

Roberto Cardoso de Oliveira

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

PRESIDENTE DO CONSELHO CURADOR

Marcos Macari

DIRETOR-PRESIDENTE

José Castilho Marques Neto

EDITOR EXECUTIVO

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

CONSELHO EDITORIAL ACADÊMICO

Antonio Celso Ferreira

Cláudio Antonio Rabello Coelho

Elizabeth Berwerth Stucchi

Kester Carrara

Maria do Rosário Longo Mortatti

Maria Encarnação Beltrão Sposito

Maria Heloísa Martins Dias

Mario Fernando Bolognesi

Paulo José Brando Santilli

Roberto André Kraenkel

EDITORES-ASSISTENTES

Anderson Nobara

Denise Katchuian Dognini

Dida Bessana

O trabalho do antropólogo

segunda edição

Editora
UNESP

304
048x

Paralelo 15

2000

tomada como manifestação de caridade, e a tolerância entendida como ato de justiça. Esse segundo sentido é o que deveria preponderar na orientação do diálogo interétnico, particularmente quando exercitado pelo pólo dominante da relação interétnica. A temática dessa última parte do volume — não posso deixar de informar ao leitor especialmente interessado — tem sua fonte maior em um livro que recentemente veio a lume,⁷ no qual, em três dos ensaios, exploro a teoria da ética do discurso em conexão com a antropologia.

Não poderia concluir este Prólogo sem pedir ao leitor uma certa tolerância — e aqui em seu sentido de caridade — às repetições de idéias e de argumentos que proliferam nos ensaios, uma vez que, escritos autonomamente, não estavam previstos para ser editados como capítulos de um livro. Como sempre, alterar os ensaios para escoimá-los de repetições pareceu-me retirar dos textos seus respectivos contextos, procedimento que lhes tiraria igualmente o significado do lugar e do momento de sua produção. Claro que procurei retirar tudo aquilo que considere excessivo — na forma e no conteúdo — desde que não resultasse em uma descaracterização do texto original.

Brasília, 4 de Janeiro de 1988

RCO

7 R. Cardoso de Oliveira, *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1996.

Capítulo 1

O TRABALHO DO ANTROPÓLOGO: OLHAR, OUVIR, ESCREVER

INTRODUÇÃO

Pareceu-me que abordar um tema frequentemente visitado e revisitado por membros de nossa comunidade profissional não seria de todo impertinente, posto que sempre valerá pelo menos como uma espécie de depoimento de alguém que, há várias décadas, vem com ele se preocupando como parte de seu *métier* de docente e de pesquisador; e, como tal, embora dirija-me especialmente aos meus pares, gostaria de alcançar também o estudante ou o estudioso interessado genericamente em ciências sociais, uma vez que a especificidade do trabalho antropológico — pelo menos como o vejo e como procurarei mostrar — em nada é incompatível com o trabalho conduzido por colegas de outras disciplinas sociais, particularmente quando, no exercício de sua atividade, articulam a pesquisa empírica com a interpretação de seus resultados.¹ Nesse sentido, o subtítulo escolhido — é necessário esclarecer — nada tem a ver com o recente livro de Claude Lévi-Strauss,² ainda que, nesse título, eu possa ter me inspirado, ao substituir apenas o *lire* pelo *écrire*, o “ler” pelo “escrever”. Porém, aqui, ao contrário dos ensaios de antropologia estética de Lévi-Strauss, trato de questionar algumas daquelas que se poderiam chamar as principais “faculdades do entendimento” sociocultural que, acredito, sejam inerentes ao modo de conhecer das ciências sociais. Naturalmente, é preciso dizer que ao falar, nesse contexto, de faculdades do entendimento, não estou mais do

1 A primeira versão deste texto foi para uma “Aula Inaugural”, do ano acadêmico de 1994, relativa aos cursos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. A presente versão, que agora se publica, devidamente revista e ampliada, foi elaborada para uma conferência na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife, em 24 de maio do mesmo ano, em seu Instituto de Tropicologia. Essa versão foi publicada pela *Revista de Antropologia*, vol. 39, nº 1, 1996, pp. 13-37.

2 Claude Lévi-Strauss, *Regarder, Ecouter, Lire*.

que parafraseando, e com muita liberdade, o significado filosófico da expressão “faculdades da alma”, como Leibniz assim entendia a percepção e o pensamento. Pois sem percepção e pensamento, como então podemos conhecer? De meu lado, ou do ponto de vista de minha disciplina — a antropologia —, quero apenas enfatizar o caráter constitutivo do olhar, do ouvir e do escrever, na elaboração do conhecimento próprio das disciplinas sociais, isto é, daquelas que convergem para a elaboração do que Giddens, muito apropriadamente, chama de “teoria social”, para sintetizar, com a associação desses dois termos, o amplo espectro cognitivo que envolve as disciplinas que denominamos ciências sociais.³ Ressaltar rapidamente, porquanto não pretendo mais do que a florar alguns problemas que comumente passam despercebidos, não apenas para o jovem pesquisador, mas, muitas vezes, para o profissional maduro, quando não se debruça para as questões epistemológicas que condicionam a investigação empírica tanto quanto a construção do texto, resultante da pesquisa. Desejo, assim, chamar a atenção para três maneiras — melhor diria, três etapas — de apreensão dos fenômenos sociais, tematizando-as — o que significa dizer: questionando-as — como algo merecedor de nossa reflexão no exercício da pesquisa e da produção de conhecimento. Tentarei mostrar como o *olhar*, o *ouvir* e o *escrever* podem ser questionados em si mesmos, embora, em um primeiro momento, possam nos parecer tão familiares e, por isso, tão triviais, a ponto de sentirmo-nos dispensados de problematizá-los; todavia, em um segundo momento — marcado por nossa inserção nas ciências sociais —, essas “faculdades” ou, melhor dizendo, esses *atos cognitivos* delas decorrentes assumem um sentido todo particular, de natureza epistêmica, uma vez que é com tais atos que logramos construir nosso saber. Assim, procurarei indicar que enquanto no olhar e no ouvir “disciplinados” — a saber, disciplinados pela disciplina — realiza-se nossa *percepção*, será no escrever que o nosso *pensamento* exercitar-se-á da forma mais cabal, como produtor de um discurso que seja tão criativo como próprio das ciências voltadas à construção da teoria social.

