

DEBATES **A**NTROPOLÓGICOS

GUARIMÃ

Revista de Antropologia & Política

“ANTROPOLOGIA DA AÇÃO” (ACTION ANTHROPOLOGY) VERSUS “ANTROPOLOGIA (ANTHROPOLOGY AT WORK/ APPLIED ANTHROPOLOGY)

Alfredo Wagner Berno de Almeida
Universidade do Estadual do Maranhão-UEMA

O propósito deste texto é circunstanciar um debate que marca o trabalho dos antropólogos desde o pós II Guerra Mundial. A partir desta data passou a prevalecer internacionalmente, sob a orientação de planejadores de agências transnacionais, o advento da categoria “desenvolvimento” como política de Estado, concretizando um processo histórico de transição das ex-colônias para uma economia classificada como “moderna e industrial”. Em decorrência, desde 1946, registra-se a implementação dos chamados “programas de desenvolvimento de comunidades em países subdesenvolvidos”. Tais atos de Estado mobilizavam diferentes formações acadêmicas, dentre elas aquelas como a antropologia, que reuniam critérios de competência e saber considerados necessários à análise dos “fatores” e que organizavam a vida cotidiana de unidades sociais designadas como “comunidades rurais tradicionais”, “pequenas comunidades”, “comunidades camponesas” ou “tribos⁴²”. Em decorrência, tais programas modernizadores passaram a ser produzidos por grupos de cientistas coordenados por antropólogos, que constituem uma peça básica nos projetos de “modernização da agricultura tradicional”.

Antropólogos vinculados à *The Society for Applied Anthropology*, constituída em 1941, foram os artífices de uma argumentação contrastante, que os distinguiu dos sociólogos e dos economistas e os habilitou a pesquisar diretamente, durante a II Guerra Mundial, trabalhadores extrativistas, de países amazônicos, asiáticos e africanos, que constituíam a força de trabalho permanente e necessária à extração vegetal (látex da borracha, castanha, amêndoa do babaçu e óleos vegetais) indispensável à logística e às ações bélicas numa economia de guerra. Dentre as medidas adotadas, nos meandros deste *modus operandi* de desenvolvimento, que conjugava extrativismo vegetal com industrialização, os Estados Unidos e o Brasil, através dos Acordos de Washington, fi

⁴² Para uma compreensão mais acurada da categoria “tribo” como personalidade jurídica, a partir das alterações nas modalidades de colonialismo do império britânico na Índia, em 1859, tal como formuladas por H. Maine, consulte-se: Mamdani, Mahmood – “*What is a tribe?*”. *London Review of Books*. vol. 34. N.17. 13 September 2012.

rmados em 1942, estabeleceram serviços cooperativos de transporte e de saúde pública, visando tais trabalhadores e, sobretudo, aqueles recrutados no Nordeste e transportados para a Amazônia, mais conhecidos como “soldados da borracha”. Bem ilustram isto, as experiências amazônicas do antropólogo Charles Wagley, no Serviço Especial de Saúde Pública – SESP.

A despeito de integrar uma “missão técnica” norte-americana e de sua prática como administrador de programa governamental, Wagley não se definia exatamente pela antropologia aplicada. É numa escala mais abrangente, entretanto, compreendendo os continentes africano e asiático, que se tem uma experiência, mais afinada com os princípios da The Society for Applied Anthropology, que envolve Clyde Kluckhohn, Ruth Benedict, Margareth Mead e outros defensores da antropologia aplicada que foram recrutados pela *War Relocation Authority*, órgão encarregado de reintegração de grupos sociais deslocados compulsoriamente durante a II Guerra Mundial, como os japoneses nos Estados Unidos⁴³.

Fazendo eco, nas palavras de Kluckhohn, o trabalho antropológico aplicado não encontraria maiores problemas nestas medidas de deslocamento compulsório que são designadas nas traduções, de maneira eufemística, como “recolocação”, bem como não encontraria dificuldades face ao processo de descolonização com a emergência das novas nações:

É evidente que os antropólogos têm conhecimentos e habilidades especiais para ajudar os governos a administrar tribos primitivas e povos dependentes. Para isso tem sido empregados pelos governos inglês, português, espanhol, holandês, mexicano, francês e outros. Compreender as instituições nativas é um requisito essencial para o bem sucedido governo colonial, embora, até agora, os antropólogos tenham sido utilizados mais para executar normas que para as formular. **Do governo colonial ao trabalho direto sobre problemas de grupos minoritários, num complexo Estado moderno, vai um passo fácil** (Kluckhohn, 1963:166) (g.n.).

