

François Laplantine

Este livro não é apenas um manual que sintetiza os diferentes conhecimentos e integra no texto uma diversidade de trabalhos de referência teórico-metodológica, mas também conduz à reflexão dos estudiosos, das ciências sociais e humanas a construção social da realidade através do olhar, ver, observar e o papel da participação dos estudiosos nas culturas pesquisadas.

François Laplantine, apoiando-se em diferentes experiências de campo, estabelece o confronto entre os vários modelos descritivos (as ciências naturais, o romance, a pintura e a fotografia) e propõe a reflexão sobre as seguintes questões: Em que consiste a transformação do olhar na linguagem? Quais as relações entre a realidade social observada e a realidade textual produzida?

A Descrição Etnográfica

François Laplantine

A Descrição Etnográfica

ISBN 85-87769-58-8



9 788769 580000



perceira margem

Copyright © 2004 François Laplantine

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada, reproduzida por meios eletrônicos ou outros quaisquer sem a autorização prévia da editora, do autor e colaboradores.

Direção editorial: Liana Maria Salvia Trindade

Editoração eletrônica: Sonia Regina Cesar

Tradução: João Manuel Ribeiro Coelho e Sergio Coelho

Capa: Nelson Miguel

Título Original em Francês: La Description Ethnographique
Éditions Nathan, Paris, 1996

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Laplantine, François, 1943–
A descrição etnográfica / François Laplantine;
[tradução João Manuel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho].
São Paulo: Terceira Margem, 2004

ISBN – 85-87769-58-8

Título original: La description ethnographique
Bibliografia.

1. Antropologia 2. Etnologia I. Título.

04-3989

CDD-305.8

Índices para catálogo sistêmico:

1. Descrição etnográfica: Antropologia: Sociologia 305.8

Sumário

Introdução09

A Etnografia como atividade perceptiva: o olhar13

Ver e olhar 17

Corpo e olhar 20

Experimentação *in vitro* e experimentação *in vivo* 22

A Etnografia como atividade lingüística: a escrita.....29

A transformação do olhar em escrita: a organização
textual do visível 29

Descrição e classificação: profusão semântica
e precisão lexicológica 31

Descrição e narração 34

Descrição e representação 37

A escrita etnográfica, como escrita da diferença,
é uma escrita diferida 41

Será que toda a descrição é etnográfica? 43

A descrição etnográfica e a literatura do olhar:
a lição de Flaubert 43

A escrita etnográfica e a descrição literária:
um mesmo cuidado no detalhe 45

A especificidade da descrição etnográfica 49

Literatura, poética e etnografia 54

O lugar da descrição na história da antropologia59

O século XVI: Jean de Léry 59

O século XVIII: De Gérando e a “Sociedade a Observação
dos Homens” 63

Boas e Malinowski 65

Claude Lévi-Strauss 68

Os modelos da descrição etnológica	71
O modelo das ciências naturais	71
O modelo do romance naturalista	73
O modelo pictural: o ideal do quadro e do retrato	77
O modelo da fotografia	80
Descrição etnográfica e espaço	87
A inocência do conhecimento visual do espaço e a suspensão do saber auditivo	87
Contigüidade espacial e continuidade temporal	89
Espaço, tempo e história	91
Teoria da descrição etnográfica	93
Os pressupostos do positivismo: a explicação descritiva como “explicação pelas causas” (Wittgenstein)	94
A análise estrutural: a explicação descritiva como “explicação pelas razões” (Wittgenstein)	98
Da teoria da <i>Gestalt</i> à antropologia cultural: descrever é aprender uma configuração global	101
A descrição fenomenológica: descrever, é compreender uma totalidade significativa	103
A hermenêutica: descrever é interpretar	107
Descrição e Explicação	113
Texto descritivo, texto narrativo, texto argumentativo	113
A atualidade da descrição, texto particularizante e ceticismo acerca da explicação, discurso generalizante	114
A lição de Wittgenstein: as explicações especulativas e memória descritiva	117
O movimento que vai do ver ao saber e de volta do saber ao ver	119
Visibilidade e literalidade: percepção do sentido e elaboração das formas	122
Bibliografia	125

Dedicado à Richard Pottier

Introdução

“Ponha-se diante de uma árvore e a descreva”.

FLAUBERT PARA MAUPASSANT

“Trata-se de descrever e não de explicar ou analisar”.

HUSSERL

“Toda explicação deve desaparecer e apenas
a descrição deve tomar seu lugar”.

WITTGENSTEIN

“É essencial não deduzir nada *a priori*: observar,
não concluir nada”.

MAUSS

A especificidade da antropologia não está ligada à natureza das sociedades estudadas (sociedades tradicionais que poderíamos opor às sociedades “modernas”) nem a “objetos” particulares (a religião, a economia, a política, a cidade...) nem às teorias utilizadas (marxismo, estruturalismo, funcionalismo, interacionismo...), mas sim a um projeto: **o estudo do homem como um todo**, quer dizer em todas as sociedades, sob todas as latitudes, em todos os seus estados e em todas as épocas. No entanto esse projeto – o estudo o mais científico possível da pluralidade das culturas – é inseparável de um método: não mais uma reflexão abstrata e especulativa sobre o homem em geral, mas uma relação humana, a familiaridade com grupos que procuramos conhecer ao compartilharmos sua existência.

Essa atitude de impregnação e de aprendizagem de uma cultura que não é a minha ou de um segmento de minha própria cultura supõe uma atividade que desperte e mobilize a sensibilidade do etnólogo, mais particularmente a vista, e, mais precisamente

ainda, como veremos, o olhar. Atividade de observação, a etnografia é antes de tudo uma atividade visual, ou, como dizia Marcel Duchamp acerca da pintura, uma “atividade retiniana”.

Mas a descrição etnográfica (que significa a escrita das culturas), sem a qual não há antropologia no sentido contemporâneo do termo, não consiste apenas em ver, mas em fazer ver, ou seja, em escrever o que vemos. É um processo geralmente implícito, de tão aparentemente óbvio, quando de fato é de uma complexidade inaudita. Procedendo à transformação do olhar em linguagem, exige, se quisermos entendê-lo, uma interrogação sobre as relações entre o visível e o dizível ou mais exatamente entre o visível e o lisível. A descrição etnográfica enquanto escrita do visível põe em jogo não só a atenção do pesquisador (atenção orientada, e também, conforme veremos, atenção flutuante), mas um cuidado muito particular de vigilância em relação à linguagem, já que se trata de fazer ver com palavras, as quais não podem ser intercambiáveis, particularmente quando estabelecemos enquanto meta relatar da maneira mais minuciosa a especificidade das situações, sempre inéditas, às quais estamos confrontados.

É na descrição etnográfica que entram em jogo as qualidades de observação, de sensibilidade, de inteligência e de imaginação científica do pesquisador. É aí que esperamos a revelação do etnólogo (aquele que faz emergir a lógica própria a tal cultura). É enfim a partir desse ver organizado em um texto que começa a se elaborar um saber: o saber característico dos antropólogos.

Se a descrição enquanto atividade indistintamente visual e lingüística, não foi nunca, pelo que sabemos, pensada assim pelos etnólogos, mesmo sendo a categoria principal da etnografia, é porque demanda para ser compreendida, uma pluralidade de abordagens que a antropologia – que não é uma disciplina auto-suficiente, mas aberta – deve freqüentar: as ciências naturais, a pintura, a fotografia, a fenomenologia, a hermenêutica, a teoria da tradução, as ciências da linguagem, mas também a literatura que não é senão o pleno exercício da linguagem.

A indissociabilidade da construção de um saber (antropologia) a partir do ver e de uma escrita do ver (etnografia) não tem nada de imediato ou de uma experiência transparente. É uma empresa pelo contrário extremamente problemática que supõe que sejamos capazes de estabelecer relações entre o que é tido em geral por separado: a visão, o olhar, a memória, a imagem e o imaginário, o sentido, a forma, a linguagem.

Se evidentemente ninguém hoje está em condições de dominar estes diferentes campos, devemos todos, mesmo assim, tentar tomar consciência do que fazemos quando utilizamos o termo de descrição (e mais precisamente de descrição etnográfica) quando lemos textos descritivos e *a fortiori* quando, no campo das ciências sociais, nós nos preparamos para uma atividade assim ou a que nós exercemos.

A Etnografia como atividade perceptiva: o olhar

“Um historiador pode ser surdo, um jurista cego, um filósofo a rigor pode ser os dois, mas é preciso que o antropólogo ouça o que as pessoas dizem e veja o que fazem”.

RAYMOND FIRTH

Se a especificidade do procedimento antropológico em relação às outras disciplinas que formam as ciências sociais não deve ser confundida com a natureza das primeiras sociedades estudadas pelos etnólogos (as sociedades extra-européias), ela não pode ser dissociada de um modo de conhecimento particular que foi elaborado a partir dessas sociedades: a observação rigorosa, por impregnação lenta e contínua, de grupos humanos minúsculos com os quais mantemos uma relação pessoal.

Apenas à distância em relação à nossa sociedade de origem – mas uma distância que pouco a pouco nos torna extremamente próximos do que nos era distante – nos permite efetuar essa descoberta: o que “em casa” nos parecia natural, em particular a língua que falamos, por meio da qual se forma nosso pensamento, é de fato cultural. Daí a necessidade, na formação antropológica, daquilo que não hesitaria em chamar de deslocamento, ou seja, o espanto provocado pelas culturas mais distantes de nós, cujo encontro vai acarretar uma modificação do olhar que dirigimos para nós mesmos. Localizados, de fato, em uma só cultura, não apenas nos mantemos cegos diante das culturas dos outros, mas míopes quando se trata da nossa. A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) obriga-nos a ver o que nem sequer poderíamos imaginar, a dificuldade em fixar nossa atenção naquilo que nos é habitual é tanta que acabamos por considerar que “isso é assim mesmo”. Todos somos, de fato, tributários das convenções da nossa época, de nossa cultura e de nosso meio social que, sem

que percebamos, nos designa: 1º o que é preciso olhar, 2º como é preciso olhar¹.

O ato de ver, informado pelos modelos (e até pelos modos) culturais, está estreitamente ligado ao de prever, e o conhecimento muitas vezes, nessas condições, não vai além de um conhecimento do que já sabíamos. Ver é, na maioria das vezes, por memorização e antecipação, desejar encontrar o que esperamos e não o que ignoramos ou tememos, a tal ponto que pode acontecer-nos de não acreditar naquilo que vimos (ou seja, não ver) se tal não corresponde a nossa espera. Como escreve Pierre Francastel, “só se vê aquilo que se conhece, ou pelo menos o que se pode integrar a um sistema coerente²”.

Progressivamente, à distância das sociedades diferentes das nossas permitem-nos perceber aquilo que nas nossas permanecia despercebido até então (as diversas maneiras com as quais os cachorros, os gatos, os gansos, os patos, os perus atravessam uma estrada quando chega um carro, o piso cinza e roxo da cozinha, os arabescos da sacada de ferro, o ruído de um cubo de gelo colidindo o cristal, o cheiro da madressilva molhada, o esfregar das telhas que se deslocam do telhado...) e de nos darmos conta que nossos comportamentos, por mínimos que sejam (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas), de fato não têm nada de “natural”. Começamos então a nos espantar conosco, a nos espiar. O conhecimento antropológico de nossa cultura passa obrigatoriamente

1. Por exemplo, o olhar ocidental – ocidentalizado, ocidentalizante – mantém-se muito ligado a uma geometrização do espaço e reluta em perceber formas “desordenadas” e arredondadas. Tem dificuldades em conceber a linha curva de outra forma que não seja como desvio em relação à linha reta. Permito-me remeter nesse ponto às observações que fiz pessoalmente no Brasil (F. Laplantine, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques Latines*, Paris, Payot, 1994), sociedade visual por excelência, na qual a comunicação cotidiana é pontuada por numerosos *veja e olha*, enquanto que um francês teria tendência a dizer *tu sais* (sabe).

2. Pierre Francastel, *Études de Sociologie de l'Art*, Paris, Denoël/Gonthier, 1970, p. 60.

pelo conhecimento das outras culturas e conduz-nos especialmente a reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única.

Essa revolução epistemológica, que implica um descen-
tamento radical, um esfacelamento da idéia que existe um “centro do mundo” e, correlativamente, um alargamento do saber e uma mutação de si mesmo, só são possíveis a partir de uma revolução do olhar. De fato, só a experiência da descoberta sensorial da alteridade por meio de uma relação humana nos permite não identificarmos nossa província de humanidade, a humanidade e, correlativamente, não mais rejeitarmos o presumido “selvagem” para fora de nós mesmos.

Essa experiência, de fato estranha, que consiste em nos espantar com aquilo que nos é mais familiar (aquilo que vivemos cotidianamente na sociedade em que nascemos) e tornar mais familiar àquilo que nos parecia inicialmente estranho e estrangeiro (os comportamentos, as crenças, os costumes das sociedades que não são as nossas, mas nas quais poderíamos ter nascido) é por excelência a da etnografia ou, como se diz ainda, a experiência “do campo” (ver o enquadramento na página seguinte). É uma atividade decididamente perceptiva, fundada no despertar do olhar e na surpresa que provoca a visão, buscando, numa abordagem deliberadamente micro-sociológica, observar o mais atentamente possível tudo o que encontramos, incluindo mesmo, e talvez, sobretudo, os comportamentos aparentemente mais anódinos, “os aspectos acessórios do comportamento”, “certos incidentes menores” (Malinowski, 1993, p.77), os gestos, as expressões corporais, os usos alimentares, os silêncios, os suspiros, os sorrisos, as caretas, os ruídos da cidade e os ruídos do campo.

O último ponto leva-nos a estabelecer 1º uma distinção que nós não havíamos efetuado até agora: ver e olhar; 2º o caráter decididamente carnal do olhar.

A noção de campo

Ela não é propriamente falando assimilável à noção de descrição etnográfica e requer alguns esclarecimentos. Todos os que participaram da fundação e em seguida da maturação de nossa disciplina, na verdade ainda muito jovens, insistiram com razão no fato que a presença do etnólogo no campo (“ir ao local”, “ter estado lá” e voltar lá muitas vezes) é a única via de acesso ao modo de conhecimento que perseguimos. Dessa forma Claude Lévi-Strauss qualifica o campo de “revolução interna que fará do candidato à profissão antropológica um homem novo”. Georges Condominas escreve por sua vez que é o “momento mais importante de nossa vida profissional”, nosso “rito de passagem” que “transforma cada um de nós em verdadeiro antropólogo”. Aqui, três observações se impõem:

1º – André Breton já percebera em sua época que, na boca dos etnólogos, o significante “campo” se revestia de uma grande solenidade.

2º – Assim como se submeter pessoalmente a um tratamento analítico não garante que você possa tornar-se psicanalista um dia, longas temporadas de contato com uma sociedade que você tenta entender não fará com que você se torne, *ipso facto*, um etnólogo, mas é uma condição necessária.

3º – Se a relação do antropólogo com seu campo se expressa por meio de uma relação amorosa ou pelo menos de ternura afetiva (evoque-se Griaule e os dogons, Leenhardt e os canaques, Margaret Mead e as mulheres de Oceânia, Michel de Leiris ou Jean Rouch na África, Jacques Berque no mundo Árabe ou ainda Roger Bastide no Brasil, que escrevia: “para se fazer boa sociologia, primeiro é preciso amar o gênero humano”), o campo pode ser também fonte de confrontos e de conflitos. Robert Lowie, sobre quem Lévi-Strauss nos diz que “não há obra mais objetiva, mais calma e mais serena do que a sua”, não tinha de fato nenhuma simpatia pelos índios hopi; Colin Turnbull detestava os Iks (*Un peuple de fauve*, Stock, 1973), Georges Devereux não tinha particular apreço pela cultura Sedang-Moï, etc.

1. Ver e olhar

Na linguagem cotidiana, a palavra *ver* que, é bom notar, significa sempre o que está na frente, é utilizada para designar um contato imediato com o mundo que não necessita nenhuma preparação, nenhum treino, nenhuma escolaridade. Para se ver o raio ou arco-íris ou ainda mariazinha que acaba de cair da bicicleta e parece inconsolável, ninguém precisa ter freqüentado a universidade. Ver é receber imagens³.

A percepção etnográfica não é por sua vez, da ordem do imediatamente visto, do conhecimento fulgurante da intuição, mas da visão (e conseqüentemente do conhecimento) mediada, distanciada, diferenciada, reavaliada, instrumentalizada (caneta, gravador, câmara fotográfica ou de vídeo...) e, em todos os casos, retrabalhada pela escrita. Ver imediatamente o mundo tal como é, cujo corolário consistiria em descrever exatamente o que aparece aos olhos, não seria realmente ver, mas crer, e crer em especial na possibilidade de eliminar a temporalidade. Seria reivindicar uma estabilidade ilusória do sentido do que se vê e negar à vista e ao visível seu caráter inelutavelmente mutante.

Tal idéia, ou melhor, como também se diz, essa “visão do espírito”, de uma visão saturada e satisfeita, de uma evidência beata de um mundo ou de uma micro-sociedade sem história em todos os sentidos do termo, que poderia ser captada na repetição do visual e na reprodução da linguagem, é o contrário do olhar do etnógrafo: **um olhar** quando não inquieto, pelo menos

3. Note-se que o significante *vidente* é reservado para designar, tanto em português quanto em francês (“voyant”), apenas um número limitado de seres humanos. O vidente é aquele que vê o que não está “na frente”, mas “dentro”, ou seja, o que à primeira vista os outros não vêem ou o que não é imediatamente visível para todos: o invisível. Voltaremos a esta questão quando estudarmos a relação entre a descrição etnográfica e a pintura. Cf. também sobre a questão F. Laplantine, *Un Voyant dans la Ville, Étude Anthropologique d'un Cabinet de Consultation d'un Voyant Contemporain*, Paris, Payot, 1993.

questionador, **que vai em busca da significação das variantes.** Eis a razão pela qual, sem dúvida, convém agora diferenciar dois termos dos quais um é sem dúvida melhor qualificado que o outro para designar a empresa etnográfica: *ver* e *olhar*.

Olhar em francês é “*regarder*”, palavra forjada na Idade Média e cujo sentido permanece até hoje. “*Regarder*”, como *olhar*, é guardar de novo, ficar de guarda, tomar conta de manifestar interesse por prestar atenção, consideração, vigiar. O olhar demora no que vê. Consiste, segundo a expressão de François Fédier (1995), em uma “intensificação do primeiro ver”. Mas a percepção etno-gráfica é de fato da ordem do olhar mais do que da visão, não se trata de qualquer olhar. É a capacidade de olhar bem e de olhar tudo, distinguindo e discernindo o que se encontra mobilizado, e tal exercício – ao contrário do que se percebe “em um piscar de olhos”, do que “salta aos olhos”, do que provoca um “impacto”... – supõe uma aprendizagem.

Notemos, no entanto que o olhar etnográfico não pode confundir-se com o olhar perfeitamente controlado, educado, abalizado por referências ocidentalizantes, que consistiria em fixar e escrutar seu objeto como um urubu sua presa, e que acentuaria de certo modo a acepção medieval de *regarder* = colocar sob guarda, que é também a de “*droit de regard*” (direito de controle). O trabalho etnográfico que não é idêntico à “enquête” sociológica (os próprios termos de “enquête”, “interrogar”, obter “informações” têm uma conotação fortemente jurídico-policia) supõe um olhar que não deve ser nem desenvolto nem tenso. Donde a necessidade de voltar a dar lugar também a uma atitude de deriva (evidentemente provisória) de disponibilidade e de atenção flutuante que “não consiste apenas” como diz Affergan (1987, p. 143) “em ficar atento, mas também e, sobretudo em ficar desatento, a se deixar abordar pelo inesperado e pelo imprevisto”.

“Bastão frouxo” e “bastão rígido”

“Niels Bohr mostrou em que medida o dispositivo experimental determina o local da demarcação [entre o sujeito e o observador] ao analisar uma experiência simples: a exploração de um objeto por meio de um bastão. Se o bastão é seguro com firmeza, torna-se um prolongamento da mão; o local de demarcação se encontra pois na outra extremidade do bastão (a que está mais distante). Se é seguro de maneira frouxa, do ponto de vista da percepção, ele não faz parte do observador: a demarcação situa-se assim “nesta” extremidade do bastão (a que está mais próxima).

Apesar de Bohr não ter aprofundado sua análise desta experiência, é relevante tanto para a lógica quanto para a psicologia que a não-coincidência dessas duas demarcações se deva ao fato que a experiência do bastão firmemente seguro fornece principalmente dados cinéticos, enquanto que a do bastão seguro de modo frouxo fornece, sobretudo dados táteis.

[...] No exemplo de Bohr, o bastão seguro com firmeza faz menos parte do objeto que do observador. Seguro frouxamente faz mais parte do objeto que do observador. Essas duas maneiras de segurar o bastão constituem um paradigma de toda a experiência e observação em ciência do comportamento. Toda experiência que não permite ao sujeito nenhuma escolha consciente nem nenhum meio de refletir sobre o comportamento, que não inclui, pelo menos em princípio, as noções de escolha consciente e de consciência, corresponde à experiência do bastão firmemente seguro. As experiências que permitem uma escolha consciente e nas quais o observador tem razões para pensar que o comportamento de seu sujeito reflete ou implica uma escolha consciente, corresponde à experiência do bastão seguro frouxamente.

Todas as experiências das ciências do comportamento são do tipo “bastão rígido” ou do tipo “bastão frouxo”. A maneira como se segura o bastão é determinada pelas teorias que se tem, e que são, por sua vez, radicalmente influenciadas por elas. As experiências do tipo “bastão rígido” fornecem

geralmente informações do gênero que William James chama de “conhecimento sobre” (*knowledge about*), as do tipo “bastão frouxo” fornecem uma informação do gênero “familiaridade com” (*acquaintance with*). Guthrie, em psicologia, e White, em etnologia, são pesquisadores do tipo “bastão rígido”, Freud, Tolman, Linton, Mead, Lévi-Strauss e La Barrem são pesquisadores do tipo “bastão frouxo”.

Georges Devereux, *De l'Angoisse à la Méthode dans les Sciences du Comportement*, 1980, pp. 383-385 e 390.

2. Corpo e olhar

A descrição etnográfica não se limita a uma percepção exclusivamente visual. Ela mobiliza a totalidade da inteligência, da sensibilidade e até da sensualidade do pesquisador. Através da vista, do ouvido, do olfato, do tato e do paladar, o pesquisador percorre minuciosamente as diversas sensações encontradas. Por consequência, a escrita etnográfica não deve apenas estar atenta às formas e às cores (linha reta, círculo, espiral, cruzada, zebra, berrante, vermelha, azul, rosa, suave, amarelo deslavado, verde pálido, ou ainda todas as nuances do cinzento), mas também ao brando, rugoso, estridente, agudo, grave, sonante, dissonante, seco, úmido, ácido, amargo, picante, salgado, açucarado, etc. É em particular através da aprendizagem da língua e da cozinha que podemos ter acesso à especificidade de uma sociedade que descobrimos pela primeira vez e que temos intenção de estudar.

Olhar consiste numa reiteração daquilo que se encontra diante de nós e a visibilidade, enquanto forma primeira de conhecimento, afeta-nos ao mesmo tempo em que nos sentimos afetados por aquilo que (a) percebemos. Trata-se de uma visibilidade não apenas ótica, mas também tátil, olfativa, auditiva e gustativa que nos conduz a deixar de opor o “diante” e o “atrás”, o “fora” e o “dentro”, para compreender a natureza dos laços que ligam um “diante” que nós incorporamos e um “atrás” a partir do qual se efetua a atividade sensitiva assim como a intelectual. Por exemplo,

Anne Sauvageot mostra-nos que na Grécia antiga o olhar era um ato “mais tátil do que propriamente dito ótico” (1994: p.41), no qual o olho vai “palpar, de certa forma, os objetos a distância” (p.38). Isto pode ser comparado com as pesquisas efetuadas por Margaret Mead e Clifford Geertz em Bali. Geertz: “empregar para a percepção o vocabulário da visão (ver, observar, etc.) é uma coisa natural para os Europeus, mas aqui (em Bali), é uma oportunidade de se iludir mais do que habitualmente. Os Balinenses seguem as diferentes fases do combate (de galos) tanto (e talvez mais, pois é difícil ver no galo um movimento que não seja confuso e embrumado) com o corpo como com os olhos, agitando a cabeça, tronco e membros para repetir a mímica, os gestos e as manobras dos galos. Quer dizer que o indivíduo recebe essencialmente uma impressão mais fisiológica do que visual do combate” (1983 p. 213). Construimos o que olhamos à medida que o que olhamos nos constitui, nos afeta e acaba por nos transformar. Esse é o sentido do longo monólogo de Stephen Dedalus no começo de *Ulisses* de Joyce: “Inelutável modalidade do visível” (*Inéluctable modality of the visible*), que termina assim: “Fechemos os olhos para ver” (*Shut your eyes and see*), durante o qual o personagem afirma que “o que é pensado o é através dos meus olhos” (*though through my eyes*)⁴.

O filósofo e sociólogo Oswald Spengler, em *Le Déclin de l'Occident*, fala de um “olho carnal”, mas foi Merleau-Ponty quem mostrou pela primeira vez, rompendo com toda a tradição intelectualista da “representação”⁵, a que ponto o olhar é o olhar do corpo, implicando o corpo inteiro, efetuando-se através e a partir deste último.

4. James Joyce, *Ulysses* I, Paris, Gallimard/Folio, 1981, p. 56.

5. Aquilo a que chamamos “representação” e mais tarde “sistema de representações”, constitui uma racionalização do olhar, historicamente extremamente tardia, que consiste para os Ocidentais, e unicamente para os Ocidentais, em valorizar a concepção e a abstração em prejuízo da sensação, da razão (ou pelo menos uma certa concepção da razão) em prejuízo da visão. O que não impede que, numa época em que tudo é qualificado de “representação” – sobretudo nas Ciências Sociais – ainda se fale de “visões do mundo”.

O olhar carnal

“Devemo-nos habituar a pensar que todo o visível é esculpido no tangível, qualquer ser tátil está condenado de alguma forma ao visível, e existe atropelamento, sobreposição, não apenas entre o tocar e o tocante, mas também entre o tangível e o visível que se encontra incrustado nele, assim como, inversamente, ele mesmo não é o vazio da visibilidade, não deixa de ter existência visual. Uma vez que o mesmo corpo vê e palpa, visível e tangível, pertencem ao mesmo mundo. É uma maravilha muito pouco destacada que todo o movimento dos meus olhos – e até qualquer movimento do meu corpo – tem seu lugar no mesmo universo visível que através deles eu exploro em detalhe, assim como, inversamente, toda visão tem seu lugar algures no espaço tátil”.

Maurice Merleau-Ponty,
Le Visible et l'Invisible, 1993, p.177.

3. Experimentação *in vitro* e experimentação *in vivo*

Os antropólogos consideram que o conhecimento dos seres humanos não pode ser observado à maneira de um botânico examinando uma folha ou de um zoólogo analisando um crustáceo, mas sim comunicando com eles e partilhando seus modos de vida de forma duradoura, o que não acontece numa reportagem jornalística, nem com o viajante de passagem, nem no tipo de “contato” que se limita em colher dados do “informador” (termo prático ao qual seria bom renunciar).

Nestas condições, o trabalho do etnógrafo não consiste unicamente numa metodologia exclusivamente indutiva, coletando um monte de informações, mas sim em impregnar-se dos temas obsessivos de uma sociedade, dos seus ideais, de suas angústias. **O etnógrafo deve ser capaz de viver no seu íntimo a tendência principal da cultura que está estudando.** Se, por exemplo, a cultura tem preocupações religiosas, ele deve rezar com seus hóspedes. “Quando cheguei no país Zandé, escreve Evans-

Pritchard, a feitiçaria não me interessava, mas os Zandé se interessavam por ela: eu devia, pois me deixar guiar por eles. Quando estive com os Nuer, não me interessava de forma particular pelo gado, mas eles sim, de tal forma que, de bom ou mal grado, tive que me interessar pelo gado também. Precisaria eventualmente adquirir uma manada pessoal para que me aceitassem ou, pelo menos, que me tolerassem” (texto citado e traduzido por Jeanne Favret-Saada, 1994, p.31).

Uma aculturação ao invés

A etnografia é antes de tudo uma experiência física de imersão total, consistindo numa verdadeira aculturação ao invés, onde, longe de tentar compreender uma sociedade unicamente nas suas manifestações “exteriores” (Durkheim), eu devo interiorizá-la através das significações que os próprios indivíduos atribuem a seus próprios comportamentos. É esta apreensão da sociedade, tal como ela é apreendida do interior pelos próprios atores sociais com os quais mantenho uma relação direta (apreensão que não é de forma alguma exclusiva da maneira como se coloca em evidência o que lhes escapa, mas que, pelo contrário, abre a via a esta etapa ulterior da pesquisa) que distingue essencialmente a prática etnológica – prática de campo – da prática do historiador e do sociólogo. Com efeito, o historiador, mesmo visando, como o etnólogo, dar conta o mais cientificamente possível da alteridade à qual se encontra confrontado, ele nunca entra em contato com os homens e mulheres da sociedade que estuda. Ele recolhe e analisa testemunhos. Ele nunca encontra testemunhas vivas. Quanto à sociologia, pelo menos em suas principais tendências, (a tripla matriz marxista, durkeimeana e weberiana na qual ela se constituiu), ela afasta-se sensivelmente da maneira de trabalhar do etnólogo do ponto de vista que retêm aqui nossa atenção. Quando o etnólogo pretende a neutralidade absoluta, quando ele acredita ter recolhido os fatos “objetivos”, quando ele elimina dos resultados de sua pesquisa tudo o que contribuiu a alcançá-la e que

ele apaga cuidadosamente os traços de sua implicação pessoal no objeto de seu estudo, é então que ele corre o maior risco de se distanciar do tipo de objetividade (necessariamente aproximativa) e do modo de conhecimento específico da sua disciplina, ou seja: a apreensão, ou melhor, a construção daquilo a que Marcel Mauss chamou o “fenômeno social total” que supõe a **integração do observador no próprio campo da observação**.

