

# “Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.220284>**Cleyton Gerhardt**

Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
cleytonge@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7493-2458>

**RESUMO**

A discussão sobre unidades de conservação e populações locais atingidas pela sua criação tem sido bastante controversa. Ciente disso, por quatro anos mantive contato com 33 pesquisadores que, transitando entre a ciência e a política, se tornaram influentes na concepção deste tipo de política ambiental. Contudo, escolhê-los como nativos trouxe um questionamento que ultrapassa a publicação da pesquisa, pois, entre quem viraria assunto de nossas conversas, estavam grupos que sofrem com restrições impostas por essa forma de controle do território. O que me levou a indagar: ao restringir o debate ao que cientistas teriam a dizer, não teria invisibilizado quem já tem poucas condições de acessar instâncias onde são pensadas políticas ambientais, reproduzindo um tipo de violência epistêmica neocolonial de viés acadêmico? Partindo desta possibilidade incômoda, tomo a escolha que fiz como fato etnográfico para refletir sobre as condições de produção do discurso científico quando este leva ao silenciamento do outro.

**PALAVRAS-CHAVE**

unidades de conservação, povos e comunidades tradicionais, violência epistêmica, pesquisadores, traição etnográfica

**“For me, traditional is gaúcho, it’s CTG”: ethnographic betrayals, epistemic violence and the silencing effects of expert speech**

**ABSTRACT** The discussion about protected natural areas and local populations affected by their creation has been quite controversial. Aware of this, for four years I have maintained contact with 33 researchers who, moving between science and politics, became influential in the conception of this type of environmental policy. However, by choosing them as natives has raised questions that go beyond the publication of the research, because among those who could become the subject of our conversations were groups that suffer from restrictions imposed by this form of territorial control. This led me to ask: by restricting the debate to what scientists had to say, wouldn’t it have rendered invisible those who already have little means of accessing instances where environmental policies are thought out, reproducing a type of neocolonial epistemic violence with an academic bias? Starting from this uncomfortable possibility, I take the choice I have made as an ethnographic fact to reflect on the conditions of production of scientific discourse when it leads to the silencing of others.

**KEYWORDS**

protected natural areas, traditional peoples and communities, epistemic violence, researchers, ethnographic betrayal

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

O debate sobre conflitos envolvendo unidades de conservação (UCs) e populações locais atingidas pela sua criação tem sido bastante controverso, fazendo crescer o interesse de cientistas sociais, cientistas naturais e profissionais de disciplinas aplicadas que, desde os anos 1990, têm produzido farta literatura sobre o tema<sup>2</sup>. Mas se há um consenso entre eles é o de que não existe consenso, tendo se instalado desde então um ambiente marcado pela polifonia de visões discordantes e ácidos diálogos entre especialistas, sobretudo quando referidos ao papel de grupos sociais nas políticas de preservação baseadas nesta forma particular de apropriação e controle do território<sup>3</sup>.

Constatação que me levou a direcionar a atenção para este universo particular do fazer científico onde são produzidos discursos revestidos de forte reconhecimento social e onde a competência de fixar pontos de vista e o saber mobilizá-los de modo eficaz se cruzam interferindo na esfera pública. O que significa dizer que não se trata apenas de cientistas no sentido estrito. Para além do trabalho comum ligado à produção de conhecimento, as pessoas com quem interagi circulam ativamente fora dos respectivos centros de pesquisa ao atuarem junto a entidades da sociedade civil organizada, assessorarem movimentos sociais, prestarem consultoria a empresas privadas e estatais, integrarem ações patrocinadas por organismos internacionais e agências que financiam “projetos de desenvolvimento”, bem como colaborarem com órgãos do executivo, judiciário ou assessorando políticos no legislativo.

Disso resulta que, ao ocuparem posições de destaque e adquirirem legitimidade para se pronunciarem em uma variedade de instâncias deliberativas, espaços institucionais e contextos sociais, elas ampliaram sua competência profissional para além da academia, tornando-se atores influentes na concepção de políticas ambientais. Ou seja, a despeito da área disciplinar onde atuam e da qualidade de seus argumentos e interpretações, o que dizem e escrevem traz incorporado (enquanto prática, procedimento e saber) um poder de gerar e fazer circular, na vida cotidiana do mundo vivido, efeitos persuasivos “que funcionam como verdade, que passam por tal e que detêm, por este motivo, poderes específicos” (Foucault, 1979: 231).

Já no que se refere à minha interação com cientistas, além do acesso à literatura especializada e da participação em eventos científicos, por quatro anos mantive contato e pude entrevistar 33 pesquisadores cujo perfil, além de se caracterizar pelo trânsito entre o campo da ciência e a ação política direta, é extremamente diverso e híbrido em termos de formação acadêmica, área de atuação, percurso profissional e interesse intelectual. Para dar uma ideia desta diversidade, entre as pessoas com quem conversei estão: oito antropólogos (sendo uma também com graduação em

<sup>1</sup> | Agradeço a Marcela Rabello de Castro Centelhas os diversos momentos em que pudemos trocar impressões e ideias sobre os escritos que se seguem.

<sup>2</sup> | Divididas em dois grandes grupos (“Proteção Integral” e “Uso Sustentável”) e doze categorias, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) define UCs, internacionalmente conhecidas como “áreas naturais protegidas”, como “espaços territoriais com características naturais relevantes, legalmente instituídos pelo Poder Público, com objetivos de conservação e limites definidos, sob regime especial de administração, ao qual se aplicam garantias adequadas de proteção da lei” (Brasil, 2000). Para uma discussão sobre sobreposições entre UCs e grupos afetados pela sua criação, ver: Carneiro da Cunha *et al.* (2022); Lima (2019); Machado *et al.* (2020); Gerhardt (2016a); Mendes (2009); Barreto Filho (2004); Capobianco *et al.* (2004); Ricardo (2004).

<sup>3</sup> | Apesar das categorias não serem nada fixas quando olhadas de perto (Gerhardt, 2016a), em geral a discussão tende a se manifestar em oposição entre: dois movimentos (preservacionismo x conservacionismo; socioambientalismo x ambientalismo); duas correntes interpretativas (antropocêntrica x biocêntrica); duas prioridades (preservar a natureza ou garantir direitos às pessoas); dois direitos (das espécies naturais x das populações tradicionais); dois mitos (do bom selvagem x da natureza intocada); duas posturas (ideológica x não ideológica; engajada x isenta; socialmente responsável x neutra); dois reductionismos (sociológico x biológico); duas áreas do conhecimento (ciências naturais x ciências sociais); dois enfoques disciplinares (biologia da conservação x etnoconservação); dois personagens (antropólogos x biólogos).

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

biologia, outra em administração e outro ainda vindo da ciência política cujo *hobby* é a matemática); um cientista político (com doutorado em ciências ambientais), uma socióloga (com mestrado em ecologia) e dois cientistas sociais (uma com graduação em ecologia e outra formada em história natural); sete biólogos (um limnologista formado em história natural, dois especialistas em manejo de fauna, um botânico, um zoólogo, um ecólogo com pós-doutorado em agroecologia e um primatólogo formado em administração); uma bióloga que se define como ecóloga humana devido à sua trajetória posterior como socióloga; uma bióloga também formada em psicologia; quatro engenheiros florestais (um deles também agrônomo e com PhD em entomologia e outro com PhD em biologia e pós-doutorado em desenvolvimento sustentável); dois geógrafos; um agrônomo e outra agrônoma; dois historiadores (um com mestrado e doutorado em ciências políticas); um economista; além do entrevistado que não possui curso universitário, mas que atuou muitos anos na Amazônia como oficial da marinha brasileira.

Além de longas entrevistas (cuja duração média ultrapassa duas horas, e algumas se prolongando por mais de três horas<sup>4</sup>) e de eventuais trocas de mensagens via e-mails, meu contato com esses profissionais também ocorreu durante congressos, simpósios, seminários, workshops, mesas, reuniões de grupos de pesquisa e demais espaços e fóruns acadêmicos<sup>5</sup>. Por outro lado, uma espécie de encontro se deu através da leitura do que tais especialistas produzem e publicam. Assim, além do material que recolhi em universidades, núcleos de pesquisa, ONGs e na casa das pessoas, também a internet foi instrumento essencial, sendo inúmeras as vezes que acessei *sites* em que meus interlocutores eram citados ou entrevistados, colunas de jornais e blogs nos quais escreviam, sem falar na Plataforma Lattes, a qual consultava amiúde.

Sobre a dinâmica das entrevistas, ela variou bastante. Sobretudo no início, não poucas vezes fui interrogado com pedidos de esclarecimento sobre a pesquisa. Um limnólogo, por exemplo, após questionar os “critérios” usados para selecionar possíveis entrevistados, indagou: “Mas conta, quais são suas perguntas? O que pretende demonstrar com sua pesquisa?” (48 anos, Belo Horizonte, 2007), com sua reação às respostas variando entre ceticismo e desinteresse. Já uma antropóloga que desde o início intervinha com frequência indagando “onde você quer chegar?”, “são perguntas, mas e a sua pergunta?”, a certa altura interrompeu-me dizendo: “Desculpa, Cleyton, mas você está fazendo uma tese [...], pra onde está dirigindo isso, está muito descritivo. Eu seria péssima pra estar na tua banca” (49 anos, Belo Horizonte, 2007).

De fato, tendo em conta se tratar de um doutorando diante de pesquisadores estabelecidos, os quais, além de mais velhos do que eu, estudam há muito tempo um tema bastante controverso<sup>6</sup>, críticas, conselhos e sugestões ao trabalho foram

4 | Em geral estes encontros se dividiam em dois momentos: um centrado nas suas trajetórias profissionais, e outro sobre temas ligados à criação/gestão de UCs.

5 | Nos quatro anos de contato mais intenso com pesquisadores estive presente, apresentei trabalho ou participei de mesas ligadas ao tema no: IX Simpósio Brasileiro de Etnobiologia e Etnoecologia (SBEE), V Congresso Brasileiro de Unidades de Conservação (CBUC), II e III Seminários de Áreas Protegidas e Inclusão Social (Sapis), V Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade (Enanpps), 2º Encontro da Rede de Estudos Rurais (RER), XXV e XXVII Reuniões da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), XI e XIII Congressos da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) e 31º, 32º e 34º Encontros Anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Nesses eventos, pessoas já entrevistadas estiveram presentes e me interpelaram diretamente.

6 | Durante o trabalho de campo foram também recorrentes tentativas de me localizar no debate sobre conflitos envolvendo UCs, sendo comuns perguntas como: “Onde você está?”, “qual sua posição” etc.

constantes. É o caso de outro antropólogo, o qual mostrou preocupação com depoimentos gravados, o que me fez adotar uma recomendação sua ao falarmos sobre como lidaria com eles: reenviar as transcrições para as pessoas e incluir eventuais mudanças, correções ou subtrações que achassem necessárias nas suas falas. Também outra antropóloga, ao saber que iria trabalhar com entrevistas, me indicou um texto que poderia “auxiliar nessa questão” (o que de fato ocorreu). E se alguns insistiram em saber quem já havia entrevistado ou iria entrevistar (ao que respondia citando quem vinha à memória), outros fizeram questão de sugerir possíveis nomes, como um engenheiro florestal que, ao citar alguns, foi enfático sobre “um em especial” que eu “deveria obrigatoriamente” procurar se não quisesse “furar radicalmente a pesquisa”. Além disso, duas antropólogas relutaram em ser entrevistadas, pedindo um tempo para pensar e só concordando meses depois quando refiz o convite, desconfiança que levou uma especialista em botânica a recusar ser entrevistada após confessar se “sentir desconfortável” com a situação.

