

# Os dilemas do antropólogo entre “estar lá” e “estar aqui”\*

Tradução de Fraya Frehse

Mestranda em Antropologia Social pela USP e bolsista FAPESP

Colaboradora em traduções do jornal Folha de S. Paulo

## I. ESTAR LÁ: A ANTROPOLOGIA E O CENÁRIO DA ESCRITA\*\*

A ilusão de que a etnografia é somente uma questão de agrupar fatos estranhos e irregulares em categorias familiares e ordenadas – isto é magia, aquilo é tecnologia – já há muito se desfez. O que é a etnografia, entretanto, permanece ainda pouco claro. Por vezes ocorre àqueles envolvidos em produzi-la, consumi-la ou ambos, que possa ser um tipo de escrita, de colocar coisas no papel. Mas o exame dela sob essa perspectiva tem sido dificultado face a várias objeções, nenhuma das quais muito razoável.

Uma delas, de peso sobretudo entre os produtores, parte simplesmente da concepção de que a etnografia é uma coisa não-antropológica de se fazer. O que caberia a um etnógrafo decente fazer de maneira acurada é sair para diferentes lugares, voltar com informações sobre como as pessoas vivem lá, disponibilizando esses dados para a comunidade profissional de maneira prática – e não perambular em bibliotecas refletindo a respeito de questões literárias. Uma preocupação excessiva – o que, na prática, usualmente significa *qualquer* tipo de preocupação com a maneira como os textos etnográficos são construídos – aparece como auto-absorção insalubre: perda de tempo na melhor das hipóteses, hipocondria na pior. Nós queremos é saber coisas sobre os Tikopia ou os Tallensi, e não sobre as estratégias narrativas de Raymond Firth ou a maquinaria retórica de Meyer Fortes.

Outra objeção, no caso advinda em grande parte do lado consumidor, é que os textos antropológicos não merecem uma atenção tão detalhada. Uma coisa é investigar como um Conrad, um Flaubert ou até um Balzac conseguem atingir determinados efeitos; mas engajar-se em tal empreendimento por um Lowie ou um Radcliffe-Brown – para mencionarmos apenas os mortos – parece cômico. Alguns poucos antropólogos – Sapir, Benedict, Malinowski e, atualmente, Lévi-Strauss – podem até ser reconhecidos como tendo um estilo literário distintivo e por não subestimarem figuras de linguagem especiais. Mas isso não é usual e constitui-se, até certo grau, em desvantagem para eles – sugestivo até de práticas escusas.

\* Os dois textos que seguem são respectivamente traduções do primeiro e do último capítulo do livro de Clifford Geertz *Works and lives: The anthropologist as author*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

Bons textos antropológicos são textos claros, despretenciosos: não convidam nem a uma leitura minuciosa de cunho crítico-literário nem a recompensam.

Mas talvez a objeção mais severa, vinda de todos os lados e, com efeito, bastante generalizada na vida intelectual atualmente, é que concentrar-se nas várias maneiras pelas quais se formulam os postulados de conhecimento mina a nossa capacidade de levar a sério qualquer um desses postulados. De alguma forma, supõe-se que dispensar atenção a temas como imagem, metáfora, fraseologia ou voz conduza a um relativismo corrosivo no qual tudo se resume a uma expressão mais ou menos inteligente de opinião. Nesse sentido, a etnografia se transforma num mero jogo de palavras, assim como se supõe que sejam os poemas e os romances. Expor como a coisa é feita significa sugerir que, tal como a moça cortada em duas metades, na verdade nada aconteceu.

Essas perspectivas não são razoáveis por não se basearem na experiência de ameaças presentes, atuais ou até emergentes, e sim na imaginação de possíveis ameaças que pudessem vir à tona se tudo repentinamente fosse diferente do que é agora. As coisas de fato estariam em perigo se o imperativo fosse os antropólogos pararem de contar como as coisas são feitas na África e na Polinésia, a fim de, ao invés disso, dispenderem todo o seu tempo buscando encontrar enredos duplos em Alfred Kroeber ou narradores não-confiáveis em Max Gluckman. Ou se o fundamental fosse os antropólogos afirmarem seriamente que as histórias de Edward Westermarck sobre o Marrocos e as de Paul Bowles se relacionam com os seus respectivos temas da mesma maneira, pelos mesmos meios e com os mesmos propósitos.

No entanto, é difícil de acreditar que tudo isso aconteceria se a escrita antropológica fosse levada a sério como escrita. As raízes do medo têm de situar-se em outro lugar: no sentido, talvez, de que se o caráter literário da Antropologia fosse mais bem compreendido, seria impossível sustentar alguns mitos profissionais relativos às maneiras de persuasão da disciplina. Em particular, pode-se tornar difícil defender a visão de que os textos etnográficos convencem – o tanto quanto conseguem convencer – através do puro poder da sua substancialidade fatural. O ordenamento de um número enorme de detalhes culturais altamente específicos tem sido o modo mais comum de assegurar aos textos a aparência de verdade – verosimilhança, *vraisemblance*, *Wahrrscheinlichkeit*. Quaisquer que sejam as dúvidas que a extravagância do material induza ao leitor, é possível superá-las através da pura abundância fatural. Entretanto a questão é que o grau de confiabilidade – seja ele alto, baixo ou de outro tipo – com efeito atribuído às etnografias de Malinowski, de Lévi-Strauss ou de quem quer que seja não se fundamenta, ao menos não primariamente, em tal aspecto. Se assim fosse, J. G. Frazer ou, de alguma forma, Oscar Lewis seriam considerados reis, e seria inexplicável o que leva várias pessoas (eu inclusive) a não desconfiarem de um texto tão pobre em dados quanto o de Edmund Leach *Sistemas políticos da Alta Birmânia* [*Political systems of Highland Burma*], ou do “ensaio” impressionista de Margaret Mead *Caráter*

*balinês* [*Balinese character*]. Os etnógrafos podem até pensar que se acredita neles pela extensão das suas descrições (Leach buscou responder aos ataques empiricistas sofridos pelo seu livro sobre a Birmânia escrevendo outro, abarrotado de fatos, sobre o Sri Lanka, mas este foi menos procurado. Mead, por sua vez, argumentou que as centenas de fotografias de Gregory Bateson comprovavam os seus argumentos – no entanto quase ninguém, incluindo Bateson, concordou muito com ela). Talvez se devesse realmente acreditar nos etnógrafos pela extensão de suas descrições, mas não parece ser assim que as coisas acontecem.

É difícil dizer por que persiste a idéia de que as coisas aconteçam dessa forma. Possivelmente noções antiquadas de como os “achados” são “estabelecidos” nas ciências mais duras tenham algo que ver com isso. De qualquer forma, a alternativa principal a esse tipo de teoria fatalista sobre como convencem os trabalhos antropológicos – notadamente, que eles conseguem isso através da força de seus argumentos teóricos – não é mais plausível. O aparato teórico de Malinowski, antigamente de fato um imponente edifício, encontra-se em grande parte arruinado e, no entanto, este antropólogo permanece o etnógrafo dos etnógrafos. A qualidade bastante *passé* que as especulações psicológicas de Mead, do tipo cultura-e-personalidade, parecem possuir agora (*Balinese character* foi financiado através de uma bolsa de estudos para a análise da *dementia praecox*, dos quais os balineses supostamente eram uma manifestação ambulante) aparentemente não interfere muito no poder de convicção das suas observações sobre como são os balineses e que não foram superadas por nenhum um de nós. Pelo menos alguns dos trabalhos de Lévi-Strauss sobreviverão à dissolução do estruturalismo por entre os seus excessivamente ávidos seguidores. As pessoas lerão Os Nuer mesmo se, seguindo a tendência atual, a teoria segmentária se cristalice em dogma.

A habilidade dos antropólogos de fazer com que levemos a sério o que dizem tem menos que ver com o seu olhar fatal ou com ar de elegância conceptual do que com a sua capacidade de convencer-nos de que o que dizem resulta do fato deles terem realmente penetrado (ou, se você prefere, de terem sido penetrados por) numa outra forma de viver, de terem, de uma maneira ou de outra, verdadeiramente “estado lá”. E isso, persuadir-nos de que esse milagre de bastidor ocorreu, é o momento em que a escrita entra em cena.

\*

Da mesma forma como a carta roubada de Poe, as peculiaridades cruciais da escrita etnográfica estão tão plenamente à vista de todos que ninguém as percebe. Assim, por exemplo, o fato de que esse tipo de escrita consiste, em grande parte, de afirmações que não podem ser corrigidas. A natureza altamente situada da descrição etnográfica – este etnógrafo, neste tempo, neste espaço, com estes informan-

tes, estes compromissos e estas experiências, um representante de uma cultura particular, um membro de uma certa classe – confere ao que é dito uma qualidade bastante acentuada de pegar-ou-largar. “Cê tava lá, Sharlie?”, como costumava dizer o Barão Munchhausen de Jack Pearl.

Mesmo que, como agora é cada vez mais o caso, outros trabalhem na mesma área ou com o mesmo grupo, de forma a possibilitar ao menos um certo controle geral, é muito difícil descartar o que alguém que não esteja visivelmente desinformado disse. Pode-se até estudar os Azande de novo, mas se não se encontrar lá a complexa teoria da paixão, conhecimento e causalidade que Evans-Pritchard diz ter descoberto, é mais provável que duvidemos das nossas próprias forças do que das dele. Ou talvez simplesmente concluamos que os Azande não são mais eles mesmos. Qualquer que seja (ou não) o estado da reflexão sobre a natureza da troca *kula* no momento – e ela está se modificando rapidamente – a imagem dela que aparece em *Os argonautas do Pacífico Ocidental* [*Argonauts of the Western Pacific*] permanece indestrutível para todos os efeitos práticos. Aqueles que querem diminuir a sua força têm de planejar alguma maneira de chamar a nossa atenção para outras imagens. Mesmo no caso daquilo que na maioria de outros tipos de estudos empíricos seria concebido como contradição direta (Robert Redfield e Oscar Lewis a respeito de Tepotzlan, por exemplo) – a tendência, quando ambos os estudiosos são bem conceituados, é encarar o problema como produto de diferentes tipos de mentes tomando conta de diferentes partes do elemento: uma terceira opinião não faria mais do que aumentar o embaraço. Não se trata de assumir que tudo que os etnógrafos dizem é aceito pelo simples fato de que eles o disseram. Uma grande parte, graças a Deus, não é. A questão é que os fundamentos da aceitação ou não-aceitação são excessivamente específicos à pessoa (*person-specific*). Incapazes de reconstituir as contingências do trabalho de campo para a reinspeção empírica, nós escutamos algumas vozes e ignoramos outras.

Seria um grande escândalo se (obviamente a questão é relativa) escutássemos algumas vozes e não outras por capricho, hábito ou – um argumento privilegiado nos dias de hoje – por preconceito ou desejo político. Mas a questão se torna menos desesperadora se o fazemos com base no fato de que alguns etnógrafos são mais eficientes do que outros em transmitir na sua prosa a impressão de terem tido um contato próximo com vidas distantes. Descobrir como, nessa monografia ou naquele artigo, tal impressão é criada permite simultaneamente destrinchar os critérios pelos quais julgar esses textos. Da mesma forma como a crítica à ficção e à poesia nasce primordialmente a partir de um engajamento imaginativo com as próprias ficção e poesia – e não a partir de noções importadas sobre como ambas devam ser –, a crítica dos escritos antropológicos (que *stricto sensu* não são nem ficção nem poesia e *lato sensu* são ambas) deveria nascer a partir de um engajamento similar com ele, e não de pré-concepções sobre qual deva ser a sua aparência para que seja qualificada como ciência.