3 Cf. Anthony Giddens, “Hermeneutics and social theory”, in Gary Schapiro e Alan Sica (orgs.), *Hermeneutics: Questions and prospects*.

O OLHAR

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo — ou *no* campo — esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade. Esse esquema conceitual — disciplinadamente apreendido durante o nosso itinerário acadêmico, daí o termo disciplina para as matérias que estudamos — funciona como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração — se me é permitida a imagem. É certo que isso não é exclusivo do olhar, uma vez que está presente em todo processo de conhecimento, envolvendo, portanto, todos os atos cognitivos, que mencionei, em seu conjunto. Contudo, é certamente no olhar que essa refração pode ser mais bem compreendida. A própria imagem óptica — refração — chama a atenção para isso.

Imaginemos um antropólogo no início de uma pesquisa junto a um determinado grupo indígena e entrando em uma maloca, uma moradia de uma ou mais dezenas de indivíduos, sem ainda conhecer uma palavra do idioma nativo. Essa moradia de tão amplas proporções e de estilo tão peculiar, como, por exemplo, as tradicionais casas coletivas dos antigos Tükúna, do alto rio Solimões, no Amazonas, teriam o seu interior imediatamente vasculhado pelo “olhar etnográfico”, por meio do qual toda a teoria que a disciplina dispõe relativamente às residências indígenas passaria a ser instrumentalizada pelo pesquisador, isto é, por ele referida. Nesse sentido, o interior da maloca não seria visto com ingenuidade, como mera curiosidade diante do exótico, porém com um olhar devidamente sensibilizado pela teoria disponível. Ao basear-se nessa teoria, o observador bem preparado, como etnólogo, iria olhá-la como objeto de investigação previamente construído por ele, pelo menos em uma primeira prefiguração: passará, então, a contar os fogos — pequenas cozinhas primitivas —, cujos resíduos de cinza e carvão irão indicar que, em torno de cada um, estiveram reunidos não apenas indivíduos, porém *peessoas*, portanto *seres sociais*, membros de um único “grupo doméstico”; o que lhe dará a informação

subsidiária que pelo menos nessa maloca, de conformidade com o número de fogos, estaria abrigada uma certa porção de grupos domésticos, formados por uma ou mais famílias elementares e, eventualmente, de indivíduos “agregados” — originários de outro grupo tribal. Conhecerá, igualmente, o número total de moradores — ou quase — contando as redes penduradas nos mourões da maloca dos membros de cada grupo doméstico. Observará, também, as características arquitetônicas da maloca, classificando-a segundo uma tipologia de alcance planetário sobre estilos de residências, ensinada pela literatura etnológica existente.

Ao se tomar, ainda, os mesmos Tükúna, mas em sua feição moderna, o etnólogo que visitasse suas malocas observaria de pronto que elas diferenciavam-se radicalmente daquelas descritas por cronistas ou viajantes que, no passado, navegaram pelos igarapés por eles habitados. Verificaria que as amplas malocas, então dotadas de uma cobertura em forma de semi-arco descendo suas laterais até o solo e fechando a casa a toda e qualquer entrada de ar — e do olhar externo —, salvo por portas removíveis, acham-se agora totalmente remodeladas. A maloca já se apresenta amplamente aberta, constituída por uma cobertura de duas águas, sem paredes — ou com paredes precárias —, e, internamente, impondo-se ao olhar externo, vêm-se redes penduradas nos mourões, com seus respectivos mosquiteiros — um elemento da cultura material indígena desconhecido antes do contato interétnico e desnecessário para as casas antigas, uma vez que seu fechamento impedia a entrada de qualquer tipo de inseto. Nesse sentido, para esse etnólogo moderno, já tendo ao seu alcance uma documentação histórica, a primeira conclusão será sobre a existência de uma mudança cultural de tal monta que, se, de um lado, facilitou a construção das casas indígenas, uma vez que a antiga residência exigia um grande dispêndio de trabalho, dada sua complexidade arquitetônica, por outro, afetou as relações de trabalho, por não ser mais necessária a mobilização de todo o clã para a edificação da maloca, ao mesmo tempo que tornava o grupo residencial mais vulnerável aos insetos, posto que os mosquiteiros somente poderiam ser úteis nas redes, ficando a família à mercê desses insetos durante todo o dia. Observava-se, assim, literalmente, o que o saudoso Herbert Baldus chamava de uma espécie de “natureza morta” da aculturação. Como torná-la viva, senão pela penetração na natureza das relações sociais?