Também houve quem se mostrasse bastante disponível desde o início da entrevista e/ou curioso com o resultado do trabalho, manifestando desejo de assistir à defesa ou pedindo que lhe enviasse uma cópia eletrônica da pesquisa, sem contar a propensão de alguns para contar histórias pessoais e fofocas sobre a vida particular de seus pares, fossem amigos, desafetos ou conhecidos<sup>7</sup>. De todo modo, embora por vezes houvesse certa tensão no ar, com exceção do caso citado acima, na quase totalidade das vezes as pessoas se convenciam de que valia a pena dispor de algumas horas conversando com alguém que, em geral, desconheciam<sup>8</sup>.

Mas a escolha desses especialistas como nativos trouxe um questionamento que vai além da publicação da pesquisa e que precisa ser enfrentado. Ao ler o que escreviam e ao provocar meus interlocutores nos encontros que tive com eles, buscava suas impressões sobre o tema em si e também sobre seus próprios pares, gestores, burocratas, políticos e ativistas. Ocorre que, entre quem viraria assunto de nossas conversas, estavam grupos sociais que sofrem com restrições impostas pela criação de UCs. Tal situação impôs uma questão delicada, visto que, embora os saberes locais venham cada vez mais assumindo papel relevante na gestão de territórios legalmente protegidos pelo Estado, diferente do cientista ou técnico de um órgão ambiental, quem vive dentro ou próximo de áreas consideradas prioritárias à conservação tem muito menos condições de acessar esferas decisórias onde são pensadas leis, normas e expedientes administrativos que, por sua vez, irão afetar suas vidas. Desequilíbrio potencializado pelo fato da suposta “ignorância” dos segundos ser ampliada diante das autodeclaradas e socialmente reconhecidas “especialidades” dos primeiros. Da mesma forma, ainda que este tipo de público seja bastante heterogêneo, além do seu status por demais estigmatizado e de seus integrantes se verem frequentemente submetidos a operações político-culturais “que escondem,

7 | Sobre a importância da fofoca entre pesquisadores que trabalham com UCs, ver Gerhardt (2024).

8 | Episódios semelhantes aos relatados acima se repetiram durante eventos científicos em que estive presente, sendo o caso também da minha defesa de tese, quando uma antropóloga entrevistada fez parte da banca e estavam na plateia outra antropóloga e uma bióloga também graduada em psicologia.

suprimem, cancelam ou marginalizam sua história” (Buttigieg, 1999: 30), têm em comum estarem sujeitos a situações de exploração e violência as mais diversas.

Ciente desta condição, passei a me fazer a pergunta que fez Patrícia Birman (2002: 253) a Vagner Gonçalves Da Silva (2006), outro antropólogo que decidiu pesquisar pesquisadores (no caso, que estudam e praticam religiões de matriz africana): quais as implicações de conferir “lugar importante no seu trabalho para os depoimentos de seus colegas” com intuito de discutir “questões que os têm envolvido nas múltiplas situações de pesquisa”? Provocação que logo levou a uma indagação bem mais direta e comprometedora: ao eleger a discussão referida acima para debater com cientistas, teria contribuído para invisibilizar narrativas não circunscritas ao mundo intelectual, com isso produzindo um tipo de violência epistêmica que corrobora uma atitude etnocêntrica de viés acadêmico?

É fato que, se o trabalho antropológico implica tomar decisões ligadas ao contexto intelectual e político-ideológico no qual se está imerso e à atuação pragmática dada pelas circunstâncias e imprevistos do chamado trabalho de campo, parte do que daí resulta não poderá mais ser alterado pela vontade do antropólogo. O que me faz admitir que certas complicações éticas por trás da opção metodológica que adotei não poderão ser resolvidas discursivamente. Contudo, ao questionar sobre como enfrentar seus efeitos, ainda é possível tomar tal escolha como fato etnográfico. Como se verá a seguir, para além de uma espécie de autocrítica, usarei a situação que criei para refletir sobre o que decorre de um “um trabalho que não fiz” cujo desfecho levou à “elaboração de declarações executadas em um tipo de jornada ao silêncio” (Spivak 1999: 81), no caso, de quem decidi não procurar.

Por fim, antes de prosseguir, três esclarecimentos. Um primeiro refere-se ao fato da pesquisa original ter sido realizada há um tempo considerável, entre 2005 e 2008. Ou seja, embora o ambiente polêmico permaneça, muitos protagonistas envolvidos e a própria dinâmica do debate em questão já são outros, tendo inclusive crescido sobremaneira a participação ativa dos respectivos atingidos pela existência deste tipo de área protegida na produção de conhecimento científico sobre as mesmas. Mudança que faz com que, caso fosse realizar um estudo semelhante nos dias de hoje, muito provavelmente algumas falas de especialistas aqui transcritas não me teriam sido ditas (embora, obviamente, a pessoa possa continuar pensando da mesma forma). Contudo, considerando que o fato em si ocorreu de fato, nada mais coerente do que usá-lo como objeto de reflexão antropológica e oportunidade para, ao buscar apontar “relações políticas onde normalmente elas não eram percebidas” (Foucault e Deleuze, 2013: 131), indagar sobre o lugar do investigador-antropólogo quando este escolhe pesquisar pesquisadores tradicionais (no sentido do padrão que predomina na academia), mas não tradicionais (no sentido identitário, político e cultural).



“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

E aqui é importante dizer que, ao interagir num contexto em que pessoas se antagonizavam mutuamente, não foi possível construir uma empatia ou identificação unívoca com elas. Como estava diante de um debate em que era sempre chamado a me posicionar sobre questões muito específicas e cuja resposta dependia de meu interlocutor num dado momento, decidi manter uma “perspectiva multissituada” (Marcus, 1998). De fato, além de continuar com meu trabalho analítico politicamente implicado, publicando textos críticos em relação à política de criação/gestão de UCs<sup>9</sup>, ao longo das entrevistas que realizei fui adquirindo segurança para eventualmente discordar da pessoa com quem conversava. Nessas situações não sofri nenhum “dilaceramento existencial” próximo ao que viveu Crapanzano (1985). Não havendo qualquer possibilidade de identificação ou “fusão de horizontes” (Rouanet, 1990: 120), restava apenas, como para Carrasco e Kalinsky (1998 *apud* Barretto Filho, 2001: 61), “contestar a la pregunta del otro” nos dois sentidos da expressão espanhola, isto é, de divergir ou apenas responder alguém.

Já a terceira consideração a ser feita diz respeito aos trechos de entrevistas selecionados para serem aqui reproduzidos. Como seria de se esperar, sobretudo no que se refere às populações que localmente sofrem com limitações legais e administrativas impostas aos seus modos de vida, tendo em vista a ampla diferença tanto político-ideológica quanto em termos de áreas de atuação profissional dentro do campo científico, as visões das pessoas com quem conversei são por demais divergentes e conflitantes (Gerhardt, 2016a; 2010b). Porém, como se verá, com exceção de uma antropóloga e outro antropólogo, os depoimentos transcritos se distanciam fortemente de entendimentos já minimamente acordados na antropologia sobre como pensar transformações, reconhecimentos e dinâmicas culturais e identitárias. Ou seja, embora diversos especialistas (e todos os antropólogos) entrevistados tenham demonstrado ter essa compreensão, tais acordos dentro da disciplina são tomados aqui como pressuposto para pensar a “jornada ao silêncio” epistêmico que minha aproximação com o público em questão produziu.

## DO OCULTAMENTO DO OUTRO NA EVIDENCIAÇÃO DA FALA COMPETENTE

Começo este tópico reproduzindo trechos de depoimentos de cinco pesquisadores entrevistados sobre as chamadas populações tradicionais<sup>10</sup>. Embora um tanto longos, creio que encadeá-los tenha efeito didático para o que discutirei a seguir:

no longo prazo essas populações não vão querer continuar sendo tradicionais [...]. O sujeito quer ter rádio, televisão, automóvel, quer ter avião, entende? [...] Então é bobagem pensar que as populações tradicionais vão continuar sendo tradicionais eternamente, não vão, elas,

9 | Ver Gerhardt (2007, 2010a, 2010b, 2013, 2016a); Gerhardt e Medeiros (2007); Gerhardt e Almeida (2006).

10 | “População” (seguida dos termos “local”, “residente”, “do entorno”, “extrativista” e “tradicional”) tem sido a expressão mais genérica usada para se referir a grupos atingidos por UCs. Já “povos e comunidades tradicionais” são definidos na legislação como “grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, possuem formas próprias de organização social, ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos e práticas transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007). Sobre as categorias povos e comunidades tradicionais, ver: Carneiro da Cunha, Magalhães e Adams (2022); Calegare, Higuchi e Bruno (2014); Almeida e Farias Jr. (2013); Prado (2012); Gerhardt (2007); Mendes (2009); Shiraishi Neto (2007); Barreto Filho (2006); Carneiro da Cunha e Almeida (2004); Ricardo (2004); Little (2003).

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

tendo contato com a civilização, [...] vão querer se desenvolver (Especialista em paleontologia, 83 anos, Rio de Janeiro, 2006).

você vai fazer o quê? Vai dizer: “ah! Mas a população já estava lá”. Sim [...], mas ela vai ter que ser controlada [...]. Além disso, é óbvio que ela não é mais uma população tradicional, você não acha nem um barqueiro daqueles sem um motor de popa, todo mundo vê televisão (Historiador, 49 anos, Brasília, 2007).

não se deveria [...] empurrar neoíndios, falsos índios, MST, seringueiros a viver modos de vida de subsistência. Aliás, um modo de vida comercial obsoleto, pois a gente paga subsídios pros seringueiros [...], porque o governo acha interessante manter aquele modo de vida tradicional que ecologicamente é desastroso, que são os maiores caçadores que existem, uma cultura extremamente destrutiva (Biólogo, 47 anos, Florianópolis, 2007).

peças que são denominadas de tradicionais também são manipuladas. Porque essas pessoas e qualquer pessoa de baixa renda, qual é o sonho dela? Ela quer ficar um pouco melhor, quer dar algo melhor pros seus filhos, porque isso é intrínseco da nossa natureza humana. Eu não quero dar pra minha geração futura algo pior do que aquilo que vivi. Então essas pessoas acabam sendo manipuladas, porque outras pessoas dizem pra elas: “Quero que vocês fiquem assim”, mesmo se não quiserem (Engenheira florestal, Curitiba, 38 anos, 2007).

então vamos discutir manter a sociedade quilombola e população tradicional quando a essência dessas duas coisas são práticas inadequadas de Estado? Quilombola [...] devia ser uma vergonha pra gente. Devia preservar o sítio onde teve o quilombo e mudar aquela sociedade [...]. O que não é manter eles quilombola com a cultura de 1800. Isso é estúpido, é o que tem de pior pra mim, até me arrepia de falar, sabe! É condenatório, é condenatório. É como nazista pegando judeu e fazendo experiência genética, é tão ruim quanto; condenar essas pessoas a serem quilombolas e outras a serem caixas [...]. Pra mim tradicional mesmo é gaúcho, é CTG” (Engenheiro florestal, 52 anos, Curitiba, 2006).