Teoriza sobre estas práticas de antropologia aplicada, nesta referida quadra de transição, o também antropólogo George M. Foster no seu livro intitulado *As culturas tradicionais e o impacto da tecnologia*, relatando experiências de aplicação dos conhecimentos antropológicos em “comunidades rurais tradicionais” e em “aldeias e comunidades indígenas e camponesas”. Este livro foi lançado nos Estados Unidos, em 1961 - 62, e no Brasil e no México, em 1964. Foster dá ênfase à discussão das políticas de cooperação internacional dos Estados Unidos, como a “Aliança para o Progresso”, e de suas

⁴³ No caso de Benedict ela deixa explícito nos agradecimentos, que abrem o seu *O Crisântemo e a Espada*, que o Serviço de Informação de Guerra incumbiu-a de produzir um relatório, que corresponde a este próprio livro mencionado, no qual argumenta favoravelmente à manutenção da figura da instituição imperial japonesa no pós-guerra. O Imperador é interpretado como uma figura cerimonial, sem maiores poderes políticos, embora represente “o símbolo do Estado e da unidade do povo”.

medidas derivadas como a ação dos “Voluntários para a Paz” (*Peace Corps*) e o treinamento de “funcionários de desenvolvimento de comunidades” de países como o Brasil e o México. Os Estados Unidos patrocinavam tais programas em dezenas de países classificados no pós- guerra como “subdesenvolvidos”.

Tive acesso ao livro de Foster quando li textos de sua autoria para a preparação do trabalho de campo, a partir de julho de 1972, coletando dados para a análise da ação missionária na Baixada Maranhense, e para participar do Curso “Sociedades Camponesas”, ministrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, pelos professores Moacir Palmeira e Otávio Velho, no primeiro semestre de 1973. Na disciplina, empreendemos uma leitura crítica das polêmicas em torno dos diferentes significados do conceito de camponês, a partir de autores que pesquisaram na Ásia (R. Firth, J. Embree), na África (P. Bohannan), na Europa Oriental (B. Galeski, T. Shanin), nas Américas Central e do Sul e no Caribe. Interpretamos também criticamente os pressupostos utilitaristas da antropologia aplicada e as análises de seus opositores.

Discutimos, sobretudo, autores que haviam pesquisado no México (R. Redfield, E. Wolf, G. Foster, O. Lewis), na Guatemala (Sol Tax, R. Adams), no Haiti (S. Mintz), em Porto Rico (E. Wolf, S. Mintz) e no Brasil (K. Oberg, C. Wagley). Nesse curso, a perspectiva comparativa preponderou, propiciando-nos instrumentos conceituais bem acurados para a análise da pluralidade de significados dos conceitos de “camponês” e de “comunidade”, bem como de diferentes realidades localizadas e de unidades sociais empiricamente designadas como “comunidades”. Deparamo-nos, posteriormente, com a complexidade de tais designações e conceitos, no decorrer das atividades de pesquisa relacionadas ao trabalho de campo, interpretando situações sociais referidas à região amazônica e, especificamente, ao Maranhão.

A apreciação crítica que fazíamos de Foster, embora incorporando suas formulações teóricas quanto ao “contrato diádico” e à imagem dos “bens limitados”, dirigia-se notadamente aos efeitos de uma antropologia aplicada e ao propósito de pretender “solucionar problemas” com fundamento na ação do Estado. Foster em suas atividades na Universidade da Califórnia, a partir de 1954, ministrou no âmbito do Departamento de Antropologia, em Berkeley, cursos com os seguintes títulos: “A Antropologia na Vida Moderna” e “Antropologia Aplicada”.

Nos desdobramentos destas iniciativas consolidou uma equipe de pesquisadores e estabeleceu, desde 1958, um seminário interdisciplinar extra-oficial sobre “desenvolvimento de comunidades”, cujo êxito resultou em captação externa de recursos monetários e numa série de contratos da Universidade da Califórnia com a “Divisão de Desenvolvimento de Comunidades” da Administração de Cooperação Internacional do governo dos Estados Unidos. Isso permitiu a Foster e à equipe que integrava pesquisarem no Afeganistão, na Índia, no Irã, no México, no Peru e no Brasil, e procederem a um intercâmbio com antropólogos e economistas que trabalhavam no Egito, na Argentina, em Portugal, na Nigéria, no Paquistão e no Chile, agrupando centenas de experiências relativas às denominadas “comunidades camponesas”, que resultaram em esquemas interpretativos contrários às formulações de Chayanov e num copioso acervo documental,

teoricamente, afinado com uma argumentação evolucionista sofisticada, que atenderia às iniciativas de “modernização”.

Para fins deste texto introdutório ao debate entre diferentes perspectivas que dividiam os antropólogos, cabe destacar o seguinte: é com apoio nesta vasta experiência que Foster inicia o prefácio de **As culturas tradicionais e o impacto da tecnologia**, sublinhando justamente aquele atributo dos antropólogos, tornado senso-comum entre os planejadores oficiais, de estarem habilitados a analisar “fatores sociais e culturais”. Em consonância com este esquema interpretativo, que sublinha a capacidade analítica dos antropólogos para compreender a organização social camponesa e indígena, diferenciando-os notadamente dos sociólogos, cabe atentar para documentos oficiais que deixam entrever que os planejadores, através dos antropólogos, seriam portadores de uma visão de interrelação de “fatores” na composição do todo. Certamente que esta formulação de inspiração funcionalista, que endossa a posição dos antropólogos como artífices da complementaridade entre as partes, “especialistas em desenvolvimento de comunidades”, poderia contribuir para idealmente explicar a eficácia da ação.

