, 2010; e BELTRÃO, Jane Felipe; SOUZA, Estella Libardi de ; OLIVEIRA, Assis da Costa & FERNANDES, Rosani de Fatima. “As pejejas dos povos indígenas contra as minas que transformam a diversidade cultural em crime” *In* PINHO, Ana Cláudia de Bastos; GOMES, Marcus Alan de Melo. (Org.). *Direito Penal & Democracia*. Porto Alegre – RS: Núria Fabris, 2010: p. 213–238.
 - 5 Verificar: MACHADO, Almiros Martins & BELTRÃO, Jane Felipe. *Demarcação e conflitos: de sonhos ao aguatá guassú, a extensa caminhada em busca da(s) terra(s) isenta(s) de mal(es)*, texto a ser apresentado e discutido no GT – 06 *Antropologia, Direitos Coletivos, Sociais e Culturais, II Encontro de Antropologia do Direito*. Disponível em: <http://enadir2011.blogspot.com/>. Trabalho aceito para publicação em *Antropología & Derecho*, periódico do Centro de Estudios en Antropología y Derechos en Misiones – Argentina.
 - 6 Conferir: FERNANDES, Edimar Antonio; SILVA, Almir Vital & BELTRÃO, Jane Felipe. *Associação Indígena Tembê de Santa Maria do Pará (AITESAMPA) em luta por direitos étnicos*, texto a ser apre-

Direito; e Almir Vital da Silva,⁷ *tembé*, estudante de enfermagem, discentes da Universidade Federal do Pará.

À exceção de Carla Cruz, que conheci em Campo Grande (MS) e com quem não mantenho contato frequente, as demais pessoas indígenas convivem comigo diariamente e com elas estabeleci relações há pelo menos seis anos, pois estamos imersos no *Programa de Ações Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais (PAPIT)*. Rosani Fernandes foi, e Almiros Machado, Edimar Fernandes e Almir da Silva são, hoje, meus orientandos.

O trabalho escrito em coautoria com Carla Cruz foi proposto por mim, pois me apercebi – no início da sessão do evento do qual participamos juntas, por ter sido escalada como relatora do Grupo de Trabalho coordenado por ela – o quão firme foi a condução do Grupo. Apesar do “desrespeito” de alguns acadêmicos não-indígenas (docentes como eu) que se dirigiam a mim, em lugar de acolherem a coordenadora – creio eu por ela ser *kadiweu* e jovem (continuo em dúvida, sobre as razões da ação dos colegas).

No caso dos demais parceiros, propus também a escrita de textos. Rosani Fernandes, Almiros Machado e Edimar Fer-

sentado e discutido no *GT 06 – Antropologia, Direitos Coletivos, Sociais e Culturais*, por ocasião do *II Encontro de Antropologia do Direito*. Disponível em: <http://enadir2011.blogspot.com/>. A sair pela *Amazônica – Revista de Antropologia* do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém – Pará.

7 Idem.

mandes, inicialmente, escreveram textos para coletâneas organizadas por mim. Rosani Fernandes é parceira antiga, pois assessora o povo *Kyikatêjê* desde 2004, e Almir da Silva é parceiro recente, foi ele quem solicitou que escrevesse a História dos *Tembé*, tarefa que aceitei com a condição de escrever junto com os interessados, o que se tenta realizar desde 2010.

Escusado dizer que as pessoas indígenas são lideranças em suas aldeias de origem e/ou de destino (Rosani e Almir moram há seis anos no Pará, em aldeias que requisitaram suas presenças pela qualificação que possuem) além de terem sido/serem usuários de vagas reservadas aos povos indígenas na graduação e na pós-graduação na UCDB e na UFPA.

Analiso as experiências de “escrita” imparcialmente, mas relativizo as posições assumidas de ambas as partes. Entretanto, não pratico a neutralidade. Faço política sem receio de politizar a Antropologia,⁸ permaneço com os olhos abertos ao diálogo possível e necessário à construção da escrita em busca de pa-

8 Sobre a distinção entre imparcialidade e neutralidade, verificar: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “o mal-estar da ética na Antropologia prática” In VÍCTORA, Ceres, OLIVEN, Ruben George, MACIEL, Maria Eunice & ORO, Ari Pedro. *Antropologia e Ética – o debate atual no Brasil*. Niterói/Brasília, UFF/ABA, 2004: p. 21–32. Disponível também em: <http://www.abant.org.br/> e, ainda, sobre o desconforto da dimensão assumida pelo trabalho dos antropólogos, consultar: OLIVEIRA, João Pacheco. “Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia” In LANGDON, Esther Jean & GARNELO, Luiza. *Saúde dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro/Brasília, Contra Capa/ABA, 2004: p. 09–32.

râmetros de respeito às diversidades e na possível eliminação de assimetrias, tendo a interculturalidade como “pauta”.

Interculturalidade é entendida como complementação entre saberes (embora contemple divergências e pluralidade de paradigmas), forma de reorientação solidária da relação entre conhecimentos distintos procurando adotar práticas que promovam novas formas de convivência ativa e interativa de saberes – no caso, o tradicional e o científico – que podem garantir diálogo simétrico. Valorizam-se ambos os conhecimentos⁹ como possibilidade de reflexão. Afinal, estudiosos indígenas e não-indígenas estão a trabalhar em conjunto, produzindo mudanças no campo do conhecimento.

As experiências são múltiplas. Primeiro fui editora de textos que solicitei aos meus parceiros; depois, como orientadora, fui/sou obrigada a compreender e adequar o que me apresentam, sem modificar a forma de expressão dos textos dos orientandos. Hoje, escrevo com eles. A escrita é conjunta, trabalhada “por nós”, e desata tentativamente os “nós” da escrita intercultural. Incorpora-se à discussão o “novo”, não no sentido de “... um certo gênero de escritos – uma escrita de si, que abarca diários, correspondência, biografias e autobiografias, independentemente de serem memórias ou entrevistas de história de

9 Para melhor compreender as novas perspectivas interculturais em instituições acadêmicas, conferir: SANTOS, Boaventura de Sousa. *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. São Paulo: Cortez, 2004.

vida por exemplo”, como ensina Gomes. (2004: 07) No momento, a discussão é a “escrita por nós”, pois tratam-se de novos autores integrados a um processo de interculturalidade, que trazem consigo as marcas indeléveis de suas trajetórias, e a partir dos lugares de onde falam.¹⁰

O que evidencio é a discussão de autorias como escrita reflexiva e crítica para dar conta de situações etnográficas novas (nas quais os interlocutores são também intérpretes). Não se trata da integração de depoimentos de pessoas com as quais se trabalha, não é uma relação com aqueles que classicamente chamamos informantes. Vale ressaltar que não me refiro a “traduções” (embora as considere complexas), pois só um dos meus parceiros (Almires Machado) fala a língua materna. Os demais falam apenas português, como eu. Entretanto, é um português marcado pelas línguas maternas. Além disso, o parceiro falante de *guarani* está “acostumado” a dois mundos: o estabelecido pela tradição e aquele que aprendeu a conhecer desde que vive entre o *tekohá* (o lugar onde a vida acontece) e o mundo não-indígena, compartilhando de outras formas de interpretar a realidade.

Entretanto, Almir da Silva ainda está se enfronhando na escrita acadêmica. Os textos escritos com ele implicam em

10 Sobre as diversas escritas e a incorporação de novas perspectivas, consultar: GOMES, Angela Castro. “Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo” In GOMES, Angela Castro. *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro, FGV, 2004: p.07-24.

considerar a narrativa sem mutilá-la. O texto que compreende coautoria com narrador(es) abriga “em si” os “nós” mais difíceis de desatar, especialmente porque um ou mais autores não domina a escrita do mundo ao qual se destina o escrito, mas comunica!

A longa narrativa de Almir da Silva, em um dos textos que escrevemos, é integrada a este como coautoria. Trata-se de um “texto” oral, ao gosto da tradição indígena, o qual ao ser escrito padece de todos os problemas de tradução da oralidade. Exatamente porque é impossível escrever exatamente como se fala, pois a escrita afigura-se como representação da fala e não a transcrição da mesma. Mas, considerando que fala e escrita permitem a criação de textos coerentes, ousamos experimentar.¹¹

O texto escrito por nós ainda contém destaques para fazer jus à autoria, especialmente pela eloquência do dito que requer registro. Correções foram feitas para evitar “descompassos” no texto.¹² Muitas vezes, em eventos nacionais e internacionais se assiste a dificuldade de lideranças indígenas, que certamente são comunicadores perfeitos em língua

11 Sobre o assunto, consultar: ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (org.). *A Educação Escolar Apinayé na Perspectiva Bilingue e Intercultural*. Goiânia, UFT/PUC/GO, 2011.

12 A respeito da escrita com narradores, recorrer à MINDLIN, Betty & Narradores Indígenas. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos, 1999.

materna, falarem em espanhol, serem mal traduzidos para o português, e ninguém na plateia “protesta”. Isso ocorre mesmo quando a discussão é interculturalidade na Amazônia. Em geral não se vê os demais participantes serem traduzidos por falarem espanhol!

Talvez o caminho percorrido ainda esteja torto, mas aos poucos vamos atravessando varadouros (caminhos na mata) e quem sabe se consegue estabelecer novas formas do “escrever acadêmico”, pois o tempo é agora. A História, “vista desde abaixo”, se faz tropeçando, mas é hora de abrigar relações simétricas entre saberes, equiparando formas e produzindo (re)elaborações na tentativa de romper com heranças coloniais que oferecem ao registro escrito lugar primaz. Mas, em situações de interculturalidade, agenciar diálogo é fundamental.

Minha interrogação diz respeito à possibilidade de conseguir, como orientadora, compartilhar caminhos (de pesquisa e escrita) considerando que as vias estabelecidas até então mais se assemelham à “brincadeira de cabo-de-guerra”, e não é hora de puxar cordas em lados opostos – apesar das concepções evidenciarem processos culturais marcadamente diferenciados.

Até recentemente preocupava-me com a parceria com pessoas indígenas da mesma maneira que me preocupo com as demais parcerias. Discutia a costura do texto, a hierarquia de autores em face do trabalho, entre as muitas nu-

ances que o processo compreende. Entretanto, ao escrever sobre temas “espinhentos”, pela inconveniência dos espinhos que produz, como: aborto, infanticídio e estratégias de acesso à terra (quando se registra o processo em si, tendo acesso às estratégias), as dificuldades cresceram, pois a ética impõe a não revelação das fontes e coloca antropólogo e indígenas com obrigações idênticas. A interrogação sobre a possibilidade de construir um texto sem prender os agentes sociais a “lugares” específicos “martela” minha cabeça. Rosani Fernandes, uma das parceiras, atravessa o campo (que mais parece de urtigas, do que antropológico) e escreve com desenvoltura, obrigando os demais autores a refletir, especialmente quando a indignação a acomete ao ouvir as notícias que referem aborto e infanticídio como sendo “práticas indígenas nocivas e tradicionais”. Tem dificuldades e muito cuidado ao revelar as situações na escrita, justo ela que faz calar os falastrões das comissões parlamentares de inquérito (CPIs) do Congresso Nacional.

E, por último, me deparei com a necessidade de conjugar escritos (textos acadêmicos) e narrativas orais (narrativas, depoimentos), que não podem ser incorporadas, como excertos nos textos que escrevo em conjunto com meus parceiros – como tradicionalmente se faz ao construir o texto etnográfico – visto que não sou “autoridade”, se a autoridade existe. Nós somos “autoridades escreventes”, cada qual com as ferramentas oferecidas pela tradição cultural que nos

abriga e nos obriga a repensar nossas experiências singulares produzindo novos conhecimentos.¹³

Como negociar (conciliar) é a questão que se impõe. Diante das nuances renovadas, não é possível olvidar o mal-estar de uma Antropologia “em mudança”, sem tempo de refletir ou atônita pelo ritmo de uma Antropologia *em ação* ou *prática implicada* de fazer Antropologia no contexto da Amazônia, e não apenas na Amazônia.

Se o mal-estar das parcerias por mim estabelecidas possui um começo, este ocorreu quando discuti a elaboração dos primeiros livros da Coleção *Conhecimentos Tradicionais*¹⁴, quando muitas foram as dúvidas, pois diversos eram os parceiros: estudantes e professores em escolas indígenas, narradores experientes e especialistas indígenas, entre outros interlocutores. Mas, no caso, minha tarefa ainda se restringia a organizar e discutir a proposta de publicação e encarar a distribuição do material, sem produzir disputas. E, da primei-

13 Estou brincando com a questão da “autoridade” pensando no instigante texto de CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica” In *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1998: p. 17-62.

14 A série foi escrita em parceria com os povos indígenas e, por solicitação dos interessados, dois números vieram a lume: FERNANDES, Rosani de F.; MASTOP-LIMA, L. N. & BELTRÃO, J. F. (Org.) *Mejökukrei conhecendo os artefatos Kyikatêjê*. Belém - Pará: Editora da UFPA, 2009. v. 2.. e MASTOP-LIMA, L. N.; BELTRÃO, J. F. *Os animais nos mitos Aikewára*. Belém-Pará: EdUFPA, 2009. v. 1.

ra experiência, em 2004, aos dias de hoje as dificuldades só aumentaram.

Às voltas com a ética

As escritas interculturais e a prática de Antropologia *em ação* ou *participativa* não estão previstas explicitamente no *Código de Ética do Antropólogo*¹⁵, produzido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), mesmo fazendo-se uma generosa leitura, pois o documento ainda trabalha com os sujeitos da pesquisa como “populações que são objeto de pesquisa”, embora se refira aos direitos de respeito das populações. É interessante observar que os estudiosos da cultura não se referem em momento algum aos povos. Mantêm a noção de populações, o que descaracteriza e parece distante de integrar um sistema cultural. Exatamente como alguns de nós se referem ao Estado que descaracteriza e iguala, “pisando” os estatutos da identidade contrastiva e conflitante para impor regras coloniais. Li exageradamente o Código, talvez porque essa é uma das possíveis versões.

Registro que o Código, à época e aos meus olhos, é radical, porque é compromissado com os interlocutores e por ter vindo a lume em pleno período pré-Constituição de 1988, quando os povos indígenas e a Associação se movimentavam

15 O Código, criado na gestão 1986-1988, portanto, antes da Constituição de 1988, disponível em: <http://www.abant.org.br>.

por garantias de direitos junto a Assembleia Nacional Constituinte. Hoje, precisa ser revisto. Ele não mais contempla as situações que vivemos, especialmente aqueles que, às voltas com as discriminações positivas, convivem e produzem na perspectiva da interculturalidade. Mas sei que não é possível ser *nhanderú* (líder religioso)¹⁶ e, menos ainda, indicar sonhos que ainda não estamos autorizados a sonhar. Eu me permiti a alforria! Não me foi ensinado ser cautelosa como o meu orientando *guarani*.

De lá para cá nada mudou no Código, a não ser a forma como o encaramos. Às vezes, sem muita disposição para discutir, ou até se discute. Mas falta-nos ousadia para mudar, ou não compreendemos o alcance do que mudou. As relações entre sujeitos, independentemente da posição social ocupada, se transformaram. A realidade exige novos comportamentos, especialmente pelas discussões acerca de pesquisas *em seres humanos*, características do campo da saúde, e as pesquisas *com seres humanos* no campo das Ciências Sociais. Portanto, muito ainda se discutirá. Refiro-me, aqui, à pesquisa *em conjunto com povos tradicionais*. Substituí *seres humanos* por *povos tradicionais* por ser esta a situação que vivencio. Mas afirmo: não se trata de troca de rótulos. Antes, de postura política e de tentativa de “controlar” os contornos da tradição na qual me formei.

16 Nosso pai, o líder religioso responsável pela casa de reza, todos os rituais e danças que acontecem na *oga pysy*.

As discussões sobre ética ainda preocupam os antropólogos de forma heterogênea. Caso contrário, não estaríamos sempre em discussão, o que produz zonas pouco confortáveis – tanto pelo campo,¹⁷ como pela interação social no ensino superior via políticas de ação afirmativas – como nos *fori* diversos nos quais representantes de diferentes instituições sentam-se ao lado de lideranças sociais que lá estão para defender direitos, sobretudo, de acesso a bens e serviços historicamente negados. Que fazer? É a questão!

Desafios e interrogações

Os trabalhos de pesquisa estão em curso e creio que muitos textos deverão ser escritos em parceria. Os desdobramentos podem ser vislumbrados, mas ainda não é possível argumentar sobre as bases da cooperação quando o que se tem em mãos são incertezas. Interrogar é tarefa imperiosa, pois descobrir por onde se constroem as redes de alianças e como se delineiam as tensões e o dissenso no campo da interculturalidade é tarefa de todos nós.

Para encerrar, sem concluir, analisando os Anais da III REA – XII ABANNE¹⁸, cujo tema se constituiu como: *Diálogos Inter-*

17 Sobre o assunto, consultar: FLEISCHER, Soraya & SCHUCH, Patrice (Orgs.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília, Letras Livres/UnB, 2010. Disponível também em: http://www.anis.org.br/arquivos_etica_Antropologiac.pdf.

18 Cf. UFRR. III REA – XII ABANNE: Diálogos Interculturais na Panamazonia. Anais 2011. Boa Vista/RR, UFRR, 2011.

culturais na Panamazônia (em cuja organização integrei-me como membro da Comissão Regional), encontrei nos resumos alguns registros interessantes. Prova de que, “estando à mesa”, nos preocupamos com ética e ela extrapola as mesas redondas, o Código de Ética e a minha reduzida possibilidade de discutir o tema.

Primeiro o GT 3, denominado *Dilemas éticos e dificuldades operacionais: como etnografar práticas e pensamentos moralmente condenáveis?* E entre os temas discutidos temos: **“besteirinhas” (relações sexuais entre crianças)** (Begnami, 2011: p. 27); **sexo sequencial (modelo de relações sexuais praticado entre os Canela)** (Panet, 2011: p. 28); fronteiras relacionais entre pesquisador e pesquisado usado para interrogações em casa de **suingue** (Blanc, 2011: p.28); trabalhos sobre homossexuais (Passamani, 2011: p. 28), **prostituição** (Nascimento, 2011: p. 29 & Barreto, 2011: p. 30); **aborto** (2011: p. Cardoso et al., 2011:p 30), **estupro** (Marques, 2011: p. 30–31), **consumo de substâncias psicoativas** (Costa, 2011: p. 31), **crimes** (Pimenta, 2011:p. 33), sigilo policial (Nadai, 2011:p.33). Continuando a busca no GT 5 encontrei o desconforto de tratar de **contracepção entre povos indígenas** (Vinente, 2011: p. 44–45) e no GT 6 a questão da **cidadania diferenciada**, no GT 14 *Cartografia social: identidades coletivas, processos de territorialização e conflitos na Amazônia* temos como pauta o **“drama”** imperioso de estudar o familiar, reflexão feita por pessoas quilom-

bolas, e os crimes de **emasculação** em Altamira/PA, entre tantos outros temas pesquisados por nós. Evidentemente que, submetido à nova leitura, os Anais permitem a cada um de nós destacar outros temas que incomodam e para os quais “sensibilidades”¹⁹ éticas diferenciadas precisam ser acionadas. No GT 6 *Educação e Conflito Intercultural na Relação entre Povos Indígenas e Estados Nacionais* encontrei as questões que são enfrentadas pelos antropólogos que cotidianamente lidam com o desafio da inclusão social. Os dilemas entre o **liberalismo** e o **comunitarismo** (Julião, 2011: p. 47); os “nós” da **autodeterminação** inscrita, mas não efetivada, e esta a partir dos *Mapuche* e outros povos (Flores Silva, 2011:p. 48); **filosofias indígenas** (Alves, 2011: p. 48; Barbosa, 2011: p. 48–49; Gasche, 2011: p. 49; Gelover Reyes, 2011: p. 50; Bertely Busquets, 2011: p. 51; Podestá Siri, 2011: p. 51; Repetto & Carvalho, 2011: p. 51–52; Potyguar, 2011: p. 52); entre outros autores, inclusive uma delas indígena, a única que consegui identificar.

No GT 1, *Os estudos socioespaciais e os desafios dialógicos da Antropologia Contemporânea*, registro ideias “boas para pensar e debater”, formuladas por Rodríguez Aguirre que propõe como tese “... se orienta a contribuir desde la

19 Sobre sensibilidades diferenciadas, trabalhadas para o campo do Direito, conferir: GEERTZ, Clifford. “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa” *In O saber local: novos ensaios de Antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Vozes, 1998.

epistemología de la complejidad a repensar lo intercultural ...” e redefinir “... a La ciencia como uma red de conceptos sin jerarquias y que al mismo tiempo permite colocar en el mismo nivel de conocimiento científico a los otros saberes.” (2011: p. 65)

A lista de temas e problemas seria interminável se a análise fosse feita considerando os anais de eventos ocorridos no âmbito da Antropologia nos últimos cinco anos, mas às considerações pouco teríamos a acrescentar, pois o ensaio da interculturalidade de forma dialogada é nova. Não por acaso um evento realizado na Amazônia suscita tantas discussões. Aqui a Etnologia é não uma disciplina em si, mas a construção de uma sociedade em moldes novos, abrigando os “invisíveis” de ontem como protagonistas.

Voltando ao começo. Creio que estamos todos preocupados com a ética, mas ainda pouco treinados aos desafios da inclusão social, muito pouco afetos à discriminação positiva e quase que completamente “órfãos” de preparo para relações interculturais, por mais que a diversidade seja o tema clássico da e na Antropologia. Enfrentar o desafio é preciso e, na Amazônia, ele é premente para evitar tropeços. E os colegas que não vivem as situações que aponto precisam repensar posições. Afinal, as relações entre os antropólogos exigem respeito, conhecimento e simetria Isso é ética, e ela começa em casa!

Referências bibliográficas

Documento

UFRR. III REA – XII ABANNE: *Diálogos Interculturais na Panamazônia. Anais 2011*Boa Vista/RR, UFRR, 2011.

Bibliografia citada

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges (Org.). *A Educação Escolar Apinayé na Perspectiva Bilingue e Intercultural*. Goiânia, UFT/PUC/GO, 2011.

BELTRÃO, Jane Felipe. “Seringueiro” *Verbetes* In MOTTA, Márcia (Org.). *Dicionário da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005: p. 421-424.

BELTRÃO, Jane Felipe & CRUZ, Carla Mayara Alcântara. “Povos indígenas e formação acadêmica” In NASCIMENTO, Adir Casaro; FERREIRA, Eva Maria Luiz; COLMAN, Rosa Sebastiana & KRAS, Suzi Maggi. (Orgs.). *Povos indígenas e sustentabilidade: saberes e práticas interculturais na universidade*. Campo Grande – MS: UCDB, 2009: p. 195-199.

BELTRÃO, Jane Felipe; SOUZA, Estella Libardi de; OLIVEIRA, Assis da Costa & FERNANDES, Rosani de Fatima. “As pelepas dos povos indígenas contra as minas que transformam a diversidade cultural em crime” In PINHO, Ana Cláudia de Bastos; GOMES, Marcus Alan de Melo. (Org.). *Direito Penal & Democracia*. Porto Alegre – RS: Núria Fabris, 2010: p. 213-238.

BELTRÃO, Jane Felipe; SOUZA, Estella Libardi de; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré & FERNANDES Rosani de Fatima. “Povos indígenas, narrativas e possibilidades de diálogo frente ao humanismo etnocêntrico” In 34º. Encontro Anual da AN-POCS – Anais. Caxambu-MG, 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O mal-estar da ética na Antropologia prática” In VÍCTORA, Ceres, OLIVEN, Ruben George, MACIEL, Maria Eunice & ORO, Ari Pedro. *Antropologia e Ética – o debate atual no Brasil*. Niterói/Brasília, UFF/ABA, 2004: p. 21-32. Disponível também em: <http://www.abant.org.br/>.

CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica” In *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 1998: p. 17-62.

FERNANDES, Edimar Antonio; SILVA, Almir Vital & BELTRÃO, Jane Felipe. *Associação Indígena Tembé de Santa Maria do Pará (AITESAMPA) em luta por direitos étnicos. GT 06 – Antropologia, Direitos Coletivos, Sociais e Culturais, II Encontro de Antropologia do Direito*. Disponível em: <http://enadir2011.blogspot.com/>

FERNANDES, Rosani de Fatima; MASTOP-LIMA, Luiza de Nazaré & BELTRÃO, Jane Felipe (Orgs.). *Mejôkukrei – conhecendo os artefatos Kyikatêjê*. Belém, EdUFPA, 2009.

FLEISCHER, Soraya & SCHUCH, Patrice (Orgs.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília, LetrasLivres/UnB, 2010. Disponível também, em: http://www.anis.Org.br/arquivos_etica_antropologica.pdf.

GEERTZ, Clifford. “O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa” *In O saber local: novos ensaios de Antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Vozes, 1998.

GOMES, Angela Castro. “Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo” *In GOMES, Angela Castro. Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro, FGV, 2004: p.07-24.

MACHADO, Almires Martins & BELTRÃO, Jane Felipe. *Demarcação e conflitos: de sonhos ao oguatá guassú, a extensa caminhada em busca da(s) terra(s) isenta(s) de mal(es)*, texto a ser apresentado e discutido no GT – 06 *Antropologia, Direitos Coletivos, Sociais e Culturais*, por ocasião do *II Encontro de Antropologia do Direito*. Disponível em: <http://enadir2011.blogspot.com/>.

MINDLIN, Betty & Narradores Indígenas. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco. “Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia” *In LANGDON, Esther Jean & GARNELO, Luiza. Saúde dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro/Brasília, Contra Capa/ABA, 2004: p. 09-32.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A universidade no século XXI: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade*. São Paulo: Cortez, 2004.

O ético e o legal nos processos de apropriação profissional da experiência social

Ceres VÍctora

Introdução

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre os processos de transformação profissional da experiência social resultantes de pesquisas, filmagens, abordagens médicas e jurídicas de grupos desfavorecidos socialmente. Para tanto, apresento e discuto as ações que se seguiram ao lançamento de um filme que enfoca a vida de um grupo de indígenas da etnia Charrua, no Rio Grande do Sul, realizado por cineastas gaúchos. A partir desse caso, levanto algumas questões sobre os limites entre procedimentos que podem ser ilegais ou eticamente impróprios.