Dada a natureza específica à pessoa (*person-specific*) – e não “pessoal” – dos nossos julgamentos em relação a esses assuntos, o locus óbvio para dar início a tal engajamento é a questão referente a o que, em Antropologia, é um “autor”. É possível que em outros reinos do discurso o autor (ao lado de “homem”, “história”, “eu”, “Deus” e outras conveniências de classe média) esteja em vias de morrer; mas ele... ela.. ainda está bastante vivo entre os antropólogos. Na nossa engenhosa disciplina – possivelmente, como é usual, baseada numa episteme – ainda importa bastante quem fala.

Faço essas alusões irreverentes em relação ao famoso artigo de Michel Foucault “O que é um autor?” (com o qual, de fato, concordo, com exceção às suas premissas, suas conclusões e ao seu tipo de raciocínio). Afinal, o texto de Foucault formula com bastante exatidão a questão que estou levantando. E isso independente do que se pense de um mundo no qual todas as formas de discurso estejam reduzidas ao “anonimato de um murmúrio” seguindo os interesses da dispersão do poder, ou do que se ache da concepção de que Mallarmé constitua uma ruptura decisiva na história da literatura a partir da qual a noção de trabalho literário passa a ser constantemente substituída pela de modos textuais de dominação. Foucault distingue no artigo, talvez de maneira um pouco precisa demais, dois reinos do discurso: um, relativo mais especialmente à ficção (mesmo que inclusive à história, biografia, filosofia e poesia), no qual o que ele chama de “função autoral” permanece – pelo menos até o momento – razoavelmente forte; e outro, referente especialmente à ciência (mas também às cartas pessoais, aos contratos legais, aos panfletos políticos), no qual, em sua grande maioria, esta “função” não é forte. Segundo o filósofo, isso não é uma questão constante nem mesmo na nossa própria tradição: na Idade Média, a maioria das histórias – a *Chanson de Roland* – não tinha autores; a maioria dos tratados científicos – o *Almagest* – os tinha. Entretanto,

uma inversão ocorreu nos séculos XVII ou XVIII. Discursos científicos começaram a ser aceitos por si mesmos, no anonimato de uma verdade estabelecida ou sempre redemonstrável. A sua participação num conjunto sistemático, e não a referência ao indivíduo que os produziu, passou a valer como garantia. A função autoral desapareceu, e o nome do inventor passou a servir somente para batizar um teorema, proposição, efeito particular, propriedade, corpo, grupo de elementos ou síndrome patológica. É por essa razão que os discursos literários começaram a ser aceitos somente se endoçados pela função autoral. Agora questionamos em relação a todo texto poético ou ficcional: de onde ele vem, quem o escreveu, quando, sob quais circunstâncias ou a partir de que esquema de concepção? O significado e o *status* ou valor atribuídos a ele dependem de como respondemos a essas questões. (...) Como resultado, a função autoral atualmente assume um papel importante [apesar de novamente, segundo a visão foucaultiana, decadente] na visão que temos de trabalhos literários<sup>1</sup>.

Claro está que, nesses termos, a Antropologia se situa quase que inteiramente do lado dos discursos “literários”, e não dos “científicos”. Nomes pessoais

são agregados a livros e artigos, mais ocasionalmente a sistemas de pensamento (“funcionalismo radcliffe-browniano”; “estruturalismo lévi-straussiano”). A não ser em algumas poucas exceções, não aparecem conectados a achados, propriedades ou proposições (“um casamento Murdock” é uma piada polêmica; o “efeito Westermarck” – deixando de lado a sua realidade – conseguiria apenas servir como fator de qualificação). Isso não faz de nós romancistas, da mesma forma como o fato de construirmos hipóteses ou escrevermos fórmulas não nos torna – como parecem pensar alguns – físicos. Mas, com efeito, isso sugere algumas semelhanças de parentesco que nós antropólogos tendemos a suprimir em favor de outras, supostamente de maior reputação – tal como o faz a mula norte-africana que sempre fala do seu tio materno, o cavalo, mas nunca do seu pai, o burro.



Se, então, admitimos que as etnografias tendem a assemelhar-se tanto a romances quanto a relatórios de laboratório (mesmo que, tal como no caso da nossa mula, não realmente a nenhum dos dois), duas questões – ou talvez a mesma, formulada de suas maneiras – imediatamente se colocam: 1. Como a “função autoral” (ou devemos apenas dizer “o autor”, já que seremos literários em relação a esta questão?) se faz manifesta no texto? 2. Afinal, o que é que o autor cria – para além da tautologia óbvia “uma obra”? A primeira questão, chamemo-na “de assinatura”, refere-se à construção de uma identidade autoral. A segunda, chamemo-na “de discurso”, implica desenvolver uma maneira de colocar coisas – um vocabulário, uma retórica, um padrão de argumentação – que esteja conectada com tal identidade de modo a parecer dela advir, da mesma maneira como um comentário advém da mente.

A questão da assinatura, do estabelecimento de uma presença autoral no interior de um texto, tem assombrado a etnografia desde os seus primórdios, apesar de, na maioria das vezes, tê-lo feito de maneira disfarçada. Disfarçada porque geralmente foi encarada não como assunto narratológico, relativo a como conseguir que uma história honesta seja contada de maneira honesta, mas como questão epistemológica, de como prevenir que visões subjetivas matizem fatos objetivos. Originário da natureza particular do empreendimento etnográfico, o abismo que existe entre as convenções expositivas de textos saturados de autoria e dos vazios de autoria é imaginado como sendo o conflito entre ver as coisas como se as concebe e ver coisas como elas de fato são.

Um sem-número de resultados infelizes surgiu a partir do momento em que se enterrou a questão de como os textos etnográficos são “autor-izados” sob a esfera as ansiedades (para mim, ansiedades bastante exageradas) relativas à subjetividade. Uma das conseqüências disso é um empiricismo extremo até mesmo para as Ciências Sociais. Outra, das mais perniciosas, é a extrema dificuldade de

acessar diretamente as ambigüidades implícitas nessa questão, por mais que se as sinta profunda e continuamente. Os antropólogos estão obcecados pela idéia de que as questões metodológicas centrais envolvidas na descrição etnográfica têm que ver com a mecânica do conhecimento – a legitimidade da “empatia”, do *insight* e coisas do gênero, como formas de cognição; a verificabilidade de análises internalistas dos pensamentos e sentimentos de outros povos; o *status* ontológico da cultura. Conseqüentemente atribuíram as suas dificuldades em construir tais descrições antes à problemática do trabalho de campo do que à do discurso. Pensa-se que uma vez que se consiga administrar a relação entre observador e observado (*rapport*), a relação entre autor e texto (assinatura) seguirá por si mesma.

Não apenas é falso que, independentemente de quão delicada possa ser a questão de encarar o outro, trata-se de uma coisa diferente encarar uma página. A dificuldade é que assim a singularidade de construir textos ostensivamente científicos a partir de experiências amplamente biográficas – que é, afinal de contas, o que os etnógrafos fazem – fica completamente obscurecida. A questão da assinatura, tal como o etnógrafo a enfrenta, ou como ela enfrenta o etnógrafo, demanda tanto o olimpianismo do físico não-autoral quanto a consciência soberana do romancista hiper-autoral – isso se de fato não implicar ambas. O primeiro carrega o fardo da insensibilidade, de tratar pessoas como objetos, de ouvir as palavras mas não a música e, logicamente, de etnocentrismo. O segundo, por sua vez, carrega o fardo de impressionismo, de tratar pessoas como bonecos, de ouvir uma música que não existe e, logicamente, de etnocentrismo. Não surpreende que a maioria dos etnógrafos tenda a oscilar de maneira insegura entre os dois, às vezes em livros diferentes, mais freqüentemente no mesmo. Encontrar uma perspectiva na qual permanecer num texto concebido para ser ao mesmo tempo uma visão íntima e uma avaliação fria é um desafio quase tão grande quanto adquirir essa visão e realizar a avaliação em primeiro lugar.

Obviamente só se pode adquirir um sentido para esse desafio – como soar como um peregrino e um cartógrafo ao mesmo tempo – e para as dificuldades que ele acarreta, além do quanto ele se representa como produto da complexidade presente antes nas negociações eu-outro do que nas eu-texto, quando se olha para as próprias etnografias. E, como é possível sentir o desafio e a dificuldade já desde as primeiras linhas, um bom ponto no qual se fixar nas etnografias são os começos – as páginas de introdução do cenário, de descrição das tarefas, de autoapresentação. Assim, deixe-me tomar então, para indicar mais claramente do que estou falando, dois exemplos, um de uma etnografia clássica merecidamente vista como estudo-modelo, harmônico e magistral, e outro, de uma etnografia bastante recente, também bem feita, e que respira os ares nervosos do presente.

O trabalho clássico é *Nós, os Tikopia* [*We, the Tikopia*], de Raymond Firth, publicado pela primeira vez em 1936. Há duas introduções, uma feita por Malinowski, segundo o qual o livro de Firth “fortalece a nossa convicção de que a

Antropologia Cultural não precisa ser um mixórdia de *slogans* ou rótulos, uma fábrica de *flashes* impressionistas ou reconstruções divinatórias, [mas antes] uma Ciência Social – eu quase me sinto tentado a dizer, a ciência dentre os estudos sociais”, e uma de Firth, que enfatiza a necessidade de “contato pessoal prolongado com os povos [que se estuda]” e se desculpa pelo fato de que “este estudo representa não o trabalho de campo de ontem mas o de sete anos atrás”. Depois disso, o livro em si começa com o seu primeiro capítulo, “Na Polinésia primitiva” [“In primitive Polynesia”]:

No frio matinal, pouco antes do nascer do sol, a proa do *Cruzeiro do Sul* dirigia-se em direção ao horizonte oriental, no qual uma minúscula silhueta azul escura se tornava vagamente visível. Lentamente esta crescia, a fim de se tornar uma maciça massa montanhosa, elevando-se íngreme do oceano. Então, à medida que nos aproximávamos, poucas milhas mais adiante ela revelava em volta de seu sopé um anel estreito de terras baixas, planas, densas de vegetação. O sombrio dia cinza, com suas nuvens baixas, fortaleceu a minha firme impressão de que se tratava de um pico solitário, selvagem e tormentoso, a sobressair-se em meio à vastidão das águas.

Em uma hora mais ou menos nós estávamos bastante perto da praia e podíamos ver canoas se aproximando vindas do sul, fora dos recifes, nos quais a maré estava baixa. O barco, com suas velas içadas, chegou mais perto, os homens dentro dele nus até a cintura, os cintos feitos de pano de curtume, leques grandes presos às costas dos cintos, anéis de casco de tartaruga ou rolos de folhas nos lóbulos das orelhas e nos narizes, com barbas e longos cabelos caindo soltos sobre os ombros. Alguns manejavam os remos toscos e pesados, outros mantinham ao seu lado nos bancos do barco esteiras de folha de plátano finamente pregueadas, outros ainda tinham nas mãos porretes ou lanças grandes. Ancoraram o barco numa corda curta na baía aberta longe do recife de corais. Quase antes que a corrente estivesse embaixo os nativos começaram a subir a bordo, aproximando-se da lateral do barco por quaisquer meios que se oferecessem, gritando ferozmente uns com os outros e conosco numa língua na qual nenhuma palavra era compreendida pelo povo da embarcação missionária, que falava *mota*. Fiquei curioso em saber como um material humano tão turbulento poderia alguma vez ser induzido a submeter-se a um estudo científico.