Se for possível, e mesmo necessário, distinguir aquele que observa daquele que é observado, parece-me, no entanto impensável, (*a fortiori* se pretendemos fazer obra científica) dissociá-los. Nós nunca somos testemunhas objetivos, observando objetos, mas sujeito observantes de outros sujeitos no seio de uma experiência na qual o observador é ele mesmo observado. Se ser é perceber, é também, como disse Berkeley, “ser percebido”. Seria ilusório para o etnólogo, ele procurar escapar a esse círculo no qual ele tem o dever de se encontrar deliberadamente, coisa que exprime muito bem Merleau-Ponty quando escreve: “sou um vidente visível”. O ideal que é aqui visado é passar dos olhares cruzados aos olhares partilhados, o que consiste numa atitude de ruptura com uma concepção assimétrica da ciência fundada sobre a captação de informações para um observador absoluto sobrevoando a realidade estudada, mas sem fazer parte dela. Não existe etnografia sem confiança mútua e sem intercâmbio, o que subentende um itinerário durante o qual os parceiros em ação conseguem se convencer reciprocamente a não deixar perder formas de pensar e atividades únicas.

Malinowski foi um dos primeiros a mostrar-nos que começamos a nos integrar e a compreender a sociedade que nos propomos estudar “a partir do momento em que nos encontramos sós” (1993, p.62) e quando partilhamos as atividades econômicas, as alegrias – em particular os jogos – e as dores da população.

“Imagine-se desembarcando, de repente, rodeado de todo o seu material, sozinho, numa praia tropical, logo do lado de uma aldeia indígena, enquanto isso, a embarcação que o

trouxe afasta-se antes de desaparecer ao longe. Dado que você se instala num setor reservado aos Brancos, tendo como vizinhos um comerciante ou um missionário, uma vez que não tem mais que fazer, logo se aplica ao seu trabalho de etnógrafo. Imagine ainda que é um principiante, sem qualquer experiência prévia, sem nada para guiá-lo, nem ninguém para ajudá-lo. Acontece que o Branco se encontra ausente temporariamente ou não está disponível, ou então sem grande vontade de perder seu tempo consigo.

Isto corresponde exatamente à minha primeira experiência de campo, na costa da Nova Guiné. Recordo-me muito bem das longas visitas que efetuei nas aldeias durante as primeiras semanas; da minha sensação de desespero e de aborrecimento depois que várias tentativas para entrar em contato real com os indígenas, obstinados, mas vãs, ou para juntar algum material, foram condenadas ao fracasso. Conheci períodos de desânimo durante os quais me abandonava à leitura de romances, um pouco como um homem que se entrega à bebida sob o efeito do tédio e da depressão próprios de um clima tropical.”

Bronislaw Malinowski,

Os Argonautas do Pacífico Ocidental, 1993, p. 60.

No campo da antropologia contemporânea, os dois exemplos citados com mais frequência sobre este assunto, são os de Clifford Geertz (1983) e o da experiência mais recente de Jeanne Favret Saada (1984).

Geertz encontra-se numa aldeia em Bali há uma dezena de dias, isolado, numa indiferença geral, numa posição de “intruso profissional”. Participando numa sessão de combate de galos proibida, acontece então uma blitz. Este incidente valeu-lhe 1º “ser admitido imediatamente numa sociedade onde o acesso é extremamente difícil, e, coisa fora do comum, sê-lo completamente”; 2º fornece-lhe aquilo que vai tornar-se o objeto de seu estudo: “Só em aparência são os galos que combatem aqui, na realidade são os homens”. Jeanne Favret-Saada mostra que ela começou verdadeiramente a observar a feitiçaria a partir do momento em que ela mesma se encontrou sendo “objeto de feitiços”.

Dois outros exemplos parecem-me ainda mais ostensivamente reveladores deste grau de participação do antropólogo na realidade social que ele procura compreender.

1. O primeiro é o da primeira missão efetuada por Griaule na Etiópia em 1928-1929. A Etiópia (chamada naquela época de Abissínia) está em plena efervescência. O etnólogo encontra-se definitivamente implicado no confronto que se prepara com a Itália. Ele acaba escolhendo seu próprio campo: o do príncipe da Abissínia, o ras Hailou.

2. Um segundo exemplo vai ainda mais longe nesta implicação: ele concerne as aventuras de Evans-Pritchard quando ele era auxiliar militar no Sudão no princípio da Segunda Guerra Mundial, dirigindo uma operação militar sobre Okobo. Sua coluna, precedida da bandeira da Union Jack, ataca o quartel geral italiano de Agenga, defendido por várias centenas de soldados. Dirigindo um batalhão de quinze Anuakes, ele toma de assalto e destrói várias aldeias. Ele volta cansado, vinte quilos mais magro, ferido, desta expedição que lhe permitiu, é o menos que se possa dizer, o acesso à cultura anuak.

Nós nunca observamos os comportamentos de um grupo tal como eles aconteceriam se nós não nos encontrássemos lá, ou se os sujeitos de observação fossem outros que nós. E mais, se o etnógrafo perturba uma dada situação, criando mesmo novas situações, devido a sua presença, ele encontra-se por seu lado profundamente perturbado por tais situações. O que vive o pesquisador, em sua relação com seus interlocutores, (o que ele recalca ou o que ele sublimina, o que ele detesta ou o que ele aprecia), faz parte integrante de sua pesquisa. Assim, a antropologia também é a ciência dos observadores susceptíveis de se observar a eles mesmos, procurando que uma situação de interação (sempre inédita) se torne o mais consciente possível. É na realidade o mínimo que podemos exigir de todo aquele que exerce esta atividade.

Ora, paradoxalmente, o regresso do observador no campo da observação não se efetuou pela via das ciências humanas nem mesmo da filosofia, mas sim através da física moderna que reintegra a reflexão sobre o sujeito da atividade perceptiva como condição da possibilidade da própria atividade científica. Heisenberg mostrou que não podíamos observar um elétron sem criar uma situação que o modifica. Do qual ele extrai em 1927 seu famoso “princípio da incerteza”, que o conduziu a reintroduzir o físico na própria experiência da observação física. Já no século XVII, Velasquez – em *Les Ménines* – tinha reintegrado a pintura no próprio espaço do pintor. No começo do século XX e, note-se, praticamente na mesma época de Heisenberg, Freud, em ruptura total com a psiquiatria clássica, compreendia porque é que o terapeuta (e com ele todos os seus afetos) devia ser reintegrado no quadro da terapia. Mas foi Georges Devereux que, pela primeira vez tanto quanto sabemos (em 1938), mostrou qual o ensinamento que o etnólogo podia tirar desse princípio comum à física quântica e à psicanálise.

A perturbação que o etnólogo impõe com sua presença ao que ele observa e que acaba perturbando-o a ele mesmo, longe de ser considerado como um obstáculo epistemológico que conviria neutralizar, é uma fonte infinitamente fecunda de conhecimento. Auto incluir-se não apenas socialmente, mas também subjetivamente faz parte do objetivo científico que procuramos construir, assim como do modo de conhecimento característico do trabalho do etnólogo. A análise, não somente das reações dos outros à nossa presença, mas de suas próprias reações as reações dos outros, é um instrumento por excelência, que traz à nossa disciplina vantagens científicas consideráveis, desde que saibamos tirar partido delas.

Um observador engajado

“Falar de feitiçaria nunca é para informar. Ou se se informa é para que aquele que deve matar (o que desfaz o feitiço) saiba onde orientar seus golpes. É literalmente impensável informar

um etnógrafo, ou seja, alguém que afirma não querer fazer qualquer uso dessas informações, e que deseja ser informado apenas para saber. Pois é uma palavra (e somente uma palavra) que ata e desata o feitiço, e quem quer que seja que se coloque em posição de a pronunciar se torna temível. (...) Isto quer dizer que não existe posição neutra para a palavra: em termos de feitiçaria, a palavra, é uma declaração de guerra. Todo aquele que falar se torna um combatente, seja ele etnólogo ou não. Não existe lugar par um observador não enganado. (...) Antes que ele tenha pronunciado uma palavra, o etnólogo encontra-se inscrito numa relação de forças, ao mesmo título que qualquer outro que pretenda falar. Quando ele fala, seu interlocutor procura antes de mais identificar sua estratégia, a medir suas forças, a adivinhar se ele é amigo ou inimigo, se precisa comprá-lo ou destruí-lo. Como a qualquer um outro locutor, é a um sujeito suposto poder (um feiticeiro, um macumbeiro) ou não poder (uma vítima, um enfeitado) que nos dirigimos quando falamos com o etnólogo.

Como vemos, não se trata de uma típica situação de intercâmbio de informações, na qual o etnólogo poderia esperar que lhe comunicassem um saber inocente sobre as crenças e as práticas de feitiçaria. Pois aquele que alcança conhecê-las adquire um poder e fica subjugado aos efeitos desse poder: quanto mais sabemos, mais nos tornamos ameaçadores e mais somos ameaçados do ponto de vista mágico. Enquanto ocupei o lugar ordinário do etnólogo, aquele que pretende desejar saber por saber, meus interlocutores se interessavam menos em me comunicar seu saber do que em medir o meu, em adivinhar a utilização necessariamente mágica que eu entendia fazer, em desenvolver sua "força" em prejuízo da minha. Foi, pois necessário tirar as conclusões de uma situação tão marcadamente agnóstica e reconhecer o absurdo em que consistiria continuar a reivindicar uma neutralidade inadmissível, tão pouco credível, para quem quer que fosse. Quando a palavra é uma total declaração de guerra, temos mesmo que nos decidir a praticar um outro tipo de etnografia".

Jeanne Favret-Saada,

Les Mots, la Mort, les Sorts, 1994, pp. 26-30.

A Etnografia enquanto atividade lingüística: a escrita

"A tarefa que procuro realizar consiste, através do único poder das palavras escritas, a dar-vos a entender, dar-vos a sentir, e, antes de mais a fazer-vos ver. Isso e nada mais, mas é imenso".

JOSEPH CONRAD, *Le Nègre* du "Narcisse".

1. A transformação do olhar em escrita: a organização textual do visível

As capacidades de observação e de implicação que esperamos do etnólogo não concernem unicamente o fato de ver e compreender aquilo que vemos, mas também o fato de o dar a ver aos outros. Quando vemos, quando olhamos, e, *a fortiori*, quando procuramos mostrar aos outros aquilo que vemos e olhamos, o fazemos com palavras, com nomes. A atividade de percepção é quase inseparável, nessas condições, de uma atividade de nomeação. Mas esta última acaba sendo por sua vez insuficiente. Se ficássemos pela observação, nem que fosse da forma mais rigorosa possível, ou pela nominação oral mais precisa, muito rapidamente, de tudo aquilo que foi visto ou dito restaria apenas uma vaga lembrança. Sem a escrita, o visível permaneceria confuso e desordenado. A etnografia é precisamente a elaboração e, como veremos mais adiante, a transformação pela escritura desta experiência, é a organização textual do visível em que uma das funções maiores é também a luta contra o esquecimento. Compreender os processos e as condições de observação etnográfica, como nós começamos a fazê-lo no capítulo precedente, não é certamente tarefa fácil. Mas não podemos ficar pela questão daquilo que vemos. Até agora apenas percorremos metade do caminho.

Se a observação etnográfica é uma relação entre os objetos, os seres humanos, as situações e as sensações provocadas no próprio pesquisador, a descrição etnográfica é, pois a elaboração lingüística desta experiência. É a percepção, ou melhor, o olhar que desencadeia o processo de descrição, mas esta última consiste menos em transcrever e mais em construir, ou seja, a estabelecer uma série de relações entre o que é observado e aquele que observa, o ouvido que escuta, a boca que pronuncia uma série de nomes e por fim a mão que escreve, que deve por sua vez **perder o hábito de tomar por natural aquilo que é cultural**: as palavras que serão procuradas para dar a entender aos outros o caráter sempre singular daquilo que observei.

As capacidades de observação estão longe de implicar apenas o que é visível. A própria linguagem, e o etnógrafo, isto é, aquele que se esforça por transformar o olhar em escrita, deve desconfiar dos estereótipos e das imagens já prontas, de todo esses depósitos e sedimentos culturais que sempre levam à redução repetitiva do outro ao idêntico. Esta é uma das lições que podemos aprender lendo, por exemplo, Paul Valéry que, em *Degas Danse Dessin*, convida-nos a “esquecer os nomes e coisas que vemos”⁶.

Trata-se, pois de articular o olhar e a escrita, não na simultaneidade – o que seria uma ilusão – mas na sua coextensibilidade, de compreender a relação entre o ver e a escrita daquilo que vemos. Essas relações não podem ser entendidas como se fossem em sentido único, pois o etnólogo, que é aquele que tem o dever de voltar a ver (rever), encontra-se, além disso, confrontado permanentemente ao que foi visto e ao que foi escrito por outros.

6. Bem antes de Paul Valéry, é certamente em Nietzsche que precisamos procurar para encontrar uma das interpelações mais importantes do visível pela linguagem. Assim, por exemplo, em *Le Gai Savoir* (Paris, Gallimard, 1967, p.171): “O que é a originalidade? É ver algo que ainda não possui nome, que não pode ser nomeado, mesmo que se encontre exposto aos olhos de todos. Habitualmente os homens agem de tal forma que precisam ter primeiro o nome para que uma coisa se lhes torne visível. Os originais foram aqueles que muitas vezes deram nomes às coisas”.

O conjunto das reflexões precedentes permite-nos sugerir a seguinte definição: a descrição etnográfica é a realidade social apreendida a partir do olhar, uma realidade social que se tornou linguagem e que se inscreve numa rede de intertextualidade. A etnologia e, *a fortiori*, a antropologia mantém uma relação necessária com o que já foi dito, com o que já foi escrito.

2. Descrição e classificação: profusão semântica e precisão lexicológica

Perguntar-nos-emos mais adiante se existe realmente uma especificidade etnográfica da descrição, depois, no fim deste livro, se pode existir uma etnologia puramente e exclusivamente descritiva. Num primeiro tempo, parece-nos necessário lembrar quais são as características desse gênero textual que designamos pelo termo de descrição. A descrição que é ao mesmo tempo uma exploração do vocabulário e do fenômeno do qual tentamos dar conta, parece ser da ordem da enumeração. A descrição enuncia e anuncia, enumera, soletra, detalha, decompõe, mas antes regista, demonstra, recenseia, contabiliza. Não é uma atividade particularmente imaginativa: ela elabora listas, estabelece relatórios, procede a inventários⁷. Tomando o cuidado de não esquecer, ela procura generosamente explorar até ao fim seu objeto. Em *A Obra* de Zola “o pintor Claude Lantier exclama: “Ah! Tudo ver e tudo pintar”. E André Chénier escreve por sua parte em *L'Amérique*: “Tudo ver, ir por todo o lado, tudo saber e tudo dizer”.

A escrita descritiva esforça-se por dar conta da totalidade daquilo que vemos. Nenhum espaço, nenhum recanto deve ser negligenciado, nem pelo olho que observa, nem pela mão que designa. Trata-se de dar conta e antes de mais de nomear a totalidade daquilo que vemos. Assim, Mauss em seu *Manual de Etnografia*

7. No século XVII, a maior parte dos dicionários apenas dão o sentido judiciário da descrição.

escreve: “coleccionaremos todos os produtos fabricados, estudaremos todos os momentos da fabricação da máquina....⁸”. A descrição visa a exaustão e ao acabamento. Razão pela qual a multiplicação e a proliferação lexical são geralmente uma das tendências maiores deste modo do discurso que procede, muitas vezes, como notou Bachelard, de uma sobreadjetivação dos substantivos⁹. Mas inversamente o texto descritivo pode visar a economia (a descrição mais rigorosa obedece, segundo o filósofo Lessing, à regra do epíteto único), a concisão, a depuração de todos os detalhes. É o que recomenda Zola. É o que realiza Maupassant. É também a lição da “escrita minimalista”: Borges, Bioy Casares, Brancusi.

“Uma composição simples, uma língua nítida, algo como uma casa de vidro deixando ver as idéias no interior, os documentos apresentados em sua nudez”.

Émile Zola, *Les Romanciers naturalistes*.

“Tão poderoso é também seu sentido visual, a apreciação rápida e imediata de seu olhar, que explica a concisão e o vigor singulares de suas descrições. Estas não são nem delongadas, nem detalhadas; nada nelas evoca a enumeração, a viravolta do espírito do observador que recenseia todos os elementos de sua lista para ficar bem seguro que a adição está completa. Seu olho escolhe sem erro, sem escrúpulo, quase sem vergo-

8. Notaremos também que é em termos de “coleta”, “coleção”, “reportório”, “reprodução”, “inventário”, “séries”, “recenseamento” que o autor do *Manual* define a observação-descrição.

9. Para uma crítica do adjetivo, consultar *Alizés* de Michel Rio, Paris, Gallimard/Folio, 1987. O narrador estima que o adjetivo é um “filho bastardo” do verbo e do substantivo (p.84) que possui um “território autônomo”: “a estética et a moral”. Ele acrescenta que o adjetivo é “gratuito e aldrabão” (p.85). “Ele é mal empregue, prostituído mesmo, ele o paravento decorativo atrás do qual se escondem a ignorância e a futilidade, o instrumento ideal e universalmente partilhado do falso saber” (p.86). Em *Les Cinq Sens* (Paris, Grasset, 1985), Michel Serres critica também vivamente o adjetivo, qualificado de “parasita”, “barulho a mais”, “incomodante bicho”.

nha – ele capta o detalhe que contém a essência mesmo do objeto ou da cena, e, ao exprimí-la com a rapidez consumada do mestre, entrega-nos um quadro convincente e original”.

Henry James, *Sur Maupassant*.

Seja como for, concisa ou desenvolvida (“podemos desenvolver um chapéu em vinte páginas e uma batalha em dez linhas”, dizia Paul Valéry), a descrição tem por exigência a saturação e, sobretudo a ordenação e a classificação. Se ela é arborescente e profusa, esta profusão deve ser antes de mais uma profusão ordenada que não autorize a improvisação. Ela consiste numa certa forma de partilha e de dissecação do real, ou antes, de construção deste último: o modo de classificação e de associação por analogia, mas acima de tudo por contigüidade. Os ficheiros, os guias, as listas, os almanaques, os “listings” ao mesmo tempo fechados e definitivos em suas apresentações, mas, no entanto constantemente atualizados em suas constituições sucessivas são textos eminentemente descritivos. Mas existe uma relação constante ainda mais estreita da descrição que são os dicionários. Estes últimos podem ser considerados como os maiores textos descritivos que existem, ligando a profusão semântica e a precisão de ordem lexicológica.

“Era uma construção retangular de cerca de 8 metros de comprimento, 4 de largo e 5 de altura, na qual o telhado de duas águas que se estendia até ao solo suportava uma espessa cobertura de palmas. [...] A única abertura, feita sobre a empena, bastante larga e alta para deixar a luz natural penetrar abundantemente na casa, compreendia uma porta com dois batentes feitos de bambu interligados, cuja rigidez era assegurada por peças transversais que estavam ligadas ao aro por fortes tranças de cânhamo. [...] O chão da casa, em terra batida, formava um buraco e seu nível era cerca de 50 centímetros inferior ao do lado de fora. Uma ligeira elevação do arrebate impedia as águas da chuva de correr para o interior e de aí estagnar. O madeiramento repousava sobre cinco

pares de traves colocadas todos os 2 metros, espetadas no solo e cruzando-se no cume formando uma série de V na concavidade dos quais repousava uma trave mestra. Outras vigas, repartidas regularmente, ligavam as traves umas às outras, sendo a distância de cada par preenchida por varolas que atravessavam a casa a 3 metros de altura. Um grande número de barrotes, colocados cerca de 20 centímetros uns dos outros, apoiados em vigas intermediárias que iam do solo exterior, onde se encontravam espetados da mesma maneira que as traves, até uma viga mestra por cima da qual eles se cruzavam. Do lado da empena oposta à porta, estavam dispostos em forma de varandim. Suportavam ainda uma densa malha de longas ripas horizontais, espécie de listas ou de lambris sobre os quais se segurava a cobertura de palmas. As traves e as vigas eram autênticos troncos relativamente bem aparelhados, os barrotes e as ripas de espessura diferente, eram simples varas descascadas. Espetadas no solo, encostadas à parede de terra formada pela concavidade, alcançavam o madeiramento oblíquo a cerca de dois metros de altura, paus grossos e redondos apertados constituam os muros”.

Michel Rio, *Alizés*, Balland, 1987, pp. 49-50.

3. Descrição e narração

A descrição entra em conflito permanente com a narração da qual ela para o curso. Enquanto que esta última é dinâmica, tempo, movimento, desenvolvimento de uma intriga no seio da qual evoluem personagens, a descrição demora, para na imagem, concentra sua atenção sobre um dado momento, sobre um lugar preciso, sobre um episódio decisivo. A descrição é, como diz Gérard Genette, uma “pausa na narração”. Ela fixa o tempo num presente definitivo e imobiliza a visão no espaço. Ela é uma espécie de narração parada, uma recapitulação no instante, constituindo um desafio ao fluxo da temporalidade, susceptível de dar conta, por exemplo, da permanência da filiação, da parentela, da relação ao sagrado, o emprego freqüente do presente no texto descritivo

reforça, quando necessário, uma operação que resulta de alongamento no espaço e não de um desenrolar no tempo.

A descrição seria da ordem da contemplação enquanto que a narração, que pode muito bem consistir numa série de descrições articuladas no movimento da temporalidade, é, quanto a ela, decididamente do lado da ação. Podemos perguntar-nos se, nessas condições de oposição ao tempo, característica, quanto a ele, da linguagem, do discurso, da escrita, mas também da leitura – falar, escrever supõe uma continuidade, um encadeamento de proposições, uma sucessão, em sumã, uma sintaxe – a descrição não tem a ver com a utopia? Podemos descrever sem contar? Na medida em que a ordem dos fatos não é arbitrária – como é particularmente o caso na descrição etnográfica – será que não nos encontramos previamente engajados numa dinâmica recitativa?

Claro que existe efetivamente um tempo da descrição que é o de um percurso enumerativo, o de uma contemplação na longa duração do olhar. O olho se fixa, intensifica e amplifica a visão. É bem o espaço que acaba sendo apreendido, mas com paciência, através da duração da observação e, voltaremos ao assunto, através do caráter diferido da escrita.

Seja como for, encontramos-nos em presença de dois modos antitéticos ou quanto mais não seja profundamente diferente do discurso, aos quais correspondem duas formas de pensar: descrever e contar, e no que respeita aquilo que nos interessa mais precisamente aqui: a descrição etnográfica e a narração etnológica.

Como escreve Phillipe Hamon (1993, p. 38), o contador-narrador é “um personagem bastante pitoresco, bon-vivant, desinteressado, sociável, amável e falador, [...] personagem de tio ou avô condescendente [ou de] apaixonado ardente muito vivido. O personagem do descritor encontra-se quanto a ele, mais do lado do sábio austero, pouco falador, cientista recluso, possuidor de conhecimentos, com uma imaginação pouco vivaz, mais realista e menos aventureiro”.

A primeira modalidade mobiliza tanto o imaginário do narrador como o do leitor. Toda a narração é uma narração de

aventuras que provoca uma surpresa e suscita uma espera que se exprime através do famoso: “e depois? e depois?” (subentenda-se: e agora, que vai acontecer?). A segunda atividade, essencialmente didática, não sendo de forma alguma lúdica¹⁰, visa a elaboração de um saber. Nada é mais contrário à confusão e à mistura do que o saber descritivo. É o que queremos dizer quando afirmamos “que coisa indescritível”. O que nos parece desordem deve, pois ser reorganizado, e a tendência mais comum consiste em passar imperceptivelmente da enunciação à avaliação. Aquilo que olhamos é transformado, interpretado, embelecido, distorcido, a partir de um pensamento categórico e classificatório que distribui geralmente a percepção em torno de polaridades do grande e do pequeno, do magro e do gordo, do feio e do bonito. A questão que surge, sobretudo quando procuramos separar os fatos dos julgamentos de valores (ética, estética), é a da hierarquia dos elementos.

Descrever, *de-scribere*, significa etimologicamente escrever segundo um modelo, quer dizer, proceder a uma construção, a uma separação, a uma análise, durante a qual nos aplicamos a ordenar. Não inventamos os fenômenos sociais ou os acontecimentos aos quais assistimos enquanto observadores ou aos quais participamos, mas é uma ilusão de pensar que nós revelamos uma cópia fiel. A composição intervém a partir dos diários de campo dos etnógrafos. Estes últimos nunca são puros “testemunhos”, prestações de contas no estado bruto recolhido a partir de um observador imperturbável e anônimo que teria conseguido desfazer-se de seu lado afetivo. Eles são pelo contrário reveladores de uma escolha, de uma seleção em suma limitada dos fenômenos apreendidos a partir de um certo ponto de vista, mas também do acaso dos encontros efetuados no campo, cuja conseqüência é a eliminação por desconhecimento de outros encontros e, portanto de outras perspectivas possíveis.

10. A não ser que se procure colocar em evidência seu caráter cômico como no célebre *Inventaire* de Prévert e, sobretudo em *Buvard e Pécuchet* de Flaubert que mostra o caráter irônico não apenas do conhecimento descritivo, mas também de todo o projeto pretendendo sériamente proporcionar-nos o acesso ao conhecimento.

4. Descrição e representação

A descrição etnográfica deve, nestas condições, desafiar os pressupostos de uma noção implícita ou explícita (desde Durkheim) que convém interrogar : a noção de representação (ou representação social) que é muitas vezes entendida como duplo, réplica, repetição, reconhecimento (e não reconhecimento), em suma, reprodução de uma realidade anterior e exterior tanto em relação à questão pesquisada quanto à linguagem. Esta noção encontra-se reforçada por aquilo a que chamamos habitualmente “recolha de dados” cuja própria expressão tende a atribuir ao pesquisador um papel passivo de registro de informações. Ela requer, do nosso ponto de vista, uma dupla crítica.

1. A representação supõe uma concepção **substancial** do real. Existe uma verdade do mundo e uma veracidade do social independentemente da linguagem. Como se existisse alhures algo já dito que bastaria descobrir, do escondido que bastaria revelar. Este é um subterfúgio do positivismo que consiste em levar a acreditar que as significações procuradas estão totalmente contidas nas coisas, no mundo, na sociedade. Como se existisse de um lado o fato no estado puro, possuindo aquilo a que chamamos em filosofia o estatuto de coisa em si, quer dizer de absoluto, e do outro lado, discursos que enunciariam e, mais exatamente no caso da descrição, soletrariam esses fatos mimicamente no intuito de fornecer uma cópia conforme.

2. A noção de representação implica uma redução da linguagem a uma única de suas funções: a função que Jakobson chamou de expressiva, e que pode também ser chamada de **instrumental** ou referencial, para a qual a linguagem, secundário em relação ao real, é um simples suporte servindo de veículo ao transporte do pensamento e da comunicação das informações. Como de bastasse nomear a presença das significações já presentes, pré-existentes ao próprio ato de enunciação. A noção de representação nestas condições, oferecendo-se inteiramente como representação do que está presente rejeita a distância (entre

o significante e o significado, entre as palavras e as coisas), a separação, a ausência (em particular de significante quando se trata de traduzir um termo proveniente de uma cultura estrangeira que não tem rigorosamente nenhum equivalente), rejeita a deriva e o erro que são próprios a qualquer itinerário científico. Ela conduz a uma ilusão ontológica de unidade, de identidade, de estabilidade e de permanência do sentido.

Ora a escrita descritiva, em particular no caso da pesquisa etnográfica, não consiste em “comunicar informações” já possuídas por outros, nem a exprimir um conteúdo pré-existente e previamente dito, mas em **fazer surgir o que ainda não foi dito, em suma, em revelar o inédito.**

Na descrição etnográfica, é a questão da relação entre as coisas e as palavras que é colocada sem cessar, o olho que observa e a mão que escreve, o sujeito, o objeto, o observador e o observado – questão também presente na percepção – que se encontra colocada, e não podemos fazer de conta que esta questão esteja de uma vez para sempre resolvida.

O obstáculo maior nesta confrontação vem do fato que nós nos encontramos o mais freqüentemente na presença de pensamentos binários, quer dizer, de raciocínios em forma de dilema, definidos como se fosse possível escolher, através de uma opção entre termos colocados previamente, como sendo unicamente exclusivos: selvagem ou civilizado? Conhecido ou desconhecido? Próximo ou distante? Intraduzível ou totalmente traduzível? Indescrevível ou totalmente descritível? “Do lado” dos indígenas ou totalmente vendido ao Ocidente imperialista? Esta injunção a se situar “de um lado” ou “do outro” encontra, além disso, sua réplica acerca da questão procurando saber se devemos adaptar o “eu” do observador independente ou o “nós” do profissional, o que não mudará nada ao fato que aqueles que são objeto do discurso permanecem irremediavelmente os outros (“*Os Trobriandeses*”, “*Os Nuer*”, “*Os Azandê*”, “*Os Ikr*”, “*Os Arapesh*”, “*Os Mundugomor*”, etc.).