Esta reflexão inspira-se na ideia de *transformação ou apropriação profissional do sofrimento* que Kleinman e Kleinman (1991 e 1997) discutem em pelo menos dois artigos relacionados à área da Antropologia da Saúde e diz respeito a como diferentes intervenções profissionais transformam

dramas sociais e políticos de grupos ou indivíduos. Segundo os autores, este pode ser o caso de profissionais da saúde que, mesmo com as melhores intenções, ao transformarem dramas sociais em categorias diagnósticas, acabam produzindo uma patologização e, conseqüentemente, uma medicalização da vida de pessoas/grupos. Também pode ser o caso do que nós, antropólogos – historiadores, ou jornalistas – fazemos quando, em nossas pesquisas e interpretações, também nos apropriamos de alguma maneira da experiência dos pesquisados, transformando-a em alguma *outra coisa* o que os nossos interlocutores nos relatam experimentar cotidianamente.

Em certo sentido, pode-se dizer que essa transformação é inevitável porque toda a descrição com palavras e imagens da experiência de pessoas e grupos na forma de uma tese, de um livro, ou de um filme, configura uma forma de apropriação da experiência do *outro*. A questão que se coloca, portanto, é como retratar e/ou interpretar a realidade do *outro* de forma ética e responsável na medida em que não fazê-lo também, entre outras coisas, contribui para a manutenção da invisibilidade de grupos cujas dinâmicas merecem ser compreendidas e divulgadas.

O caso que recorro para ilustrar essa reflexão, como já referido, é o do filme *Perambulantes: a vida do povo de Acuaab em Porto Alegre*, que se propõe a ser um documentário sobre a vida de um grupo de indígenas da etnia Charrua. Este gru-

po, que teve reconhecimento oficial da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em 2007, vive atualmente em terra indígena adquirida pela Prefeitura de Porto Alegre nos limites geográficos da capital com o município de Viamão. O filme, lançado em dezembro de 2008, foi realizado com financiamento do FUMPROARTE (Fundo Municipal de Apoio à Produção Artística e Cultural de Porto Alegre) e teve produção da Modus Produtora de Imagens e PH7 Filmes, roteiro de Giancarla Brunetto, e co-direção desta com Karine Emerich. Desde então, vem sendo exibido em mostras, festivais e eventos especiais, muitos dos quais relacionados à temática dos direitos humanos. Frequentemente, a apresentação é seguida de debates nos quais, invariavelmente, são apresentadas denúncias e são ressaltadas, em especial, as dificuldades dos povos indígenas que vivem nas cidades. Entretanto, desde o seu lançamento, o filme tem sido alvo de profunda crítica, não tanto por parte do público, que em geral simpatiza com a causa indígena e se comove com as situações apresentadas, mas por parte dos próprios Charruas. Por conta dessa insatisfação, eles acionaram o Ministério Público Federal, tendo em vista uma série do que consideravam impropriedades do documentário, seja no que se refere ao uso de sua imagem, seja no relato da sua história ou mesmo nas interpretações dos especialistas desta e de sua condição de indígenas.

Este movimento de protesto, que teve como palco o Ministério Público, pode parecer surpreendente para alguns,

considerando que, à primeira vista, o filme se apresenta como uma denúncia sobre a dura realidade dos indígenas no Brasil e parece ter sido motivado pelo propósito de promover uma reflexão sobre as adversidades das suas vidas. Mas, por outro lado, o protesto dos indígenas é compreensível se adentrarmos o contexto maior no qual o filme se insere, principalmente se considerarmos como se deu essa “transformação profissional do sofrimento”. Kleinman e Kleinman (1997), ao discutirem a utilização e divulgação de imagens de sofrimento e violência por parte de profissionais dos meios de comunicação, alertam para os perigos que podem advir da transformação do sofrimento numa mercadoria que distorce os próprios significados da experiência (Kleinman; Kleinman, 1997, p. 2). Nesse sentido, é possível compreender o desconforto e a inconformidade que os Charruas apresentaram com a maneira como as histórias se transformaram num objeto de consumo para o público no filme *Perambulantes*, de tal maneira que eles não mais nelas se reconhecem.

O que está descrito a seguir são as posições que ouvi dos Charruas com relação ao filme *Perambulantes*, o que eles apontaram como inapropriado, o conteúdo de uma ação instaurada pelo Ministério Público Federal contra as produtoras e diretoras do filme, e o conteúdo da decisão judicial sobre o processo. Os dados aqui apresentados fazem parte de uma pesquisa maior que realizei entre os indígenas desse grupo de abril de 2009 a maio de 2010 sobre as políticas e as econo-

mias do sofrimento, ao longo da qual participei intensamente das atividades desse grupo, acompanhando muitas das suas demandas junto a órgãos públicos (Víctora e Ruas Neto, 2011).

A perspectiva dos indígenas:

“Daí o filme sobre o povo Charrua, não é sobre o povo Charrua”

O filme inicia com a apresentação de cenas da cidade de Porto Alegre e um fotógrafo que caminha por diferentes lugares a procura de uma pessoa, que logo vem a se saber ser uma indígena, líder do Povo Charrua do Rio Grande do Sul. Apresentando sua foto para uma garçonete num bar no Parque da Redenção, o fotógrafo pergunta:

– Você conhece essa mulher? Sabe onde posso encontrá-la?

Ao que a garçonete lhe responde, com o olhar intrigado:

– Não. Nunca vi por aqui. Uma índia? Que estranho...

A partir daí se desenvolve o filme que intercala depoimentos de indígenas das etnia Kaingang, Guarani e Charrua que vivem em Porto Alegre, com explicações de especialistas – historiadores, antropólogos, educador, advogado de direitos humanos, jornalista – versando sobre os povos indígenas do sul, cada um a partir do ponto de vista da sua área de conhecimento.

Como já referido, com base nos depoimentos da Cacique Acuab e de outros membros da comunidade Charrua, o Ministério Público ingressou com uma “ação indenizatória de

danos morais, com pedido de tutela antecipada de suspensão de exibição, veiculação e comercialização de documentário e painel artístico” contra as produtoras e diretoras do filme (doravante chamadas de realizadoras), bem como uma artista plástica que, segundo os indígenas, se apropriou indevidamente de modelos de arte Charrua.

A Defensoria Pública acatou a maioria dos argumentos do Povo Charrua que foram resumidos para este artigo em nove itens explicitados a seguir:

1. A versão final do filme não corresponde ao que havia sido acordado anteriormente entre as realizadoras e o grupo indígena que acreditava se tratar de um filme especificamente sobre eles.

Isso se evidencia, segundo eles, pela comparação do título que é “a vida do povo de Acuab em Porto Alegre” com o conteúdo do filme. Observam que na sequência da breve cena descrita acima na qual o fotojornalista procura pela indígena, são apresentados: (1) depoimentos de pessoas nas ruas da cidade que dizem respeito ao fato de eles não saberem nada sobre os indígenas que circulam pela cidade e (2) vários depoimentos de indígenas da etnia Kaingang e Guarani sobre as vicissitudes da vida, o que vai se repetir ao longo da obra. Nesse cenário, os Charruas aparecem como personagens um tanto exóticos se comparados com os demais indígenas, em situações nas quais eles contam um pouco sobre a sua história,

mostram alguns costumes, dançam e cantam músicas da sua tradição e autoria. Pode-se compreender esse desconforto dos Charruas a partir da incongruência que percebem na obra. Por um lado, o filme se pretende um documentário sobre a vida do povo Charrua em Porto Alegre, mas o que apresenta, por outro, é uma série de situações da vida urbana de outros indígenas em sua ordinaryidade, lado a lado com o exotismo dos Charruas, descontextualizados do cotidiano.

A reclamação dos Charruas se refere nesse ponto a dois aspectos que se entrecruzam: o primeiro é que acreditavam, ou foram levados a acreditar, que o filme seria sobre eles enquanto que, na versão final, eles são apenas uma parte. O segundo é que *Perambulantes* não apenas é um filme sobre indígenas das três etnias, separadamente, com presença na cidade, mas se verifica uma mistura das diferentes tradições, como se Charruas, Kaingang e Guaranis fossem indiferenciados – o que vai totalmente de encontro aos esforços desse grupo de se singularizar. Segundo a Cacique Charrua, há momentos em que é importante se mostrar como indígenas porque “a luta e a dor dos indígenas é uma só”, nas palavras dela. Entretanto, entende que as diferenças precisam ser respeitadas e preservadas, o que não fica claro no filme. Seguem dois extratos de entrevistas realizadas com ela a este respeito:

A ideia era fazer o filme com o meu povo Charrua. Aí houve alguma discussão porque elas [as realizadoras] disseram que era importante mostrar os parentes Kaingang, os parentes Guarani. Daí eu disse assim: “tem certos momentos que é para fazer com os parentes Kaingang, os parentes Guarani e os Charrua”. Só que nessa ideia [desse filme], do meu povo Charrua, era só pros Charrua. Daí elas bateram pé que não aceitariam. Então eu disse: “desmanchamos o filme, não vamos fazer”. Daí elas disseram: tem que ser com os Charruas [...] Se vocês pararam pra analisar ali, mais os Kaingang falam do que o meu povo Charrua fala.

Daí o filme do povo Charrua não é filme do povo Charrua. É mais os parente Kaingang falando. A nossa reclamação ela cortou. Pode ver esse filme que foi olhado inclusive com o parente aqui do lado. Foi mais os Kaingang reclamando do que tinha que ter a sua hora de reclamar. Porque assim: a dor do indígena, de todos, do Brasil inteiro, a dor é uma, a luta também é uma. Mas assim, tem que ter respeito com cada etnia. Que cada etnia entre nós tem que haver respeito também. Se entre etnia não há respeito, o povo lá fora não vai respeitar as outras etnias e nem nos respeitar. Eu acho assim que até o meu povo Charrua e algum parente se apoiar assim. Kaingang é Kaingang, tem que se preservar a cultura e o idioma.

2. Não foram usadas todas as cenas filmadas tendo sido deixado de fora cenas que eles consideravam fundamentais. Isso contribuiu grandemente para a defasagem entre a expectativa dos Charruas com relação ao filme e o produto final apresentado, porque é possível perceber pelos depoimentos dos indígenas que eles

não tinham ideia de que algumas cenas filmadas ficariam de fora da edição final. Na verdade, das 16 horas de filmagem resultou um filme de 60 minutos de duração, o que, pode-se dizer, é o processo usual de realização cinematográfica. Entretanto, isso não era do conhecimento dos indígenas, que consideram muito grave o fato de que vários dos seus depoimentos e das cenas filmadas não foram utilizadas na montagem final. Algumas destas cenas, no entender deles, são consideradas fundamentais para a sua representação apropriada. Por exemplo, relataram para mim que não foi incluído o “massacre dos índios Charrua no Uruguai”, contado sob o ponto de vista deles no presente. Em outras oportunidades (Víctora e Ruas Neto, 2011; Víctora, 2011), temos interpretado o problema dos assim chamados “os últimos Charruas” como uma discordância desse grupo com a Historiografia do Uruguai, que enfoca a história desta etnia a partir da ótica da extinção. Contudo, é evidente que, para o grupo, que vive atualmente em Porto Alegre, é fundamental que a história seja contada a partir da perspectiva da sobrevivência, na qual se ressalta que alguns indivíduos, seus antepassados, cruzaram a fronteira para o Brasil dando origem a esse núcleo Charrua ao qual eles pertencem. Além disso, também foram deixados de fora, segundo eles, cenas sobre a utilização de plantas me-

dicinais, o que apresenta uma outra faceta importante da especificidade do grupo, relativa a saberes e práticas tradicionais de cura. No seguinte relato da Cacique ela explica o problema sob o seu ponto de vista:

A matança [o extermínio dos Charruas no Uruguai] foi colocada [por eles]. Como foi a matança do povo Charrua? Elas cortaram... Elas cortaram também a macela. A macela eu poderia até esconder. Que tem certas coisas que é óbvio que escondo só pra mim e meu povo. Mas tem outras coisas que foi uma decisão do meu povo Charrua e eu. Como fazer a macela? Que de repente tem gente que sabe, tem gente que não sabe, se preparar com outras coisas pra estourar a gripe o mais rápido possível dentro de cada ser humano. Esse elas esconderam pra elas.

Então, uma coisa assim que nos dói muito [...] é que esse filme virou comercial. Virou propaganda. Não é aquele filme que quer dizer: “olha ali a Acuab colocou aquela coisa; olha ali o cacique; o Sérgio colocou tal coisa”. A planta que eu coloquei também. O que a Angela falou. Tudo isso foi cortado.

3. Foram usadas no filme obras de arte – músicas e pintura – de autoria da comunidade sem a concessão de vida dos créditos. No caso das músicas, eles entendem que houve uma expropriação da sua cultura, tendo em vista que eles nunca tiveram a oportunidade de gravar um CD com suas canções tradicionais. Entendo que sua preocupação é comprovar e assegurar a sua autoria posteriormente à ampla divulgação do filme, sem o registro de direitos autorais das músicas. Com relação

à pintura, eles denunciam a cópia e o uso indevido de uma pintura com motivos tradicionais que se encontra na parede da casa principal da aldeia por parte de uma artista plástica. Este episódio, que não tive a oportunidade de observar, me foi relatado da seguinte maneira: as realizadoras do filme, em certa ocasião, fotografaram a parede na qual se encontra a pintura com motivos e formas tradicionais e entregaram as imagens para que uma artista plástica produzisse um painel para ser usado como pano de fundo para algumas cenas do filme. Só que, segundo relatam, a artista plástica teria também se utilizado das imagens para produzir outras obras de arte sem referência à sua origem. Os dois extratos a seguir ilustram esse problema:

Vocês viram a música que canta assim. A Professora Érica canta assim, a gente treinou com dois anos, quatro anos, cinco anos, já era cantora. Aquele que canta assim: “hareri ho no ho no arai”. Esse é da Professora Érica. E o nosso cântico é “aue aturi” [a grafia aqui é fonética].

A artista plástica, depois que viu o painel, ganhou muitos prêmios. Ela tá levando quadros que diz que é dela, mas são quadros nossos. Está escrito aí, só nós sabemos o que tá escrito aí.

4. Não foram cumpridas promessas de realização de filmagens no interior do estado do Rio Grande do Sul onde a família da Cacique viveu no passado. Sobre isso,

os Charrua relatam que as diretoras haviam conversado com eles sobre a possibilidade de fazerem filmagens nos locais onde a Cacique havia nascido e vivido com seus pais, que seria fundamental para fazer uma reconstrução da sua história. Mas acrescentam que, apesar das condições favoráveis para que isso fosse feito – disponibilização de carro para locomoção até o local, estadia e recursos –, isso não aconteceu.

Aquele José Roberto de São Miguel das Missões, o Zé Roberto naquela época era vice-prefeito de lá. Daí o Zé Roberto entrou em contato com a Giancarla e disse assim: “Olha eu vou colocar carro pra levar as máquinas grande; eu vou colocar a estadia”, num hotel que ele tinha ou tem lá. O que que a Giancarla com a sua cambada falou? “Olha, se nós conseguirmos...” Elas conseguiram oitenta não sei da onde, mais tanto não sei da onde. Olha, fora o que não sei, em prêmio. Eu sei do prêmio, mas não sei quanto. Tô falando de importância de dinheiro. Foi muito dinheiro da história do povo Charrua [...] Olha nós temos essa oca das Missões dos meus pais. Foi sumida que... os fazendeiros botou a gente a correr e a gente fugiu todo tempo, dum mato, do outro, dormindo na beira da estrada, sendo corrido até pelos touros. Não basta os fazendeiros, [ainda tem] as vacas.

5. Não foram compartilhados os ganhos do filme, o que envolve tanto os méritos como os lucros. Eles acreditavam, ou foram levados a acreditar, que participariam de viagens dentro e fora do Brasil onde o filme fosse apresentado, e que teriam participação nos lucros do filme. Mas, segundo eles, isso não aconteceu: as dire-

toras viajaram com o filme para três países diferentes, tendo recebido inclusive um prêmio, sem que eles tivessem qualquer participação. No mesmo sentido, há a reclamação de que receberam poucas cópias do filme, de maneira que não tem sido possível comercializá-lo e receber alguma compensação financeira em troca. Os Charruas entendem que o dinheiro recebido durante a realização do filme, num total de R\$ 1.800,00, estava relacionado com aquela primeira etapa de filmagem. A conclusão do filme e a sua apresentação pública inaugura uma nova etapa na qual eles deveriam ser considerados como parceiros nos lucros e nos méritos.

Aí eu disse e aí já botou lá: “não vai dar o filme?” Aí elas deram uns CDsinhos...

Achamos que poderia sair viagem dentro do Brasil, fora do Brasil, em outros países até mediaram desse filme ser chamado. O que aconteceu? Elas foram pros outros países, o filme esse aí foi premiado. Não vimos nem a cor do prêmio. Não convocaram nós pra dizer: “ó te damos pelo menos cinco real”. Não deram.

6. Não foram consultados sobre as imagens do filme após a sua seleção para montagem do mesmo. Sobre esse ponto é interessante observar que se trata de uma elaboração posterior a realização do filme que, portanto, se processou a partir do seu lançamento. Foi quando eles se viram na tela do cinema que começaram a se

dar conta da presença de imagens nas quais eles não se reconheciam, ou pelas quais não desejavam ser reconhecidos e que não teriam autorizado, caso tivessem sido consultados. Relatam que solicitaram às realizadoras para ver o filme antes do seu lançamento para aprovar as imagens, mas que isso não aconteceu. Consideram que, se tratando da imagem deles, teriam direito de autorizar ou não porque esta lhes pertence e a autorização para filmar não significa autorização para mostrá-la em conjunto, ou em sequência a outras. Eles exemplificam com o filme realizado com alguns indígenas da etnia Guarani, os quais teriam escolhido em conjunto com os realizadores as cenas que entrariam num filme realizado sobre eles. Os Charruas relatam que, diferentemente, só viram o filme na estreia oficial. Nas palavras da Cacique:

Outra coisa também: a gente pedia pra ver o filme antes, como os parentes Guarani fizeram. Elas outras - outras pessoas - fizeram o filme aqui com o povo Guarani e ali os Guarani diziam assim: essa foto vai pro filme, essa não vai, essa vai... O que que elas fizeram? Fizeram o filme enquanto não foi colocado no filme da UFRGS. A parte da gente a gente fez, pedindo pra ver o que que elas tinham tomado de colocar. Elas não foram capazes de colocar: “Acuab, tu, o Guaiamá – que é o nosso cacique da nossa aldeia lá – nosso povo Charrua: essas fotos servem ou não servem?” Ficaram escondendo até a última hora. Só fomos ver esse filme quando elas estouraram lá na UFRGS.

7. No material de promoção e divulgação do filme as realizadoras misturaram símbolos de diferentes etnias.

Na mesma linha do desconforto que eles sentem em relação ao fato do filme não se preocupar com a singularização dos diferentes grupos indígenas, mostrando as várias etnias de forma considerada por eles indiscriminada, também o material de divulgação apresenta uma série de imprecisões e ambiguidades na sua visão. Eles se referem, por exemplo, à distribuição de uma camiseta de propaganda do filme que estampa, na parte da frente, o título que indica ser um filme sobre a vida do povo Charrua, mas, na parte de trás, inclui duas imagens de grupos distintos: uma é a reprodução de um típico artesanato Kaingang; a outra, uma foto de outro cacique, que eles sequer conseguem identificar. Em um dos nossos encontros eles me mostraram essa camiseta e me ofereceram um exemplar para que eu guardasse como prova do que entendem como uma confusão de símbolos.

Em seus relatos sobre o ocorrido, entendo que os Charruas se sentiram particularmente ofendidos pelo fato de que na noite da estreia do filme as realizadoras lhes entregaram exemplares da camiseta e pediram que eles as vestissem a fim de que fossem feitas algumas fotografias promocionais. Porém, relatam que, naquela ocasião, na penumbra da parte de fora do auditório, e no calor do evento, eles não notaram a mis-

tura dos símbolos estampada. Apenas no dia seguinte, de volta para a aldeia, perceberam que, se vistos de costas, estariam vestindo símbolos de outros grupos também. Portanto, além do material em si ser, segundo eles, ofensivo à sua cultura, isso fica agravado pelo fato de terem saído, literalmente, vestidos com os símbolos de outras etnias. O relato a seguir, da Cacique, mostra como eles se deram conta disso que consideraram uma dupla traição por parte das realizadoras. Ou seja, por um lado a confecção das camisetas com símbolos misturados e, por outro, o fato de terem sido levados a vesti-las sem terem conhecimento da mensagem confusa que elas transmitiam.

[...] e vieram com uma camisa, escrito Charrua e atrás tava a bola dos parente Kaingang [uma imagem de artesanato de cipó confeccionado pelos Kaingang] pendurado, elas botaram. “Bota a camisa aqui que a gente tem que fotografar não sei pra quem”. Né? Claro que é pra todo mundo. E aí como era de noite e era lá fora, não era dentro do auditório, era no pátio, tava escuro, a gente não sabia que tinha a cultura dos parente Kaingang ali pendurado. Daí o que que a gente fez? Botou uma blusa por cima da outra e fomos embora feliz com aquela camisa que dizia Charrua, tal, tal... No outro dia eu olhei assim um pro outro e todo mundo com a bola dos Kaingang dependurada nas suas camisas. Eu disse: “mas para aí, tem coisa errada. Botaram aquele cipó que é da cultura dos parente Kaingang, eles botaram bem aqui em cima”. Daí todo mundo dentro da aldeia com a bola dos Kaingang dependurada aqui abaixo do ombro. Aí eu disse: “isso aí não tá certo. Vamos cobrar ela”.

8. Alguns efeitos visuais utilizados no filme e no material de divulgação alteram a imagem de pessoas ou passam uma ideia desrespeitosa do grupo. Esse item se refere a algumas cenas do filme, como a que mostra um menino Kaingang brincando de dirigir um pequeno veículo montado de forma improvisada com um engradado de bebidas numa rua do centro da cidade. No engradado, não se sabe se por acaso ou não, está estampado o nome Charrua por se tratar de um engradado de bebidas de mesmo nome, uma marca tradicional no Rio Grande do Sul (Água Mineral Charrua, Guaraná Charrua). Contudo, os indígenas relatam que, naquele contexto, a cena pode dar a entender que se trata literal e simbolicamente de um Kaingang montado nos Charruas, o que seria no mínimo um grande desrespeito. Também reclamam de efeitos visuais, como a coloração acinzentada de uma foto da Cacique na qual ela identifica a sua pessoa – porém, com muito mais idade – entre outros efeitos cinematográficos que alteram a sua percepção da sua imagem.

[...] a foto minha, picharam cinza. Que tu viu a foto lá. Me deixaram com mais idade ainda.

9. Foi assinado um “contrato de prestação de serviço e cessão de direitos de imagem e voz”, mas a Cacique não sabe ler. Com relação a esse ponto, vale ressaltar que a brevíssima história escolar da Cacique, que

foi a mim relatada durante a pesquisa etnográfica, foi marcada por muitas interrupções causadas, principalmente, pelas frequentes perseguições que ela e seu irmão sofriam, de maneira que não chegou a aprender a ler. Entretanto, ela contou que, há alguns anos,, se sentindo muito envergonhada de ter que fazer a sua assinatura com impressões digitais, solicitou que uma pessoa de sua família escrevesse o seu nome em letras maiúsculas em um papel, o qual ela copiou ao refazer sua Carteira de Identidade. Desde então, recorre a esta Carteira de Identidade e repete a sequência ali estampada cada vez que precisa assinar seu nome em algum documento. Por ocasião da assinatura do contrato de prestação de serviço e cessão de direitos de imagem e voz, não foi diferente. A Cacique conta que, tentando evitar que percebessem que ela é, de fato, analfabeta, fingiu saber ler passando os olhos pelo contrato e o “assinou” copiando a grafia do seu nome na Carteira de Identidade. Relata, como se percebe no extrato a seguir, que não sabia naquele momento todas as consequências que isso teria. Segundo ela:

Eu não sei ler. Ela [uma das realizadoras] disse: “assina aí”. O que que eu fiz? Na minha carteira tá meu nome ali que eu já pedi pra outros dentro do meu povo escrever aí meu nome pra poder... que eu odeio essa tal de tinta aqui no dedo pra não botar na carteira. Que ia pegar mal pra mim; “ah a Cacica é analfabeta”. Mas eu sou inteligente. Eu sei usar argumento e

a política. Então aí aquele nome ali eu coloquei escrevendo. E quem não sabe, por ver meu nome ali na identidade [pensa]: “Ah, a Acuab sabe escrever e sabe ler”. Eu nunca fiz filme. Elas mandaram eu ler – e eu me fingia que tava lendo. Elas mandaram eu assinar, eu assinei.

Diante desses argumentos, em outubro de 2009 a Defensoria Pública ingressou com uma ação ordinária pedindo a suspensão da exibição do documentário por parte das produtoras e a apreensão dos painéis confeccionados pela artista plástica. Os pontos acima aparecem, evidentemente, construídos em linguagem jurídica na ação do Ministério Público. Desta fazem parte também um conjunto de citações de artigos da Constituição que dizem respeito aos direitos dos indígenas e extratos de um laudo antropológico realizado por um arqueólogo que tem trabalhado com o grupo há alguns anos.

O ponto de vista da justiça:

“Não houve descumprimento contratual”

A decisão do juiz federal de indeferir a antecipação da tutela inicia apontando para o fato de que a pessoa física que consta como autor da ação é Maria do Carmo Lima de Moura, o nome registrado da Cacique. É avaliado que, “embora exista menção de que ela está na qualidade de representante do Povo Charrua de Porto Alegre”, isso não significa que a Comunidade Charrua esteja demandando. Assim sendo, o juiz considera apenas o que foi pedido em nome dela como será visto a seguir.

Sobre a suspensão da exibição do documentário, o pedido foi indeferido ante duas justificativas principais: a primeira diz respeito à falta de elementos “concretos” que permitissem juízo, ou seja, a petição inicial na decisão judicial é considerada “genérica e abstrata”, não apontando quais *as violações específicas que são feitas à imagem da autora* (no caso, a Cacique), (1) no documentário; (2) nas músicas; (3) na trilha sonora; (4) nas imagens; e (5) nos painéis. A segunda, é o entendimento que, se por um lado, a autora tem direito de personalidade e de preservação do patrimônio cultural, por outro, também os réus [as realizadoras] têm direito à liberdade artística, e, citando texto constitucional, “é livre a expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independentemente de censura ou licença.”

Diante disso, o juiz justifica que os réus não são obrigados a fazer um filme que atenda os interesses da comunidade da mesma maneira que esta tem o direito de não colaborar. Entretanto, uma vez que a autora tenha aceitado e assinado o contrato que autoriza a utilização de voz e imagem e recebido pagamento pelos serviços prestados, não é relevante a sua opinião sobre o documentário, e nem tem o direito a vetar ou participar da edição.