Como qualquer diálogo, meus encontros com especialistas subentendiam uma troca recíproca de papéis em que um tinha a palavra enquanto o outro escutava, e assim sucessivamente. Porém, apesar de haver um *eu* dirigindo-se a alguém (*tu*) e vice-versa, ambos falávamos não só de algo ou um assunto, mas *deles*, podendo ser indivíduos ou sujeitos coletivos. Excetuando *nós* que conversávamos, na enunciação a estes lhes restava a posição de “outros ausentes” (Amorim, 2004: 99). Como resume a autora ao discutir o “efeito de exclusão da condição de pessoa” quando o *ele/eles* aparece “numa situação de fronteira ou instabilidade”, sendo a condição linguística de todo discurso dada pelo conjunto destes três personagens (*eu/tu/ele*), do início

11 | Abreviatura de Centro de Tradições Gaúchas, CTGs são sociedades civis sem fins lucrativos que funcionam como clubes, mas cujo caráter cultural se vincula à exaltação da simbologia gaúchesca e de valores, representações e atributos (linguajar, gastronomia, paisagem, animais emblemáticos etc.) que costumam ser associados ao Rio Grande do Sul. Sobre a invenção da identidade gaúcha, ver Oliven (1990).

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

da pesquisa até sua publicação o encadeamento da mediação discursiva se deu da seguinte forma: primeiro, um *eu* (pesquisador entrevistado) respondia a um *outro presente* (pesquisador entrevistador) sobre um *outro ausente* (caiçara, seringueiro, quilombola etc.); depois, um novo *eu* (autor), para falar sobre um *outro eles* (entrevistados) para vários *tus* (possíveis leitores ligados ao universo acadêmico), retraduzia o que foi dito sobre aquele *outro ausente*<sup>12</sup> (população local, tradicional etc.).

Como alerta Borges (2007: 112), “especificar uma parte é como recusar ou calar as demais”. Através da escolha que fiz, atingidos pela criação de UCs não foram procurados, sendo ignorados enquanto sujeitos. A estes foi negado o direito de atuar (mesmo como coadjuvante ou figurante), assistir (nos bastidores ou como espectador que, embora no escuro, está presente) e, provavelmente, ter acesso ao resultado final de toda peça dirigida por mim e encenada por especialistas (eu incluído). Ao optar por me encontrar com estes últimos, nossas avaliações diziam respeito a grupos cuja simples discordância do que falávamos lhes foi recusada, reforçando sua condição já subalternizada. Para usar o tom irônico de Rognon (1991: 28), sendo “os primeiros interessados excluídos do debate e reduzidos ao silêncio”, eu e meus interlocutores, “um pouco surdos e bastante tagarelas, procuramos assimilar a alteridade em que situamos as respostas às nossas próprias angústias”.

Sobretudo ao falar da interferência das políticas ambientais nos seus modos de existir e do controle exercido sobre estes últimos via instrumentos administrativos, normas legais, pactos negociados e outras práticas disciplinares (punitivas ou “participativas”), nossas conversas anularam o discurso de quem tem grande preocupação com o assunto. Embora referidos de diversas formas, desde as mais abrangentes (população local, residente, do entorno), através de categorias político-institucionais (povo e comunidade tradicional; agricultor familiar) ou étnico-raciais e identitárias (quilombola, indígena, caiçara, caboclo, posseiro, seringueiro, ribeirinho, geraizeiro, camponês), todos estiveram ausentes como pessoas e presentes como conteúdo da fala alheia. Sem contar que, quando membros de um grupo (no caso, cientistas), “vão para os bastidores, onde a plateia não pode vê-los nem ouvi-los, a detração secreta parece ser muito mais comum do que o elogio secreto” (Goffman, 1985: 158).

Fôssemos céticos ou otimistas sobre o papel das populações locais nas estratégias de conservação, avaliações positivas (aqui não incluídas) ou negativas (como as reproduzidas acima) se repetiram, não sendo poucos os momentos em que suas práticas, saberes e a própria identidade foram submetidos a algum tipo de julgamento<sup>13</sup>. O que vale não só para a situação de entrevista, pois, embora de modo protocolar, tal procedimento se repete na literatura especializada tanto das ciências naturais, ciências sociais e disciplinas aplicadas. Assim como o olhar de Cortês sobre Montezuma, aqui a alteridade radical envolvida “importava mais como objeto do

12 | Usarei itálico para realçar termos ligados a estes três personagens: *eu/tu/e/e*.

13 | Para avaliações semelhantes, ver Gerhardt (2008), especialmente o item “População tradicional como alvo (‘ser ou não ser?’): acusações”.



“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

discurso do que como destinatário dele” (Todorov 1993: 96), o que remete à constatação de Said (1990: 43) de que, sendo “o objeto do saber inerentemente vulnerável ao escrutínio, este objeto é um fato”, nada mais do que isso. Ao transformar o outro em algo a ser discursivamente manipulado, este deixou de ser “visto na sua humanidade” ao ocupar o lugar de “não pessoa” (Benveniste, 1966).

Tal como na controvertida etnografia de Crapranzano (1985) sobre a minoria branca de Wyndal na África do Sul (onde também sobressaíam dois grupos dominantes que rivalizavam<sup>14</sup>), estivéssemos do “lado” que fosse e não importando o teor da divergência, o resultado concreto das entrevistas e da literatura que acessei produziu o que Peirano (1985: 256) chama de “apartheid psicológico”, uma “ausência de reconhecimento do outro e a impossibilidade de apreciação real e concreta da subjetividade alheia”. Artifício que reforça a possível constatação de Almeida (1999: 14) de que, na interlocução com a produção intelectual ocidental, o “espaço dialógico de interação não se concretiza jamais para o sujeito subalterno”. E aqui vale o alerta de Spivak (1999: 81), pois também os grupos citados acima assumiram um “significado somente em relação à problemática de um objeto de conhecimento” cujo conteúdo se acha cirurgicamente limitado ao olhar peritocentrado: um saber diverso e controverso, sem dúvida, mas ainda assim “aprisionado no debate sobre a produção desse *Outro* [...] como sombra do *Eu*” (Spivak, 1999: 58).

Por outro lado, ao olhar apenas “para cima”, caí sem me dar conta na mesma armadilha notada por Pereira (2020: 9) ao discutir a ideia de “antropologia ‘feita em casa’” no Brasil: consegui, “epistemologicamente, resolver o problema da alteridade produzindo [minha] própria alteridade doméstica, que são os próprios outros do Estado nacional – negros, índios, camponeses, pobres”. Com efeito, todos que poderiam ser incluídos na categoria mais ampla disponível – “população local” – não estiveram visíveis como “outros sujeitos” e menos ainda como “sujeitos *outros*”, segundo diferenciação de Viveiros de Castro (2002: 117), mas como mero assunto de outrem, obliterando uma profusão de desejos, contrariedades, motivações, argumentos e saberes próprios de quem permaneceu, sem saber, calado ao ser comentado.

Importante dizer, contudo, que tal violência epistêmica, em que a “negação do direito do colonizado começa pela afirmação do direito [de fala] do colonizador” (Lander, 2005: 27), só ocorreu devido ao papel ativo de um agente específico que, inadvertidamente, criou condições para o aparecimento da “oposição binária rígida entre o familiar, que é valorizado positivamente, e o alheio, que é empurrado para além das fronteiras da inteligibilidade” (Eagleton, 1997: 26). E mesmo que alguns entrevistados atuem ativamente junto às lutas e demandas de grupos que se veem constrangidos pela introdução de políticas de conservação nas suas vidas, posicionando-se assertivamente sobre o respeito aos seus direitos, impeli-os a colocá-los num lugar ausente. Como resultado, a situação criada e depois traduzida para o dia-

14 | De um lado, *afrikaners* descendentes de alemães e holandeses e, de outro, brancos falantes da língua inglesa.

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

leto etnográfico fez com que a “tarefa de reescrever suas próprias condições de impossibilidade, bem como as condições de sua possibilidade” (Spivak, 1999: 77), fosse transferida para o mundo morno e distante do saber douto.

Note-se que, apesar das diferenças de posicionamento político, orientação ideológica e compromissos assumidos fora do campo intelectual, também uma “comunidade profissional altamente sofisticada formada por cientistas” subentende a existência de um “acordo intersubjetivo” (Cardoso de Oliveira, 2000: 191). Acordo construído em torno de condutas comuns como: manter relações mediadas pelo *ethos* científico, estar organizado sob um mesmo conjunto geral de códigos formais, utilizar (ainda que com dialetos diferentes) um modo particular de se expressar<sup>15</sup>. Ou seja, apesar do quadro geral marcado pela discórdia, trata-se de uma “comunidade de argumentação” cujo convívio se dirige à produção de conhecimento científico (Cardoso de Oliveira, 2000: 15).

15 | Unidade presente, por sinal, no uso do singular e do plural no título de um conhecido artigo de Carneiro da Cunha (2009): “Relações e dissensões entre *saberes* tradicionais e *saber* científico”.

De fato, se há algo comum entre pesquisadores é o respeito à etiqueta intelectual, ao contradito e ao gesto acadêmico por excelência: o uso da palavra escrita e falada. Em síntese, ao habitarem um campo de construção de saberes do qual a imensa maioria do público atingido por UCs está afastada ou presente como algo a ser relatado, interpretado e, como visto no início, julgado, cientistas envolvidos com conflitos gerados pela sua criação/gestão conformam uma unidade epistêmica. O que novamente me aproxima de Crapanzano, pois tanto *afrikaners* como cientistas mantêm entre si uma “solidariedade prática embutida nas estruturas [...] de uma linguagem compartilhada, mesmo que grande parte dessa linguagem possa ser permeada por divisões” (Eagleton, 1997: 116).

No caso de Crapanzano, além de descendentes de alemães e holandeses, de um lado, e brancos falantes da língua inglesa, de outro, se criticarem mutuamente, todos mantinham os mesmos privilégios perante os *browns coloureds*. Interdependência e hierarquia também existentes entre cientistas cujo interesse intelectual (e político, obviamente) recai sobre os grupos citados. Ocorre que eu e aqueles com quem decidi conversar também constituímos um grupo específico circunscrito ao trabalho que realizei, um *nós* provisório reconstruído durante o trabalho de campo e a escrita etnográfica. E aqui é preciso falar desse “nós”. Quem éramos nós para mim? Quem eram as pessoas que eu conscientemente escolhi ir atrás? Quem eram os personagens que importavam e que me apareciam como possibilidade de acesso legítimo ao debate em questão?

Para além da solidariedade profissional condicionada pelo trabalho que executamos, a ela se soma um mesmo recorte de classe, poder (autorizado pelas respectivas competências) e raça. Sim, todas/os as/os 33 especialistas entrevistadas/os eram brancas/os. Com efeito, creio que eu e meus interlocutores personifiquemos bem esse “nós” de que fala Pereira (2020: 8-9) enquanto força colonizadora “que na-

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

turaliza o lugar do antropólogo” (e do cientista) como “um não índio, não negro, não camponês” e que parece indicar, historicamente, o “inconsciente do fazer antropológico brasileiro”.