Retomemos nosso exemplo para vermos que, para dar-se conta da natureza das relações sociais mantidas entre as pessoas da unidade residencial — e delas entre si, em se tratando de uma pluralidade de malocas de uma mesma aldeia ou “grupo local” —, o olhar por si só não seria suficiente. Como alcançar, apenas pelo olhar, o significado dessas relações sociais sem conhecermos a nomenclatura do parentesco, por meio da qual poderemos ter acesso a um dos sistemas simbólicos mais importantes das sociedades ágrafas e sem o qual não nos será possível prosseguir em nossa caminhada? O domínio das teorias de parentesco pelo pesquisador torna-se, então, indispensável. Para se chegar, entretanto, à estrutura dessas relações sociais, o etnólogo deverá se valer, preliminarmente, de outro recurso de obtenção dos dados. Vamos nos deter um pouco no ouvir.

O OUVIR

Creio necessário mencionar que o exemplo indígena — tomado como ilustração do olhar etnográfico — não pode ser considerado incapaz de gerar analogias com outras situações de pesquisa, com outros objetos concretos de investigação. O sociólogo ou o politólogo, por certo, terá exemplos tanto ou mais ilustrativos para mostrar o quanto a teoria social pré-estrutura o nosso olhar e sofisticada a nossa capacidade de observação. Julguei, entretanto, que exemplos bem simples são geralmente os mais inteligíveis, e, como a antropologia é minha disciplina, continuarei a valer-me de seus ensinamentos e de minha própria experiência, na esperança de proporcionar uma boa noção dessas etapas aparentemente corriqueiras da investigação científica. Portanto, se o olhar possui uma significação específica para um cientista social, o ouvir também goza dessa propriedade.

Evidentemente tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas complementam-se e servem para o pesquisador como duas muletas — que não nos percamos com essa metáfora tão negativa — que lhe permitem caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento. A metáfora, propositalmente utilizada, permite lembrar que a caminhada da pesquisa é sempre difícil, sujeita a muitas quedas. É nesse ímpeto de conhecer que o ouvir, complementando o olhar, participa das mesmas precondições desse último, na medida em que está preparado para eliminar todos os ruídos que lhe pareçam insignificantes, isto é, que não façam

nenhum sentido no *corpus* teórico de sua disciplina ou para o paradigma no interior do qual o pesquisador foi treinado. Não quero discutir aqui a questão dos paradigmas; pude fazê-lo em meu livro *Sobre o pensamento antropológico* e não penso ser indispensável abordá-la aqui. Bastaria entendermos que as disciplinas e seus paradigmas são condicionantes tanto de nosso olhar como de nosso ouvir.

Imaginemos uma entrevista por meio da qual o pesquisador pode obter informações não alcançáveis pela estrita observação. Sabemos que autores como Radcliffe-Brown sempre recomendaram a observação de rituais para estudarmos sistemas religiosos. Para ele, “no empenho de compreender uma religião, devemos primeiro concentrar atenção mais nos ritos que nas crenças”.⁴ O que significa dizer que a religião podia ser mais rigorosamente observável na conduta ritual por ser esta “o elemento mais estável e duradouro”, se a compararmos com as crenças. Porém, isso não quer dizer que mesmo essa conduta, sem as idéias que a sustentam, jamais poderia ser inteiramente compreendida. Descrito o ritual, por meio do olhar e do ouvir — suas músicas e seus cantos —, faltava-lhe a plena compreensão de seu *sentido* para o povo que o realizava e sua *significação* para o antropólogo que o observava em toda sua exterioridade.⁵ Por isso, a obtenção de explicações fornecidas pelos próprios membros da comunidade investigada permitiria obter aquilo que os antropólogos chamam de “modelo nativo”, matéria-prima para o entendimento antropológico. Tais explicações nativas só poderiam ser obtidas por meio da *entrevista*, portanto, de um ouvir todo especial. Contudo, para isso, há de se saber ouvir.

Se, aparentemente, a entrevista tende a ser encarada como algo sem maiores dificuldades, salvo, naturalmente, a limitação lingüística — isto é, o fraco domínio do idioma nativo pelo etnólogo —, ela torna-se muito mais complexa quando consideramos que a maior dificuldade está na di-

4 Cf. Radcliffe-Brown, “Religião e sociedade”, in *Estrutura e função na sociedade primitiva*, p. 194.

5 Aqui faço uma distinção entre “sentido” e “significação”. O primeiro termo consagra-se ao horizonte semântico do “nativo” — como no exemplo de que estou me valendo —, enquanto o segundo termo serve para designar o horizonte do antropólogo — que é constituído por sua disciplina. Essa distinção apóia-se em E. D. Hirsch Jr. — *Validity in Interpretation*, apêndice 1 —, que, por sua vez, apóia-se na lógica fregeana.

ferença entre “idiomas culturais”, a saber, entre o mundo do pesquisador e o do nativo, esse mundo estranho no qual desejamos penetrar. De resto, há de se entender o nosso mundo, o do pesquisador, como sendo Ocidental, constituído minimamente pela sobreposição de duas subculturas: a brasileira, pelo menos no caso da maioria do público leitor; e a antropológica, no caso particular daqueles que foram treinados para se tornar profissionais da disciplina. E é o confronto entre esses dois mundos que constitui o contexto no qual ocorre a entrevista. É, portanto, em um contexto essencialmente problemático que tem lugar o nosso ouvir. Como poderemos, então, questionar as possibilidades da entrevista nessas condições tão delicadas?