Ainda sobre o documento assinado pela Cacique, avalia que não foi demonstrado que ela é analfabeta, nem que não entendeu o contrato, tendo em vista que assinou tanto o contrato como o recibo do pagamento recebido.

Da parte das diretoras, elabora na decisão que não houve descumprimento contratual, tendo em vista que cabe exclusivamente a elas as decisões sobre a edição por se tratar de obra autoral de livre expressão. Considera ainda que a avaliação feita pelo arqueólogo não é suficiente para desqualificar o filme e que não está provado dano moral ou coletivo.

O despacho do juiz demanda que seja depositado o DVD com o filme na secretaria junto ao processo, citados os réus, intimados a FUNAI e a autora e remetidos ao Ministério Público, pelos Charruas, para manifestar seu interesse em intervir. Dados os devidos encaminhamentos e expresso o interesse do grupo em levar adiante o pleito, é possível que novas etapas do processo venham a ocorrer no futuro.

Considerações finais: Sobre provas concretas e experiências abstratas

Em que pese a importância e a complexidade da polêmica que tem, por um lado, a questão da liberdade de expressão intelectual, artística, científica e de comunicação, e, por outro, o direito de imagem de grupos ou pessoas socialmente desfavorecidas, as considerações finais dessa apresentação se limitam apenas à uma dimensão. Trata-se da questão da apropriação profissional da experiência que se verifica na construção dos diferentes tipos de conhecimento sobre grupos ou indivíduos e das suas implicações éticas. Qual é o limite entre o (i)legal e o eticamente (im)próprio e quais os meca-

nismos que os grupos atingidos possuem para defender seus interesses diante de uma ou outra situação? Não resta dúvida de que é mais fácil se proteger quanto a uma abordagem ilegal do que a uma antiética e o que temos que nos perguntar é: o que está ao alcance dos grupos estudados, fotografados, filmados, alvo da ação profissional, quando eles percebem que a sua experiência social e histórica foi transformada em formas inesperadas e inapropriadas?

No caso dos Charruas de Porto Alegre, que demonstram grande preocupação com sua imagem, eles têm recorrido ao Ministério Público Federal em busca de um recurso legal contra o que consideram ser os embaraços causados por apropriações indevidas da sua imagem e da sua história. Contudo, a resposta jurídica não tem sido satisfatória para eles na medida em que as provas concretas que solicita não são facilmente fornecidas, pois se referem ao que foi efetivamente apresentado no filme. **O que foi apresentado**, como já demonstrado, é apenas uma dimensão do processo. **O que foi omitido** pelas realizadoras e o **contexto** de construção do filme também precisa ser considerado, o que está além do legal, tendo relação com as dimensões morais e éticas da realização do filme. Observa-se que o fundamento do seu descontentamento está no fato de tratar-se de um filme que era para ser sobre eles, mas no qual eles não se reconhecem. Seja por causa da mistura dos símbolos da sua cultura com os de outras culturas indígenas, seja porque o filme não conta a

história com a qual se identificam, seja porque as cenas são montadas numa sequência que não faz sentido para os Char-rua, o que se percebe é que não foram retratadas as questões que eram relevantes para eles.

É dessa maneira que, como antropóloga que trabalha com o grupo, entendo que, da forma deles, o que reclamam é das impropriedades éticas de todo o processo. Entretanto, o fórum que se apresenta para eles é o judiciário, que solicita provas concretas para julgar a legalidade da ação. A principal prova concreta que o juiz encontra é um contrato que autoriza a utilização de voz e imagem e um recibo de pagamento pelos serviços prestados. O fato de que quem assinou não sabe ler nem escrever é impossível de ser *provado*. Também o fato deles se sentirem enganados pelo que foi prometido e não cumprido e o entendimento de que alguns efeitos visuais produziram alterações na maneira como eles pensavam que seriam representados, não poderão jamais ser contabilizados.

Um outro recurso que eles têm buscado é o apoio de antropólogos, seja quando solicitam um laudo sobre o filme para o colega arqueólogo, seja quando solicitam que eu seja uma testemunha no processo para mostrar os pontos do filme que ferem a sua particularidade cultural, ou para tentar deslegitimar o contrato assinado. Mas esse recurso é ainda muito limitado porque esse profissional, embora tenha importância reconhecida na realização de laudos antropológicos nos pleitos de terras indígenas, está submetido ao juiz,

inclusive para decidir se as contribuições do antropólogo têm pertinência no caso.

Resta perguntar quais os recursos que os advogados do Ministério Público possuem para sensibilizar o judiciário para que compreenda a dimensão não totalmente material dos processos que têm efeitos sobre a materialidade da vida dos grupos vulneráveis. No caso do filme *Perambulantes*, entendo que precisam ser levantadas as dimensões morais e éticas que estão para além das legais, tendo em vista, entre outros fatores, a vulnerabilidade dos grupos retratados, filmados, descritos, definidos, enfim, transformados no contato das diferentes profissões. Já que diferentes profissionais nem sempre têm formação para atentar para essas dimensões, penso que a justiça tem um papel a cumprir na definição do meio termo entre a liberdade de expressão dos profissionais e o direito dos grupos de serem reconhecidos e respeitados nas suas peculiaridades.

Referências bibliográficas

KLEINMAN, A.; KLEINMAN, J. Suffering and its Professional Transformation: toward an ethnography of interpersonal experience. *Culture, Medicine and Psychiatry*, n. 15, v.3, p. 275–301, 1991.

KLEINMAN, A.; KLEINMAN, J. The Appeal of Experience; The dismay of images: cultural appropriations of suffering in our times. In: KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. (Eds.). *Social Suffering*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1997. p.1–24.

VÍCTORA, C.; RUAS NETO, A. “Querem matar os últimos Charruas”: sofrimento social e a “luta” dos Indígenas que vivem nas Cidades. *Revista Antropológicas*, Recife, UFPE, n. 22, v.1, 2011.

VÍCTORA, C. “A Viagem de Volta” – o reconhecimento étnico como evento crítico. *Revista Sociedade e Cultura, Goiás, UFG*, n. 14, v. 2, 2011.

Etnografia entre “éticas”: ética e pesquisa com populações indígenas¹

Marina Cardoso

*Para Nümü e Itsapü Kalapalo
Já agora na morada das almas
Por tanto que ensinaram*

O convite para escrever um texto para esta nova coletânea da ABA sobre antropologia e ética em pesquisa com populações indígenas é desafiador neste cenário de retomada das reflexões e discussões sobre a Resolução No. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde, que lançou as diretrizes e normas para regulamentar as pesquisas envolvendo seres humanos. Torna-se quase redundante mencionar o que os vários autores da coletânea anterior da ABA já enfatizaram: a especificidade da pesquisa etnográfica, fundada essencialmente na relação e inter-relação que o pesquisador estabelece com os sujeitos da pesquisa, em

1 Agradeço ao convite de Cynthia Sarti para escrever sobre o tema, assim como a Geraldo Andreello, cujos comentários sobre a primeira versão do texto estimularam a sua reformulação.

contraponto às normas gerais formuladas pela então criada Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), que se originam de um modelo biomédico e de premissas de outra ordem do conhecimento e ética em pesquisa (cf. Víctora et al., 2004).

Discute-se, inclusive, o próprio fato de ser o Conselho Nacional de Saúde a instância reguladora e centralizadora da avaliação dos projetos de pesquisa que são encaminhados à CONEP (em lugar, por exemplo, do Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia – CC&T, do Ministério da Ciência e Tecnologia). Argumenta-se, em geral, que não há a garantia necessária da representação de outras áreas de conhecimento, ou mesmo que a multidisciplinaridade requerida para a formação de uma Comissão deste porte esteja alocada a um Conselho, e a um Ministério, cuja alçada é de outra natureza, tendo, portanto, uma competência específica: tem como objetivo atuar na formulação e controle, inclusive financeiro e gestor, da execução da política nacional de saúde (cf. Víctora et al., 2004). Recentemente, durante a realização da 15ª Conferência Nacional de Saúde, em 2011, foi reafirmada a vinculação da CONEP ao Conselho Nacional de Saúde, de acordo com a “Diretriz Extra 16 – Sistema CEP/CONEP. Fortalecimento do Sistema CEP/CONEP como órgão do CNS na proteção aos sujeitos de pesquisa” (Brasil, 2012).

O fato é tanto mais inquietante quando se vê surgir nesse próprio universo a noção genérica que “pesquisas com seres

humanos” abarcam qualquer “pesquisa (que) envolve seres humanos, individual ou coletivamente, de forma direta ou indireta, em sua totalidade ou partes dele, incluindo o manejo de informações ou materiais”². De maneira inelutável, se subordinam as pesquisas das áreas de humanas à esta visão genérica de “pesquisa” e não, como deveria ser pressuposto, particularizam-se as especificidades das formas como as pesquisas são realizadas ou o seu impacto sobre os grupos ou populações estudados.

Tal formulação, não é, entretanto, aleatória. Harmoniza-se perfeitamente com a definição de “saúde” promulgada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), que estende a noção de forma a abarcar a “totalidade” do ser humano em suas múltiplas dimensões: física, psíquica, social e cultural. Portanto, premissas sobre o “ser humano”, direitos e prerrogativas que o totalizam sob a égide da “saúde” são acriticamente usadas ao não considerarem nem os liames ideológicos dessa formulação na sociedade ocidental, nem o próprio modo como “saúde” passa a ser um dos principais *leitmotifs* das políticas públicas (ao lado da “educação”) e das instituições ou instâncias de promoção do “bem estar social”. Certamente, antropólogos e cientistas sociais teriam muito a dizer sobre estas formulações e seus fundamentos ideológicos, assim como sobre o exercício desses princípios não só na ética em

2 De acordo com o site: http://www.conselho.saude.gov.br/Web_comissoes/conep/index.html. Consulta realizada no dia 05/04/2012.

pesquisa, mas na própria formulação (e institucionalização) das políticas públicas. Não é, entretanto, o caso aqui. Trata-se de apenas uma introdução a um tema que tem outras implicações.

O que este texto vem abordar, a partir do relato de uma experiência singular, que é aquela que vivenciei com os Kalapalo do Alto Xingu, é que há outras dimensões da ética em pesquisa que não são passíveis de serem regulamentadas a partir de procedimentos formais para sua consecução. Pela sua própria singularidade, farei primeiramente o relato de como se estabeleceram minhas relações com os Kalapalo, para posteriormente abordar, a partir desta mesma experiência, o sentido próprio do que seria uma “ética indígena”: uma que se formula para além daquelas regulamentadas pelos nossos *corpos éticos* – mas que estão imbricadas no “fazer etnográfico” propriamente dito – para então tecer alguns comentários sobre sua formalização nas instâncias que a regulamentam.

I – Relato de um Encontro

Durante a segunda semana de abril de 1999, fui procurada pela Coordenação do Núcleo de Extensão UFSCar – Cidadania que solicitou a minha colaboração para uma demanda recentemente encaminhada ao Núcleo: o “segundo cacique” da aldeia kalapalo Aiha (Alto Xingu), Hagemá, havia procurado o Núcleo solicitando ajuda para problemas urgentes que esta-

vam então acontecendo na aldeia, particularmente um possível surto de tuberculose. O cacique relatava problemas para locomoção e assistência médica na Terra Indígena do Xingu, e solicitava a cooperação da Universidade em programas de saúde, educação e meio-ambiente a serem desenvolvidos na aldeia.

Como a Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) nunca havia desenvolvido projetos de pesquisa e/ou extensão em comunidades indígenas, incluindo seu corpo de docentes e pesquisadores da área de antropologia (na época, orientado, predominantemente, para pesquisas em áreas urbanas), foram feitos contatos com etnólogos que estavam trabalhando na área do Xingu, assim como com as instituições que lá operavam – caso do Instituto Socioambiental (ISA) e da Escola Paulista de Medicina (EPM, atual UNIFESP), que lá mantinham, respectivamente, um projeto educacional e um programa de assistência médica. Essas instituições foram contatadas e a demanda da aldeia Kalapalo à Universidade, particularmente a denúncia de um eventual surto de tuberculose na área, comunicada aos coordenadores do programa da EPM que lá atuavam. Foi também avaliado o possível significado, e eventuais desdobramentos, da demanda que nos foi encaminhada.

Partindo de avaliações preliminares e informais, tornou-se claro que as comunidades indígenas do Xingu estavam procurando outros “parceiros”. Alguns dos motivos que estariam levando as lideranças dessas comunidades a pro-

curarem outras parcerias seriam reformas nos programas educacionais e médico-assistenciais dirigidos às comunidades indígenas que passaram, na época, a serem retirados do âmbito da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a estarem, respectivamente, sob a alçada do Ministério da Educação e do Ministério da Saúde, mas que ainda não haviam sido efetivamente implantados – gerando insuficiência ou ausência de recursos para o atendimento dos projetos educacionais e de assistência médica³. São Carlos ou, mais precisamente, a UFSCar tornou-se uma opção de parceria viável porque os Kalapalo já conheciam a cidade por intermédio de um projeto assistencial levado a cabo pelo Colégio Diocesano da cidade junto à outra aldeia kalapalo, Tanguro.

Paralelamente à paulatina retirada da FUNAI da prestação de recursos e assistência médica e educacional a essas comunidades, estava também sendo observada a formação de um novo projeto político por parte dos seus líderes no sentido de procurar a sua *autodeterminação*. Buscavam, assim, encontrar formas e parcerias que procurassem fomentar essa orientação, principalmente ao se considerar que eles estavam procurando formas pelas quais pudessem se relacionar com a “sociedade dos brancos”, conhecê-la e a seus meca-

3 O Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Xingu foi oficialmente criado em agosto de 1999, como resultado do processo de distritalização da saúde indígena como um subsistema de saúde no âmbito do SUS (referências sobre esse processo podem ser encontradas em Cardoso, 2004).

nismos, dominando-os, e mantendo, simultaneamente, as suas próprias “tradições”. Foi nesse contexto que a UFSCar foi chamada a cooperar. Foi também levando em consideração esse novo quadro da atuação política das lideranças indígenas que qualquer projeto deveria ser considerado pela instituição. De posse dessas informações, e considerando também que a instituição deveria dar alguma resposta à demanda que lhe havia sido feita, foi marcada outra reunião com os representantes Kalapalo da aldeia Aiha na UFSCar, em junho de 1999. Tafukumã e Hagemã Kalapalo, respectivamente “primeiro” e “segundo” caciques da aldeia Aiha, compareceram a esta reunião. O relato feito pelos caciques sobre a atual situação de carência pela qual a aldeia passava – falta de assistência médica, falta de combustível para o deslocamento até os postos e serviços de saúde locais e falta de medicamentos, incluiu a necessidade dos membros da aldeia “aprenderem” sobre a “sociedade dos brancos” para poderem fazer face, como comunidade indígena, a seu crescente expansionismo. Ou seja, inserir-se como tais no seu conjunto, dominando seus códigos principais: a língua, a escrita, o mercado e as suas relações político-institucionais. O relato terminou com um convite para conhecermos a aldeia.

Do ponto de vista institucional, procuramos deixar claro que a Universidade não prestava serviços assistenciais (na forma, por exemplo, de campanhas para arrecadação de recursos, medicamentos e roupas, que haviam sido também

objeto inicial da demanda dos caciques Kalapalo à instituição). Foi aceita a proposta de visitarmos a aldeia para realizar uma avaliação preliminar dos problemas relatados, assim como analisar a viabilidade da Universidade cooperar, por meio das suas próprias especificidades enquanto instituição de ensino, pesquisa e extensão com os Kalapalo. Foi então reunida e apresentada aos caciques a equipe encarregada de fazer esta visita e avaliação preliminar⁴.

Partimos no dia 05 de julho de 1999, uma madrugada fria de segunda-feira, para estarmos, dois dias depois, mais de 1.500 km distantes, por estradas que cortaram São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso e sob muitos graus Celsius adicionais, na Terra Indígena do Xingu. Seis horas a mais, descendo o Rio Culuene a partir do “Posto Ronaldo” (Posto de Fronteira, que era conhecido, então, pelo nome “branco” do seu encarregado), em um barco de motor de popa, e alguns

4 Fizeram parte desta equipe: Bernardo Teixeira (Departamento de Engenharia Civil, engenheiro sanitário, especializado em meio ambiente e reciclagem de materiais), Marcelo Meirelles (Departamento de Hidrobiologia, biólogo, com orientação para etnobiologia e meio ambiente), Marcelo Vargas (Departamento de Ciências Sociais, sociólogo, especialista em meio ambiente e águas), eu e os convidados Dr. Sérgio Pripas, médico formado pela EPM, que já havia anteriormente trabalhado na equipe dessa instituição desenvolvendo projetos assistenciais no Xingu, e Túlio, conhecido pelos Kalapalo pelas pescarias lá realizadas e conhecedor das estradas e trilhas que nos guiaria até lá no ônibus da Universidade que havia sido posto a nossa disposição.

quilômetros de bicicleta do Culuene pelas planícies do cerrado xinguano nos conduziram finalmente à aldeia Aiha.

Os Kalapalo nos receberam com festa: pintados e ornados, dançaram para nós. Entreguei formalmente ao primeiro cacique os “presentes”, que nos haviam sido de fato encomendados, para sua distribuição. Tafukumã foi para o centro da aldeia levando as caixas. Pudemos assistir a sua distribuição entre os Kalapalo e uma cena memorável: vinte bolas, ainda envoltas em plástico, pulavam ao mesmo tempo entre as crianças no centro da aldeia. Estávamos cansados, mas antes de sermos levados para a lagoa, para “banhar”, ainda assistimos a uma sessão de pajelança, também feita em nossa homenagem. Hagema, o segundo cacique, havia pedido a um dos Kalapalo que estava com algum problema na perna, que se submetesse aos cuidados de um dos “pajés” da aldeia. Ageu, fumando então sobre a perna de Taliko, extraiu, por meio de sucção bucal, “a doença”, que apareceu sob a forma de um seixo que foi cerimonialmente, e sob os olhares e murmúrios aprovadores de todos, colocado em um reposte na “casa dos homens”, na frente da qual havia sido realizada a sessão. À noite, após o jantar preparado por Túlio e sob os olhares atentos dos Kalapalo, fomos dormir nas redes colocadas no centro da casa de Tafukumã. No dia seguinte, foi convocada uma reunião entre nós e a comunidade.

Por volta das nove horas da manhã do dia 08 de julho fomos à construção que servia como escola na aldeia. Lá já es-

tava nos esperando grande parte dos Kalapalo, incluindo mulheres e crianças. Hagemá abriu a reunião, nos apresentando aos seus líderes, dignitários e professores de português-karib, assim como aos agentes de saúde locais, que sucessivamente tomaram a palavra para falar sobre suas necessidades e as suas expectativas em relação ao nosso eventual trabalho lá. Eles falaram em karib e Hagemá traduzia.

O “terceiro” cacique, Ausuki, imediatamente provocou murmúrios de aprovação ao relatar os problemas da aldeia e nos exortar a dar uma resposta imediata sobre se iríamos ajudá-los ou não. Segundo o “terceiro” cacique, eles não tinham nada, a FUNAI não tinha dinheiro, não comprava “coisinha para o índio”, não tinha gasolina e eles não estavam conseguindo nada. “O importante era médico e combustível”, complementou o cacique ao relatar como perdera um dos filhos por falta de assistência médica no local e de combustível para o deslocamento de barco até os postos e locais de assistência médica próximos. Kaurumã, outro *anetu* (“chefe”) kalapalo, prosseguiu, nos perguntando sobre o que nós estávamos pensando em fazer, ao vê-los ali, “índios de verdade”, pedindo ajuda, medicação e combustível. Segundo Kaurumã, eles haviam ido atrás da FUNAI e não conseguiram nada, a aldeia não tinha nada, ele não falava português bem, tinha-se que ir à cidade procurar ajuda para aprender português.

Professor de português, Ugise disse que o tio (Tafukumã) decidiu e a comunidade o havia colocado ali para alfabetizar as

crianças da aldeia em português e karib. De acordo com o seu relato, ele havia feito o curso do ISA, em 1994, no Posto Pavuru, mas não conseguia material escolar, não dava aula direito, faltava lousa, giz, caderno, caneta, livros para as crianças. Eram 46 alunos entre 9 e 10 anos. Ugise disse, ainda, que também tinha dúvidas para planejar as aulas, dúvidas para entender o português, “o escrito”. Jeika, que também havia sido escolhido pela sua comunidade para fazer o curso de formação de professores indígenas do Xingu, também se pronunciou. Para ele, o problema era que nunca havia estudado na cidade, na “escola de branco”, e por isso ele tinha dificuldade para falar e dar aulas. Também como Ugise, reclamou sobre a falta de material escolar para os seus 26 alunos. Segundo ele, quem manda o material escolar é a Secretaria de Educação do Estado de Mato Grosso, mas a quantidade que era encaminhada não era suficiente para atender todas as 19 escolas locais.

Monitor de saúde local, Arunha falou que começou a participar dos cursos de formação de agentes de saúde promovidos pela EPM em 1993, no Posto Diauarum, e chegou também a frequentar o que foi promovido em 1997, no Posto Leonardo. Mencionando a sua dificuldade para falar e entender português, ele ainda observou que tinha também muita dificuldade para “entender sobre doença”, “em explicar”, havendo muito remédio que ele “ainda não entendia”. Taliko, agente de saúde bucal, disse explicitamente que precisávamos “ajudar a ensiná-los”. Arusavi, o outro agente de saúde local, também

observou que estava aprendendo ainda, só havia frequentado duas vezes os cursos de formação de monitores, e como não havia estudado na cidade, ele não sabia mexer com remédios, não entendia direito. Precisava “caralá” ficar ensinando-os ali. Ele estava muito preocupado com as crianças. Muitos anos atrás eles perderam crianças, eles não poderiam perdê-las agora: não tinha enfermeira, combustível e medicação para atender os pacientes.

Foi-nos, então, dada a palavra. Primeira a falar, observei que não fazia parte do nosso trabalho, e nem estávamos em condições de comprar medicamentos ou combustível para eles. O que, eventualmente, poderíamos fazer, como instituição, era colaborar com os cursos de formação dos agentes locais em educação (aprendizado da língua portuguesa), cuidados de saúde e meio ambiente. Observei, ainda, que mesmo assim precisávamos de tempo para nos preparar, dado que seria a primeira vez que estaríamos fazendo algo semelhante. O que poderíamos fazer imediatamente era oferecer a eles um espaço gratuito na Universidade, já cedido pelo Diretório Central dos Estudantes (DCE) local, para que pudessem montar uma loja de artesanato, tendo assim uma fonte de renda que poderia ser revertida para comprar o que a aldeia necessitasse: remédios, combustível, pagamento de passagens para deslocamentos.

Sérgio Pripas, reforçando minhas palavras, e observando ainda que a UFSCar não tinha, até então, um curso de medi-

cina, ofereceu assistência médica gratuita aos que pudessem se deslocar para São Carlos e ficar sob seus cuidados particulares. Falaram então Bernardo Teixeira, Marcelo Vargas e Marcelo Meirelles sobre os trabalhos que desenvolviam, relacionados com o meio ambiente, plantações e qualidade da água. Durante a fala de Bernardo Teixeira, que ilustrava como a questão do meio ambiente poderia afetar a saúde por meio, por exemplo, das pilhas que eram deixadas no chão, imediatamente as crianças começaram a pegar as pilhas ao redor e entregá-las a ele. Posteriormente, todas as pilhas recolhidas durante a sua estadia no local, assim como o “lixo caraíba” formado, seriam levados para fora da aldeia. A reunião foi encerrada, e à tarde o Dr. Pripas foi cuidar da seleção e distribuição dos medicamentos que havíamos levado, assim como atender os pacientes locais. Acompanhei-o durante essa tarde. Enquanto ele selecionava os medicamentos que deveriam ser usados e explicava a sua utilização aos monitores de saúde, eu anotava suas recomendações para, posteriormente, deixá-las por escrito com esses agentes.

Fomos, então, convidados, no dia seguinte, a ir ao encontro de Aritana, cacique dos Yawalapíti, considerado também “cacique geral” do Xingu. De lá, seguiríamos de Toyota com ele para conhecer o Posto Leonardo, marco da formação do então “Parque Indígena do Xingu” pelos irmãos Villas Boas, que funciona hoje como um posto de serviços de saúde para as comunidades indígenas locais. A visita a Aritana era conside-

rada fundamental para os Kalapalo. Significava que estávamos sendo apresentados a ele para sermos – e as nossas propostas – de alguma forma “aprovados”, além do ato em si significar uma demonstração de respeito às lideranças indígenas locais. Repetimos para Aritana o que havíamos dito antes aos Kalapalo. Ele pareceu concordar, observando, entretanto, que se fossemos dar os cursos eles deveriam ser dados na aldeia: ele estava temeroso da influência que a cidade exerceria sobre os índios que lá fossem estudar; eventualmente, eles não retornariam ao Xingu, como experiências passadas haviam mostrado.

O resultado da “consulta” a Aritana foi a convocação imediata de uma segunda reunião das lideranças Kalapalo assim que chegamos de volta à aldeia Aiha. Para essa reunião não fomos convidados. Fomos, entretanto, comunicados de seu resultado: havia sido formada naquele momento a “Associação Taquara Kalapalo do Alto Xingu” (ATKAX), com a seguinte diretoria eleita: Presidente: Tafukumã; Vice-Presidente: Hagemã; Secretário: Ugise; Tesoureiro: Jeika; Conselheiros Fiscais Titulares: Kaurumã e Mátula, e seus suplentes, Wassamani (Ronaldo) e Wayukuma (Mazinho). O símbolo da Associação também já havia sido escolhido: o retrato de um índio com a taquara. Naquele fim de tarde, já acendendo as lanternas, discutíamos o que havia agora para ser feito: artesanatos que seriam levados para a loja a ser aberta na UFSCar foram reunidos, preços estipulados, e uma lista com a relação dos itens coletados entregue a Túlio, encarregado pelos Kalapalo de tomar conta da futura loja, e para

Jeika, o tesoureiro da Associação. Foi acertado também que, dada a necessidade de procedimentos formais de registro em cartório da Associação e abertura de conta-corrente para que Túlio pudesse depositar para eles o dinheiro arrecadado com a venda dos artesanatos, eles iriam para Canarana comigo, na época do meu retorno⁵. No dia seguinte, a “equipe” da UFSCar partiu. Eu ficaria ainda mais dez dias, e os anos subsequentes seriam dedicados à concretização possível das demandas dos Kalapalo (formação da Associação, convênios com a UFSCar para promover o acesso à escolarização indígena, dentre outras), e ao desenvolvimento de pesquisas sobre saúde indígena na interface com as novas políticas estatais de saúde para estas populações que estavam, então, começando a ser formuladas.