Outro argumento que concorria, era o fato de estarmos vinculados, enquanto discentes, ao PPGAS do Museu Nacional, uma instituição considerada mais equidistante do calor dos antagonismos sociais, num período ditatorial com pressões intensas sobre as universidades e com políticas de colonização que afetavam profundamente o modo de vida das unidades camponesas, resultando em intensos conflitos sociais no campo.

Os museus, aparentemente, estariam mais voltados para a “cultura de comunidades históricas” senão “primitivas”. Minhas experiências de pesquisa imediatamente anteriores, por sua vez, estavam referidas à análise da ação missionária canadense em “comunidades” na Baixada Maranhense e incluíam ainda a relação entre “camponeses” e “movimentos migratórios”, com realização de trabalho de campo no Pará, em julho e agosto de 1973, com as unidades familiares de agricultores classificados pelo INCRA como “colonos”, dentre eles um número expressivo de famílias naturais do Maranhão, que haviam sido deslocadas para a região cortada pela rodovia Transamazônica. Esses trabalhos de pesquisa continham abundantes informações localizadas sobre as unidades de trabalho familiar, objeto da ação agrária oficial, e suas atividades de cultivo e extração vegetal.

Importa reiterar que os antropólogos, na representação corrente dos planejadores, no plano internacional, eram tidos como mais apropriados para os “trabalhos com comunidades”, entendidos, equivocadamente, ora como uma microsociologia ora como uma antropologia aplicada e ora como “método monográfico”. Foster, em sua argumentação sobre as pesquisas em comunidades, chega a falar em “peritos técnicos”, e sublinha não se confundirem com os administradores coloniais. O “perito” corresponderia ao servidor que participa de programas regionais e nacionais de mudança planejada com disposição acadêmica, ou seja, cujos atos não seriam motivados pelo “lucro econômico para acionistas” (Foster, *ibid.*, p. 163), tais como aqueles que prestam serviços a grandes em presas. O pano de fundo desta distinção, que se tornou bastante difundida no universo dos planejadores, atém-se às modalidades de uso prático dos conhecimentos antropológicos em programas governamentais, como explicita Foster, logo no início de seu livro:

Meu interesse pela Antropologia aplicada e pelas experiências em que Culturas Tradicionais se baseiam começaram em 1951, quando Charles J. Erasmus, Isabel Kelly, Kalervo Oberg, Ozzie Simmons e eu analisamos alguns dos fatores sociais e culturais que nos pareciam afetar o funcionamento de centros de saúde pública em vários países latino-americanos. Na qualidade de cientistas sociais da *Smithsonian Institution*, com função de ensino e pesquisa, estacionados na América Latina, havíamos levado a efeito estudos antropológico-culturais no México, na Colômbia, no Peru e no Brasil; depois disso achamos que devíamos tentar determinar meios que permitissem usar esse conhecimento básico para ajudar a solucionar problemas contemporâneos (Foster, 1964:09)(g.n.).

A determinação do que é chamado de “contemporâneo” data os “problemas”, traduzindo a pertinência das questões tratadas e justificando, em certa medida, perante os planejadores, a interpretação produzida pelos antropólogos com a história trazida para o presente. Seu significado, entretanto, transcende a uma definição mais própria de meros verbetes. Assim, ao lermos detidamente a expressão “problemas contemporâneos”, buscamos relativizar uma data determinada como marco temporal, com uma referência crítica à própria temporalidade e seus limites, enfatizando um processo histórico que romperia com o concreto aparente, redefinindo o próprio sentido de “atualidade” ou do tempo presente.

Assim, ao ser lida quatro décadas depois, a expressão mencionada, manifesta uma relação entre o que se designa como coetâneo e o que, provisória ou definitivamente, não o é mais. A novidade deste “contemporâneo” atém-se a processos históricos, reais, que não correspondem a “estágios” ou “etapas” fixas e determinadas, sendo necessariamente dinâmicos contingentes. Não correspondem exatamente às situações sociais focalizadas pelos instrumentos analíticos referentes à chamada “acumulação primitiva”. Podem ser aproximados, entretanto, do capítulo que a sucede em O Capital, denominado por Marx de “teoria moderna da colonização”, ou mesmo de uma forma de “capitalismo tardio”, levando em conta uma situação de fronteira com recursos abertos às unidades familiares.

Na sua forma específica, tais processos possuem peculiaridades próprias às modalidades de uso permanente, seja comum ou privado, dos recursos controlados por unidades de produção familiar. O “contemporâneo”, nesta ordem, concerne a um instrumento explicativo, qualitativo e dinâmico, e não se enquadra numa simples sinonímia correspondente a “momento atual”. As questões abordadas no texto foram, neste sentido, coetâneas de sua verificação e análise pelo trabalho de campo efetivado. Talvez o equívoco mais recorrente seja o de usar o termo “contemporâneo”, limitando o alcance das situações sociais analisadas ou pretendendo, inadvertidamente, restringi-las à rigidez de um marco temporal.