Penso que esse questionamento começa com a pergunta sobre qual a natureza da relação entre entrevistador e entrevistado. Sabemos que há uma longa e arraigada tradição, na literatura etnológica, sobre a relação “pesquisador/informante”. Se tomarmos a clássica obra de Malinowski como referência, vemos como essa tradição se consolida e, praticamente, trivializa-se na realização da entrevista. No ato de ouvir o “informante”, o etnólogo exerce um *poder* extraordinário sobre o mesmo, ainda que pretenda posicionar-se como observador o mais neutro possível, como pretende o objetivismo mais radical. Esse poder, subjacente às relações humanas — que autores como Foucault jamais se cansaram de denunciar —, já na relação pesquisador/informante desempenhará uma função profundamente empobrecedora do ato cognitivo: as perguntas feitas em busca de respostas pontuais, lado a lado da autoridade de quem as faz — com ou sem autoritarismo — criam um campo ilusório de interação. A rigor, não há verdadeira interação entre nativo e pesquisador, porquanto, na utilização daquele como informante, o etnólogo não cria condições de efetivo *diálogo*. A relação não é dialógica. Ao passo que transformando esse informante em “interlocutor”, uma nova modalidade de relacionamento pode — e deve — ter lugar.⁶

6 Esse é um tema que tenho explorado seguidamente em diferentes publicações. Indicaria especialmente a conferência, intitulada “A antropologia e a crise dos modelos explicativos”, reproduzida neste volume como seu capítulo 3.

Essa relação dialógica — cujas conseqüências epistemológicas, todavia, não cabem aqui desenvolver — guarda pelo menos uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevista. Faz que os horizontes semânticos em confronto — o do pesquisador e o do nativo — abram-se um ao outro, de maneira que transforme um tal *confronto* em um verdadeiro “encontro etnográfico”. Cria um espaço semântico partilhado por ambos interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela “fusão de horizontes” — como os hermeneutas chamariam esse espaço —, desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre “iguais”, sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. Mesmo porque, acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da objetividade absoluta é apenas viver em uma doce ilusão. Ao trocarmos idéias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guindados a interlocutores, abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante. O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação.

Tal interação na realização de uma etnografia, envolve, em regra, aquilo que os antropólogos chamam de “observação participante”, o que significa dizer que o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo que não impeça a necessária interação. Mas essa observação participante nem sempre tem sido considerada como geradora de conhecimento efetivo, sendo-lhe freqüentemente atribuída a função de *geradora de hipóteses*, a serem testadas por procedimentos nomológicos — estes, sim, explicativos por excelência, capazes de assegurar um conhecimento proposicional e positivo da realidade estudada. No meu entender, há um certo equívoco na redução da observação participante e na empatia que ela gera a um mero processo de construção de hipóteses. Entendo que tal modalidade de observação realiza um inegável ato cognitivo, desde que a compreensão — *Verstehen* — que lhe é subjacente capta aquilo que um hermeneuta chamaria de “excedente de sentido”, isto é, as significações — por conseguinte, os dados — que escapam a quaisquer metodologias de pretensão nomológica. Voltarei ao tema da observação participante na conclusão.

O ESCREVER

Se o olhar e o ouvir podem ser considerados como os atos cognitivos mais preliminares no trabalho de campo — atividade que os antropólogos designam pela expressão inglesa *fieldwork* —, é, seguramente, no ato de escrever, portanto na configuração final do produto desse trabalho, que a questão do conhecimento torna-se tanto ou mais crítica. Um interessante livro de Clifford Geertz — *Trabalhos e vidas: o antropólogo como autor* — oferece importantes pistas para o desenvolvimento desse tema.⁷ Geertz parte da idéia de separar e, naturalmente, avaliar duas etapas bem distintas na investigação empírica: a primeira, que procura qualificar como a do antropólogo “estando lá” — *being there* —, isto é, vivendo a situação de estar no campo; e a segunda, que seguiria a essa, corresponderia à experiência de viver, melhor dizendo, trabalhar “estando aqui” — *being here* —, a saber, bem instalado em seu gabinete urbano, gozando o convívio com seus colegas e usufruindo tudo o que as instituições universitárias e de pesquisa podem oferecer. Nesses termos, o olhar e o ouvir seriam parte da primeira etapa, enquanto o escrever seria parte da segunda.

Devemos entender, assim, por escrever o ato exercitado por excelência no gabinete, cujas características o singularizam de forma marcante, sobretudo quando o compararmos com o que se escreve no campo, seja ao fazermos nosso diário, seja nas anotações que rabiscamos em nossas cadernetas. E se tomarmos ainda Geertz por referência, vemos que na maneira pela qual ele encaminha suas reflexões, é o escrever “estando aqui”, portanto fora da situação de campo, que cumpre sua mais alta função cognitiva. Por quê? Devido ao fato de iniciarmos propriamente no gabinete o processo de textualização dos fenômenos socioculturais observados “estando lá”. Já as condições de textualização, isto é, de trazer os fatos observados — vistos e ouvidos — para o plano do discurso, não deixam de ser muito particulares e exercem, por sua vez, um papel definitivo tanto no processo de comunicação *inter pares* — isto é, no seio da comunidade profissional —, como no de conhecimento propriamente dito. Mesmo

7 O título da edição original é *Works and lives: The anthropologist as author*. Há uma tradução espanhola, publicada em Barcelona.