5 Por diversas razões, que não cabem aqui destacar, foi lento o processo de formalização da Associação, que só se consolidou em 2004, agora como “Associação Aulukumã do Alto Xingu”. Também ocorreram inúmeros problemas com o projeto da loja para venda de artesanatos na UFSCar, que logo foi fechada. Tais problemas decorreram, além daqueles derivados da locomoção e transporte, de concepções de “venda” de artefatos que não seguiam a “lógica cooperativista” necessária ao funcionamento da loja como parte do projeto associativista, e sim por outra lógica referente à produção e comercialização de artefatos pelas parentelas, gerando conflitos e acusações entre os membros da diretoria eleita e a própria comunidade. Entretanto, a Associação funciona hoje como instância jurídica para convênios, acordos e o recebimento de pagamentos e doações.

II – Transformações no campo da pesquisa etnográfica: considerações sobre “as éticas”

O relato acima foi escrito em 1999, como parte de um relatório sobre esta primeira visita aos Kalapalo (Cardoso, 1999). Relê-lo e reproduzi-lo aqui diz respeito à forma como eu entrei em contato com os Kalapalo, ou melhor, “como eles entraram em contato comigo”. Ou seja, esta pequena história nada fala sobre os interesses antropológicos de pesquisa em sociedades indígenas, mas sobre os interesses de indígenas em ter parcerias com instituições, por meio de seus profissionais, dentre eles antropólogos, que são chamados a cooperar com suas demandas.

Bruce Albert, dentre outros autores, já chamou a atenção sobre o modo como a emergência dos movimentos étnicos no Brasil, a partir das décadas de 70 e 80, ao passarem gradualmente a constituir as sociedades ameríndias como sujeitos políticos face às mesmas políticas estatais que procuram circunscrevê-los, transforma a própria situação etnográfica, e requer dos antropólogos um envolvimento com essas populações que não se restringe mais a experiência etnográfica clássica (Albert, 1997). O autor observa que, sob essa nova circunstância, os antropólogos teriam duas “obrigações” éticas e políticas ausentes da perspectiva clássica: “(...) *on the one hand, being accountable in their work to people who were traditionally only the ‘objects’ of their studies; on the*

other, assuming the responsibility their knowledge entails for these peoples' resistance strategies vis-à-vis the dominant nation-state's discriminatory and despoiling policies" (Albert, 1997: 56). Ou seja, o compromisso com as demandas que são feitas aos antropólogos passa a ser constitutivo da própria relação etnográfica (Albert, 1997: 58).

O próprio trabalho etnográfico passa a ser visto como o registro e a documentação da "cultura" no próprio contexto contemporâneo pelo qual o reconhecimento e a legitimidade da "identidade étnica" – inclusive suas potencialidades de reprodução e inserção representativa na nova ordem normativa globalizada das políticas indigenistas, e indígenas – são formulados (Turner, 1991; Carneiro da Cunha, 2009). A demanda Kalapalo é um exemplo: situações de mediação, auxílio para obtenção de documentação legal para formar a Associação, formulação de projetos assistenciais em saúde e educação, quando não nas situações mais dramáticas de reconhecimento e demarcação de terra.

O que muda? Depois do fracasso da "loja Kalapalo", que trouxe à tona uma série de conflitos internos à aldeia (provocando outros em São Carlos), me sentia despreparada para enfrentar a situação sozinha. Em diversas ocasiões, os Kalapalo chegavam à cidade, sem me avisar, trazendo eventualmente parte da família que eu não tinha como acomodar, ou se hospedando em hotéis cuja conta era colocada em meu nome/UFSCar (quem pagava, naturalmente, era eu, assim como as

refeições e o retorno). Assim, comuniquei aos caciques que eu não tinha mais como sustentar essa situação, e estava fechando a loja.

Por volta de 2004, Hagemá reapareceu na minha sala, na Universidade, para me dizer que, se eu aceitasse voltar, ele me faria “famosa e rica”. Ri, disse que não precisava disso, não porque eventualmente o fosse, mas que se eu voltasse seria sob outras condições (tais como o controle da vinda dos Kalapalo para a cidade). Ele concordou, dizendo ainda que ele havia feito determinadas rezas para “me amarrar” e, assim, me levar de volta⁶. Devem ter sido rezas fortes porque retornei ao Xingu ainda em 2004. Mas, sempre me perguntei de onde ele havia tirado a noção de que antropólogos ficavam “ricos e famosos” por meio do seu trabalho com os índios. Certamente, há antropólogos famosos e reconhecidos pelo seu trabalho acadêmico, mas cujo limite da “fama”, e fortuita riqueza, se situavam neste espaço. Parecia haver, entretanto, uma noção corrente de que o trabalho com os índios, e os dados e informações coletados entre eles, “promoviam” o antropólogo a um determinado nível de “fama” e “riqueza”, eventualmente complementares a própria noção kalapalo do que isto consiste.

6 Nesse ínterim, ele também já havia feito uma extensa “rede de amizades” que se estendia em São Carlos por entre o dono de uma pizzeria local, o SESC, alunos da UFSCar, e em São Paulo, Uberlândia e Salvador, o que lhe permitia deslocamentos e contatos constantes e diversos para se hospedar e receber “ajuda”.

Indo de ônibus de Goiânia para Canarana nos idos de 2004, viajei com um cacique de outra etnia altoxinguana. Foi uma longa noite de confidências e “fofocas” sobre os Kalapalo por parte deste cacique (são grupos rivais). O cacique também me perguntava quanto eu iria “pagar” para fazer pesquisa com os Kalapalo, pois, na sua aldeia, me revelava, a antropóloga “local” pagava R\$ 5.000,00 por ano. Mesmo esclarecendo-o que eu não pagaria nada, já que o meu trabalho era de cooperação com os Kalapalo, a informação me deixou inquieta o suficiente para pedir uma reunião com a comunidade assim que cheguei à aldeia, o que desde então passou a ser uma prática: qualquer problema passou a ser comunicado e esclarecido em reuniões coletivas. Disse o que havia escutado, e a minha preocupação que, de alguma forma, eu fosse “cobrada” financeiramente por estar lá: a princípio, assistindo-os com os projetos por eles solicitados, que passaram a envolver também convênios com a UFSCar, e, posteriormente, com o desenvolvimento de pesquisas sobre saúde indígena na área.

Fui assegurada pelos caciques e por todos que esta não era a minha condição: eu não teria que “pagar” nada, eles não me “cobrariam” nada, já que eu os estava ajudando. Como parte desta “ajuda”, também me comprometi a dar aulas de português durante o período que estivesse na aldeia. Assim, minhas estadias com os Kalapalo, tal como a de orientandos que levei para a aldeia posteriormente, passaram a implicar em cooperação com os projetos que eles solicitavam a mi-

nha colaboração, aulas de português, e, no entremeio, coleta de dados etnográficos. Mesmo os dados etnográficos coletados, principalmente gravação dos mitos e depoimentos, eram colhidos também com o intuito de deixar registrado, para os próprios Kalapalo e sua descendência, as narrativas feitas, fontes permanentes para acesso documental para eles mesmos, caso quisessem algum dia recorrer a este material.

Mas, se eu não precisava “pagar” para estar lá ou “fazer pesquisa” – o que não parece ser uma prática observada ou registrada em outros lugares, mas que tem relação com a própria forma como o “Parque Indígena do Xingu” foi criado e o modo como se estabeleceram, desde então, relações entre as populações locais e os “visitantes” – isto não me eximia de estar inserida em um amplo circuito de “trocas”: levar e distribuir “presentes” (linhas Cléa, miçangas tchecas, sandálias Havaiana, anzóis, redes de pesca, dentre outros), receber “encomendas”, pedidos regulares de “dinheirinho” para ajudar, que vinham (e vem) de ligações telefônicas a cobrar. Os “presentes”, entretanto, eram também retribuídos sob a forma de colares, pulseiras, esteiras e apetrechos variados usados pelos Kalapalo, tanto durante a minha estadia, como principalmente nos dias de partida, quando eu saía de lá literalmente carregada de colares e outros artefatos.

Pesquisadores que trabalham ou já trabalharam no Xingu já observaram como somos vistos pelos xinguanos como, aparentemente, uma “fonte inesgotável de bens” (Franchet-

to, 1992, p. 353). Se assim é, e muitas vezes torna-se difícil explicar que o “salário” que recebemos como professores não é sequer suficiente para pagar o que precisamos no mundo não-indígena, o fato de sermos assim solicitados tem outra significação, muitas vezes difícil de ser apreendida.

Se todos, pesquisadores ou não, visitantes eventuais do Xingu ou não, são requisitados a darem “presentes” e a “ajudarem”, trata-se da formação de uma extensa “rede de relações” no “mundo dos brancos”, que é a condição para que eles possam tanto adquirir bens (alguns valiosos, como tratores, por exemplo⁷), quanto para se deslocarem nesse mundo. Em relação ao pesquisador, esta situação é mais sutil, pois ocorre ao longo do tempo da nossa estadia na aldeia e para além dela, assim como somos também colocados em uma rede de relações internas: é-nos designada uma casa para ficarmos, somos “classificados” na parentela da casa daqueles

7 Há, atualmente, um conjunto considerável de trabalhos sobre os sentidos e formas de incorporação de “bens”, notadamente “dos brancos”, nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul (dentre outros, Albert e Ramos, 2002). Mas, não faz parte do escopo deste texto realizar esta discussão, já que aqui estou me remetendo única e exclusivamente ao sentido da inserção de pesquisadores antropólogos nesses cenários. Não posso, entretanto, deixar de mencionar que, quer como antropólogos ou não, estamos inseridos nestes contextos em que as “operações de troca” entre “objetos” e “bens” diversos se constituem como forma e meio para se estabelecer “comunicação” e, portanto, “relação”, passando a configurar como um dado da própria situação etnográfica de pesquisa.

que nos hospedam, e, de certo modo, passamos a fazer parte da vida deles. Comemos o alimento que é preparado por eles, assim como a comida que levamos é também compartilhada com eles; acompanhamos os acontecimentos cotidianos não só da aldeia, mas também, e principalmente, nos vemos envolvidos e chamados a nos envolver com os problemas, eventualmente trágicos, do grupo doméstico que nos recebe. São situações às vezes inesperadas, que ainda não sabemos muitas vezes como lidar: por exemplo, os “agradecimentos” por eu estar dando aulas de português, ou por retribuição de presentes recebidos (e eu não saberia sequer distinguir), vinham sob a forma não só de colares ou outros apetrechos, mas de uma paca ou de um peixe, que me eram entregues diretamente nas situações mais inusitadas (por exemplo, quando eu estava dando aula), ou mandados para mim na casa que me hospedava.

Também nos vemos frequentemente fazendo “trocas” com nossos principais informantes: pacotes de fumo ou cigarro, café ou açúcar são dados pela relação que foi criada, ou mesmo como forma de compensar o dispêndio do tempo, por exemplo, em longas gravações de narrativas míticas. “Troca” entre produtos e informações faz parte do registro do diário de campo desde os nossos mais antigos ancestrais etnógrafos. Mas, no caso, também faz parte das relações criadas, particularmente nestas sociedades em que o aprendizado da dádiva se faz por meio de uma educação contínua de uma

ética local, distinta das relações comerciais, pois sela “relações de amizade”, quando não de “parentalidade”, por meio da reciprocidade.

Também as “informações”, principalmente aquelas de maior interesse para o antropólogo, são também circuladas de maneira específica: provêm das relações que construímos no campo, mediadas ou não pelo tabaco, e se estendem para fora dele. Podem vir das pessoas socialmente autorizadas a dá-las, aqueles que publicamente e legitimamente “possuem” um determinado conhecimento (são seus “donos”, como nos casos de narrativas míticas, cantos, rezas, discursos cerimoniais, dentre outros), ou serem “casualmente” passadas para nos ajudar a compreender certos aspectos que ainda não sabemos ou antevemos. Muitas vezes, é fora do “tempo de pesquisa”, quer no campo ou fora dele, que nos tornamos cientes de determinados fatos, e a maior parte das vezes são os nossos “nativos” a darem a direção correta que deveríamos seguir, suprimindo nossas lacunas.

Foi assim, por exemplo, que, em 2005, Nümü me “deu” a narrativa de como ele veio a se tornar xamã. Durante a noite, Nümü, na casa de quem eu ficava hospedada, costumava eventualmente me perguntar: “Oh, Marina, tá acordada? Vamos pitar?”. Assim, começava o “fumacê” (como ele costumava dizer) e longas histórias noite adentro. Em uma dessas noites, Nümü contou como começou a “virar pajé”. Pela manhã, pedi a ele para repetir a narrativa, gravando-a. Trata-se

de um depoimento único, feito na estrutura narrativa kalapalo que ele dominava como poucos. Somente, entretanto, anos mais tarde, já em 2010, é que fui saber a dimensão desse ato, já durante o *egitsü* (mais conhecido pelo termo *quarup*), o ritual mortuário xinguano, que neste ano também o homenageava. Nümü havia morrido no começo de 2009, vítima de um câncer na próstata e no fêmur, e de falência renal generalizada, segundo o diagnóstico médico do Hospital São Paulo da UNIFESP, que o recebeu para eventual tratamento.

Passados os dias do ritual, estávamos sentados eu e um dos seus filhos na soleira da porta da entrada da casa, olhando o centro da aldeia. Seu filho me disse, então, que seu pai me havia dado algo que ele não dera a mais ninguém, mesmo com insistentes pedidos de outros pesquisadores: o depoimento de como ele havia se tornado um “pajé” (*huati*, em kalapalo). Para ele, este depoimento era um “bem”, o único que o pai havia deixado, mas cuja “posse” era agora minha. De certo modo, essa revelação vinha no sentido de me comprometer a publicar o relato sob a forma de um livro cujos rendimentos poderiam ser revertidos para a família (o que era inviável, pois o depoimento em si, fora o interesse dos próprios antropólogos, não tem nenhum valor comercial; nem mesmo poderia ser publicado, por si só, como “livro”), mas também de manter certo compromisso em ajudar essa família, por meio de bens e dinheiro, pois foram muitas as fatalidades que se abateram sobre essa família: Itsapü, esposa de

Nümü, veio a falecer também de câncer quase um ano depois do marido, e o filho mais velho deles, também com câncer, está em tratamento quimioterápico em Brasília.

Mas, Nümü, ao me “dar” esse depoimento, já o fez como parte da lógica das nossas “relações de reciprocidade”, que haviam sido construídas ao longo do tempo que eu estivera hospedada em sua casa. Respeitar esta lógica, mesmo que não a compreendamos de imediato ou que não saibamos retribuir na proporção esperada é um aprendizado. No caso, Nümü, mais do que todos, foi o primeiro a procurar ensiná-la a mim. Por exemplo, depois de um dia em que uma chuva torrencial havia caído sobre a aldeia e danificado o receptor de transmissão da TV que ficava na sua casa, ele me pediu para ir à Canarana comprar outro. Sem muita alternativa, e porque eu também estava precisando comprar mais alimentos, fui e trouxe o que havia sido solicitado. Mais tarde, no dia do meu retorno, Nümü se pôs a fazer um colar de caramujo, o bem mais precioso kalapalo (que detém a sua “propriedade”), objeto importante de troca xinguana: era para mim e ele me fez prometer não dá-lo a mais ninguém. Ficaria comigo até a minha própria morte.

Durante sua estadia em São Paulo, para o diagnóstico e o eventual tratamento do câncer que o consumia (que acabou por não ser realizado, dado o estado avançado da doença e o diagnóstico médico final de falência renal, fazendo com ele optasse pelo retorno à aldeia para lá vir a falecer perto da

família), o acompanhei e a sua família tanto na Casa de Saúde do Índio (CASAI-SP), quanto durante as consultas médicas no Ambulatório do Índio, mantido pela UNIFESP. Do mesmo modo, requisições para comprar roupas e alimentos eram acompanhadas, nas devidas proporções, de outros colares de caramujo, que procurei retornar à família para, por exemplo, fazer o “pagamento” da cura xamânica da sua esposa quando ela adoeceu. Como se vê, essas relações perduram fora do tempo e do campo de pesquisa estrito senso, e fazem parte de uma ética definida não pelos antropólogos, mas pelos próprios povos com quem se disponham a trabalhar, ou que se disponham também a trabalhar com eles.

Trata-se, assim, de um circuito de trocas (no sentido maussiano do termo), que inclui redes mais específicas de retribuições, que constituem “relações”. Ou seja, por meio da nossa inserção nesses circuitos, nós (pois acredito que esta é uma experiência compartilhada por vários antropólogos que trabalham com sociedades indígenas) somos também inseridos nas relações locais. Relações, no meu caso, por conta da minha própria posição, um tanto dúbias. Esclareço. Por estar morando na casa de Nümü e Itsapü, fui colocada na posição classificatória de “irmã mais nova” de Itsapü, e inserida nas relações de parentesco da chefia kalapalo (Itsapü era irmã uterina do “primeiro” cacique de Aiha). Supostamente, isto requereria que eu observasse, e fossem observados em relação a mim, os preceitos de “evitação”, dentre eles aque-

les referentes à elocução do nome entre afins, o que nunca ocorreu, a não ser que me chamassem eventualmente não pelo meu nome, mas por “Cardoso”, tanto para distinguir entre diversas “Marinas” com quem têm contato, quanto como forma de substituir mesmo o nome. Mas, eu não só era *ka-gaiha*, como também “professora”, além de estar na posição de mediadora dos projetos Kalapalo, frequentemente requisitada para reuniões não só com a comunidade, mas no próprio centro da aldeia, na frente da “casa dos homens”, para o lastimo das mulheres kalapalo que, quando me viam sair ao ser chamada, não deixavam de exclamar algo como “coitada!”. Ou seja, a minha própria posição, tanto externa quanto interna, fazia com que o *status* que eu desfrutava “englobasse” aquele da “parentalidade” nesse contexto, pois me colocava necessariamente na posição de interlocutora de todos os Kalapalo. O que talvez possa ser até melhor esclarecido pelo fato de eu ser mulher.

Estando nesta posição, mas sendo mulher, fazia com que certas situações fossem alteradas: se continuava me sendo interdita a entrada na “casa dos homens”, os Kalapalo saíam de dentro da “casa dos homens” para fazer a reunião sob o tronco colocado na sua frente, dispondo uma cadeira para mim. Fazia-se, assim, um duplo deslocamento: meu, do círculo “mais feminino” das casas para o centro, “mais masculino”, da aldeia; dos homens, do interior (totalmente exclusivo) da “casa dos homens”, para o centro externo a ela

(mais inclusivo). Do mesmo modo, nunca me foi cobrado nenhum trabalho feminino na própria casa onde eu me hospedava: meu trabalho era como “professora” e mediadora dos seus projetos na UFSCar. O que, no entanto, como mencionado antes, não me eximia, mas me colocava nos circuitos das trocas – tanto na aldeia, quanto em relação àquela parentela específica – ao ser chamada, por exemplo, para contribuir para o *egitsü*, tanto de Nümü como de Itsapü, quanto para atender algumas de suas necessidades.

Retomando o tema central deste texto, estes são exemplos que procuram esclarecer que a pesquisa etnográfica não só tem dimensões éticas específicas, que dependem quase que exclusivamente da forma da inserção do pesquisador na comunidade, mas que essa ética é fundamentalmente aquela ditada pelos povos ou comunidades com quem trabalham, e isto não diz respeito só às sociedades indígenas. Neste caso, para além da boa vontade em cooperar com a pesquisa, estamos tratando com sociedades em que as formas de conhecimento são também “bens”, cuja transmissão pode envolver delicadas e complexas relações, que muitas vezes não temos sequer a sua correta dimensão, mas que certamente não se restringem a um código de ética formal formulado por instâncias outras.

Muitas vezes entrei no Xingu sem autorização, quer do CONEP quer da FUNAI. Só formalmente requeri esta autorização no período de desenvolvimento das pesquisas financiadas pelo CNPq. Não que isto fosse um descaso para com qualquer uma

dessas instâncias, mas simplesmente porque quando indagava ao cacique se não seria necessária a autorização da FUNAI para a minha entrada no Xingu, ele tranquilamente me dizia: “Você está entrando comigo, sou eu que dou a autorização, e ‘todos’ já estão sabendo (ou seja, quem deveria saber)”!

Claro está que ambas as instâncias reconhecem que a autorização para pesquisa em áreas indígenas depende da concordância das lideranças e da própria comunidade local que, por sua vez, atualmente, também demandam não só as informações sobre a pesquisa, mas suas possíveis contribuições para a comunidade e a própria participação na sua execução. Haver outras instâncias que também assegurem quer a entrada abusiva de pesquisadores, ou não, em áreas indígenas, quer a qualidade e “cientificidade” das pesquisas propostas, parece-me uma relação de cooperação com as comunidades indígenas necessária em tempos de circulação, por vezes indevidas, de material coletado nessas áreas, tal como já argumentou Alcida Ramos (Ramos, 2004). O que ainda parece curioso é que todas as pesquisas, principalmente aquelas de caráter etnográfico, estejam submetidas a uma jurisdição da área biomédica com protocolos diferenciados, tais como o “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido”. O que este texto procura mostrar é que, no caso da pesquisa etnográfica, este “consentimento” não é um documento formal (quase sempre inócuo), mas produto das relações que se estabelecem no campo (eventualmente, para além dele), e

de acordo com uma lógica relacional e propriamente “ética” – mas que é aquela da comunidade em que nos inserimos – e que determina também que material coletamos e sob quais condições. Exercício básico de qualquer etnografia para ser reconhecida como tal.

III – Populações indígenas e CONEP: sobre “classificação” (nosológica) e “representação” (política)

Durante os últimos anos, a CONEP tem procurado criar, segundo o seu próprio site de divulgação, uma “composição multidisciplinar com participação de pesquisadores, estudiosos de bioética, juristas, profissionais de saúde, das ciências sociais, humanas e exatas e representantes de usuários”⁸. Mas, se olharmos a sua atual composição, ela é majoritariamente formada por médicos (08, com diferentes especialidades, sendo um deles também sacerdote católico e biofísico), e outros profissionais da área de saúde: 02 biólogas; 02 farmacêuticos bioquímicos; 01 engenheiro químico (com especialização em microbiologia), 02 cirurgiões dentistas; 02 enfermeiras, 02 psicólogos; 01 profissional com formação em Ciências da saúde; 01 assistente social e outros profissionais da área genérica de “humanas” (01 com formação em Ciên-

8 De acordo com o site: http://www.conselho.saude.gov.br/Web_comissoes/conep/index.html. Consulta realizada no dia 05/04/2012.

cias políticas e sociologia, 01 advogado, 01 jornalista, e outro sacerdote, com formação em teologia/filosofia e bioética).

Ressalta-se que a participação dos “usuários” está estreitamente vinculada com a noção de “usuários” do Sistema Único de Saúde (SUS), particularmente aqueles considerados dentro da classificação da Comissão como “grupos ou populações vulneráveis”: são atualmente 04 representantes, sendo que 03 são representantes de entidades de portadores de patologias e deficiências específicas (dois deles também psicólogos), e 01 é o representante das populações indígenas, que acumula esta função com a de coordenador da Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI), também uma comissão do Conselho Nacional de Saúde. Há ainda uma representação “trabalhista”, também associada com profissionais de saúde que atendem no âmbito do SUS (no caso, uma representante da Associação dos Fisioterapeutas).

Ou seja, se a CONEP pretende ser o órgão normativo das pesquisas com seres humanos, a sua própria concepção e a sua formação foi pensada explicitamente no âmbito das ciências biomédicas e da saúde, inclusive, como modelo de representação dos profissionais e usuários do SUS. Cabe ainda argumentar que a presença de membros de outras áreas na sua composição pode estar vinculada ao mesmo pressuposto que define quer direitos, quer comunicação à saúde, assim como a sua “representatividade” no campo social, bioético,

e mesmo teológico⁹. Seguramente, também, ao definir áreas temáticas especiais (genética humana, reprodução humana, novos dispositivos para a saúde, incluindo fármacos, pesquisas em populações indígenas, pesquisas conduzidas do exterior e aquelas que envolvam aspectos de biossegurança¹⁰), se está priorizando um contexto de pesquisas marcado por injunções tanto de ordem ética, quanto também moral e política que dizem respeito ao desenvolvimento e incorporação de tecnologias biomédicas na área de saúde. Como corretamente observa Vilma Figueiredo: *“ocupando, então, um espaço de valores diferenciados e de interesses múltiplos, a ética, tanto na aceção de disciplina analítica, quanto como afirmação positiva de moralidades, implica uma forte dimensão política. É essa*

9 O Art. 2º, da sessão I que trata da composição da CONEP explicitamente observa que: “A CONEP terá composição multiprofissional e transdisciplinar, com pessoas de ambos os sexos, com 13 (treze) membros titulares e seus respectivos suplentes, sendo 05 (cinco) deles com atuação destacada no campo da ética na pesquisa e na saúde e 08 (oito) personalidades com destacada atuação nos campos teológico, jurídico e outros, assegurando-se que pelo menos um seja da área de gestão da saúde, o qual será indicado pelo Departamento de Ciência e Tecnologia em Saúde – DECIT, da Secretaria de Políticas de Saúde – SPS, e um da representação dos usuários. Poderá contar também com consultores e membros “*ad hoc*”” (Fonte: http://conselho.saude.gov.br/Web_comissoes/conep/index.html. Consulta realizada no dia 05/04/2012).

10 De acordo com o site: http://www.conselho.saude.gov.br/Web_comissoes/conep/index.html. Consulta realizada no dia 05/04/2012.

dimensão política, de valores e interesses em disputa, que dá à ética peso fundamental na caracterização de sociedades, camadas sociais e povos diferenciados” (Figueiredo, 2004: 113).

Para além de apoiar-se em noções genéricas sobre “pesquisas com seres humanos” e “saúde” (que pelos seus próprios pressupostos universalistas se encontram necessariamente imbricadas no paradigma moderno da biomedicina e suas instâncias de poder e atuação, inclusive ética), “populações indígenas” surgem, assim, como outro marco problemático nas proposições da Resolução 196/96.