Descrição, representação e teoria do conhecimento

A resposta que vai ser dada é comandada por uma teoria do conhecimento, freqüentemente implícita. Por vezes a descrição é concebida como descrição de um objeto, e a tendência consiste então em fazer-lhe corresponder uma espécie de duplo ideal, o que reenvia a questão do sentido unicamente para o lado do significado, outras vezes pelo contrário, ela é concebida como atividade soberana e exclusiva do sujeito. Um olhar é apreendido como captação de informações (desde Epicuro e seus seguidores, existem pessoas que pensam que o movimento vai do objeto ao olhar) e outras vezes como emissão¹¹. A história do pensamento – incluindo o pensamento antropológico que, ele, é mais recente – é marcado por estas querelas do realismo e do idealismo, do empirismo (de Locke a Margaret Mead) e do intelectualismo (de Leibniz a Lévi-Strauss). O característico dos pensamentos binários, é que eles não permitem apreender o entre-dois, a oscilação, a contradição, o equívoco, a presença-ausência que constitui em Portugal e no Brasil o sentimento de “saudade”, o mostrar-esconder (que se exprime nos rituais tanto profanos como sagrados), os deslizos de sentido, as indeterminações de sentido, ou pelo contrário a irrupção do sentido através do sensível que podemos acariciar apaixonadamente ou que podemos domesticar e orientar na ordem do discurso público e sábio.

Convém, segundo me parece, segurar os dois extremos da corrente e afirmar ao mesmo tempo:

– que a realidade social que o etnógrafo procura simultaneamente apreender e construir 1º está fora dele e não nele, 2º, mas que ela não tem nenhum sentido independentemente dele;

– que, 1º é o objeto que é percebido, 2º, mas que é o sujeito que percebe... um objeto que, como mostrou Lévi-Strauss em sua

¹¹ Para Chrysippe, retomado por Aristóteles e sobre o qual Euclides fundou sua *Óptica*, para Goethe em seu *Tratado Sobre as Cores*, a vista vai pelo contrário do olhar para o objeto.

“Introdução á obra de Marcel Mauss”, é da mesma natureza que ele mesmo;

– que não existem relações naturais entre o mundo e a linguagem, entre o significante e o significado, mas sim elaborações culturais, o que supõe que acabemos com essas ficções de transparência da linguagem, de adequação das palavras e das coisas, de isomorfismo do referente e do símbolo.

Descrição, representação e tradução

Se acentuarmos o fato de que a descrição etnográfica nunca é um simples exercício de transcrição ou de “descodificação”, mas **uma atividade de construção e de tradução** durante a qual o pesquisador produz mais do que ele reproduz, se insistimos sobre o fato de que esta operação efetua-se não apesar, mas graças à linguagem (a descrição etnográfica efetua-se numa linguagem, ela é uma língua particular em ação), é para nos precavermos contra a tendência ainda hoje largamente objetivista do discurso antropológico. Tributário das ciências da natureza, o discurso antropológico constituiu-se ignorando a questão da história, da linguagem, considerada como um derivado em relação ao original, e da escritura da qual se admite implicitamente que ela teria menos de ser que de objeto. Malinowski, aliás, em contradição flagrante com sua própria experiência, ensinou-nos que podíamos chegar a uma observação neutra e imparcial e Mauss, seu teórico, considerava que a descrição não era nada mais que um “registro”. Assim concebida, a antropologia adota o pressuposto espontâneo do realismo filosófico e considera a tese empírica mais rudimentar como evidente: o conhecimento vem inteiramente da experiência; o objeto é totalmente independente de suas condições históricas de observação assim que das condições culturais, lingüísticas de tradução; existe bem – garantia de objetividade – uma anterioridade e uma exterioridade do “terreno” em relação ao etnólogo.

Se a descrição etnográfica é preconizada por todos como o alfa e o beta de nossa disciplina, mas tão raramente – para não dizer

Será que toda a descrição é etnográfica?

1. A descrição etnográfica e a literatura do olhar: a lição de Flaubert

Certas atividades, certas disciplinas são principalmente, e mesmo exclusivamente, descritivas. Evocaremos a astronomia, a anatomia, a botânica, a zoologia, e mesmo a relatividade restrita, que descreve os fenômenos eletromagnéticos mais do que ela os explica, ou ainda, muito mais modestamente, aquilo a que chamávamos na escola primária ainda há não muito tempo de “lição de coisa”, exercício que pretendia desenvolver as qualidades de observação dos alunos e ensinar-lhes o vocabulário.

Mas a descrição tem uma história que se exerceu em dois campos: o da retórica, que hoje se tornou uma parte da lingüística¹³, e, sobretudo o da escrita literária. Esta história, quando surgiu a relativamente recente descrição etnográfica, tornou-se a história de uma transferência de um campo (lingüístico e literário) para um outro (o das ciências sociais).

É bom lembrar aqui alguns grandes autores da descrição. Homéro (em particular a descrição do escudo de Aquiles no canto 18 da *Iliade*); Balzac e suas famosas chaminés cobertas de um cartel do Império, seus sofás em veludo de Utrecht vermelho, Balzac que, quando estuda as relações do homem com seu meio (a paisagem, as cidades, as casas, os apartamentos), abre o caminho daquilo que podemos considerar como uma explicação descritiva; Zola voltaremos a falar dele. Os escritores daquilo que

13. Desde os gramaticistas-lógicos de Port-Royal (A. Arnaud e P. Nicole, *La Logique ou l'Art de Penser*, (1662, reed., Paris, Vrin, 1981) até aos estilistas e à crítica literária contemporânea, a descrição sempre foi objeto de uma rejeição quase unânime.

foi chamado o Novo Romance nos quais um dos objetivos era libertar a escrita literária daquilo que eles consideravam como pertencendo à tirania da narração e que manifestavam uma preocupação de exatidão, de precisão, de minúcia científica (“uma explicação, seja qual for, escreve Robert-Grillet, só pode ser excessiva face à presença das coisas”). Georges Perec – lembremos que ele tinha uma formação sociológica – para o qual a descrição não deve conti-nuar ao serviço da narração¹⁴. E, entre os nossos contemporâneos, Michel Rio, que mede cômodos em metros quadrados, contabiliza as dimensões dos prédios e manifesta um cuidado particular na descrição das fachadas e das empenas.

Mas o mestre incontestado desta literatura do olhar é sem dúvida Flaubert. O desafio flaubertiano consiste em contar acontecimentos minúsculos, anódinos, com um máximo de imagens e uma grande preocupação do detalhe. O tema de *Madame Bovary*, é o vazio, a mediocridade, uma vida sem importância. Não acontece nada, os personagens não dizem nada, mas esse nada é sugerido através de uma proliferação descritiva: paisagens, árvores, rios, o céu, a névoa. Quanto mais avançamos a caminho da miséria dos sentidos, a significação minimalista, a estupidéz, a parvoíce, mais o mundo interior de Emma fica indeciso, quanto mais as sensações assumem contornos precisos, mais o autor cultiva a minúcia das sonoridades, das imagens que, de maneira indireta, exprimem o nada, a miséria da vida psicológica de Emma e o tédio que transpira da vida social na província.

Seria vão procurar acontecimentos neste livro, com excepção do fim em que Flaubert conduz sua heroína ao martírio, porque o acontecimento, é o próprio texto, ou antes, a própria descrição que

14. Lêr *Les Choses* (Paris, Presses Pocket, 1990), e *La Vie, Mode d'Emploi* (Paris, Le Livre de Poche, 1978), obra de 700 páginas separadas em 107 quadros, na qual o autor estuda a vida cotidiana dos habitantes do prédio do nº 11 da rua Simon-Crubbellier em Paris, concebido como uma mesa de xadrez com 100 casas percorridos em 99 capítulos segundo o movimento do cavalo no jogo de xadrez.

nunca – pensada como tal no contexto desta mesma disciplina, é porque herdamos de uma concepção preguiçosa da observação e, sobretudo de uma concepção indigente da linguagem. De tal forma que convém lembrar vigorosamente que não podemos perceber o mundo fora do ato de olhar nem descrever o que observamos fora da palavra e da escrita, em suma, é impossível sair da linguagem. A idéia de uma autonomia do descrito (o referente, o objeto, o significado) é um artifício. A descrição é uma descrição daquele que descreve e a significação está ligada à atividade daquele que coloca a questão do sentido. Existe, pois propriamente dito “dados etnográficos”, mas antes de mais, sempre e por todo o lado, a confrontação de um etnólogo (em particular) e de um grupo social e cultural (em particular), a interação entre um pesquisador e aqueles que ele estuda. É precisamente este encontro que merece ser chamado de “campo”. É esta confrontação e esta interação (e não “a metade”) que constituem o objeto mesmo da experiência etnográfica e da construção etnológica, as quais não se tornarão antropológicas que na medida em que se inscrevam (de uma maneira que Baktine qualificou de dialógica) numa rede de intertextualidade.

5. A escrita etnográfica, como escrita da diferença, é uma escrita diferida

Existe uma outra ilusão: aquela da simultaneidade do olhar e da escrita ou, se preferirmos, do carácter imediato do texto, concebido como um decalque da vista. Ora a visão nunca é contemporânea da linguagem. Existe uma diferença entre o que vemos e o que descrevemos, e uma relação entre o ver e a escrita do que vemos, que é o de uma distância, de um entre-dois, de um interstício, de um intervalo, em suma, de uma interpretação¹².

12. É a curiosidade do “entre-dois” que é suscetível de despertar um certo número de vocações: escritores, etnólogos, tradutores, interpretes que são intermediários, dos viajantes e dos passadores de uma margem para a outra. Cf. sobre este ponto meu livro, *Transatlantique, Entre Europe et Amériques Latines* que ousei citar antes.

Esta distância é a linguagem, ou antes, a escrita, a qual difere do caráter imediato não somente da visão mas também da palavra.

Ora a escrita etnográfica, longe de reduzir esta diferença observadora, contribui a amplificá-la. Por um lado é uma escrita que vem sempre depois do olhar do pesquisador e da palavra de seus interlocutores. É um discurso que memoriza este olhar e esta palavra, para conservar a traça e guardar a memória. Por outro lado é uma escrita provocada por aquilo a que Lévi-Strauss chamou um “olhar distanciado” em relação àquele que poderia exercer um indivíduo pertencente à cultura da qual é originário.

Como acontece com a tradução interlingüística (de uma língua para a outra), ou intercultural (de uma cultura para a outra), interhistórica (de uma época para a outra), a observação etnográfica, nascida de um movimento de vai-vem ininterrupto ente a proximidade e a distância, entre o mesmo e o outro, não poderia ser o ponto de partida de um decalque ou de uma cópia do original cujo objetivo seria igualizar. Pelo contrário, é um trabalho de mediação sem fim que procura dar conta lingüisticamente, culturalmente e historicamente do fato que esta distância nunca poderá ser totalmente preenchida.

se encarregam de mostrar a inação, a falta de apetite, o desleixo, a insipidez, enfim, a insignificância. Léon e Emma não disseram praticamente nada um ao outro e aquilo que eles possam ter falado só nos chega através do olhar: “víamos o rio na pradaria onde ele desenhava umas sinuosidades vagabundas”. É a monotonia que continua sendo sugerida através da descrição da nulidade da vida de Emma Bovary: “Ela ia até ao pinhal de Boneville perto do pavilhão abandonado no ângulo com o muro, do lado dos campos” (1983 p.77).

Não dispomos de nenhuma troca verbal, de nenhum monólogo interior nem de nenhum comentário para compreender o que podem bem sentir Emma e Charles Bovary quando de seu primeiro encontro – o qual nos foi apresentado inicialmente a partir de pormenores do seu boné – mas unicamente elementos perceptivos (“o ar passando debaixo da porta, empurrava um pouco o pó debaixo das lajes”) e de um “grito de galinha, ao longe, que punha ovos no pátio” (1983 p.55) e seu casamento nos é contado de forma igualmente lateral através da descrição de um cômodo montado.

2. A escrita etnográfica e a descrição literária: um mesmo cuidado no detalhe

As relações entre o texto etnográfico e o texto literário, e em particular o texto romanesco, são muito mais complexos do que habitualmente supomos. Mais de dois milênios de pensamento dualista contribuíram a fechar os Ocidentais nos termos de uma alternativa da qual eles começam apenas a perceber o caráter insignificante: a repartição binária de todas as formas de pensamento, de ação, de escrita entre o lúdico e o sério, a falta de senso e a razão, o sujeito e objeto, a forma e o fundo, as divagações individuais e os discursos sobre o mundo devendo fazer objeto de um consenso universal. O “homem de letras” libertar-se-ia das contingências do real. Seria um caprichoso e um debochado. O homem de ciência lhe ficaria submetido. Seria um puritano. Para uns, portanto, as delícias do encanto, do gozo, da embriaguez. Para os

outros, o luto, a renúncia, a sobriedade, mas paga com uma grande recompensa: o saber.

Este princípio de impermeabilidade não consegue verdadeiramente hoje conter a instabilidade do gênero, e mesmo se devemos admitir que existem paredes, trata-se de paredes meeiras.

O infinitamente pequeno

A escrita romanesca desenvolve um interesse bem particular pelo detalhe, e pelo detalhe do detalhe, pelos “acontecimentos minúsculos”, pelos “pequenos feitos” de que fala Marcel Proust. Ora, esta preocupação pelo microscópico – e não, como diz ainda Proust, pelas “grandes dimensões dos fenômenos sociais” – vai ao encontro dos interesses da etnografia: observar o mais pacientemente e o mais minuciosamente possível um objeto, um ritual, uma cerimônia (o fabrico de um arco iroquês, a preparação do cous-cous na Pequena Kabília, a celebração do Carnaval em Olinda, a realização de um show em Broadway) para descrevê-la com o maior rigor. Olhá-la como insólita, deixar-se surpreender enquanto se é impregnado por ela, e depois restituir os fatos para que os outros possam aproveitar.

Como a preocupação do pormenor não é certamente menor para a literatura do que para a etnografia, não será por esse lado que encontraremos as diferenças entre as duas atividades. Flaubert, naquilo a que ele chama de “*calepins*”, que são autênticos cadernos de campo de etnógrafo, observa e toma nota escrupulosamente de tudo o que ele vê. Ele o faz sem emitir o mínimo julgamento de valores, sem condenar, sem tão pouco aderir, ele nunca intervém pessoalmente: ele inventa o famoso **princípio de impersonalidade** que irá revolucionar a arte do romance. Geneviève Calame-Griaule, em sua apresentação dos *Flambeurs d'Hommes*, que além de ser um dos primeiros textos de Marcel Griaule (Paris, Berg International, 1991), é também um dos primeiros da etnografia francesa, escreve que o etnólogo tinha “uma vontade de se apagar por trás das pessoas que ele observava”. Ele procurava,

continua ela, “destituir-se de si mesmo, atingir um real ascetismo intelectual, desfazer-se de suas preferências, aniquilar suas opiniões”, pp. 8-9.

A composição em diferido

Se a preocupação de composição é primordial na descrição literária, ela não é menor no que respeita a descrição etnográfica. O “dado”, como já vimos, é fruto de uma construção efetuada a partir de um olhar sensível à diferença e ao contraste. A própria percepção, na qual tem origem a descrição do pesquisador, é regida por uma estrutura na qual a figura se desloca do fundo, e a etnografia, mesmo modesta, consiste num trabalho de colocação, de textualização que chama a si todos os recursos da língua no intuito de revelar a multiplicidade dos detalhes naquilo que eles têm de mais sutil. Enfim, este trabalho de textualização, e isso tanto no caso do etnólogo como no caso do romancista, não se realiza quase nunca “in loco” e ainda menos “em direto” tal como começamos a ver. Flaubert, para escrever Carthage, teve que voltar à Normandia e Malinowski teve que voltar das ilhas Trobriand para Inglaterra.

A luta contra os estereótipos

A descrição etnográfica, tal como a descrição literária tem um objetivo crítico: os estereótipos da língua e por consequência do social no caso da literatura, os preconceitos etnocêntricos no caso da etnografia.

Nos dois casos, trata-se:

– de restituir todo o seu valor ao concreto. Sensível ao que particulariza nos mais remotos cantos da sensibilidade e da sensorialidade, o concreto é indissociável dos sons, das imagens, das cores, dos cheiros. Nada é mais estranho para a descrição do que o pensamento abstrato;

– opor-se às certezas monológicas, aos discursos implicitamente ou explicitamente não dialógicos de redução do outro ao idêntico.

Dito isto, a descrição está longe de escapar sempre a um certo número de convenções acadêmicas. Podemos enunciar algumas.

– O olho fixo de Alberti (o olho único a um metro do solo) que, segundo Francastel, levou “quinhentos anos a impor-se ao nosso espírito como uma lei da natureza” (op. cit, p.113) antes de ser questionado.

– O dogma do observador universal e onisciente que se encontra por todo o lado, vê tudo, entende tudo. A primeira crítica radical deste pressuposto da ausência de ponto de vista – necessariamente relativo e parcelar – foi feita por Henry James e foi preciso esperar pela obra de Griaule e, sobretudo pelos filmes etnográficos de Jean Rouch para que os antropólogos comessem a se aperceber do caráter fictício e desrealizante do postulado em questão.

– Uma outra convenção consiste em “plante le décor”, instalar o cenário, consoante os personagens que vão chegar. Balzac sempre começa pela descrição da paisagem – campo, cidade, casa, apartamento – como um momento inicial que progressivamente vai se tornar explicativo do indivíduo e do social¹⁵. A monografia clássica acentua ainda mais o caráter arbitrário de uma ordem cronológica que parece totalmente evidente. Por exemplo, o *Manuel de Ethnographie* de Mauduit¹⁶ recomenda que se comece pela história (cap. I e II) que será seguida pela “geografia humana” (cap. IV) e pela etnografia animal (cap. V), seguidas dos “problemas tecnológicos” (cap. VII) e das tradições (cap. X), para terminar enfim com “as estruturas espirituais” (cap. XII) e com a “estética” (cap. XIII). Uma obra

15. *Le Père Goriot* abre com uma descrição da pensão Vauquer num bairro parisiense, que se estende por dez páginas. Um inventário minucioso é feito que antecede a chegada dos hóspedes.

16. J.-A. Mauduit, *Manuel de Ethnographie*, Paris, Payot, 1960.

como a *Chronique des Indiens Guayaki*, de Pierre Clastres (1972), estilhou definitivamente aquilo que foi chamado de “monografia de gaveta”. Ele organiza-se a partir do sentido que os Aché atribuem a sua própria existência e o etnólogo a sua própria experiência. O texto começa pelo autor acordando em plena noite para assistir a um nascimento (da sociedade Aché, da aventura etnológica), continuando por uma série de aprendizados (dos jovens Aché em relação a sua própria cultura e do próprio Pierre Clastres à cultura dos Aché), que conduzirão até à iniciação, para terminar com a descrição de uma cena de canibalismo, instituição chave que, nos Guayaki, rege as relações entre os vivos e os mortos, mas também entre os vivos e os estrangeiros.

– Um outro procedimento retórico consiste em seguir uma ordem descendente sempre que se trata de descrever os seres humanos (começa-se pela cabeça e até pelo chapéu, para terminar nos pés¹⁷) e seguir a ordem ascendente para os objetos¹⁸.

– Mencionemos enfim que a descrição etnográfica, assim como outras formas de descrição – aqui se trata menos de uma convenção que de uma lei própria ao gênero – respeita as regras da tragédia grega: unidade de tempo, de lugar e de ação.

3. A especificidade da descrição etnográfica

1. Os etnólogos são homens e mulheres para os quais o mundo existe. Assim, o texto etnográfico, contrariamente ao texto literário, privilegia determinantemente a extratextualidade, referindo-se a outra coisa que ele mesmo. “O objetivo, escreve Malinowski, é de apreender o ponto de vista do indígena, de

17. Cf. em *Madame Bovary* de Flaubert (1983), a descrição de Charles Bovary quando ele aparece pela primeira vez (p.35), depois de seu chapéu (p.36), e igualmente a descrição da noqueira no fim do capítulo XIII de *Thérèse Raquin* de Zola.

18. Cf. em *Madame Bovary* (p. 61-62), a descrição do móvel que começa por “na base” e termina por “em cima”.

compreender sua visão do mundo” (1993 pp. 81-82). Essa é toda a diferença que separa *Dieu d'Eau* de Griaule e *Afrique Fantôme* de Leiris. Os dois etnólogos, juntos no mesmo campo, efetuam as mesmas observações. Mas enquanto Griaule concentra seu olhar e sua escuta sobre os Dogons, apagando-se a ele próprio, deixando a palavra ao sábio Ogotemmêli, Leiris, quanto a ele, questiona-se sobre sua própria relação com o Ocidente colonizador e abandona progressivamente o campo da etnologia a favor da literatura¹⁹.

2. A descrição etnográfica trata dos fenômenos sociais. “Como sociólogos, nós não nos interessamos”, continua Malinowski (1993, pp. 79-80), “pelo que X ou Y podem ressentir enquanto indivíduos consoante o acaso de suas experiências pessoais – nós interessamo-nos somente pelo que eles sentem e pensam enquanto membros de uma dada comunidade”.

3. A descrição etnográfica inscreve o olhar num contexto e numa história. Ela situa e data com precisão suas observações num espaço particular. Ela tenta enfim desfazer-se do olhar ocidental ou ocidentalizante, pois ela realiza no campo que ele não é a única forma de ver o mundo. A descrição etnográfica, situante, deve tomar consciência de até que ponto ela própria se encontra situada. O olhar, e a fortiori a escrita, não são imutáveis. Existe, muitas vezes sem o sabermos, um mecanismo de organização cultural e social do olhar, do visível, do exprimível e do lisível. A observação seguida da descrição são construções intelectuais e polisensíveis, expressões particulares de uma época para e por um determinado grupo social. Os Maori, por exemplo, têm três mil nomes para designar as cores, enquanto que a língua francesa dispõe apenas de algumas dezenas de nomes para esse fim, no máximo. Tendo tomado consciência – apesar de nunca ser uma consciência totalmente lúcida – da radical historicidade de nossas observações,

19. Aqui intervém um critério de demarcação entre aquilo que “podemos” e aquilo que “não podemos dizer” (Wittgenstein) no contexto científico, entre o texto científico propriamente dito e o que poderíamos chamar de seu “hors-texte” fora do texto, que é o outro lado do texto.

nossas descrição tentam se desfazer das manhas etnocêntricas da projeção. Trata-se de “ver os indígenas, observá-los”, escreve Malinowski em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Então, continua o autor, “adquirimos a possibilidade de nos olhar a nós mesmos à distância”. Geneviève Calame-Griaule considerava que Marcel Griaule tinha contribuído para a fundação de “um método de dissecação da mentalidade européia” (op. cit, 1991 p.9). Tendo começado a olhar para si mesmo com um outro olhar, o antropólogo volta então para junto dos seus com outra maneira de ver o mundo. Abordamos aqui uma questão que ultrapassa largamente o propósito deste livro, pois a descrição etnográfica não tem nada de introspectivo. Não é a intimidade de cada um que importa, mas o outro (homem, mulher ou objeto) em sua especificidade, sua diferença e sua variação. Deste ponto de vista, aquele que quisesse se tornar um bom etnógrafo não poderia dispensar a leitura dos sucessivos números do *Catalogue Des Armes et Cycles de la Manufacture de Saint-Etienne*.

4. Em oposição à descrição literária que pode sugerir mais do que designar, utilizar os caminhos oblíquos e as metáforas, levar o leitor por vias do implícito e do alusivo – o que dificilmente aceita de seguida um trabalho comparativo – a descrição etnográfica é ao mesmo tempo direta na sua forma de expressão, e mediatizada por tudo o que facilita o seu acesso (cartografia, fotografia, gravação, sem contar os desenhos, os mapas, os esquemas, os quadrados, os retângulos, os triângulos, os círculos, os raios) e por todas as representações habituais das relações de parentesco que todo o etnógrafo traça em seus cadernos.

O sentido da totalidade

A descrição etnográfica é comandada por uma exigência de globalidade. Tudo o que observamos, sem fazer “nenhuma diferença entre o que é banal, pálido ou normal, e o que surpreende e fascina desmedidamente” (Malinowski, 1993, p.67), é recenseado, repertoriado, controlado: objetos, tradições orais e mais

ainda formas de pensar não verbais, expressões corporais, gestos, mímicas, etc. Mas não se trata de forma alguma de estabelecer um inventário exaustivo – ver tudo é impossível e tudo dizer é absurdo – mas antes, a partir de fatos concretos (“o concreto” que é o “completo” como diz Mauss) **estabelecer relações**. Compreender a inteligibilidade de um fenômeno é ao mesmo tempo interligá-lo à totalidade social na qual ele se inscreve e estudar as múltiplas dimensões que lhe são próprias. Foi a partir do momento em que Malinowski conseguiu se desfazer daquilo a que ele chama o “amontoado de fatos” (1993, p.67) e que ele começou a realizar que existia uma teia espessa de interações entre elementos que, à primeira vista, pareciam dissociados, que ele conseguiu nos dar a entender o “sentido” – ele fala também, partindo de seu pressuposto organicista, de “objetivo” de “função” – da canoa trobriandesa. Esta última é descrita em relação ao grupo que a fabrica e a utiliza, aos rituais mágicos que a consagram, às regras que definem a sua posse.

A canoa trobriandesa

“Uma canoa é um elemento da cultura material, e como tal, podemos descrevê-la, fotografá-la, e mesmo expô-la num museu. Mas a realidade etnográfica da canoa permanece bastante estranha a quem a estuda fora de seu contexto natural, mesmo que tenha debaixo dos olhos um perfeito exemplar. A canoa é construída para ser empregue com um objetivo determinado, concebida com um objetivo bem definido; trata-se de um meio para alcançar um fim, e nós, que nos interessamos pela vida indígena, não temos que inverter essa relação fazendo do objeto um fetiche. É apenas a partir do momento em que nos interessamos pelos objetos econômicos que orientam a construção de uma canoa, às diversas utilizações para que é destinada, que aplicamos um método etnográfico mais válido. Dados sociológicos complementares, por exemplo, sobre quem possui, quem fabrica e quem utiliza a piroga; informações sobre as cerimônias e as

práticas que acompanham esta construção, uma espécie de vida tipo de uma canoa – todas essas precisões permitem uma melhor apreensão daquilo que realmente a piroga representa para o indígena. No entanto, nem mesmo assim alcançaremos a realidade mais profunda da canoa indígena. Pois o barco, que ele seja em casca, em madeira, em ferro, ou em aço, vive da vida de seus marinheiros, e, para um marinheiro, seu barco é bem mais que um pedaço de matéria moldada. Para o indígena como para o grumete branco, toda embarcação se encontra aureolada por uma lenda, composta de tradições e de aventuras pessoais. É um objeto de culto e de admiração, uma coisa viva, que tem sua individualidade própria”.

Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, 1995, p.164.

Daremos enfim o exemplo de um texto que pode ser considerado como um dos mais significativos da antropologia contemporânea: “*O Arco e o Cesto*” de Pierre Clastres²⁰. A partir de uma descrição de objetos aparentemente anódinos e suas respectivas utilizações, Clastres mostra como se organiza não apenas a relação entre os homens e as mulheres, mas também a economia da vida social assim como o próprio pensamento dos Índios Guayaki.

O Arco e o Cesto

“Existe entre os Guayaki um espaço masculino e um espaço feminino, respetivamente definidos pela floresta onde os homens caçam e pelo acampamento onde reinam as mulheres. [...] Podemos medir a importância que atinge esta divisão sócio-econômica entre homens e mulheres, pela forma como ela estrutura o espaço e o tempo dos Guayaki. Ora, eles não deixam de forma alguma impensada a vivência desta praxis: eles têm disso uma consciência clara e o desequilíbrio das

20. P. Clastres, *La Société contre l'Etat*, Paris, Ed. de Minuit, 1974, pp. 88-111.

relações econômicas entre os caçadores e suas esposas exprime-se, no pensamento dos Indianos, como a oposição entre o arco e o cesto. Cada um destes instrumentos é na realidade um meio, o sinal e o resumo de dois “estilos” de vida ao mesmo tempo opostos e cuidadosamente separados. Basta sublinhar que o arco, única arma dos caçadores, é um utensílio exclusivamente masculino e que o cesto, coisa própria das mulheres, apenas é utilizado por elas: os homens caçam as mulheres carregam.

[...] Os Guayaki apreendem esta grande oposição, segundo a qual funciona sua sociedade, através de um sistema de proibições recíprocas: uma proíbe às mulheres de tocar no arco dos caçadores, a outra impede os homens de manipular o cesto. De maneira geral, os utensílios e instrumentos são sexualmente neutros: o homem e a mulher podem utilizá-los indiferentemente; apenas escapam a esta neutralidade o arco e o cesto. [...] Os homens apenas se realizam como caçadores, e eles mantêm a certeza de sua existência preservando seu arco do contato da mulher. Ao invés, se um indivíduo não consegue mais se realizar como caçador, ele deixa ao mesmo tempo de ser um homem: passando do arco ao cesto, metaforicamente ele torna-se mulher. Na realidade, a conjunção do homem e do arco não pode ser rompida sem se transformar no seu inverso e complementar: a da mulher e do cesto.”

Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Ed. Minuit, 1974, pp.91-94.

4. Literatura, poética e etnografia

Estamos agora em condições de entender ao mesmo tempo:
– em que é que a descrição literária se distingue da descrição etnográfica,

– e porque é que as questões colocadas tanto pela literatura como pelo estudo dos processos de elaboração textual não são radicalmente alheios às questões que se coloca o etnólogo.

1. O primeiro ponto tem a ver com aquilo a que Roland Barthes chamou de prazer do texto. Se a literatura partilha com a etnologia preocupações epistemológicas (conhecer, compreender), ela distingue-se, no entanto no que respeita seus objetivos estéticos: não apenas introduzir as cores, a luz, os sons, os cheiros, no texto, mas também proporcionar ao leitor uma satisfação cromática, musical, afetiva, enfim, um prazer sinestético intenso (ou pelo contrário provocar nele uma angústia). Notemos simplesmente aqui que, sem proceder a uma transmutação estética do real, os maiores textos da etnologia científica são também aqueles que conseguem captar com precisão esta sensibilidade tipicamente literária.

Diário de um etnógrafo

“Sobre as águas verdes – de cor turquesa, mas translúcida – as silhuetas violetas das montanhas, como sombras transportadas sobre o écran da neblina. Atrás de mim, por cima do pico da floresta costeira, as encostas arborizadas de uma alta falésia piramidal. Diante de mim, uma cintilante listra de areia amarela coberta de sombra pelas palmeiras que parecem brotar das ondas: uma ilhota de coral. O bater das águas entre as pranchas da jangada – o mar insinuando-se nos interstícios e a espuma se quebrando contra as bordas da embarcação.”

As palmeiras, como que brotando da espessa mata costeira, debruçam-se sobre as águas. Por cima delas, colinas pouco elevadas, mas com encostas bastante inclinadas cobertas de grandes árvores e de arbustos entrelaçados. As encostas e a floresta toda poderosa, a radiante floresta verde sombra, a água translúcida de um verde luminoso, o céu estável e fixo, o mar de um azul intenso. E, desenhando-se no horizonte, numerosas ilhas longínquas; mais perto de mim, distingo as baías, os vales, os cumes. As montanhas da Ilha Grande – tudo isso imenso, complicado, mas de uma harmonia e de uma beleza suprema.”

“Caminhando, projeto sombras imensas sobre as palmeiras e sobre as mimosas na beira do caminho, os cheiros da floresta mergulham-vos num estado muito particular – o perfume sutil, esquisito, da verde flor keroro, o aspecto lúbrico da vegetação rebentando; as (frangipancier) amendoeiras tropicais – um cheiro tão intenso como o do incenso – um arbusto com contornos bem desenhados, com uma silhueta elegante, com flores risonhas: gipse esculpido pulverizado de um pólen dourado. [...] Ordeno os elementos de uma síntese: o mar, aberto sobre o largo, o mar livre e jovial – as ondas esmeralda sobre o recife, o azul do céu chapiscado por frágeis nuvens em flocos.”

Malinowski, *Journal d'Ethnographie*,
1985, pp. 56, 62, 97-98.

2. Como mostrou ainda Roland Barthes, a literatura é uma atividade intransitiva, isto é, para a qual o texto é auto-suficiente e privilegia aquilo a que Jakobson chamou de função poética da linguagem, ou seja, “realçando a mensagem por o que ela é” (1994, p. 218). Isso não significa que uma descrição literária deva necessariamente proceder a uma suspensão, nem mesmo a uma eliminação da realidade, mas sim a uma problematização das maneiras de revelar assim como a uma exploração lateral e não literal. É, com efeito, a uma literalidade de um sentido claro, estável, idêntico a ele mesmo, dado de uma vez por todas, quer dizer definitivo, que se opõe à literatura que não é nada mais que a linguagem em si em todos os seus estados que não consegue alcançar o sentido senão através da pluralidades das formas.

A leitura de textos literários, e em particular de textos pertencendo ao que eu qualifiquei mais acima de literatura do olhar, parece-me ser o melhor propedêutico que possamos propor a alguém que se encontra confrontado à tarefa eminentemente aventurosa de descrever um objeto, uma paisagem, uma cena da vida exótica ou doméstica. Esses textos de (Flaubert, Maupassant, Péric, Rio, Clarice Lispector...) permitem-nos realizar até que

ponto, em nosso trabalho aparentemente modesto de etnógrafo, a relação entre significante e significado, as palavras e as coisas, nunca é dado, mas faz sempre brotar uma série de questões inéditas para as quais não existe solução única. Sua leitura constitui um antídoto à adesão fundamentalista que consiste em orientar o discurso sobre o “real”, como se este último não fosse precisamente a contradição e a estranheza que provocam o questionamento.

Claro que os processos de pesquisa de campo (ou observação *in vivo*) ou a partir do campo são geralmente mínimas na literatura em confronto com a etnografia, enquanto que a atividade daquilo que tem a ver com a poética, diminuída ou ignorada pela etnografia, é ao contrário próprio ao trabalho do escritor. Mas será que nos questionamos porque é que existe uma relação estreita entre Malinowski e Joseph Conrad, entre Park, o fundador da escola sociológica de Chicago, e escritores como Dos Passos, entre Lévi-Strauss e Jean-Jacques Rousseau, mas não, o autor de *Tristes Trópicos* faz questão de frisar, não o Rousseau do *Contrato Social*, mas o Jean-Jacques das *Confessions* e das *Réveries du Promeneur Solitaire*?

Essas relações de parentesco, inteiramente reivindicadas por seus autores, podem nos orientar: a etnologia e mais exatamente a descrição etnográfica não pode deixar de se encontrar com questões colocadas tanto pelos lingüistas como pelos romancistas e em particular a seguinte: se aquilo que observamos faz sentido, e se o que produzimos, são formas, então que relação existe entre as duas?

Todos nós temos interesse em conhecer e em compreender as questões colocadas pela elaboração de um texto em vez de as sofrer, o que só poderia conduzir à reprodução retórica de imagens e estereótipos sem nenhum interesse para a etnologia. O rigor científico da descrição etnográfica não poderia se acomodar da indiferença (= sem diferenças) sintáticas e mais ainda lexicais, pois existe um conhecimento pela descrição e também um conhecimento daquilo que é a descrição, ele consiste na elaboração da riqueza do vocabulário da língua. Em suma, **a descrição**

etnográfica não somente não dissocia o estudo da cultura (*ethnos*) da questão da escrita (*graphé*), mas ainda faz precisamente de sua relação sua especificidade.

O lugar da descrição na história da antropologia

“Viajar! Perder o país!”.

Tornar-se outro constantemente

Sem fundamento para a alma

Apenas ver, ver sem parar”.

FERNANDO PESSOA

“Quando queremos estudar os homens, é preciso olhar

à nossa volta, mas quando queremos conhecer

o homem é preciso aprender a olhar ao longe”.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

1. O século XVI: Jean de Léry

A gênese da descrição etnográfica é contemporânea da descoberta do Novo Mundo. O Renascimento explora espaços até então desconhecidos e começa a elaborar discursos sobre os habitantes que povoam esses espaços. Surge então a grande questão nascida desta primeira confrontação visual com a alteridade, ela é a seguinte: os que acabamos de descobrir pertencem ou não à humanidade? Os selvagens têm alma? Questão capital para os missionários uma vez que da resposta dependera o fato de saber se é possível fazê-los beneficiar da Revelação.

Os dois principais critérios utilizados a partir do século XVI pelos europeus para julgar se era conveniente conferir aos Índios um estatuto humano são flagrantemente visuais: a aparência física: eles andam nus ou “vestidos com peles de animais”; os comportamentos alimentares: “les comem carne crua” e “carne humana”, sendo elaborado a partir daqui todo o imaginário sobre o canibalismo. É uma época onde começam a desenhar-se às ideologias

concorrentes, das quais uma consiste na simetria invertida do outro: 1º a rejeição do estrangeiro apreendido a partir de uma falta cujo equivalente é a boa consciência que temos de nós mesmos e da nossa sociedade na qual vivemos, 2º o fascínio pelo estranho e pelo estrangeiro cujo equivalente é a má consciência.

1. Não acreditando em Deus, não tendo alma, não tendo acesso à linguagem, sendo extremamente feio e se alimentando como os animais, o selvagem é apreendido à luz do bestiário. E o discurso sobre a alteridade, que recorre à metáfora zoológica, desenvolve a longa litania da ausência: sem moral, sem religião, sem lei, sem Estado, sem consciência, sem passado, sem futuro. Cornélius de Paw acrescentara ainda no século XVIII: “sem barba”, “sem pêlos”, “sem espírito”, “sem ardor pela fêmea”.

2. A figura do selvagem estúpido que vegeta numa natureza hostil é eminentemente susceptível de se retornar em seu contrário: a de uma natureza generosa prodigando maravilhas a um selvagem feliz. Os termos da atribuição permanecem rigorosamente idênticos, assim como a dupla constituída pelo tema do discurso (o civilizado) e seu objeto (o “natural”). Mas procede-se por vezes à inversão do que foi feito e apreendido como um vazio, que se torna um cheio (ou uma plenitude), aquilo que era percebido como um menos se torna um mais. A partir do século XVI, começa-se a exhibir nas feiras os autênticos selvagens²¹ e no século XVII, todos se precipitam para ver *Les Indes galantes* de Rameau. Todas essas manifestações, que dão vantagem aos selvagens, são um autêntico requisito contra a civilização. Depois, o fascínio pelo Índio, vai ser substituído progressivamente a partir do século XVIII pelo charme e pelo prazer idílico que provoca o encontro das paisagens e dos habitantes dos mares do sul, dos arquipélagos polinésianos em particular: Samoa, Ilhas Marquesas, Ilhas de Páscoa e,

21. Lembremos que em 1550, Montaigne foi a Rouen para ver um cinquento “canibais” que ele considerou menos bárbaros em relação “a nós que os ultrapassamos em toda a espécie de barbaridades”.

sobretudo Tahiti²². É provavelmente devido a esta “nostalgia neolítica” da qual fala Alfred Métraux (e que esteve na origem de sua própria vocação etnológica), a este imaginário da viagem e este desejo de fazer existir num texto o “distante”, uma sociedade de prazer e de bondade, em suma, uma humanidade convivial cujas virtudes se estendem à magnificência da fauna e da flora que a etnologia deve junto do público uma grande parte de seu sucesso. Mas convém voltar ao século XVI para entender como é que vai ser elaborado este saber do olhar, constituinte desta disciplina. No começo, o outro não era realmente olhado, mas sim sonhado e imaginado através do que já se sabia. A descrição leva o olhar ao já visto, o visto é por assim dizer apenas entrevisto a partir de um saber prévio com o qual ele é imediatamente relacionado. Acosta chama ao lama “cordeiro do Peru”, Oviedo trata os lagartos de dragões, Pierre Martyr d’Angleria confunde lontrinhas com sereias, Cristóvão Colombo pensa ter dado à costa no Japão, mas na realidade encontra-se onde mais tarde se chamará Haiti. Ele fala de China quando se encontra em Cuba. Tudo está em harmonia com o que precede. O processo de transformação da visão em escrita é desencadeado, pela maior parte dos viajantes, por uma verdadeira cegueira impedindo uma vista global da natureza e dos “naturais”. Esta cegueira vai conduzi-los a um jogo sutil de relações entre o ver e o creer, a introduzir jubilação no texto. Assim, Cristóvão Colombo, em sua *Primeira Viagem* escreve: “eles são tão inocentes e generosos que é preciso ver para crer”. Ou ainda: “As árvores são tão altas que parecem tocar o céu; e, se bem entendi, elas nunca perdem as folhas: pois as vi tão frescas e verdes

22. Vejamos, por exemplo, o que escreveu Bougainville em *Voyage Autour du Monde*: “Dia e noite as casas permanecem abertas. Cada um colhe os frutos da primeira árvore que encontra, leva para casa [...] aqui, uma vida descansada é partilhada com as mulheres, sendo o cuidado de agradar seu mais preciosa ocupação [...] A maior parte dessas ninfas estavam nuas [...] As mulheres parecem não querer aquilo que elas desejam mais [...] A cada instante tudo convida aos prazeres do amor, tudo leva a ele se entregar”.

em Novembro como elas estão no mês de Maio na Espanha”. Las Casas, escreve, por sua parte, em sua *Muito Breve Relação Sobre a Destruição das Índias*: “observei lá tais crueldades que nunca um ser vivo jamais viu [...] Vi índios lançados aos cães. Vi também queimar tanta casa [...] Falo em conhecimento de causa porque sei e vi [...] Eu acredito porque vi com meus próprios olhos...”.

Se o livro de Jean de Léry, *Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Brésil* é diferente de todas as crônicas de viagem publicada na época, é porque ele observa com um cuidado muito mais fino e rigoroso que, pela primeira vez, deixa de privilegiar o global e o geral a favor do local e do particular²³. É, sobretudo porque abandona o ponto de vista normativo (nenhuma indagação, por exemplo, sobre o tratamento reservado às vítimas) a favor de um ponto de vista descritivo (observações acerca da maneira como são abatidos, cortados, cozidos, condimentados e enfim devorados os prisioneiros). Léry não procura transformar os Tupinambá, mas antes a transformar seu próprio olhar em seu contato. Ele testemunha assim da dispersão possível do pensamento ocidental, não tanto condenando a civilização, mas sim considerando que a “selvajaria” não é nem inferior, nem superior, mas diferente.

Assim, pois, esta época, muito timidamente é bem certo, e apenas por alguns dos espíritos menos ortodoxos, permite, a partir da observação direta de um distante (Léry) e de uma reflexão a distância sobre um objeto (Montaigne), constituir progressivamente o que se tornará – mas muito mais tarde – a antropologia.

23. Ele trata “não da América em geral, mas dos lugares onde fiquei cerca de um ano, ou seja, o trópico de Capricórnio, entre os selvagens chamados Touioupinambouls”, escreve Léry, que declara igualmente “minha intenção e meu tema serão de nesta história declarar unicamente o que pratiquei, vi, ouvi, observei”, “trata-se de ciência, isto é, de vista e de experiência”.

2. O século XVIII: De Gérando e a “Sociedade de Observação dos Homens”

Foi apenas no século XVIII que começou a constituir-se o projeto antropológico propriamente dito. Ele supõe:

1. A construção de certo número de conceitos, e antes de tudo o próprio conceito de homem, não apenas como sujeito, mas também com objeto do saber, atitude inédita na medida em que introduz a dualidade característica das ciências exatas (o sujeito observante e o objeto observado) no coração do próprio homem;

2. A construção de um saber não apenas fundado na reflexão mas também na observação, ou seja, um novo modo de acesso ao homem, considerado em sua existência concreta, engajado nas determinações de seu organismo, de suas relações de produção, de sua linguagem, de suas instituições, de seus comportamentos. Assim vai surgir progressivamente a positividade de um saber empírico (e não mais transcendental) sobre o homem enquanto ser vivo (biologia) que trabalha (economia), pensa (psicologia), fala (lingüística);

3. Um método de observação e análise: o método indutivo. Os grupos sociais (que começam a ser comparados a organismos vivos) podem ser considerados como conjuntos “naturais” que devem ser estudados empiricamente, partindo da observação dos fatos, com o fim de estabelecer leis.

Este projeto de um conhecimento positivo do homem é um acontecimento considerável na história da humanidade. Um acontecimento produzido no Ocidente no século XVIII, o que, claro está, não aconteceu de um dia para o outro, mas que acabou por se impor, uma vez que ele acabou por constituir a modernidade na qual entramos a partir desta época. Para medir melhor a natureza desta verdadeira revolução na nossa forma de pensar – que instaura uma ruptura tanto com o Humanismo do Renascimento como com o “racionalismo” do século clássico, o qual exclui do conhecimento essas quatro figuras da irracionalidade que são o louco, a

criança, a mulher e o selvagem para consagrar a supremacia da “razão” sobre a visão.

Examinemos com maior cuidado o que realmente mudou a partir do século XVI:

1. Antes de mais mudou a natureza dos objetos observados. As crônicas dos viajantes do século XVI eram mais uma **busca cosmográfica** do que um inquérito etnográfico. O objeto de observação tinha mais a ver com o céu, a terra, a fauna e a flora que com o próprio homem, e, quando se tratava deste último, era essencialmente o homem físico que era levado em consideração. Ora o século XVIII traça o primeiro esboço daquilo que será mais tarde a antropologia cultural e social.

2. Em simultâneo, desvia-se pouco a pouco o objeto de estudo para a própria **atividade epistemológica**. Os viajantes dos séculos XVI e XVII colecionam “curiosidades”. Espíritos curiosos juntam coleções que vão constituir os famosos “gabinetes de curiosidades”, antepassados dos nossos museus contemporâneos. No século XVIII, as pessoas se perguntam: como colecionar? E como controlar de seguida o que foi colecionado? Com a “Histoire Générale des Voyages de l’Abbé Prévost” (1746) passa-se da coleta de materiais à coleção das coletas. Deixa de ser suficiente observar, passa a ser preciso observar o que observamos. Deixa de ser suficiente interpretar o que observamos, tem que se interpretar as interpretações. É de desta duplicação, isto é, deste discurso sobre o discurso que vai precisamente jorrar uma atividade de organização e de elaboração. Em 1789, de Chavanne, será o primeiro a dar um nome a esta atividade que ele chamará de etnologia.

3. É enfim no século XVIII que se forma **a dupla do viajante e do filósofo**: enquanto o viajante (Bougainville, Maupertuis, La Condamine, Cook, La Pérouse...) efetua “viagens filosóficas”, precursoras das nossas missões científicas; o filósofo (Buffon, Voltaire, Rousseau, Diderot) “elucida” com suas reflexões as observações trazidas pelos viajantes. Mas esta dupla não tem nada de idílica. Que pena, exclama Rousseau, que os viajantes não sejam

filósofos! Ao que Bougainville responde de caras: que pena que os filósofos não sejam viajantes! Para o primeiro, assim como para todos os filósofos naturalistas do século *Des Lumières*, se é essencial observar, não deixa de ser necessário que a observação seja cuidada. Uma prioridade é assim atribuída ao observador, que, para apreender um objeto, deve possuir um certo número de qualidades.

É assim que acaba se constituindo, na transição entre os séculos XVIII e XIX, a Sociedade dos Observadores do Homem (1799-1805), formada por aqueles que serão chamados de “ideólogos”, composta de filósofos, naturalistas, médicos, que definem claramente aquilo que deve ser o campo do novo domínio do saber (o homem em seus aspectos físicos, psíquicos, sociais, culturais) e quais devem ser as exigências epistemológicas. *As Considerações Sobre os Diversos Métodos a Seguir na Observação dos Povos Selvagens* de, De Gérando (1800) são exemplares nesta matéria. Primeira metodologia de viagem, destinada aos pesquisadores de uma missão em “Terras Austrais”, este texto é uma crítica da observação selvagem do selvagem, cujo objetivo é guiar o olhar do observador. O cientista naturalista deve ser ele mesmo a testemunha ocular daquilo que ele observa, pois a nova ciência – qualificada de “ciência do homem” ou “ciência natural” – é uma “ciência de observação”.

Mas o projeto de, De Gérando, que consistia em colocar os alicerces de uma ciência do olhar não apenas do homem físico, mas também do homem social e cultural, não foi bem sucedido. O fim do século XVIII teve um papel capital na elaboração de uma etnografia e de uma antropologia científicas, mas aquela época ainda não estava madura para ir mais longe.

3. Boas e Malinowski

Produz-se uma revolução em nossa disciplina no primeiro terço do século XX que mete fim a uma repartição das tarefas, habitualmente repartidas até então entre o observador (viajante,

missionário, administrador) vocacionado a desempenhar um papel subalterno de fornecedor de informações e o pesquisador erudito, que, permanecendo na metrópole, recebe, analisa e interpreta – atividade nobre! – essas informações. O investigador passa a compreender que é necessário abandonar seu gabinete de trabalho. Ele realiza que deve efetuar ele mesmo sua própria pesquisa de campo, e que esse trabalho de observação direta faz parte integrante da própria pesquisa. Pela primeira vez, o teórico e o observador ficam enfim reunidos. Assiste-se à realização de uma autêntica etnografia profissional que não se contenta unicamente em coletar materiais, mas tenta compreender o que faz a especificidade de uma dada cultura.

Franz Boas (1858-1942)

Ele é certamente um daqueles que mais contribuiu para esta mutação. Em suas pesquisas sobre os Kwakiutl e os Chinook do Canadá, ele mostra-nos que no campo, tudo deve ser notado: desde os materiais constituintes das casas até às notas das melodias que cantam os Esquimós, e isso até ao mais ínfimo detalhe. Ele considera que não existe objeto nobre nem objeto indigno da ciência e que, por exemplo, as piadas de um contador são tão dignas de interesse como a mitologia que exprime o patrimônio metafísico do grupo. A maneira, em particular, como as sociedades tradicionais, pela voz dos mais modestos de entre eles, classificam suas atividades mentais e sociais, deve ser tomada em consideração. Boas, anuncia assim a constituição daquilo a que chamamos hoje as “etnociências”. Enfim, ele é um dos primeiros a nos ter mostrado não apenas a importância, mas também a necessidade, para o etnólogo, de ter acesso à língua da cultura na qual ele trabalha. As tradições que ele estuda não têm como lhe ser traduzidas. Ele deve recolhê-las ele mesmo na língua de seus interlocutores.

Bronislaw Malinowski (1884-1942)

Boas, pretendia elaborar relatórios exaustivos, e muitos de seus sucessores nos Estados Unidos (Kroeber, Murdock...) aplicam-se a estabelecer correlações entre o maior número possível de variáveis. Esta maneira de proceder é particularmente aberrante aos olhos de Malinowski. Segundo ele, convém, pelo contrário, e ele dá o exemplo, mostrar a partir de um só costume, e até de um só objeto (por exemplo, a canoa trobriandesa) aparentemente muito simples, que é toda a sociedade que se manifesta. Instaurando uma ruptura com a história conjectural (a reconstrução especulativa dos estádios), mas também com a geografia especulativa (a teoria difusionista, que tende, no começo do século XX, a substituir o evolucionismo, e postula a existência de centros de difusão da cultura, que se transmitiria através de empréstimos às outras culturas), Malinowski considera que uma sociedade deve ser estudada como uma totalidade, exatamente como ela funciona no momento em que é observada. Podemos medir o caminho percorrido desde Frazer, portanto mestre de Malinowski. Quando perguntavam ao primeiro porque é que ele não ia visitar as sociedades a partir das quais ele tinha construído sua obra, ele exclamava: “Deus me livre!” *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, no entanto publicados apenas poucos anos depois da publicação de *Rameau d’Or*, e prefaciado, note-se, pelo próprio Frazer, procede de forma rigorosamente inversa. Por um lado à etnologia torna-se, uma das primeiras vezes, uma atividade “ao ar livre” desenvolvida, por assim dizer, em direto “dentro de uma natureza vasta, virgem e aberta”. Por outro lado ela consiste em analisar de maneira intensiva e contínua uma micro sociedade sem se referir à sua história.

Se a obra (e a própria personalidade) de Malinowski foi uma das mais controversas²⁴ de toda a história da antropologia, o certo

²⁴ Bateson fala de “abordagem organicista dos fenômenos sociais”, Parsons de “desajeitada incursão no domínio da sociologia”, e Lévi-Strauss de “grande infelicidade na história da etnografia”.

inteligível, deve pelo contrário reconciliá-los naquilo que ele chama de “uma ciência do concreto”. Se os dois autores estão animados por uma mesma ambição de reconciliação da sensibilidade e da inteligibilidade, Lévi-Strauss se dá também conta de tudo o que o separa do autor das *Confissões*. Esta reconciliação, empreendida a partir da afetividade de Rousseau, é conduzida pelo autor de *La Pensée Sauvage* a partir do intelecto dado como modelo no estudo analítico das estruturas da linguagem.

Parece-nos apesar de tudo que seria ridículo reduzir a contribuição de uma obra como aquela à qual estamos confrontados aqui em relação a este livro, à imagem singularmente empaltecada ou caricatural que nós podemos hoje ter do “estruturalismo”. O último livro de Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, (1994), é sem dúvida o texto mais descritivo de toda a literatura antropológica. É também um texto que, voltando ao ponto de partida de uma vocação e de uma experiência, dá-nos a todos uma singular lição de modéstia. No Brasil, entre 1935 e 1938, Lévi-Strauss fotografou minuciosamente os Bororo e os Nambikwara. Ele trouxe três mil fotos e, quase sessenta anos mais tarde, selecionou cento e oitenta que ele comenta com descrições curtas.

Melhor que os escritos explicativos, essas imagens e as descrições precisas que se refletem umas nas outras, mostram toda a ternura que o cientista manifesta pelas culturas desses ameríndios que deixaram de ser o que eram na época em que foram tiradas as fotografias. Seco, intelectualista, homem da abstração e do pensamento conceptual, foi assim que a maior parte das vezes foi apresentado o teórico do “estruturalismo” contemporâneo. Este livro exprime a surpreendente sensibilidade do escritor, do etnógrafo e do fotógrafo que é Lévi-Strauss.

Os modelos da descrição etnológica

1. O modelo das ciências naturais

1. A primeira forma de observação e de descrição científica foi a observação e a descrição da natureza. Renunciando a conhecer de ouvido, as ciências naturais (qualificadas também de história natural) abrem o espaço de um saber quase exclusivamente visual. Tal como escreve Tournefort, as plantas são estudadas “tal qual elas aparecem à vista”. Estamos em presença de uma forma de conhecimento que encontra seu impulso numa curiosidade pela extrema diversidade de incrível particularidade das espécies que vão ser ao mesmo tempo distingüidas e relacionadas a partir de sua aparência. Essas espécies – que provocam uma surpresa tanto maior quanto mais elas são exóticas – impõem-se ao olhar decompondo-se em grupos, em gêneros e em famílias: répteis, peixes, pássaros e mamíferos para os animais, gramíneas, compostas, crucíferas, e leguminosas no que respeita às plantas, formadas por sua vez de cinco partes: as raízes, os caules, as folhas, as flores e os frutos que formam séries descritas por sua vez em elemento por elemento. Nestas condições, nenhuma folha, nenhuma casca, nenhum caule, nenhuma pena de pássaro pode vir a ser confundida com qualquer outra espécie.

Linné, fundador da **ordem descritiva**, ou seja, da descrição como ordem, reparte as plantas em vinte e quatro classes a partir de um número e da disposição dos estames, subdivide essas classes a partir do número de divisões dos carpelos formando os pistilos. Ele recomenda que, além disso, a descrição siga a seguinte ordem: o nome, o gênero, a espécie, os atributos, a utilidade e enfim aquilo que ele chama “literária”, cuja descrição tem mais a ver com o imaginário.

A descrição naturalista assim concebida nunca pode ceder ao risco da improvisação ou ser apanhada em falso. Como mostrou

Michel Foucault em *Les Mots et les Choses*, ela é constituída, de Linné até Buffon, de um número restrito de operações: “quatro variáveis e apenas quatro variáveis” que são o número de elementos, sua forma, seu tamanho e sua disposição, ou seja, a maneira como eles se distribuem no espaço.

2. A maneira como se repartem esses elementos – corolas, estames, cálices, pistilos – manifesta talvez uma organização perfeita da ordem natural, mas acima de tudo da linguagem. A natureza, com efeito, só se oferece ao olho do botânico, do zoologista ou do ervanário através de uma teia de denominações, e a designação descritiva acaba sendo nessas condições equivalente de conhecimento do nome, ato de designação do visível na sua simplicidade e em sua perfeição que situa o conjunto dos seres naturais uns em relação aos outros dentro de relações genéricas classificáveis. O conhecimento descritivo, sejamos ainda mais precisos, tal como nos convida a sê-lo este pensamento floral, animal, e mineral, não é tanto um conhecimento mas sim um reconhecimento fundado sobre uma identificação infalível e uma adequação perfeita do visível como o que pode ser nomeado e do nome como o que pode ser percebido. O naturalista (especialista dos ervanários, das coleções mineralógicas ou zoológicas e dos jardins botânicos) é ao mesmo tempo um homem do olhar e da palavra, do ver e da linguagem. Ele exerce uma atividade simultaneamente visual e lingüística na qual conhecer, reconhecer, reconhecer, olhar, nomear, identificar, classificar, conservar (no sentido museológico do termo) são uma única e mesma operação.

Estudando a evolução entre a “organização dos seres” e “a flexão das palavras” no fim do século XVIII, Michel Foucault considera que “a história natural é uma ciência, quer dizer, uma língua bem feita”, uma atividade de “nomeação generalizada” excluindo o confuso, o aproximativo, o incerto, o equívoco e exigindo a sobriedade, a purificação de qualquer avaliação, de qualquer comentário, uma língua visando a positividade e a neutralidade daquilo a que chamamos os “nomes comuns”.

Toda a questão reside em saber qual é a pertinência deste modelo no caso da antropologia. Lembremos que o ideal de Radcliffe-Brown era fundar “uma ciência natural da sociedade” e que para Lévi-Strauss, “se a antropologia social se resignar a fazer seu purgatório juntos das ciências sociais, ela não desespera de despertar entre as ciências naturais na hora do julgamento final²⁶”.