porque há uma relação dialética entre o comunicar e o conhecer, pois ambos partilham de uma mesma condição: a que é dada pela linguagem. Embora a linguagem, como tema de reflexão, seja importante em si mesma, nesse movimento que poderíamos chamar “guinada linguística” — ou *linguistics turn* —, que perpassa atualmente tanto a filosofia como as ciências sociais, o aspecto que desejo tratar aqui, mesmo que muito sucintamente, é o da disciplina e de seu próprio idioma, por meio dos quais os que exercitam a antropologia — ou outra ciência social — pensam e comunicam-se. Alguém já escreveu que o homem não pensa sozinho, em um monólogo solitário, mas o faz socialmente, no interior de uma “comunidade de comunicação” e “de argumentação”.⁸ Ele está, portanto, contido no espaço interno de um horizonte socialmente construído — o de sua própria sociedade e de sua comunidade profissional. Desculpando-me pela imprecisão da analogia, diria que ele se pensa no interior de uma “representação coletiva”: expressão essa, afinal, bem familiar ao cientista social e que, de certo modo, dá uma idéia aproximada daquilo que entendo por “idioma” de uma disciplina. Como podemos interpretar isso em conexão com os exemplos etnográficos?

Diria inicialmente que a textualização da cultura, ou de nossas observações sobre ela, é um empreendimento bastante complexo. Exige o despojo de alguns hábitos no escrever, válidos para diversos gêneros de escrita mas que para a construção de um discurso disciplinado por aquilo que se poderia chamar de “(meta)teoria social” nem sempre parecem adequados. É, portanto, um discurso que se funda em uma atitude toda particular que poderíamos definir como antropológica ou sociológica. Para Geertz, por exemplo, poder-se-ia entender toda etnografia — ou sociografia, se preferirem — não apenas como tecnicamente difícil, uma vez que colocamos vidas alheias em “nossos” textos, mas, sobretudo, por esse trabalho ser “moral, política e epistemologicamente delicado”.⁹ Embora Geertz não desenvolva essa afirmação, como seria de se desejar, sempre podemos fazê-lo a partir de um conjunto de questões.

8 Cf. Karl-Otto Apel, “La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales”, in *La transformación de la filosofía*, tomo II.

9 Clifford Geertz, *Works and lives: The anthropologist as author*, p. 130.

Penso, nesse sentido, na questão da *autonomia* do autor/pesquisador no exercício de seu *métier*. Quais as implicações dessa autonomia na conversão dos dados observados — portanto, da vida tribal, para ficarmos com nossos exemplos — no discurso da disciplina? Temos de admitir que mais do que uma tradução da “cultura nativa” na “cultura antropológica” — isto é, no idioma de minha disciplina —, realizamos uma *interpretação* que, por sua vez, está balizada pelas categorias ou pelos conceitos básicos constitutivos da disciplina. Porém, essa autonomia epistêmica não está de modo algum desvinculada dos dados — quer de sua aparência externa, propiciada pelo olhar; quer de seus significados íntimos ou do “modelo nativo”, proporcionados pelo ouvir. Está fundada nesses dados, com relação aos quais tem de prestar contas em algum momento do escrever. O que significa dizer que há de se permitir sempre o controle dos dados pela comunidade de pares, isto é, pela comunidade profissional. Portanto, sistema conceitual, de um lado, e, de outro, os dados — nunca puros, pois, já em uma primeira instância, construídos pelo observador desde o momento de sua descrição,¹⁰ guardam entre si uma relação dialética. São inter-influenciáveis. O momento do escrever, marcado por uma interpretação *de e no* gabinete, faz que aqueles dados sofram uma nova “refração”, uma vez que todo o processo de escrever, ou de *inscrever* as observações no discurso da disciplina, está contaminado pelo contexto do *being here* — a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurante, pelos debates realizados em congressos, pela atividade docente, pela pesquisa de biblioteca ou *library fieldwork*, como, jocosamente, se costuma chamá-la, entre muitas outras atividades, enfim pelo ambiente acadêmico.

Examinemos um pouco mais de perto esse processo de textualização, tão diferente do trabalho de campo. No dizer de Geertz, seria perguntar o que acontece com a realidade observada no campo quando ela é embarcada para fora? — “*What happens to reality when it is shipped abroad?*” — Essa pergunta tem sido constante na chamada “antropologia pós-mo-

10 Meyer Fortes, já nos anos 1950, chamava esse processo — quase primitivo de investigação etnográfica no âmbito da antropologia social — “*analytical description*”. Cf. M. Fortes, “Analysis and description in social anthropology”, in *The advancement of science*, vol. X, pp.190-201.

terna”, movimento que vem conquistando lugar na disciplina, a partir dos anos 1960, e que, malgrado seus muitos equívocos — sendo, talvez, o principal a identificação que faz da objetividade com a sua modalidade perversa, o *objetivismo* —, conta a seu favor o fato de trazer a questão do texto etnográfico como tema de reflexão sistemática, como algo que não pode ser tomado tacitamente, como tende a ocorrer em nossa comunidade profissional.¹¹ Apesar de Geertz ser considerado como o grande inspirador desse movimento, que reúne um extenso grupo de antropólogos, seus membros não participam de uma posição unívoca eventualmente ditada pelo mestre.¹² A rigor, a grande idéia que os une, afora o fato de possuírem uma orientação de base hermenêutica, inspirada em pensadores como Dilthey, Heidegger, Gadamer ou Ricoeur, essa idéia é a de se colocarem contra o que consideram ser o modo tradicional de se fazer antropologia, e isso, ao que parece, com o intuito de rejuvenescerem a antropologia cultural norte-americana, órfã de um grande teórico desde Franz Boas.