Primeiramente, há que se estranhar que “populações indígenas” sejam categorizadas como “áreas temáticas especiais” no mesmo registro que inclui áreas de pesquisa e procedimentos na área biomédica (os já citados genética e reprodução humana, novos dispositivos de saúde, biossegurança, dentre outros)¹¹, ou representados no mesmo eixo de “portadores de patologias e síndromes específicas”. Em segundo, tal classifi-

11 De acordo com o Manual de operação – módulo pesquisador, versão 1.02, populações indígenas aparecem no grupo I (áreas temáticas especiais), ou seja, toda e qualquer pesquisa envolvendo estas populações devem, em primeira instância, necessariamente serem encaminhadas ao CONEP para registro e aprovação (Brasil, 2006). Em versões anteriores “populações indígenas” constavam entre os “grupos vulneráveis”, que atualmente inclui crianças ou menores de 18 anos, portadores de incapacidade mental, e indivíduos em relação de dependência, como presidiários, alunos, funcionários, dentre outros (Fonte: http://conselho.saude.gov.br/Web_comissoes/conep/index.html. Consulta realizada no dia 05/04/2012).

cação subordina toda e qualquer pesquisa em áreas indígenas, ou com populações indígenas, à esfera da competência da CONEP que, claramente, ao demarcar áreas temáticas especiais, define-se pelo controle de pesquisas que envolvem aspectos bioéticos. Ou seja, não deveria ser, por exemplo, da competência da CONEP avaliar projetos de pesquisa de caráter eminentemente etnográfico¹².

Se há a necessidade de uma regulamentação normativa específica sobre ética de pesquisa em saúde para as populações indígenas (particularmente no contexto da criação do “subsistema de atenção à saúde indígena”, que prevê, inclusive, a garantia e o respeito às suas especificidades socioculturais e o reconhecimento inclusivo das práticas terapêuticas indígenas¹³) trata-se de deslocar a sua categorização das

12 Sobre este ponto, que demarca as diferenças entre pesquisas biomédicas e etnográficas entre populações indígenas, ver o texto de Alcida Ramos, que ao explorar as repercussões das pesquisas genéticas e etnográficas entre os Yanomami, reitera não só a diferença entre pesquisas *em* e *com* os seres humanos, mas também *in situ* e *ex situ*, traduzindo esta diferença como a diferença entre “coletar sangue” e “coletar mitos”. De fato, como a própria autora explora a questão, tanto “coletar sangue” quanto “coletar mitos” podem gerar danos, mas os meios e os resultados das pesquisas são distintos, assim como suas consequências que se dão em registros e níveis diferentes (Ramos, 2004: 95).

13 Sobre a criação do “subsistema de saúde indígena” e as suas premissas pode ser consultada a coletânea organizada por Esther Jean Langdon e Luiza Garnelo (Langdon e Garnelo, 2004).

“áreas temáticas–eixo biomédico” para outro que lhe seja pertinente. Reconhecendo–se, assim, realmente a sua especificidade, porém no contexto da formulação das políticas públicas e das pesquisas biomédicas que são realizadas com estas populações.

O paradoxo da “ética” deve–se aqui referir–se prioritariamente, à observação dos princípios constitucionais que garantem a essas populações direitos específicos e diferenciados, assim como assegurá–los tanto na condução das pesquisas biomédicas quanto das próprias ações em saúde que lhes são dirigidas. Mesmo que hoje haja uma representação indígena no CONEP, na condição de “usuário”, e, certamente, esta é uma demanda de representação dos próprios povos indígenas, resta saber como a sua participação como “usuário” se efetiva na definição e no controle das prioridades de pesquisa que são aprovadas. Isto é a questão central para as comunidades indígenas, de acordo com as resoluções da *4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena*, que tem um subtema específico sobre o tema, que será explorado mais à frente (Brasil, 2006).

Há ainda que se notar a ausência de pesquisadores, antropólogos ou não, que atuam com populações indígenas ou de suas representações institucionais, tais como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ou da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) nesse contexto. O que está ocorrendo hoje é uma inversão de esferas de competência e de autoridade para

a aprovação de pesquisas de caráter estritamente antropológico em áreas indígenas, para além de pesquisa que demandariam outras esferas de competência disciplinares e institucionais que não aquelas restritas à área de saúde, tal como é pressuposto, por exemplo, na Portaria 745/88 da FUNAI.

O regulamento para a entrada de pesquisadores ou outros profissionais (missionários, documentaristas, dentre outros) em áreas indígenas já foi, de fato, feito pela FUNAI, por meio da Portaria 745/88, ratificada pela instrução normativa No. 1 de 1995, que demanda, explicitamente, o parecer técnico do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento Científico (CNPq) sobre o mérito da proposta. Os termos da referida Portaria também estabelecem que, para além do parecer favorável do CNPq, a submissão da proposta ao exame da Comissão Multidisciplinar e Multi-institucional para sua aprovação – que contaria com representantes da FUNAI, da ABA, da ABRALIN, da SBPC, do CNPq e de qualquer outra sociedade científica interessada, quando a sua área específica estiver envolvida. Entretanto, após a promulgação da Resolução No. 196/96, o próprio parecer do CNPq e a autorização da FUNAI estão condicionados à aprovação da proposta de pesquisa em áreas indígenas, ou com populações indígenas, à aprovação em primeira instância pela CONEP. Ou seja, a CONEP passa a ser a esfera de referência maior para a aprovação de pesquisas de qualquer natureza, inclusive antropológicas, em áreas

indígenas¹⁴. O que um antropólogo teria a dizer sobre isso, se não perguntando primeiramente aos próprios representantes das comunidades indígenas?

Durante a realização da 4^o Conferência Nacional de Saúde Indígena, em 2006, dentre os itens temáticos, o item 3, que trata dos “Desafios Indígenas Atuais”, elenca no “Subitem d” uma referência explícita às “pesquisas aplicadas às deman-
das dos povos indígenas” (grifo meu). São elas:

“d.1 O Governo Federal deve garantir que as pesquisas nas comunidades indígenas sejam discutidas e autorizadas pelas lideranças indígenas, pelo CLSI (Conselho Local de Saúde Indígena) e pelo Condisi (Conselho Distrital de Saúde Indígena), pelo Conselho de Ética em Pesquisa, com o parecer da Funai, do Ministério da Saúde e do CNS – Comissão Nacional de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CONEP), em comum acordo com as comunidades envolvidas.

d.2 O Governo Federal garantirá que, no desenvolvimento de estudos e pesquisas em áreas indígenas, o projeto atenda aos interesses das comunidades onde possa vir a ser realizada.

14 Há, inclusive, um ofício da presidência da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) dirigido ao Ministro da Saúde e ao Presidente da CONEP à época, no qual afirma-se que a comunidade antropológica, ao reconhecer os termos da Portaria da FUNAI, também solicita que as pesquisas desenvolvidas pelos antropólogos em áreas indígenas fiquem fora do alcance da Resolução 304/00 (referente às Normas de Ética para Pesquisa em Populações Indígenas), justamente por entender que estas pesquisas estão fora do âmbito da saúde (leia-se pesquisas biomédicas) e da própria área de competência do CNS/MS (ABA. Ofício 118, de 19 de abril de 2001. Reproduzido no livro organizado por Víctora et al., 2004: 206–207).

A comunidade deve ser claramente informada sobre os meios e objetivos da pesquisa. Os benefícios e resultados devem ser prioritariamente apropriados pela comunidade (participação nos lucros, se houver, bolsas de estudo, etc.). Deve ser assegurada a participação das comunidades indígenas no acompanhamento do processo de estudo e que se viabilize a formação de pesquisadores indígenas.

d.3 O Governo Federal, por intermédio do Ministério da Saúde, do Ministério da Educação e do Ministério da Ciência e Tecnologia, deve implementar proposta para o fomento e realização de pesquisas em comunidades e áreas indígenas. Deve haver fiscalização da origem dos recursos para o financiamento da pesquisa (público ou não público, nacional ou internacional), bem como dos protocolos de investigação, da divulgação dos resultados e da realização de parcerias, para garantir prioridade às iniciativas de produção dos conhecimentos de interesse das comunidades indígenas” (*Brasil, 2006*).

O que este documento revela é que, para além de uma concordância genérica com as regras gerais (e formais) de pesquisa em áreas indígenas (“parecer”, e não “autorização” da FUNAI e da CONEP), as pesquisas nas comunidades indígenas devem ser discutidas e autorizadas primeiramente pelas lideranças indígenas e por meio dos seus conselhos (formalmente, estes conselhos são os conselhos locais e distritais de saúde formados com o processo de distritalização da saúde indígena, o que não é de forma alguma também aleatório), em comum acordo com a comunidade, que deve ser não só informada sobre os meios e os objetivos da pesquisa, mas também participar, acompanhar e apropriar-se dos eventuais resultados e recursos advindos dessas pesquisas. Ou seja, claramente se coloca que a primeira (e última) instância de autorização para a

realização de pesquisas em áreas indígenas é a própria comunidade indígena, por meio de suas lideranças e conselhos. Mais do que isso, há uma demanda explícita que os diversos Ministérios fomentem pesquisas em áreas indígenas, de acordo com os interesses e prioridades dados pelas próprias comunidades, e de acordo com suas competências específicas. Portanto, há aqui uma distinção e reconhecimento de competências diversas que é ignorada pelo próprio estatuto da CONEP¹⁵.

Para qualquer antropólogo que trabalhou ou trabalha em área indígena, estas “resoluções” não estão nem um pouco distantes da sua própria experiência etnográfica. Pelo contrário, elas constituem premissas dessa experiência, particularmente no contexto atual em que a emergência de um discurso político indígena e sua inserção representativa nas políticas estatais, reconfiguraram também o campo de trabalho dos antropólogos e, de fato, de todos os profissionais ou pesquisadores que trabalham com os povos indígenas, tal como este texto procurou mostrar.

15 Dentre elas destacam-se especificamente as “ações de ampliação do foco de estudos e pesquisas sobre a saúde indígena (prevenção e qualidade de vida)”; “política cultural para os povos indígenas (gestão junto ao IPHAM/ Ministério da Cultura para garantir o patrimônio cultural imaterial e as tradições indígenas)”; e uma série outra de demandas de pesquisas referentes à “segurança alimentar, nutricional e desenvolvimento sustentável” (item temático 5), que requerem a ação conjunta dos Ministérios do Desenvolvimento Agrário, do Meio Ambiente, do Desenvolvimento Social e Combate à Fome para que, além de outras ações e estratégias, incentivem pesquisas e diagnósticos sobre estados nutricionais, formas de produção e manejo agroecológico, valorização da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas (Brasil, 2006).

Referências bibliográficas

- ABA. Ofício 118, de 19 de abril de 2001. In: VÍCTORA, Ceres et al. (Orgs.). *Antropologia e ética*. O debate atual. Niterói: EdUFF/ABA, p. 206–207.
- ALBERT, Bruce. 1977. Ethnographic situation and ethnic movements. Notes on post-malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology*, 17(1): p. 53–65.
- ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (Orgs.). 2002. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado.
- BRASIL/Ministério da Saúde/CONEP/SISNEP. 2006. *Manual de operação*– módulo pesquisador, versão 1.02, Brasília.
- BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. 2007. *4ª Conferência Nacional de Saúde Indígena*, Rio Quente-GO, 27 a 31 de março de 2006: relatório final. Brasília: Funasa, 228p. (Relatório disponível no site do Ministério da Saúde: www.saude.gov.br).
- BRASIL/Ministério da Saúde/Conselho Nacional de Saúde. 2012. *Planejamento das ações do Conselho Nacional de Saúde 2012* (manuscrito).
- CARDOSO, Marina. 1999. *Relatório visita a aldeia Aíha*. São Carlos: UFSCar (manuscrito).
- CARDOSO, Marina. 2004. Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do alto Xingu. In: LANGDON, Esther Jean e GARNELO, Luiza (Orgs.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004, p. 195–216.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. *Cultura com aspas*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, p. 311–373.
- FIGUEIREDO, Vilma. 2004. Ética e ciência: comissões de ética em pesquisa científica. In: VÍCTORA, Ceres et al. (Orgs.). *Antropologia e ética*. O debate atual. Niterói: EdUFF/ABA, p. 113–118.
- FRANCHETTO, Bruna. 1992. O aparecimento dos “caraíba”: para uma história Kuikuro e alto-xinguana. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura.
- LANGDON, Esther Jean e GARNELO, Luiza (Orgs.). 2004. *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA.

RAMOS, Alcida. 2004. A difícil questão do consentimento informado. In: VÍCTORA, Ceres et al. (Orgs.). *Antropologia e ética. O debate atual*. Niterói: EdUFF/ABA, p. 91–96.

VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben G.; MACIEL, Maria Eunice e ORO, Ari P. (Orgs.). 2004. *Antropologia e ética. O debate atual*. Niterói: EdUFF/ABA.

TURNER, Terence. 1991. Representing, resisting, rethink: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: STOCKING JR., George W. (Ed.). *Colonial situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: The University of Wisconsin Press, p. 314–324.

Ética y antropología de la violencia¹

Mariana Tello

Introducción:

En este artículo buscaré analizar la relación entre ética y antropología a la luz de varias experiencias de investigación sobre violencia, conflictos sociopolíticos y Derechos Humanos en Argentina. Si, al decir de Pollak (2006), las situaciones extraordinarias son reveladoras de las situaciones normales, la violencia como fenómeno, por su alta pregnancia moral en tanto problema social y la permanente reflexión que impone cuando se transforma en problema sociológico, resulta buena para pensar las complejidades y dilemas éticos que pueden llegar a plantearse en cualquier tipo de investigación antropológica.

En este sentido, tomaré ciertos ejes que puedan servir para complejizar el debate en torno al *consentimiento informado* como procedimiento ético: 1) El tenor de la “información” en

1 Texto apresentado no Simpósio: “Antropologia e Ética”, na IX Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba (Brasil), 10-13 julho 2011.

la investigación sobre violencias, Derechos Humanos y moral; 2) El trabajo de campo como situación social y sus efectos en lo que implica informar y consentir; 3) Los contratos éticos y la construcción de la confianza en el trabajo de investigación en los Sitios de Memoria en tanto instituciones públicas y 4) Antropología y ética en investigación e intervención.

Partiré del análisis de algunas escenas etnográficas que constituyeron “incidentes reveladores” en el marco de investigaciones académicas y en el trabajo de investigación con sobrevivientes del campo de exterminio “La Perla” -actualmente transformado en un Espacio de Memorias y Promoción de los Derechos Humanos- intentando analizar desde allí los condicionamientos éticos que se formulan e imponen según los objetivos y marcos institucionales en los que se produce el conocimiento antropológico.

Un recorrido

A mediados de 2001 participé de una investigación sobre represión política y memorias locales en el norte argentino². El tema, a la vez que interesante, planteaba para mí ciertos desafíos e interrogantes. Si bien mis anteriores investigacio-

2 Invitada por la Dra. Ludmila Da Silva Catela, participé en calidad de asistente de este proyecto durante 2001 y 2002 compartiendo todas las instancias del trabajo de campo en las localidades de Calilegua, Libertador General San Martín, San Salvador de Jujuy y Tumbaya.

nes se habían enfocado también en el sufrimiento (en particular en el caso de niños en situaciones de extrema pobreza) trabajar sobre la represión política y en particular en el norte argentino planteaba lo que Mariza Peirano (1995) llamaría una situación de “alteridad mínima”: yo misma había sufrido una experiencia de represión política en mi familia viviendo hasta los 18 años en Jujuy, lugar donde realizaríamos el trabajo de campo³.

Siendo “nativa” el imperativo de tornar “exótico lo familiar” podía ser tomado en mi caso casi literalmente. Completamente “familiarizada” con el tema, el binomio ético planteado por Elias (2002), inclinaba más la balanza de mi preocupación hacia el *distanciamiento* (analítico) que hacia el *compromiso* (ético, político) con los (demás) nativos. La construcción de una necesaria distancia analítica con el tema, la preocupación por lograr el distanciamiento necesario para transformar mis propias inquietudes y preguntas (inicialmente nativas y militantes) en problemas sociológicos,

3 Mi madre fue asesinada por las Fuerzas Armadas y Policiales el 12 de julio de 1976 en Tucumán, cuando yo tenía 10 meses de edad. Tras eso yo fui secuestrada por una pareja de policías con quienes permanecí dos meses, hasta que mis abuelos lograron localizarme y rescatarme. Viví con mis abuelos en San Salvador de Jujuy hasta los 18 años, momento en que me mudé a Córdoba para iniciar mis estudios universitarios, a los 21 años ingresé a la agrupación H.I.J.O.S. (Hijas e Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), Organismo de DDHH al que pertenezco hasta el día de hoy.

me llevaron a objetivar permanentemente mi posición⁴ dentro de las diferentes situaciones de campo y no tanto a reflexionar sobre los aspectos éticos del mismo. Intentaré ahora analizar el otro término del binomio: aquel del compromiso ético, profesional y político cuando trabajamos con grupos que han ejercido y padecido alternativamente la violencia.

En aquel primer trabajo de campo incorporé, desde una perspectiva profesional en la que me iniciaba⁵, ciertos preceptos éticos y metodológicos. En primer lugar, lo que llamaríamos el nivel más básico de lo que implica el *consentimiento informado*, es decir explicitar, que los nativos “sepan” que están participando de una investigación y sus características: cómo, a qué fines y en qué contextos será empleada la información compartida por los mismos. Pero con el tiempo

4 La construcción de la distancia analítica necesaria fue un largo y costoso trabajo de reflexión y vigilancia permanente sobre mis propios presupuestos y sobre la distancia social con los nativos para no transformar al trabajo antropológico en un “socioanálisis de a dos” (Bourdieu; 1999). Sin embargo, considero que el trabajo con temas de violencia plantea para los científicos sociales, más allá de su alteridad mínima o máxima con los nativos, verdaderos desafíos en este sentido a los que la antropología ofrece importantes herramientas para el abordaje de estos temas. Cabe también la mención a la invaluable importancia de la discusión entre colegas en la desnaturalización de ciertos presupuestos, de entre los cuales la labor de mi orientadora fue fundamental.

5 Me gradué en psicología en junio de 2001, comenzando a cursar la Maestría en Antropología (UNC) ese mismo año incorporándome además como asistente en el trabajo de campo de la Dra. Catela.

fui comprendiendo que el trabajo con *situaciones límite*⁶ requería de un proceso más largo de explicitación, donde cada instancia debía ser negociada. Desde el principio, la construcción de la confianza necesaria para comenzar el trabajo de campo pasaba no sólo por tener un buen “rapport”⁷ sino por una serie de pasos planteados de antemano, tales como la devolución de las entrevistas para que los propios nativos pudieran realizar correcciones sobre aquello que, finalmente, podría ser publicado. Sin embargo, a lo largo de los trabajos de campo que realicé se plantearon otras situaciones que me llevaron a pensar en lo que llamamos *consentimiento informado* como un proceso más complejo que se reactualiza a lo

6 Según el planteo de Pollak, la *situación límite* constituye una situación extraordinaria que “provoca inéditas acciones ante lo imprevisible, situaciones para las que no hemos sido preparados, socializados, iniciados” (Pollak en Da Silva Catela; 2001; p. 22).

7 Esto último podría parecer una obviedad, sin embargo, no es algo muy tratado ni en los manuales de metodología ni en los cursos sobre investigación social. A menudo –en los cursos y manuales– se menciona la necesidad de generar cierto “rapport” (inspirar confianza) en el trabajo de campo, sin profundizar en los componentes éticos ni en los compromisos que genera la construcción de esa confianza más allá de lo meramente instrumental. En los manuales se habla de ese “rapport” casi como una cualidad personal del investigador, el mismo debe ser “agradable”, lejos de eso, considero que el establecimiento de la confianza puede ser tomado como un contrato en el sentido maussiano del término, donde la reciprocidad en el intercambio de información (o de la negación de la misma) circula en los dos sentidos.

largo de lo que dura una investigación e incluso después de su finalización.

Parto de la premisa según la cual el *consentimiento informado* es un procedimiento que ancla en ciertos postulados éticos (el respeto al derecho de las personas a ser informadas y a su intimidad e integridad) pero no agota allí los alcances de los “contratos” pactados entre el antropólogo y los nativos. A lo largo de una investigación, el *consentimiento informado* se transforma en un proceso de negociación permanente y dependiente de múltiples factores que sólo se revelan en las diferentes fases de elaboración de una etnografía. En este sentido me pregunto ¿Cuáles serían los elementos que ponen en juego los nativos a la hora del *consentimiento*? ¿En base a qué *información* dada por o requerida al antropólogo? Tratóndose de experiencias relacionadas con la violencia ¿Cuáles son las consecuencias de la información publicada para los nativos y sus comunidades?

“Al límite entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal”

Sobre el tenor de la información relacionada con la violencia

La primera cuestión que quisiera analizar se relaciona con el tenor moral de la información y sus efectos en el *consentimiento informado*. En ocasiones, los temas con los que trabajamos no parecen revestir a simple vista ninguna complejidad moral,

sin embargo todas las comunidades en las que nos insertamos para el trabajo de campo tienen una cosmovisión y un *ethos*⁸ particular, una moral que normativiza la vida en sociedad y que de alguna manera interviene en el proceso de “traducción” de su sistema cultural que como antropólogos hacemos.

Por lo mismo considero que, por más cercana a nuestras cosmovisiones que parezca la comunidad en cuestión, no debemos caer en el sobreentendido de que existe una homología entre el *ethos* del investigador y el de los nativos. El *consentimiento informado* como norma ética que busca tener un alcance universal por lo tanto, debe ser (al igual que otros conceptos de alcance universal como el de Derechos Humanos) complejizado a la luz de los contextos, grupos y trayectorias donde el mismo adquiere un sentido específico. Esta tensión entre lo particular y lo universal, central dentro de la disciplina, se expresa en el debate relativismo-etnocentrismo; llevando a realizar una reflexión sobre las tensiones que se plantean entre el *ethos* del investigador (o más bien del grupo que representa) y el de los nativos como elementos del contrato ético pactado, respetando consensos

8 Entiendo estos conceptos en el sentido que los define Geertz en La interpretación de las culturas, cuando señala que “En la discusión antropológica reciente, los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura, los elementos de evaluación, han sido generalmente resumidos bajo el término *ethos*, en tanto que los aspectos cognitivos o existenciales se han designado con la expresión ‘cosmovisión’ o visión del mundo” (Geertz; 2000; p.118).

básicos que, a la vez de proteger la integridad e intimidad de los nativos, nos permitan abordar ciertos temas de una manera distanciada.

La necesidad de buscar este equilibrio entre compromiso y distanciamiento se hace evidente cuando trabajamos con experiencias con una alta pregnancia moral, como aquellas atravesadas por la violencia.

Después de aquel primer trabajo de campo todas las investigaciones que realicé estuvieron centradas en experiencias relacionadas con la violencia enfocándome, para mi tesis de maestría y doctoral⁹, en el análisis de las memorias de la militancia en organizaciones político militares en los años '70 y posteriormente, en el marco de mi trabajo en el Espacio de Memorias “La Perla”, sobre las experiencias de represión sufridas por parte de los militantes dentro de los campos de concentración¹⁰.

9 “La vida en fuego. Un análisis antropológico sobre las memorias de la militancia en organizaciones político militares en los “70 en Argentina”, tesis de doctorado, Doctorado en Antropología Social, Universidad Autónoma de Madrid, España, 2012.

10 Trabajo desde 2008 en el área de investigación del Espacio para la Memoria y la Promoción de DDHH ex CCDTyE “La Perla”, ocupándome centralmente del acompañamiento e investigación con los sobrevivientes de este campo. La Perla funcionó como campo de concentración entre 1976 y 1978, posteriormente el edificio fue refuncionalizado como cuartel militar. En 2007 fue entregado por el poder ejecutivo de la nación a los Organismos de DDHH de Córdoba, inaugurándose como Espacio de Memorias en 2009.

Para analizar lo que implica trabajar con la violencia política es necesario en primer lugar dar cuenta de qué valores morales recubren a la misma en nuestras sociedades, en segundo lugar en el contexto argentino y en tercer lugar para los que fueron sus protagonistas.

Tal como señala Elias (2001), desde que los Estados Nacionales modernos monopolizan el ejercicio de la violencia legítima, el empleo de la violencia como estrategia por parte de grupos ajenos al mismo es sancionada, tanto jurídica como moralmente. Al pensarse las sociedades nacionales modernas como “naturalmente” pacificadas, las experiencias relacionadas con la violencia ejercida o sufrida tienden a configurar tabúes y silencios. Sin embargo, la emergencia de episodios de violencia política dista de ser esporádica en nuestras sociedades lo cual, como antropólogos, nos lleva a entenderla como un modo de relación¹¹ que construye identidades y produce sentimientos específicos¹².

Por otra parte, es necesario explicitar los sentidos acerca de la violencia política en el contexto argentino. En Argentina

11 Asumo la perspectiva eliasiana, donde la violencia es tomada en forma positiva, como una forma de relación social.

12 Elias (2001) ha trabajado la noción de *doble vínculo* para analizar cómo el proceso civilizatorio actúa “desde afuera” reprimiendo la violencia “ilegítima”, pero también haciendo incorporar estas coerciones a nivel subjetivo, de modo que la transgresión genere sentimientos y emociones específicos tales como la vergüenza, el asco, el pudor o la culpa.

“los años 70” constituyen, más que un tiempo estrictamente cronológico, un tiempo mítico donde se condensan sentidos sobre la violencia política. “Los ‘70” aparecen al mismo tiempo como el escenario de conflictos políticos resueltos violentamente y de un drama nacional que dejó como saldo muertos, desaparecidos, presos políticos, exiliados y niños apropiados. Dentro de este proceso, los grupos con los que he trabajado han sido alternativamente ejecutores y blancos de la violencia política, entrañando el relato de esas experiencias tabúes, silencios que se expresan en los procesos de consentimiento a participar en investigaciones sobre el tema.

No se trata entonces de información “neutral”, las representaciones que se configuran mediante el relato de experiencias relacionadas con la violencia plantean, para los nativos, dilemas morales, tensionando su representación de sí y ante otros. ¿Por qué relatar experiencias que podrían despertar juicios morales? ¿Cómo contar dignamente experiencias que han sido extremadamente indignas?

Pensadas desde el presente, las violencias ejercidas, pero sobre todo las padecidas en situaciones límite, son calificadas de inenarrables. La inenarrabilidad, o más bien la dificultad de narrar lo vivido en un mundo invertido con respecto al “normal”, entraña silencios estratégicos y dificultades en la “traducción” de esas experiencias en el marco de una “moral corriente”. Por lo dicho, el tenor de la información que como antropólogos escuchamos, analizamos y publicamos cuando

tratamos con situaciones de violencia, implica para las personas con las que trabajamos una gestión de su identidad, configurando marcos de enunciación y planteando dilemas éticos específicos que requieren de una permanente reflexión y negociación.