Claro que há uma diferença fundamental entre as duas situações. Se *afrikanners* partilhavam um mesmo preconceito para com sul-africanos não brancos, tal afinidade inexistia entre pesquisadores em relação a quem vive dentro ou próximo a uma UC. Porém, é justamente por ocupar um lugar social marcado pelo privilégio (de classe, raça e poder), que eu e meus interlocutores nos juntamos no trabalho que realizei não contra ou a favor de quem falamos, mas a despeito deles. Seja numa entrevista ou texto acadêmico, quem transita pelo mundo da ciência está perfeitamente à vontade para dizer o que pensa num ambiente deveras restrito que, por sua vez, contrasta com a enorme heterogeneidade social e formas fragmentadas de ação de grupos sociais identificados como população local, sejam ou não reconhecidos como tradicionais. Afinal, assim como um engenheiro florestal ou historiador que acusa quilombolas e seringueiros de terem propensão “intrínseca para depredar o meio ambiente”<sup>16</sup> se sente numa posição confortável porque protegida pelo reconhecimento social por trás do seu ofício, sociólogos e ecólogos que denunciam a violência a que estes são submetidos ocupam um lugar de fala no mínimo conveniente. E mesmo que um antropólogo ou etnobotânico mantenha uma relação politicamente engajada com seus interlocutores, a unidade – o olhar positivo sobre a procedência da ciência como comunidade de argumentação – não se desfaz. Acor-do tácito que se reflete na dinâmica do campo científico em “criar sentidos comuns que [...] favorecem a emergência de uma visão escolástica do mundo (ou quase isso) comum a todos os *scholars*” (Bourdieu, 1998: 119).

E aqui vale fazer um paralelo com a invenção do Oriente como “outro” do Ocidente, tal como descrita por Said (1990: 33): se “o valor, a eficácia, a força e a aparente veracidade de uma declaração escrita [por europeus] sobre o Oriente baseiam-se muito pouco no próprio Oriente”, ao pensar no que muitos especialistas me disseram e escreveram sobre povos e comunidades tradicionais, o efeito da frase anterior permanece semelhante. O mesmo pode ser dito para a posição do “veterano parlamentar, ex-secretário de lorde Salisbury, ex-primeiro secretário para a Irlanda e ex-primeiro-ministro” Arthur James Balfour, o qual “tinha perfeita consciência de quanto direito tinha de falar, como membro do parlamento de seu país, em nome da Inglaterra, do Ocidente, da civilização ocidental, sobre o Egito” e o quanto “é bom para essa grande nação” que ela continue sendo “governada por nós [...] do Ocidente civilizado” (Said, 1990: 45). Ora, também um pesquisador com mestrado, doutorado, pós-doutorado, professor titular exercendo livre-docência, eleito professor emérito de uma conceituada universidade do país, pesquisador “nível 1A” no CNPq por demonstrar alto grau de projeção no exercício de sua atividade acadêmica e elevada

16 | Como pensa um engenheiro florestal que entrevistei, para o qual “isso é natural, precisa regular esse bicho, esse animal. Porque é intrínseco ao ser humano degradar a natureza, é intrínseco. Qualquer estudo antropológico isento de uma ideologia, mais de direita ou de esquerda, vai chegar à conclusão [...] de que é intrínseco. Porque [...] o animal homem busca conforto, facilidade, é isso que ele busca, busca prazer [...], esse é o padrão” (Engenheiro florestal, 52 anos, Curitiba, 2007).

capacidade de liderança científica nacional e internacional, coordenador/líder de grupos reconhecidos por sua excelência em pesquisa, ex-presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS) ou da Sociedade de Ecologia do Brasil (SEB) sabe o quanto está habilitado a falar sobre o que, durante décadas, tem sido seu interesse de estudo. E se havia lordes ingleses de menor prestígio (no início do século XX) e há cientistas menos graduados (no início do século XXI) falando respectivamente sobre egípcios e comunidades/povos tradicionais, os primeiros tinham e os segundos continuam tendo elevada competência e habilidade para gerar efeitos de verdade (Foucault, 2010: 1979) cuja força persuasiva poderá, na direção que for, atingi-los de algum modo.

Por outro lado, se, como adverte o autor, “os próprios intelectuais fazem parte do sistema de poder”, também não lhes é permitido suspender “sua posição de intelectual na sociedade burguesa, no sistema de produção capitalista [e] na ideologia que ela produz ou impõe” (Foucault e Deleuze, 2013: 131). Afinal, ainda que um Rei não queira ocupar seu lugar de direito ou que um usurpador o retire do trono, muitos súditos continuarão reconhecendo sua soberania “como se fosse Rei”. Foi o que aconteceu comigo, pois, durante as entrevistas, além do respeito misturado com certo acanhamento de um doutorando diante de cientistas *seniores*, só me dei conta das implicações ético-políticas de elegê-los como interlocutores após um antropólogo contar como havia sido sua relação com seringueiros. Ou seja, até ali estive totalmente no escuro, reconhecendo nos meus pares e trazendo incorporado o arquétipo do *scholar* cuja força é “capaz de se fazer reconhecer pelo simples fato de se fazer conhecer” (Bourdieu, 1998: 117).

Não que todo pesquisador envolvido com o tema instrumentalize a todo momento sua competência e prestígio. Ocorre que, conscientes ou não das implicações do lugar que ocupam, o constrangimento simbólico produzido pelo que dizem/escrevem ultrapassa sua aptidão para controlar a realização eficaz do caráter violento que sua fala/escrita carrega. Para além do seu desejo e intenção, seja rei ou pesquisador, sua posição se equivale enquanto signo de um poder invisível “exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que [...] o exercem” (Bourdieu, 1989: 7). Igualmente, além da capacidade de fixar conhecimentos e construir realidade social, sua atuação, exercida no mesmo campo social de seus colegas, fortalece a integração mútua e o consenso em torno da legitimidade para se pronunciar no espaço público sobre questões relacionadas à criação/gestão de UCs.

Claro que sempre será possível mobilizar a chamada autoridade etnográfica para contestar a afirmação de que “o valor, eficácia, força e aparente veracidade de uma declaração [...] baseiam-se muito pouco no próprio grupo” ao qual se dirige o pesquisador. Afinal, sabe todo antropólogo que a “empatia que manifesta em relação ao ‘seu’ grupo, ‘sua’ tribo, ‘sua’ comunidade, [...] além de assegurar o direito como

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

intérprete dentro do meio acadêmico, reflete o resultado da relação existencial frequentemente profunda e marcante que se desenvolve durante a pesquisa de campo” (Peirano, 1985: 249). De fato, a experiência etnográfica presume algum nível de intimidade com quem se estuda (mesmo ela sendo conflitiva ou até mesmo tóxica), sendo esta resultado de um intenso envolvimento e de trocas mútuas. Porém, tal experiência, ao ser convertida em texto, continua a “encenar uma estratégia específica de autoridade [que] tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade do texto” (Clifford, 2011: 221).

Embora “o controle nativo sobre o conhecimento adquirido no campo [possa] ser considerável” (Clifford, 2011: 46), como resume Carvalho (2002: 4), ao traduzir “idiomas locais para depois dedicar-se a representar sua cultura etnograficamente [...], nosso poder é o desempoderamento do outro”. Ou seja, ainda que negociada, permanece a construção de uma competência para interpretá-lo em ambientes que este último provavelmente não poderá acessar. Aliás, um “outro” muito particular, sendo, portanto, no mínimo problemáticas eventuais generalizações para as demais “populações locais”<sup>17</sup>. Além disso, como o convívio direto com o mundo nativo deve cessar em algum momento, logo este distanciamento irá interferir no chamado “presente etnográfico”, pois, não sendo “fatos”, mas pessoas que vivem, viveram ou ficaram na lembrança dos que permanecem, essa experiência já será passado.

17 | Por exemplo, comparando práticas de seringueiros com outras executadas por quilombolas ou demandas de caiçaras com reivindicações defendidas pelos Munduruku.

De toda forma, a despeito deste duplo movimento de despresentificação (dos nativos em relação ao mundo do antropólogo e do tempo vivido por este último junto aos primeiros), prevalece a legitimidade de quem, por ter “estado lá” *com* eles (SÁEZ, 2011: 602), conquista o direito de dizer *sobre* eles. Contudo, venha o cientista das ditas ciências “moles” ou “duras”, se produzir um “saber significa erguer-se acima do imediato, ir além de si mesmo, para o estranho e o distante”, ao de lá voltar, ter “tal conhecimento de uma coisa como essa é dominá-la e ter autoridade sobre ela” (Said, 1990: 43). Disto resulta uma espécie de desejo compulsivo que se alimenta e renova através do próprio trabalho científico. Seja referido a um fato, teoria, evento, bioma, espécie, cultura, comunidade ou grupo social, seja focado na relação entre elementos distintos (por exemplo, UCs e populações locais), como “traduzir é também colonizar” (Amorim, 2004), o conhecimento sobre o objeto/sujeito pesquisado confere poder para descrevê-lo e interpretá-lo de um modo particular. Ocorre que obter “mais poder requer mais conhecimento, e assim por diante, em uma dialética crescente de informação e controle” (Said, 1990: 46).

Com efeito, aqui não se está longe de uma discussão central na ecologia relativa aos chamados *hotspots*<sup>18</sup> de biodiversidade. Conforme Bensusan (2001: 166), nos anos 2000 “grande parte dos centros de endemismo de plantas na Amazônia não passariam de artefatos de amostragem, onde se acredita que haja mais espécies é porque houve maior esforço de coleta”, podendo “espécies consideradas raras ter

18 | Áreas com elevada quantidade de espécies que correm risco de serem extintas e só existem nesses locais.



“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

seu status revisto quando da realização de novos estudos”<sup>19</sup>. Ora, se *hotspots* estão onde há maior concentração de cientistas naturais (e vice-versa), povos e comunidades tradicionais (e terras indígenas, quilombos, reservas extrativistas) estão onde há grande concentração de cientistas sociais (e vice-versa). Obviamente, aqui há uma diferença básica. Se plantas, insetos e tartarugas não podem contestar o que diz um ecólogo, o mesmo não acontece com quem se autoidentifica como “tradicional”. Portanto, mesmo referido a um hermético sistema compreensivo, o saber resultante está, de saída, sujeito a ser criticado, atualizado e/ou negado a partir da própria crítica de quem está na posição de pesquisado. Porém, assim como a relação entre centros de endemismo e ecólogos, a difusão deste saber está diretamente ligada à quantidade e ao empenho de antropólogos enredados na sua produção. Ou seja, ao buscar saber onde estão, quem são e como vivem povos, comunidades ou grupos que ainda não “habitam” a categoria “tradicional” (Carneiro da Cunha e Almeida 2004), ao menos em parte eles estarão onde, serão o que e viverão como os antropólogos os encontraram, identificaram e descreveram.