Os marcos temporais mostram-se sempre limitativos. A dimensão trans-histórica, relativizando isso, mostra-se, portanto, fundamental. Desse modo, o que há quatro décadas tinha poder de “explicação”, hoje, entretanto, pode refletir certa insuficiência teórica. O aspecto dinâmico da teoria antropológica implica em redefinições conceituais

sucessivas, evidenciando uma ciência em movimento, coadunada com processos reais e suas vicissitudes.

Assim, uma unidade social que era classificada como “comunidade camponesa”, é vivida agora por seus integrantes, e pode ser interpretada como “comunidade remanescente de quilombo”, como “comunidade indígena”, ou seja, como “comunidade tradicional”, incorporando atributos identitários e autodefinições, bem como formas distintas de reconhecimento pelo Estado e de redistribuição, sendo vista pelos seus próprios membros como uma unidade social peculiar, construída segundo um processo histórico e uma “tradição” inventada, e não apenas, e tão somente, como uma “comunidade camponesa”, analiticamente definida.

O mesmo se pode dizer da categoria quebradeiras de coco babaçu, que foi transformada em identidade coletiva, objetivada em movimento social, construindo suas respectivas territorialidades específicas, através de processos diferenciados de territorialização, a exemplo das leis municipais de “Babaçu Livre” e das mobilizações continuadas contra desmatamentos e pela afirmação das modalidades de uso comum dos recursos florestais, dos chamados “babaçuais”. De igual modo podemos exemplificar com a passagem das denominadas “terras de preto”, no caso maranhense, para as terras das chamadas “comunidades remanescentes de quilombo”, que expressam uma identidade política construída em determinada situação histórica. O mesmo esquema interpretativo nos ajuda a interpretar as chamadas “terras de santo”, “terras da santa”, “terras de índio” e “terras de parentes” e sua passagem a uma classificação jurídica de “terras tradicionalmente ocupadas”, com os respectivos direitos territoriais contemplados, seja pela Constituição de outubro de 1988, seja pela ratificação pelo Brasil, em 2003, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Daí a relevância de se romper com a monotonia acrítica, mesmo porque o marco temporal nos dispositivos jurídicos concernentes a indígenas e quilombolas tornou-se um recurso autoritário intrínseco ao pensamento conservador. Deixa isso bem explícito, o texto da Proposta de Emenda à Constituição, a PEC nº 215/2000, que torna de competência do Congresso Nacional aprovar a demarcação de terras indígenas, a ADI 3.239, relativa ao Decreto 4887/2003, que tratava do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos, e as tentativas de generalizar o voto do Ministro do STF, Menezes Direito, com 19 condicionantes relativos à homologação da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Através de uma ação conservadora tem-se que a insistência num tempo linear, elegendo datas que se configuram num marco temporal de ocupação das terras, aprisionou situações sociais, pretendendo defini-las ad aeternum, congelando seu significado e limitando drasticamente a extensão dos direitos que lhe correspondem. Vivemos, portanto, sucessivas batalhas em torno de marcos temporais, enquanto figura jurídica acionada usualmente por forças conservadoras.

Esta discussão da temporalidade nos remete a outras indagações: haveria uma continuidade em pauta, um tempo contínuo, ou constata-se uma descontinuidade em processos reais aparentemente os mesmos? Há datas canônicas que denotam rupturas profundas e delimitam direitos territoriais?

Talvez se esteja diante de desdobramentos imprevisíveis, tal como se configuram as tentativas incessantes de expropriação das terras tradicionalmente ocupadas, no presente, para além de uma simples exemplificação do processo histórico de acumulação primitiva, com o cercamento das terras no século XVI, na Inglaterra. Ora, todos teriam que passar pelas mesmas etapas históricas, sempre, da mesma maneira? Os “estágios” seriam sempre os mesmos ou há que se questionar esta própria noção gradualista?

Os meandros desta discussão foram interpretados criticamente por Palmeira (1968), demonstrando através da análise dos argumentos do debate entre partidários do “feudalismo” e do “capitalismo”, no campo brasileiro, os efeitos das falsas polêmicas sobre a produção intelectual para classificar as transformações nas relações de produção num dado momento histórico.

Mediante tantas indagações e tão acirrados debates, pode-se dizer que estávamos diante de problemas deveras complexos e nem sempre conhecidos em todas suas implicações e, ao mesmo tempo, de um duplo desafio, qual seja:

- i) de um lado romper com os pressupostos utilitaristas e com a pretensão de “solucionar problemas”, que orientavam a antropologia aplicada.

Em decorrência, estávamos diante de uma dificuldade teórica: a reificação de conceitos, cujo uso abstrato e analítico é acionado pelos planejadores, como se eles fossem descritivos e empíricos. Assim é que se articula com os esquemas explicativos intrínsecos ao planejamento, o conceito de tradição. Do prisma dos planejadores e da rigidez de sua definição, a tradição, enquanto realidade empírica, não poderia ser perpetuada jamais. A consolidação dos significados de tradição, elaborados por Weber, na segunda década do século XX, reafirmando uma continuidade e um tempo linear, foi retomada por Edward Shils em seus seminários na Universidade de Chicago, a partir de 1956.