“Vivimos entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal” dice Norma¹³, una ex militante montonera a la cual entrevisté, planteando de manera elocuente las dificultades para poder transmitir experiencias “grises” que tensionan los límites de representaciones elementales de nuestra cultura¹⁴. Lo propio ocurre con el antropólogo a la hora de “traducir” esos universos culturales atravesados por la violencia ¿Cómo observar, escuchar y escribir de manera éticamente responsable sobre esas experiencias conservando el equilibrio entre compromiso y distanciamiento? Considero que la perspectiva antropológica propone ciertas herramientas privilegiadas en este sentido, la etnografía y la comparación como reglas metodológicas (NUAP; 1999) permiten comprender estas experiencias “al límite” de las representaciones legítimas acerca de la violencia, priorizando el punto de vista nativo. La importancia

13 Nombre real.

14 La expresión “entre” da cuenta de las zonas grises que plantean estas situaciones de ruptura de los contratos civilizatorios, esas zonas de representación intermedias, limítrofes, en nuestras culturas, tal como señala Douglas (2007) son las que condensan la significación de la contaminación, tabú y peligro que históricamente generan aversión.

del punto de vista nativo como parte del canon antropológico, implica comprender también que los mismos forman parte de comunidades morales con *ethos* propios, interviniendo en los términos del *consentimiento informado* como eje del contra-
to ético. Quisiera plantear a continuación algunas escenas etnográficas que problematizan los sentidos este concepto dentro del trabajo de campo como situación social.

Escena I: “¿Y vos quien sos?”

Sobre el consentimiento y la información sobre la identidad del antropólogo

En 2001 comencé a trabajar en mi tesis de maestría, formulé un proyecto y me propuse comenzar con el trabajo de campo. Dado que mis preguntas iniciales se enfocaban en el ejercicio de la violencia, todo aquel con el que comentaba mi proyecto me decía “nadie te va a querer contar nada”. Pese a que también yo compartía ese supuesto sobre el silencio en torno al tema, comencé a contactar a algunas personas que, sabía, habían participado en Montoneros y en el PRT-ERP¹⁵ en la ciudad de Córdoba. Para mi sorpresa, jamás recibí una negativa a dar una entrevista.

Comencé por entrevistar a algunas personas que conocía por mi militancia en el campo de los DDHH. En estas primeras

15 Montoneros y el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP) fueron las dos organizaciones político militares con más relevancia en el periodo que estamos analizando.

entrevistas bastó con explicitar que me encontraba realizando un trabajo académico lo cual, a pesar de ser explicitado en términos de “quiero hacer mi tesis sobre la militancia” siempre era comprendido en las categorías nativas en términos de “va a escribir nuestra historia”. En el inmediato establecimiento de una confianza hacia mí, en sus expectativas sobre mi trabajo, se visibilizaban ciertos aspectos de mi identidad que excedían el contexto académico. Mi posición social en todos los casos moldeó sustancialmente el consentimiento de los nativos y el relato mismo; como en un intercambio de bienes simbólicos ellos sentían el “deber” de hablar con una “hija de compañeros”, teniendo yo la obligación de escribir “su historia”; opté por analizar esos elementos como constitutivos de ese encuentro y “objetivar al sujeto objetivante” a fines de ir construyendo una distancia analítica que me permitiera comprender sociológicamente esa cercanía social. Sin embargo no podía dejar de preguntarme qué pasaría si la que estuviera encarando una investigación de este tipo no fuera yo, más precisamente si fuera una persona sin esas “credenciales” tan potentes que me otorgaba mi trayectoria como “hija de compañeros” o “militante de DDHH” a la hora de establecer confianza.

Con la intención de controlar este efecto de mi identidad en el trabajo de campo me desplazé a otros puntos del país donde no era tan conocida; sin embargo mis “credenciales” me eran requeridas siempre: “¿Por qué estás haciendo esto?”

preguntaban, y sobre todo “¿Vos quién sos?”. Una vez más mi interés (interpretado por ellos en términos biográficos) sobre el tema jugaba como un posibilitador en el establecimiento de la confianza, casi como un “cheque en blanco”: si yo era “hija de compañeros” todo lo demás era secundario.

En agosto de 2003 decidí entrevistar a una persona que no tenía ninguna referencia sobre mí, llegué a ella por medio de otra antropóloga que me facilitó el contacto presentándome como “tesista”, me presenté como antropóloga, le expuse los objetivos de mi investigación y explicité los términos del contrato ético y él accedió. Realizamos una entrevista de cuatro horas durante la cual se explayó sobre temas muy íntimos: su opción por la militancia, la tortura, la muerte de su mujer, el desencadenamiento de una psicosis en su hija a causa “de los sufrimientos vividos por la familia”. La intimidad generada durante la entrevista me conmovió profundamente y me llamó mucho la atención, tanto como que esta persona me llamara con el apelativo de “compañera”, palabra aplicada a personas que comparten una actividad militante, que pone a la misma, en sentido amplio, en la misma comunidad moral y da cuenta de compartir un *ethos*. Quedé sumamente sorprendida con la cercanía entablada por esta persona conmigo (técnicamente una “perfecta extraña”) y hasta sentí cierta culpa por mi transgresión: la persona me había contado cosas dramáticas y yo no había dicho “todo” sobre mí, me sentí un tanto deshonesto en esta asimetría.

Nos despedimos afectuosamente. Poco tiempo después la antropóloga que había realizado el contacto me conto que él había averiguado quien era yo antes de acceder a hacer la entrevista. Una vez más, mi condición de “hija de compañeros” no había quedado al margen del contrato ético, pero el incidente fue revelador ya que me llevó a reflexionar sobre la capacidad de agencia de los nativos y sus estrategias para revertir el poder que puede ejercer el investigador sobre ellos. Ya sea mediante el silencio estratégico, ya sea, como en este caso, por la movilización de recursos para la “selección” sobre con quien se accede a hablar se pone en juego una capacidad de agencia, agencia siempre dependiente de los recursos del nativo en cuestión¹⁶.

Por otro lado, esta necesidad de saber a quién se le están confiando experiencias tabú más allá de lo estrictamente profesional fue revelador de ciertas características del *ethos* militante. Dentro del *ethos* militante, saber con quién se comparte cierta información es central, signados

16 Existen, en la historia de la antropología, muchos debates en torno al abuso de poder por parte de los antropólogos con respecto a las comunidades con las que trabajan. Esto se debe, sin duda, a la tradición dentro de la disciplina de trabajar con comunidades muy distantes en términos sociales y culturales las cuales muy difícilmente llegan a acceder a los productos finales de las investigaciones. En la actualidad, muchos antropólogos trabajamos con elites en las cuales los nativos a veces superan nuestro capital (económico, cultural, simbólico), estos casos nos obligan a reflexionar sobre la asimetría en los términos del intercambio de información.

por una experiencia de persecución las “credenciales” de confiabilidad resultan una condición sine qua non para el establecimiento de casi cualquier relación. Se trata de un mecanismo básico de reconocimiento: sin saber “quien es el otro” (en términos de qué trayectoria, postura o relación con el tema), las personas tienden a no revelar sus experiencias relacionadas con la violencia o su identidad. El secreto que gravita sobre alguno de estos términos (violencia asumida-identidades) que significó otrora la supervivencia, al día de hoy es guardado con mucho sigilo. Por lo mismo, para romper ese silencio, la información sobre mi identidad, como persona que “escucha” y “sabe”, era fundamental, no sólo a la hora de publicar “su historia” sino también de preservar los secretos que, de cuando en cuando, aparecían en las entrevistas¹⁷.

Por lo dicho, consentir y ser informado, en el caso que estoy exponiendo, implica pensar en otras aristas de la información y en el trabajo de campo como una situación social que excede la mera explicitación de la procedencia institucional del investigador y de sus objetivos académicos, influyendo en los contratos éticos pactados. Guber (2001) plantea que el trabajo de campo es ante todo una situación

17 Los secretos, expresados en lo que corrigieron de las entrevistas o en lo que se habla una vez apagado el grabador, tenían que ver con cuestiones o relaciones íntimas, con hablar “mal de alguien” o con situaciones que podían generar malentendidos en lo que ellos buscaban transmitir.

social, en esa situación social se produce un encuentro entre la voluntad de hablar de una persona y de escuchar de otra (Pollak; 2006). En ese encuentro, y en los contratos éticos que se establecen en el mismo, median las posiciones objetivas de ambas partes y la distancia social entre las mismas generando intercambios, expectativas e incluso sentimientos¹⁸ que, en cierta medida hacen a la comprensión del problema sociológico analizado.

Tal como señala Cardoso de Oliveira (2004), “el antropólogo siempre tiene más de una identidad en el campo (...) en las interacciones que desarrollamos en el campo también asumimos más de un papel y actualizamos más de una identidad”¹⁹ (p.34); en este caso, otras identidades más allá de la profesional jugaron un importante papel, incidiendo en el consentimiento, en la construcción de los datos etnográficos y en las expectativas sobre los productos finales de la investigación. Informar, entonces, sobre mi identidad, formaba parte del contrato ético desbordando los límites de la investigación, no sin tensiones.

18 El aspecto afectivo dentro del trabajo de campo es algo complejo de analizar, sin embargo existe y forma parte del mismo, condicionando todas sus instancias. El “encuentro con el otro”, sobre todo en temas relacionados con el sufrimiento o con temas que suponen indagar sobre la intimidad de las personas, pone de manifiesto este aspecto, incorporándolo como un factor en la reflexividad.

19 La traducción es mía.

Escena II “Quiero salir con mi nombre legal”/“Mejor sacá mi nombre”

Sobre el consentimiento y la información sobre la identidad de los nativos

Tanto la militancia como la represión en Argentina de los '70 aparecen signadas por la clandestinidad. Las actividades militantes (sobre todo aquellas relacionadas con la violencia, con lo militar) implicaron un accionar fuera de la legalidad y por lo mismo intencionalmente oculto, lo cual llevó a las personas en muchos casos a *vivir en la clandestinidad* y a adoptar identidades también clandestinas²⁰ como requisito tanto del desarrollo de esas actividades como de la seguridad y supervivencia de las personas y sus grupos. La represión, por su parte, también se ejerció de manera clandestina, ocultando las identidades y trayectorias tanto de los de los detenidos-desaparecidos como de los represores. Por lo dicho, toda investigación sobre este tema tiene un cierto halo de revelación, de ruptura de silencios estratégicamente guardados. En muchos casos, realizar una

20 La clandestinidad actuaba sobre todas las dimensiones estructurales de la cultura pero sobre todo sobre la noción de persona. Durante mi investigación la alteración del nombre propio fue un elemento revelador de los cambios que suponía la clandestinidad. La adopción de nombres “de guerra” (empleados para el funcionamiento dentro de las organizaciones), o de nombres “falsos” (usados de cara a las instituciones públicas y acompañados de documentación falsificada) mantenía a resguardo en cierta medida la identidad “legal” de la persona, expresando su adopción todo tipo de rituales de paso (Tello; 2005).

entrevista implicó salir, total o parcialmente, de esa clandestinidad, dado que implicaba revelar sus actividades militantes y, en muchos casos, ligarlas a su identidad “legal”.

El proceso de autorización a publicar sus nombres y experiencias en el contexto de mi tesis implicó una explicitación minuciosa de los fines de la misma, del procedimiento de corrección de las entrevistas y la posibilidad de elegir salir con su nombre real o un nombre ficticio. La opción por “aparecer” con su nombre o con un nombre ficticio, en particular, fue sumamente reveladora del universo de la militancia clandestina y sus efectos sobre la identidad. Más allá de forzar un estilo uniforme (todos con nombres legales, o todos con nombres ficticios) opté por dejar que las personas aparecieran como quisieran, tomando los factores de la elección –por otra parte muy variopintos– como elementos de análisis. La elección de nombres ficticios para “aparecer” en el producto final, se debió en la mayoría de los casos al temor a ser perseguidos nuevamente, en otros casos a lo que podrían pensar personas cercanas –en general sus hijos– sobre aspectos relatados por primera vez en esas entrevistas. La inmensa mayoría, sin embargo, tras el proceso de corrección, decidió salir con su nombre “legal” como una forma de “blanquear”²¹ su experiencia.

21 Dentro de la jerga militante “blanquear” quiere decir revelar; se opone a “tapar”, “tabicar”, es decir ocultar cierta información. También se refiere a la tensión entre lo legal-“blanqueado” y lo clandestino-“tabicado”.

Analizando la entrada y la salida de la clandestinidad como un proceso de larga duración, el hecho de ligar sus nombres a una serie de acontecimientos y grupos seleccionados para relatar sus memorias, el mismo proceso de entrevista constituyó, en muchos casos, la salida (total o parcial) de la clandestinidad. Por lo mismo, la posibilidad de elegir qué aspectos “blanquear” en un producto público, qué experiencias integrar a la constancia de sí tras las experiencias de militancia y represión, revela dilemas morales y por lo mismo forma parte esencial del contrato ético establecido.

La misma experiencia fue repetida durante mi trabajo con sobrevivientes en el Espacio para la Memoria “La Perla”, en este caso con la elaboración de una colección de tarjetas con fragmentos de testimonios judiciales sobre el paso por el campo de concentración²². Dándoles la posibilidad de elegir como

22 La colección “Memorias de La Perla” consta de 54 fragmentos de los testimonios judiciales de 20 personas elaborados en su mayoría en 1984. Las tarjetas acompañan la cartelería dentro del Sitio histórico y se encuentran en cajas y están pensadas para que los visitantes puedan llevárselas. Mientras la cartelería señala de manera general qué funcionó en cada espacio cuando el edificio era campo, las tarjetas dan cuenta de experiencias subjetivas. El objetivo de mostrar esas experiencias fue, además de visibilizar el aspecto subjetivo de la vivencia, que no existe “una” memoria, sino experiencias plurales, contradictorias y múltiples. Cabe señalar que las mismas, al igual que los carteles, fueron los primeros dispositivos de señalización del Espacio durante su apertura en 2009. Cabe la aclaración que, desde que “La Perla” dejó de funcionar como campo de exterminio (en 1978), hasta marzo de 2007 (momento en que

“aparecer”, las personas convocadas manifestaron que querían hacerlo con su nombre, y no con iniciales, seudónimos o números²³, pero pusieron especial énfasis en la corrección de sus relatos haciendo cambios que, aunque sutiles, dan cuenta de una nueva “traducción” de esos testimonios judiciales a un ámbito diferente, tanto en su anclaje temporal como institucional, cosa que analizaremos más adelante.

Lo que es necesario recalcar es que esa posibilidad de elección sobre como asumir una experiencia públicamente y como parte del contrato ético, explicitado de antemano en ambos trabajos, constituyó un fuerte elemento de establecimiento de la confianza y, en términos generales, un posibilitador de la investigación misma.

En base a las dos escenas etnográficas planteadas res-

es destinada a ser un Sitio de Memorias) en el edificio funcionó un cuartel militar, siendo un espacio completamente inaccesible (y oculto) para la sociedad. De este modo su “apertura” como Espacio para la Memoria implicó en sí mismo una especie de “revelación”.

- 23 La utilización de números tiene, para las personas que sufrieron esta experiencia, un significado particular. La represión clandestina llevada adelante en muchos Campos (aunque no en todos) tuvo como metodología suplantar el nombre propio de los prisioneros por un número con el que eran designados durante todo el tiempo que permanecían secuestrados y, sobre todo, a la hora de ser llamados para ser asesinados. La imposición de un número en lugar del nombre, que en otros contextos puede referir al resguardo de su identidad remite, a la luz de situaciones de estas características, a un mecanismo de despersonalización que los sobrevivientes (y nosotros mismos teniendo en cuenta esa connotación) rechazan de plano.

pecto de la *identidad* (de los nativos, del investigador), lo que quisiera recalcar es la incidencia del *ethos* de las comunidades con las que trabajamos en los términos del contrato ético y del consentimiento informado como procedimiento. Como traductora del universo cultural de la militancia clandestina y del campo de concentración como un universo invertido, fue fundamental comprender, como he señalado antes, un *ethos* basado en el secreto como mecanismo de supervivencia, pero también como modo de gestión de la identidad. Si bien se trata de un caso extremo, considero que esta construcción de la identidad (condensada en la asunción de un nombre con el cual “aparecer”) sustentada por el relato biográfico es algo común a todas las investigaciones etnográficas y que todas las personas y comunidades tienen tabúes y secretos propios que, como antropólogos, debemos conocer a la hora de publicar esa información, de modo de no vulnerar la intimidad e integridad de los nativos.

Escena III “Papá ¿Vos mataste a alguien?”/ “Esta selección la hizo una mujer”

Sobre cómo preguntar, qué publicar y los pudores del antropólogo

En este apartado quisiera problematizar, en base a dos situaciones de campo, la tensión entre los pudores de los nativos y los pudores del antropólogo con respecto a ciertos temas que, por su pregnancia moral, suponen plantearse tanto formas de preguntar como de publicar (o no) cierta información.

Las frases utilizadas para este epígrafe emanan de dos situaciones de campo diferentes. La primera fue extraída del libro “Montoneros. Soldados de Menem ¿Soldados de Duhalde?” de la periodista Viviana Gorbato y usada, por su elocuencia, en mi tesis. En el libro de Gorbato (1999) Ernesto Villanueva, ex militante montonero, dice a los entrevistadores:

“Villanueva- Total, no me van a preguntar nada más terrible que lo que me preguntó mi hijo.

Gorbato- ¿Qué te preguntó tu hijo?

Villanueva- A los nueve años me preguntó: ¿Papi, vos matabas gente? (...)

Gorbato- ¿Y qué le contestaste a tu hijo?

Villanueva- Lo mismo que les pienso contestar a ustedes. Que esas preguntas no las respondo, que hay veces que en la vida de las personas se toman decisiones que son colectivas, producto de una época y un lugar, de un contexto determinado. En eso no se puede juzgar con la mentalidad de hoy. No eran responsabilidades ni actos individuales.” (Gorbato; 1999; p. 266-268)

La preocupación de casi todos los entrevistados durante mi investigación sobre la militancia era lo que yo particularmente, mi “generación” en general, o “sus hijos”, podamos pensar al respecto del “matar”. En estas preocupaciones, siempre surge el tema de “ponerlo en contexto” y demostrar que ellos “no fueron asesinos”. El “contexto histórico”, en el que ponen énfasis los entrevistados y Villanueva, tenía su propia moral que, observada desde el hoy, puede desencadenar juicios y condenas morales. Reflexionando a partir de esta situación comencé a plan-

tearme la forma en que formularía las preguntas sobre la violencia ejercida. Las actividades “militares” de las organizaciones iban desde la “expropiación” de bienes y su reparto en barrios humildes, pasando por la “propaganda armada”, hasta llegar a otro tipo de acciones como secuestros, copamientos a cuarteles y “ajusticiamientos”²⁴. En estos últimos tipos de acciones, la posibilidad de matar se vuelve más evidente y son las que más críticas y autocríticas despiertan en el presente. En consecuencia, la pregunta sobre el “matar” –sobre todo si es a título personal– aparece como la “peor pregunta”, propiciando en la mayoría de los casos un silencio categórico²⁵. Por lo mismo decidí no preguntar sobre el hecho en sí, sino por la asun-

24 “Ajusticiamiento” era la palabra que utilizaban las organizaciones para nombrar las ejecuciones a ciertos personajes considerados “enemigos” ya sea del “pueblo” o de la “clase trabajadora”, mediante un ritual de justicia revolucionaria.

25 Hay con respecto a este tema, además, muchas situaciones diferentes. Todos los integrantes de organizaciones político militares concibieron la violencia como estrategia, implicando muchas situaciones diferentes y menos controvertidas (expropiación y reparto de ciertos bienes, asaltos a bancos) en el extremo estaba, lógicamente, la posibilidad de matar. Pero por no considerarlo un acto deseado, ya que contradecía los fines humanistas de las organizaciones, constituye un fuerte tabú. En relación a las consecuencias legales de estos actos, los casos conocidos de “ajusticiamientos” fueron juzgados en la década del 80 y otro tipo de causas por “portación de armas de guerra” o “asociación ilícita”, habiendo ya prescrito. Sin embargo, el hecho de haber “matado” es muy raramente enunciado, aún dentro de los casos conocidos.

ción de esa posibilidad, aún así en muchos casos encontré un silencio categórico, pero en otros ese tipo de formulación permitió la enunciación sobre aspectos generales y las formas en que fue vivida esa posibilidad.

La segunda frase fue pronunciada por una sobreviviente de “La Perla” durante la elaboración de la colección de tarjetas “Memorias de La Perla”. En la elaboración de la misma, recopilamos 20 testimonios judiciales que habían sido ya publicados y seleccionamos algunos fragmentos con el fin de mostrar, además del funcionamiento general del Campo, las perspectivas subjetivas de los que pasaron por esa experiencia. Enviamos a cada sobreviviente la selección de fragmentos para que los corrigieran y eligieran si salir con su nombre o no y les expusimos los criterios que habíamos tenido en cuenta en la selección de los fragmentos: que el testimonio hubiera sido previamente publicado y que lo narrado no vulnerara la intimidad e integridad del testigo ni de terceros. En este último punto por lo tanto, los criterios de la selección serían elaborados con ellos mediante el proceso de corrección.

Pese a que ellos mismos realizarían la autorización de los fragmentos, de todas las situaciones narradas en los testimonios, había una que particularmente decidimos excluir de antemano: las violaciones. Las mismas, empleadas en el Campo como una forma de tortura específica a las mujeres, además de transmitir una memoria en el límite de lo “literal”²⁶, plan-

26 La tensión entre una memoria literal y una ejemplar planteada por Todorov (2000) es un elemento de constante reflexión en los Espa-

teaban una situación dilemática en relación a la premisa de “no vulnerar la dignidad y la intimidad del testigo”²⁷. Por otra parte, denunciar una violación en un contexto judicial –para el cual había sido originalmente elaborado el testimonio– podría tener un sentido muy diferente a exponerla en un Espacio de Memorias, donde el fin es más bien educativo y su circulación mucho más masiva.

cios de Memoria. Si bien todos los relatos sobre torturas presentan esta complejidad, que el lugar sea un ex Centro Clandestino de Detención, *Tortura* y Exterminio hace ineludible tratar de alguna manera el tema. En las visitas guiadas no nos explayamos demasiado en los detalles sobre la práctica en sí, sino sobre su función como mecanismo de sometimiento, en este sentido las tarjetas funcionan, para quien lo desee, como una profundización del relato.

- 27 Si bien las violaciones fueron una práctica sistemática en el contexto represivo han sido escasamente denunciadas hasta tiempos muy recientes. Esto se debe a la dificultad de escucha y de interpretación de estas experiencias en el marco de la “moral corriente” y lo que implica en la gestión de la identidad a la salida de los campos. En nuestras representaciones la sexualidad es una práctica reservada exclusivamente a la esfera privada, generando su exposición sentimientos de vergüenza y pudor. Por lo mismo la violación tensiona los límites entre lo público y lo privado más que cualquier otra práctica represiva. Si la tortura en sí misma “invade” lo privado, lo propio por excelencia (el cuerpo), la violación contiene una invasión al locus por excelencia de la “intimidad”. En estos casos se plantea, entonces, la pregunta que formulara Pollak (2006) con respecto a las experiencias del nazismo de manera casi literal “¿Cómo contar con dignidad experiencias que han sido extremadamente indignas?” ¿Como sitúa esta experiencia – con sus componentes de género específicos– a la persona que la relata ante la mirada de los otros?

Durante el proceso de autorización de las versiones finales, una sobreviviente preguntó quien había hecho la selección de los párrafos de su testimonio, le contesté que yo, “se notaba que había sido una mujer”, dijo, ante lo cual le pregunté por qué. Ella contestó que sólo una mujer podía darse cuenta de la exposición que implicaba contar un hecho tan indigno y de lo que eso podía suponer ante la mirada de los otros. Su reflexión fue esclarecedora y mucho más profunda que la mía, al leer su testimonio, donde relata vejaciones estando embarazada de su primer hijo, mi reacción fue netamente visceral ¿Qué habría sentido esa mujer al relatar un hecho tan terrible? ¿Estaría al tanto ese hijo de que fue parte de esa experiencia? ¿Querría que el público en general lo supiera? La tensión generada por el relato nos llevó a actuar con la mayor cautela, y a optar por excluir ese fragmento. Esta situación se repitió en otros casos, pero no en todos. Otra sobreviviente, al ver que su violación había sido excluida de la selección pidió que la reincorporáramos; “esto también es un medio de denuncia”, dijo. Esta persona, desde hace años implicada en la lucha feminista, tenía una perspectiva diametralmente opuesta al resto, para ella hacer pública su violación y señalar a los responsables era la forma de romper el silencio sobre la tortura sexual²⁸.

28 En Argentina la investigación sobre estos delitos sexuales es muy reciente, particularmente porque la legislación considera estos delitos como del orden privado. En este marco el costo que supone la exposición pública de estas experiencias no se ha visto hasta ahora compensado –como en el caso del resto de las torturas–

Con estas escenas etnográficas quisiera mostrar que existen, una vez más, criterios éticos básicos pero también complejidades emanadas de las formas de concebir la información dada por parte de los nativos, cada cual con diferentes trayectorias y formas de situarse ante el problema y ante “la mirada de los otros”. En estos casos la tensión entre mostrar y exponer no puede ser resuelta de manera unilateral por el investigador sino que es una negociación –casi caso por caso– con los nativos²⁹. En temas como el matar y la violencia sexual dentro de los campos, que constituyen en sí mismos tabúes dentro de los tabúes, sin el debido cuidado en las formas de preguntar la misma puede parecerse más a otros regímenes de interrogación reservados a otras instituciones con éticas profesionales diferentes, como las judiciales o policiales. Sin el debido cuidado en su publicación, la misma puede tener consecuencias en los círculos cercanos de los nativos o censurar, de antemano, temas que ellos consideran centrales a la hora de acceder a participar de una investigación.

por la posibilidad del castigo a los responsables, silenciándolas en el terreno judicial, como ámbito de enunciación preponderante en relación a la represión.

29 Quisiera decir también que en la investigación antropológica el antropólogo es en sí su propia herramienta de trabajo, por lo tanto en el transcurso del proceso de investigación intervienen sus cosmovisiones, y también sus propios pudores de clase, género y generación como factores éticos.