Vahihaloa, meu “menino”, olhou por sobre o lado a partir do convés superior: “Céus! Mim tem medo muito”, ele dizia com um sorriso trêmulo; “mim pensar esse homem companheiro ele sabe *kakai* mim”. *Kaikai* é o termo *pidgin* para “comer”. Pela primeira vez, talvez, ele tenha começado a duvidar da decisão de ter deixado para trás o que era para ele a civilização de Tulagi, a sede do governo distante quatrocentas milhas dali, a fim de ficar comigo por um ano neste canto perdido em meio a tais selvagens de aparência bárbara. Sentindo-me eu mesmo não muito certo da recepção que nos aguardava – apesar de saber que ela se aproximaria bastante do canibalismo – tranqüilizei-o, e nós começamos a tirar as provisões do barco. Mais tarde fomos à praia em uma das canoas. Quando chegamos à extremidade do recife, nosso barco parou por causa da maré vazante. Pulamos do barco para cima da rocha de coral e começamos a nadar para a praia de mãos dadas com os nossos hóspedes, como crianças numa festa, trocando sorrisos ao invés de qualquer coisa mais inteligível ou tangível no momento. Estávamos envoltos por multidões de jovens nus que conversavam, a agradável pele aveludada levemente bronzeada e os cabelos lisos, tão diferentes dos melanésios que tínhamos deixado para trás. Eles corriam em volta de nós ziguezagueando como um cardume de peixes, alguns deles caindo, no seu entusiasmo, de corpo inteiro dentro das piscinas formadas pelos recifes. Por fim, depois da longa vadeação terminar, escalamos a praia íngrememente escarpada, cruzamos a areia macia, seca e provida das agu-

lhas marrons das casuarinas – um toque de aconchego caseiro: era como uma alameda de pinheiros – e fomos conduzidos a um velho chefe que, envolto com grande dignidade numa capa branca e numa tanga, nos aguardava sentado num banquinho, encostado à sombra de uma árvore<sup>2</sup>.

É impossível duvidar que Firth tenha de fato estado, no sentido pleno da palavra, “lá”. Todos os detalhes de excelente qualidade, ordenados com a exuberância de um Dickens e a fatalidade de um Conrad – a massa azul, as nuvens baixas, o vozerio agitado, a pele aveludada, a praia escarpada, o carpete de agulhas, o chefe no banquinho – conduzem à convicção de que o que segue, quinhentas páginas de descrição resolutamente objetificada de costumes sociais – os Tikopia fazem isso, os Tikopia acreditam naquilo – podem ser encarados como fatos. As ansiedades de Firth quanto a induzir “um material humano tão turbulento (...) a submeter-se a um estudo científico” mostrou-se tão exagerada como as de seu “menino” de que ele seria comido.

Por outro lado, entretanto, essas ansiedades nunca desapareceram inteiramente. As marcas do tipo “isso me aconteceu” reaparecem periodicamente; o texto aparece nervosamente assinado e re-assinado do começo ao fim. Até a sua última linha, Firth luta contra a relação que mantém com o que escreveu, ainda encarando o texto em termos de metodologia de campo. “A maior necessidade”, assim prossegue na sua última linha, “nas Ciências Sociais hoje é de uma metodologia mais refinada, tão objetiva e desprovida de paixão quanto possível na qual, enquanto as concepções devidas ao condicionamento e ao interesse pessoal do investigador têm de influenciar os seus achados, essa parcialidade seja conscientemente encarada, percebendo-se a possibilidade de outras concepções iniciais e abrindo-se concessões para as implicações de cada uma delas no decurso da análise” (p. 488). É possível que em níveis mais profundos as ansiedades de Firth e as do seu “menino” de fato não fossem tão completamente distintas. “Dou este recital relativamente egoísta”, ele escreve apologeticamente, depois de rever as suas técnicas de trabalho de campo, as suas habilidades lingüísticas, o seu modo de vida na ilha e assim por diante, “não porque ache que a Antropologia deva se transformar num entretenimento superficial (...), mas porque algumas considerações sobre as relações que o antropólogo trava com o seu povo são relevantes para a natureza dos seus resultados. É um índice para a sua digestão social – alguns povos não conseguem digerir um estrangeiro, outros o absorvem facilmente” (p.11).

O texto recente, cujas páginas iniciais quero citar como exemplo pelo seu caráter de revelarem a dificuldade autoral advinda da necessidade de se produzir textos científicos a partir de experiências biográficas é *Os rituais funerários da Grécia rural* [*The death rituals of rural Greece*], de um jovem etnógrafo, Loring Danforth. Como muitos outros de sua geração, acostumados à *Positivismuskritik* [crítica ao positivismo] e ao anti-colonialismo, Danforth parece mais preocupado em vir a engolir os seus sujeitos do que em ser engolido por eles. No entanto, o

problema ainda é encarado como essencialmente epistemológico. Eu cito, com uma boa dose de elipse, a partir da sua introdução, chamada “O eu e o outro” [“Self and other”].

A Antropologia inevitavelmente envolve um encontro com o Outro. De maneira bastante freqüente, entretanto, a distância etnográfica que separa o leitor de textos antropológicos e o próprio antropólogo do Outro é rigidamente mantida e, por vezes, até artificialmente exagerada. Em muitos casos, esse distanciamento conduz a um foco exclusivo no Outro como primitivo, bizarro e exótico. O *gap* entre o familiar “nós” e o exótico “eles” é um grande obstáculo para uma compreensão significativa do Outro, um obstáculo que somente pode ser superado através de alguma forma de participação no mundo do Outro.

A manutenção desta distância etnográfica resultou na (...) paroquialização ou folclorização do questionamento antropológico a respeito da morte. Menos do que enfrentar o significado universal da morte, os antropólogos freqüentemente trivializaram a morte ao concentrarem-se nas práticas rituais exóticas, curiosas e às vezes violentas que acompanham o fenômeno em várias sociedades (...) Se entretanto, é possível reduzir a distância entre o antropólogo e o Outro, construir uma ponte sobre o abismo existente entre “nós” e “eles”, então o objetivo de uma Antropologia verdadeiramente humanista pode ser atingido. (...) [este] desejo de explodir a distância entre o Eu e o Outro, que inspirou a [minha] adoção dessa [abordagem], nasceu do meu trabalho de campo. Em todas as vezes que observei os rituais fúnebres na Grécia rural, estava agudamente consciente de um sentido paradoxal de distância e proximidade simultâneas, de ser outro e si mesmo. (...) Aos meus olhos, os lamentos funerais, a roupa de luto e os ritos de exumação eram exóticos. Entretanto, (...) estava consciente durante todo o tempo de que não são somente os Outros que morrem. Estava consciente de que os meus amigos e parentes morrerão, de que eu morrerei, de que a morte vem para todos, tanto para o Eu como para o Outro.

No decorrer do meu trabalho de campo esses ritos “exóticos” tornaram-se significativos, até mesmo alternativas atraentes à experiência da morte tal como eu a conhecera. Enquanto me encontrava sentado ao lado do corpo de um homem que morrera várias horas antes e ouvia a sua mulher falar, suas irmãs e suas filhas lamentarem a sua morte, eu imaginava esses ritos sendo executados e esses lamentos sendo cantados na morte dos meus parentes, e na minha própria morte (...) Quando o irmão do morto entrou na sala, as mulheres (...) começaram a cantar um lamento sobre dois irmãos que foram violentamente separados enquanto se encontravam sentados, agarrados um ao outro, nos galhos de uma árvore levada por um temporal terrível. Pensei no meu próprio irmão e chorei. A distância entre o Eu e Outro tornara-se, de fato, pequena<sup>3</sup>.

Há, logicamente, grandes diferenças entre os dois cenários e autopoicionamentos: um, o modelo do romance realista (Trollope nos Mares do Sul), o outro, o modelo da meditação filosófica (Heidegger na Grécia); um, uma preocupação científica de ser insuficientemente imparcial, o outro, uma preocupação humanista de ser insuficientemente engajado. Expansividade retórica em 1936, firmeza retórica em 1982. Mas há semelhanças até maiores, todas elas derivadas de um *topos* comum – a instauração, frágil mas bem-sucedida, de uma sensibilidade familiar, bastante próxima da nossa, num lugar fascinante e não-familiar,

diferente do nosso. O drama de “chegar ao país” de Firth termina com o encontro – uma audiência de caráter quase régio – que tem com o chefe. Depois disso, sabe-se que eles virão a se entender, tudo ficará bem. As reflexões obsessivas de Danforth sobre o Ser Outro terminam com o seu luto vibrante, mais fantasia do que empatia. Depois disso sabe-se que o *gap* será superado, a comunhão está próxima. Os etnógrafos não apenas precisam convencer-nos de que eles próprios estiveram de fato “lá” (como esses dois acima fazem de maneira bastante eficiente), mas que (como eles também fazem, mesmo que de maneira bem menos óbvia) se nós estivessemos lá teríamos visto o que eles viram, sentido o que eles sentiram, concluído o que eles concluíram.

Não são todos os etnógrafos, e nem mesmo a maioria, que iniciam seus textos como Firth e Danforth, segurando o dilema da assinatura pelos chifres de maneira tão enfática. A maioria busca antes mantê-lo longe, seja começando por meio de descrições extensas e, bastante frequentemente (dado o que segue), por demais detalhadas a respeito do ambiente natural, da população e coisas do gênero, seja por meio de discussões teóricas extensas às quais não se referem mais muito intensamente depois. Tal como outros desconfortos, as reflexões explícitas sobre a presença autoral tendem a ser relegadas aos prefácios, às notas de rodapé ou aos apêndices.

Porém, a questão sempre aparece, por mais que se resista, por mais que se disfarce. Escreve Meyer Fortes na primeira página do seu estudo sobre os Tallensi (talvez, dentre as grandes etnografias, a mais profundamente objetivizada – lê-se como um texto de Direito redigido por um botânico): “O viajante na África Ocidental que adentra esta região vindo do sul fica impressionado pelo contraste que ela apresenta em relação ao cinturão de florestas. Seguindo suas predileções ele a verá com prazer ou desprezo, depois da maciça e gigante escuridão da floresta”<sup>4</sup>. Não há qualquer dúvida sobre quem é aquele “viajante” ou de quem são as ambivalências. Esse tipo de formulação é comum e aparece de maneira mais ou menos direta em vários outros textos. “A rodovia 61 estende-se por duzentas milhas de rica terra negra conhecida como o Delta do Mississipi”, começa o elegante livro de William Ferri de alguns anos atrás sobre os músicos negros no sul rural, *Blues do Delta* [*Blues from the Delta*], “onde quilômetros de fileiras de algodão e soja espalham-se desde o asfalto e envolvem as poucas cidades existentes, tais como Lula, Alligator, Panther Burn, Nitta Yuma, Angilla, Arcola e Onward”<sup>5</sup>. Está bastante claro (mesmo se não se sabe que Ferris nasceu no Delta) quem andou por aquela rodovia.

Inserir-se no texto (ou seja, representativamente no texto) pode ser tão difícil para os etnógrafos quanto inserir-se na cultura (ou seja, imaginativamente na cultura). Para alguns pode ser até mais difícil (Gregory Bateson, cujo excêntrico clássico, *Naven*, parece consistir em sua maior parte de falsos começos e de segundas intenções – preâmbulo atrás de preâmbulo, epílogo atrás de epílogo –

me vem à mente). Mas, de uma forma ou de outra, independentemente do quanto se reflita sobre isso tudo e independentemente dos receios que se tenha quanto à adequação disso, todos os etnógrafos conseguem fazê-lo. Há alguns livros bastante desinteressantes na Antropologia, mas poucos – se muito – murmúrios anônimos.



A outra questão preliminar (o que cria o autor – ou o problema do discurso, como eu o chamei) também é levantada de forma mais geral no ensaio de Foucault “O que é um autor?” e no texto (a meu ver, bem mais sutil) de Roland Barthes “Autores e escritores”, publicado cerca de uma década antes<sup>6</sup>.

