

Laudos (periciais) Antropológicos: espaços de produção e seus modos de apropriação

Avance de investigación en curso

GT 28- Interculturalidade: povos originários, afro e asiáticos na América Latina e no Caribe

Francisco Herbert Pimentel Monteiro

Resumo

A inserção do trabalho do antropólogo no reconhecimento das terras dos remanescentes de quilombos se dá a partir da elaboração do laudo pericial. Entendendo o relatório técnico como o objeto que representa a inscrição do território quilombola em texto. Como antropólogos agem ao produzir laudos periciais que dizem respeito à vida e à identidade de populações tradicionais? Como se dá essa relação entre ciência e sociedade? Ciente de que não há respostas únicas ou uniformes às indagações levantadas, o *paper* proposto objetiva problematizar e evidenciar processos sócio-históricos diferenciados que podem guardar semelhanças entre si e questões recorrentes e relevantes no que diz respeito ao reconhecimento e manutenção das comunidades quilombolas e suas práticas culturais.

Palavras-Chave: Antropologia, Laudo Antropológico, Remanescentes de Quilombos.

Introdução

Realizar um trabalho é sempre tentar transformar em peça definitiva um tema que ainda se completa. Participar da disciplina sobre o tema Cultura e Poder me tornou mais sensível à ideia de dinamicidade da cultura e me fez mais crítico às perspectivas puristas ligadas à interpretação da cultura ou ainda, sua vitimização e sua incapacidade de reação. De Geertz (1989) a Claude Lévi-Strauss (1985, 1993), passando por Marshall Sahlins (1997a, 1997b) as questões tratadas envolveram sempre a oportunidade de tentar entender as relações entre a cultura e as sociedades, e assim entre cultura e poder.

Ao estudar os remanescentes de quilombos do Ceará percebo que a existência dos laudos periciais antropológicos é possível devido a um cenário onde certas identidades e certos interesses o tornam realizável. A circulação cada vez mais rápida da ideia de “remanescentes” a certas comunidades e a preocupação com a ideia de localidade que a globalização parece ter tornado possível a legalização dos laudos antropológicos, ao mesmo tempo em que deu reforço as suas ações dentro das comunidades remanescentes. A própria ideia de comunidade, legitimadora das ações de reconhecimento, parece andar de braços dados com a noção de local. Como aponta Mattos (2012) em seu livro *A Favor da Comunidade*, as comunidades em seu sentido político tem o reconhecimento da existência de uma política vivida no cotidiano, vivenciando e conhecendo “as regras do jogo social (BAILEY, 1971); a importância das redes sociais (BARNES, 1968) e das relações diádicas (FOSTER, 1967, LANDÉ, 1983)”. (MATTOS, 2012, p.17)

Uma tarefa importante na identificação desses laços comunitários é atentar para os processos de acionamento das redes sociais dentro das comunidades remanescentes de quilombos, ou seja, as relações pessoa a pessoa, entre vizinhos, amigos, parentes, familiares ou conhecidos, que a população define pertencimentos e exclusões sociais, fundamentais para o entendimento de como se define a descendência ex-escrava. (MATTOS; 2012)

O autor supõe como necessária à criação de uma identidade comunitária o ‘processo de mobilização social’ e a ‘participação em movimentos urbanos’. Somente por estas vias seriam

revelados interesses em comum e a vida seria compartilhada, produzindo sentidos de pertença. Os sentidos de pertença em ambos os casos estão vinculados a um entendimento de que a construção da identidade coletiva passa necessariamente pela ‘participação em grupos organizados’. (MATTOS, 2012)

Ao retratar o poder da identidade, Castells (2000) destaca que esta é a fonte de significado e experiência de um povo, baseados em atributos culturais relacionados que prevalecem sobre outras fontes, no entanto, não deve ser confundida como papéis, pois estes determinam funções e a identidade organiza significados. Assim, a construção da identidade depende da matéria prima proveniente da cultura, processada e organizada de acordo com a sociedade. E nesse contexto da pós-modernidade o discurso da globalização é um importante fator a ser considerado na construção de identidades, na medida em que nossas vidas podem ser facilmente afetadas por qualquer coisa que aconteça em qualquer lugar do mundo (Castells, 2000). É importante lembrar que, em tempos de economia eletrônica global, a globalização não é só econômica, mas também política, tecnológica, cultural e social.