O processo de descolonização impôs, entretanto, redefinições às modalidades usuais de percepção do fenômeno da “tradição” e uma quebra da fixidez de identidades como delimitadoras de diferenças culturais. Shils aprimora o conceito, evidenciando dificuldades para redefini-lo, naquele momento, como os historiadores marxistas ingleses viriam a fazer no final do século XX, reinventando a tradição.

No que me concerne, digo que sequer me passava pelo pensamento reinterpretar o significado de tradição no contexto em que o termo mostrava-se essencial para justificar os programas de desenvolvimento. O uso do termo tradicional tornara-se marcado por estigmas, quando se discutia “desenvolvimento”. Prevaleciam os seus significados de “antigo”, “atrasado” e “primitivo” em oposição ao “moderno” e ao “racional”.

Na linguagem dos planejadores, o tradicionalismo é o que deveria ser transformado ou removido por se constituir num dos obstáculos que impediam o “desenvolvimento” e o “progresso”. Os estereótipos atrelados às etnias eram um elemento da estratégia discursiva dos planejadores. As orientações de fortalecer a organização política dos países subdesenvolvidos e, sobretudo, das novas nações, recém-libertas do jugo colonial, levavam ao rompimento com as denominadas “lideranças tradicionais”, que na África e na Ásia eram associadas necessariamente ao tribalismo, e às formas de

“dominação tradicional”. Estes esquemas interpretativos também eram aplicados às nações centro e sul-americanas, cuja formação nacional ocorrera no século XIX, mas que eram igualadas àquelas dos continentes asiático e africano pela classificação niveladora de “subdesenvolvidos”. O uso social do termo mostrava-se dúbio, senão arbitrário. Da minha ótica, dependeria da situação social focalizada.

Assim, enquanto o “roteiro” orientava sobre o “grau de tradicionalismo e de aceitação da mudança” no texto, utilizamos o tradicional para caracterizar os latifúndios, unidades de produção com grande extensão de terras, e que faziam uso de mecanismos imobilizadores da força de trabalho para subjugar os trabalhadores e as unidades camponesas localizadas no seu entorno. Se o problema era remover o tradicional, o alvo, de nosso ponto de vista, deveriam ser os latifúndios, que consistiam em símbolos da concentração fundiária e da vertente autoritária e antidemocrática da sociedade republicana, considerada idealmente como pós-colonial.

Outro conceito, que também integrava este repertório de noções trabalhado pela sociologia do desenvolvimento, era o de mudança, que correspondia a temas como aculturação, difusão e inovação tecnológica, tendo suas alegadas “causas” na demografia e na migração. O próprio título do livro de Foster, em inglês, menciona explicitamente a expressão “technological change”, e este último termo foi suprimido na tradução para o português. Importa sublinhar que os estudos concernentes à mudança social eram dominados por abordagens evolucionistas, que preconizavam, num tempo futuro, um suposto estágio de desenvolvimento, em que comunidades, regiões e nações idealmente se encontrariam num patamar de igualdade.

De antemão, estávamos cientes de que, na interlocução com os planejadores, apenas de maneira parcial e limitada lograríamos nos distanciar do peso relativo destes conceitos na elaboração do trabalho. O significado de tradicional que adotamos, atinha-se notadamente às unidades de produção ou de grande exploração controladas pelos grandes proprietários nas regiões de colonização antiga e de ocupação recente, que faziam uso de formas de imobilização da força de trabalho. Ao contrário de outras interpretações, não o atribuímos também às “comunidades étnicas” que resistiam às mudanças, como até hoje prevalece nos planos de desenvolvimento referidos a “comunidades”, seja no Quênia, em Uganda, em Moçambique ou na Etiópia, onde o sentido de “tradicional” é pensado como em sinonímia com “primitivo” e “selvagem”, e em oposição ao “desenvolvimento” e ao “progresso”, à “civilização” e à formação nacional. A inspiração do colonialismo britânico e seus efeitos persistem dominando as decisões políticas hegemônicas nestas regiões.

Uma análise comparativa mais detida e acurada pode demonstrar as tensões e conflitos sociais em torno dos significados de “tradicional” nas nações que emergiram no processo de descolonização, nos continentes africano e asiático. No Brasil, especificamente a segunda metade da década de 1960-70 e os próprios anos 70 consistiram num tempo em que os planejadores consideravam o “tradicional” como algo a ser eliminado, um tempo em que ditadores e governantes não abjuravam os seus erros e os seus atos de violência praticados com este propósito de usurpação de direitos territoriais.

De outro lado, a política agrária, favorecia a concentração fundiária, e a uma

burocracia governamental que olhava a regularização fundiária como coleta de impostos, expandindo o ITR (Imposto Territorial Rural), como forma de controlar a distribuição da produção familiar de alimentos, como reforço a projetos agroindustriais e como instrumento para implantação de projetos agropecuários, aumentando as pastagens artificiais e os rebanhos destinados idealmente ao mercado externo.