2. O modelo do romance naturalista

Com o romance naturalista, que triunfa em França no fim do século XIX, passamos dos fenômenos naturais tal como indica claramente o subtítulo *Rougon-Macquart* de Zola: “*História Natural e Social de uma Família Durante o Segundo Império*”. Mas o contexto deixa de ser o mesmo, a história mudou, o que fornece à história um contexto bem diferente: o modelo positivista de observação e de experimentação. Em *Le Roman Expérimental* publicado em 1879, Zola considera que os fatos sociais devem ser colhidos e explicados a partir do método de Claude Bernard. Ele escreve: “Apenas terei que fazer aqui um trabalho de adaptação, pois o método experimental foi estabelecido com uma força e uma clareza maravilhosas por Claude Bernard em sua *Introduction à la Médecine Expérimentale*”.

Para esta família de pensamento que liga pintores (Courbet, Manet, Pissarro) e escritores (Zola, Huysmans, Jules e Edmond de Goncourt, depois Octave Mirabeau e Alphonse Daudet), o romancista é um observador-gravador (“Trata-se de gravar unicamente os fatos humanos”, escreve Zola) e o romance é uma atividade simultaneamente descritiva e explicativa. Críticos

26. Cf. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale II*, Paris, Plon, 1973, p.29. Convém lembrar aqui que as maiores preocupações de Lévi-Strauss, desde o *Totémisme aujourd'hui* até as *Mythologies*, concerne a botânica e a zoologia e que para ele, um dos percursores de nossa disciplina é Jean-Jacques Rousseau que, em particular na “*Septième Promenade*” das *Rêveries d'un Promeneur Solitaire*, manifesta sua paixão pela ervanária.

literários como Champfleury e Duranty, para marcar sua oposição tanto à ficção romântica como à convicção literária da arte pela arte, qualificarão esta empresa de “realista”: “o realismo, escreve Duranty, é o estudo de nossa época. Ele não deforma nada e, para isso, e representa o lado social do homem. O artista tem um objetivo filosófico prático, útil, não divertido”.

Zola, nesta perspectiva, preconiza mesmo utilizar o termo *estudo* em vez de *romance*, especificando melhor: “esta palavra induz uma idéia de conto, de fabulação, de fantasia que ataca singularmente os processos verbais que nós elaboramos”.

O escritor-estudante-pesquisador recorre então à documentação mais completa possível. Toma notas (Flaubert tem seus “calepins”, Zola mantém um “diário” e Daudet toma nota de suas observações em “pequenos cadernos”), constitui arquivos, faz inquéritos. Para escrever *Salammbô*, Flaubert faz uma viagem à Tunísia, para preparar *Madame Gervaisais*, os irmãos Goncourt vão a Roma, e para *Sœur Philomène*, vão ao hospital *La Charité*, efetuando reportagens, mais do que estadas prolongadas. Seja como for, os Goncourt, para redigir *La Fille Élisa*, passam várias horas na prisão para mulheres de Clermont, Zola se impregna do modo de vida nas *Halles* para escrever *Le Ventre de Paris*, ele desde num poço da mina de *Anzin* par compor *Germinal*.

Esta mudança de método é acompanhada igualmente de uma expansão dos objetos de estudo, num projeto que poderíamos qualificar de sociológico mais do que etnológico, se admitirmos com Gérard Leclerc (1979) que a sociologia tem tendência a se interessar pelos indígenas enquanto que a etnologia está do lado dos indígenas. Os romancistas do real acompanham a revolução industrial na qualidade de sociógrafos atentos, cujas descrições procuram dar conta, pela primeira vez, do universo da máquina, símbolo da modernidade, da cidade e no interior desta, da vida nas oficinas, das estações, das grandes lojas. São multidões anônimas, o povinho, como em *Marthes, Histoire d'une Fille* (1876), *Les Sœurs Vatard* (1879), *En Ménage* (1881), *À Vau l'Eau* (1882) de Huysmans, que interessam em prioridade o romance definido por

Daudet como “a história de pessoas que nunca terão uma história”. O círculo dos *Rougon-Macquart* d'Émile Zola tenta dar conta, quanto a ele, da totalidade dos ambientes sociais desta época: burguês (em *Pot-Bouille* e *La Curée*), classes populares (em *L'Assomoir*), homens, mulheres e crianças pertencendo à marginalidade urbana: artistas, vagabundos, mendigos, prostitutas, criminosos (particularmente em *Nana* e *La Bête Humaine*).

O romance do real apresenta duas particularidades

1. A teoria do meio ambiente, esboçada por Balzac, propagada por *Le Père Goriot* traçava um retrato completo da personalidade social da *Madame Vauquer*, que aparecia, no fim da descrição, inteiramente recapitulada num atalho impressionante: “Enfim toda a sua pessoa explica a pensão, como a pensão explica a sua pessoa”. Os escritores da geração naturalista vão proceder à radicalização desta relação que é ao mesmo tempo de causalidade e de harmonia entre o homem e o seu meio social. Zola considera que a descrição é apenas o resultado de “um estado do meio ambiente que determina e completa o homem”. Em seu artigo “*De La Description*” (1892), ele explicita seu pensamento: “Nós consideramos que o homem não pode ser separado do seu meio ambiente, que ele é completado pela sua roupa, pela sua casa, por sua cidade, por sua província: e, sabendo isso, nós não revelaremos um único fenômeno de seu cérebro nem de seu coração, sem procurar as causas e as contrapartidas no meio em que ele vive. Daí aquilo a que chamam nossas eternas descrições²⁷”.

2. Os autores em questão são escritores do “instantâneos”, contemporâneos dos pintores impressionistas e dos primeiros fotógrafos. Se para eles a descrição reveste sempre um caráter explicativo, ela concerne exclusivamente à presença e o presente daquilo que é descrito, nunca do passado. Eles manifestam pela

²⁷ H. Zola, *Œuvres complètes*, Paris, *Cercle du livre précieux*, 1966-1970, vol. 10, pp. 1299-1300.

escrita viva e incisiva – o jornalismo passou por aí – preocupações de lexicógrafos e não de gramaticistas.

A imitação

Existe na literatura uma dupla orientação: transcritiva, valorizando o “conteúdo”; construtiva, procurando a forma. A descrição naturalista pertence decisivamente à tradição mítica e referencial da literatura ocidental que Eric Auerbach, em *Mimesis* (1994), encara como uma vasta empresa visando, desde a Antiguidade grega, a representação mais minuciosa e mais exaustiva da realidade. O Realismo, que constitui o resultado desta tradição, exprime simultaneamente seus limites e seu caráter problemático, tal como reconheceu o próprio Huysmans em *A Rebours*, sabendo bem do que estava falando, uma vez que ele pertencia desde o início a esta corrente de pensamento. O Realismo pretende fazer-nos penetrar no centro da realidade ao mesmo tempo em que nos distancia dela ao dar-nos dela uma percepção simplificada. Sem nunca colocar as questões relacionadas com a linguagem e com a própria realidade, ele pretende dar desta última uma cópia conforme e objetiva, numa coincidência perfeita entre as palavras e as coisas. É aquilo a que Roland Barthes chamou em *Le Bruissement de la Langue* (1993, pp. 179-187) o “efeito do real”.

É bem possível que muitos antropólogos sejam sem o saber escritores realistas. A maneira como se procura a descrição mais completa de um grupo humano através da observação distanciada da “realidade social” é comum às correntes positivistas das ciências sociais e naturalistas do romance. Assim como a perspectiva de Balzac privilegia o caráter eminentemente social e mesmo sócio-econômico das situações (descritas em sua exterioridade) e dos personagens (que no caso de Balzac, se confundem com sua função e estatuto) corresponde a uma tendência bem viva da antropologia e talvez ainda mais da sociologia. Foi preciso esperar pela revolução romanesca dos anos

1920, revolução que, evidentemente, não nasceu bruscamente, mas foi gradualmente preparada por escritores como Stendhal, Flaubert, Henry James, para realizar que o campo da descrição está eminentemente tributário da multiplicidade dos pontos de vista. É, a meu ver, apenas a partir de *Enfants de Sanchez* de Oscar Lewis (publicado pela primeira vez em 1959, Paris, Tel/Gallimard, 1991) – descrito a partir dos olhares cruzados (convergentes, divergentes) de uma família mexicana – que a concepção de Balzac e de Durkheim postulando a unidade do homem e do social, do indivíduo e do seu meio, é pela primeira vez verdadeiramente questionada pela antropologia.

3. O modelo pictural: o ideal do quadro e do retrato

O universo da pintura, que é o da visibilidade, constitui um dos grandes modelos da descrição. Descrever é “pintar” a realidade, é mostrar os objetos simultaneamente e não sucessivamente, e um grande número de questões colocadas pela etnografia – particularmente na monografia – encontra naturalmente o modelo pictural, em particular o ideal do retrato e do quadro.

1. Pintar equivale a uma certa forma de pensar: um pensamento visual que é um pensamento do espaço, de um espaço que nunca aparece evidente, uma vez que ele é decomposto e recomposto, ou seja, interrogado a partir da profundidade, da cor (Gauguin, Van Gogh), das linhas, das proporções, dos contornos. Da mesma maneira que eles não são os enfeites de uma idéia também o texto descritivo não é a ilustração de um conteúdo. Este espaço pictural, apreendido a partir de “aquilo que pensam os nossos olhos” (Cézanne) numa operação durante a qual “a visão”, como diz Marleau-Ponty, “se faz gesto”, concerne essencialmente a relação do sentido e da forma. Pintar consiste não tanto numa “observação” mas, sobretudo numa “construção ativa da forma”, considera Paul Klee, que acrescenta: “a arte não reproduz o visível, ela torna visível”. Ela torna visível aquilo que o olhar distraído não percebe. Wölfflin em *Principes Fondamentales de l'Histoire*

de l'Art (Paris, Gallimard, Idées, 1995) encontrou a palavra certa: com a pintura, “não somente vemos outra coisa, mas também vemos de outra maneira”.

2. Este último aspecto nos permite colocar em evidência o fato que a história do olhar e da escrita pictural introduzem uma série de revoluções do espaço. Durante séculos, foi o observador imóvel dotado de uma visão monocular instantânea que reinou, e aquilo que se procura descrever encontrava-se fechado no cubo cenográfico de Alberti. Foi Degas em particular que introduziu a possibilidade das visões sucessivas que vão levar a pesquisa plástica para o movimento do espaço-tempo²⁸ e permitir, mas bem mais tarde, a realização de quadros como *Le Nu Descendant un Escalier* de Marcel Duchamp. A escola impressionista e a fotografia descobrem simultaneamente que quando o olho se movimenta, o mundo se modifica. Contrariamente ao olho único, fixo a um metro do solo segundo a regra albertiniana, o ângulo de vista diversifica-se: distanciando-se, aproximando-se, passando do panorâmico para o grande plano, quer dizer para a descrição dos mais ínfimos detalhes. O fim do século XIX não facilitou apenas a mutação do olhar, mas também os próprios temas da descrição. Os românticos pintavam quadros sublimes e grandiosos (montanhas, florestas, cachoeiras). Os impressionistas descrevem um simples campo de trigo, pequenos bosques, vales, e, sobretudo eles introduzem pela primeira vez na pintura as paisagens modestas dos arredores de Paris. Os artistas realistas concentrarão sua atenção sobre lugares ainda mais familiares: lojas, bares, bordéis. Eles descrevem meios populares (*Les Casseurs de Pierres* de Courbet, 1851 e pintam cenas da vida pública e privada que provocam escândalo: *Le Déjeuner Sur l'Herbe* (1862), *Bar Aux Folies Bergères* (1881), *Nana* (1876) de Manet, *Un Après-midi à Ornans* de Courbet (1859) e sobretudo, ainda com Courbet, *L'Origine du Monde* (1886) que representa em grande plano um sexo feminino

28. Conviria mostrar aqui o que a renovação da representação do espaço deu também à evolução da física.

É possível que a pintura, no sentido acadêmico do termo, tenha começado como nos princípios do romance e também como nos princípios da etnologia: pela perspectiva aberta pelas viagens e a aventura ilimitada (Piero Della Francesca, *La Reine de Saba*; Tintoret, *La Voie Lactée*; Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*; Thevet, *Les Singularités de la France Antartique*; Cervantès, *Dom Quichotte*; Diderot, *Jacques le Fataliste*). Depois, tanto na pintura, em etnologia como no romance, o longínquo cede progressivamente o lugar ao próximo. À medida que o universo vai sendo descoberto cada um volta a casa e, como em *Madame Bovary*, explora seu próprio cotidiano.

3. Outra questão, que também merece uma reflexão atenta que nós apenas podemos esboçar aqui, é a de saber se o pintor ou o etnólogo são observadores situados fora da tela e ou do espaço observado. O autor sempre permanece de um único lado do balcão, servindo e observando os personagens ou, como os taberneiros de antigamente, vem beber um copo com os clientes? Velasquez, como vimos, fornece-nos um princípio de resposta possível, entrando ele mesmo no próprio quadro. E Malinowski, sobretudo em seu *Diário de Etnógrafo*, situa-se inteiramente não perante, mas entre os Trobriandeses. Um dos grandes interesses da pintura para o próprio tema deste livro – em particular depois de Paul Klee – é de nos mostrar que entre o olho e o mundo, os papéis tendem a inverter-se em qualquer momento. “Numa floresta, senti várias vezes que não era eu que estava olhando a floresta. Senti alguns dias que eram as árvores que me olhavam”, diz André Marchand que acrescenta: “eu acredito que a pintura deve ser atravessada pelo Universo em vez de tentar atravessá-lo [...] Espero ser submergido interiormente, enterrado. Eu pinto talvez para surgir²⁹”. Este movimento alternado entre apreender e ser apreendido, tomar e ser tomado, apaixonar-se e desapaixonar-se, também age, como vimos, na “observação participante”. Michel Leiris redigiu sua tese

29. A. Marchand, in G. Charbonnier, *Le Monologue du Peintre*, Paris, 1989.

de doutorado sobre *A Possessão e seus Aspectos Teatrais nos Etíopios de Gondar*. Mas foi o próprio Leiris que escreveu noutra ocasião: “preferia ser possuído do que escrever sobre a possessão.”

Vemos como a pintura contribuiu para a reflexão sobre o olhar e para a pesquisa de formas inéditas. Entre os autores que podem nos ajudar a pensar a descrição etnográfica, ou seja, a relação problemática da visão e da linguagem, do sentido e da forma, autores aos quais nós não deixamos de apelar desde o começo deste livro, temos Merleau-Ponty e Lévi-Strauss. O pintor ocupa um lugar de destaque na reflexão de Merleau-Ponty sobre a percepção. Recomendo a consulta, em particular, de um de seus últimos livros (1988) consagrado à meditação sobre Cézanne. Quanto às relações de Lévi-Strauss com a pintura, elas ainda são estreitas. “A pintura”, escreve Lévi-Strauss (lembramos que seu pai era pintor), é um “fato íntimo da minha cultura e da minha biografia”³⁰.

4. O modelo da fotografia

Existem laços de paternidade entre a pintura e, em particular, entre o quadro e a fotografia. A segunda nasce, por assim dizer, da primeira, que ela realiza com perfeição. Exageração do quadro e do retrato, a fotografia é uma exageração do próprio olhar. A fotografia não tem nada de particular para dizer. Tal como escreveu Roland Barthes em *La Chambre Claire* (1980) “ela não sabe dizer o que ela oferece ao olhar” (p.156). Enquanto que não sabemos exatamente em que livro e, *a fortiori*, em que página se encontra

30. *Les Mythologies*, são ilustradas do princípio ao fim por desenhos e gravuras. Para a capa do último volume, o autor escolheu uma ilustração de Paul Delvaux pelo qual ele testemunha uma grande admiração. Cf. também seus *Entretiens avec Georges Charbonnier* (Paris, 10/18, 1969), *Le Regard Eloigné* (1988), em particular o capítulo 18, pp. 235-241, intitulado, “O conteúdo da pintura” assim que “*En regardant Poussin*” (1993, pp.9-40).

tal descrição que reteve nossa atenção, enquanto que a paisagem que observávamos não para de mudar ao ritmo das estações e até das horas do dia, enquanto que deixamos uma sala de museu onde estava exposto um determinado quadro que tanto nos comoveu, a fotografia, quanto a ela, encontra-se sempre onde a vimos de forma permanente e estável. Numa reunião de família ou durante um encontro amigável, encontra-se com frequência alguém que mostra umas fotografias tiradas de uma gaveta, situação que só tem verdadeiro interesse para aqueles que se reconhecem nas fotos, interesse ao qual é quase sempre muito difícil de escapar, e que nos permite realizar a que ponto “a fotografia é quase sempre um cântico alterando o “Veja”, “Vê”, “Aqui está” (p.16). Já situamos antes a descrição do lado da contemplação e não da ação. A fotografia pode ser fonte de aborrecimento, mas ela pode também provocar aquilo a que Barthes chama de “êxtase fotográfico”.

Fotografia e referencialidade

O que funda a especificidade da descrição fotográfica, é um laço absolutamente indefectível com o seu referente. Enquanto a descrição naturalista designa e que a descrição pictórica evoca ou sugere, a imagem, quanto a ela, oferece-se inteiramente como substituição do real. Ela não pertence, propriamente dito, ao registro das “representações”. Toda a fotografia é uma fotografia de alguém e de alguma coisa. Você pode bem fazer o sermão que você foi testemunha ocular de tal acontecimento, mas até que ponto as pessoas podem ter confiança no que você afirma? A fotografia, quanto a ela, coloca imediatamente um termo ao ceticismo relativo a uma questão e à dúvida quanto a uma interrogação. Ela constata, autentifica, garante. Ela é da ordem da certeza, da evidência, e mais ainda da prova da objetividade dos fatos. Quando você segura uma fotografia nas mãos, é impossível você negar que o que ela representa “aconteceu realmente assim” ou que aquele que foi flagrado não existe ou existiu. Tudo pode ser recusado na existência, salvo a fotografia.

Fotografia e singularidade

É praticamente impossível falar da fotografia em geral, unicamente de uma fotografia em particular, que é a reprodução de uma cena, de uma paisagem, de um personagem num dado momento, em toda a sua singularidade e contingência. A fotografia é realmente o modelo perfeito da descrição do que é único e que nunca se repete. Ela capta o fugitivo, o aleatório, o singular, em sua nudez e em seu silêncio, sem induzir em si o menor efeito de causalidade, a menor procura de uma ordem escondida por trás das aparências. O que é visto é auto suficiente e estritamente indiscutível. A fotografia não é faladora, além disso, é uma superfície plana. Mas o que ela nos mostra, sem nunca ter a pretensão de demonstrar, é um fato único. Ela mostra-nos a natureza idiota da realidade, no sentido etimológico do termo (idiota = particular) que também foi escolhido por Dostoievski em seu romance do mesmo nome. O mundo e os seres encontram-se em determinado lugar sem razão, em sua singularidade, sem duplicação possível, na ordem intelectual da estrutura ou do céu platônico das Idéias. Eles se oferecem a nós em toda a sua estupidez, como diria Leibniz.

“Surgiu-me primeiro isto: aquilo que a fotografia reproduz ao infinito só acontece uma vez: ela repete mecanicamente aquilo que jamais poderá ser repetido existencialmente. Na fotografia, o acontecimento nunca transborda para outra coisa: ela atribui sempre um corpus de que preciso ao corpo que observo; ela é o Particular absoluto, a Contingência soberana, o Tal (tal foto, e não a foto), em suma, a *Tuchè*, a Ocasão, o Encontro, o Real, em sua infatigável expressão”.

Roland Barthes, *La Chambre Claire*, 1980, p.15.

As fotografias colocam mesmo assim uma questão importante: não a questão da veracidade do objeto presente, mas sim a do caráter inexorável do passado. Se sua função é a de restituir, de atestar o que elas atestam é porque o presente deixou de ser,

“Era bem ele”, “Na verdade isso aconteceu assim”, mas esta presença é abolida pela distância do tempo. As fotografias são os traços tangíveis não do presente e da vida, mas do passado e da morte.

Fotografia e racionalidade

Convém agora examinar as relações entre a fotografia e a ciência, em particular a etnografia. Os instrumentos utilizados por grande número de pesquisadores são muitas vezes instrumentos de ótica cuja invenção e aperfeiçoamento acompanham e por vezes precedem as descobertas: não existiria a química sem os microscópios, nem a astronomia sem os telescópios, acerca dos quais Flaubert dizia que quanto mais perfeitos eles fossem mais as estrelas seriam numerosas, enfim não haveria pesquisa patológica, no sentido contemporâneo do termo, sem o desenvolvimento daquilo a que se chama “imagerie médicale”. No que respeita às ciências humanas, foi com a antropologia física e com a psiquiatria que teve lugar o primeiro encontro da fotografia e da ciência tendo permitido afinar a maneira de olhar o corpo. A fotografia fez sua entrada na Salpêtrière nos anos 1870. A doença, flagrada na placa fotográfica, era descrita antes mesmo de ser compreendida. Charcot sempre incitava seus alunos a observar para em seguida descreverem os sintomas: “Olhai bem!” Suas lições eram ilustradas sistematicamente por fotos que se tornavam um complemento do diagnóstico propriamente dito.

Um dos pontos de partida que fez com que em antropologia social e cultural se recorresse à fotografia foi certamente *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* de Malinowski publicado com fotos tiradas a partir de 1914 pelo autor. Este livro, realmente pioneiro, vai abrir o caminho daquilo a que chamamos hoje antropologia visual. Alguns anos mais tarde, Marcel Mauss, em seus cursos no Instituto de Etnologia de Paris, recomendava a seus estudantes, entre os diferentes métodos de observação, “o método fotográfico”: “todos os objetos devem ser fotografados”, diz ele,

acrescentando ainda que convém “empregar se possíveis fotografias tiradas de avião”. Será preciso, no entanto esperar ainda uns quinze anos para que a fotografia etnológica assumira um autêntico estatuto: será com a obra de Gregory Bateson e de Margaret Mead. Em Bali, durante dois anos, os dois pesquisadores põem em prática as últimas páginas de *Naven*: “Não podemos nos contentar com observações e entrevistas. Precisamos utilizar autênticas técnicas de análise descritivas dos gestos, das posturas, das mímicas”. Eles flagram 25000 fotografias e voltam também com uns 7000 metros de películas 16 mm. *Balinese Character: a Photographic Analysis*, publicado em 1942, é o resultado desta empresa. A partir da descrição de 700 fotos, Bateson e Mead mostram-nos como é que as moças e moços adquirem corporalmente e interiorizam os modelos de aprendizado da cultura balinesa.

O caráter insubstituível da fotografia

Apesar de existir, desde o fim do século XIX, uma tradição de fotografia científica, as relações entre os homens de ciência e os homens de imagens são raramente histórias de amor. A fotografia e o cinema são, apesar de exemplos ilustres (Lévi-Strauss, Jean Rouch...), ainda largamente mantidos afastados da ciência oficial. Numa sociedade como a nossa, que, no entanto se tornou uma sociedade da imagem, julga-se prioritariamente a pessoas por aquilo que elas dizem e, sobretudo pelo que elas escrevem, mais do que pelo que elas vêem (a vidência) ou pelo que elas mostram (fotos, filmes). A ordem do discurso escrito (a tese de doutorado, por exemplo) continua a beneficiar de um prestígio muito maior do que a imagem, e a fotografia ainda podem ser rejeitadas e assimiladas ao divertimento, quanto mais não seja ilustração, a não ser que ela seja assimilada ao campo separado da obra de arte. Se a imagem, e em particular a imagem fotográfica, nem sempre tem boa reputação, é paradoxalmente por razões rigorosamente inversas:

– condicionada pela reiteração, ela seria uma cópia, um decalque sem grande interesse³¹;

– ela seria enganadora e mentirosa, levando-nos a acreditar que aquilo que olhamos é o objeto real, enquanto que nos encontramos em presença de seu simulacro.

Lembremos aqui a atitude de Flaubert que sempre se opôs a que seus textos fossem acompanhados de ilustrações, enquanto que André Breton desde as primeiras páginas do primeiro Manifesto do Surrealismo, pronunciava, quanto a ele, uma sentença sem apelo contra as descrições textuais tanto literais como etnográficas e preconizava de substituí-las por fotos.

Além destas diferentes posições, parece-nos que aquilo que podemos aprender em contato com a fotografia e com os fotógrafos, e mesmo tornando-nos nós mesmos fotógrafos, é imenso³². Na realização do fato que qualquer descrição é descrição de um certo ponto de vista, a fotografia (e a seguir o cinema³³) precedeu a ciência. O fato de olhar e de ser olhado através daquilo a que chamamos – o termo merece ser notado – a “objetiva” mostra-nos que é o próprio olhar (necessariamente parcelar) que

31. Existe uma utilização perversa da imagem e em particular da fotografia publicitária, turística, certos documentários e reportagens e, sobretudo a pornografia. O sentido encontra-se afixado, estampado, exibido com toda a clareza, sua homogeneidade, sem equívocos. Procedendo à correção de que é obliquo e obscuro a favor de uma visão direta e hyperclarificada, encontramos então em presença de uma manipulação e de uma falsificação do real, reduzido, dirigido, canalizado, vigiado, empobrecido, com o objetivo de induzir autoritariamente um desejo.

32. A burguesia francesa fotografada por Nadar, a Alemanha nazi por Sander, a alta sociedade nova-iorquina por Avedon, o México por Edward Weston ou Henri Cartier-Bresson não são apenas contribuições inestimáveis para a fotografia artística, mas também para a etnografia.

33. A partir da invenção do cinematógrafo em 1895, Louis Lumière realizou os primeiros documentos filmados de etnografia. Acerca do filme etnográfico, cf. J.-D. Lajoux, in Creswell et Godelier, 1976, pp. 105-131, e mais geralmente acerca do estatuto e condições de utilização da imagem em antropologia, cf. a revista *Xoana* publicada pelas Ed. J.-M. Place.

determina o campo, o ângulo (necessariamente restrito), a profundidade. A realidade apenas pode ser percebida a partir de uma visão particular, de um olhar fragmentado que não tem nenhuma possibilidade de totalizar o conjunto dos olhares possíveis que seria o ponto de vista de Deus.

Partindo em busca da descrição etnográfica mais rigorosa possível, não podemos limitar a fotografia ao estatuto de ferramenta. Porque ela é muito mais do que isso. Ela não é apenas instrumental, mas operatória, para retomar dois dos principais conceitos de Georges Devereux. A fotografia, que a utilizemos ou não, dá-nos uma lição insubstituível de escrita. Ela ensina-nos que podemos fazer variar a profundidade do campo visual entre o grande plano e o infinito, que a luminosidade é só ela mesma objeto de uma acomodação, que nunca existe uma única visão possível, mas uma visão distinta e uma visão embaçada, uma visão nítida e uma visão difusa, uma visão direta e uma visão oblíqua... Descrever é sempre descrever a partir de uma perspectiva: ao perto, ao longe, em face, do lado, de través... Em suma, a fotografia permite à escrita etnográfica (instrumentalizada ou não) evitar as armadilhas e as ilusões do pensamento dogmático, cuja particularidade é ser afirmativo, unívoco e de certo modo monofocalizante.

Descrição etnográfica e espaço

Tal como escreveu Pierre Francastel, “O campo visual constitui um dos grandes campos de ação do espírito humano”. Os quatro exemplos que acabamos de estudar, 1º formas diferenciadas de espécies naturais repartidas no espaço e apreendidas a partir de suas respectivas superfícies, 2º espaço social do romance naturalista, 3º espaço plástico do quadro, 4º objeto, paisagem, ser humano tornado imagem sendo uma de suas características o fato de que, ao contrário do cinema, ele não sai de seu quadro, constituem quatro modelos de um conhecimento ótico real³⁴.

1. A inocência do conhecimento visual do espaço e a suspensão do saber auditivo

“É o olho que desencadeia o verdadeiro questionamento, a interrogação das mil interrogações que se encontram adormecidas na letra e não no ouvido”.

EDMOND JABÈS, *Le Livre des Marges*

A descrição etnográfica, como acontece com as outras três formas de descrição, consiste na aceitação incondicional da realidade tal como ela aparece. Ela procede de uma atitude, que eu chamaria a ingenuidade, a suspensão do saber e do julgamento que é a atitude inicial da filosofia de Sócrates a Husserl: façamos como se não soubessemos nada. O que existe de mais oposto a esta atitude, é à vontade de desmascarar os interesses “escondidos”, as estratégias “subterrâneas”, camufladas, “por detrás” das

34. A este *pensamento dos olhos*, que é simultaneamente um *pensamento do espaço*, conviria acrescentar a geometria, a geografia, a cartografia e a arquitetura.

aparências: a exploração do mundo interior, dos submundos e dos preconceitos. A etnografia é exatamente o contrário de um conhecimento invisível no sentido cristão ou platônico. Ela é descrição do visível, das superfícies, das imagens tal qual elas aparecem. Ela é uma semiologia do visual, uma econologia, segundo o termo do historiador de arte Panovsky, e antes de mais uma iconografia.