O que leva a outra pergunta de Birman (2002: 251) a Vagner Gonçalves da Silva (2006): “O que é, contudo, este *conhecimento* sobre o qual todos os interlocutores [antropólogos] desse livro se debruçam?”. Ora, se “o conhecimento é uma espécie de autoconhecimento” (Machado 2011: 43), ao saber da existência do outro o “conhecemos *como* o conhecemos”, ou seja, como ele aparece *para* quem o conhece. Se, parafraseando uma conhecida máxima de Fanon (2009: 30), “aquilo que se chama alma negra é frequentemente uma construção do branco”, detendo ou não autoridade etnográfica, aquilo que se escreve sobre geraizeiros, caiçaras, samambaieiros ou simplesmente população residente é em grande medida uma construção do próprio pesquisador, seja ele biólogo, etnógrafo, geógrafo ou paleontólogo (o que inclui, aliás, a possibilidade de estes últimos pertencerem também a uma comunidade/povo tradicional). Característica que, considerando a extrema dificuldade de acesso dos primeiros ao mundo acadêmico e independente do objeto do saber ser um ecossistema ou uma etnia, novamente me aproxima de meus colegas para nos distanciar dos outros ausentes de quem falamos e sobre quem escrevemos.

19 | O que de fato ocorreu na “Estratégia e Plano de Ação Nacionais para a Biodiversidade (EPANB)”, lançada em 2004, cuja identificação das “900 áreas mais relevantes para a biodiversidade” foi “revisada e atualizada em 2007” (Ministério do Meio Ambiente, 2011: 86).

## REPRESENTAÇÃO DO OUTRO E SEUS SENTIDOS: FALAR POR, EM NOME, SOBRE E COM

Em síntese, toda discussão até aqui remete à “indignidade de falar pelos outros” (Foucault e Deleuze 2013: 133), mas também à indicação de Almeida (1999: 14) sobre “a cumplicidade intelectual que julga poder falar pelo outro e, por meio dele, construir um discurso de resistência”. Ao que imagino algum sociólogo alertando: “Não se trata de falar *pelo*, mas *sobre*” (ou *a respeito*); ao que o antropólogo acres-

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

centaria: “Depois de falar *com*” (ou *enquanto*). De fato, como mostro em Gerhardt<sup>20</sup> (2016a), se muitos cientistas naturais têm pretensão de *dar voz* a biomas, florestas, espécies e cachoeiras, entre cientistas sociais prevalece a recusa em aceitar estarem falando *em nome de* quem quer que seja (o que, obviamente, não significa inexistência do debate sobre mediação e engajamento na defesa de direitos de grupos sociais vulnerabilizados).

Porém, visando a mostrar uma conexão não tão evidente nesta dupla pretensão/recusa, cabe contrastá-las. Ao perguntar a um ecólogo como se identificaria, este respondeu:

como me identificaria? Como alguém que tenta falar *pelos* seres vivos que *não falam*. Então, quando mostro que a jacutinga é um animal [...] ameaçado de extinção por causa da caça de seres humanos, eu pergunto: Como *ele vai falar* isso pra gente? Então, *sou o interlocutor* de uma jacutinga, de um mono carvoeiro, de um palmito (41 anos, São Carlos, 2007).

Pensamento que se reproduz no espaço público, caso de “um dos maiores veículos ambientais do Brasil”, a revista *O Eco* (2023), segundo seu *site*, idealizada por “um grupo de jornalistas [...] com a missão de *dar voz* a bichos e plantas através de quem se interessa em protegê-los”; mas também na literatura científica: “é indiscutível que o lado mais fraco da disputa por espaços para poder existir é exatamente aquele que engloba [...] formas de vida que, *incapazes de falar*, ter *representação* política ou realizar protestos, tem de depender de humanos para advogar seu direito à existência” (Galetti, Olmos e Bernardo, 2004: 258).

Já uma antropóloga, ao comentar seu trabalho junto ao Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), declarou não ter o “menor constrangimento de assumir meu papel de assessora, vou às audiências públicas e não me furto de denunciar situações de violência, dominação etc. Agora, não falo *por eles*, porque tenho muito claramente meu papel de pesquisadora do assunto, só que é um papel localizado, posicionado” (42 anos, Belo Horizonte, 2006). E, como no caso anterior, declarações semelhantes se repetem em publicações acadêmicas:

organizações ambientalistas “defendem” espécies e animais segundo suas pesquisas [...], *falam em seu lugar* [...]. [Já] entidades indigenistas podem apoiá-los [grupos indígenas] em seus projetos, em defesa de suas terras e territórios, assessorá-los na compreensão e no diálogo com a complexa sociedade dos brancos [...]. Mas *nem* indigenistas *nem* antropólogos *representam* esses sujeitos (Ladeira, 2004: 37).

Por outro lado, no 31º Encontro Anual da Anpocs, embora uma das palestras-

20 | Ver especialmente os tópicos “Alguns falam ‘sobre’, outros ‘com’ e outros ainda falam ‘por’”, mas todos falam”; e “Sobre falar ‘em nome de’, humanizar bichos e animalizar gente”.

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

tes (socióloga) fosse taxativa em lembrar que “cientistas sociais não estão aqui para ‘dar voz’ a quem quer que seja, pois não é esse o seu papel”, sua manifestação veio após alguém na plateia lhe perguntar o que diferenciaria quem “fala *pelos* animais” de quem “dá voz” às populações tradicionais.

Repare-se: as três negativas citadas acima não invalidam o fato de que a acusação de que cientistas sociais “falam *por*” algum grupo social permanece no que dizem e escrevem especialistas vindos, na sua maioria, das ciências naturais e áreas aplicadas como agronomia, biologia da conservação, educação ambiental e engenharias ambiental e florestal. Apenas para dar um exemplo, referindo-se a cientistas sociais que trabalham ou atuam em parceria com o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) elaborando laudos antropológicos e Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs), para o prestigiado zoólogo Fábio Olmos (O *Eco*, 2007),

um ponto problemático é ter uma entidade não isenta decidindo quem é quilombola, [...] que são, na realidade, remanescentes de senzalas [...]. Se não fosse uma questão séria, este tipo de coisa seria apenas mais uma das piadas sem graça que as “ciências” humanas no Brasil atraem sobre si mesmas [...]. O fato é que as definições ganharam “abrangência conceitual” com o propósito claro de incluir qualquer situação na definição de “quilombola” conforme as conveniências. Isso para mim tem um nome não muito lisonjeiro [...]. E graças à estupidez politicamente correta de uns e à falta de empenho de outros, há populações deliberadamente deixadas no seu interior [das UCs] que viram na ‘brecha negra’ uma forma de resolver seu problema [...]. Um governo assumir políticas públicas abertamente racistas é uma viagem à idade das trevas.

Ora, apesar de cientistas sociais (em particular antropólogos) poderem não se ver como prepostos de povos e comunidades tradicionais, se na realidade vivida estes são assim percebidos (por exemplo, “decidindo quem é quilombola”), tem-se aí um dado que precisa ser levado em conta. Afinal, é sabido que todo fato social produz consequências, altera ou direciona condutas e repercute como se, em certas situações, cientistas fossem vistos como porta-vozes de um dado grupo social. Como mostrei exaustivamente (Gerhardt, 2008; 2010b; 2013; 2016a), é o que se verifica na guerra discursiva sobre o papel das populações locais frente às políticas de preservação, servindo como arma de ataque a dupla alegação de que, enquanto onças, jacutingas e palmitos são “incapazes de falar”, comunidades e povos tradicionais tem como “representante” um batalhão de cientistas sociais para defendê-los como “interlocutores” que *falam* em seu nome.

Porém, há uma pergunta anterior envolvendo este tipo de acusação: o que acontece quando o próprio autor, em determinado momento, se exime de declarar

acerca da declaração de seus interlocutores sobre personagens já por demais estigmatizados? Antes de aprofundar esse ponto, importante reforçar o que disse no início. Ainda que de forma respeitosa, seja durante as entrevistas, seja nas intervenções que fiz em eventos acadêmicos, não deixei de externar o que pensava diante de quem entrevistava ou assistia. Posição multissituada que procurei manter sempre quando era instigado a me posicionar sobre alguma questão polêmica. Ocorre que, se assim procedi durante meu contato direto com especialistas, o mesmo não se deu (ao menos não totalmente) com o processo de escrita que resultou desta mesma experiência posicionada.

O que me leva a outro aspecto problemático presente na forma como dispus as falas das pessoas entrevistadas na segunda parte de minha tese de doutorado, que chamei de “Fragmentos do universo intersubjetivo nativo” (Gerhardt, 2008). Sobre seu conteúdo, novamente é possível estender a crítica de Peirano (1985) a *Waiting* (Crapranzano, 1985). Embora, ao contrário deste último, minha participação como “ator etnográfico” esteja explícita no contexto da interlocução (por exemplo, com as perguntas que fazia aparecendo claramente ao longo do texto), assim como Crapranzano, ao agrupar o que me foi dito “por temas” e separá-los “apenas por subtítulos”, optei por “desaparecer como sujeito teórico” (Peirano, 1985: 257).

Intenção que admito já de início: “ao contrário da primeira parte [...], não me interessei tanto pelo conteúdo dos depoimentos, mas pela diversidade singular destes que, quando justapostos, por contraste mostram a multiplicidade das experiências vividas” (Gerhardt, 2008: 278). Além disso, visando “conservar o protagonismo dos entrevistados [...], limitei meu ‘papel’ a uma espécie de editor-chefe que recorta, anexa, cola e decupa trechos de depoimentos e os distribui de modo a compor uma linha discursiva dotada de sentido” (Gerhardt, 2008: 276). E se em *Waiting* foram os sul-africanos que dirigiram a discussão sobre “valores sociais” e “ideologia” (Peirano, 1985: 261), no meu caso, “evitei interpretar a lógica argumentativa seguida por meus interlocutores ou apontar implicações político-ideológicas, éticas ou linguísticas do que me foi dito”, dispondo os “depoimentos como se os próprios autores estivessem se autoanalisando” e dando ao texto a “forma de uma narrativa em que meu papel foi menos de analista e mais de editor” (Gerhardt, 2008: 355).

Ora, junte-se minha autossuspensão analítica com o esforço por conservar o protagonismo nas falas de meus pares, o que se tem é a armadilha da autodescrição nativa. Como resultado, tanto nos catorze capítulos de *Waiting* como nos 21 tópicos de “Fragmentos do universo intersubjetivo nativo”, “a tensão entre o papel do antropólogo-relativizador e do intelectual-ético resultou em uma paralisia do observador” (Peirano, 1985: 260). Condição que se aproxima da crítica de Birman (2002: 255) à opção de Gonçalves da Silva (2006) em construir “modelos de investigação mais respeitosos do saber nativo” que levam à adoção de uma “operação metodológica

que não afeta a natureza do conhecimento produzido". Só que aqui há uma diferença importante em relação às pessoas que Silva entrevistou: todas elas se encontram engajadas e são unívocas na defesa do que estudam e praticam (no caso, religiões afro-brasileiras). Já no meu caso, privilegiar "depoimentos em que emergissem, explicitamente, avaliações pessoais, orientações éticas, interesses particulares e posições políticas das pessoas com quem conversei" (Gerhardt, 2008: 353), sem me deixar afetar pelo teor de tais avaliações, orientações, interesses e posições, levou a uma cumplicidade complacente ("respeitosa" diria Birman) para com falas intolerantes e violentas.