Escena IV “La historia no es tuya”

Sobre la “cesión” de la información

En 2002, acompañé a una persona a recorrer la cárcel donde había estado detenida durante los años previos a la dictadura militar y de la que se había fugado con un grupo de presas políticas en 1975. La experiencia, el relato *in situ* me llevó a pensar en emplear registros diferentes a la escritura de una etnografía y le propuse filmarla, ella accedió. Posteriormente filmé otras entrevistas llegando a entrevistar a gran parte de las participantes de esa fuga. Con todas repetí el mismo procedimiento, les expliqué que estaba filmando esas entrevistas para mi tesis, que les haría una copia de las mismas (en una calidad que pudiera ser vista en un DVD o VHS, conservando yo los brutos en mejor calidad) para que ellas corrigieran lo que quisieran y así lo hice. Si bien siempre estuvo presente la expectativa de poder realizar un documental con ese material, en el contrato inicial explicité que mi principal objetivo era filmar esas entrevistas para mi tesis ya que por razones ante todo económicas hacer un documental era un proyecto mucho más remoto, que dependía ante todo de obtener algún tipo de financiación. En ese momento, mientras les hacía la devolución de las filmaciones a cada una de ellas, amigos cineastas me habían advertido sobre la necesidad de hacer “autorizar” por escrito el uso de las imágenes, sin embargo, ni a ellas ni a mí nos pareció rele-

vante, parecía absurdo y hasta violento sellar por escrito un acuerdo que se hacía “de palabra”³⁰.

En 2005 me trasladé a España para comenzar mi doctorado sin llegar a hacer más que una pequeña edición casera con las entrevistas, ellas por su parte continuaron registrando imágenes de la cárcel ya desalojada, su demolición, sus encuentros. Fue creciendo dentro del grupo de ex presas políticas el deseo de hacer un documental sobre esa historia, proyecto que terminó de tomar forma en 2007, cuando el penal fue convertido en un centro comercial. A partir de aquel momento el grupo de mujeres comenzó a tener una presencia pública, manifestándose en contra del destino del edifi-

30 Como señala Lins Ribeiro “en diferentes situaciones de investigación, por no decir en todas, la solicitud inicial de la firma de un documento por parte del antropólogo introduciría un stress en la relación entre el investigador y los sujetos de investigación (...) que fácilmente puede derivar en la pérdida de la confianza (...) crucial para el buen desarrollo de la investigación etnográfica” (Lins Ribeiro; 2004; p. 11. La traducción es mía). Más allá de este aspecto general, en este caso la superposición de la lógica militante y de la profesional fue otro elemento que intervino en el desarrollo del “acuerdo”; el acuerdo “de palabra” se relaciona con el honor implícito en el ethos militante y con una fuerte identificación de ellas hacia mí como parte del mismo, en este contexto “asegurarme” contra los contratiempos que luego sucedieron parecía vulnerar el sentido de ese “honor” con el que ellas y yo caracterizábamos el trato, vulnerar la confianza. Esto quedó aún más claro cuando, al realizar otras filmaciones, la persona que registraba (proveniente del campo del cine) les pidió firmar el consentimiento sin generar esto ni el más mínimo cuestionamiento.

cio que, a su entender, debía ser un espacio de memoria. En este marco, realizar un documental tenía la intención dentro del grupo de denunciar el destino del edificio como algo “impropio”; “impropio” por no haber sido consultadas, y porque construir un centro comercial (símbolo del consumo) en lo que fue una cárcel va en contra de los valores de la comunidad de militantes. Así, todo el registro audiovisual, en parte realizado para mi tesis, en parte continuado por ellas, pasó a tener un valor diferente al meramente etnográfico: las imágenes documentaban un referente espacial de sus memorias, un referente que había desaparecido y sobre el cual se fundamentaba la legitimidad del grupo para emprender un reclamo de tipo patrimonial sobre el edificio.

En 2007, encontrándome en España, una de las entrevistadas con la que yo tenía mucha relación, me escribe un correo electrónico en nombre de todo el grupo de ex presas diciendo que el documental se iba a realizar con una productora de cine. Para ello, me pedían que entregara los brutos de las imágenes registradas por mí. Yo accedí, pero con la condición de poder contar yo también con una copia y disponer de ella para realizar otros trabajos, lo cual desató una larga discusión acerca de la propiedad de las imágenes. La discusión fue subiendo el tono, en los siguientes correos la dilación en la realización del documental era evaluada como una “irresponsabilidad” de mi parte y señalaba, con respecto a las imágenes reclamadas: “La historia no es tuya”. La alusión a

la “propiedad” de las imágenes despertó en mi toda una serie de reflexiones a cerca de los acuerdos “de palabra” y los desajustes en las expectativas durante el trabajo de campo. Sin duda, el “valor” de esas imágenes, constituidas en testimonio tras la demolición de la cárcel, había cambiado; y por ende el interés y el reclamo en torno a los sentidos de su propiedad. El tono perentorio del reclamo me llevó a preguntarme ¿Cómo resolver aquel solapamiento entre la “experiencia” y el registro de la experiencia? ¿Quién es el “dueño” del registro etnográfico? ¿Cuáles serían los mecanismos formales de protección de la información tanto para los nativos como para el investigador? ¿Qué consecuencias podía tener todo aquello?

Finalmente, compartí con mi entrevistada estas reflexiones, le aclaré que no se trataba de mala voluntad de mi parte ni de querer “apropiarme” de sus historias, pero que las imágenes registradas fueron producidas para mi trabajo de investigación, objetivo que estuvo explicitado desde el principio, con lo cual enviaría los brutos de las imágenes a condición de ser autorizada a utilizarla en posteriores trabajos académicos. Manifesté de igual modo que el proyecto de hacer un documental denunciando la transformación del edificio en un centro comercial era algo que desde el punto de vista político yo compartía y en el cual deseaba participar si ellas estaban de acuerdo. Finalmente volví a Argentina, y conversando con todo el grupo renegociamos los términos del contrato ético, ellas firmaron el consentimiento por escrito, yo accedí a que

las imágenes se usaran en el documental y participé del resto de su elaboración en conjunto con una productora de cine. En el equipo conformado, realicé nuevas entrevistas, participé en calidad de coguionista y de “asesora histórica”. Esta escena etnográfica, por conflictiva, revela lo maleable de los contratos éticos y los desajustes de expectativas a lo largo de un proceso que duró 7 años, requiriendo de permanentes reajustes entre la ética profesional y la de los nativos.

Desde el punto de vista de un código ético, las investigaciones que en Argentina se realizan desde disciplinas sociales³¹, en general y sobre estos temas, no son autorizadas por escrito a menos que se trate de entrevistas realizadas en un soporte audiovisual. La propiedad sobre palabra e imagen, como soportes de la realidad que se registra, son tenidas en cuenta sólo cuando se revela el rostro, como representación inequívoca de la identidad de las personas.

Aquel incidente, angustiante por momentos, me llevó a plantearme muchos interrogantes acerca del nivel de formalidad de los contratos éticos durante el trabajo de campo y sobre el trabajo de campo mismo como algo dinámico, en el cual ciertos contextos sociales pueden modificar el “valor” de los productos elaborados, las expectativas de las comunidades con las que trabajamos y sus efectos en el contrato ético.

31 En antropología sólo existe la discusión y la reglamentación en el caso de la antropología biológica o la arqueología y la exhibición de restos humanos.

Antropología y acción Investigación y “acompañamiento” a víctimas en contextos académicos y en Espacios de Memoria

Quisiera plantear por último la tensión entre investigación y acción que supone el trabajo con víctimas del terrorismo de Estado y sus implicancias éticas. En una anterior publicación sobre ética y antropología Cardoso de Oliveira (2004) se pregunta: “Cuando la investigación va más allá de la construcción de conocimientos y se ve envuelta en demandas de acción ¿Quién de nosotros (...) no se vio un día presionado a *actuar* simultáneamente a su esfuerzo por *conocer*?”³² (p. 22). En temas donde, como he señalado anteriormente, el solo hecho de relatar influye en la vida de las personas y todo lo dicho sienta una posición política sobre un problema social, difícilmente podemos eludir el tema de la responsabilidad y el compromiso –ético y político– del antropólogo a la hora de publicar los resultados de una investigación. Plantearé nuevamente algunas escenas etnográficas que complejicen los términos de responsabilidad del antropólogo cuando a la vez de conocer interviene en diferentes aspectos de la vida de las comunidades con las que trabaja.

Ya en el apartado anterior hemos analizado una situación en la que yo, en mi doble condición de antropóloga y militante,

32 La traducción es mía.

fui llamada a “actuar” en relación a un reclamo patrimonial. Las escenas etnográficas que analizaremos a continuación intentarán echar luz sobre otros planos de intervención durante el trabajo de campo y sus implicancias éticas y políticas, para luego adentrarnos en el análisis de los Espacios para la Memoria, y la construcción de una ética comprometida con el respeto a los DDHH.

¿Investigación o terapia?

Conocer el sufrimiento, consecuencias e implicancias éticas

Durante 2003 realicé la primera entrevista para mi tesis, planteada como entrevista de trayectoria, la misma fue desde la infancia de mi entrevistada hasta la actualidad, teniendo como eje su militancia. Concurrí a su casa cada sábado durante 3 meses, el resultado fueron cerca de 30 horas de grabación que yo, durante la semana, transcribía para entregarle las entrevistas impresas en el encuentro siguiente. Hacia el final de la entrevista esta persona sacó la pila de hojas en la que se había convertido su entrevista, corregida y subrayada, y una hoja larga en la cual había dibujado una “línea de tiempo”. “Le llevé esto a mi psicóloga –dijo– me ayudó a unir tantos cabos sueltos que terminé con la terapia, todo lo que no le pude contar en años te lo conté a vos en tres meses”. Mi reacción fue por lo menos de sorpresa. Siendo psicóloga de formación yo había cuestionado durante toda la carrera las formas de intervención de los psicólogos y en particular la poca capacidad que había

visto en ciertos terapeutas para tratar experiencias relacionadas con haber sido víctimas de la represión³³. Por eso, entre otras cosas, me había “convertido” en antropóloga, finalmente ¿Podía una entrevista antropológica haber suplido la función de una terapia? Llegué a la conclusión de que no. La principal diferencia que planteaba un trabajo terapéutico con mi investigación estaba dada por el carácter público de los datos etnográficos, en las antípodas del secreto profesional que plantea el código ético en psicología.

Sin embargo aquella observación de mi entrevistada me hizo pensar en la tensión entre conocer y actuar: sin lugar a

33 Yo misma había transitado por varias terapias sin lograr tener la sensación de que el terapeuta entendiera las características de las experiencias relacionadas con la represión, teniendo en muchos casos esto un efecto contraproducente. En la universidad por otro lado, el abordaje clínico tampoco contemplaba este tipo de situaciones. Este aspecto fue analizado incluso por psicoanalistas que, desde la reapertura trabajaron con víctimas, como Kordon y Edelman (1986) siendo muy críticas a la formación de los psicólogos post dictadura y de cómo la represión había afectado al campo de la psicología. Quiero aclarar sin embargo, que actualmente las cosas han cambiado en este sentido, no sólo que la distancia temporal ha puesto una distancia analítica con el tema, sino que la reapertura de los procesos judiciales en los últimos años ha provocado un giro en el abordaje de estas temáticas e incluso la formación de grupos de asistencia psicológica y acompañamiento a las víctimas. En el contexto de Córdoba, se destaca el trabajo del Equipo de Acompañamiento Psicológico a Testigos y una red de asistencia psicológica a víctimas, con los cuales trabajamos en permanente coordinación para la derivación de casos.

dudas había yo intervenido en algún sentido. Llegué a la conclusión que la supresión de los juicios morales sobre la violencia en la escucha –el relativismo en términos antropológicos– era lo había propiciado que ella pudiera hablar de sus “indecibles” y le sugerí que, habiendo roto el silencio, continuara su terapia con algún terapeuta adecuado para tratar el tema.

La situación llama la atención sobre la responsabilidad del antropólogo cuando trabaja sobre dramas sociales que, en un nivel personal, constituyen experiencias traumáticas. Llevo más de cuatro años trabajando con los sobrevivientes de La Perla, entrevistándolos y acompañándolos en las visitas que hacen al lugar. En este trabajo el compromiso ético es un aspecto aún más notorio: cuando un sobreviviente concurre al espacio a reconocer, a “reencontrarse” con el lugar donde permaneció confinado, cuando accede a realizar una entrevista, cuando se reencuentra con sus fotografías prontuariales, el papel del antropólogo como persona que “presencia” y “acompaña” esas situaciones con un alto componente emocional rara vez puede ser encasillado exclusivamente en “conocer”. El sólo hecho de escuchar, presenciar y “traducir” lo que observa constituye en sí mismo una intervención.

Una de las personas con las que he trabajado durante todo este tiempo, tras varios encuentros un día manifestó: “cuando vos venís, después que te vas, yo quedo agotada por varios días, es como si volviera a meterme en La Perla”. El comen-

tario me generó cierta inquietud, para conocer lo sucedido en La Perla el Espacio de Memoria apelaba al relato de los sobrevivientes, sin embargo ¿Qué costo tenía esto para la persona? ¿Cómo ser éticamente responsable en la investigación de experiencias que, al recordarlas, generan nuevamente dolor? En el siguiente encuentro le planteé estas dudas y le dije que, en el caso que relatar le provocara mucha angustia, no era obligatorio que siguiéramos. Ella contestó: “no, a pesar de ser doloroso es sanador, te y les (refiriéndose a la institución) estoy muy agradecida por el trabajo que hacen”.

Esto me llevó a pensar en la tensión implícita entre recordar y olvidar experiencias sumamente traumáticas, donde el simple hecho de preguntar implica despertar recuerdos dolorosos y el publicar esa información, como hemos visto anteriormente, modifica las representaciones de sí y ante otros de las personas con las que trabajamos. A partir de esto, comencé a plantear las citas con los sobrevivientes con unos días de anticipación, de modo de que pudieran “prepararse” para “entrar” en el relato de la experiencia.

Del mismo modo reestructuré el “salir” a raíz de los comentarios de otra entrevistada. Marta³⁴, en los días subsiguientes a realizada una entrevista, me envió varios correos electrónicos exponiéndome las conclusiones que había sacado de nuestra charla, evidentemente, el efecto de la entrevista-

34 Nombre ficticio.

ta no había terminado al salir yo por la puerta de su casa. Esto me llevó a pensar que las entrevistas de estas características necesitan de ciertos rituales de paso estructurados, que posibiliten entrar y salir de un modo controlado de la situación traumática revivida mediante el relato. A partir de allí, empecé a quedarme un tiempo más con ellos tras la entrevista hablando de otros temas, hasta percibir que la fuerza emocional de lo relatado había disminuido, también a llamar por teléfono los días siguientes.

Por otra parte, tratándose de una institución pública, muchas veces el antropólogo es llamado a intervenir o bien a partir de la confianza generada, o bien como parte de las expectativas que se generan las personas ante una institución que representa, simultáneamente, al Estado y a los Organismos de DDHH³⁵. Las consecuencias de esta intervención se proyectan en varios niveles: el primero tiene que ver con el respeto a la integridad de personas victimizadas y el riesgo de una revictimización, lo cual se relaciona directamente con

35 Abordaremos esta complejidad institucional más adelante, sólo diré aquí que en un nivel formal, los Espacios de Memoria responden a una comisión autónoma y autárquica integrada por los tres poderes del Estado Provincial, los Organismos de DDHH (Familiares de Desaparecidos, Abuelas de Plaza de Mayo, H.I.J.O.S. y el Servicio Paz y Justicia) y la Universidad Nacional de Córdoba. Por otra parte, en estos Espacios trabajan muchos militantes de los Organismos de DDHH, resultando complejo escindir (tanto para los trabajadores como para los que concurren a estas instituciones) estas identidades.

aspectos éticos, y el segundo con esta responsabilidad ética cuando entra en relación con objetivos políticos.

Se podría decir, a partir de lo analizado, que muchas veces los antropólogos entramos en contacto con expectativas y lógicas de otros campos disciplinares que son inherentes al tema estudiado, en el trabajo con víctimas del terrorismo de Estado, esta confluencia se da, además, con el campo jurídico.

Muchas personas, cuando se acercan a un Espacio de Memoria a relatar sus experiencias, consideran a ese relato a una “declaración”. Esto se debe en parte a que el testimonio judicial ha sido la forma de testimonialidad predominante en Argentina tras la reapertura democrática, en parte también a que son las instancias en relación a las que, sobre todo los sobrevivientes, consideran que es legítimo hablar. Por lo mismo, los Espacios de Memoria aparecen a la vez como instituciones estatales que otorgan “oficialidad” al relato, al tiempo de aparecer como un espacio “protegido” y “confiable” por estar integrado por miembros de Organismos de DDHH, en contraposición a las lógicas impersonales y formales que impone el campo jurídico. En este marco, si bien los Espacios de Memoria no son instituciones que se ocupen de “tomar declaración”, se transforman a menudo en mediadores entre una y otra lógica, y sus trabajadores en “acompañantes” o “facilitadores” en el proceso de testimoniar ante la justicia.

Compromiso ético y compromiso político

El papel de mediadores que he señalado anteriormente implica reflexionar sobre la relación entre investigación y acción y el modo en que una institución, o el antropólogo inserto en la misma, llevan adelante ciertos objetivos políticos.

Relataré una situación concreta. El 24 de marzo de 2011 (aniversario del golpe de Estado en Argentina), un grupo familiar visitó el Espacio para la Memoria “La Perla”. Se trataba de un matrimonio con una hija de aproximadamente 25 años, al verlos ingresar a la recepción me di cuenta que no se trataba de visitantes “comunes”, la mujer, de unos 55 años, miraba en todas direcciones, con un visible gesto de angustia. Me acerqué a ellos y les pregunté si venían a conocer o los traía algún otro motivo, sin dudarla ella manifestó: “yo estuve detenida acá” y comenzó a llorar. Los acompañé a recorrer el espacio, ese día muy concurrido. Poco a poco la mujer dejó de llorar y comenzó a relatar lo vivido en los dos días que permaneció secuestrada, al terminar volvimos a las oficinas, les ofrecí café, agua, y pudimos charlar más tranquilamente. María³⁶ había sido secuestrada con 19 años de edad, si bien su paso por el campo había sido relativamente corto, el ser hija de un militar le había permitido reconocer rápidamente muchos espacios y personas, que en el caso de otros detenidos menos familiarizados con la lógica castrense no eran tan fácilmente distinguibles.

36 Nombre ficticio.

Hacia el final de la charla le pregunté si alguna vez había declarado judicialmente, me dijo que no, que si bien siempre lo había considerado un “deber”, no lo había hecho porque su paso por el campo le parecía “insignificante” a comparación de lo que vivieron otros compañeros, que en su familia jamás se había vuelto a tocar el tema hasta ahora que su padre había muerto y que no sabía si su relato podía aportar en lo judicial.

Es necesario decir que, en la actualidad, el restablecimiento de los juicios por delitos de lesa humanidad otorga a estos relatos un valor de mucha importancia en el plano judicial, sobre todo si las personas han podido reconocer a alguien, ya sean víctimas o represores, lo cual adquiere un valor probatorio. El hecho de no haber declarado es bastante usual entre los sobrevivientes, respondiendo por un lado a la necesidad de continuar con su vida a la salida del campo (en donde olvidar en parte aparece como un requisito para reconstruir su mundo), al temor por ser represaliados o a la minimización del sufrimiento padecido en relación a sus compañeros muertos o desaparecidos.

Comenzamos a charlar sobre la posibilidad de declarar y sus implicancias, al finalizar ese encuentro María se despidió manifestando que “lo iba a pensar”, que la llamara. Pasadas unas semanas la llamé por teléfono y nos volvimos a encontrar, estaba mucho más tranquila, tras manifestar su agradecimiento por “acordarnos de ella y llamar” y haber charlado en familia sobre el tema accedió a declarar. Los pasos

siguientes fueron contactarla con los abogados y organismos de DDHH que la acompañarían a la fiscalía y, luego de declarar, volver a llamarla para ver cómo había llevado la experiencia.

He relatado una situación con una cierta complejidad, en otros casos son los propios sobrevivientes los que se acercan al Espacio pidiendo “declarar”. A pesar de no tener esta potestad, los Espacios de Memoria operan, como he señalado anteriormente, como mediadores en las instancias previas a una declaración, ofreciéndoles cierta información sobre la lógica jurídica o derivándolos a otras instituciones.

En estos casos confluyen varios factores éticos y políticos. Que el relato de los sobrevivientes se transforme en un testimonio judicial es un objetivo político tanto de los Organismos de DDHH como de los Espacios de Memoria, sin ese relato, los objetivos de juicio y castigo a los responsables del terrorismo de Estado hubiera sido una tarea prácticamente imposible. Pero ese objetivo no pudo ser tomado en forma meramente instrumental, en el plano ético, testimoniar ante la justicia es el final de un largo proceso en el cual se juegan muchos factores inherentes a la intimidad y la dignidad de las personas: el “blanquear” ante sus familias experiencias dolorosas, el decidir asumir un papel relativamente público y activo en la denuncia, el prepararse para transitar por la experiencia dolorosa en una instancia que impone marcos de enunciación sumamente impersonales y controlados, entre otros. Al igual que en los casos anteriormente planteados, este “acompa-

ñamiento” (en sí mismo una forma de actuar) responde a un compromiso político pero ante todo ético. Una declaración en el marco de un organismo estatal, podría ser considerada como un procedimiento burocrático, un “trámite”, sin embargo obrar en base a una ética de respeto a la problemática de las víctimas, implica pensar más allá y contribuir a que ese proceso se dé en los términos y tiempos que la persona considere necesarios.

He analizado dos situaciones que, en distintos niveles dan cuenta de la incidencia del trabajo de campo, de las formas de actuar del antropólogo en base a condiciones éticas y políticas en investigaciones académicas y en el marco de instituciones públicas. Estas instituciones tienen como objetivos investigar las características del terrorismo de Estado pero también promover la reparación del daño causado por el mismo³⁷, contribuir a esta reparación es, por lo mismo, una forma de actuar. En este último sentido, la contribución de la antropología está dada por el respeto y análisis de la complejidad del “punto de vista nativo”, de modo de realizar intervenciones éticamente responsables.

37 Si tenemos en cuenta que el Estado –al menos en el plano ideal– tiene como función corregir las desigualdades sociales (Bourdieu; 1996), las políticas de memoria, entre ellas la institucionalización de ciertos lugares como Espacios para la Memoria, funcionan como espacios donde, mediante la difusión, la búsqueda de documentos o el acompañamiento y homenaje a las víctimas, de alguna manera se promueve una reparación integral del daño causado por las violaciones a los DDHH durante la dictadura.

Los contratos éticos y la construcción de la confianza en el trabajo de investigación en Sitios de Memoria

Hemos analizado principalmente experiencias relacionadas con un trabajo académico donde el autor, y por ende el responsable de la información publicada es una persona (el antropólogo) y secundariamente la institución a la que pertenece. En este marco la responsabilidad ética (y también política) recae sobre un individuo, cuando se trata de instituciones públicas como los Archivos y Espacios de Memoria relacionados con la represión política, las implicancias éticas y políticas de sus intervenciones tienen otras características.

Hay que señalar, en primera instancia, ciertas particularidades de estas instituciones. En primer lugar hay que decir que se trata de instituciones “nuevas”, tanto por su reciente fundación como por ser un nuevo tipo de institución dentro del Estado argentino. En segundo lugar hay que señalar que como referencias institucionales las mismas se sitúan en la encrucijada entre los museos, archivos y centros culturales clásicos pero se alejan de los mismos por trabajar con una historia reciente y dolorosa³⁸, debiendo readaptar las lógicas de estas

38 En este sentido los archivos relacionados con la represión reclaman un tratamiento ético especial sobre la información que no es contemplado en la (escasísima) reglamentación sobre archivos en Argentina. Por otra parte se debe mencionar que existe una gran resistencia dentro del campo de los DDHH a llamar a

instituciones clásicas a los fines y problemáticas específicas de las que se ocupan. En tercer lugar, las mismas son instituciones estatales, pero muy *sui generis*, emanan de un reclamo de ciertos grupos de la sociedad civil que los gestionan, pretendiendo tener cierta autonomía con respecto al Estado pero al mismo tiempo situándose en los márgenes del mismo³⁹. Una cuarta particularidad estaría dada por la composición de los equipos de trabajo conformados, cuya selección depende tanto de criterios profesionales como de la “confianza política”, de las referencias de las personas que los conforman.

En los Espacios de Memoria de Córdoba⁴⁰ en particular trabajamos varios antropólogos, pero los equipos están conformados por muchas otras profesiones: comunicadores sociales,

estos espacios “museos” dado el carácter muerto y estático con el que se representa clásicamente a este tipo de instituciones, sin embargo en los mismos se utilizan muchos dispositivos museográficos que, en cierta medida, tensionan el sentido clásico de lo patrimonial. Para una profundización sobre el llamado “patrimonio incómodo” ver Reventos Gil de Biedma (2007).

39 La mayoría de los sitios de memoria en Argentina están gestionados comisiones mixtas integradas por representantes de los Organismos de DDHH y del Estado.