Para entender o movimento de reconhecimento da identidade de descendentes de ex-escravos a noção de cultura parece ser fundamental. Pois, afinal, o que produz uma comunidade remanescente de quilombo? Significados. Que se expressam em sua organização coletiva e na própria organização dos indivíduos. E cada comunidade é produto de um conjunto de identidades, de afirmações e de significados organizados localmente, de forma própria, mas sob influências várias. Os quilombolas “...interpreta-os como ‘espaços de construção de cidadania’ e de produção de ‘identidades coletivas’, reforçando o sentido de *comunidade*...” (MATTOS, 2012, p.19)

Essa identidade quilombola estabelecida a partir do contato com ONGS, técnicos, especialistas e legisladores, possibilita ao indivíduo e grupo construir a sua identidade através do diálogo com o outro, o diferente, cuja distinção é refletida nos seus modos *vivendi e operandi*. Isso se deve ao fato de que as fronteiras étnicas são flexíveis e os indivíduos que nela se sustentam estabelecem princípios distintivos nos quais podem resguardar o Nós e o Eles, na delimitação de território.

Dessa forma, a identidade passa a ser evocada sempre que um grupo reivindica, para si, o espaço político da diferença. Esse é um ponto muito importante sobre o qual se deve refletir quando se considera uma cultura como um sistema fechado, sem dinamicidade, isento de transformações, e consideram que ela pode ser perdida.

Com efeito, na vida cotidiana podemos perceber o jogo “dissimulado” das identidades, as interdições e conflitos em torno de interesses pessoais e coletivos. Essa politização da identidade ganha seu auge durante a elaboração dos laudos antropológicos, evocando a visibilidade de regras em torno do lugar do antropólogo e dos remanescentes. Em tal contexto, o fenômeno dos laudos periciais transparecem nos discursos dos remanescentes deixando emergir questões sobre a natureza da sua identidade e “ sua força como espaço legitimado de ação social” (BARREIRA, 1998, p.21)

E os remanescentes podem existir porque nestes tempos parece estar em evidencia a identidade local, que nas localidades onde existem descendentes de ex-escravos se resguardam em torno da noção de comunidade. Embora nasçam ligadas principalmente aos movimentos sociais e algumas vezes justificarem-se em nome de uma articulação política, sua existência parece extrapolar tais funções. A existência da identidade quilombola constrói uma nova forma de ação e, porque não dizermos, de sociabilidade para a comunidade. Os tipos de uso, as possibilidades de articulação política com o artefato produzido (o laudo antropológico) e as alterações que esse tipo de documento traz provocam um novo arranjo de relações para a comunidade e o grupo envolvido na feitura do documento.

Marshall Sahlins em seu texto sobre o “pessimismo sentimental” nos ajuda a pensar a importância do conceito de cultura para a antropologia, especialmente em um cenário globalizado. Toda a argumentação de Sahlins é direcionada aos críticos da cultura, cujo argumento associa o

passado do conceito a uma cumplicidade genética com os interesses políticos colonialistas. Para ele, o banimento da noção de cultura é um “suicídio epistemológico”, pois:

A cultura não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados – significados que não podem ser determinados a partir de propriedades biológicas e físicas. (1997a, p.41)

A cultura foi capaz de transcender a noção de refinamento intelectual e as ideias progressistas de civilização, por isso (...) ela também irá sobreviver às atuais tentativas de deslegitimação, que alegam supostas associações históricas desse conceito com o racismo, o capitalismo ou o imperialismo (1997a, p.42).