Quais os pontos que poderíamos assinalar como condutores à questão central do texto etnográfico? Texto, aliás, que bem poderia ser sociográfico, se pudermos estender, por analogia, para aqueles mesmos resultados a que chegam os cientistas sociais, não importando sua vinculação disciplinar. Talvez o que torne o texto etnográfico mais singular, quando o comparamos com outros devotados à teoria social, seja a articulação que busca entre o trabalho de campo e a construção do texto. George Marcus e Dick Cushman¹³ chegam a considerar que a etnografia poderia ser definida como “a representação do trabalho de campo em textos”.¹⁴ Todavia, isso tem vários complicadores, como eles mesmos reconhecem. Tentarei indicar alguns, seguindo esses mesmos autores, além de outros que, como eles — e,

de certo modo, muitos de nós, atualmente — refletem sobre a peculiaridade do escrever um texto que seja controlável pelo leitor e isso na medida em que distinguimos tal texto da narrativa meramente literária. Já mencionei, momentos atrás, o diário e a caderneta de campo como modos de escrever que se diferenciam claramente do texto etnográfico final. Poderia acrescentar, seguindo os mesmos autores, que também os artigos e as teses acadêmicas devem ser considerados como “versões escritas intermediárias”, uma vez que, na elaboração da monografia — essa sim, o texto final —, exigências específicas devem ou deveriam ser feitas. Mencionarei simplesmente algumas, preocupado em não me alongar muito nestas considerações.

Desde logo, cabe uma distinção entre as monografias clássicas e as modernas. Enquanto as primeiras foram concebidas de conformidade com uma “estrutura narrativa normativa” que se pode aferir a partir de uma disposição de capítulos quase canônica — território, economia, organização social e parentesco, religião, mitologia, cultura e personalidade, entre outros —, as segundas priorizam um tema, por meio do qual toda a sociedade ou cultura passa a ser descrita, analisada e interpretada. Um bom exemplo de monografias desse segundo tipo é a de Victor Turner, “Cisma e continuidade em uma sociedade africana”, que manifesta com muita felicidade as possibilidades de uma apreensão holística, porém concentrada em um único grande tema, capaz de proporcionar uma idéia dessa sociedade como entidade extraordinariamente viva. Essa visão holística, todavia, não significa retratar a totalidade de uma cultura, mas somente ter em conta que a cultura, sendo totalizadora, mesmo que parcialmente descrita, sempre deve ser tomada por referência.

Um terceiro tipo seria o das chamadas “monografias experimentais” ou pós-modernas, como defendidas por Marcus e Cushman, mas que, neste momento, não gostaria de tratá-las sem um exame crítico preliminar que me parece indispensável, pois iria envolver precisamente minhas restrições ao que considero como característica dessas monografias: o desprezo que seus autores demonstram em relação à necessidade de controle dos dados etnográficos, tema, aliás, sobre o qual tenho me referido por diversas vezes, quando procuro mostrar que alguns desenvolvimentos da antropologia pós-moderna resultam em uma perversão do próprio paradigma hermenêutico. Essas monografias chegam a ser quase intimistas, impondo ao leitor a constante presença do autor no texto. É um tema

11 Cf. meu artigo “A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia”, in *Anuário Antropológico*, nº 86, 1988, pp.57-73; também no livro *Sobre o pensamento antropológico*, Capítulo 4.

12 Para uma boa idéia sobre a variedade de posições no interior do movimento hermenêutico, vale consultar o volume *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, James Clifford e George E. Marcus (orgs.).

13 Cf. George E. Marcus e Dick Cushman, “Ethnographies as texts”, in *Annual Review of Anthropology*, nº 11, 1982, pp. 25-69.

14 Idem, p. 27.

sobre o qual tem havido muita controvérsia, mas não penso que seja aqui o melhor lugar para aprofundá-lo.¹⁵

Porém, o fato de se escrever na primeira pessoa do singular — como parecem recomendar os defensores desse terceiro tipo de monografia — não significa, necessariamente, que o texto deva ser intimista. Deve significar, simplesmente — e quanto a isso creio que todos os pesquisadores podem estar de acordo —, que o autor não deve se esconder sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente, valendo-se da primeira pessoa do plural: *nós*. É claro que sempre haverá situações em que esse *nós* pode ou deve ser evocado pelo autor. Não deve, contudo, ser o padrão na retórica do texto. Isso me parece importante porque com o crescente reconhecimento da pluralidade de vozes que compõem a cena de investigação etnográfica, essas vozes têm de ser distinguidas e jamais caladas pelo tom imperial e muitas vezes autoritário de um autor esquivo, escondido no interior dessa primeira pessoa do plural. No meu entendimento, a chamada antropologia polifônica — na qual teoricamente se oferece espaço para as vozes de todos os atores do cenário etnográfico — remete, sobretudo, para a responsabilidade específica da voz do antropólogo, autor do discurso próprio da disciplina, que não pode ficar obscurecido ou substituído pelas transcrições das falas dos entrevistados. Mesmo porque, sabemos, um bom repórter pode usar tais transcrições com muito mais arte.