Foucault formula a questão em termos de uma distinção entre aqueles autores (a maioria de nós) “aos quais pode ser legitimamente atribuída a produção de um texto, um livro ou uma obra” e aquelas figuras mais conseqüentes que “criam (...) muito mais do que um livro”; eles criam (...) uma teoria, tradição ou disciplina na qual outros livros e autores encontrarão um lugar, em contrapartida” (p.153). Faz um número de declarações discutíveis sobre esse fenômeno: que os exemplares deste referentes aos séculos XIX e XX (Marx, Freud e assim por diante) são tão radicalmente diferentes dos anteriores (Aristóteles, Santo Agostinho e assim por diante) que não podem ser comparados com estes; que isso não acontece na escrita de ficção; e que Galileu, Newton ou – apesar de Foucault (talvez sabiamente) não mencioná-lo – Einstein não são propriamente exemplares para o fenômeno. No entanto, uma vez estipulado, é totalmente óbvio o fato de que os “fundadores da discursividade”, como ele os chama – autores que produziram não apenas os seus próprios trabalhos mas que, em fazendo isso, “produziram algo mais: as possibilidades e as regras para a formação de outros textos” –, são críticos não somente do desenvolvimento das disciplinas intelectuais, mas da própria natureza destas. “Freud não é apenas o autor de *Interpretação dos sonhos* ou *Chistes e sua relação com o inconsciente*; Marx não é apenas o autor do *Manifesto comunista* ou de *O capital*; ambos estabeleceram uma possibilidade infundável de discurso” (p.154).

Talvez o discurso só aparentemente seja infundável; mas nós sabemos o que ele quer dizer. A maneira de Barthes abordar essa questão é distinguir entre “autor” e “escritor” (e, em outro lugar, entre “obra”, que é o que o “autor” produz, e “texto”, que é o que o “escritor” produz)<sup>7</sup>. Segundo Barthes, o autor desempenha uma função, o escritor, uma atividade. O autor participa no papel do padre (ele compara o autor a um médico feiticeiro maussiano); o escritor, no do funcionário. Para um autor, “escrever” é um verbo intransitivo – “ele é um homem que transforma radicalmente o *porquê* do mundo em *como escrever*”. Para um escritor, “escrever” é um verbo transitivo – ele escreve *algo*. “Ele estabelece um objetivo (fornecer provas, explicar, instruir) do qual a linguagem é apenas um meio; para

ele a linguagem sustenta uma *práxis*, mas não constitui uma (...) [ela] é restaurada à natureza de instrumento de comunicação, de veículo do ‘pensamento’”<sup>8</sup>.

É possível que tudo isso lembre mais o professor de “escrita criativa” em *Imagens de uma instituição* [*Pictures of an institution*], de Randall Jarrell, que dividia pessoas entre “autores” e “pessoas”, e os autores eram pessoas e as pessoas não. Mas no interior da Antropologia é difícil negar o fato de que alguns indivíduos, independentemente de como você os chame, estabelecem os termos do discurso no qual outros, em consequência disso, se movimentam – ao menos por um momento e à sua própria maneira. Percebe-se que toda a nossa disciplina é diferenciada nesses termos, uma vez que se olhe para além das rubricas convencionais da vida acadêmica. Boas, Benedict, Malinowski, Radcliffe-Brown, Murdock, Evans-Pritchard, Griaule, Lévi-Strauss – para mantermos a lista pequena, pretérita e variada – não apontam apenas para obras particulares (*Padrões de cultura* [*Patterns of culture*], *Estrutura social* [*Social structure*] ou *O pensamento selvagem*), mas para maneiras completas de abordar as coisas antropológicamente: eles delimitam a paisagem intelectual, diferenciam o campo discursivo. Eis por que nós tendemos a descartar os seus primeiros nomes depois de um certo momento adjetivando os seus sobrenomes: boasiano, griaulista ou, numa cunhagem sarcástica de Talcott Parsons (ele mesmo um tipo de *auteur* barthesiano na sociologia) da qual eu sempre gostei bastante, antropologia benedictiana<sup>\*\*\*</sup>.

Essa distinção entre “autores” e “escritores” – ou, na versão de Foucault, entre fundadores da discursividade e produtores de textos particulares – não possui como tal um valor intrínseco. Muitos daqueles que “escrevem” em tradições que outros “autoraram” podem até transcender aqueles que lhe serviram de modelos. Provavelmente é Firth, e não Malinowski, o nosso melhor malinowskiano. Meyer Fortes eclipsa Radcliffe-Brown de tal maneira a ponto de às vezes nos surpreender que ele o tenha considerado como mestre. Kroeber realizou o que Boas apenas prometera. O fenômeno também não se sintetiza bem na noção pouco precisa de “escola”, que o faz soar como uma questão de formação grupal, nadar em conjunto atrás de um peixe líder, e não como o que é: uma questão de formação de gênero, um movimento que busca explorar as possibilidades recentemente reveladas de representação. Por fim, ele também não é uma colisão de tipos puros e absolutos. Com efeito, Barthes termina “Autores e escritores” argumentando que a figura literária característica da nossa era é o tipo bastardo, o “escritor-autor”: o intelectual profissional dilacerado entre o desejo de criar uma estrutura verbal encantadora, de adentrar o que ele chama de “teatro da linguagem”, e o desejo de comunicar fatos e idéias, de mercantilizar informação, cedendo, vacilante, ora a um desejo ora a outro. Qualquer que seja o caso para o discurso propriamente *lettré* ou propriamente científico, que ainda assim pareceriam pender de maneira bastante definitiva ou para a linguagem como *práxis* ou para a linguagem como meio, o discurso antropológico certamente mantém-se oscilante, tal como a mula africana, entre as duas alternativas. A incerteza que transparece na questão da assinatura

mostra como e quanto invadir o texto de alguém aparece no discurso em termos de como e quanto compô-lo imaginativamente.

\*

Com base em tudo isso, quero tomar como meus casos exemplares quatro figuras bastante diferentes, Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski e Ruth Benedict, que, independente do que mais se diga sobre eles, certamente são “autores” no sentido “intransitivo” de fundadores-da-discursividade – estudiosos que não só assinaram os seus textos com uma certa determinação e construíram teatros de linguagem nos quais um grande número de outros, de maneira mais ou menos convincente, “desempenharam”, “desempenham” e indubitavelmente durante algum tempo ainda continuarão a “desempenhar”.

De qualquer forma, tratarei dos meus exemplares de maneiras bastante distintas, não só porque eles *são* bastante distintos – mandarim parisiense, cavaleiro oxfordiano, polaco vagabundo, intelectual nova-iorquina – mas porque quero perseguir questões bastante diferentes com a ajuda de cada um deles. Lévi-Strauss, que eu discuto primeiro, apesar de ser o mais recente, o mais recôndito e, em termos literários, o mais radical dos quatro, nos conduz em altíssima velocidade ao assunto, particularmente se nos concentramos, como eu o farei, naquele avestruz de livro chamado *Tristes Trópicos*. A natureza extremamente *textueliste* da obra, colocando em primeiro plano, sempre que possível, a sua literalidade, fazendo ressoar outros gêneros um após o outro e ajustando-se apenas à sua própria categoria, torna-se provavelmente o texto antropológico mais enfaticamente auto-referido que possuímos, aquele que transforma da maneira mais audaciosa possível o “porquê” escrever em “como escrever”. Além disso, como todos os trabalhos de Lévi-Strauss, a sua relação com a “realidade cultural” (o que quer que isso seja) é oblíqua, remota e complexamente tênue, um aparente aproximar-se que é de fato um retrair-se, de forma a provocar um profícuo questionamento em relação às concepções existentes sobre a natureza da etnografia. De fato, Lévi-Strauss tem uma maneira bem peculiar de “estar lá”. O que quer que antropólogos pensem de *Tristes Trópicos* – que se trata de um bonito conto, de uma visão reveladora ou de um outro exemplo do que deu errado com os franceses – poucos sairão dele sem ao menos um certo desconforto.

Evans-Pritchard é, logicamente, um assunto bastante diferente: um autor para o qual o estilo – seguro, direto e arquetônico –, aquele grande *oxymoron*, a “clareza ofuscante”, parece ter sido inventado sob medida. Etnógrafo-aventureiro,

movendo-se com treinada desenvoltura no interior do mundo imperialista, tanto como observador quanto como ator, ele tencionava tornar a sociedade tribal manifesta, visível até, como uma árvore desfolhada ou um celeiro de vacas, fazendo dos seus livros não mais do que imagens daquilo que descreviam, esboços da vida. Que eles, supostos protótipos do que George Marcus e Dick Cushman na sua revisão sobre os experimentos recentes na escrita antropológica chamam de “realismo etnográfico”, tenham se tornado alguns dos mais intrigantes textos de toda a Antropologia – lidos de várias formas e debatidos incessantemente, vistos como alta ciência ou alta arte, exaltados como clássicos conceituados ou experimentos heterodoxos, citados por filósofos ou celebrados por ecologistas – apenas sugere que eles são, à sua maneira decorosa, tão elaborados na sua construção quanto os de Lévi-Strauss, e tão instrutivos quanto<sup>9</sup>. Objetos sólidos que se dissolvem frente a um olhar contínuo não são menos fascinantes do que objetos fantasmagóricos que constroem, e talvez ainda mais inquietantes.

No caso de Malinowski, estarei menos concentrado no homem como tal, sobre o qual já se escreveu demais, e muito mais naquilo que ele criou. “Autor” barthesiano da observação participante, da tradição do “Eu não somente estive lá mas fui um deles, falo com a voz deles” da escrita etnográfica (apesar de não ser, logicamente, o seu primeiro praticante, da mesma forma como, digamos, Joyce não foi o primeiro a utilizar a narrativa de fluxo de consciência ou Cervantes, a adotar o picaresco), ele transformou a etnografia em uma questão interna especial, em assunto de autoteste e autotransformação, fazendo da sua escrita uma forma de autorevelação. O colapso da confiança epistemológica (e moral) que, dado todo o tumulto exterior causado, começou com ele – como podemos ver a partir do seu *Diário* publicado posteriormente –, resultou agora num colapso similar com relação à confiança expositiva, desencadeando uma avalanche de soluções, mais ou menos desesperadas. A nota meditativa da “Introdução” de Loring Danforth (quem sou eu para estar dizendo essas coisas, com que direito, e com que propósito, e como diabos posso conseguir dizê-las honestamente?) encontra-se hoje em dia bastante difundida, fazendo-se ouvir de várias formas e com variadas intensidades. Escrever etnografia “do ponto de vista nativo” dramatizou para Malinowski as suas esperanças de autotranscendência; para muitos dos seus descendentes mais fiéis, dramatiza os seus medos de autoengano.

Finalmente, nos retratos esquemáticos e nas declarações sumárias de Benedict, ainda um outro aspecto da natureza autoreflexiva do onde-estou-eu-onde-estão-eles da escrita antropológica emerge com peculiar clareza: o modo como tal escrita sobre outras sociedades por parte do antropólogo é sempre simultaneamente um tipo de comentário esopiano sobre a própria sociedade desse. Para um americano, resumir os Zuni, os Kwakiutl, os Dobu ou os japoneses, todos e inteiros, significa resumir simultaneamente americanos, todos e inteiros; apresentá-los tão provinciais, tão exóticos, tão cômicos e arbitrários quanto os feiticeiros e samurais. O famoso relativismo de Benedict foi menos uma posição filosófica sistematicamente defendida ou mesmo – em relação a tal questão – consistentemente susten-

tada, e mais o produto de uma maneira particular de descrever os outros, maneira essa na qual as peculiaridades distantes existem para questionar suposições domésticas.