A possibilidade criativa das culturas frente a um processo de mundialização é descrita em forma de defesa do conceito de cultura. Em uma séria revisão do conceito e de sua história, nos mostra a força deste e de sua capacidade de revigoração. É claro que não se pode adotar a noção de intercâmbio de culturas de tal forma que o processo de globalização seja aplaudido sem que percebamos os conflitos que estão em jogo. Mas não se pode também demonizá-lo, pregando de antemão e de modo teleológico, o fim das culturas. Afinal, como nos informa Lévi-Strauss (1985), o processo de contato entre sociedades é o que fornece a visão de alteridade e o reconhecimento das diferenças no outro. A cultura parece entrar como arma de identificação e de negociação nas esferas políticas.

Sahlins discute o conceito de cultura a partir de duas vertentes críticas: de um lado a negação do passado da antropologia e neste do conceito, que estaria ligada a um “pecado original” da disciplina e sua genética relação de cumplicidade com o colonialismo e o imperialismo. De outro lado ligado ao medo que sempre assolou a disciplina: o fim das culturas estudadas, cuja versão contemporânea é a globalização e o perigo de uma homogeneização cultural.

A primeira vertente da discussão contém um problema moral: a antropologia seria responsável por um processo de diferenciação que, num contexto de subordinação seria sinônimo de hegemonia. A cultura seria apenas um conceito instrumental, criador de posições sociais definitivas. Ao marcar diferenças a antropologia estaria criando posições definidas de subordinação e exploração que não seriam mudadas. A disciplina legitimaria não apenas distinções culturais, mas posições sociais e políticas criadoras de um processo de vitimização dos grupos estudados. Estaria atuando aí o binômio diferenciação/dominação, criador de uma situação de vitimização dos grupos sob o peso das diferenciações estabelecidas e legitimadas pelos estudos antropológicos. Diferenciação em sinônimo de desigualdade, cujo exemplo mais patente deste processo seja o racismo.

Ao historiar o conceito, Sahlins descobre que ao contrário da ideia de “pecado original” a cultura nasce dentro de uma perspectiva anticolonialista. Esta noção surge como contra ponto ao sentido de “civilização” e a universalização de um modo de vida e de razão pregado pelo iluminismo.

A noção de civilização tem como berço a França, onde a ideia de cultura é identificada a alta cultura. O conceito de cultura surge na Alemanha com Herder como reação a essa concepção. A civilização é algo que, tal qual a instrução, pode ser transferida aos outros. A cultura, ao contrário é o que é singular, o que é específico de um povo. O que a noção de cultura expressa, afirma Sahlins, é que há variedades e não graus de cultura. Não existe uma natureza humana incivilizada a reclamar o esclarecimento e a civilização. As afirmações de Herder desbancam os contratualistas e a visão de natureza humana destes, marcada pelo utilitarismo.

Ao tomar posição contra a ideia dos philosophes de uma natureza humana notavelmente utilitária, universalmente perfectível através da aplicação da reta razão sobre percepções claras e distintas, a “cultura” herderiana implicava perspectivas igualmente ambiciosas, embora obviamente discrepantes da ideologia iluminista, sobre a condição humana (Herder 1966; 1968;

1969; Berlim 1976; Barnard 1969). E mais que isso: visto que as concepções dos filósofos iluministas eram inteiramente consistentes com a sensibilidade burguesa, a antropologia do contra-Iluminismo se desenvolveu como uma crítica do individualismo radical, sobretudo como uma negação de sua universalidade. Contrariamente ao mito de origem hobbesiano, que efetivamente transportava o capitalismo para um estado de natureza habitado por indivíduos autônomos e egoístas, competindo incessantemente pelo poder, para Herder o homem era e sempre seria um ser social (1997a, p.47).

Em relação ao segundo problema, a evanescência do “primitivo”, que acomete de temor a antropologia, Sahllins percebe uma versão pós-moderna do problema, por ele denominado de “pessimismo sentimental”. O pessimismo sentimental seria uma reatualização do temor de desaparecimento das culturas que marca a antropologia desde o seu nascimento e que ganharia novos contornos num cenário de mundialização.

O autor atenta para o fato de que ao negar a autonomia dos povos “em extinção” os críticos do colonialismo reforçam a ineficiência ou a impossibilidade de resistência cultural e acabam por definir como inexorável uma situação por eles condenada. Pois estando o nascimento da antropologia situado historicamente dentro do processo de expansão do capitalismo os povos estudados desde então, estão em constante processo de desaparecimento e na contemporaneidade estão fazendo um exercício de tentar enquadrar o sistema mundo dentro dos termos de suas culturas.

