

● **Ofício de Etnólogo, ou como Ter  
“Anthropological Blues” \***

ROBERTO DA MATA

*This glory, the sweetest, the truest  
or rather the only true glory, awaits  
you, encompasses you already; you  
will know all its brilliance on that  
day of triumph and joy on which,  
returning to your country, welcomed  
amid our delight, you will arrive in  
our walls, loaded with the most pre-  
cious spoils, and bearers of happy  
tidings of our brothers scattered in  
the uttermost confines of the Universe.*

Degérando\*\*

*Introdução*

Em Etnologia, como nos “ritos de passagem”, existem três fases (ou planos) fundamentais quando se trata de discorrer sobre

\* Trabalho apresentado na Universidade de Brasília, junto ao Departamento de Ciências Sociais, no Simpósio sobre Trabalho-de-Campo, ali realizado. Expresso meus agradecimentos aos Profs. Roberto Cardoso de Oliveira e Kenneth Taylor, que na época eram, respectivamente, Chefe do Departamento de Ciências Sociais e Coordenador do Curso de Mestrado de Antropologia Social, pelo convite. Posteriormente, o texto foi publicado no Museu Nacional como Comunicação n.º 1, Setembro, 1974, em edição mimeografada. Desejo agradecer a Gilberto Velho, Luiz de Castro Faria e Anthony Seeger pelas sugestões e encorajamento, quando da preparação das duas versões deste trabalho.

\*\* Joseph-Marie Degérando, *The Observation of Savage Peoples* (1800), traduzido do francês por F.C.T. Moore, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1969.

as etapas de uma pesquisa, vista pelo prisma do seu cotidiano. A primeira, é aquela caracterizada pelo uso e até abuso da cabeça, quando ainda não temos nenhum contato com os seres humanos que, vivendo em grupos, constituem-se nos nossos objetos de trabalho. É a fase ou plano que denomino de *teórico-intelectual*, marcada pelo divórcio entre o futuro pesquisador e a tribo, a classe social, o mito, o grupo, a categoria cognitiva, o ritual, o bairro, o sistema de relações sociais e de parentesco, o modo de produção, o sistema político e todos os outros domínios, em sua lista infundável, que certamente fazem parte daquilo que se busca ver, encerrar, enxergar, perceber, estudar, classificar, interpretar, explicar, etc... Mas esse divórcio — e é bom que se diga isso claramente — não diz respeito somente à ignorância do estudante. Ao contrário, ele fala precisamente de um excesso de conhecimento, mas de um conhecer que é teórico, universal e mediatizado não pelo concreto e sobretudo pelo específico, mas pelo abstrato e pelo não vivenciado. Pelos livros, ensaios e artigos: pelos outros.

Na fase *teórico-intelectual*, as aldeias são diagramas, os matrimônios se resolvem em desenhos geométricos perfeitamente simétricos e equilibrados, a patronagem e a clientela política aparecem em regras ordenadas, a própria espoliação passa a seguir leis e os índios são de papel. Nunca ou muito raramente se pensa em coisas específicas, que dizem respeito à minha experiência, quando o conhecimento é permeabilizado por cheiros, cores, dores e amores. Perdas, ansiedades e medos, todos esses intrusos que os livros, sobretudo os famigerados “manuais” das Ciências Sociais teimam por ignorar.

Uma segunda fase, que vem depois dessa que acabo de apresentar, pode ser denominada de *período prático*. Ela diz respeito, essencialmente, a nossa antevéspera de pesquisa. De fato, trata-se daquela semana que todos cuja pesquisa implicou uma mudança drástica experimentaram, quando a nossa preocupação muda subitamente das teorias mais universais para os problemas mais banalmente concretos. A pergunta, então, não é mais se o grupo X tem ou não linhagens segmentadas, à moda dos Nuer, Tallensi ou Tiv, ou se a tribo Y tem corridas de tora e metades cerimoniais, como os Krahó ou Apinayé, mas de planejar a quantidade de arroz e remédios que deverei levar para o campo comigo.

Observo que a oscilação do pêndulo da existência para tais questões — onde vou dormir, comer, viver — não é nada agradável. Especialmente quando o nosso treinamento tende a ser excessivamente verbal e teórico, ou quando somos socializados numa cultura que nos ensina sistemáticamente o conformismo, esse filho

da autoridade com a generalidade, a lei e a regra. No *plano prático*, portanto, já não se trata de citar a experiência de algum herói-civilizador da disciplina, mas de colocar o problema fundamental na Antropologia, qual seja: o da especificidade e relatividade de sua própria experiência.