Mas a opção mais grave, me parece, foi ter simetrizado posições diferenciadas ao não questionar nesta segunda parte do texto "a pertinência do que me foi dito", com isso abrindo mão de "saber se alguns teriam razão e outros não [...], se suas respostas seriam razoáveis ou implausíveis" (Gerhardt, 2008: 354-355). Não localizar criticamente o teor das falas de meus interlocutores segundo suas distintas formações e áreas de atuação acadêmicas teve como efeito relativizar o conhecimento de quem pesquisa já há longa data determinado tema (por exemplo, afirmação identitária de povos e comunidades tradicionais), ao mesmo tempo que abria espaço para que leigos falassem como se fossem especialistas. Além disso, no caso dos antropólogos, acabei simplesmente anulando sua autoridade etnográfica, pois, ao "misturar e entrelaçar várias narrativas diferentes [...], não me interessei em saber se a pessoa teria 'competência' ou não para lidar com certo assunto" (Gerhardt, 2008: 276 e 354).

Em resumo, novamente, como conclui Albert Memmi (1967) para a condição africana pós-independência das colônias frente ao Ocidente, permaneceu "o retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador". Tanto o que citei da literatura como o que reproduzi das entrevistas, em ambos os casos se trata de declarações sobre um sujeito silenciado nos três sentidos da proposição: de falar *a respeito* de alguém, de passar *por cima* de sua existência (ausente) e de mover-se *na superfície* do que se imagina dele conhecer. Ao simplesmente aceitar acriticamente as ideias e categorias nativas, o resultado não poderia ser outro que não contribuir para reforçar estigmas de quem historicamente tem sido violentado pelo Estado, por interesses econômicos privados e/ou por organizações não governamentais preservacionistas.

#### PODER E VIOLÊNCIA EPISTÊMICA: DESAPRENDIZAGENS E INSTRUMENTOS DE COMBATE

Nesta última parte, gostaria de refletir sobre algumas implicações presentes nos quatro sentidos do termo "representar", a saber, como ato de quem: se coloca por autodelegação no lugar do outro (substituindo-o); é indicado por esse outro para ocupar o seu lugar (através de algum tipo de procuração); encena como se



fosse esse outro (como ator que interpreta um personagem); visa a descrevê-lo e significá-lo (através de algum tipo de tradução). Antes, porém, retomo algumas indagações.

Ao eleger a questão das UCs para debater com especialistas conceituados em suas respectivas áreas, privilegiando a fala perita de quem se vê a si próprio como sujeito legítimo de fala em detrimento do que pensam grupos afetados pela sua criação, estaria bloqueando a intervenção ativa e criativa destes outros peritos localmente situados e sua *expertise* em discussões que lhes dizem respeito? Por trás de uma não refletida decisão metodológica esconder-se-ia a atualização de mecanismos de dominação neocoloniais, com o conhecimento sobre o outro não contendo o representado a não ser como espelho preenchido pela palavra peritocentrada? Conforme espero ter mostrado, os pontos de interrogação podem ser retirados, e a resposta de Spivak (1999) à pergunta “pode o subalterno falar?” é outra vez negativa. Mesmo que, como explicito em Gerhardt (2008, 2016a e 2016b), tenha conduzido as entrevistas a partir de situações que levassem ao “confronto etnográfico” (Peirano 1985), e mesmo dispondo no texto o que me foi dito na forma de ponto e contraponto, de modo que comentários ostensivos aparecessem sendo rebatidos por outro colega, me eximi da tarefa de denunciar uma “realidade social que acredito ser moralmente repreensível” (Crapanzano 1985 *apud* Peirano, 1985: 251).

Mas e se tivesse procurado lideranças caiçaras, indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais, confrontando o que teriam a dizer com o que me foi dito? Afinal, aí entraria em cena o protagonismo de quem, para usar a feliz distinção de Carneiro da Cunha (2009), mobiliza suas próprias “aspas culturais” (ver a seguir) como ferramenta de resistência discursiva, simbólica e identitária, projetando no mundo douto uma imagem de si ao dizer sobre sua própria cultura. De fato, seguramente o efeito silenciador seria drasticamente menor, mas ainda assim outros desdobramentos precisariam ser enfrentados. A começar pela incômoda dúvida incutida na indagação de Birman (2002: 254) a Vagner Gonçalves da Silva (2000): Seria possível “colocar estes conhecimentos em relação? Como seus autores, a partir de interesses distintos, obedecendo a princípios cognitivos e morais diversos, terminam por negociar suas diferenças e estabelecer mecanismos de troca que redundam nisto que designamos como etnografias?”. Ou seja, como lidar com o fato de se tratar de linguagens, cosmologias e epistemologias qualitativamente diferentes tendo-se, ao final, que juntá-las num formato ditado pelo discurso científico?

Quem sabe então se incluísse lideranças que se tornaram, elas próprias, pesquisadores? Sem dúvida, disso resultaria um acesso não pré-fixado ao que teriam a dizer (Birman, 2002: 08), implicando maior visibilidade ao mesmo tempo que ajudaria a relativizar o “efeito *scholar*” sobre suas práticas e modos de existência. Porém, tal como há divergência entre pesquisadores, considerando a extensa diversidade

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

de povos, comunidades tradicionais e camponeses em geral, seria preciso dar conta de uma pluralidade de pontos de vista não necessariamente concordantes, o que, em última instância, poderia até mesmo enfraquecer a força de seus argumentos. Além disso, permaneceria a questão da representação, visto que todo especialista nativo se encontra atravessado pela ambivalência de quem, como diz Fanon (2009: 35), sai de sua aldeia para voltar a ela “radicalmente transformado”. O que significa lidar com a dupla obrigação de, por um lado, negociar sua nova identidade híbrida junto aos seus e, por outro, traduzir o mundo de onde veio para um público distante dos seus.

E aqui volto aos sentidos do termo *representar*. Note-se que, ao falar *sobre* seu grupo, tribo, parente, vizinho etc., este mesmo especialista nativo precisará *representá-los* ao dizer para outrem o que, para ele, eles são. Ora, neste caso o verbo condensa os quatro sentidos mencionados mais acima, pois se trata: de autodelegação; de falar por seu grupo tendo legitimidade para tanto; de descrevê-lo e, portanto, significá-lo; mas também de interpretar o próprio personagem para um determinado público. Ou seja, aqui se está diante da mobilização do que Carneiro da Cunha (2009) chama de “cultura com aspas”, com o caráter performático de quem projeta uma imagem do seu próprio modo de ser dentro de um coletivo surgindo no que é dito ou mostrado ao se dialogar com quem está fora ou não pertence à cultura vivida sem aspas.

O que me leva, para finalizar, a algumas possibilidades de encaminhamento inspiradas no “projeto de desaprendizagem” proposto por Spivak (1999: 118) em relação ao intelectual que se imagina dizendo “a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la” (Foucault e Deleuze 2013: 131). Para começar, parto de uma pergunta concreta: Quem estaria mais apto a discutir a relação que uma dada comunidade tradicional estabelece com a mata, o rio, o mangue, o mar, a vereda, o roçado: uma liderança desta mesma comunidade, um ecólogo, antropólogo ou agrônomo que pesquisa o tema? Note-se que escolhi os termos, pois poderia ter usado ecossistema, ecótono, agrodiversidade etc., o que já denota um encaminhamento inicial à resposta<sup>21</sup>. Mas creio que um primeiro cuidado seria atentar para o fato elementar de que, se, dentro de sua esfera de atuação, os três últimos têm todo direito de falar sobre o assunto, a despeito das devidas competências, quem vive seus dramas é que sabe quais são suas aspirações, necessidades e métodos de luta. O que também vale para aqueles que buscam visibilizar reivindicações, justificar ações, valorizar saberes e/ou mostrar a validade de certas demandas de quem se vê envolvido por políticas de proteção à biodiversidade, pois sua mediação não pode preencher o vazio deixado pelo que estes últimos sentem, vivem e têm a dizer.

Já um segundo entendimento é não esquecer outra obviedade lembrada por

21 | Não tenho intenção de responder à indagação acima, mas usá-la para refletir sobre o papel de mediação/tradução realizado por quem circula entre os campos da ciência e da política pública. Porém, a quem a deseja, me junto à constatação de Mendes (2009): “a constituição de grupos sociais para atuarem como avatares da conservação deve ser, antes de tudo, desejada pelos membros que compõem o grupo, independentemente de sua origem étnica, de há quantas gerações vive no local e da modernidade das tecnologias que utilizam. Todos esses elementos podem ser nulos ou significativos para a propensão a ser conservacionista. O principal, entretanto, é a existência de vontade interior, pessoal e grupal, para manter padrões pouco impactantes com o meio. A partir daí, é fundamental que haja política pública adequada a fomentar e subsidiar essa forma de desenvolvimento [...]. Tudo isso, feito a partir do diálogo inter e intracultural dos diversos grupos e indivíduos que estão implicados no acordo. A simples imposição de regras respaldadas em sistemas culturais diversos (como o são a ciência e o conhecimento local) tende a ser infrutífera e autoritária, mesmo quando pressupõe o consentimento do grupo ao qual se dirige, sub-repticiamente desconsiderando as relações de poder que respaldam tais acordos”.

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

Carlos Walter Porto Gonçalves: se “vivemos de falar do que os outros sabem dá a impressão de que a gente sabe [...], nós é que confundimos o saber com o saber falar [...]”. Eu, por exemplo, sou capaz de fazer uma tese sobre pesca e não saber pescar”<sup>22</sup> (*apud* Monteiro, 2002: iii). Constatação que, sobretudo quando o debate se torna acirrado, com acusações de parte a parte, contrasta com situações em que fica explícita a pretensão de conhecer pessoas, etnias e grupos sociais melhor do que eles próprios. Como no caso do engenheiro florestal citado no início que, além de considerar uma “vergonha” a existência de comunidades quilombolas, acha que “tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”; ou do paleontólogo também citado, para quem “essas populações não vão querer continuar sendo tradicionais”<sup>23</sup>.

Contudo, ainda assim, muitas vezes também a atuação politicamente engajada pode, sem se perceber, esconder a imposição do silenciamento disfarçada de solidariedade (envolta pela vitimização estereotipada ou infantilização benevolente) e/ou de interesse analítico (que mascara um desejo egoico anterior referido à própria vontade). De fato, por vezes se torna difícil a tarefa de se colocar “ao lado de todos e não na vanguarda, para conduzi-los, nem na retaguarda, para esclarecê-los” (Foucault e Deleuze, 2013: 132). Porém, mesmo havendo o risco da “culpa piedosa” e da “admiração hiperbólica” diante do estranho (Spivak, 1999: 122), ainda assim “pode-se trabalhar ‘contra’ a subalternidade” (Almeida, 1999: 16). Trabalho que começa estando atento em notar e, ato contínuo, denunciar procedimentos que conduzam à violência epistêmica e à neutralização da agência do outro de que falam Spivak (1999) e Lander (2005: 23). Afinal, mesmo admitindo que “intelectuais descobriram recentemente que as massas não necessitam deles para saber; sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles”, ainda assim continua a operar “um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber” (Foucault e Deleuze, 2013: 131).