A tarefa da antropologia, afirma Sahllins, é a de perceber o processo por ele denominado de “indigenização da modernidade”. Não se trata de uma postura otimista que negue os efeitos do capitalismo e do colonialismo sobre os povos, mas de uma reflexão mais cuidadosa sobre estes efeitos e as estratégias utilizadas pelos povos sobreviventes para sua continuidade. Sahllins, a partir de Salisbuty define este novo cenário pelo termo de “intensificação cultural”. Essa noção designa um processo de contato entre culturas estabelecido de modo criativo e ativo pelos grupos locais. O que chama a atenção aqui é o enriquecimento trazido pelo encontro com a cultura global.

Essas reações produzidas pelo processo de globalização cultural confirmam a “indigenização da modernidade” e exigem uma nova postura antropológica, que o autor define como uma etnografia da resistência, que se ergueria contra a metanarrativa capitalista:

Em um curioso paradoxo pós-modernista, a Grande Narrativa do Sistema Mundial se torna o último refúgio da noção de cultura enquanto ordem monológica e determinista. (1997a, p. 51)

Noções como homogeneidade e heterogeneidade são vistas de forma diversa nessa reavaliação da noção de cultura:

A homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas, elas não disputam um jogo histórico de soma zero. “A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global” (Friedman 1990:311). Integração e diferenciação são coevolucionárias. (1997a, p.51)

A riqueza das considerações trazidas por Sahllins acerca do processo de globalização e nele de uma “indigenização da modernidade” é dada pela profusão de exemplos e narrativas etnográficas que puseram em relevo tal reação. Assim, foram as próprias evidências da realidade que fizeram aflorar aos olhos dos antropólogos uma situação de reelaboração de referências e de culturas. A cultura se revigora, enquanto conceito, numa apreciação histórica de suas origens e desenvolvimento e na percepção de suas possibilidades para a construção de uma narrativa não estanque e cuja relevância reside na oportunidade de entender a resistência dos grupos e a reorganização dos elementos da cultura global nos termos de sua própria culturas. Contra a visão de diferenças estabilizadoras de lugares sociais dentro do capitalismo, construídas pela antropologia, Sahllins sugere uma etnografia sensível à

capacidade de apropriação e criação dos grupos nativos frente a uma economia e modos de vida que, ao se colocar como universal, constrói um discurso sobre as relações entre o global e o local permitindo, com base nessa argumentação, a reação dos povos a uma ação unilateral criada pelo processo de globalização.

Para entender as situações de reelaboração cultural geradas pelo novo cenário global, o autor apresenta as experiências etnográficas de três antropólogos que se deparam com uma indigenização da modernidade, através deles Sahllins discute três instigantes noções: *development* (Lenderman), *cultura translocal* (Hau'ofa) e *culturalismo* (Terence Turner).

A noção de *development* se refere à possibilidade de enriquecimento material cuja consequência, dentro do processo de inclusão no sistema global, é o fortalecimento das tradições. Assim, o enriquecimento material seria assimilado dentro de uma produção de significados já existentes, “expansão dos poderes e valores tradicionais”.

Lenderman desenvolveu sua noção de *development* quando conseguiu vencer a visão de penúria e indigência em que aparentemente se encontrava os Mendi, passando a perceber sua posição criativa. A indigenização da modernidade transforma os objetos e seu processo de apropriação.

Assim, afirma Sahllins, o *development* abre uma nova perspectiva antropológica. Além de por fim a ideia de “pecado original” e a possibilidade imanente de fim da antropologia pela extinção de seus objetos de pesquisa ela se abre a ideia de que os contatos entre sociedades sempre aconteceram e podem se dar de forma criativa.

Hau'ofa, tendo por base grupo radicados no pacífico, trata da possibilidade de culturas translocais a partir da dilatação dos horizontes locais. Referenciada em uma cultura local e na autoconsciência de seu significado podem transpô-la para além do território físico onde originalmente se encontram.