Existem duas formas de pensar que atravessam o campo das ciências humanas. Uma é composta de inocência, de confiança³⁵ e acima de tudo de respeito por aquilo que vemos. A outra, que se situa mais do lado do tempo que do espaço, da escuta que do olhar (como é o caso da história, da sociologia e mais ainda da psicanálise), pode ser caracterizada pela desconfiança. O itinerário de Freud parece-me particularmente revelador a este respeito. Aquele que vai se tornar o fundador da psicanálise é originalmente um homem de observação, da visão, com o olhar formado no contato do saber da descrição anatômica. Quando ele começa a exploração do inconsciente, é pelo contato com as imagens dos sonhos e das associações de contigüidade metafórica. Quanto mais ele avança, através da escuta de seus pacientes mais ele caminha na exploração do tempo. A passagem da psiquiatria clássica (Charcot) à psicanálise (Freud) é uma passagem do movimento que vai do olhar ao escutar, durante o qual se efetua um movimento radical do visível para o invisível e do espaço para o tempo. Aquilo que se torna então constitutivo da conduta freudiana é o sujeito que conta sua história, um sujeito no qual não se pode acreditar em tudo o que ele diz.

Ao invés da psicanálise que, pelo menos numa fase de constituição, não atribui realmente nenhum interesse ao que é visto, sendo inteiramente fundada na escuta do discurso e na suspensão da linguagem, o etnólogo, e ainda mais o etnógrafo é um historiador no sentido grego do termo: aquele que conta o que viu a partir do seu próprio olhar. Permanecendo em estado de

35. Um preceito da Antropologia britânica – a única que permite dizer que ou seja etnógrafo – escreve Jeanne Favret Saad (1994 – p. 30) “quer que o indígena tenha sempre razão”.

“inteira disponibilidade visual”, como diz Paul Klee acerca do impressionismo, ele é antes de mais um homem da visão superficial e não em profundidade. Assim, a escrita etnográfica da descrição, que tenta exprimir o real na totalidade de suas aparências, ou antes, nas diversas modalidades de aparição ou apresentação (mais do que representação) é uma escrita figurativa³⁶.

2. Contigüidade espacial e continuidade temporal

Durante seu trabalho de campo, o etnógrafo procura revelar a presença daquilo que ele observa. Ele encontra-se muito mais preocupado pela vida social no momento da observação que pela reconstituição histórica que a conduziu tornar-se o que ela é. Nestas condições, a descrição etnográfica encontra os problemas colocados pela unidade da composição textual de todo o discurso descritivo, que é necessariamente descrição do espaço.

A escrita descritiva esforça-se por mostrar a solidariedade espacial dos elementos apercebidos. Ela organiza espacialmente e lingüisticamente o que ela observa: “em baixo/em cima, à esquerda/à direita, do lado/em frente, ao norte/ao sul, ao leste/ao oeste, diante/atrás” e não “antes/depois, enquanto que, durante o, noutros tempos”. Descrever é estabelecer relações que não são de continuidade ou de ruptura temporal, mas sim de contigüidade espacial³⁷.

36. Se, como escreve Roland Barthes, “o olhar é sempre naturalmente louco” (1980, p.175), o olhar etnográfico, no entanto nunca vai até ao que Christine Buci-Glucksman chamou de *La Folie du Voir* (A Loucura do Ver), para designar o olhar barroco, olhar pluralista fascinado pela multiplicidade infinita das aparências e das superfícies.

37. Wittgenstein utiliza o conceito de “apresentação sinóptica” para qualificar – ou melhor, para descrever – a descrição. A “apresentação sinóptica” que “designa nosso modo de apresentação, a maneira como nós vemos as coisas” (1982, p.21), é “a apreensão pelo nosso olhar de uma correlação formal” (p. 22), que nos permite compreender, ou seja, mais precisamente de “vêr correlações” de “considerar os dados em suas relações mútuas” (p. 21).

Este pensamento antropológico do espaço contribuiu em particular para abrir um “campo” – metáfora que merece ser sublinhada – quer dizer todo um espaço do pensamento antropológico: aquele a que chamamos proximia, particularmente desenvolvido nos Estados Unidos – cf. em particular as pesquisas de E.T. Hall – que consistem em questionar-se sobre a construção cultural e social do espaço, a distância e a proximidade corporal entre os indivíduos que se falam (podendo variar de alguns centímetros a um metro e trinta consoante as culturas), a relação do homem com seu habitat, o espaço público e o espaço privado.

O que nos parece interessante observar nesta etapa de nosso percurso é que não é apenas a descrição etnológica que implica ou supõe uma relação privilegiada com a noção de espaço, mas a própria antropologia, tanto em sua vertente anglo-saxônica (qualificada de empírica) quanto em sua vertente “continental” (intelectualista e racionalista) da nossa disciplina.

Se a história é excluída do horizonte da antropologia em seu período de constituição, a favor do espaço, é porque a história aparece como o campo da desordem, uma ameaça para a fundação de um conhecimento objetivo concebido como “ciência cultural da sociedade” (Radcliffe-Brown) que, no entanto tem tudo a ganhar em estudar as relações que o homem mantém com seu meio ambiente. É assim que Boas procurando libertar a antropologia do molde historicista como é o de todo o pensamento do século XIX, afirma sua recusa de uma história conjetural e mais ainda de uma filosofia da história, ele acha que é preciso enraizar o olhar do antropólogo – olhar de naturalista – no espaço e mais exatamente na geografia. Toda a empresa de Lévi-Strauss procede de uma mesma exigência de cientificidade. Para alcançar a objetividade, convém neutralizar a historicidade. A concepção ou mais exatamente a construção da estrutura como invariante tem então como efeito especializar e mesmo, poderíamos dizer, geometrizar o discurso da antropologia estrutural.

3. Espaço, tempo e história

A prioridade concedida no ponto de vista sincrônico não é de todo exclusiva, uma vez que para lhe aceder, é preciso ao mesmo tempo 1º o olhar, eminentemente móvel, e 2º a linguagem que é o fluxo mesmo da temporalidade.

1. Voltemos primeiro à atividade da observação. É um pensamento em ação, baseado, como demonstrou Bergson em *Matéria e Memória*, no movimento da vida. O ser humano nunca deixa de estar em movimento. Seus próprios olhos, mesmo não sendo laterais como os dos camaleões, não param de abrir e fechar. “Apenas vemos o que olhamos. Que seria da visão sem nenhum movimento dos olhos”, escreveu Merleau-Ponty que fala igualmente do corpo “visível e móvel”. Assim, a descrição, ligada à presença do que existe, reporta a um caráter cinético, mas mais ainda histórico, tanto daquele que descreve como do que é descrito. A descrição, como descrição do presente parece opor a fixidez ao movimento e privilegiar o espaço em detrimento do tempo, o qual, como mostrou Heidegger em *O Ser e o Tempo*, não é um horizonte antropológico entre tantos outros, mas apenas o que pode dar acesso à compreensão humana. Além disso, o que procura apreender a descrição propriamente etnográfica – os fenômenos sociais enquanto que eles formam uma totalidade não somente localizada, mas datada e participativa de uma história, tal como nos ensinou Marcel Mauss – é menos a presença propriamente dita do que cotidianidade que é um modo particular de temporalidade feito de repetição e de acontecimentos.

2. Enfim, se a descrição não é menos temporal do que espacial, é porque a própria atividade que consiste em tornar qualquer coisa visível supõe a mediação da linguagem, a qual não fica quieta, tendo um caráter eminentemente rítmico. Não poderíamos, pois opor, como faz, por exemplo, Lessing³⁸, de um

38. G.E. Lessing, *Laocoon*, Paris, Hermann, 1990.

lado a narração que revelaria uma sucessão de fatos e do outro a descrição que seria pura simultaneidade. O texto descritivo é ele mesmo regido por um princípio de sucessão, supondo somente uma temporalidade talvez mais contínua que a da narração que, quanto a ela, conta a transformação, a mudança e implica aquilo a que Paul Ricoeur chamou de “intriguista”. Mas tanto podemos falar de espaço narrativo como de temporalidade descritiva. Tal como escreve Gérard Genette, “a descrição deve modular na sucessividade da representação de objetos simultâneos e justapostos no espaço”. O que supõe uma certa forma de narração. A descrição etnográfica é descrição de um processo mais do que de um estado. No estudo dos objetos em particular (assim como das técnicas e dos modos de produção³⁹), ele não consiste numa enumeração de seus atributos, mas sim na narração de seus processos de fabricação e de utilização. Em suma, não vemos como é que a descrição poderia escapar ao tempo. Tendo um caráter autenticamente sintáxico, e não apenas lexicográfico, ela constrói-se através de um “jogo rítmico de superfície e de fundo, do fluxo e do refluxo, do traço e do retraço, da aparição e do desaparecimento⁴⁰”.

39. Cf. em particular A. Leroi-Gourhan (1971, 1973).

40. G. Didi-Huberman, *Ce Que Nous Voyons, Ce Qui Nous Regarde*, Paris, Éditions de Minuit, 1992, p.13.

Teoria da descrição etnográfica

A descrição nunca é neutra. Existem milhares de pontos de vista possíveis para descrever uma mesma paisagem, uma mesma cena da vida cotidiana. Nós não julgamos todos igualmente significativos os fatos que nós observamos e, sobretudo não atribuímos as mesmas significações aos fatos retidos. Se existe uma autonomia do “descrito”, do “referente”, do “significado”, do social, é, como nós começamos a ver, uma autonomia relativa. Nós não temos, com efeito, nenhuma possibilidade de ver o mundo fora do olhar, de dizer o mundo fora da linguagem. Todo o olhar procede instantaneamente a uma construção formal. A descrição é uma descrição daquele que descreve e que progressivamente vai construir um objeto. O significado não é imanente, dado, antecipadamente presente, anterior e exterior à própria questão pesquisada. Ele encontra-se no ato daquele que questiona o sentido daquilo que ele observa. A descrição supõe, pois uma teoria – explícita, e a maior parte das vezes implícita – do conhecimento e da linguagem. Mas antes de abordar esta teoria – que é susceptível de organizar o olhar e a escrita etnográfica, como iremos ver, em torno de cinco pólos - convém lembrar a distinção proposta por Dilthey entre uma **racionalidade explicativa** (“erklären” = explicar) e uma **relação interpretativa** (“verstehen” = com-preender).

A explicação é ao mesmo tempo o modelo epistemológico das ciências naturais e o ideal das ciências sociais fundadas sobre esse modelo. Explicar consiste em observar e descrever um certo número de fenômenos a partir duma lógica indutiva fundada sobre a experimentação e sobre a verificação, em revelar as leis que as regem. É o modelo clássico da racionalidade científica: a descrição dos fenômenos encontra sua legitimidade quando a maior parte ou até mesmo a totalidade dos fatos é explicada. Um dos critérios da “cientificidade” aqui retido é o da regularidade. “A observação pertence ao reino do várias vezes”, escreve Gaston Bachelard.

Dilthey, cujo pensamento se formou no âmago do romantismo alemão, foi um dos primeiros a levantar a questão do estatuto das ciências sociais. Ele considera que o modelo emprestado das ciências naturais não é o modo de conhecimento específico de nossas disciplinas, as quais não são ciências da natureza, mas sim “ciências do espírito”, cujo objetivo é mais o de compreender do que o de explicar. Ao contrário da racionalidade explicativa que tem por objetivo descrever e analisar os fatos, a racionalidade compreensiva ou hermenêutica mostra que a relação com o real é antes e acima de tudo uma relação de significação e de interpretação. Dilthey acrescenta que não podemos compreender o que descrevemos senão num processo de rehistoricização. Sendo assim a hermenêutica nascente procede a uma reinscrição das ciências do homem num horizonte epistemológico que deixa de ser aquele das ciências da natureza: o horizonte histórico. Ela considera que é impossível abordar esses objetos bem particulares que são a sociedade e a cultura sem colocar a tripla questão da história, do sentido e da linguagem (o qual é, integralmente e não apenas parcialmente, interpretação de sentido), dito de outra maneira, as ciências da sociedade e da cultura têm um caráter irredutivelmente histórico (quer dizer situado), lingüístico e interpretativo.

Enquanto que explicar é, sobretudo explicar o objeto apreendido em sua autonomia em relação ao pesquisador, compreender, é inclusivamente compreender o sujeito que explica o objeto ou mais precisamente a totalidade do sujeito e do objeto aberta a várias leituras possíveis. Compreender enfim, não tanto explicar o que vemos, mas sim apreender o processo que se realiza durante a visão e a enunciação.

1. Os pressupostos do positivismo: a explicação descritiva como “explicação pelas causas”(Wittgenstein)

A explicação causal foi a primeira e certamente a mais usada na racionalidade clássica ocidental. Descrever é recolher fatos objetivos que permitam explicar o presente pelo passado. O

conhecimento científico é o conhecimento daquilo que precede. Ele consiste em determinar uma causa necessariamente posterior ao fenômeno que acabou sendo assim explicado. Edificado sobre três princípios da lógica aristotélica – identidade ($A = A$), contradição ($A \neq B$), e terceiro excluído – o princípio da causalidade ($A \rightarrow B$) forjado pelo nacionalismo grego, vai constituir o paradigma maior do pensamento físico – e também do metafísico) – que será transportado mais tarde para o campo das ciências sociais concebidas na origem como “física social”. Os fenômenos sociais são explicados por relações de determinação, sendo o indeterminismo aquilo que de mais estranho existe para a racionalidade clássica.

O livro de Euclides da Cunha, *Os Sertões*, publicado em 1902⁴¹, que é um dos textos precursores da sociologia brasileira, é particularmente revelador desta concepção profundamente positivista do homem e do social. O livro está dividido em três partes: a terra, o homem, a luta.

1. Sendo discípulo de Taine, Euclides da Cunha parte do que há de mais sólido e estável (a terra) para propor-nos uma descrição geográfica, geológica e climática do Sertão, região árida do interior do Nordeste do Brasil.

2. A terra e o Sertão explicam o homem sertanejo que se confunde com a própria paisagem, que acaba sendo moldado por ela. A terra e o clima árido desta região determinam a aridez social e psicológica dos que lá nasceram (os Ameríndios), daqueles que acabaram se adaptando por lá (os Portugueses), assim como daqueles considerados como “sub-raça” formada da mistura dos dois precedentes: os caboclos. Aquilo que se encontra petrificado (o solo) tem um efeito petrificante e a aridez do clima provoca o embrutecimento, a paralisia e o atraso das localidades do Sertão.

Euclides da Cunha, que tem formação de naturalista, elabora uma sociologia descritiva fundada sobre a geologia e sobre os

41. Esta revolta é conhecida em França, sobretudo através da versão romanceada.

contrastes climáticos. O vaqueiro, uma espécie de “cowboy” do Nordeste, é audaciosamente apegado ao solo. Ele é instável, indolente, impulsivo, inconstante, como a própria natureza. Ao invés, o clima do litoral e, sobretudo do sul do país, formado socialmente a partir de imigrações européias, estimula, vivifica, vitaliza, é energético, dá força e coragem conduzindo o homem moderno para a aventura e para a liberdade.

3. Assim colocado o cenário, surge então a insurreição de Canudos (1896-1897) da qual Euclides da Cunha, na qualidade de correspondente do jornal *O Estado de São Paulo*, é um observador escrupuloso⁴².

O conflito rebenta provocando milhares de mortos e feridos num afrontamento entre o exército republicano que avança à sombra da bandeira positivista de Augusto Comte⁴³ e uma massa de camponeses analfabetos em estado de “anacronismo étnico”, mantidos à margem da História, da Ordem e do Progresso, havia três séculos.

O interesse do livro surge do fato que à medida que avançamos em sua leitura, as categorias sobre as quais se apóia Euclides da Cunha tornam-se confusas. Quando a revolta acaba sendo reprimida no sangue pelo exército cidadão da Razão e da República ao qual resistiu corajosamente uma massa de camponeses reacionários e supersticiosos, o autor entra em dúvida e reconsidera de que lado se encontra o delírio, o desregulamento e a desrazão. As relações entre a Civilização (urbana, sulista e esclarecida pelas idéias européias da filosofia das Luzes) e a Barbárie (rural e nordestina) se invertem a ponto de levar progressivamente “as duas raças” a encontraram-se voltadas de costas uma para a outra na paisagem uniformizante daquele Sertão obscurantista. O que nos

42. Esta revolta é conhecida em França, sobretudo através da versão romancada que Mário Vargas Llosa elaborou a partir do texto de Euclides da Cunha. Cf. Mário Vargas Llosa, *La Guerre de la Fin du Monde*, Paris, Gallimard, 1983.

43. A República é proclamada no Brasil em 1891 e a divisa do Brasil inscrita na bandeira nacional é a divisa comtiana “*Ordem e Progresso*”.

parece importante sublinhar aqui, é que são as descrições, realmente etnográficas⁴⁴, os cenários e os quadros traçados por Euclides da Cunha – que evocam ao mesmo tempo um certo número de retratos de Goya e um certo número de páginas de Zola – contribuem para o questionamento dos próprios pressupostos teóricos – naturalistas e deterministas – do autor.

Se a explicação causal unilinear tende a ser bastante menos influente à medida que entramos, que penetramos e, sobretudo, que saímos do século XX, uma boa parte de nossa concepção do social permanece ainda hoje balzaquiana e durkheimiana. Queremos dizer que não renunciámos completamente a idéia da positividade da vida social e em particular á noção de sociedade em si como totalidade integrada, enquanto que tudo nos indica no entanto que, naquilo a que chamamos a “modernidade”, o indivíduo e o social combatem-se e as relações entre o sujeito e o mundo distendem-se. Além disso, existem diferentes formas de explicação causal: aquela que consiste em isolar uma série de “fatores”, a determinar o “efeito” de um certo número de “variáveis”. Aquela também que, renunciando ao determinismo exclusivo e rejeitando a causalidade genética – sempre presente note-se na abordagem da psicanálise – recorre, apesar de tudo, aquilo a que chamamos desde Aristóteles a “causa final”: os comportamentos, os ritos, as instituições podendo ser explicadas por suas funções.

44. Pode consultar-se em particular: 1º a descrição meticulosa do grupo dos homens e do grupo das mulheres de Canudos ao cair da noite quando o sino chama os fiéis para a reza (pp 162 e seg.), 2º a chegada das tropas do conjunto dos Estados do Brasil, que convergem aos milhares em direção de Salvador da Bahia, antiga capital do país (pp 401 e seg.), 3º o refluxo das vítimas que sucede ao fluxo dos combatentes (pp. 389 e seg.), 4º a descrição da grande sala do hospital de Salvador onde são tratados quatrocentos feridos, 5º o espetáculo dos tão esperados prisioneiros a Salvador (pp. 419 e seg., pp. 485 a 487) comparável ao desfile dos grevistas de *Germinal* de Zola.

2. A análise estrutural: a explicação descritiva como “explicação pelas razões” (Wittgenstein)

A análise estrutural situa-se deliberadamente do lado do pólo “*erklären*” (explicar) do conhecimento. É a segunda modalidade da explicação e não da compreensão, que procede à decomposição analítica do texto (descritivo ou narrativo) não mais no tempo, mas no espaço em partes constitutivas, e depois à sua recomposição nos termos de um sistema ou de uma estrutura. O significado do que vemos, do que escutamos, quer dizer, daquilo que visa exprimir a descrição etnográfica mais meticulosa, deve ser procurado nas propriedades formais que aparecem em todas as narrações (Propp seleciona trinta e uma funções invariantes comuns a todos os contos⁴⁵) ou ainda nas formas elementares que determinam as leis da aliança matrimonial em todas as sociedades⁴⁶.

Recortar, decompor, analisar, classificar

O estruturalismo é extraído do modelo lingüístico ou, mais precisamente, daquela parte da lingüística que se chama fonologia⁴⁷, a qual estuda as respectivas relações entre os traços distintivos da língua: os fonemas. Razão pela qual a antropologia estrutural consiste em fixar o sentido em termos analisáveis, a decompô-lo, como faz a fonologia, em unidades distintivas que são menos unidades de significação do que unidades de sinalização, recortando, classificando, ordenando, por exemplo, os objetos de um mesmo grupo no interior de um cômodo, e os cômodos de um apartamento uns em relação aos outros ou ainda os prédios dentro de um mesmo bairro. As relações estabelecidas entre sistemas de símbolos (Lévi-Strauss estuda a troca de

45. V. Propp, *Morphologie du Conte*, Paris, Point /Seuil, 1970.

46. Cl. Lévi-Strauss, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton, 1947.

47. R. Jakobson, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1963.

mulheres nas relações de parentesco que ele compara à troca de bens econômica na sociedade e à troca de palavras na língua) analiticamente decompostas constituem o caráter invariante de uma dada estrutura pressupõe a estabilização assim como o caráter unívoco do sentido. Este último não pode ser procurado na própria coerência interna de um texto. As impressões superficiais do observador, do narrador ou ainda do leitor, são então progressivamente substituídas nas estruturas profundas – em número limitado – formadas a partir de relações combinatórias de disjunção ou de conjunção⁴⁸. Uma nova ordem torna-se então verdadeiramente explicativa daquilo que víamos, escutávamos, notávamos, acreditávamos (as aparências da realidade, as ilusões do tempo e da história).

A análise estrutural, que podemos também qualificar de semiológica, consiste, como disse Roland Barthes, em uma “verdadeira fabricação de um mundo parecido com o primeiro não para copiá-lo, mas para torná-lo inteligível”, trata-se de “reduzir um tipo de realidade a um outro”. Procura-se “uma espécie de super racionalismo”. Um fenômeno social acaba sendo finalmente explicado enquanto que na maneira como se apresentava ao observador, ele permanecia ininteligível.

A desingularização explicativa

Compreendemos agora o que separa aquilo a que Wittgenstein (1992, pp; 79-96) chamou de “explicação pelas causas” e a “explicação pelas razões”. Neste último caso, deixamos de estar em presença de uma explicação determinista do tipo positivista, uma vez que o modelo tem um caráter operatório. Ele deixa de pretender substituir-se àquilo que vemos, substituir-se à realidade

48. Uma das melhores introduções ao pensamento estrutural é certamente o duplo filme de Alain Resnais, *Smoking/No Smoking* que é o estudo das variações sucessivas à volta de um tema único colocando no cenário os mesmos personagens.

tal como ela é (= positivismo), para propor uma construção. O que não impede à racionalidade estrutural de proceder, assim como a racionalidade causal, a uma dissolução da especificidade daquilo que percebemos, sentimos e entendemos. Aquilo que se apresentava como singular (uma paisagem, um bairro, uma partida de cartas, um jogo de futebol) dava a ilusão da singularidade, parecia, mas não era, singular. A racionalidade explicativa, nas duas modalidades que acabamos de examinar, desingulariza, inscrevendo o que o observador percebia como singular em leis de ordem geral.

Nos dois casos enfim, a descrição etnográfica pode ser considerada como o primeiro grau do saber, totalmente insuficiente, mas, no entanto absolutamente necessário. O pesquisador tem o dever, numa primeira fase, de se apoiar sobre o que ele observa para começar a organizá-lo como um saber visual (esta é a condição para conhecer o mundo exterior), mas ele precisa ultrapassar esta última experiência, e até questioná-la, ou seja, conceder-se os meios de contestá-la (e esta é a condição para alcançar o conhecimento científico). A descrição, em sua perspectiva, seria um momento permitindo recolher os fatos que serão depois submetidos à experimentação, aquilo que Lévi-Strauss indica claramente quando ele distingue as três temporalidades sucessivas, assim como os três tipos de atividades constitutivas de nossa disciplina: a etnografia (que é a descrição de uma dada cultura), a etnologia (que consiste em realçar as lógicas desta cultura), e a antropologia (que, situando-se a um nível mais elevado de abstração, é o estudo comparado das sociedades humanas).

Esta hierarquização da percepção e da concepção levanta a questão do estatuto científico: 1º do texto etnográfico em comparação com o texto etnológico e, *a fortiori*, antropológico, 2º da sensibilidade, da sensualidade, do corpo e das imagens em relação com a inteligibilidade conceptual que é a única verdadeiramente explicativa, 3º do singular, do local, do minúsculo, do microscópico e do acontecimento confrontado com o geral. A descrição etnográfica e, junto com ela, o universo do sensível e do visível, seria apenas uma etapa levando-nos a uma aproximação com uma

metalinguagem: a do conceito, que, quanto a ele, não se vê, a da estrutura, a da essência, em suma, das formas que existem apenas na realidade empírica.

3. Da teoria da *Gestalt* à antropologia cultural: descrever é aprender uma configuração global

A teoria da *Gestalt* e os modelos que lhe estão aparentados opõem a um processo analítico fundado sobre um mecanismo de decomposição de um conjunto, a percepção como apreensão imediata de uma configuração global e como a aparição súbita de uma “forma” ou de uma organização numa totalidade que não se deixa partilhar em unidades separadas.

A teoria da *Gestalt* ou psicologia da forma

Forma-se a partir do estudo descritivo da percepção visual e em particular a partir das questões levantadas pelas ilusões ótico-geométricas. Nos anos 1910-1920, um grupo de psicólogos funda, em Berlim, uma escola que considera os fenômenos perceptivos como unidades organizadas, as “*Gestalten*”, quer dizer, as “formas”. Seus principais representantes são M. Wertheimer (*Estudo Experimental Sobre Percepção do Movimento*, 1912), K. Goldstein (*Les Structures de l'Organisme*, 1934), K. Koffka (*Principes de la Psychologie Gestaltiste*, 1935), P. Guillaume (*La Psychologie de la Forme*, 1937). A teoria da Gestalt encontrou uma de suas principais aplicações em o “método global” de leitura. No campo das ciências sociais, devemos a Georg Simmel a elaboração do conceito de “forma”, que encontra um de seus prolongamentos naquilo a que Norbert Élias chamou de “configuração”.

Esta atitude, mais “compreensiva” do que “explicativa” considerando a distinção feita por Dilthey, parece-nos igualmente característica da maneira de ver da antropologia cultural, quanto

a ela, também fundada numa teoria do conhecimento elaborada a partir de um ponto de vista e mais exatamente a partir de um ponto de vista sobre as condutas individuais enquanto tais, na medida em que elas são reveladoras da especificidade de uma dada cultura. Perguntamo-nos como é que têm tendência a comportar-se, em relação a uma dada situação, os Arapesh, os Mundugumor, os Chambuli (Margaret Mead), os Japoneses, os Índios Pueblo do Novo México (Ruth Benedict), os homens e mulheres de Bali (Gregory Bateson e Margaret Mead).

Confrontada à questão da diferença, a antropologia não cessa de oscilar, desde que ela existe, entre uma posição universalizante (o estruturalismo nasce em França, quer dizer, na sociedade que forjou o conceito de “homem universal”) e uma posição particularizante (o culturalismo desenvolve-se principalmente nos Estados Unidos em particular a partir de idéias vindas de uma das sociedades mais diferencialistas de todo o Ocidente: a sociedade alemã).

Uma das tendências maiores desta última forma de antropologia⁴⁹ pode ser qualificada de empírica. Privilegiando a observação direta no campo dos comportamentos, dos ritos de encontro e de interação (Boas, reivindicado por toda a antropologia cultural, é um dos primeiros etnógrafos no sentido científico do termo). Trabalhando muitas vezes em estreita colaboração com a psicologia, ela procura colocar em evidência a especificidade das “personalidades culturais” existentes no mundo assim como as produções culturais características de uma etnia ou de uma nação. É o conceito de cultura ou mais exatamente de pluralidade das culturas que se encontra no centro de suas preocupações, o que a opõe, por assim dizer, aquilo a que Georges Devereux, herdeiro

49. Sobre a antropologia cultural, consultar principalmente os trabalhos dos pesquisadores norte-americanos: R. Benedict, *Échantillons de Civilisation*, Paris, Gallimard, 1950; M. Herskovitz, *Les Bases de l'Antropologie Culturelle*, Paris, Payot, 1967; A. Kardiner, *L'Individu Dans la Société*, Paris, Gallimard, 1970; R. Linton, *Les Fondements Culturels de la Personnalité*, Paris, Dunod, 1968; M. Mead, *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1969.

da tradição racionalista francesa de Marcel Mauss, chama de “universalidade de cultura”, assim como ao pensamento da estrutura. O que é aqui posto em evidência, junto com esta preocupação de uma descrição o mais exaustiva possível, que culmina naquilo a que chamamos monografia, é descontinuidade de uma cultura em confronto com uma outra, a coerência e as diferenças irredutíveis de cada cultura.

4. A descrição fenomenológica: descrever, é compreender uma totalidade significativa

“Trata-se de descrever e não de explicar nem de analisar”. Esta é uma das primeiras tarefas que Husserl atribui à fenomenologia. Enquanto que a racionalidade clássica em suas modalidades causais e estruturais implica a descrição junto com a explicação (seja ela temporal enquanto constata pelo que a precede, seja espacial enquanto estuda os símbolos analiticamente decompostos e recompostos no contexto, também ele geral, de uma estrutura), desta vez trata-se menos de demonstrar do que de mostrar através daquilo a que o fundador da fenomenologia chama de “volta às coisas em si”.

A fenomenologia

Este conceito, utilizado por Hegel em sua obra *Phénoménologie de l'Esprit*, entrou no pensamento contemporâneo com a obra de Husserl (1859-1938), que considerava que a atividade da percepção e mais exatamente do ver é a última e decisiva instância de qualquer conhecimento. Sendo que o conhecimento não pode ser apreendido separando a consciência do objeto, pois a consciência é sempre intencionalmente visada pelo objeto, enquanto que, reciprocamente, o objeto se entrega sempre inteiramente na sua forma aparente ou de “estar no mundo” em relação a uma consciência. Em França, as contribuições mais originais ao

desenvolvimento da fenomenologia encontram-se em Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. Consulte-se também J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Paris, PUF, coll. "Que-sais-je?", 1956; E. Husserl, *Idées Directrices Pour une Phénoménologie*, Paris, Tel/Gallimard, 1993; e M. Merleau-Ponty, 1993. Enfim, é na obra de Alfred Schütz (cf. em particular *Le Chercheur et le Quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1994, pp. 169-193) que encontramos pela primeira vez a aplicação do método fenomenológico ao estudo dos fenômenos sociais.