15 De uma perspectiva crítica, ainda que simpática a essas monografias experimentais, leia-se o artigo da antropóloga Teresa Caldeira, intitulado “A presença do autor e a pós-modernidade da antropologia”, em *Novos Estudos*, Cebrap, nº 21, jul. 1988, pp. 133-157. Já de uma perspectiva menos favorável, cf., por exemplo, o artigo-resenha de Wilson Trajano Filho, “Que barulho é esse, o dos pós-modernos”, e o de Carlos Fausto, “A antropologia xamanística de Michael Taussig e as desventuras da etnografia”, ambos publicados no *Anuário Antropológico*, nº 86, 1988, respectivamente às pp. 133-151 e pp. 183-198; e o de Mariza Peirano, “O encontro etnográfico e o diálogo teórico”, inserido em sua coletânea de ensaios *Uma antropologia no plural*, como seu Capítulo 4. Para uma apreciação mais genérica dessa antropologia pós-moderna, na qual se procura apontar tanto seus aspectos positivos — no que se refere à contribuição do paradigma hermenêutico para o enriquecimento da matriz disciplinar da antropologia —, como os aspectos negativos daquilo que considero ser o “desenvolvimento perverso” desse paradigma, conferir arúgos — versão final de conferências proferidas em 1986 — indicados na nota 11.

É importante também reavivar um outro aspecto do processo de construção do texto: apesar das críticas, o terceiro tipo de monografia traz uma inegável contribuição para a teoria social. Marcus e Cushman observam, relativamente à influência de Geertz na antropologia, que, com ele,

a etnografia tornou-se um meio de falar sobre teoria, filosofia e epistemologia simultaneamente no cumprimento de sua tarefa tradicional de interpretar diferentes modos de vida.¹⁶

Evidentemente que, ao elevar a produção do texto em nível de reflexão sobre o escrever, a disciplina está orientando sua caminhada para as instâncias meta-teóricas que poucos alcançaram. Talvez o exemplo mais conhecido, entre os antropólogos vivos, seja o de Lévi-Strauss no âmbito do estruturalismo, de reduzida eficácia na pesquisa etnográfica. Com Geertz e sua antropologia interpretativa, verifica-se o surgimento de uma prática meta-teórica em processo de padronização, em que pesem alguns escorregões de seus adeptos para o intimismo, como mencionado há pouco. Entendo que para se elaborar o bom texto etnográfico, devem-se pensar as condições de sua produção a partir das etapas iniciais da obtenção dos dados — o olhar e o ouvir —, o que não quer dizer que ele deva emaranhar-se na subjetividade do autor/pesquisador. Antes, o que está em jogo é a “intersubjetividade” — esta de caráter epistêmico —, graças à qual se articulam, em um mesmo *horizonte teórico*, os membros de sua comunidade profissional. E é o reconhecimento dessa intersubjetividade que torna o antropólogo moderno um cientista social menos ingênuo. Tenho para mim que talvez seja essa uma das mais fortes contribuições do paradigma hermenêutico para a disciplina.

CONCLUSÃO

Examinados o olhar, o ouvir e o escrever, a que conclusões podemos chegar? Como procurei mostrar desde o início, essas “faculdades” do espírito têm características bem precisas quando exercitadas na órbita das ciências sociais e, de um modo todo especial, na da antropologia. Se o olhar e o ouvir constituem a nossa percepção da realidade focalizada na pesquisa empírica, o escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensa-

16 George E. Marcus e Dick Cushman, “Ethnographies as texts”, p. 37.

mento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar. Quero chamar a atenção sobre isso, de modo que torne claro que — pelo menos no meu modo de ver — é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão antes da textualização dos dados provenientes da observação sistemática. Assim sendo, seria um equívoco imaginar que, primeiro, chegamos a conclusões relativas a esses mesmos dados, para, em seguida, podermos inscrever essas conclusões no texto. Portanto, dissociando-se o pensar do escrever. Pelo menos minha experiência indica que o ato de escrever e o de pensar são de tal forma solidários entre si que, juntos, formam praticamente um mesmo ato cognitivo. Isso significa que, nesse caso, o texto não espera que seu autor tenha primeiro todas as respostas para, só então, poder ser iniciado. Entendo que na elaboração de uma boa narrativa, o pesquisador, de posse de suas observações devidamente organizadas, inicia o processo de textualização — uma vez que essa não é apenas uma forma escrita de simples exposição, pois há também a forma oral —, concomitante ao processo de produção do conhecimento. Não obstante, sendo o ato de escrever um ato igualmente cognitivo, esse ato tende a ser repetido quantas vezes for necessário; portanto, ele é escrito e reescrito repetidamente, não apenas para aperfeiçoar o texto do ponto de vista formal, quanto para melhorar a veracidade das descrições e da narrativa, aprofundar a análise e consolidar argumentos.

Isso, por si só, não caracteriza o olhar, o ouvir e o escrever antropológicos, pois está presente em toda e qualquer escrita no interior das ciências sociais. Contudo, no que tange à antropologia, como procurei mostrar, esses atos estão previamente comprometidos com o próprio horizonte da disciplina, em que olhar, ouvir e escrever estão desde sempre sintonizados com o *sistema de idéias e valores* que são próprios da disciplina. O quadro conceitual da antropologia abriga, nesse sentido, idéias e valores de difícil separação. Louis Dumont, esse excelente antropólogo francês, chama isso de “idéia-valor”,¹⁷ unindo assim, em uma única expressão, idéias que possuem uma carga valorativa extremamente grande. Ao trazer essa questão

17 Cf. Louis Dumont, “La valeur chez les modernes et chez les autres”, in *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Capítulo 7. Há uma tradução brasileira.