Terence Turner, com base na experiência dos índios Kaiapós, afirma que “o culturalismo é a formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as alteridades global-imperiais”. (1997b, p.133) Este autor e o relato de sua experiência etnográfica será visto de modo mais detalhado adiante, como já afirmamos, onde suas considerações serão utilizadas para entender os laudos referentes às comunidades remanescentes de quilombos.

Para além da denúncia em relação à hegemonia do sistema global, a questão colocada por Sahllins é a tentativa de compreensão das relações de “indigenização da modernidade”.

Para Entender os Laudos Antropológicos

As questões relacionadas às comunidades remanescentes de quilombos têm adquirido importância na agenda pública do Brasil. A Coordenação Nacional Quilombola (Conaq) estima a existência de mais de três mil comunidades em todo o país¹. No entanto, pouco mais de mil delas recebeu declaração de autoidentificação da Fundação Cultural Palmares (FCP)², órgão ligado ao Ministério da Cultura (Minc); aproximadamente setecentas destas possuem processos administrativos de regularização fundiária formalizados junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), autarquia do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA)³. Se somadas, a área reivindicada por essas comunidades chega a 30 milhões de hectares.

¹ No Ceará, o Incra declara existir 11 comunidades com processos abertos relativos ao seu reconhecimento como remanescentes de quilombos.

² Esse reconhecimento por parte da Fundação Cultural Palmares (FCP) informando sobre os aspectos étnicos, históricos, culturais e sócio-econômicos do grupo é de fundamental importância, pois somente depois dele é que se pode pedir a demarcação territorial ao Incra.

³ Dados obtidos a partir de consultas aos órgãos públicos.

A normatização vigente sobre o tema estabelece que para cada procedimento em andamento deva ser elaborado um relatório antropológico de identificação e reconhecimento territorial. Deste modo, tornou-se muito intensa a demanda pela produção deste tipo de estudo. As mobilizações políticas dessas comunidades negras por direitos territoriais enfrentam resistências no âmbito administrativo, político e jurídico, o que faz com que tais demandas venham sendo respondidas pelo Estado de uma maneira muito reticente e morosa.

De outro lado, diversos segmentos da população negra brasileira têm buscado o reconhecimento como remanescente de quilombos, como é o caso da comunidade do Alto Alegre, localizada no distrito de Queimadas, distante cinco quilômetros do município de Horizonte, no Estado do Ceará. Seu território obteve o título de *Remanescentes das Comunidades dos Quilombos* da Fundação Cultural Palmares (FCP) no ano de 2005 e desde o segundo semestre de 2006 passa pelo processo de demarcação realizado pelo Incra. Esse procedimento de regularização territorial efetuado pelo Incra passa por cinco fases: a primeira é a fase de *regularização*, na qual são abertos os processos administrativos; a segunda é o *reconhecimento*, quando ocorre a declaração de autodefinição como remanescentes de quilombos emitida pela FCP e também quando acontece a elaboração do relatório técnico; a terceira fase é a de *identificação e delimitação*, na qual há a publicação das peças técnicas no Dou⁴ e consultas aos órgãos e entidades; a quarta é a *demarcação*, dividida em medição, colocação dos marcos divisórios e reassentamento dos ocupantes não quilombolas; e, por último, a *concessão do título*.

A inserção do trabalho do antropólogo se dá no segundo momento, o do reconhecimento, no qual o laudo pericial apresenta-se como uma das peças do relatório técnico, que inclui desde a elaboração do laudo antropológico até a elaboração da cadeia dominial e o cadastro de todos os moradores da área reivindicada, além da participação de uma série de especialistas como engenheiros, cartógrafos, agrônomos e historiadores. Entendo o relatório técnico como o objeto que representa a inscrição do território quilombola em texto, no qual o controle intelectual do antropólogo se exerce não diretamente aos fenômenos estudados, mas sim às próprias inscrições por eles construídas (LATOURET, 2004), que representam a legitimidade de todo processo de reconhecimento.