Não obstante, o faccionalismo regional que dividia, circunstancialmente, a “elite maranhense”, uma das principais beneficiárias da política fundiária concentracionista, juntamente com os grupos empresariais nordestinos e do centro-sul do país, os efeitos desta política agrária implicavam em expropriar violentamente os camponeses, privatizar as terras públicas e impor uma ação colonizadora, propalada como “moderna” e “racional”, à Amazônia e ao Maranhão, viabilizando tão somente os diversos circuitos do mercado de terras. Tudo isso fundado num arcabouço jurídico, tornado instrumento de mercado, montado a partir de 17 de julho de 1969, com a instituição da Lei estadual nº 2.979, sobre terras públicas do Estado do Maranhão, mais conhecida como “Lei Sarney de Terras”.

O Maranhão, da ótica dos planejadores, era considerado como uma fronteira de recursos abertos, que deveriam ser formalmente “fechados” pelos atos de Estado, visando à privatização das terras públicas e um uso supostamente “racional” com maiores garantias e facilidades aos atos de compra e venda de terras. O agravamento dos conflitos e tensões sociais no campo, numa das regiões do País de maior expressão do número de unidades familiares classificadas como “posseiros” ou “ocupantes”, consistiu num corolário destas medidas.

A menção a “fatores sociais e culturais” utilizada na Introdução ao livro *As culturas tradicionais e o impacto da tecnologia* (Foster, 1964:9) circunstanciava antagonismos sociais passíveis de compreensão pelos atributos intrínsecos à capacidade analítica dos antropólogos, sobretudo os conflitos agrários. Tratava-se de uma menção constante ou de um lugar-comum desde a década 1950-60 nos chamados “programas de desenvolvimento de comunidades” como instrumentos de transformação social. Nesse sentido, Foster mencionava explicitamente, de maneira concomitante, a “dinâmica da mudança”, cuja racionalidade referia-se a “fatores humanos no desenvolvimento tecnológico” que removeriam os “fatores inibitivos da mudança”. No plano aplicado falava da ação de antropólogos em políticas de saúde, programas de auxílio técnico, projetos de colonização e programas de desenvolvimento de comunidades tradicionais, tudo inspirado na “Aliança para o Progresso” e consoante as perspectivas reformistas do Governo de J. F. Kennedy. Foster fazia inclusive, como já foi sublinhado, críticas ao etnocentrismo dos “Voluntários da Paz” (Peace Corps), críticas por dentro do trabalho da cooperação internacional, enfatizando os antropólogos como os mais habilitados para aplicar ou avaliar as ações de implementação de inovações tecnológicas nas comunidades tradicionais. Em outras palavras “ação comunitária”, segundo seus pressupostos, não era para amadores.

Esta representação do antropólogo como “agente de desenvolvimento”, especialista na análise dos “fatores sociais e culturais” ou para compreender a organização social através do processo de aculturação, ganhou corpo no final da década 1960-70.

O antropólogo, como analista de fatores culturais, e a “antropologia aplicada”, que

ganhou corpo com o desdobramento da ação dos antropólogos durante a segunda guerra mundial, expressam uma modalidade de oposição à ação militante e ao ativismo de antropólogos críticos de políticas governamentais.

Os antropólogos como especialistas em subsídios para políticas governamentais, programas de auxílio técnico, projetos de colonização, de migração e de saúde, dominavam o campo da produção científica sobre povos indígenas e sociedades camponesas. Eles detinham um conhecimento básico para contribuir na “resolução de problemas” concretos e se empenhavam, no dizer de Foster, nos dispositivos de “funcionamento de postos de saúde”, de ambulatórios e de agrovilas, loteamentos e projetos de assentamento implantados pelas políticas oficiais, bem como no adestramento de militares destinados a postos administrativos em zonas ocupadas durante e no pós-segunda guerra.

Segundo Foster, antropólogos prepararam “ ‘manuales de supervivencia’ para los aviadores derrivados y escribieron una serie War Background Information, consistente en breves estudios publicados por el Instituto Smithsonian acerca de los pueblos y las culturas de los teatros de guerra.” (Foster, 1974:304). Com estes atributos e gêneros textuais é que os antropólogos construíram uma certa competência técnica e passaram a funcionar como consultores, assessores e gestores governamentais na implementação de planos de desenvolvimento, durante e no pós-segunda guerra mundial, sendo enviados principalmente para regiões subdesenvolvidas, notadamente Índia, México, Guatemala e Brasil.