“Estar lá” autoralmente, palpavelmente na página, é de qualquer forma um truque tão difícil de realizar quanto “estar lá” pessoalmente, o que, afinal, dificilmente demanda mais do que uma reserva de viagem e a permissão de desembarque, uma vontade de enfrentar uma certa quantidade de solidão, invasão de privacidade e desconforto físico, um estilo relaxado frente a tumores esquisitos e febres inexplicadas, uma capacidade de permanecer calmo frente a insultos artísticos, e o tipo de paciência que possibilite suportar uma busca interminável de agulhas invisíveis em infinitos palheiros. E o tipo autoral de “estar lá” vem-se tornando cada vez mais difícil. A vantagem de desviar a atenção para os fascínios da escrita, deixando de lado ao menos parte da fascinação que exerce o trabalho de campo, no qual estivemos confinados há tanto tempo, não se liga só ao fato de que será possível compreender mais claramente essa dificuldade, mas também ao fato de aprendermos a ler com um olhar mais sensível. Cento e quinze anos (se datamos nossa profissão, como é convenção, a partir de Tylor) d inocência literária e de uma prosa que assevera sem hesitar é bastante tempo.

## II. ESTAR AQUI: DA CUJA VIDA SE TRATA, AFINAL?\*

Logo esta tarde vou com Abba Jérôme ver [a mulher etíope] Emawayish e dar-lhe canetas, tinta e um caderno de notas para que ela possa registrar por si mesma – ou ditar para o seu filho – o manuscrito [das suas canções], deixando claro que o líder da expedição, se ficar satisfeito, a agradecerá com o presente desejado.

As palavras de Emawayish esta tarde, quando eu lhe contei, falando do seu manuscrito, que seria especialmente bom para ela escrever algumas canções de amor como aquelas da outra noite: *Existe poesia na França?* E, em seguida: *Existe amor na França?*<sup>1</sup>.

Independentemente de quão longe dos bosques da academia os antropólogos procurem os seus sujeitos – numa praia escarpada na Polinésia, num platô chamuscado da Amazônia; em Akobo, Meknes, Panther Burn –, o fato é que eles escrevem as suas considerações envoltos por todo um mundo de estantes, bibliotecas, lousas e grupos de estudo. Esse é o mundo que produz os antropólogos, que os licencia a fazer o tipo de trabalho que fazem e no interior do qual o tipo de trabalho que fazem tem de encontrar um lugar, se deve merecer a atenção dos outros. Em si, o “estar lá” é uma experiência de cartão postal (“Eu estive em Katmandu – você esteve?”). É o “estar aqui”, um estudioso em meio a estudiosos, que faz com que a Antropologia que você produziu seja lida... publicada, resenhada, citada,

ensinada.

Não há nada de particularmente novo nisso; os excêntricos abastados vêm-se afastando consideravelmente da etnografia desde os anos 20, e os conhecedores, consultores e cronistas de viagem nunca a praticaram de fato (alguns poucos missionários sim, mas como professores, freqüentemente alemães). Agora já parece fazer parte da ordem natural das coisas conceber que debaixo de todo antropólogo haja sempre algum tipo de cadeira ou outra coisa do gênero “Collège de France para Todas as Almas”, “University College para as Eminências Emergentes”. Talvez existam apenas algumas poucas profissões mais integralmente academicizadas do que esta – paleografia e o estudo dos líquens –, mas não muitas.

Entretanto, apesar de ser tão familiar o fato de quase todos os etnógrafos serem tipos universitários de uma espécie ou de outra, a ponto de levar as pessoas a pensarem que o que importa é algo diferente, recentemente as incongruidades implícitas a uma existência tão dividida – alguns poucos anos, agora e sempre, debatendo-se com pastores de gado ou plantadores de mandioca, uma vida inteira dando aulas e discutindo com colegas – passaram a ser percebidas de maneira mais aguda. O eterno e imenso *gap* existente mas não muito notado entre ocupar-se com outros onde eles estão e representá-los onde não estão repentinamente tornou-se extremamente visível. O que outrora parecia apenas tecnicamente difícil, trazer as vidas “deles” para dentro dos “nossos” trabalhos, tornou-se moral, política e até epistemologicamente delicado. A *suffisance* de Lévi-Strauss, a confiança de Evans-Pritchard, a impetuosidade de Malinowski e a imperturbabilidade de Benedict agora parecem ser coisas de um passado muito remoto.

O que se percebe é um nervosismo amplamente difundido a respeito de toda essa coisa que envolve a reivindicação de explicar-se outros enigmáticos com base no fato de que você conviveu com eles no seu hábitat nativo ou pesquisou os escritos daqueles que o fizeram. Esse nervosismo desencadeia, em contrapartida, várias reações, mais ou menos inflamadas: ataques destrutivos a trabalhos canônicos e à idéia mesmo de canonicidade; desmascaramentos baseados em *Ideologiekritik* [crítica das ideologias] que concebem os escritos antropológicos como continuação do imperialismo por outros meios; o apelo veemente à reflexividade, ao diálogo, à heteroglossia, ao jogo lingüístico, à autoconfiança retórica, à tradução performativa, ao registro palavra por palavra e às narrativas em primeira pessoa como soluções<sup>2</sup>. Agora a questão de Emawayish está em todo lugar: O que acontece com a realidade quando ela é jogada fora?

Tanto o mundo que os a maioria dos antropólogos estuda – que já foi chamado de primitivo, tribal, tradicional ou popular e agora recebe o nome de emergente, em processo de modernização, periférico ou submerso – e aquele a partir do qual a maioria deles estuda o primeiro – a academia – modificaram-se amplamente em relação ao que eram nos dias de Dimdim e Dirty Dick por um lado e o Columbia Research in Contemporary Cultures por outro. O fim do colonialismo

alterou radicalmente a natureza da relação social entre aqueles que questionam e observam e aqueles que são questionados e observados. O declínio da fé no fato bruto, nos procedimentos preestabelecidos e no conhecimento descontextualizado nas ciências humanas e, de fato, no conhecimento como um todo, alterou de maneira não menos radical a concepção de pesquisadores e observadores a respeito do que eles estavam tentando fazer. O imperialismo na sua forma clássica, metrópoles e possessões, e o cientismo em si, impulsões e bolas de bilhar, foram derrubados quase que simultaneamente. As coisas têm sido menos simples desde então, seja no lado do “estar lá” seja no do “estar aqui” da equação antropológica, equação essa que as quinquilharias do Primeiro Mundo e as canções do Terceiro Mundo agora mais ironizam do que equilibram.



A transformação, em parte jurídica, em parte ideológica, em parte real, dos povos sobre os quais os antropólogos mais escrevem de sujeitos coloniais em cidadãos soberanos alterou inteiramente o contexto moral no qual o ato etnográfico tem lugar (quaisquer que sejam as ironias envolvidas em Uganda, na Líbia ou no Campuchea). Mesmo aquelas lonjuras exemplares – a Amazônia lévi-straussiana ou o Japão de Benedict –, que não eram colônias mas paisagens interioranas ilhadas ou impérios fechados “no meio do mar”, encontram-se numa posição bastante diferente desde que Lumumba, Suez e o Vietnã modificaram a gramática política do mundo. A dispersão mais recente de povos ao redor do globo – argelinos na França, coreanos no Kuwait, paquistaneses em Londres, cubanos em Miami – apenas ampliou esse processo ao reduzir a distância entre várias visões de mundo; tal como o fez, logicamente, o turismo aeroviário. Uma das principais suposições em que se baseou a escrita antropológica até bem recentemente – de que os seus sujeitos e o seu público não eram apenas separáveis mas sim moralmente desconectados, de que se deveria descrever os primeiros porém não remeter-se a eles, enquanto os segundos deveriam ser informados mas não incluídos –, tudo isso se desfez de forma bastante razoável. O mundo ainda mantém os seus compartimentos, mas as passagens entre estes agora são muito mais numerosas e muito menos controladas.

Essa confusão entre objeto e público, como se Gibbon de repente se encontrasse frente a frente com um público leitor romano ou M. Homais passasse a publicar ensaios sobre “A descrição da vida provinciana em *Madame Bovary*” [“The depiction of provincial life in *Madame Bovary*”] em *La Revue des Deux Mondes*, deixa os antropólogos contemporâneos bastante inseguros quanto aos seus objetivos retóricos. Quem deve ser persuadido agora? Africanistas ou africanos? Americanistas ou índios americanos? Japonólogos ou japoneses? E persuadido de quê, afinal: da precisão fatural? Do fluxo teórico? Do alcance imaginativo? Da profundidade moral? É bastante fácil responder “Todas as alternativas acima”.

Entretanto, não é tão simples assim produzir um texto que responda desta maneira.

De fato, o direito mesmo de escrever – de escrever etnografia – parece estar em risco. A entrada de povos antes colonizados ou rejeitados, usando suas próprias máscaras, seguindo as suas próprias diretrizes, no palco da economia global, da alta política internacional e da cultura mundial, tornou cada vez mais difícil sustentar a reivindicação dos antropólogos de serem porta-vozes do ignorado, representantes do invisível, conhecedores do malconstruído. O alegre “Eureca!” de Malinowski na primeira vez em que se viu frente a frente com os trobriandeses – “Sentimento de propriedade: Sou eu que irei descrevê-los... [Sou eu que irei] criá-los” – soa não apenas presunçoso, mas francamente cômico num mundo de antropólogos Ioruba, singaleses e Tewa, de OPECs, ASEANs e de zagueiros Tongan que correm lado a lado com os Redskins de Washington. Como escreve o meta-etnógrafo James Clifford: “[o que] se tornou irredutivelmente estranho” – apesar de que talvez tenha querido dizer “dúbio” –, “não é mais o outro, e sim a descrição cultural em si”<sup>3</sup>.

Isso se tornou estranho (ou dúbio, sórdido, opressivo ou brutal – os adjetivos aumentam de intensidade) porque a maioria dos antropólogos que escrevem agora encontram-se numa profissão constituída em grande parte num determinado contexto histórico – o Encontro Colonial – do qual eles não sabem e não querem saber nada. O desejo, presente na Antropologia e em tudo o mais, de distanciar-se das assimetrias de poder sobre as quais tal encontro se baseava (e que, apesar de transformadas em sua forma, dificilmente desapareceram) é, em geral, bastante forte, e se faz às vezes presente de maneira excessiva, desencadeando uma atitude no mínimo ambivalente em relação à idéia mesmo de etnografia:

[Aqueles] confrontos com o Outro ritualmente repetidos aos quais damos o nome de trabalho de campo podem não ser mais do que exemplos particulares da batalha geral entre o Ocidente e o seu Outro. Um mito persistente, compartilhado por imperialistas e, de maneira similar, por muitos críticos (ocidentais) do Imperialismo, é o da possibilidade de uma única e decisiva conquista, ocupação ou estabelecimento do poder político. Mito esse que tem como complemento outro, baseado em noções semelhantes de repentina descolonização e conquista de independência. Ambos trabalharam contra dar-se uma importância teórica adequada à evidência aterrorizadora de repetidos atos de opressão, de campanhas de pacificação e de supressão de rebeliões, não importando se essas fossem levadas a cabo por meios militares, doutrinação religiosa e educacional, medidas administrativas ou, como é mais comum agora, por intrincadas manipulações monetárias e econômicas ocultas sob o rótulo de ajuda estrangeira. (...) Não podemos excluir a possibilidade, para dizer o mínimo, de que as repetidas pesquisas de campo realizadas por milhares de aspirantes à Antropologia e por praticantes reconhecidos são parte de um esforço deliberado de manter vivo um certo tipo de relação entre o Ocidente e o seu Outro”<sup>4</sup>.