A demanda pela elaboração de estudos periciais, em casos envolvendo remanescentes de quilombos, avança conforme as transformações das normas jurídicas do estado brasileiro. Nesse contexto, o papel do antropólogo também sofre transformações no que diz respeito à perícia judicial. Nos casos que envolvem a regularização fundiária dos grupos remanescentes de quilombos, o antropólogo é chamado a apresentar provas e argumentos que auxiliem as tomadas de decisões por parte do judiciário. No entanto, em relação ao reconhecimento de territórios quilombolas, a legislação brasileira que rege essa demanda vem sofrendo transformações que deslocam e transformam o papel do antropólogo em momentos de perícia.

Em 1995, dá-se o primeiro passo em relação à operacionalização do texto constitucional, por meio da portaria 307/95 do Incra, que determina que as comunidades quilombolas tenham as suas áreas demarcadas e tituladas. Esta portaria norteou a ação do Incra durante 1995 a 1999 – período em que o órgão titulou seis terras de quilombo. Porém, em outubro de 1999, a competência para regularizar as terras quilombolas foi delegada ao Ministério da Cultura, e, somente em 2001 é assinado o decreto lei 3.912, que regulariza o texto constitucional e institui que apenas aqueles territórios ocupados por mais de cem anos poderiam ser enquadrados na Categoria Remanescentes de Quilombos.

Somente a partir do Decreto Lei de 2001 é que há um aumento na demanda de perícias judiciais, haja vista a necessidade de comprovação da ocupação territorial por parte destes grupos. Na elaboração dessas perícias judiciais, existem especialistas das diversas áreas do conhecimento aptos a colaborar por meio de suas tradições disciplinares para o entendimento dessas realidades. No entanto, a

⁴ Diário Oficial da União.

especificidade do tema envolvendo o reconhecimento da diferença e das particularidades culturais de um determinado grupo coloca a antropologia e, por conseguinte, seu profissional como um dos atores centrais nesse processo. Vale lembrar que na década de 80 foi firmado um protocolo entre a procuradoria da República e a Associação Brasileira de Antropologia, no qual a ABA passaria a indicar profissionais para a realização desses trabalhos (LEITE, 2005).

No entanto, o Decreto lei de 2001 foi substituído em 20 de novembro de 2003 pelo Decreto 4.887, que devolve ao INCRA as responsabilidades administrativas de reconhecimento, demarcação e titularização. A partir desse novo decreto, intensifica-se a discussão jurídica e acadêmica sobre a importância da elaboração de relatórios técnicos de identificação.

A autoidentificação, que vinha sendo uma demanda dos movimentos sociais envolvidos, não necessariamente se apresentou como uma solução para a aceleração do processo de regularização fundiária das terras de quilombo, pois se tinha grande dificuldade em estabelecer parâmetro de comparação entre os critérios de territorialidade indicados pela própria comunidade e a demanda de objetivação dessas terras por parte do estado brasileiro. Além disso, existe o fato de que muitas vezes esse território atribuído pelos próprios remanescentes de quilombos como propriedade do grupo acaba sendo reclamado por particulares na justiça a fim de defender a terra em que eles também habitam.

Devido a estas dificuldades de operacionalização, o Incra manteve os estudos periciais como uma peça fundamental no processo administrativo na regularização fundiária das terras quilombolas e, como consequência, diversos segmentos da população negra brasileira têm buscado o reconhecimento de seus lugares e de suas celebrações por meio de uma legislação específica cuja aplicação tem requerido crescentemente o envolvimento de antropólogos. Apesar da importância que essas questões alcançaram nos últimos anos e da intensa mobilização de antropólogos para a realização dessas pesquisas, como bem observa José Maurício Paiva Andion Arruti (2006) em relação à questão quilombola, poucas reflexões de maior fôlego foram desenvolvidas a fim de colaborar para uma maior compreensão desses fenômenos tão complexos da história recente de nosso país.

A emergência social e política dos grupos étnicos que demandam reconhecimento e lutam pela obtenção de direitos deve ser compreendida como um processo de etnogênese, isto é, de reconstrução identitária. Tal reconstrução não está alheia às legislações que garantem direitos especiais a grupos particulares, podendo, muitas vezes, ser resultado direto de políticas públicas específicas.