A despeito destes atributos mencionados e de seus efeitos pode-se asseverar que não havia, entretanto, - como não há - consenso entre os antropólogos. Havia, sim, divisões que se aprofundavam rapidamente e aglutinavam forças em oposição, delineando situações de dissenso, inclusive nas associações científicas. As que mais de perto nos dizem respeito são aquelas que opunham um significado estrito de “antropologia aplicada”, também chamada “antropologia em ação” (*anthropology at work*), à chamada “antropologia da ação” (*action anthropology*). Opunham de maneira explícita as proposições relativas ao trabalho dos antropólogos defendidas por Foster àquelas propaladas por Tax. A discordância, que se aprofunda da segunda metade da década de 50 em diante, ocorre a despeito de ambos terem publicado inicialmente no mesmo periódico, aquele da *The Society of Applied Anthropology*, e Foster, enquanto diretor do *Institute of Social Anthropology*, ter recomendado inclusive a publicação da tese de Tax, intitulada *Penny Capitalism: a Guatemalan Indian Economy*, através do *Smithsonian Institution - Institute of Social Anthropology*, em 1951, sendo a publicação efetivada em 1953.

Por mais escoreita que seja a orientação para os técnicos governamentais executarem mudanças ou inovações tecnológicas, Foster busca traçar normas de procedimento para disciplinar a relação entre os antropólogos e os programas de desenvolvimento tecnológico, mesmo quando admite explicitamente que não pretende fazer um “manual”. Para ele, há antropólogos que parecem saber quase instintivamente o que podem e não podem fazer em determinada situação, e essa sensibilidade é aguçada pela “experiência” do trabalho de campo.

Foster, não obstante, busca disciplinar esta sensação involuntária, definindo com acuro o protagonismo dos antropólogos face às comunidades selecionadas na implementação das políticas de desenvolvimento. Esta inspiração manualesca, propicia condições disciplinares, mas em sua rigidez produz também sucessivas dúvidas. Assim, avolumam-se indagações e questionamentos a partir da leitura de Foster, senão vejamos: como discernir os instrumentos da teoria antropológica, mais apropriados para o exame e intervenção em determinadas realidades localizadas? Como estimar ou ter plena noção das possíveis consequências do trabalho antropológico a partir da implementação de um dado projeto de desenvolvimento? A responsabilidade científica implica em reunir dados essenciais, ao trabalhar cooperativamente com outros profissionais, e providenciar que estes dados sejam utilizados de maneira mais proveitosa para o grupo (povo, comunidade, tribo), na execução do programa de ação?

É o próprio Foster quem idealmente responde, dizendo que o papel do cientista num programa de desenvolvimento implica em fazer uso formal de conceitos teóricos para propiciar melhores condições à sua ação, facilitando “soluções” e mudanças em projetos de desenvolvimento dirigidos a uma “comunidade camponesa” ou aos povos indígenas. Em certa medida, a “centralidade” da implementação das mencionadas “soluções” residiria na capacidade técnico-científica e na ação do antropólogo.

Sol Tax, por sua vez, recoloca estas questões de maneira mais complexa, retirando o primado da “solução” das mãos dos antropólogos e redirecionando as decisões para os membros das próprias comunidades, num sentido mais amplo. A ação dos antropólogos seria de compreender qual a “solução” mais apropriada, definida pela própria comunidade estudada, potencialmente capaz de delinear as condições de efetividade da respectiva “solução”. É como se realizasse uma releitura crítica dos exemplos de Foster, relativizando a tecnicidade da “solução” proposta pelos antropólogos. Haja vista que estes exemplos abrangem um vasto campo de intervenção, tanto incluindo medidas para “castração de touros novos em determinadas comunidades” e “fatores que explicam o índice de mortalidade infantil”, quanto critérios definidores de “hábitos alimentares” ou mesmo da seleção de determinadas localidades para a criação de postos de saúde. A decisão final que sustenta a “solução”, na formulação de Tax, não importa qual seja, e a que domínio comunitário se refira, caberia à própria comunidade que, inclusive, poderia recusar projetos e sugerir alternativas, numa ruptura explícita com tutelas e com porta-vozes, porventura existentes.

Para Tax, os antropólogos não teriam procuração, nem delegação para falar em nome de um povo ou de uma comunidade, muito menos de agir ou de propor “soluções” neste sentido. Aos antropólogos competiria tão somente, segundo Tax, dispor seus serviços profissionais e sua competência científica a serviço daquelas decisões tomadas pelos povos e comunidades.

Foster rebate energicamente essa formulação, e adverte, de maneira enfática, para os riscos dos argumentos de Sol Tax a respeito da autonomia nas decisões que concernem aos membros das comunidades e seus efeitos, classificando-os como explosivos ou “dinamite em potencial”, senão vejamos:

Sol Tax, num artigo penetrante em que discute a espécie de ajuda que elee seus discípulos têm tentado dar aos índios foxes do Iowa, à altura das condições modernas, expressa um ponto de vista ético-científico que é aceito por muitos antropólogos e que, na ilação, ele acredita deveria representar a ética da política nacional em programas de auxílio. Em suma, seu ponto de vista é que os foxes (e os povos em geral) devem ter liberdade de fazer as mudanças que desejarem. Fala de “liberdade de uma comunidade para escolher o seu modo de vida” e de querer proporcionar “verdadeiras alternativas entre as quais o povo em questão possa escolher livremente”, e diz também que “o que é melhor para eles compreende o que eles querem ser” (cf. Tax, Sol - “The Fox Project”. *Human Organization*, 1946. 17(1):17-19). É difícil contradizer este ponto de vista, e, contudo, se for aceito literalmente, será dinamite em potencial.” (Foster, *ibid.* pp.234,235)(g.n.).