Nem todos os argumentos são tão crus como esse, e nem tão peremptórios. Mas o clima projetado (como formulou um outro observador alarmado numa

proposta de programa: “[Há] agora razões reais para que se tema pelo futuro da Antropologia. O fim do imperialismo (...) significará o fim daquilo que tem sido a Antropologia”<sup>5</sup>) é tão familiar que soa como um *leitmotif*. Na Antropologia, tal como no Sul de Faulkner, o passado não apenas não está morto – ele nem mesmo é passado. Os antropólogos que voltam do trabalho de campo tentando marcar a sua carreira por um trabalho que transcenda o simples ordenar a “relação entre o Ocidente e o seu Outro” são tão comuns quanto antigamente costumavam ser aqueles que tentavam se destacar por uma inserção maior no interior relação. Menos claro é, no entanto, qual deva, ao invés disso, ser o trabalho desses antropólogos – a despeito de haver sugestões que passam tanto por preconizar que a Antropologia se torne íntima das mistificações da sociedade ocidental quanto por buscar difundir a disciplina para além do pout-pourri internacional da cultura pós-moderna.

Essa situação se faz ainda mais lúgubre, gerando alegações confusas de impasse e crise, pelo fato de que precisamente quando, no lado do “estar lá”, os fundamentos morais da etnografia se vêm ameaçados pela descolonização, as suas bases epistemológicas, no lado do “estar aqui”, encontram-se estremecidas dada a perda geral de crença nas histórias convencionais a respeito da natureza da representação – etnográfica ou de qualquer outro tipo. Confrontados, na academia, com uma súbita explosão de prefixos polêmicos (néo, pós, meta, anti) e títulos subversivos (“Depois da Virtude”, “Contra o Método”, “Para além da Crença”), os antropólogos adicionaram à sua preocupação de tipo “isto é decente?” (quem somos nós para descrevê-los?) outra de tipo “isto é possível?” (pode o amor etíope ser cantado na França?) com a qual eles estão ainda menos preparados para lidar. “Como você sabe que você sabe” não é uma questão que os antropólogos estão acostumados a formular em termos outros que não os de cunho prático, empiricista: O que é a prova? Como ela foi coletada? O que ela indica? No geral, os antropólogos não costumam questionar como as palavras se relacionam com o mundo, os textos com a experiência, as obras com as vidas.

E, no entanto, ao menos aqueles que não se contentam em exercitar habilidades já conhecidas estão se acostumando agora a formular perguntas como essas. Mesmo que de maneira um pouco irregular, alguns procuram até respondê-la – mesmo que somente pelo fato de que, se eles não o fizerem, outros (lingüistas, semióticos, filósofos e, pior que tudo, os críticos literários) o farão por eles:

Toda a questão envolvida em “evocar” ao invés de “representar” [como ideal para o discurso etnográfico] é que o “evocar” libera a etnografia da mimesis e do modo inadequado de retórica científica pautada em conceitos como “objetos”, “fatos”, “descrições”, “indicações”, “generalizações”, “verificação”, “experimento”, “verdade” e outros similares que, exceto como invocações vazias, não contêm análogos nem na experiência do trabalho de campo etnográfico nem na escrita de etnografias. A ânsia de conformar-se aos cânones da retórica científica transformou o realismo elementar da história natural no modo dominante de prosa etnográfica. Mas isso tem sido um realismo ilusório, promovendo, por um lado, a absurdidade de se “descrever” não-entidades tais como “cultura” ou “sociedade” como se elas fossem integralmente observáveis, mesmo se bastante

inalcançáveis – micróbios. Por outro lado, incentiva-se a pretensão behaviorista igualmente pretenciosa de “descrever” padrões repetitivos de ação isolando-os do discurso que os atores utilizam ao constituir e situar as suas ações. E tudo isso partindo na ingênua certeza de que o discurso que fundamenta a observação é ele mesmo uma forma objetiva, suficiente para a tarefa de descrever atos. O problema em relação ao realismo da história natural não se refere nem à complexidade do assim chamado objeto de observação – como freqüentemente se reivindica – nem ao fracasso de se aplicar métodos suficientemente rigorosos que possam servir como contrapartidas. E menos ainda à dificuldade aparente de lidar com a linguagem da descrição. Trata-se, na verdade, do fracasso de toda a ideologia visualista do discurso referencial, pautado na retórica de “descrever”, “comparar”, “classificar” e “generalizar” e no pressuposto de significação representacional. Em etnografia não existem “coisas” lá a serem promovidas a objetos de descrição, uma aparência original que a linguagem da descrição “representa” como objetos indiciais para a comparação, classificação e generalização. O que há, antes, é um discurso. E este também não é uma coisa, apesar das reivindicações tolas dos métodos translacionais de etnografia tais como o estruturalismo, a etnociência e o diálogo, que procuram representar o discurso nativo ou os seus padrões inconscientes, cometendo assim mentalmente o crime da história natural”<sup>6</sup>.

Isso soa bastante imponente para uma disciplina tão tosca como a Antropologia. Mas por mais entusiástico e febril que seja o argumento de Tyler (o autor continua a conceber a etnografia como “um documento oculto (...) uma conjunção enigmática, paradoxal e esotérica de realidade e fantasia (...) uma realidade fantástica de uma fantasia realista”), ele reflete o reconhecimento cada vez mais difundido de que “contar algo como é” é um *slogan* que dificilmente se adequa mais à etnografia do que à filosofia desde Wittgenstein (ou Gadamer), à história desde Collingwood (ou Ricoeur), à literatura desde Auerbach (ou Barthes), à pintura desde Gombrich (ou Goodman), à política desde Foucault (ou Skinner) ou à física desde Kuhn (ou Hesse). Independente do termo “evocar” resolver ou não o problema, independente de ser marcado pelo paradoxo ou não, com efeito pode-se concluir que há, de maneira bastante nítida, um problema.

Essa pequena “ducha” de nomes soltos, que facilmente poderia se transformar em enxurrada tropical se passássemos os olhos por todo esse cenário de introspecção metodológica que ocorre nas artes e nas ciências, sugere (“evoca”, talvez) as dimensões do problema com o qual os etnógrafos – virtualmente todos daqueles possuem ao menos uma afeição crônica por “fatos, descrições, induções e verdade” – agora se confrontam. O questionamento amplamente difundido a respeito dos modos padronizados de construção textual – e dos modos padronizados de leitura – não só torna o realismo elementar menos elementar como deixa-o menos persuasivo. Independentemente do fato de “história natural” ser um crime mental ou não, ela já não parece mais tão natural, seja para os que a lêem seja para os que a escrevem. Ao lado da hipocondria moral associada à prática de uma profissão herdada dos contemporâneos de Kipling e Lyautey, existe a autodúvida autoral advinda do fato de se praticar a Antropologia numa academia repleta de paradigmas, epistemes, jogos de linguagem, *Vorurteile* [preconceitos], épocas, atos

locutórios, *S/s, problématiques*, intencionalidades, aporias e *écriture* – “Como fazer coisas com palavras”; “Temos de querer dizer o que dizemos?”; “*il n’y a pas de hors-texte*” [“não existe nada além do texto”], “A prisão da linguagem”. A inadequação de palavras à experiência, e a tendência que elas possuem de introduzirem apenas outras palavras são aspectos que tanto os poetas quanto os matemáticos conhecem há tempos. Mas para os etnógrafos trata-se de uma descoberta bastante nova, conduzindo-os – ou a alguns deles – a um tipo de confusão, talvez permanente mas provavelmente não.



O problema básico não consiste nem na incerteza moral envolvida em contar histórias sobre como outras pessoas vivem nem na insegurança epistemológica associada a se organizar tais histórias em gêneros acadêmicos: ambas são reais o bastante, estão sempre presentes, e em qualquer lugar. A dificuldade é que agora que tais questões são discutidas em aberto, sem estarem recobertas pela mística profissional, o fardo da autoria repentinamente parece ser mais pesado. Se se começa a olhar *para* os textos etnográficos, e não só *através* deles, no momento em que se olha para eles com o objetivo de escrevê-los e se escreve os textos para que convençam aqueles que os escrevem passam a ter de responder por mais do que antes. Inicialmente tal situação pode alarmar, produzindo no *establishment* uma reivindicação de volta-aos-fatos e nos adversários, a disputa pelo desejo-de-poder. No entanto, com bastante tenacidade e coragem é possível que as pessoas se acostumem com isso.

Não importa se o período imediatamente posterior conduzirá a uma renovação das energias discursivas da Antropologia ou à sua dissipação, a uma recuperação do nervo autoral ou à sua perda. Isso depende de o campo (ou, mais exatamente, os seus potenciais praticantes) conseguir se ajustar a uma situação na qual todos os seus objetivos, sua relevância, seus motivos e procedimentos sejam questionados. Os próprios “fundadores da discursividade” analisados acima – Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Benedict – além de uma quantidade de outros, não revistos aqui mesmo que no mínimo tão coerentes, e que deram ao campo a sua forma atual, tiveram de enfrentar problemas de formulação e persuasão enormes. Afinal, suspender a descrença nunca se faz de maneira particularmente voluntária. Mas eles ao menos foram poupados quanto ao tipo de ataque dirigido à legitimidade dos seus empreendimentos ou quanto à mera possibilidade de levá-los a cabo. O que eles fizeram pode soar esquisito, mas foi admirável; pode ter sido difícil, mas conseguiu ser realizado de forma razoável. Agora, escrever etnografia é escrever sabendo que tais pressupostos estão mortos, tanto no autor quanto no público. De fato, não se consente mais automaticamente nem o pressu-

posto da inocência nem o benefício da dúvida – exceção feita aos coeficientes de correlação e aos testes de significância.

Face a isso tudo, escritores parcialmente convencidos tentando convencer parcialmente os leitores das suas (dos escritores?) convicções parciais não parecem configurar uma situação particularmente favorável à produção de obras de impacto, de obras que possam, independentemente dos seus problemas, realizar o que as de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Benedict claramente realizaram: ampliar o sentido de como a vida pode ser. Entretanto, isso tem de acontecer se é para o negócio continuar. E ele pode continuar, se for possível evitar tanto a mera escavação (“Não reflita sobre a etnografia, apenas a faça”) quanto a mera divagação (“Não faça etnografia, apenas reflita sobre ela”). Só o que se precisa é de uma arte equivalente.

Dizer que se trata de uma arte – ao invés de algum empreendimento menor, como o talento, ou algo maior, como o iluminismo – mais diretamente voltada a manter o *genre* [gênero literário ou artístico] vivo e ativo significa também dizer que não é possível esquivar-se do fardo da autoria, por mais pesado que ele seja. Não há possibilidade de substituí-lo por “método”, “linguagem” ou (uma estratégia especialmente popular no momento) “o próprio povo” redescrito (“apropriado” é provavelmente o melhor termo) como co-autor. Contrapor-se à concepção da etnografia como ato iníquo ou jogo não-jogável implica confessar que, do mesmo modo como a mecânica quântica ou a ópera italiana, a etnografia é uma obra da imaginação – menos extravagante do que a primeira, menos metódica do que a segunda. A responsabilidade pela etnografia ou a crença nela não se deve a ninguém mais do que àqueles contadores de histórias que a inventaram.

É bastante comum resistir-se, e freqüentemente de maneira feroz, ao argumento (na verdade à sugestão – já que, tal como a perspectiva espacial no teorema pitagórico, a coisa, uma vez vista, não pode mais ser não-vista) de que a escrita da etnografia envolva o contar histórias, criar imagens, forjar simbolismos e derramar-se em imagens literárias. Isso se deve a uma confusão, endêmica no Ocidente no mínimo desde Platão, entre o imaginado e o imaginário, o ficcional e o falso, entre a decifração de coisas e a sua elaboração. A estranha concepção de que a realidade possui um idioma no qual ela prefere ser descrita, de que a sua verdadeira natureza demanda que falemos sobre ela sem estardalhaço – uma pá é uma pá, uma rosa, uma rosa – sob pena de nos iludirmos, enganarmos e autoencantarmos, conduz à concepção ainda mais estranha de que, se o literalismo está perdido, o fato também está.