A fenomenologia não é a única tendência contemporânea que, insistindo na totalidade formada pelo sujeito e pelo mundo enquanto coemergentes, afirma a necessidade de extrair do Ocidente a um certo número de dicotomias repetidas: afetividade ou racionalidade, concreto ou abstrato, geral ou particular, percepção ou concepção, objetividade ou subjetividade, descrição ou argumentação... Diversas correntes de pensamento tentaram, desde o princípio do século até hoje, acabar com o pensamento binário compartilhando assim as preocupações de Husserl e de seus continuadores. Citemos a empresa titânica levada a cabo por Wittgenstein sobre a linguagem, as pesquisas de Bakhtine sobre o caráter "polifônico" do romance (que já encontraram inúmeras aplicações nas ciências sociais), o método dialógico de Gadamer do qual voltaremos a falar, a conduta "desconstrutivista" saída dos trabalhos de Jacques Derrida ou ainda da "teoria do agir comunicacional" de Habermas.

A teoria da *Gestalt* e, de certa forma, junto com ela a antropologia cultural, passaram, como acabamos de ver, de uma atitude "explicativa" para uma atitude "compreensiva", isto em substituição da descrição como preparação à análise de unidades distintivas previstas para serem fixas de tal forma que permitissem reconstituir uma gênese (determinismo causal) ou de elaborar um sistema (determinismo estrutural). O pormenor, à parte ou o elemento nunca são objeto de uma percepção fragmentária, mas sim de uma apreensão global: compreender implica compreender

a totalidade irreduzível daquilo que vemos, sempre de maneira diferente e singular. A maneira de ver fenomenológica permite adiantar um novo passo. A compreensão é, bem entendida, a compreensão de uma totalidade, mas de uma totalidade significativa. Aquilo que apercebemos, não são unicamente "objetos" ou "fatos" (a colheita da tília em julho nas colinas de Buis-les-Baronnies, a preparação minuciosa da noiva numa casa da ilha de Djerba, a celebração de um culto afro-americano num centro religioso da periferia miserável de Port-au-Prince, moças em uniforme azul marinho que brincam a saltar à corda no pátio de recreio de uma escola de Buenos Aires...), não é apenas uma forma, é antes de mais e sempre, sentir.

A reflexão sobre o ver torna-se assim solidária de uma reflexão sobre o sentir. É possível, considera Husserl, distingui-la, mas sem a dissociar, a consciência daquele que observa em confronto com o que é observado, ou seja, é possível distinguir a interpretação da descrição. Prolongando a reflexão de Husserl, Merleau-Ponty coloca a seguinte questão: "Afinal o que é ver?", e depois responde: "Ver é ver o mundo". E "Afinal o que é o mundo?", pergunta-se, "É aquilo que vemos".

Encontramo-nos aqui em presença de uma forma de pensar, sobre a qual Husserl volta sem cessar, a qual ele chama de "redução fenomenológica": depois de um exercício de "suspensão" da nossa relação com o mundo, apercebemo-nos que **a consciência é uma em relação ao mundo**, e que não tem sentido tentar separá-los, apesar de o pensamento binário, tão característico da metafísica ocidental, continuar teimando em fazê-lo: o sujeito e o objeto, a alma e o corpo, o eu e tudo o que o envolve. A descrição, enquanto descrição do "objeto", aparece então como sendo apenas um aspecto do conhecimento descritivo para a qual não existem fatos no estado bruto, mas sim, à partida, fatos aos quais nós atribuímos significados. A descrição, é um ato, não da ordem da reprografia, mas do sentir, sempre singular, que nós elaboramos em presença daquilo que nós percebemos. Dito de outra maneira, se existe uma racionalidade descritiva ela encontra-se na relação que une o

sujeito ao objeto e não apenas de um lado ou do outro à espera de uma legitimação pela análise científica.

Convém lembrar aqui com determinação que o etnólogo é, por sua parte, o observador da sociedade que ele estuda, da mesma forma que o tradutor entra em relação íntima com o texto “estranho” ao qual se encontra confrontado. A narração de uma cultura que me é “estranha”, ou de segmentos familiares, mas, no entanto estranhos de minha própria cultura, não é uma atividade subalterna, mas absolutamente constitutiva da antropologia. Os diários de etnografia, os cadernos sobre os quais notamos nossas observações e nossas primeiras descrições não são uns propedêuticos marginais em relação à obra científica (a única que supostamente mereceria a apelação de antropologia). Eles são os únicos meios de alcançar o estatuto científico.

O sentir e o sensível

Apesar de não existir uma corrente antropológica que se reivindique propriamente fenomenológica, esta última serve de inspiração a um número cada vez maior não só de antropólogos, mas também de pesquisadores das ciências sociais. Vivemos numa época que começa a considerar que não existem fatos no estado puro à espera de significados para os confirmar. Nenhum pesquisador tem que se perguntar: a) quais são os fatos? b) onde está o sentido? Por outro lado, redescobrimo o pensamento pioneiro de Merleau-Ponty, apercebemo-nos que o sentido não é separável do sensível⁵⁰. Ao contrário do conceito que tende a impor-se em sua robustez, seu caráter compacto, sua pureza ideal e sua estabilidade, neste caso, o que vem dos sentidos tende, em sua fugitividade, sua

50. Consulte-se em particular Pierre Sansot, *Les Formes Sensibles de la Vie Sociale* (Paris, PUF, 1986), assim como *Les Gens de Peu* (Paris, PUF, 1994) no qual o autor, estudando os bailes populares, o campismo, as brigas de casais, o universo doméstico, propõe-nos descrições microscópicas, fragmentárias, evanescentes.

instabilidade e sua multiplicidade, a dispersar-se e esquivar-se, em particular quando confrontado com a análise. Convém, pois afinar o método e descrição fenomenológica encontra-se sem dúvida em condições, numa época em que o cepticismo é crescente em relação às grandes explicações clássicas da objetividade pela objetivação, de fornecer-nos um certo número de instrumentos.

5. A hermenêutica: descrever é interpretar

A compreensão hermenêutica inscreve-se no prolongamento da descrição fenomenológica. Ver é apreender o sentido, mas um sentido autorizando diversas escritas, e, sobretudo diversas leituras possíveis. A relação do etnógrafo que descreve um fenômeno social é não apenas uma relação significante, mas também uma relação que mobiliza uma atividade: a interpretação de sentido. A fenomenologia realçava a solidariedade entre o olhar e o sentir. A hermenêutica insiste, quanto a ela, sobre a solidariedade entre o olhar e a linguagem. A maneira de ver fenomenológica estava confrontada com aquilo que ela pressupunha ser a presença de um objeto, a evidência de uma experiência imediata, dito de outra forma, a evidente presença daquilo que vemos (Merleau-Ponty fala de “fé perceptiva”)⁵¹. Em conclusão da “redução fenomenológica”, o ser era dado como presença e a verdade atingida como evidência.

51. O estudo das relações entre o ver e o crer, esboçadas no primeiro capítulo, requereria mais amplos desenvolvimentos. No Evangelho Segundo S. João, Simão-Pedro – seguido primeiro pelo próprio evangelista e depois por Maria e por Maria Madalena – chega perante o túmulo de Cristo. Ele olha e constata que a pedra foi deslocada. Comentário lapidário é o mínimo que possamos dizer, de S. João: “Ele viu e ele acreditou”. O acreditar encontra-se aqui fundado sobre o ver, que, no caso, é uma visão da ausência, uma desapareção, mas a partir da qual é anunciada uma promessa: a da ressurreição. Num contexto radicalmente diferente, nossa sociedade da imagem e do espetáculo, Georges Balandier escreve: “O indivíduo encontra-se cada vez mais ligado a esta visibilidade, o que acaba engajando um outro registro da verdade e da crença: o acreditar localiza-se no ver”.

Encontram-se aqui, considera a hermenêutica, os pressupostos metafísicos da presença, da identidade e da estabilidade do sentido, quer dizer, a concepção ontológica de um ser idêntico a ele mesmo e determinado de uma vez por todas, requerendo uma escrita exclusivamente expressiva e referencial. Husserl, Merleau-Ponty e os fenomenólogos inscrevem-se ainda na tradição racionalista: a da garantia da realidade, da estabilidade, da unidade, do caráter unívoco, e da exterioridade de um sentido já existente, não havendo, nessas condições, necessidade de preocupar-se com a linguagem que, com seu caráter equívoco, se apresenta como sendo um obstáculo ao conhecimento.

A hermenêutica

Ela é muito antiga. Nasceu com: a) a interpretação dos textos sagrados – designados com o nome de exegese, b) a interpretação dos textos jurídicos, c) a prática da tradução de uma língua para outra.

Sua primeira formulação teórica aconteceu no final do século XVIII com Schleiermacher (pastor protestante, exegeta do Novo Testamento e tradutor de Platão), depois com Dilthey e Nietzsche, que Habermas qualificará de “placa giratória da modernidade”.

Mas a hermenêutica contemporânea só começa realmente com a lingüística e com a fenomenologia, ou seja, com o livro de Heidegger, *L'Être et le Temps* (Paris, Gallimard, 1964) que colocou em evidência o caráter temporal da experiência humana. Hoje, seus principais representantes são H.G. Gadamer (*Vérité et Méthode*, Paris, Le Seuil, 1976) que fundou um método qualificado de “dialógico” e Paul Ricoeur (*Temps et Récits*, Paris, Points-Seuil, 1976) que lançou as bases das relações entre a interpretação e a narração.

O procedimento hermenêutico, que se afirma hoje, em particular, como reação ao endurecimento de certas posições estruturalistas, não abrange unicamente a estrita interpretação dos textos. As questões levantadas pela hermenêutica são

atualmente colocadas no campo da filosofia (cf. Emanuel Levinas assim como a corrente daquilo a que foi chamado “desconstrução” com a obra de Jacques Derrida (*L'Écriture de la Différence*, Paris, Le Seuil, 1967) e seus alunos norte americanos) e das ciências sociais, assim como no campo da semiologia (Umberto Eco, *L'œuvre Ouverte*, Paris, Le Seuil, 1965; *Les Limites de l'Interprétation*, Paris, Grasset, 1992; Roland Barthes, *L'Obvie e l'Obtus*, Paris, Le Seuil, 1982), da crítica literária (H.R. Jauss, *Pour Une Hermenêutique Littéraire*, Paris, Gallimard, 1988), da psicanálise (P. Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969), da antropologia (C. Geertz, Dan Sperber, *Le Savoir des Anthropologues*, Paris, Hermann, 1982) e da teoria da tradução (G. Mounin, *Les Problèmes Théoriques de la Traduction*, Paris, Tel/Gallimard, 1990 ; J.-R. Ladmiral, *Traduire: Théorème pour la Traduction*, Paris, Tel/Gallimard, 1995; A. Berman, *L'Épreuve de l'Étranger*, Paris, Tel/Gallimard, 1995) que cultivam laços estreitos com a antropologia.

A esta concepção de plenitude ontológica com tendência para dissolver a diferença, não permitindo revelar a alteridade opõe-se aquilo a que Gadamer chama de **confrontação dialógica**, quer dizer, uma confrontação entre diferentes pontos de vista. Se a etnologia é a compreensão (e não a explicação) dos outros, então a relação etnológica e em particular etnográfica pode ser qualificada de relação hermenêutica, quer dizer, provocando uma pluralidade de interpretações, uma multiplicação de leituras possíveis. O significado daquilo que me esforço por descrever está na sua diferença e, em particular, assim como já vimos, numa escrita diferida. A descrição etnográfica não sendo descrição “em direto” do presente, mas redescricao, ou seja, recomposição de uma presença volvida passado no momento em que escrevo⁵². É por esta

52. Consulte-se em particular Phillipe Descola, *Les Lances du Crépuscule*, Paris, Plon, Collection “Terres Humaines”, 1993.

razão que a idealidade fenomenológica da presença (que talvez mantenha laços com a experiência mística) nos leva a esquecer a ausência do observado – ou se preferirmos do significado – quando, voltando de meu trabalho de campo, me sento em meu escritório para reconstruir o que observei – assim como os significados que nunca se encontram prontos, ao nosso alcance, mas acabam sempre sendo construídos no próprio ato de escrever.

Quando Clifford Geertz, considerado como o pesquisador mais representativo da antropologia interpretativa nos Estados Unidos⁵³, propõe-nos a metáfora da “cultura com texto”, ele não quer dizer que a cultura possui uma cultura textual, mas sim que ela pode ser antropologicamente apreendida, construída, interpretada apenas num texto, num texto que subentende outros textos que foram escritos antes de mim e, sobretudo que foram escritos por outros. Assim a descrição etnográfica enquanto narração de uma cultura, longe de resolver-se necessariamente na estrutura, é uma questão que também pode ser colocada em relação com a leitura. Do mesmo fenômeno social, não existe apenas uma, mas sim uma pluralidade de descrições possíveis – a etnografia podendo nesse caso ser considerada uma polígrafa – assim como uma série de leituras possíveis dessa mesma descrição. Três etnólogos confrontados ao mesmo campo (por exemplo, Korn, Bateson e Geertz em Bali) nunca darão uma descrição idêntica, e nunca as potencias leituras desses três etnólogos darão os mesmos resultados.

53. Existem nos Estados Unidos, desde meados dos anos 70, correntes de antropologia interpretativa (influenciados em particular pelos trabalhos hermenêuticos de Ricoeur e de Gadamer) que duvidam da neutralidade do pesquisador e da objetividade do saber, questionando-se sobre as condições de produção da antropologia enquanto produção textual. Consulte-se em particular C. Geertz, 1986: J. Clifford, “*De l'autorité en Ethnographie*”, *L'Ethnographie*, 1983, 2. T.XXIX, pp. 86-118; P. Rabinow, *Un Ethnologue au Maroc*, Paris, Hachette, 1988.

A descrição em situação

Bernard Noël⁵⁴ propõe-nos aquilo a que ele chama de um olhar ateu. Enquanto que uma atitude religiosa institui, institucionaliza e celebra uma série de relações com o que já foi dito e visto, o etnógrafo tem o dever de desfazer esse laço: aquele do pronto a olhar, pronto a dizer, do *déjà vu*, tão visto, tão entendido que acaba sendo repetido, a tal ponto o olhar parou e a palavra estabilizou. A etnografia, quer dizer, a descrição meticulosa daquilo que vemos e entendemos, adota necessariamente “a opinião prévia das coisas” (Francis Ponge, que acrescenta imediatamente “opinião prévia das coisas = levar em consideração as palavras”). Pois não existe para um objeto nenhuma possibilidade de existência significativa por ele mesmo, independentemente do observador, do locutor, do pesquisador. O mínimo fenômeno social, o mais ínfimo comportamento e aparentemente o mais anódino (as diferentes maneiras que têm os indivíduos em sociedades diferentes de se encontrar, de se saudar, de se rever, ou de se evitar) entrega-se inteiramente – ao mesmo tempo em que se dissimula – na relação que ele mantém com as palavras. Qualquer pesquisa se transforma então em exploração metódica dos recursos da linguagem. Esses recursos são infinitos para dizer a diversidade, ela também infinita, e aquilo que vemos, sentimos, tocamos, escutamos, em suma, tudo aquilo que encontramos, cada situação chamando, ou melhor, provocando, uma forma lingüística singular.

Isso significa que para a etnografia, como experiência simultaneamente perceptiva e lingüística da diferença, não poderia ser substituída pela indiferenciação de uma metalinguagem, pelo neutro da cultura ou da estrutura enquanto neutralização da especificidade, daquilo que vemos e daquilo que nomeamos e que sempre é inédito, **a descrição pura não existe**. Toda e qualquer descrição é uma descrição de (um autor) e uma descrição para (um

54. Bernard Noël, *Journal du Regard*, Paris, P.O.L. 1988.

leitor). Toda a descrição se situa em relação a uma história, uma memória e um patrimônio sendo construída através do imaginário. Em suma, a descrição é uma atividade de interpretação (ou se preferirmos de tradução) de significados mediatizados por um pesquisador (que convém passar a chamar de autor) e destinadas a um leitor (que é tão ator ou agente como aqueles de quem se procura dar conta no texto etnográfico). Ela é descrição levada de um certo ponto de vista e dirigida a um destinatário (o leitor que se torna por sua vez interprete do texto que tem entre as mãos).

Descrição e Explicação

“Je vois, je sens, donc je remarque, je regarde et je pense”.*

ROLAND BARTHES

1. Texto descritivo, texto narrativo, texto argumentativo

O campo da antropologia e em particular seu campo textual pode ser caracterizado por uma série de tensões mais importantes: o próximo e o longínquo, o dentro e o fora, a unidade e a pluralidade, o universal e o particular, o concreto e o abstrato, o sensível e o inteligível, enfim a descrição e a explicação.

É importante compreender, antes de mais, que não foi somente à teoria antropológica, mas sim o modo de pensar próprio à racionalidade científica, constituída em ruptura com o universo da sensação e em particular com o universo da visão. Deste ponto de vista, e apenas deste ponto de vista, a fotografia – que é talvez o modelo de todas as outras formas de descrição tratadas neste livro – é entendida como uma aparência. É quase sempre contra a ilusão das sensações e mais exatamente contra a ingenuidade da impressão ótica que se levanta aquilo a que chamamos de ciência, que seria uma ciência do invisível e do escondido tal como pensa Bachelard que escreve: “Porque é que não aceitaríamos de colocar a abstração como a conduta normal e fecunda do espírito científico?” A descrição seria uma espécie de momento de gênese, mas também de estado de juventude de disciplinas recentes como a nossa incapazes de ter acesso à maturidade de uma verdadeira explicação. Sempre que as hipóteses teóricas conseguem constituir-se no seio das disciplinas – sempre por substituição do particular pelo geral (Aristóteles: “só existe uma ciência que é a geral”), do invisível pelo visível – isso acontece em descrédito da descrição.

* “Eu vejo, eu sinto, portanto eu tomo nota, eu olho e eu penso”.

O estatuto da escrita descritiva permanece, nestas condições, problemática. Ele parece-me análogo ao estatuto da escrita narrativa no seio de um texto argumentativo. A narração não se sente em casa nessas condições, dado que ela, nesse caso, é um pouco considerada como a servidora da explicação. Ela ocupa uma posição hierarquicamente inferior, comparável, em suma, à descrição quando confrontada com a. A narração está dependente da explicação (científica), assim como a descrição se encontra ao serviço da narração (romanesca). Assim como na narração, a descrição é um momento que permite preparar aquilo que todos estão esperando (a ação dramática), assim também na explicação, a narração apenas é utilizada para levar o leitor ao que é considerado digno de interesse e de respeito: demonstrar.

Descrever é um verbo transitivo: descrevemos uma paisagem para contá-la. Contar também é um verbo transitivo: contamos uma história para explicar. A narrativa não tem, nestas condições, nenhuma dignidade científica. Que dizer então da descrição? Fornecedora de informações, ela assume no máximo uma função de ilustração, nunca de explicação. “O texto científico propriamente dito” tal como escreve Jeanne Favret-Saada, “é consagrado aos resultados da descodificação operada pelo etnógrafo” (1994, p.53), entretanto, tudo aquilo que autorizou o acesso a essa descodificação, fica condenado a uma espécie de ilegalidade, acabando considerado como fora de contexto e correndo o risco de permanecer durante muito tempo às margens da ciência.

2. A atualidade da descrição, texto particularizante e ceticismo acerca da explicação, discurso generalizante

As conseqüências de semelhante posição, em seu desprezo arrogante pelo particular e pelo concreto, são de estabilizar por generalização tudo aquilo que tinha contribuído para destabilizar a descrição etnográfica, é de reintroduzir, dissimuladamente, o etnocentrismo e o normativo. Por outro lado à teoria – que procura

compreender o real demonstrando-o e reduzindo-o a uma série limitada de sistemas inteligíveis para alcançar o ponto de vista dos pontos de vista – acaba não sendo, talvez, muito lúcida sobre ela própria. Mesmo admitindo que a explicação explique o que ela não é, ela acaba tendo tendência, por causa da auto-referencialidade, a ignorar-se. Quando ela se auto-reflete, é muitas vezes no sentido ótico da refração assim como da reprodução. Poucos pesquisadores tiveram a coragem de Lévy-Bruhl. Este último construiu toda a sua obra sobre a distinção teórica entre o “pensamento primitivo” e o “pensamento lógico”, e no fim da sua vida, em seus *Carnets*, ele diz: enganei-me do princípio ao fim.

Atualmente nós vivemos no Ocidente uma época de crise que não tem apenas inconvenientes. Tornamo-nos céticos em relação às pretensões das metalinguagens e daquilo a que Wittgenstein chama de “os super conceitos”. Um número de pesquisadores cada vez maior começa a questionar-se sobre as condições de produção de suas próprias pesquisas dedicando particular atenção à narração. Contra a vaidade do saber, a descrição que, por seu lado, fez voto de pobreza, decidiu contentar-se em ver, acabando por se tornar objeto de um interesse renovado. Convém reconhecer que os discursos teóricos se tornaram enfadonhos. As especulações funcionalistas de Malinowski não apresentam mais interesse algum hoje em dia enquanto que *Os Argonautas* e *Os Jardins de Coral* permanecem grandes obras de aprendizado da etnologia e, se por outro lado, continuamos lendo Margaret Mead é, apesar da teoria culturalista, por suas descrições vivazes e precisas sobre os homens, as mulheres e as crianças de Bali e Samoa. Há vinte anos apenas, a esmagadora maioria dos antropólogos era mais ou menos “estruturalista” ou “estruturo-marxista”. Que restará dentro de alguns anos da obra de Lévi-Strauss, dado que seus textos mais teóricos já envelheceram consideravelmente? A meu ver, *Tristes Trópicos*, *O Pensamento Selvagem*, as descrições fotográficas das aldeias do Mato Grosso ou ainda a *Lição Inaugural no Colégio de França* na qual o antropólogo começa sua exposição com uma “homenagem” ao “pensamento supersticioso”, considerando que

“face ao teórico, o observador deve ter a última palavra; e face ao observador é o indígena que deve ter a última palavra”, e termina insistindo sobre sua dívida para com os Índios do Brasil perante os quais ele considera-se um “aluno”.

Mostrar e demonstrar

Não foi a antropologia que fundou etnografia, mas sim o contrário, a tal ponto que alguns mestres de nossa disciplina (penso em particular a Boas) consideram que qualquer síntese é sempre prematura e que muitos daqueles que, no período contemporâneo, mais contribuíram para renovar a pesquisa, incluindo a pesquisa teórica – James Clifford nos Estados Unidos, Jeanne Favret-Saada na França – preferem qualificar-se de “etnógrafos”. Devemos enfim lembrar aqui que a descrição etnográfica, que consiste mais em apresentar do que em representar, não se limita unicamente à sua modalidade textual. Ela opera hoje em um dos campos em maior expansão na nossa disciplina, que é o campo da museologia, uma atividade de conservação, de exposição e de restituição.

É conveniente reintroduzir uma maneira de ver (da ciência) que se constrói em face de ela própria – tal como a isso somos convidados por pioneiros como Diderot, Malinowski, Merleau-Ponty – e restituir toda a sua legitimidade à atividade que consiste em mostrar e não apenas em demonstrar. Isto porque as ritualidades que nós observamos, os acontecimentos inesperados que acontecem no campo de pesquisa e que nos fazem vibrar no mais profundo de nós mesmos, as descrições que elaboramos, aquilo que narramos assim como aquilo que expomos, particularmente em Museus de Etnografia, não têm equivalentes teóricos. “Figurai-vos uma árvore em geral, escreve Jean-Jacques Rousseau, nunca ides conseguir, porque sem querer ela vos parecerá pequena, grande, rara, compacta, clara, escura”. A descrição é indiferente as idéias gerais por que ela leva a pensar “sob o ângulo da capacidade emocional e não sob o ângulo conceptual”, como disse Pierre Kossowski acerca de Nietzsche. Através da descrição o

pensamento questiona em permanência e encontra-se sempre orientado para o que particulariza, ele é físico e não metafísico. Destabilizando as pretensões do pensamento explicativo que visa controlar uma imensidão de detalhes que procura dissolver na unidade do conceito, o discurso descritivo merece ser considerado por aquilo que é, em sua autonomia, e não como um obstáculo ou, no melhor dos casos, como uma escala no literário que conduziria à ciência.

Este último ponto, com certeza, não é evidente. Será que pode existir uma etnologia que seja exclusivamente descritiva? Um pesquisador como Boas, com sua atitude marcadamente antiteórica, não levou ele nossa disciplina para um impasse? Enfim, à força de querer negar ou ignorar o especulativo, será que não ficaremos condenados ao espectacular?

3. A lição de Wittgenstein: as explicações especulativas e a memória descritiva

Para tentar responder a essas diferentes questões, parece-me que precisamos de uma mediação, ela nos é fornecida pela reflexão de Wittgenstein que constitui uma contribuição inestimável, não tanto à análise da linguagem em geral, mas sim às próprias condições de produção do texto descritivo (etnografia) e explicativo (antropologia). Reconsiderando todo aquilo que ele tinha estabelecido em sua juventude, Wittgenstein escreve: “também eu considerava que a análise devia revelar as coisas escondidas” falando de ele mesmo, ele dizia que tinha-se tornado um “pintor”, e, “a maior parte das vezes”, acrescenta, “um pintor muito ruim”. Porque é que devemos resistir com todas as nossas forças à tentação explicativa e conformamo-nos com uma tarefa infinitamente mais modesta, mas também muito mais delicada e exigente, que é a descrição? Por um lado porque a ciência através de suas teorias explicativas não tem acesso de forma alguma a um grau superior de conhecimento. A explicação causal em particular – cf. o estudo de Wittgenstein (1982) sobre *Le Rameau d’Or* de Frazer

– não acrescenta nada à nossa compreensão de uma cultura que nos é estranha, mas consiste somente em substituir um mito por outro. A explicação apenas alimenta a ilusão de que seria possível estabelecer leis. Em suma, as teorias científicas “são hipóteses supérfluas que não explicam nada” (1982, p.25) e reproduzem sob uma outra forma a “magia” e a “superstição”. Por outro lado, nem tudo é susceptível de ser explicado. “Os cientistas que gostariam de sempre ter uma teoria!!!” (1982, p.36) estão na incapacidade de compreender que o acaso, a absurdidade, o não-sentido, existem e que os seres humanos ou grupos sociais podem agir da maneira que agem “sem razão particular” (“*So handeln sie eben*”, escreve Wittgenstein).

O método apenas pode consistir, nessas condições, numa “pura descrição”, a única a permitir-nos escapar da “magia” e da “superstição” que devem ser procuradas no cerne mesmo em que elas se constituem, isto é, na linguagem. Quanto mais avançamos no sentido de uma generalização explicativa, mais aquilo que pretendemos revelar acaba se tornando escuro. O maior problema a que estão confrontadas as ciências sociais, em particular a antropologia, reside, para Wittgenstein, na incompreensão da “lógica da nossa linguagem” que deve ser “clarificada” não pelas explicações, mas através de descrições concretas desta lógica.

É esse o sentido das abundantes propostas que pontuam toda a segunda parte da obra de Wittgenstein (“desejamos a descrição, não a explicação”, “Não pensem, olhem”, “Contenta-te em pintar aquilo que vês”). A descrição é antes de mais a descrição da linguagem e em particular das coisas que ela nos arma sem cessar, “Devem olhar a prática da linguagem, então a verão” (Fichas, § 501).

“Esperamos – por erro – uma explicação, enquanto que é uma descrição que é a solução da dificuldade, à condição que lhe seja dada a importância conveniente dentro da hierarquia de nossas considerações. À condição que paremos nela, sem tentar ultrapassá-la”.

Wittgenstein, Fichas § 314

“Uma vez que tudo se encontra exposto debaixo dos nossos olhos, não há mais nada a explicar. Pois o que está escondido, por exemplo, é porque não nos interessa [...] Nosso erro é de procurar uma explicação onde deveríamos conceber os fatos enquanto “fenômenos originais”. Onde deveríamos dizer: aquele ou aquele outro jogo de linguagem acontecem. Não se trata de explicar um ou outro jogo de linguagem, mas sim de constatar o próprio jogo de linguagem”.

Wittgenstein, Investigações filosóficas, § 654-655

“Quereis explicações em vez de quererdes descrições. Por consequência estais no caminho errado”.

Wittgenstein, Manuscripts, n° 155

4. O movimento que vai do ver ao saber e volta do saber ao ver

Uma das lições que poderíamos tirar da leitura de Wittgenstein (que não parou de acompanhar a redação deste pequeno livro), é que enquanto acreditamos registrar apenas fatos, nós produzimos também formas. Ver não é receber e escrever não é transcreever. Não existe conhecimento e muito menos conhecimento científico senão a partir de um trabalho de relacionamento – “dar a ver as conexões”, como diz Wittgenstein – e a descrição não consiste em coletar e enunciar os termos da coleção, mas sim em **uma atividade de transformação do visível**.