Neste caso, uma forma de contribuir para “dissolver sua opacidade” (Peirano, 1985: 257) pode se dar através do que Deleuze chama de “instrumentos de combate” (Foucault e Deleuze, 2013: 132), frente em que o saber perito (em especial antropológico, mas não só<sup>24</sup>) tem sido muito eficaz. Vide a extensa produção de laudos, contra laudos, relatórios, documentos técnicos, pareceres, contra-EIAs/Rimas etc. realizada por especialistas de diversas áreas em situações de conflito envolvendo povos e comunidades tradicionais. Porém, reconhecida a importância deste tipo de atuação, gostaria de avançar sobre possibilidades de condutas mais cotidianas e menos institucionais (ainda que possam estar ligadas a procedimentos técnico-científicos e administrativos) que sirvam para desestabilizar discursos peritocêntricos.

Para tanto, tomo uma situação que me foi relatada por um antropólogo entrevistado (que chamarei Rodrigo) ao falar para uma plateia de especialistas, pesquisadores, consultores técnicos e quadros de órgãos governamentais num workshop em

22 | Ademais, se, como notaram Berger e Luckmann (1985: 13), “o ‘conhecimento’ do criminoso é diferente do ‘conhecimento’ do criminalista”, nas situações aqui descritas resta saber quem é o criminoso e quem é o criminalista.

23 | Para outros exemplos deste tipo de julgamento, ver Gerhardt (2007; 2008).

24 | Como foi o caso, para dar um exemplo emblemático na luta de povos e comunidades tradicionais, do papel ativo de cientistas naturais durante o processo que resultou na criação da primeira Reserva Extrativista pelos seringueiros no Acre no final dos anos 1980 (Almeida, 1993) e, após sua decretação, o trabalho conjunto e contínuo realizado entre quem nela vive e cientistas de diversas tribos (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002).

Brasília, organizado para discutir metodologias usadas na definição de áreas prioritárias para conservação:

por que estamos deflagrando o processo de revisão das áreas prioritárias e só temos aqui brancos, em sua maioria homens, que falam um linguajar unicamente técnico, que só nós entendemos e vamos deixar a participação para um segundo momento, quando tivermos um acordo consensuado entre nós de que as áreas prioritárias pra conservação são essas? Por que não estão aqui nesta plenária representantes das organizações do movimento social popular? Acho que isso tem que ver com o modo como cada um de nós pensa o que é produzir conhecimento e o que é o conhecimento relevante pra conservação da biodiversidade. Como nós valorizamos a formação universitária, de nível superior, pós-graduados e especialistas e como colocamos todos os outros conhecimentos como algo acessório, que entra num momento posterior e oportuno. Isso é de um extremo preconceito (Antropólogo, 42 anos, Rio de Janeiro, 2007).

Como se vê, mesmo falando a um público restrito com grande poder de interferir na vida de grupos muito diversos sem que estivessem presentes, ainda assim “tornar visível o que não é visto pode significar uma mudança de nível, dirigindo-se a uma camada de material que, até então, não tinha tido pertinência alguma para a história e que não havia sido reconhecida como tendo qualquer valor moral, estético ou histórico” (Spivak, 1999: 79). E aqui concordo com a análise pragmática de que é imprescindível intervir contra o silenciamento e a favor da visibilidade, se possível chamando a atenção quando visões essencialistas e substantivistas estejam operando contra a legitimidade da identidade e da cultura de povos, comunidades tradicionais e demais grupos que precisam responder às políticas de preservação ambiental, envolver-se com elas e, cada vez mais, trabalhar ativamente na sua proposição. Ao mesmo tempo, é preciso reagir direta e enfaticamente quando algum especialista que não venha deste tipo de contexto social se atribui o direito de arbitrar se seu “modo de vida tradicional” é ou não “ecologicamente desastroso” ou “obsoleto” (aliás, para tanto bastaria apenas olhar o quão “ecológico” e nada desastroso tem sido o “modo de vida” ocidental que ele provavelmente compartilha). Seja qual for sua especialidade, ela não o autoriza a proceder como juiz de quem quer que seja.

Mas ainda assim há riscos. Isso porque, por trás da urgência em se posicionar, pode estar oculto um sujeito visibilizador diante de sujeitos silenciadores, permanecendo a agência nesta dupla relação e não em quem estaria sendo silenciado. Portanto, um tipo de cilada em que este último surge como alguém que, por ter dificuldade de escapar ao silêncio no qual se acha aprisionado, precisaria ser visibilizado

(ou ajudado a). Ora, isso não significaria que novamente a competência intelectual prevaleceria ao aparecer *como se* estivesse representando quem se encontra ausente? Ocorre que aqui é preciso atentar para a diferença entre, de um lado, pretender visibilizar o invisibilizado e, de outro, se dispor a questionar as condições em que se dá a produção de tal invisibilização. Creio que é este o caso da situação descrita acima.

Havendo toda uma economia por trás do silenciamento (e do desprezo, estigmatização, discriminação) e uma estrutura que garante seu funcionamento e reprodução, descrever didática e criticamente como operam essas mesmas economia e estrutura pode resultar um instrumento de combate muito eficiente. Fazer ver, como o fez Rodrigo, a violência (sobretudo diante de quem a reproduz) como algo evidente e indisfarçável acaba por jogar contra (ou devolver ao) seu autor o próprio mecanismo de dominação do qual ele, conscientemente ou não, se beneficia. Assim como ocorre com grupos subalternizados, também aqui tanto a figura do opressor (que inclui simbolicamente o próprio Rodrigo) como a própria opressão foram marcados e, como diz a expressão (nada banal, aliás), mesmo sendo brancos não poderão mais “passar em branco”, ao menos não naquele momento.

Afinal, considerando o contexto altamente exclusivo e ritualizado desse tipo de workshop, constranger publicamente a plateia ao perguntar de forma direta: “por que não estão aqui?”, por que deixar sua “participação para um segundo momento?”, por que colocar seus “conhecimentos como algo acessório?”, é deixar clara a engrenagem excludente e de “extremo preconceito” por trás do discurso técnico-científico. Veja-se que não se trata de *dar* visibilidade, pois ela não surge como consequência da fala, ao contrário, está contida no próprio ato de falar. A visibilidade é aqui o que se diz (ela simplesmente acontece) e não um produto do dizer a ser cedido ou transferido a alguém por outro alguém que o representa. Em suma, não se trata de “representação” porque não há, em todos os quatro sentidos referidos anteriormente, um “representante”, funcionando a atitude de Rodrigo simplesmente como um meio (instrumento de combate) de “lutar contra o poder, lutar para fazê-lo aparecer e feri-lo onde ele é mais invisível e mais insidioso” (Foucault e Deleuze, 2013: 132).

Como adverte Spivak (1994: 204), a alegação de que “apenas membros da tribo indiana podem falar como membros da tribo indiana para membros dessa mesma tribo tenta tornar invisível a mecânica da produção da enunciação”. Ou seja, colocar a questão nestes termos significa se esquivar do dilema contido numa frase já citada de Foucault e Deleuze: o fato de se estar diante de “um sistema de poder que barra, proíbe e invalida” certos discursos e saberes em detrimento de outros discursos e saberes. Por sinal, sistema que, na situação/episódio em questão, estava sendo operado por “brancos de formação universitária, pós-graduados e especialistas, em sua maioria homens, que falam um linguajar unicamente técnico”.



### MARCAR O “ANDAR DE CIMA” COMO PRÁTICA E RESPONSABILIDADE ANTROPOLÓGICAS

Dito isso, mesmo diante da dificuldade de investigar o encontro com a alteridade quando ela envolve uma condição social privilegiada “para cima”, gostaria de reiterar a necessidade de continuar experimentando meios de acessá-la e confrontá-la. Além disso, e a despeito dos dilemas que eu próprio criei, permanece o desafio de levar ao limite o duplo papel do “intelectual-pensador” e “ator-político-pensador” (Peirano, 1985: 250) quando se pretende, como quis Crapanzano, “estudar não a relação de dominação”, mas o discurso do dominante. Não proceder dessa maneira seria colaborar para que este último continue operando. Afinal, quando a linguagem perita deixa “de ser uma questão para ser um problema” (Peirano, 1985: 250), isso só faz reforçar a importância de ampliar o debate “sobre formas possíveis (epistemológicas e éticas) de falar com os e/ou sobre os próprios pares, sobretudo quando se trabalham temas tão delicados cuja própria legitimidade está sendo construída nos fóruns acadêmicos” (Silva, 2006: 19). Empreendimento cada vez mais evidente considerando a posição (que predomina) de privilégio do *scholar* brasileiro, marcada “pelo lugar racial da branquidade, [...] da urbanidade supostamente cosmopolita, de classe alta ou média alta, do Sul e Sudeste brasileiro” (Pereira, 2020: 9).

Embora não justifique ter colocado pessoas num tribunal do qual não participaram, ao expor publicamente um debate por demais controverso, fica a expectativa de que “o esforço em apagar uma presença só [faça] confirmar esta presença” (SPIVAK 1999: 30). Além disso, ter deixado claro o quanto o motivo que levei para debater com meus interlocutores desperta uma vasta pluralidade de interpretações divergentes, o não entendimento e o amplo desacordo mútuos pode servir para fazer ver justamente a necessidade de se ter maior cautela e menos prepotência quanto às certezas que o discurso competente carrega.

Já sobre conciliar “ideologia do meio intelectual” com “oposição política” a algum tipo de *apartheid*, em se tratando de grupos dominantes não vejo escapatória se não recusar qualquer concessão que implique calar diante de situações de violência, se manifestem na forma que for. Neste caso, para não cair na armadilha de achar possível, como Crapanzano em relação aos *afrikaners* de Wyndal, “desenvolver uma certa simpatia mesmo pelos moralmente condenáveis” (Peirano, 1985: 250), só resta traí-los (o que procurei fazer escrevendo este texto) apontando o quanto podem ser moralmente condenáveis. Em suma, só resta explicitar e contestar, se possível no momento em que acontecem, procedimentos que reproduzem a hostilidade direta, a estigmatização pejorativa, o menosprezo tácito, o constrangimento disfarçado e a indiferença velada que oprime e silencia. Afinal, ainda que os dominantes estejam “presos no interior do sistema tanto quanto os dominados” e “ambos têm apenas uma pequena margem de manobra” (Figueiredo, 2009: 130), os primeiros

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

continuam a desfrutar dos privilégios da dominância e a reproduzir a violência por trás do exercício dela.

---

**Cleyton Gerhardt** é pesquisador e professor do Instituto de Relações Internacionais e Defesa (IRID) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA/UFRJ). Atua nas áreas de Antropologia do Desenvolvimento, Antropologia do Meio Ambiente e Sociologia Rural, tendo como principais temas de pesquisa conflitos ambientais e agrários.

**CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:** Não se aplica.

**FINANCIAMENTO:** Não se aplica.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner; FARIAS JUNIOR, Emmanuel de. 2013. *Povos e comunidades tradicionais: Nova cartografia social*. Manaus, UEA.

ALMEIDA, Alfredo Wagner; FARIAS JUNIOR, Emmanuel de. 1993. *A criação da reserva extrativista do Alto Juruá: conflitos e alternativas para conservação*. Campinas, Unicamp.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa. 2021. “Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno”. *Ilha*, 23(1): 10-29. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2021.e78405>.