Comunidades Remanescentes de Quilombos: Cultura E Globalização.

Mas o que o processo descrito por Sahllins guarda de proximidade com o movimento de reconhecimento da identidade negra por partes dos descendentes de ex escravos no Brasil? Se entendermos a expressão de Sahllins não em sentido estreito, ou seja, “indigenização” como uma produção de índios, mas como nativização da modernidade, podemos encontrar frutíferas pistas.

A noção de florescimento utilizada por Terence Turner nesse contexto é um complemento formidável a essa noção.

Em Turner (1993), o estudo de um caso específico, os do Kaiapó, nos ajuda a pensar a dinâmica cultural e suas consequências. Permite vislumbrar um novo cenário onde a incorporação de relatórios técnicos por certos grupos influencia tanto o seu processo criativo como político, bem como as possibilidades que se abrem ao pesquisador para compreender, a partir da inclusão dos laudos antropológicos, o funcionamento dessas comunidades.

O texto de Turner é um exemplo que reanima as discussões realizadas por Sahllins sobre os processos dinâmicos que envolvem a cultura. O texto corrobora a crítica deste autor ao pessimismo sentimental narrando como uma tribo utiliza uma tecnologia a seu favor e a seu modo. Pode não ser uma regra, mas a cultura parece se vivificar nos encontros e apropriações.

Turner chama a atenção para a dinâmica das produções e o distanciamento, como afirmam Ginsburg, da ideia de autenticidade e de pureza:

Autodocumentação cultural indígena tende a focar não a recuperação de uma visão idealizada da cultura antes do contato, mas os “processos de construção da identidade” no atual momento cultural. (p.83)

O laudo antropológico é usado em nome da autodeterminação e resistência dos grupos. Embora guarde distancia da caracterização do grupo descrito por Turner, as noções usadas por este para entender o uso do vídeo pelos Kaiapó são fecundas para compreensão do modo como uma comunidade, mesmo que parte integrante de uma mesma sociedade, mas ocupando posições distintas nessa, faz uso de uma certa tecnologia, neste caso da “tecnologia judicial”, para falar de si próprios, construindo uma programação que lhe seja significativa.

As mudanças oriundas da implantação do laudo antropológico no seio das comunidades também são dignas de nota, desde o espaço político conquistado por aqueles que estão em evidência na comunidade, conferindo poder e prestígio a estes, até o modo de organização estabelecido pela nova configuração identitária e dos esforços mobilizados para que ela possa continuar existindo.

A ideia de apropriação de uma identidade oriunda de ex-escravos, até certo ponto estrangeira, e sua utilização para fins próprios de mobilização, inclusive política, é uma nota do florescimento das culturas em tempos globalizados. A contra produção gerada por um canal de comunicação próprio de um grupo institui novas modalidades de comunicação. Os Kaiapó, por exemplo, podem ser alçados ao papel de sujeitos ativos de certas tecnologias, atuando diretamente em seu processo de produção.

Podemos entender o que acontece com os laudos antropológicos nas comunidades remanescentes de quilombos como uma espécie de “mediação cultural”. Não com uma sociedade nacional da qual não se sentem parte, como no caso dos Kaiapó, mas como mediação cultural de um tipo de produção, a produção antropológica. Do ponto de vista metodológico a avaliação de um laudo antropológico que é feito não para o grupo, mas sobre o grupo nos permite entender o que o grupo considera como significativo e as relações e significados que regem suas formas de organização. Deste modo, podemos entender o grupo através da produção do laudo antropológico.

A construção de uma sociabilidade que alimenta a produção do laudo antropológico também é lembrada. O laudo gera uma outra forma de organização que permite sua existência e continuidade. A definição do seja comunitário, uma discussão constante e permanente sobre a legitimidade dessa noção, tudo isso ganha importância no processo de construção das identidades dos remanescentes de quilombo.

A dinâmica do laudo antropológico modifica as interações existentes antes de sua produção. Embora dentro de um outro cenário, que não é o de uma sociedade afastada como a dos Kaiapós, o laudo antropológico traz a possibilidade para a comunidade que lhe dá suporte de construir uma sociabilidade localizada e ligada diretamente aos seus interesses e significados.