Foster descreve os limites às escolhas e às condições de possibilidades de autonomia e autodeterminação de comunidades e povos, reforçando implicitamente a noção de tutela, ou seja, que há medidas a serem definidas em sintonia com o “progresso” e não necessariamente com os fatores “tradicionais” que regem a vida cotidiana nas comunidades. O antropólogo, para ele, ao analisar a ordem dos fatos, teria papel determinante na escolha do que deve ser feito. Foster adverte ademais para os riscos de instabilidade política e de reivindicações de “comunidades camponesas” e povos indígenas que jamais, ou de modo algum, poderiam ser atendidas.

Todas as sociedades estão mudando, e os membros de sociedades isoladas, como indivíduos e em grupos, só podem fazer escolhas dentro de certos limites. É o cúmulo da irresponsabilidade levar os povos culturalmente famintos dos países em vias de desenvolvimento a acreditarem que tem completa liberdade de autodeterminação. Assim se despertam aspirações que de modo algum podem ser atendidas; a estabilidade política não ocorrerá em tais circunstâncias. É tarefa do cientista social – o antropólogo e seus colegas de outros campos – tentar compreender os amplos padrões de mudança social, econômica e política e determinar qual poderá ser o grau de latitude na escolha. Ao ajudarmos povos a se desenvolverem, devemos tornar claro para todos eles as consequências de suas escolhas. Isto é igualmente correto, quer o nível de cooperação seja o gabinete do primeiro ministro, quer seja um projeto de desenvolvimento de comunidade aldeã (Foster, *ibid.* p. 235).

A história social das polêmicas que levam à discussão do papel do antropólogo, ao “reconhecimento” e à “redistribuição” e que sucedem à própria Convenção 169/OIT, encontra-se embutida neste debate em torno da ação antropológica. Ainda que classificado usualmente, segundo uma ausência de reflexividade, Tax recusa através da “antropologia da ação” quaisquer modalidade de tutela. Configura-se, dessa maneira, uma pré- história de debates que ganharam força internacional entre 1987 e 1989, data da aprovação da

referida Convenção, quando “povos indígenas e tribais” e seus reespectivos processos de autodefinição e autodeterminação, foram internacionalmente instituídos. O direito de autogoverno e de tomar suas próprias decisões, rompendo com as tutelas, que Foster relativiza ou nega com veemência no seu livro de 1969, torna-se posteriormente, ou menos de vinte anos depois, uma posição recorrente das pautas dos próprios movimentos indígenas, principalmente a partir da segunda metade dos anos 80.

Nas discussões de consulta, no âmbito da CONAIE, em Quito, no Equador, no início de 1988, com participação de representantes de povos indígenas das Américas, – desde o Canadá, com Billy Three Rivers, liderança dos Mohawk, até os Guarani do Paraguai, Argentina e Brasil –, favoráveis à aprovação imediata da proposta da Convenção 169, estavam em jogo direitos territoriais, que posteriormente foram contemplados no Art. 14 da Convenção 169, nos seguintes termos os:

Art.14- 1) Deverão ser reconhecidos os direitos de propriedade e posse desses povos sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser tomadas medidas para salvaguardar o direito desses povos de usar terras não-ocupadas exclusivamente por eles, mas às quais tenham tradicionalmente tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse sentido, atenção especial deve ser dispensada à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2) Os governos deverão tomar as providências necessárias para definir as terras que esses povos ocupam tradicionalmente, e garantir a efetiva proteção de seus direitos de propriedade e de posse (Art. 14. Convenção 169/OIT).

Verifica-se, com este dispositivo, uma ruptura não apenas com a situação colonial, mas também com as classificações usuais de “subdesenvolvidos” e “atrasados” e as intermediações tornadas tutela. As bases da cooperação internacional para o chamado “desenvolvimento” que, desde 1946, mostravam-se cristalizadas, são abaladas e conhecem transformações profundas. No bojo destas transformações, mostra-se ultrapassada, no campo da produção acadêmica, a noção de “antropólogo em ação”, cunhada por Clyde Kluckhohn e pelo próprio G. Foster.

Com apoio nesta introdução, é que passamos a apresentar os principais textos que caracterizaram este debate no domínio da antropologia, frisando que o texto de Tax, que data de 1953, não foi traduzido para o português senão agora.

Sobre o autor

Possui mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1978) e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente é bolsista de produtividade CNPQ 1A, pesquisador sênior da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, professor nos seguintes Programas de Pós-graduação - Pós-

Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia na Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, Pós - Graduação, Cidadania e Direitos Humanos em Segurança Pública e na Pós Graduação mestrado interdisciplinar em Ciência Humanas na Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Pesquisador Produtividade CNPq.