Não é possível dissociar o processo de constituição de um objeto que se efetua através da descrição – que também é “descrição das circunstâncias nas quais se efetuam as observações”, tal como nos ensinou Malinowski – e o da sua compreensão, quer dizer, do significado daquilo que observamos. Talvez seja uma pena, mas não existe realmente nenhuma forma de separar a enunciação dos fatos e a interpretação do sentido, nem de identificar claramente se a teoria se situa de preferência a montante ou a jusante da pesquisa. Em *Os Argonautas*, Malinowski fala de

“uma observação verdadeira, neutra, imparcial”, mas em *Uma Teoria Científica da Cultura*, ele diz que “observar, é escolher, classificar, isolar, em função da teoria”. *As Cerimônias do Naven* de Bateson (1986) que, note-se, tem como subtítulo, “*Os Problemas Colocados Pela Descrição Sob Três Diferentes Aspectos, Numa Tribo de Nova Guiné*” é um livro muito revelador deste ponto de vista. A maior parte do texto aplica-se a examinar os pressupostos teóricos da descrição, dos rituais de travestimento dos Iatmul. Bateson considera que a descrição que ele fornece dessas cerimônias, longe de ser neutro, é o resultado de uma interação entre o observador e o observado que implica em si uma interpretação tributária por sua vez de uma retórica: a refutação do funcionalismo de Malinowski, “o velho truque teológico”, diz ele, que consiste em nos levar a acreditar que toda e qualquer atividade é guiada por uma finalidade.

É bem certo que Bateson é particularmente teórico. Nesta obra de trezentas páginas, ele consagra apenas umas dez à descrição propriamente dita (pp. 50-61) e na resolução da tensão entre o empírico e o teórico, seria segundo ele o segundo termo que guiaria a entrada em matéria e que teria a palavra final.

Podemos também conceber as coisas de uma maneira rigorosamente inversa e lembrar em particular que o que funda a legitimidade do saber antropológico, é o ver, o testemunho ocular e não a vigilância teórica, mas sim a presença da visão global do pesquisador em seu campo de pesquisa. A descrição, longe de ser o grau zero do conhecimento, seria a única coisa que autoriza a sua elaboração. Durante nossas estadas e mais ainda quando de nosso regresso do campo, encontramos-nos confrontados a uma série de movimentos de vai e vem aos quais não é possível colocar um termo: entre a observação e a explicação, entre o sensível e o inteligível, entre o concreto e o abstrato. Se procurarmos descrever aquilo que vemos, é para saber, mas esse saber deve regressar ao ver permanentemente, se queremos evitar os riscos de uma forma dissimulada de etnocentrismo ocidentalizante: o logocentrismo e o grafocentrismo.

A descrição como atividade dialógica

Aquilo que convém preconizar, segundo me parece, é uma relativa autonomia da descrição e da concepção que impeça a absorção de um termo pelo outro. A atividade antropológica é uma atividade dialógica cujo objetivo não é levar-nos a desposar o ponto de vista do outro nem tão pouco converter o outro ao nosso próprio ponto de vista. Ora acontece que o diálogo não acontece sem um certo confronto, sem conflitos com os nossos parceiros “indígenas”, e até no interior de cada um de nós entre o olhar confiante do etnógrafo e as categorias de análise suspeita do antropólogo. Um “ponto de vista tem tendência a impor-se como sendo o único possível” escreve Wittgenstein (1982, p.52), enquanto que “cada ponto de vista é de igual importância” (p. 23). A descrição etnográfica não é apenas uma atividade perceptiva e lingüística que toma esta ou aquela cultura como objeto, ela é **uma atividade que se reforma e se reformula permanentemente através do contato com determinada cultura**, o que acaba impondo resistências conduzindo-nos a certas renúncias. Pois o etnógrafo não poderia ser o porta-voz da sociedade que ele estuda nem o ideólogo de sua própria sociedade, mas sim o observador crítico e vigilante das duas. Apesar da tentação de etnografismo, que consistiria particularmente em acreditar na existência de enunciados descritivos no estado puro, como se este último não tivesse também uma tendência avaliadora e até prescritiva, as operações da explicação são, no entanto muito menos certas, podendo chegar a ponto de criar obstáculos à própria compreensão daquilo que observamos em sua singularidade.

Enfim, o estudo das relações entre a descrição (que nunca é puramente descritiva) e a explicação (que nunca explica tudo), deve abrir-se uma terceira via que é a narração. Pois por um lado a descrição – que sempre se encontra integrada numa temporalidade narrativa – é tão discursiva como qualquer outra forma textual. Por outro lado, pode ser que seja a narração que seja a fundadora da descrição, e não o contrário. Jeanne Favret-Saada

convida-nos a pensar nisso quando ela escreve: “relendo meu diário de campo, eu entendo que nada daquilo que diz respeito diretamente à feitiçaria se adapta à *descrição* etnográfica [...] O fato empírico não é mais que um processo da palavra e minhas notas adaptam a forma de uma narração. Descrever a feitiçaria no Bocage, não pode, pois se fazer sem voltar a essas situações em que me designavam um lugar. As únicas provas empíricas que eu possa fornecer da existência dessas posições e das relações que elas mantêm, são fragmentos de *narração*⁵⁵.”

Estaríamos assim em presença de três processos discursivos no seio de uma mesma disciplina, o que nos conduziria então a repensar o conjunto desse dispositivo.

5. Visibilidade e literariedade: percepção do sentido e elaboração das formas

O movimento no qual estamos implicados não é apenas um movimento de vai e vem entre o empírico e o teórico (que poderia encontrar sua mediação na narração), mas, como escreve Michel de Certeau acerca de Lafitau, “um movimento que vai do ver ao escrever”, e que, a partir da escrita volta para o ver. Sendo assim, convém mais uma vez tecer os laços que unem o olhar ao discurso, os seres à linguagem, a visibilidade e a lateralidade para, segundo Michel Foucault “ir através da linguagem, até onde as coisas e as palavras se ligam”.

Na descrição etnográfica, tal como recomendada em todos os manuais de Mauss, Creswell e Godelier, passando por Griaule, Maget e Mauduit, o sujeito da enunciação é largamente minimizado a favor do enunciado de referência⁵⁶. “É uma propriedade

55. J. Favret-Saada, 1994, p.51. Sublinhado pelo autor.

56. “A decisão da pertinência ou da não pertinência dos fenômenos a descrever tem a ver com o quadro conceptual daquele que descreve, mas a própria descrição dos elementos escolhidos deve ser rigorosamente semelhante, que ela seja feita por um ou por um cento de antropólogos” escreve Robert Creswell (1976, p.20).

surpreendente do texto etnográfico que nele seja regularmente ocul-tado o sujeito da enunciação (quer dizer, o autor), o qual se apaga perante o que ele enuncia de seu próprio objeto”, escreve Jeanne Favret-Saada (1994, p.53) e ela acrescenta: “não entendemos como é que o etnógrafo conseguiria abstrair-se da narração que funda sua própria descrição da feitiçaria”.

A particularidade da descrição etnográfica, é que aquilo que é (*ethnos*) aparece progressivamente à luz da escrita (*graphé*), o que explica “o fato de os camponeses do Bocage me terem levado a produzir um certo número de enunciados do mesmo ponto de vista que eles” (J. Favret, 1994, p.49), constatação à qual responde como num eco a famosa frase de Wittgenstein: “É na linguagem que tudo acontece”. Obcecados pelo sentido e pelo conteúdo, metemos muitas vezes os acentos sobre o caráter ontológico e auto-suficiente do objeto (*ethnos*), enquanto que este último só pode constituir-se como tal a partir da linguagem em suas três modalidades: etnográfica, etnológica e antropológica. Não se trata, pois de opor o que seria da ordem da lingüística ao que seria da ordem da ontologia, mas de compreendê-los em sua solidariedade: o *ethnos* e a *graphé*, a cultura e a escrita. Juntos. Pois a etnografia implica tanto o que é olhado e questionado, como o que olha e questiona.

O que levanta problema nesta atividade, não é de forma alguma seu caráter eminentemente referencial, mas sim esta concepção mimética e não problematizada dos laços entre o referente e a linguagem, é o postulado de uma correspondência total entre estes últimos. Neste extremo fim do século XX, temos ainda muita dificuldade em renunciar ao realismo do conhecimento saído de Platon, e, sobretudo nós permanecemos fascinados pela idéia de adequação e de ubiquidade, este imaginário do positivismo que visa preencher a distância entre o significado e a palavra que nunca o significa totalmente. Como é que o sentido poderia ser procurado na indiferença da linguagem? A dificuldade a que estamos confrontados é com certeza a forma do sentido, esta experiência de não coincidência, e até a falta de ausência que

experimentamos sempre que escrevemos, “a impotência em nomear” [sendo], como sublinha Barthes, “um bom sintoma da perturbação” (1980 p. 84).

Para entender a descrição como questão das relações múltiplas do ser e da linguagem, convém, acreditamos, voltar a ponto de partida da reflexão de Heidegger. Ora que encontramos nós? Uma frase de Aristóteles: “o ser se enuncia de diferentes maneiras”. A aventura etnográfica, que consiste na experimentação visual e lingüística das diferenças, apela diferentes maneiras de dizer, de ler e de escrever, uma variedade de versões, o contrário mesmo daquilo que é unívoco.

Pierre Klossowski, em *Banho de Diana*, precisa esta relação ente o ver e o dizer: Actéon “vê porque ele não pode dizer o que ele vê: se ele pudesse dizer, ele cessaria de ver”. Assim acontece com a escrita etnográfica. Ela não fixa a visão em um saber. Ela introduz uma preocupação naquilo que é visto.

Bibliografia*

ADAM Jean-Michel, *La Description*, Paris, PUF, “Que sais-je?”, 1993.

História da descrição e análise das críticas formuladas acerca deste gênero literário.

ADAM Jean-Michel, BOREL Marie-Jeanne, CALAME Claude, KILANI Mondher, *Le Discours Anthropologique*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990.

Os autores estudam em particular as relações entre a etnografia e a elaboração textual. Sobre o lugar e o estatuto do discurso descritivo no seio da antropologia, cf. pp. 21-69.

AFFERGAN François, *Exotisme e altérité*, Paris, PUF, 1987.

Obra complexa que coloca a questão das condições de possibilidade – no sentido kantiano – da observação etnográfica e da elaboração do texto antropológico.

AUERBACH Erich, *Mimésis. La Représentation de la Réalité Dans la Littérature Occidentale*, Paris, Tel/Gallimard, 1994.

De Homero a Virginia Woolf, história de uma das tendências da literatura como imitação da realidade.

BARBARAS Renaud, *La Perception*, Paris, Hatier, 1994.

Pequeno livro muito detalhado que chama a atenção da posição das diferentes tradições filosóficas acerca da questão da percepção: empirismo, racionalismo, “marco bergsoniano”.

* N.T. Devido as freqüentes e abundantes citações terem sido feitas pelo autor a partir das versões francesas, apresenta-se esta bibliografia conforme ao original. Consultando os catálogos das bibliotecas universitárias da USP constata-se que a esmagadora maioria das obras citadas se encontram disponíveis em sua versão original. Aquelas cuja tradução se encontra disponível em português, estão assinaladas por **

BARTHES Roland, *Le Plaisir du Texte*, Paris, Points-Seuil, 1973. “É necessário afirmar o prazer do texto contra as indiferenças da ciência e o puritanismo da análise ideológica” (R.B.).

_____. *La Chambre Claire, Note Sur la Photographie*, Paris, Cahiers du Cinéma, Gallimard/Seuil, 1980.

É o último livro escrito por Roland Barthes. A fotografia é considerada como uma “revolução antropológica sem precedentes” permitindo em particular colocar a questão da presença irrecusável da imagem e da relação desta última com o passado e com a morte.

** _____. *Le Bruissement de la Langue*, Paris, Points/Seuil, 1993.

Cf. em particular os quatro ensaios que constituem o princípio do livro: “De La Science et de La Littérature”, “Écrire, Verbe Intransitif?”, “Ecrire la Lecture”, “Sur la Lecture”, pp. 11 a 59.

BATESON Gregory, *Les Cérémonies du Naven. Les Problèmes Posés Par La Description Sous Trois Rapports d'Une Tribu de Nouvelle Guinée*, Paris, Le Livre de Poche/Essais, 1986.

Publicado pela primeira vez em 1936, é um livro concebido como um experimento que permanece ainda hoje insólito na literatura antropológica. 1º O objeto concerne um aspeto único de uma sociedade de Nova Guiné: os rituais de travestimento dos Iatmul. 2º O autor considera que a descrição dos próprios fatos (pp. 50-61) não é independente a) das condições de observação, b) do contexto teórico escolhido.

BOAS Franz, *Race, Language and Culture*, The University of Chicago Press, 1982.

Este livro contém sessenta e dois artigos escritos pelo pai da antropologia americana e um dos fundadores da maneira de proceder etnográfica.

CAHIERS JUSSIEU/2, Université de Paris VII, *Le Mal de Voir*, Paris, 10/18, 1976.

Quando o “mal de vivre” dos Europeus conduz a uma perversão do ver (voyeurismo) e do saber (confiscação da palavra dos outros). Quando o olhar etnológico se faz acusador da sua própria civilização.

CHAUMEIL Jean-Pierre, *Voir, Savoir, Pouvoir*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1984.

Estudo sobre o chamanismo a partir de observações feitas no Peru
Creswell Robert e Godelier Maurice (org.), *Outils d'Enquêtes et d'Analyses Anthropologiques*, Paris, Maspéro, 1976.

Escrito por doze antropólogos, esta obra é antes de mais um guia de pesquisa. Mostra que a etnografia não consiste unicamente na recolha de materiais, mas acima de tudo em inscrevê-los num contexto teórico.

DEVEREUX Georges, *De l'Angoisse à la Méthode dans les Sciences du Comportement*, Paris, Aubier, 1980.

Tomada em consideração da subjetividade do pesquisador no terreno, não como obstáculo, mas como condição do conhecimento científico. Traduzido pela primeira vez em França em 1967, é uma das maiores obras de epistemologia da observação nas ciências sociais.

FAVRET-SAADA Jeanne, *Les Mots, la Mort, les Sorts*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1994.

Estudando como etnógrafa a feitiçaria numa região de França chamada Bocage, a autora faz questão de “marcar sem equívoco a distância que [a] separa da antropologia clássica”: “de todas as ciladas que ameaçam nosso trabalho, existem duas das quais aprendemos a desconfiar, como da peste: aceitar de “participar” no discurso indígena e sucumbir às tentações da subjetividade. Não somente me foi de todo impossível evitá-los, mas ainda por cima, foi através deles que elaborei o essencial de minha etnografia” (p. 48).

FÉDIER François, *Regardez Voir*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995.

Livro que reúne artigos consagrados a Hölderlin, Heidegger, a pintura... Cf. em particular "Voir Sous le Voile de l'Interpretation" consagrado a Cézanne.

FLAUBERT Gustave, *Madame Bovary, Mœurs de Province*, Paris, Le Livre de Poche, 1983.

Um dos maiores textos descritivos da história da literatura.

**FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1969. Livro importante sobre a constituição as ciências sociais, o aparecimento (e o desaparecimento) do homem no campo do saber científico, a relação entre o sensível e a ordem do discurso.

FRANCASTEL Pierre, *Etude de Sociologie de l'Art*, Paris, Médiations/Denoël, 1985.

A constituição do espaço plástico desde o Renascimento.

**GEERTZ Clifford, *Bali, Interprétation d'Une Culture*, Paris, Gallimard, 1983.

Obra considerada como a mais representativa da antropologia interpretativa norte americana contemporânea. Consulte-se em particular o célebre artigo "Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais" (pp. 162-215) que mostra como uma blitz, 1º faz com que o etnólogo passe da situação de estranho (away) à situação de participante (in) na vida do grupo, 2º designando-lhe assim um objeto de observação privilegiado para interpretar o sentido da cultura em questão.

_____. "Diapositives Anthropologiques", in *Communications*, nº 43, 1986, pp. 71-90.

Estudo da escrita etnográfica que mostra, a partir de exemplos de textos de Evans Pritchard, o caráter eminentemente literário desta atividade.

GENETTE Gérard, *Fiction et Diction*, Paris, Le Seuil, 1991.

Texto ficcional e fatural. Literatura e literalidade. O textual e o extratextual.

**GOODY Jack, *La Raison Graphique*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

Será que existe uma maneira especificamente gráfica de raciocinar e de pensar? Quais são as relações entre a escrita e o conhecimento (em particular nas sociedades sem escrita)?

GREIMAS Algirdas Julien, *Sémiothique et Sciences Sociales*, Paris, Le Seuil, 1976.

A especificidade do texto científico em relação aos outros textos.

GRIAULE Marcel, *Méthode de l'Ethnographie*, Paris, PUF, 1957.

Curso professado por Griaule desde o princípio de seu ensino na Sorbonne em 1942. Estudo dos diferentes métodos de observação, desde o registro sonoro até à fotografia aérea que o próprio autor praticou enquanto oficial aviador.

_____. *Dieu de l'Eau*, Paris, Le Livre de Poche/Essais, 1991.

Publicado em 1948, este é um dos grandes clássicos da etnologia francesa, escrito a partir da primeira missão etnográfica francesa, a missão Dakar-Djibouti (1931-1933) levada a cabo em colaboração com Michel Leiris. Griaule, através de uma convenção do olhar europeu, permite-nos ver o outro em sua especificidade. As qualidades eminentemente visuais de seu estilo fizeram dos Dogons um dos povos mais visíveis de toda a etnografia. Nos confins entre a literatura e a ciência, é um texto vivaz e concreto destinado a um vasto público. Composto a partir da palavra de um cego – o guerreiro Ogotemméli – ele leva a colocar a questão das relações entre a visibilidade e a lisibilidade.

HAMON Philippe, *Du Descriptif*, Paris, Hachette, 1993.

A especificidade do texto descritivo em relação ao texto narrativo e ao texto argumentativo.

JAKOBSON Roman, *Essais de Linguistique Générale*, Paris, Ed. de Minuit, 1994

Jakobson, que é um dos fundadores da lingüística estrutural, estuda em particular neste livro as relações de convergência entre a lingüística e a antropologia.

KANDINSKI Wassily, *Cours du Bauhaus*, Paris, Médiations/Denoël, 1984.

Introdução às questões colocadas pela arte moderna. Estudo dos elementos constitutivos da pintura: a cor, a linha, o plano...

KILANI Mondher, *L'invention de l'Autre, Essai Sur le Discours Anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.

O autor interroga um certo numero de figuras do discurso antropológico assim que suas próprias "reconstruções culturais" a partir de trabalhos de campo feitos em Nova Guiné, na Tunisia e nos Alpes.

KLEE Paul, *Théorie de l'Art Moderne*, Paris, Médiations/Denoël, 1985.

As relações entre a arte e a natureza, a questão da abstração.

**LABURTHE-TORLA Philippe e WARNIER Jean-Pierre, *Ethnologie Anthropologie*, Paris, PUF, 1993.

É uma das obras de introdução mais completas desta disciplina. Uma apresentação muito clara dos diferentes campos (que vão do parentesco à economia passando pela política e pelo religioso) assim como dos métodos de investigação, que mostram que a antropologia nos fala a todos através dos aspectos mais concretos de nossa existência.

**LAPLANTINE François, *L'Anthropologie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1995.

Este pequeno livro, depois de ter lembrado como se constituiu a antropologia (pp. 35-98), estuda as principais tendências contemporâneas (pp. 89-144) e coloca a questão de sua especificidade entre as outras disciplinas das ciências sociais (pp. 145-149).

LATOUR Bruno, *La Science en Question*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1995.

Considera-se geralmente que a pesquisa científica consiste em observar os fatos, para depois dar conta e explicá-los em artigos, comunicados, obras, enquanto que, é o próprio texto científico que, procedendo a uma estabilização dos enunciados a partir de um consenso, transforma esses enunciados em fatos, os "fabrica". Eis um dos temas (pp.59-151) deste livro publicado em 1987 nos Estados Unidos, cujo objeto não é o estudo dos resultados obtidos pela ciência, mas sim os processos de elaboração e construção da atividade científica.

LECLERC Gérard, *L'Observation de l'Homme*, Paris, Le Seuil, 1979.

Este livro, que é uma história dos métodos de observação dos grupos sociais, aplica-se também a colocar a questão da observação dos observadores.

**LÉRY Jean de, *Histoire d'Un Voyage Fait En La Terre du Brésil*, Paris, Ed. de l'Épi, 1972.

Um missionário protestante da Borgonha entre os Tupinambá, Lévi-Strauss qualifica as observações, as descrições e as reflexões contidas nesta obra, publicada pela primeira vez em 1578, de "arqueologia do olhar etnológico".

LEROI-GOURHAN André, *Milieu et technique*, Paris, Albin Michel, 1992.

Descrição e análise das “técnicas de aquisição” (armas, caça, pesca, pastorícia, agricultura) e das “técnicas de consumo” (alimentação, vestuário, habitação).

**LÉVI-STRAUSS Claude, *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1969.

O pensamento selvagem e não o pensamento dos selvagens é o pensamento no estado selvagem, atributo universal do espírito humano. É o contrário de um pensamento desordenado e confuso. Partindo de observações orientadas sobre o mundo, as relações entre os homens, os animais e os vegetais, o pensamento selvagem é um pensamento lógico que distingue, classifica, opõe, confronta, combina.

_____. *Le Regard Éloigné*, Paris, Plon, 1983.

O conhecimento científico do homem (= antropologia) implica que o olhar seja dirigido para as sociedades mais distantes daquelas onde nasceu e cresceu o observador.

**_____. *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, “Terre Humaine”, 1984.

Como e porquê nos tornamos etnólogos? Quais são as relações entre a etnologia e a filosofia, o Antigo e o Novo Mundo, o homem e a natureza? Qual é o sentido da civilização ocidental quando olhamos para ela a partir da experiência das sociedades indígenas do Brasil? Uma obra inclassificável que não se dirige somente a inteligência mas também à sensibilidade. “O livro mestre de Claude Lévi-Strauss marcará data não apenas na história da etnologia mas também na história do pensamento”, escrevia Georges Bataille quando o livro apareceu em 1955.

**LÉVI-STRAUSS Claude e ÉRIBON Didier, *De Près et de Loïn*, Paris, Odile Jacob, 1988.

O antropólogo conversa sobre seu itinerário, explica suas relações com o trabalho de campo e lança um olhar retrospectivo sobre sua obra.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Regarder Écouter Lire*, Paris, Plon, 1993.

Qual o lugar da Arte no conhecimento do espírito humano. Cf. em particular “En regardant Poussant”, pp. 9-40; “Des sons et des couleurs”, pp. 127-148; “Regards Sur les Objets”, pp. 151-176, assim como as doze últimas linhas – extremamente surpreendentes – do livro (p. 176).

**_____. *Saudades do Brasil*, Paris, Plon, 1994.

Composto a partir de fotografias tiradas entre 1935 e 1938, este livro – exclusivamente descritivo – permite colocar a questão das relações entre o texto e a imagem na pesquisa etnográfica.

LE Witta Beatrix, *Ni Vue Ni Connue. Approche Ethnographique de la Culture Bourgeoise*, Paris, Ed. de la MSH, 1988.

A antropologia privilegiou quase sistematicamente o estudo dos grupos mais distantes, socialmente e culturalmente, do observador: os “de baixo” ou “os outros”. Este livro é o primeiro em língua francesa a propor uma descrição etnográfica daqueles “de cima”. O que parece ser uma característica da burguesia, é um código concreto de aparências sociais, todo um sistema de símbolos que tem a ver com uma infinita arte do detalhe que se exprime em particular pela maneira de falar, comer e se vestir.

LOURAU René, *Le Journal de Recherche*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

As relações entre o texto oficial e o que fica fora do texto (diários, apontamentos de campo, narrativas biográficas...) em particular a partir de exemplos escritos de B. Malinowski (pp. 3-54), M. Leiris (pp. 93-107), G. Condominas (pp. 133-141), J. Favret (pp. 143-152).

MAGET Marcel, *Guide d'Étude Directe des Comportements Culturels*, Paris, Ed. du CNRS, 1962.

Contra as “generalizações precipitadas”, “a realidade toma rapidamente sua revanche”. No campo, tudo deve ser notado, desde a arqueologia até à psicologia passando pelas anotações fonéticas e musicais ou a contagem dos postos de rádio numa aldeia. Este guia, que entende permitir tanto “o estudo de uma charrua como a de uma caneta”, através do cuidado que tem pelo detalhe e sua preocupação pela exaustividade, acaba dando vertigens.

**MALINOWSKI Bronislaw, *Journal d'Ethnologue*, Paris, Seuil, 1985.

O livro mais escandaloso da etnografia. Malinowski, apaixonado e doente, morto de fadiga, combatendo sua depressão com arsénico, irritado, vociferando contra os indígenas, mas terivelmente atraído por suas mulheres e suas filhas, mostra-nos “o outro lado” do texto científico e mostra-nos o que tem de “impuro” aquilo que nos permite seu acesso.

**_____. *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Paris, Tel/Gallimard, 1993.

A “obra-prima” de Malinowski (Lévi-Strauss) é “um dos três ou quatro maiores livros de toda a literatura etnológica” (Michel Panoff). Ler em particular a introdução sobre os métodos da etnografia (pp. 57-82) da qual Malinowski é um dos fundadores e a célebre descrição da canoa trobriandesa. (pp. 164-126).

MAUSS Marcel, *Manuel d'Ethnographie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1989.

Este livro, decisivamente fundador, foi escrito a partir das “Instruções de Etnografia Descritiva”, ou seja, do curso que Marcel Mauss deu ano após ano no Instituto de Etnologia da Universidade de Paris, de 1926 (data de sua fundação) até 1939.

MERLEAU-PONTY Maurice, *L'œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, Folio/Essais, 1988.

É o último texto escrito por Merleau-Ponty, quando de sua estada de várias semanas em Tholonet nos campos de Provençe marcados pelas descrições picturais de Cézanne. Constitui uma das melhores introduções a uma reflexão sobre o ver.

**MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Tel/Gallimard, 1993.

Introdução à fenomenologia e em particular a dimensão eminentemente corporal da descrição fenomenológica.

**_____. *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Tel/Gallimard, 1993.

Texto inacabado no qual Merleau-Ponty coloca em particular a questão das relações entre o olhar (a “fé perceptiva”) e a linguagem.

PEREC Georges, *Penser/Classer*, Paris, Hachette, 1989.

“Que me pedem exatamente? Se penso antes de classificar? Se classifico antes de pensar? Como classifico o que penso? Como penso quando quero classificar? [...] É tão tentador querer distribuir o mundo inteiro segundo um código único; uma lei universal regeria o conjunto dos fenômenos: dois hemisférios, cinco continentes, masculino e feminino, animal e vegetal, singular e plural, direita e esquerda, quatro estações, cinco sentidos, seis vogais, sete dias, doze meses, vinte e quatro horas. Infelizmente isso não funciona, nem nunca começou a funcionar, nunca funcionará” (G.P.)

PONGE Francis, *Méthodes*, Paris, Gallimard/Idées, 1989.

Obra de reflexão na qual aquilo que tenta o autor é “da ordem da definição – descrição – da obra de arte literária”. Ele escreve: “Não existem para isso trinta e seis maneiras de proceder : é preciso tirar as explicações”.

PONGE Francis, *Le Parti Pris des Choses*, Gallimard/Poésie, 1991.

Pode ser lido como um complemento do antecedente. Descrição da ostra, da vela, da borboleta, do camarão... “Se escolhi falar da barata é por desgosto pelas idéias” (F.P.).

POTTIER Richard, *Anthropologie du Mythe*, Paris, Kimé, 1994. A recolha etnográfica e o estudo antropológico dos mitos é um dos assuntos privilegiados de nossa disciplina. Neste livro, ao mesmo tempo claro, complexo e original, Richard Pottier faz o ponto da situação sobre os grandes temas científicos do mito (Freud, Lévi-Strauss, Greimas), para depois nos propor uma interpretação diferente. Na origem de sua reflexão, inseparável de uma experiência de campo na Ásia, acontece aquilo a que ele chama de “uma universal estranheza” das narrativas míticas. Se estes últimos são estranhos é porque o homem, que é ao mesmo tempo seu criador e seu destinatário, se encontra profundamente dividido, ao mesmo tempo que continua tentando permanentemente ultrapassar sua própria dualidade.

SAUVAGEOT Anne, *Voirs et Savoirs. Esquisse d'Une Sociologie du Regard*, Paris, PUF, 1994.

O olhar modifica-se ao longo dos séculos, como mostra o autor que considera que é possível distinguir três regimes diferentes da percepção: 1º a Antigüidade que inventou um modelo orgânico e tátil; 2º a ordem do Renascimento inventou um modelo mecânico e ótico; 3º as sociedades contemporâneas caracterizadas – em particular através do espaço numérico e televisual – por um forte regresso do visual: a “revanche da figura sobre o discurso”.

SICARD Monique, *L'Année 1895. L'image Écartelée Entre Voir et Savoir*, Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de Tourner en Rond, 1995.

Trata da emergência de novos olhares em 1895: a radiografia, o cinema, a psicanálise.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques sur “Le Rameau d’Or” de Frazer*, Paris, l’Âge d’Homme, 1982.

Redigido em 1931, este pequeno livro é uma reação muito firme contra o etnocentrismo que se exprime em particular na teoria explicativa de Frazer, “muito mais “selvagem” do que a maior parte dos selvagens”. As pretensões da explicação, Wittgenstein opõe o método da descrição.

_____. *Leçons et Conversations*, Paris Gallimard, Folio/Essais, 1992.

Cf. em particular “Notas de uma lição extraída de um curso sobre a descrição” pp. 79-86, assim como a apresentação do pensamento de Wittgenstein por Christiane Chauviré, pp. I-LIV.