Isso não pode estar certo. Se assim fosse quase todos os casos discutidos neste livro, maiores ou menores (assim como virtualmente todas as etnografias que vêm aparecendo ultimamente), teriam de ser encaradas como referências deficientes a algo real. Escrever simplesmente no sentido de “isso-é-um-machado-aquilo-é-um-serrote” é, com efeito, muito raro na Antropologia para além do nível do relato de campo ou do questionário realizado no local. E não é com base

nesses trabalhos de aprendiz que o campo reivindica para si uma atenção especial, e sim com base nas torres reluzentes construídas pelos semelhantes de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Benedict. Com efeito, encontra-se bastante difundida a pretensão de olhar o mundo diretamente, como que através de uma tela unilateral, vendo outros como eles realmente são quando somente Deus está olhando. Trata-se propriamente de uma estratégia retórica, de um modo de persuasão por um lado bastante difícil de abandonar completamente se se deseja que os textos que se produziu continuem a ser lidos. Mas, por outro lado, uma estratégia que só dificilmente poderá ser mantida na íntegra sem suscitar a descrença dos outros. Não está claro exatamente o que mais é “facção” – escrita imaginativa sobre pessoas reais em lugares reais e tempos reais –, além de um jargão brilhante. Mas a Antropologia terá de decidir se continuará como força intelectual na cultura contemporânea – se a sua condição de mula (irmão da mãe científico proclamado, pai literário repudiado) a tornará estéril como uma mula.

A natureza “intermediária” de no mínimo a maior parte da escrita etnográfica – entre textos saturados de autoria como *David Copperfield* e vazios de autoria como “Sobre a eletrodinâmica de corpos móveis” (para voltarmos ao conceito com o qual todo esse questionamento começou) – é crucial num momento como o que vivemos, de vasta reorganização das relações políticas existentes no mundo, por um lado, e de uma reflexão dificilmente menos vasta a respeito do que exatamente é “descrição”, por outro. Nesse sentido, a sua importância mantém-se tão crucial quanto antes, quando essa reorganização política apenas ensaiava os seus primeiros passos e a reflexão sobre o caráter da “descrição” ainda não tinha sido engendrada. A tarefa da escrita ainda consiste em demonstrar – ou, mais exatamente, em redemonstrar – em momentos diferentes e por meios distintos, que os registros sobre outros modos de vida não apresentados nem como contos relativos a coisas que não aconteceram de fato nem como relatos de fenômenos mensuráveis produzidos por forças calculáveis podem convencer. Formas mitopoéticas de discurso (*A divina comédia*, *Chapeuzinho vermelho*) e objetivistas (*Sobre a origem das espécies*, *O almanaque do fazendeiro*) adequam-se aos seus próprios fins. Mas, com exceção de alguns poucos exemplos exóticos, a etnografia, agora e sempre, não trata os seus materiais como ocasiões para um fazer-criar revelador ou os representa como naturalmente emergentes de um mundo absolutizado.

\*

Existem diferentes perigos em se encarar a vocação antropológica como literária. É possível conceber que o empreendimento gire em torno do significado de determinadas palavras – tal como ocorre em certas variedades de filosofia lingüística –, sendo as suas discussões centrais todas conceituais, infinitamente

desmembradas, infinitamente não-resolvidas: “O que é (ou onde está) a cultura?”, “A sociedade pode causar o comportamento?” “O parentesco existe?”, “As instituições pensam?”. O empreendimento também pode ser considerado pura sedução verbal: artifício retórico inventado para fazer circular bens intelectuais num mercado competitivo. Ou, de maneira talvez mais popular: agora que o mundo parece cheio de hipocrisia de classe, de falsa consciência e de planos secretos, é possível encará-lo como ideologia (de *status*) à guisa de ciência (imparcial) – uma máscara a ser colocada, uma impostura a ser exposta. E há, como sempre quando se atenta para o estilo e se sublinha o gênero, o risco de esteticismo, a possibilidade de que tanto os etnógrafos quanto o seu público venham a acreditar que o valor de escrever sobre tatuagem ou bruxaria se esgote nos prazeres do texto. A Antropologia como uma boa leitura.

Entretanto, vale assumir os riscos, e não apenas porque algumas questões centrais de fato giram em torno dos jogos de linguagem pelos quais optamos ou porque nem o enriquecimento do produto nem o argumento tendencioso são realmente desconhecidos, na luta cada vez mais desesperada das pessoas por chamarem atenção. Outra razão é que escrever para agradar carrega consigo um valor intrínseco – ao menos contra o escrever para intimidar. Vale assumir os riscos porque assumi-los leva a revermos de maneira eficaz a nossa compreensão do que significa “abrir” (um pouco) a consciência de um grupo de pessoas para (algo do) modo de vida de um outro, e dessa forma para (algo do) do modo de vida delas próprias. Trata-se de inscrever um presente (uma tarefa na qual ninguém nunca consegue mais a não ser fracassar completamente), de transmitir em palavras “como é” estar em algum ponto específico da linha vital do mundo. Segundo a clássica máxima de Pascal, *aqui* ao invés de *lá*, *agora* ao invés de *então*<sup>7</sup>. O que quer que a etnografia possa ser para além disso – busca de experiência malinowskiana, fúria lévi-straussiana por ordem, ironia cultural benedictiana ou certeza cultural evanspritchardiana –, ela é sobretudo uma expressão do vigente, a formulação de uma vitalidade.

Essa capacidade de persuadir os leitores (a maioria deles acadêmicos, virtualmente todos eles ao menos parte do tempo participantes daquela forma peculiar de existência evasivamente chamada de “moderna”) de que o que eles estão lendo é um registro autêntico feito por alguém pessoalmente familiarizado com o modo como a vida ocorre em determinado lugar e momento, no interior de um grupo determinado, é a base sobre a qual, por fim, se assenta tudo o mais que a etnografia busca fazer – analisar, explicar, divertir, desconcertar, celebrar, edificar, desculpar, impressionar, subverter<sup>8</sup>. A conexão textual entre os lados do “estar aqui” e do “estar lá” da Antropologia, a construção imaginativa de um fundamento comum entre o “escrito em” e o “escrito sobre” (os quais, conforme já mencionado, hoje em dia são freqüentemente as mesmas pessoas com diferentes disposições de espírito) é *ofons et origo* de qualquer que seja o poder da Antropologia de convencer qualquer pessoa de qualquer coisa: não a teoria, não o método e nem mesmo a aura

da cátedra professoral, independente das conseqüências que todos esses aspectos carreguem consigo.

Tal construção de um tal fundamento – agora que explodiram historicamente as suposições elementares sobre a convergência de interesses entre pessoas (sexos, raças, classes, cultos, ...) de poder desigual e que se tem questionado a própria possibilidade de descrição incondicionada – não parece nem de longe um empreendimento tão honesto como era quando a hierarquia estava na ordem do dia e a linguagem, desprovida de qualquer peso. As assimetrias morais com as quais a etnografia trabalha e a complexidade discursiva no interior da qual opera impossibilitam que se defenda qualquer tentativa de retratá-la como algo mais do que a representação de um tipo de vida nas categorias de outro. É capaz que seja suficiente pensar assim. Eu, pessoalmente, acredito que seja. E, no entanto, isso aponta para o fim de determinadas pretensões.

Existem várias dessas pretensões, mas elas todas tendem a desembocar, de uma maneira ou outra, na tentativa de escapar do fato inescapável de que todas as descrições etnográficas são feitas em casa, de que elas são as descrições dos descritores, e não as dos descritos.

Existe o ventriloquismo etnográfico: a reivindicação de falar não somente *sobre* uma outra forma de vida, mas de falar de dentro dela; de representar uma descrição de como são as coisas do “ponto de vista de um(a poetisa) etíope” como em si a descrição, feita por um(a poetisa) etíope, de como são as coisas de tal ponto de vista. Existe o positivismo de texto: a noção de que, se fosse possível fazer Emawayish ditar ou escrever os seus poemas tão cuidadosamente quanto possível, e se eles fossem traduzidos tão fielmente quanto possível, então o papel do etnógrafo seria apenas o de um honesto atravessador de mercadorias, a repassar a substância das coisas com os custos de transação mais triviais apenas. Existe a autoria dispersa: a esperança de que o discurso etnográfico possa de alguma forma ser transformado em “heteroglossia”, de forma que Emawayish consiga falar no interior dele ao lado do antropólogo de maneira direta, igual e independente: uma presença “de lá” num texto “daqui”. Existe o confessionalismo: ao invés de eleger a experiência do objeto, eleger a do etnógrafo como assunto temático primário de atenção analítica. Neste sentido, retratar Emawayish em termos do efeito que ela exerce sobre aqueles que a encontram: uma sombra “de lá” de uma realidade “daqui”. E existe, como pretensão mais popular de todas, a simples suposição de que – apesar de Emawayish e os seus poemas estarem sendo, é lógico, inevitavelmente vistos através de um vidro escurecido pelo autor – a escuridão possa ser minimizada pela auto-inspeção autoral em busca de “parcialidade” ou “subjetividade”, que permite que ela e eles sejam então vistos face a face.

Tudo isso não significa que descrever como as coisas são para os sujeitos de alguém, que tentar tornar os textos precisos e as traduções verídicas, implique permitir às pessoas sobre as quais se escreve uma existência imaginativa no texto, existência essa que corresponda à real na própria sociedade em que vivem essas

peessoas, reflexo explícito do que o trabalho de campo faz ou não com o etnógrafo. Além disso, não quer dizer que examinar rigidamente as próprias suposições deixe de possuir muito valor para quem aspire contar a alguém que leva um tipo de vida francês o que é levar uma vida etíope. Na realidade, trata-se apenas de reconhecer que fazer isso não alivia o etnógrafo do fardo da autoria, e sim o aumenta. Aprender as concepções de Emawayish de maneira certa, tornar os seus poemas acessíveis, tornar a sua realidade perceptível e clarificar a moldura cultural no interior da qual ela se move, significa trazer todos esses aspectos para as páginas do texto de modo suficientemente satisfatório, para que as pessoas consigam adquirir alguma compreensão do que eles podem ser. Isso não é apenas difícil; traz consequências tanto para o “nativo”, o “autor” quanto para o “leitor” (e, de fato, para a vítima eterna das atividades de outras pessoas: as “testemunhas inocentes”).



Como qualquer instituição cultural, a Antropologia – que é antes uma instituição menor, se comparada ao Direito, à Física, à Música ou à Contabilidade – pertence a um lugar e a um tempo que se esvaem continuamente sem se renovarem no mesmo ritmo. As energias que a criaram, primeiro no século XIX (quando ela tendeu a ser um negócio de amplo escopo, geral, do tipo “desde-o-macaco”, “estudo-da-humanidade”), e depois na primeira metade deste século (quanto veio a focalizar os povos particulares como cristais, isolados e inteiros), certamente estavam associadas – mesmo que de maneira mais complexa do que se costuma representar, à expansão imperial do Ocidente e ao surgimento lá de uma crença salvacional nos poderes da ciência<sup>9</sup>. Desde a Segunda Guerra Mundial, a dissolução do colonialismo e a emergência de uma visão mais realista de ciência dissiparam bastante essas energias. Nem o papel do homem intercultural médio, num constante ir e vir entre os centros euro-americanos do poder mundial e vários outros lugares exóticos, de forma a mediar entre os preconceitos de um e os paroquialismos do outro, nem o do teórico transcultural<sup>1</sup>, submetendo crenças esquisitas e estruturas sociais incomuns a leis gerais, encontram-se mais disponíveis aos antropólogos em qualquer lugar do mundo com a intensidade de antigamente. E assim coloca-se a questão: O que *está* disponível? Do que se necessita mais, agora que os pró-cônsules foram embora e os especialistas em sociomecânica se tornaram implausíveis?