Li *Tristes Trópicos* pensando no pessimismo sentimental discutido por Sahllins. A aventura de Lévi-Strauss pelo Brasil guarda a melancolia de uma relação etnográfica de estranhamento, recusa e afeição pelo outro. A pena do antropólogo francês é de uma sinceridade demovedora. Como é difícil nos encontrarmos no olhar estrangeiro. Terá sido Lévi-Strauss o primeiro pessimista sentimental, cuja crítica é feita por Sahllins utilizando o próprio Lévi-Strauss? Numa viagem ao mato Grosso escreve:

Interrogamos-nos principalmente: que viemos fazer aqui? Com que esperança? Com que objetivo? O que é ao certo a investigação etnográfica? Será o exercício normal de uma profissão

como as outras, com a única diferença de que o escritório ou o laboratório estão separados do domicílio por alguns milhares de quilômetros? Ou será a consequência de uma escolha ainda mais radical, implicando que se ponha em causa o sistema no qual se nasceu e no qual se cresceu? Eu abandonara a França havia já quase cinco anos, tinha abandonado a minha carreira universitária; durante esse tempo, os meus co-discípulos mais sensatos subiam os seus degraus; aqueles que, como eu outrora, se tinham inclinado para a política, eram hoje deputados, dentro em breve seriam ministros. E eu corria pelos desertos, seguindo resíduos de humanidade. Quem ou que fato teria levado a alterar radicalmente o curso normal da minha vida? Seria um stratagem, um hábil desvio, destinado a permitir-me reintegrar a minha carreira com vantagens suplementares que me seriam levadas em conta? Ou então a decisão exprimiria uma incompatibilidade profunda, relativamente a meu grupo social, separado do qual, acontecesse o que acontecesse, estaria condenado a viver cada vez mais isolado? Por um paradoxo singular, em lugar de me abrir um novo universo, a minha vida aventureira restituía-me antes o antigo, ao passo que aquele ao qual eu tinha aspirado dissolvia-se entre os dedos. Do mesmo modo que os homens e as paisagens, à conquista dos quais eu tinha partido, perdiam, quando eu os alcançava, o significado que deles esperava, do mesmo modo a essas imagens decepcionantes, ainda pré-presentes, substituíam-se outras, guardadas no meu passado e às quais dera valor algum quando ainda faziam parte da realidade me rodeava.

Em *Raça e História* Lévi-Strauss escreve sobre o progresso da humanidade e antecipa um movimento comparado ao exercício pelo progresso da globalização. Faz considerações sobre o movimento em que diferenciação e homogeneização se podem coadunar. No jogo de busca daquilo que une os homens em sua humanidade, Lévi-Strauss acena com a incompletude e a beleza do trabalho de descoberta estabelecido pela etnografia. Para quem se aventura nos domínios do social e de uma disciplina como a sociologia e a antropologia aparece como um colírio eficiente para a compreensão de uma noção importante e por vezes desgastada como a de cultura, única capaz de nos permitir entender os significados construídos pelo homem. Seja entre os remanescentes de quilombos ou em quaisquer outros objetos sociais.

BIBLIOGRAFIA

- BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. *Chuva de papeis: ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: núcleo de Antropologia da Política, 1998.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura*. Vol 2. São Paulo, Editora: Paz e Terra, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores S&A, 1989.
- LATOUR, Bruno. *Por uma antropologia do centro (Entrevista)*. In: *Revista Mana: estudos de antropologia social*. Volume 10, n.2. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Lisboa: edições 70, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. In: *Levi-Strauss*, São Paulo, Abril cultural, 1985, p.47-87.
- MATTOS, Geísa. *A favor da comunidade: modos de viver a política no bairro*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.
- SAHLINS, Marshall. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte I)*. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Vol. 3, No 1, 1997a, p.41-72.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte II). *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Vol. 3, No 2, 1997b, p.103-149.

TURNER, Terence. Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do Vídeo. *Revista de antropologia da USP*, 1993, p.81-121.