ALMEIDA, Sandra. 1999. “Prefácio”. In: SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar*. Belo Horizonte, UFMG, pp. 7-17.

AMORIM, Marília. 2003. *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo, Musa.

BARRETTO FILHO, Henyo. 2006. “Populações tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção”. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter (Orgs.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo, Annablume.

BARRETTO FILHO, Henyo. 2004. “Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil”. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas & unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo, ISA, pp. 53-63.

BARRETTO FILHO, Henyo. 2001. *Da nação ao planeta através da natureza: uma tentativa de abordagem socioantropológica das unidades de conservação*

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

na Amazônia. São Paulo, Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, FFLCH-USP.

BENJAMIN, Antônio. 2001. *Direito ambiental das áreas protegidas: o regime jurídico das unidades de conservação*. Rio de Janeiro, Forense.

BENVENISTE, Émile. 1966. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris, Gallimard.

BERGER; LUCKMANN. 1985. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes

BIRMAN, Patrícia. 2002. “Pesquisadores em cena e diálogos afro-acadêmicos”. *Revista de antropologia*, 45(1): 251-254.

BORGES, Jorge Luis. 2007. *Outras inquisições*. São Paulo, Companhia das Letras.

BOURDIEU, Pierre. 1998. *Meditações pascalinas*. Oeiras, Celta.

BOURDIEU, Pierre. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa, Difel.

BRASIL. 2000. “Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC)”. Disponível em <https://www.icmbio.gov.br/flonaipane-ma/18-uncategorised/10-o-que-e-uma-unidade-de-conservacao.html> (última consulta em outubro de 2023).

BRASIL. 2007. “Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais”. Disponível em [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-)

2010/2007/decreto/d6040.htm (última consulta em novembro de 2023).

BUTTIGIEG, Sulla, 1999, “Categoria gramsciana di ‘subalterno’”. In: BARATTA, Giorgio; LIGUORI, Guido (Orgs.). *Gramsci da un secolo all'altro*. Roma, Editori Riuniti, pp. 27-38.

CALEGARE, Marcelo; HIGUCHI, Maria Inês; BRUNO, Ana Carla. 2014. “Povos e comunidades tradicionais: das áreas protegidas à visibilidade política de grupos sociais portadores de identidade étnica e coletiva”. *Ambiente & Sociedade*, XVII(3): 115-134. <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2014000300008>.

CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro *et al.* (org.). 2004. *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo, Estação Liberdade, ISA.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. 2000. *O trabalho do antropólogo*. Brasília, Paralelo 15.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. 2004. “Populações tradicionais e conservação ambiental”. In: CAPOBIANCO, João Paulo *et al.* (Orgs.). *Biodiversidade na Amazônia brasileira: avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. São Paulo, ISA, pp. 184-194.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. 2002. *Enciclopédia da Floresta – O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

Paulo, Companhia das Letras.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; MAGALHAES, Sônia; ADAMS, Cristina. 2022. *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças*. São Paulo, SBPC.

CARVALHO, José Jorge de. 2002. “Poder e silenciamento na representação etnográfica”. *Série Antropologia*, 316: 2-21.

CLIFFORD, James. 2011. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ.

CRAPANZANO, Vincent. 1985. *Waiting: the whites of South Africa*. Nova York, Random House.

EAGLETON, Terry. 1997. *Ideologia*. São Paulo, Boitempo.

FANON, Frantz. 2009. *Pele Negra, Máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA.

FIGUEIREDO, Fábio. 2009. “Resenha de Vincent Crapanzano, *Waiting: the Whites of South Africa*”. *Revista de História*, 1(1): 129-134.

FOUCAULT, Michel. 2010. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo, Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 1979. *Discurso e verità nella Grecia antica*. Roma, Donzelli.

FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles. 2013.

“Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo, Graal, pp. 129-142.

GALETTI, Mauro; OLMOS, Fábio; BERNARDO, Christine. 2004. “O impacto dos Guarani sobre Unidades de Conservação em São Paulo”. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo, ISA, pp. 246-261.

GERHARDT, Cleyton. 2024. “De quem observa quem quando ‘eu sou uma das suas nativas’: pesquisando pesquisadores em situação de alteridade mínima ‘para cima’”. *Etnográfica*. Artigo submetido à avaliação para publicação.

GERHARDT, Cleyton. 2016a. “*Eu seria péssima pra estar na sua banca*”: pesquisadores, áreas protegidas, populações locais e suas controvérsias. Curitiba, APPRIS.

GERHARDT, Cleyton. 2016b. “De quem observa quem quando ‘eu sou uma das suas nativas’: magias e feitiços no meio científico em situações de alteridade mínima”. In: ALMEIDA, Jalcione (org.). *Misturando objetos e sujeitos: conflitos ambientais e controvérsias em ciência e tecnologia*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, pp. 211-248.

GERHARDT, Cleyton. 2013. “Quando peritos em questões ambientais entram em conflito: rigidez dicotômica e fluidez estrutural no debate sobre áreas protegidas e populações locais”. In: GUERRA, Gutemberg Armando; WAQUIL, Paulo (Orgs.). *Desenvolvimento rural sustentável no norte e no sul do Brasil*. Belém, Paka-Tatu, 2013, pp. 157-196.

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

GERHARDT, Cleyton. 2010a. “Conflitos ambientais, processos de territorialização e identidades sociais”. In: ESCHENHAGEN, María Luisa; MALDONADO, Carlos Eduardo (Orgs.). *Aportes ambientales desde América Latina para la apertura de las ciencias sociales*. Bogotá, Ediciones Universidad Central, pp. 179-222.

GERHARDT, Cleyton. 2010b. “Pesquisadores e suas táticas discursivas no debate sobre populações tradicionais e proteção à biodiversidade”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 21(1), pp. 43-67. <https://doi.org/10.5380/dma.v21i0.16198>.

GERHARDT, Cleyton. 2008. *Pesquisadores, populações locais e áreas protegidas: entre a instabilidade dos “lados” e a multiplicidade estrutural das “posições”*. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ.

GERHARDT, Cleyton. 2007. “A invisibilização do outro nos discursos científicos sobre áreas naturais protegidas”. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 15(2), pp. 268-309.

GERHARDT, Cleyton; ALMEIDA, Jalcione. 2006. “A problemática do meio ambiente nos espaços rurais: o exercício do poder e a legitimidade da dominação em áreas naturais protegidas”. *Raízes*, 25(1 e 2): 10-25.

GERHARDT, Cleyton; MEDEIROS, Camila; CARNEIRO, Maria José. 2007. “Conhecimentos científicos e seus usos nas políticas de preservação: genealogia de uma lei ambiental e da criação de duas unidades de

conservação”. *II Encontro da Rede de Estudos Rurais (Anais)*. Rio de Janeiro.

GOFFMAN, Erving. 1985. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis, Vozes.

LADEIRA, Maria Inês. 2004. “Terras indígenas e unidades de conservação na mata Atlântica: áreas protegidas?”. In: RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo, ISA, pp. 246-261.

LANDER, Edgardo. 2005. “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Clacso, pp. 8-23.

LIMA, Deborah. 2019. “Áreas protegidas na Amazônia e o porvir: por uma composição possível”. In: GALUCIO, Ana Vilacy; PRUDENTE, Ana. (orgs.). *Museu Goeldi: 150 anos de ciência na Amazônia*. Belém, Editora MPEG, pp. 175-200.

LITTLE, Paul. 2003. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Anuário Antropológico*, 28(1): 251-90.

MENDES, Ana Beatriz Vianna. 2009. *Conservação ambiental e direitos multiculturais: reflexões sobre Justiça*. Campinas, Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Unicamp.

MACHADO, Bernardo. 2011. “A invenção da representação: breve reflexão sobre a noção de representação”. *Cadernos de Campo*, 20(20): 167-180.



“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

MACHADO, Ricardo Bomfim; CARNEIRO da CUNHA, Manuela; AGUIAR, Ludmilla Moura; BUSTAMANTE, Mercedes. 2020. “As várias faces das ameaças às áreas de conservação no Brasil”. *Ciência e Cultura*, 72: 58-64. <http://dx.doi.org/10.21800/2317-66602020000200015>.

MARCUS, George. 1998. *Ethnography through Thick/Thin*. Princeton, Princeton University Press.

MEMMI, Albert. 1967. *O retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. 2011. *Quarto relatório nacional para a convenção sobre diversidade biológica*. Brasília, MMA.

MONTEIRO, Allan. 2002. *Depois do meio ambiente: mudança social em uma unidade de conservação*. Campinas, Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Unicamp.

O ECO. 2023. “Quem somos”. Disponível em <<https://oeco.org.br/quem-somos/>> (última consulta em novembro de 2023).

OLIVEN, Ruben. 1990. “O maior movimento de cultura popular do mundo ocidental: o tradicionalismo gaúcho”, *Cadernos de Antropologia*, 1: 1-46.

OLMOS, Fábio. 2007. “Nossos Batustões”. *O Eco*. Disponível em <<https://oeco.org.br/colunas/18327-oeco-25273/>> (última consulta em novembro de 2023).

PEIRANO, Mariza. 2006. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar.

PEIRANO, Mariza. 1985. “O encontro etnográfico e o diálogo teórico”. *Anuário Antropológico*, 85: 249-254.

PEREIRA, Luena. 2020. “Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas ciências sociais brasileiras”. *Revista de Antropologia*, 63(2): 1-14. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727>.

PLÍNIO, Zuni. 2015. Disponível em <[www.descolonizacoes.com.br/2015/02/carta-aberta-carlos-latuff.html](http://www.descolonizacoes.com.br/2015/02/carta-aberta-carlos-latuff.html)> (última consulta em dezembro de 2015).

PRADO, Rosane. 2012. “Viagem pelo conceito de populações tradicionais, com aspas”. In: STEIL, Carlos; CARVALHO, Isabel (orgs.). *Cultura, percepção e ambiente*. São Paulo, Terceiro Nome, pp. 183-189.

RICARDO, Fany. 2004. *Terras indígenas e unidades de conservação: o desafio das sobreposições*. São Paulo, ISA, 2004.

ROGNON, Frédéric. 1991. *Os primitivos, nossos contemporâneos*. Campinas, Papirus.

ROUANET, Sérgio. 1999. “Ética e antropologia”. *Estudos Avançados*, 4(10): 111-150. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141990000300006>.

SÁEZ, Oscar. 2011. “O lugar e o tempo do objeto etnográfico”. *Etnográfica*, 15(3): 589-602. <https://doi.org/10.4000/etnografica.1086>.

“Pra mim, tradicional mesmo é gaúcho, é CTG”: traições etnográficas, violência epistêmica e silenciamento na visibilização da fala perita

SAID, Edward. 1990. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. 2007. *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil*. Manaus, UEA.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2006. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo, USP.

SPIVAK, Gayatri. 1999. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte, UFMG.

SPIVAK, Gayatri. 1994. “Quem reivindica a alteridade”. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro, Rocco, pp. 187-205.

TODOROV, Tzvetan. 1993. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1): pp. 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.

---

**Editor-Chefe:** Guilherme Moura Fagundes

**Editora-Associada:** Marta Rosa Amoroso

**Editora-Associada:** Ana Claudia Duarte Rocha Marques



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001