Não há, logicamente, uma resposta única para essa questão, e nem as respostas podem ser dadas antes dos fatos, antes dos autores antropológicos com efeito os elaborarem. A crítica prescritiva *ex ante* – isso é o que você tem de fazer, aquilo é o que você não deve fazer – é tão absurda na Antropologia quanto em qualquer outro empreendimento intelectual não fundamentado dogmaticamente. Tal como os poemas e as hipóteses, as etnografias só podem ser julgadas *ex post*, de-

pois de alguém tê-las gestado. Mas, para tudo isso, parece provável que qualquer que seja o uso que textos etnográficos venham a ter no futuro – se de fato eles vierem a ter algum –, isso envolverá o diálogo autorizado através de linhas societais – de etnicidade, religião, classe, gênero, linguagem, raça – que vêm se tornando cada vez mais nuançadas, imediatas e irregulares. A outra coisa necessária (assim, pelo menos, me parece) não é nem a construção de uma cultura universal de tipo esperanto, a cultura de aeroportos e hotéis motorizados, nem a invenção de alguma ampla tecnologia de administração humana. O que importa é alargar a possibilidade do discurso inteligível entre pessoas bastante diferentes umas das outras quanto aos seus interesses, aparência, bem-estar e poder e que, contudo, vivem num mundo onde, destinados que estão os indivíduos a uma conexão infinita, é cada vez mais difícil um sair do caminho do outro.

É este mundo, de um espectro gradual de diferenças misturadas, no qual os vários potenciais fundadores da discursividade têm de operar agora e, bastante provavelmente, durante mais algum tempo. Lévi-Stauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Benedict operaram num mundo com um conjunto mais descontínuo de diferenças mais separadas (os Bororo, os Azande, os trobriandeses, os Zuni). E os grandes plurivalentes (Tylor, Morgan, Frazer, etc.) que eles substituíram operaram num universo em que regia uma imensa dicotomia entre o civilizado em desenvolvimento e o selvagem passível de desenvolvimento. Novamente os “lá há” e “aqui há”, muito menos isolados, muito menos definidos, muito menos espetacularmente (mas não menos profundamente) contrastivos, alteraram a sua natureza. Se o empreendimento – criar trabalhos que se relacionam uns com os outros de maneira inteligível – permaneceu reconhecidamente contínuo, o modo de realizá-lo – ou seja, o que implica realizar isso – teve de se modificar visivelmente. Os etnógrafos têm agora que lidar com realidades que nem o enciclopedismo nem o monografismo, nem os *surveys* mundiais nem os estudos tribais conseguem enfrentar do ponto de vista prático. Se emergiu algo de novo tanto no “campo” quanto na “academia”, é fundamental aparecer algo de novo nas páginas dos textos antropológicos.

Alguns sinais de que esse fato vem sendo levado em consideração e compreendido ao menos vaga se não completamente, podem ser encontrados em todos os lugares, na Antropologia contemporânea. E são inúmeros os esforços realizados – alguns deles admiráveis, outros (a maioria) menos – no sentido de lidar com isso. A dinâmica de jogo presente no campo hoje é ao mesmo tempo desordenada e inventiva, casual e variada<sup>10</sup>. Mas também anteriormente ela sofreu disso e encontrou uma direção. Entretanto, o que essa dinâmica não foi e – incentivado pela autoconfiança moral e intelectual da Civilização Ocidental – não teve muita necessidade de ser é consciente das fontes do seu poder. Se agora o campo deve prosperar estando aquela antiga confiança estremecida, é fundamental que ele se conscientize. A atenção aos modos como atinge os seus efeitos e quais são estes para a Antropologia no texto, não é mais um assunto secundário, tolhido pelos

problemas de método e pelas questões de teoria. Atentar para isso – e a pergunta de Emawayish é fundamental neste sentido – aproxima-nos bastante do cerne da questão.

## NOTAS

### I. ESTAR LÁ: A ANTROPOLOGIA E O CENÁRIO DA ESCRITA

- \*\* Traduzido de “Being there: Anthropology and the scene of writing” em *Works and lives: The anthropologist as author*, de Clifford Geertz, com a permissão dos editores, Stanford University Press. Copyright 1988 do Board of Trustees da Leland Stanford Junior University. Todos os direitos reservados.
- 1 M. Foucault, “What is an author?”, in J.V. Harari (ed.) *Textual strategies*, Ithaca, 1979, pp. 149-50. [Os colchetes inseridos nesta citação são do próprio Geertz (N.T.).]
  - 2 R. Firth, *We, the Tikopia*, Londres, 1936, pp. 1-2. Para uma contextualização deste trecho em relação aos “escritos de viagem”, ver M. L. Pratt, “Fieldwork in common places”, in J. Clifford & G. E. Marcus (ed.) *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, 1986, pp. 35-7.
  - 3 L. Danforth, *Death rituals of rural Greece*, Princeton, 1982, pp. 5-7. Para uma queixa moderna ou pós-moderna similar relativa à “Antropologia da morte”, ver R. Rosaldo, “Grief and a headhunter’s rage: On the cultural force of emotions”, in E. Bruner (ed.) *Text, play, and story, 1983 Proceedings of the American Ethnological Society*, Washington, 1984, pp. 178-95. “[Em] quase todos os estudos antropológicos sobre a morte, os analistas simplesmente eliminam as emoções ao assumirem a posição do observador mais distanciado possível. Sua atitude também iguala ritual e obrigação, ignorando a relação entre o ritual e a vida cotidiana, e nivela o processo ritual com o processo de luto. A regra geral (...) parece ser ordenar as coisas o tanto quanto possível, afastando as lágrimas e ignorando a angústia” (p. 189).
  - 4 M. Fortes, *The dynamics of clanship among the Tallensi*, London, 1967, p. I.
  - 5 W. Ferris, *Blues from the Delta*, Garden City, 1979, p. I.
  - 6 R. Barthes, “Authors and writers”, in S. Sontag (ed.) *A Barthes reader*, New York, 1982, pp. 185-93.
  - 7 R. Barthes, “From work to text”, in Harari, *Textual strategies*, pp. 73-82.
  - 8 Barthes, “Authors and writers”, pp. 187, 189.

\*\*\* Geertz aqui se refere ao trocadilho ao qual se presta a adjetivação do sobrenome da antropóloga Ruth Benedict: “Benectine”, relativo a Benedict, em letras minúsculas escreve-se “benedictine”, ou seja, “beneditino” em português, referente à ordem religiosa dos beneditinos (N.T.).

9 G. Marcus & D. Cushman, “Ethnographies as texts”, in B. Siegel (ed.) *Annual review of Anthropology*, v.II, Palo Alto, 1982, pp. 25-69.

## II. ESTAR AQUI: DA CUJA VIDA SE TRATA, AFINAL?

\* Traduzido de “Being here: Whose life is it anyway?” em *Works and lives: The anthropologist as author*, de Clifford Geertz, com a permissão dos editores, Stanford University Press. Copyright 1988 do Board of Trustees da Leland Stanford Junior University. Todos os direitos reservados.

1 M. Leiris, “Phantom Africa”, trad. J. Clifford, *Sulfur*, n. 15, 1986, p. 43. Os primeiros colchetes são meus, os segundos são os do tradutor, enquanto o itálico corresponde ao original. Clifford traduziu somente uma parte de Leiris, *L’Afrique fantôme*, Paris, 1934.

2 Para uma coletânea interessante do muito bom e muito ruim, daquilo que vale a pena conhecer e do que é pretencioso, do que é verdadeiramente original e que apenas confunde, ver J. Clifford & G. Marcus (ed.) *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, 1986. Para uma revisão relativamente exaustiva, ver G. Marcus & M. Fischer, *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, Chicago, 1986. Outros representantes recentes da mesma corrente incluem: J. Fabian, *Time and the other: How anthropology makes its object*, New York, 1983; J. Clifford, “On ethnographic authority”, *Representations*, 2, 1983, pp. 118-46; J. Ruby (ed.) *A crack in the mirror: Reflexive perspectives in Anthropology*, Filadelfia, 1982; T. Asad (ed.) *Anthropology and the colonial encounter*, New York, 1973; e D. Hymes (ed.) *Reinventing Anthropology*, New York, 1974 (1969).

3 B. Malinowski, *A diary in the strict sense of the term*, New York, 1967, p. 150. J. Clifford, “DADA DATA”, *Sulfur*, 16, 1987, pp.162-164.

4 Fabian, *Time and the other*, p.149; parênteses e itálicos no original.

5 W.S. Willis, Jr., “Skeletons in the anthropological closet”, in Hymes, *Reinventing Anthropology*, p.146. Suprimi o último parágrafo.

6 S. Tyler, “Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document”, in Clifford & Marcus, *Writing culture*, pp.130-31. A citação entre parênteses no próximo parágrafo pertence à p.134. [Os colchetes inseridos nesta citação são de Geertz (N.T.)].

7 Logicamente, não apenas em palavras: filmes e exposições em museus também têm um papel, se se trata de datar um presente por meios auxiliares. O presente inscrito não necessita ser

contemporâneo, instantâneo ou exótico. Há etnografias relativas a como as coisas eram em meio a povos desaparecidos, sobre as vicissitudes das sociedades durante extensos períodos de tempo e sobre grupos aos quais o etnógrafo pertence – todos esses, contextos que levantam problemas especiais (incluindo concepções variantes sobre o que o “estar lá” envolve). Para uma discussão da compreensão de “como é” ser alguém mais - e assim si mesmo - como motivação para a etnografia, ver C. Geertz, “The uses of diversity”, in S. McMurrin (ed.) *The Tanner lectures on human values*, v.7, Cambridge, 1986, pp.253-75. A imagem do “Como é ser...” foi, logicamente, tomada (e desfigurada) a partir do original de Thomas Nagel “What is it like to be a bat?” *Philosophical Review*, n.83, 1979, pp.435-51.

- 8 De novo é necessário enfatizar explicitamente que a etnografia pode ser de segunda ordem (tal como é, na maior parte, em Lévi-Strauss e Benedict), de forma que o efeito do “estar lá” aparece como derivado. Muito da história “etnografizada” que recentemente vem ganhando popularidade – Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou*, London, 1978 (1975) e *Carnival in Romans*, New York, 1980 (1976); Robert Darnton, *The great cat massacre*, New York, 1986; Rhys Isaac, *The transformation of Virginia, 1740-1790*, Chapel Hill, 1982; Natalie Zemon Davis, *The return of Martin Guerre*, Cambridge, 1983 – se baseia essencialmente nesse tipo de efeito, não produzido, logicamente, pela autorepresentação dos autores como tendo literalmente “estado lá”, mas sim pelo fato de fundamentarem as suas análises nas revelações experienciais de pessoas que estiveram.
- 9 Sobre o primeiro período, um tratamento detalhado e equilibrado pode ser encontrado em G. W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York, 1987). Um estudo integral comparável sobre este século, em que as relações se tornaram ainda mais intrincadas, ainda não se encontra disponível.
- 10 Afirmações mais específicas aqui seriam hostis e prematuras. Para a minha concepção geral sobre o campo no momento, ver “Waddling in” *Times Literary Supplement*, 7 de junho de 1985, n.4.288, pp.623-24.