para a prática da disciplina, diríamos que pelo menos duas dessas “idéias-valor” marcam o fazer antropológico: “a observação participante” e a “relativização”. Entre nós, Roberto Da Matta chamou a atenção sobre a relativização em seu livro *Relativizando: Uma introdução à antropologia social*,¹⁸ mostrando em que medida o relativizar é constituinte do próprio conhecimento antropológico. Pessoalmente, entendo por relativizar uma atitude epistêmica, eminentemente antropológica, graças à qual o pesquisador logra escapar da ameaça do etnocentrismo — essa forma habitual de ver o mundo que circunda o leigo, cuja maneira de olhar e de ouvir não foram disciplinadas pela antropologia. E se poderia estender isso ao escrever, na medida em que, para falarmos com Crapanzano,¹⁹ “o escrever etnografia é uma continuação do confronto” intercultural, portanto entre pesquisador e pesquisado. Por conseguinte, uma continuidade do olhar e do ouvir no escrever, esse último igualmente marcado pela atitude relativista.²⁰

18 Editado pela Vozes, em 1981, o volume é uma boa introdução à antropologia social que recomendo ao leitor interessado na disciplina, precisamente por não se tratar de um manual, porém de um livro de reflexão sobre o fazer antropológico, apoiada na rica experiência de pesquisa do autor. Já em uma direção um pouco diferente, posicionando-se contra certos exageros anti-relativistas, Clifford Geertz escreve seu “Anti anti-relativismo”, traduzido para o português na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, nº 8, out. 1988, pp. 5-19, que vale a pena consultar.

19 Cf. Vincent Crapanzano, “On the writing of ethnography”, in *Dialectical Anthropology*, nº 2, 1977, pp. 69-73. Muitas vezes, por razões estilísticas —, observa Crapanzano — “isola-se o ato de escrever, e seu produto final [o texto], da própria confrontação. Qualquer que seja a razão para essa dissociação, permanece o fato de que a confrontação não termina antes da etnografia mas, se se pode dizer ao fim de tudo, é que ela termina com a etnografia” [p. 70].

20 Eu faço uma distinção entre “atitude relativista” — que considero ser inerente à postura antropológica — e “relativismo”, uma ideologia científica. Esse relativismo, por seu caráter radical e absolutista, não consegue visualizar adequadamente questões de moralidade e de ética, sobrepondo, por exemplo, *hábito a norma moral* e justificando esta por aquele. Tive a ocasião de tratar desse tema mais detalhadamente em meu “Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria”, in *Antropológicas: Revista de Difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, México: UNAM, nº 8, out 1993, pp. 20-33; uma segunda versão foi publicada na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, ano 9, nº 24, 1994, pp. 110-121, com o título “Antropologia e moralidade”, inserida na coletânea *Ensaaios antropológicos sobre moral e ética*, de Roberto Cardoso de Oliveira e Luís R. Cardoso de Oliveira, Capítulo 3.

Uma outra idéia-valor a ser destacada como constituinte do ofício antropológico é a “observação participante”, que já mencionei momentos atrás. Permito-me dizer que talvez seja ela a responsável pela caracterização do trabalho de campo antropológico, distinguindo-a, enquanto disciplina, de suas irmãs nas ciências sociais. Apesar dessa observação participante ter alcançado sua forma mais consolidada na investigação etnológica, junto a populações ágrafas e de pequena escala, isso não significa que ela não ocorra no exercício da pesquisa com segmentos urbanos ou rurais da sociedade a que pertence o próprio antropólogo. Dessa observação participante, sobre a qual muito ainda se poderia dizer, não acrescentarei mais do que umas poucas palavras; apenas para chamar a atenção para uma modalidade de observação que ganhou, ao longo do desenvolvimento da disciplina, um *status* elevado na hierarquia das idéias-valor que a marcam emblematicamente. Nesse sentido, os atos de olhar e de ouvir são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar — isto é, peculiar à antropologia —, por meio da qual o pesquisador busca interpretar — ou compreender — a sociedade e a cultura do outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Ao tentar penetrar em formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez que essa vivência — só assegurada pela observação participante “estando lá” — passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina. Costumo dizer aos meus alunos que os dados contidos no diário e nas cadernetas de campo ganham em inteligibilidade sempre que rememorados pelo pesquisador; o que equivale a dizer que a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever. Seria uma espécie de presentificação do passado, com tudo que isso possa implicar do ponto de vista hermenêutico, ou, em outras palavras, com toda a influência que o “estando aqui” pode trazer para a compreensão — *Verstehen* — e interpretação dos dados então obtidos no campo.

Paremos por aqui. Em resumo, vimos, por intermédio da experiência antropológica, como a disciplina condiciona as possibilidades de observação e de textualização sempre de conformidade com um horizonte que

lhe é próprio. E, por analogia, poder-se-ia dizer que isso ocorre também em outras ciências sociais, em maior ou em menor grau. Isso significa que o olhar, o ouvir e o escrever devem ser sempre tematizados ou, em outras palavras, questionados enquanto etapas de constituição do conhecimento pela pesquisa empírica — essa última vista como o programa prioritário das ciências sociais. Trazer esse tema à consideração, pareceu-me, enfim, apropriado porque entendo que talvez venha a contribuir ao estímulo de reflexões de caráter interdisciplinar, uma vez que os diferentes atos cognitivos examinados não são estranhos às demais ciências sociais. O que torna qualquer experiência antropológica — e não apenas a minha — objeto de interesses que transcendem a disciplina. E foi com esse intuito que escolhi o presente tópico — e me darei por satisfeito se houver conseguido transformar atos aparentemente tão banais, como os aqui examinados, em temas de reflexão e de questionamento.