40 En la ciudad de Córdoba existen hasta el momento tres Espacios de Memoria: el Archivo Provincial de la Memoria (situado en el edificio del ex Departamento de Informaciones de la Policía, D2), el Espacio para la Memoria y la Promoción de los DDHH ex CCDTyE “La Perla” y el Sitio de Memoria “Campo de la Ribera” (en cuyo edificio funcionó el CCDTyE del mismo nombre).

psicólogos, abogados, historiadores, archivólogos, biólogos, informáticos, contadores, educadores, arquitectos y cineastas. Los antropólogos nos desempeñamos, centralmente, en las áreas de investigación de estas instituciones. Hacer investigación en este marco implica estar en permanente contacto con información “sensible”⁴¹, ya sea por tener acceso a la documentación producida en torno a personas por las instituciones represivas, así como por realizar entrevistas y acompañamiento a esas víctimas. En este marco, la elaboración de un códi-

41 Se puede calificar de “sensible” a esta información, sobre todo a los documentos, en varios sentidos. En primer lugar los documentos fueron elaborados de manera “secretada”, emanan de investigaciones policiales de espionaje, de declaraciones bajo tortura o elaboradas en el contexto judicial pero con la clara intención de falsear información para dar un tinte de legalidad al accionar represivo. Los documentos de “inteligencia” son, en sí mismos, una vulneración a la intimidad de las personas. Por lo dicho, este tipo de documentación sólo puede ser leída en forma crítica, y teniendo en cuenta que el hecho de “desclasificarla” implica revelar información desconocida y en cierta medida la mirada de un Estado represor sobre la vida privada de las personas. Por otra parte, el valor que en nuestras culturas se otorga a los documentos escritos, hace que el acceso a los mismos tenga consecuencias muy palpables: se tiende a creer que los mismos revelan “la verdad”, cuando lo cierto es que, producidos en contextos represivos, los mismos ocultan o reproducen en muchos casos la lógica de maltrato general de estas instituciones hacia las víctimas (da Silva Catela; 2004). Por lo mismo, la publicación o desclasificación de estos documentos se vuelve un mecanismo que requiere de una reflexión en tanto que, descontextualizados, pueden tener como consecuencia la reproducción de ese maltrato.

go ético común resultó fundamental a la hora de demarcar los criterios de accesibilidad a la información, interviniendo en su formulación las lógicas éticas que cada integrante de los equipos traía consigo, ya sea por su bagaje profesional o político. El código ético resultante, por lo mismo, debe ser relacionado tanto con los objetivos de los diferentes proyectos emprendidos dentro de las instituciones como de los aportes de los diferentes cánones disciplinares a la complejidad que implica elaborar reglas claras y abarcativas de la mayor cantidad de situaciones posibles a la hora de acceder o publicar cierta información. Sin embargo, la complejidad inherente a las características específicas de cada uno de los fondos documentales que van siendo incorporados, la interacción con las personas directamente mencionadas en los documentos o entrevistadas, hace de la definición de los criterios empleados algo a rediscutir constantemente asumiendo el desafío de construir normas éticas que contemplen esta multiplicidad de factores.

Con respecto a los documentos, se elaboró un protocolo de accesibilidad por niveles, donde aquellos que se refieren a personas concretas sólo son accesibles con un “interés legítimo”, es decir por el requerimiento de la propia persona o de sus herederos o por instituciones de la sociedad civil que investigan las violaciones a los DDHH. Estos datos en general son requeridos con un fin judicial o reparatorio y por lo mismo no pasan a ser públicos a menos que la persona lo autorice. Pero por otra parte, hay cierta información que está desti-

nada a ser pública: por un lado cuando algún académico o periodista solicita información para sus proyectos, por otro cuando dentro de los Sitios de Memoria se elaboran dispositivos con fines educativos o de difusión (muestras, periódicos, documentales). En estos casos se aplica un procedimiento de autorización por parte de las personas a la publicación de sus documentos, entrevistas o la donación de objetos.

Sin embargo, quisiera detenerme en un punto dentro de la complejidad de la elaboración y aplicación de ese código ético al interior de los equipos de trabajo y respecto de los múltiples objetivos de los proyectos que llevan adelante estas instituciones. Como he dicho anteriormente, los equipos de trabajo están compuestos por personas que son seleccionadas tanto por su idoneidad profesional como por el criterio de “confianza política”. El primer aspecto supone la confluencia de éticas y cánones profesionales diferentes que, con respecto a la información a la que accede el profesional en otros contextos, gravitan entre el secreto total (como es el caso de los psicólogos) y la publicación total de la información (como en el caso de los periodistas). Esta complejidad, a la luz de lo que venimos analizando respecto de las experiencias de violencia, obliga a un permanente reajuste en torno a los objetivos del proyecto en marcha y el resguardo de las personas con las que trabajamos. Más allá de tener un procedimiento común de acción cuyo principal precepto es la protección de de las víctimas del terrorismo de Estado, la complejidad de

situaciones lleva a actuar con una cautela extrema, siendo la discusión colectiva sobre los criterios el principal medio para resolver esta complejidad. En este marco, la comprensión del *ethos* de los nativos constituye un punto central, en particular de lo que ha significado y significa la información con la que trabajamos para ellos, y sus consecuencias en el marco de las comunidades de estas personas.

En este punto los antropólogos podemos realizar importantes aportes, sin embargo, el presupuesto sobre la comprensión de ese *ethos* y el respeto al mismo no ha sido resuelto desde un punto de vista disciplinar sino desde el punto de vista político expresado en la “confianza política” como criterio de selección de las personas que trabajan con esa información.

Este criterio es muy similar a lo expuesto apartados más arriba cuando analizábamos los requisitos de confiabilidad que me fueron exigidos al realizar trabajos académicos, pero elevado a nivel institucional. En la selección de los trabajadores la necesidad de acreditar una trayectoria afín a los objetivos de promover el respeto a los Derechos Humanos viene siendo un criterio de selección más allá de lo profesional. Esta “confianza” se proyecta en dos sentidos: por un lado que la persona designada para trabajar comprenda y respete la problemática de las víctimas; por otro, el criterio se relaciona con lo reciente de las políticas de memoria en el país y la gestión de estos espacios por parte de los Organismos-

mos de DDHH. A lo largo de 30 años, las políticas de Estado con respecto a este tema han dependido en gran medida del gobierno de turno, en la actualidad los Organismos de DDHH se encuentran en una posición de mucha mayor influencia dentro del Estado, pero situados en los márgenes del mismo disputan una cierta autonomía en las decisiones a tomar. La selección de las personas que integran los equipos de estos Espacios, además de presuponer la comprensión de la problemática de las víctimas, es vista como una parte esencial en la continuidad y consolidación de políticas de memoria afines a objetivos de estos sectores de la sociedad civil, no sin conflictos. Los trabajadores, en este marco, trabajan para el Estado, pero respondiendo en muchos casos a una política (y a una ética) de organizaciones comprometidas con el respeto a los DDHH.

En este sentido, el trabajo en Archivos y Espacios de Memoria plantea desafíos en torno a los códigos éticos elaborados a la luz de lógicas profesionales y trayectorias políticas diferentes pero, volviendo a lo que nos convoca, la principal diferencia con los trabajos académicos en relación a los contratos éticos está dada por el carácter de los términos de responsabilidad. No se trata ya de un investigador elaborando un trabajo individual, sino de la responsabilidad en la gestión de cierta información cuya publicación podría vulnerar la intimidad de las personas por parte del Estado. La pertenencia

al Estado⁴² implica a su vez pensar en procesos de larga duración que trasciendan los momentos fundacionales de estas instituciones, generando marcos cada vez más claros en el resguardo de una información que es en sí misma dilemática y cuyos marcos de interpretación son siempre dinámicos.

Por lo mismo, el compromiso ético de los antropólogos que trabajamos en este contexto supera los límites de una ética profesional, situándose en la encrucijada del *ethos* de los Organismos de DDHH, de su política y de políticas de Estado más abarcativas. En esta confluencia el trabajo de investigación realizado no puede ser desligado de la acción, de los objetivos que subyacen a los proyectos políticos de los Organismos dentro del Estado, y de una lógica “militante”. Se trataría entonces de “intelectuales orgánicos”, en el sentido gramsciano del término.

42 La relación entre Estado e información, en relación a esta problemática, es en sí misma paradójica. El trabajo con víctimas demuestra que “dar” información a una institución estatal puede, en algunos casos, ser facilitadora del testimonio en tanto institución oficial que legitima el relato; en otros (y a veces a lo largo de un mismo proceso) la pertenencia al Estado genera el efecto contrario, de desconfianza. El Estado, y la documentación producida por el mismo, perdura más allá de los regímenes políticos o de los grupos o individualidades encargadas de gestionar la información, por lo mismo es necesario garantizar la estabilidad de los criterios de accesibilidad a la documentación y, por supuesto, su resguardo de intereses que vulneren la dignidad e integridad de las personas.

Hemos analizado a lo largo de toda esta ponencia lo que, más allá de lo estrictamente relacionado con los propósitos de una investigación, puede implicar *consentir* y *ser informado*. Las experiencias analizadas, por su carácter extremo, son reveladoras de la importancia de comprender el *ethos* de las comunidades con las que trabajamos y en particular de sus propias representaciones sobre “la intimidad” o “lo digno”. He buscado analizar escenas etnográficas conflictivas ya que las mismas revelan los dilemas éticos que pueden plantearse durante el trabajo de campo y aún luego de finalizado el mismo, sustentando la tesis de que los términos del contrato ético, y por ende del *consentimiento informado*, no pueden ser del todo previstos al comenzar la investigación, sino que constituyen un proceso dinámico donde se ponen en juego y transforman las identidades de los nativos y del antropólogo, sus expectativas respecto del trabajo, el valor dado a la “información” y la posibilidad de consensuar acuerdos ente ambas partes.

El análisis de la “trastienda” de las investigaciones, lo que llamamos *reflexividad*, es en sí mismo un proceso que implica revelar y poner en cuestión la complejidad implícita en el “encuentro con el otro”, más aún en temas que, por su pregnancia moral, el equilibrio entre compromiso y distanciamiento obliga a una constante reflexión.

Quisiera cerrar estas reflexiones con los desafíos que supone pensar en el abordaje antropológico en contextos que,

como hemos visto, el antropólogo es llamado a *conocer* para *actuar*. Dentro de la historia de nuestra disciplina los momentos fundacionales de la misma han sido criticados largamente por su connivencia, o por lo menos funcionalidad, a modelos de dominación política, en particular colonial. En esos estudios fundacionales, el antropólogo aparece como una figura neutral, incorporándose sólo luego de estas críticas la explicitación de sus perspectivas respecto de los nativos y del contexto de su investigación como elementos de análisis. Hoy en día, parece casi evidente aquello de que “los puntos de vista son miradas desde un punto” al decir de Bourdieu; sin embargo, el peso del canon disciplinar fundacional ejerce su efecto de teoría, haciendo que rara vez las posiciones éticas y políticas del antropólogo sean enunciadas abiertamente y tomadas como elementos de análisis que moldean de manera sustancial ese “encuentro con el otro”.

A lo largo de todo este artículo he dado cuenta de la tensión entre mi condición de antropóloga y mi condición militante en los sucesivos trabajos de campo. Equilibrar ambas perspectivas, lo que en términos analíticos representa el *compromiso* y el *distanciamiento*, el *relativismo* y el *etnocentrismo*, no ha sido, desde luego, un proceso fácil. Esta tensión, más allá de mi persona y de las identidades actualizadas en ese encuentro con el otro, está dada por la naturaleza de la realidad social en cuestión y de las representaciones que se proyectan en torno a un trabajo sobre un tema que, más allá de ser un

problema sociológico es ante todo un problema social (Lenoir; 1993). En este contexto, he dado cuenta de las expectativas de las comunidades que trabajé sobre los resultados de mi investigación como un elemento central en el consentimiento a participar de la misma. Investigar sobre temas silenciados, sobre identidades estigmatizadas, es visto en sí mismo como un acto “militante”; por lo tanto, la traducción de esas experiencias, su publicación e incluso las interpretaciones propuestas se tornan una forma de actuar.

En el cruce de expectativas entre el investigador y los nativos, se revela que lo que en el mundo académico puede ser simplemente un “análisis”, en el mundo nativo y en universos sociales más amplios puede llegar a tener un carácter de denuncia o de reivindicación. Y ante todo, que escuchar, analizar y escribir sobre problemas sociales que representan conflictos irresueltos en nuestras sociedades nacionales es *actuar*; actuar asumiendo las consecuencias que por medio de la publicación del producto elaborado contribuyen a moldear representaciones, influyendo en la identidad de los grupos y personas con los que trabajamos.

Hacia el final de esta ponencia hemos analizado también los desafíos que plantea este abordaje en instituciones públicas donde los equipos son multidisciplinares y los debates en torno a la publicación de la información. En este sentido dejar abiertas ciertas cuestiones que quizás arrojen más interrogantes que certezas. En primer lugar la posibili-

dad de formular y consensuar códigos éticos a la altura de problemáticas que, en sí mismas, reflejan la ruptura de lo que entendemos en nuestras sociedades como “contratos sociales” –en este caso la correspondencia entre Estado y violencia legítima– y cuyos protagonistas han sido ya violentados éticamente por estas experiencias. En segundo, la complejidad que esto adquiere cuando las investigaciones que se realizan emanan de instituciones estatales, tendientes a construir memorias oficiales.

Considero, como he dicho anteriormente, que un manejo éticamente responsable de los resultados de una investigación debe partir de aspectos universales, como el respeto a la integridad e intimidad de las personas con las que trabajamos, pero teniendo en cuenta los posibles matices que puede llegar a plantear cada situación particular y el carácter dinámico de los acuerdos éticos a lo largo del tiempo. En este sentido, las decisiones sobre la publicación de información referida a personas no pueden ser tomadas unilateralmente por el investigador ni por una institución, sino que debe estar mediada por ciertos acuerdos con los nativos, acuerdos que, como hemos visto a lo largo de las escenas analizadas, no pueden ser previstos de antemano. El respeto al “punto de vista nativo” –y el análisis de la complejidad de su *ethos*– que propone la perspectiva antropológica parece fundamental en este sentido, en tanto que permite fundamentar intervenciones éticamente responsables.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre; “Comprender”; en *La miseria del mundo*; Ed. Fondo de Cultura Económica; España; 1999.

_____; “Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o dom”; en Revista Mana. Estudos de Antropología Social; Volume 2; Rio de Janeiro; Outubro de 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto; “Pesquisa em versus Pesquisas com seres humanos”; en *Antropología e ética. O debate atual no Brasil*; Editora da Universidade Federal Fluminense; Niterói; 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; O mal-estar da ética na antropología prática; en *Antropología e ética. O debate atual no Brasil*; Editora da Universidade Federal Fluminense; Niterói; 2004.

DA SILVA CATELA, Ludmila; “Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento de situaciones límite”; en Revista Oficios Terrestres X; La Plata; 2004.

_____; *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*; Ed. Al Margen; La Plata; 2001.

DOUGLAS, Mary; *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*; Ed. Nueva Visión; Buenos Aires; 2007.

ELIAS, Norbert; *Compromiso y distanciamiento*; Ed. Península; Barcelona; 2002.

_____; *El proceso de la civilización*; Ed. Fondo de Cultura Económica; México; 2001.

GEERTZ, Clifford; “Ethos, cosmovisión y análisis de los símbolos sagrados”; en *La interpretación de las culturas*; Ed. Gedisa; 2000.

GORBATO, Viviana; *Montoneros. Soldados de Menem. ¿Soldados de Duhalde?*; Ed. Sudamericana; Buenos Aires; 1999.

GUBER, Rosana; *La etnografía. Método, campo y reflexividad*; Grupo Editorial Norma; Argentina; 2001.

KORDON, Diana y EDELMAN, Lucila; *Efectos psicológicos de la represión política*; Ed. Sudamericana-Planeta; Buenos Aires; 1986.

LENOIR, Remi; “Objeto sociológico y problema social”; en CHAMPAGNE, Patrik;

- LENOIR, Remi; MERLLIE, Dominique y PINTO, Louis; *Iniciación a la práctica sociológica*; Siglo XXI editores; México; 1993.
- LINS RIBEIRO, Gustavo; Prefácio; en *Antropología e ética. O debate atual no Brasil*; Editora da Universidade Federal Fluminense; Niterói; 2004.
- MAUSS, Marcel; *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*; Ed Katz; Buenos Aires; 2010.
- NUAP (Núcleo de Antropologia da Política); Palmeira, Moacir (Coord.), "Rituais, representações e violência"; Rio de Janeiro; 1999.
- PEIRANO, Mariza; *A favor da etnografia*; Ed. Relume Dumará; Rio de Janeiro; 1995.
- POLLAK, Michel; *Memoria, olvido, silencio. Sobre la producción social de identidades frente a situaciones límite*; Ed. Al Margen; La Plata; 2006.
- REVENTÓS GIL DE BIEDMA, Ana; "Patrimonios incómodos para la imagen que Barcelona ofrece al mundo", en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*; Vol. 5 N°3; BARCELONA; 2007.
- TELLO, Mariana; "El "nombre de guerra". La actividad clandestina y las representaciones sobre la persona en la memoria de las experiencias de lucha armada en los '70"; en *Revista Estudios N° 16; Memorias Colectivas*; Centro de Estudios Avanzados; Universidad Nacional de Córdoba; Argentina; 2005.
- TODOROV, Sztvetan; *Los abusos de la memoria*; Ed. Paidós; Barcelona; 2000.

Sobre os autores

Ceres Gomes Victora.

Ph.D em Antropologia pela *Brunel University* (Inglaterra). Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social desta universidade, do qual foi coordenadora em 2007–2008. Secretária-Adjunta da ABA, gestão 2001–2002. Pós-Doutorado na *John Hopkins University* (EUA), 2011. Atua na área de Antropologia da Saúde, em torno dos seguintes temas: corpo, gênero, saúde, sofrimento social e ética.

Email: ceresvictora@gmail.com

Cynthia Andersen Sarti.

Professora Titular em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais desta universidade. Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do CNPq. Tesoureira Geral da ABA, gestão 2011–2012. Foi Diretora Acadêmica do Campus Guarulhos da UNIFESP (2006–2009). Tem trabalhado nos seguintes temas: como sofrimento, vítima e violência, corpo, saúde e doença, moralidade, gênero.

Email: csarti@uol.com.br.

Jane Felipe Beltrão.

Professora Associada junto aos Programas de Pós-Graduação em Antropologia que coordenou entre 2010–2012 e em Direito da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). Pesquisadora I–D do CNPq. Secretária Geral da ABA, gestão 2009–2010. Atua nas áreas de Antropologia, Direito e Saúde dentro de perspectiva interdisciplinar com os necessários recortes de gênero, etnicidade, educação e cidadania, na perspectiva dos direitos humanos e étnicos.

E-mail: janelbeltrao@gmail.com.

Luiz Fernando Dias Duarte.

Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Doutor em Ciências Humanas pela mesma universidade. Pós-doutorado na EHESS, Paris (1991). Pesquisador 1–A do CNPq. Vice-Presidente da ABA na gestão 2011–2012. Foi Diretor do Museu Nacional e membro do Conselho Consultivo do IPHAN/MINC. É Comendador da Ordem Nacional do Mérito Científico. Tem experiência na área de Antropologia das Sociedades Complexas, cobrindo temas tais como pessoa, identidade, doença, família, religião, natureza e modernidade.

Email: lfdduarte@uol.com.br

Mariana Tello Weiss.

Pesquisadora no *Museo-Espacio para la Memoria “La Perla”*, em Córdoba, e professora da *Licenciatura en Antropología* da *Universidad Nacional de Córdoba* (Argentina). Doutora em Antropologia pela *Universidad Autónoma de Madrid* (Espanha) e *Magister* em Antropologia pela *Universidad Nacional de Córdoba* (Argentina). Sua área de pesquisa é a antropologia da violência e os conflitos sociopolíticos.

Email: marianitaweiss@yahoo.es

Marina Denise Cardoso.

Professora-Associada do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Ph.D em Antropologia pela Universidade de Londres. Pós-doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina. Membro titular da Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI), do Conselho Nacional de Saúde/MS, como representante da ABA, 2011-2012. Atua principalmente nas seguintes áreas: antropologia da saúde, antropologia da medicina e da psiquiatria, saúde indígena.

Email: mdcardoso@uol.com.br

Patrice Schuch.

Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com mestrado e doutorado em Antropologia Social por essa mesma universidade. Seus temas de pesquisa privilegiam as áreas da antropologia do direito, infância e juventude, Estado e políticas públicas, direitos humanos, projetos de desenvolvimento e ética em pesquisa antropológica.

Email: patrice.schuch@uol.com.br

Anexo1

MOÇÃO

O Conselho Diretor da **Associação Brasileira de Antropologia (ABA)**, composto por sua Diretoria e seu Conselho Científico, em reunião de 25 de outubro de 2011, aprovou e vem apresentar uma moção a ser encaminhada ao Ministro da Saúde, ao Ministro da Ciência e Tecnologia, ao Ministro da Educação, ao Presidente da Comissão de Ciência e Tecnologia do Senado Federal, ao Presidente da Comissão de Ciência e Tecnologia da Câmara de Deputados Federal, ao Presidente do CNPq, ao Presidente da CAPES, ao Presidente da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, ao Presidente da Academia Brasileira de Ciências, no sentido da **urgente separação da regulamentação da ética em pesquisa em ciências sociais e humanas da regulamentação da ética em pesquisa em ciências biomédicas.**

JUSTIFICATIVA

A Resolução 196/1996 do Conselho Nacional de Saúde, vinculado ao Ministério da Saúde, instituiu um sistema nacional de regulação da ética em pesquisa “que envolvem seres humanos”, centrado numa Comissão Nacional da Ética em Pesquisa (CONEP) e em comissões locais (CEPs).

Nesse marco institucional, a resolução foi claramente construída tendo em mente a necessária regulamentação das pesquisas biomédicas. No entanto, foi indevidamente estendida a toda e qualquer pesquisa com “seres humanos”, incluindo, assim, a antropologia, a sociologia, a psicologia, a psicologia social, a educação e todas as demais ciências sociais e humanas que se ocupem de pesquisa direta com sujeitos sociais.

Desde sua vigência, então, parte significativa das pesquisas em ciências sociais e humanas, quer tratasse ou não de questões relativas à saúde, teve que se submeter ao regime da avaliação pelo sistema CONEP/CEPs, enfrentando-se, numa situação de antemão desfavorável, com o desconhecimento e a intromissão indevida de profissionais treinados em outras lógicas científicas, hegemônicas no sistema, o que evidenciou, na prática, o descompasso da referida resolução em relação aos problemas éticos nas pesquisas em ciências sociais e humanas.

Entre os inúmeros problemas enfrentados, menciona-se:

- a multiplicidade e complexidade dos aspectos éticos das pesquisas sociais e humanas não contempladas na regulamentação biomédica oficial, incorporada na Resolução e fundada na lógica de ciências positivas;
- a desconsideração da condição “poderosa” dos agentes da pesquisa biomédica nas sociedades contemporâneas, e no campo científico em particular, que contrasta com a condição dos agentes da pesquisa social e humana;
- a inadequação do “termo de consentimento livre e esclarecido” para resolver as dificuldades éticas da pesquisa em ciências sociais e humanas, pelos riscos de reificação contidos na assinatura de um documento escrito como garantia de procedimentos éticos;
- os riscos de generalização de uma atitude de construção de fachadas apenas para satisfazer os critérios formais do sistema CONEP/CEPs;
- o desconhecimento e a desconsideração das diferenças entre os protocolos da pesquisa científica naturalista e as exigências éticas na pesquisa científica social e humana, particularmente pela abertura desta última à experiência de campo e seus *imponderabilia*;
- o desconhecimento e a desconsideração das condições particulares enfrentadas na pesquisa social com situações liminares, ilegítimas ou ilegais, incapazes de serem subordinadas à convenção de termos de consentimento, escritos e assinados;
- o acréscimo de mais uma instância – e em nada justificável – na complexa burocracia do acesso para pesquisa social e humana junto a populações indígenas.

Diante dos constrangimentos enfrentados pelos pesquisadores das ciências sociais e humanas no atual quadro da regulamentação da ética em pesquisa no país, afirmamos a imprescindibilidade do controle ético de quaisquer pesquisas científicas, com ou sem “seres humanos” e reconhecemos o enorme avanço representado pela existência de uma Resolução de âmbito nacional para a regulamentação das pesquisas biomédicas “que envolvem seres humanos”, diante do necessário controle da pesquisa experimental em seres humanos, característica das ciências biológicas e médicas.

Nesse sentido, manifestamo-nos a favor da manutenção da Resolução nº 196/96 do Conselho Nacional de Saúde, ao mesmo tempo em que insistimos na urgência da delimitação de sua abrangência, que deve ser restrita às pesquisas no campo biológico e médico. Denunciamos, assim, a situação anômala, injustificável e insustentável da subordinação das pesquisas de ciências sociais e humanas à referida Resolução.

Propomos:

- revisão urgente da Resolução citada, de modo a retirar de seu raio de ação as pesquisas em companhia de "seres humanos", das ciências sociais e humanas, completamente diversas, em seus fundamentos e práticas, das pesquisas biomédicas;
- revisão imediata dos códigos de ética específicos de cada área de conhecimento no âmbito das ciências sociais e humanas (o Código da ABA é de 1988 e já se encontra em revisão), atentando para as diferenças entre questões de ética profissional e de ética em pesquisa;
- discutir a elaboração de outra Regulamentação, específica para as ciências sociais e humanas, com a participação de pesquisadores dessas áreas, possivelmente no âmbito do Ministério da Ciência e Tecnologia.
- exigir a representação das ciências sociais e humanas na discussão de quaisquer outros diplomas legais em tramitação ou que venham a tramitar no Legislativo Nacional sobre a temática da ética em pesquisa "que envolve seres humanos", no sentido de um efetivo controle da ética em pesquisa no país.

Signatários:

Associação Brasileira de Antropologia (ABA)

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)

Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS)

Anexo 2

CÓDIGO DE ÉTICA DO ANTROPÓLOGO E DA ANTROPÓLOGA

Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na gestão 2011/2012

<http://www.abant.org.br/?code=3.1>

Constituem direitos dos antropólogos e das antropólogas, enquanto pesquisadores e pesquisadoras:

1. Direito ao pleno exercício da pesquisa, livre de qualquer tipo de censura no que diga respeito ao tema, à metodologia e ao objeto da investigação.
2. Direito de acesso às populações e às fontes com as quais o/a pesquisador/a precisa trabalhar.
3. Direito de preservar informações confidenciais.
4. Direito de autoria do trabalho antropológico, mesmo quando o trabalho constitua encomenda de organismos públicos ou privados.
5. O direito de autoria implica o direito de publicação e divulgação do resultado de seu trabalho.
6. Direito de autoria e proteção contra o plágio.
7. Os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao exercício da atividade científica.

Constituem direitos das populações que são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos e antropólogas:

1. Direito de ser informadas sobre a natureza da pesquisa.
2. Direito de recusar-se a participar de uma pesquisa.
3. Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais.
4. Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado.
5. Direito de acesso aos resultados da investigação.
6. Direito de autoria e co-autoria das populações sobre sua própria produção cultural.
7. Direito de ter seus códigos culturais respeitados e serem informadas, através de várias formas sobre o significado do consentimento informado em pesquisas realizadas no campo da saúde.

Constituem responsabilidades dos antropólogos e das antropólogas:

1. Oferecer informações objetivas sobre suas qualificações profissionais e a de seus colegas sempre que for necessário para o trabalho a ser executado.
2. Na elaboração do trabalho, não omitir informações relevantes, a não ser nos casos previstos anteriormente.
3. Realizar o trabalho dentro dos cânones de objetividade e rigor inerentes à prática científica.