A fase final, a terceira, é a que chamo de *pessoal ou existencial*. Aqui, não temos mais divisões nítidas entre as etapas da nossa formação científica ou acadêmica, mas por uma espécie de prolongamento de tudo isso, uma certa visão de conjunto que certamente deve coroar todo o nosso esforço e trabalho. Deste modo, enquanto o plano teórico-intelectual é medido pela competência acadêmica e o plano prático pela perturbação de uma realidade que vai se tornando cada vez mais imediata, o plano existencial da pesquisa em Etnologia fala mais das lições que devo extrair do meu próprio caso. É por causa disso que eu a considero como essencialmente globalizadora e integradora: ela deve sintetizar a biografia com a teoria, e a prática do mundo com a do ofício.

Nesta etapa ou, antes, nesta dimensão da pesquisa, eu não me encontro mais dialogando com índios de papel, ou com diagramas simétricos, mas com pessoas. Encontro-me numa aldeia concreta: calorenta e distante de tudo que conheci. Acho-me fazendo face a lamparinas e doença. Vejo-me diante de gente de carne e osso. Gente boa e antipática, gente sabida e estúpida, gente feia e bonita. Estou, assim, submerso num mundo que se situava, e depois da pesquisa volta a se situar, entre a realidade e o livro.

É vivenciando esta fase que me dou conta (e não sem susto) que estou entre dois fogos: a minha cultura e uma outra, o meu mundo e um outro. De fato, tendo me preparado e me colocado como tradutor de um outro sistema para a minha própria linguagem, eis que tenho que iniciar minha tarefa. E então verifico, intimamente satisfeito, que o meu ofício — voltado para o estudo dos homens — é análogo à própria caminhada das sociedades humanas: sempre na tênue linha divisória que separa os animais na determinação da natureza e os deuses que, dizem os crentes, forjam o seu próprio destino.

Neste trabalho, procuro desenvolver esta última dimensão da pesquisa em Etnologia. Fase que, para mim e talvez para outros, foi tão importante.

## I

Durante anos, a Antropologia Social esteve preocupada em estabelecer com precisão cada vez maior suas rotinas de pesquisa

ou- como é também chamado o exercício do ofício na sua prática mais imediata, do trabalho de campo. Nos cursos de Antropologia os professores mencionavam sempre a necessidade absoluta da coleta de um bom material, isto é, dados etnográficos que permitissem um diálogo mais intenso e mais profícuo com as teorias conhecidas, pois daí, certamente, nasceriam novas teorias — segundo a velha e, porque não dizer, batida dialética do Prof. Robert Merton.

Desse esforço nasceram alguns livros — na América e fora dela — ensinando a realizar melhor tais rotinas. Os dois mais famosos são o notório *Notes and Queries in Anthropology*, produzido pelos ingleses e, diga-se de passagem, britanicamente produzido com zelo missionário, colonial e vitoriano, e o não menos famoso *Guia de Investigação de Dados Culturais*, livro inspirado pelo Human Relations Area Files, sob a égide dos estudos “cross-culturais” do Prof. George Peter Murdock.

São suas peças impressionantes, como são impressionantes as monografias dos etnólogos, livros que atualizam de modo correto e impecável essas rotinas de “como comecei fazendo um mapa da aldeia, colhendo duramente as genealogias dos nativos, assistindo aos ritos funerários, procurando delimitar o tamanho de cada roça” e “terminei descobrindo um sistema de parentesco do tipo Crow-Omaha, etc...”. Na realidade, livros que ensinam a fazer pesquisa são velhos na nossa disciplina, e pode-se mesmo dizer — sem medo de incorrer em exagero — que eles nasceram com a sua fundação, já que foi Henry Morgan, ele próprio, o primeiro a descobrir a utilidade de tais rotinas, quando preparou uma série de questionários de campo que foram enviados aos distantes missionários e agentes diplomáticos norte-americanos para escrever o seu superclássico *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871)<sup>1</sup>. Tal tradição é obviamente necessária e não é meu propósito aqui tentar denegri-la. Não sou D. Quixote e reconheço muito bem os frutos que dela nasceram e poderão ainda nascer. E mesmo se estivesse contra ela, o máximo que o bom senso me permitiria acrescentar é que essas rotinas são como um mal necessário.

Desejo, porém, neste trabalho, trazer à luz todo um “outro lado” desta mesma tradição oficial e explicitamente reconhecida pelos antropólogos, qual seja: os aspectos que aparecem nas anedotas e nas reuniões de antropologia, nos coquetéis e nos momen-

<sup>1</sup> Republicado em 1970, Anthropological Publications: Oosterhout N.B. — Holanda. Veja-se, em relação ao que foi mencionado acima, pp. viii e ix do Prefácio e o Apêndice à Parte III, pp. 515 e ss.

tos menos formais. Nas estórias que elaboram de modo tragicômico um mal-entendido entre o pesquisador e o seu melhor informante, de como foi duro chegar até a aldeia, das diarreias, das dificuldades de conseguir comida e — muito mais importante — de como foi difícil comer naquela aldeia do Brasil Central.

Esses são os chamados aspectos “românticos” da disciplina, quando o pesquisador se vê obrigado a atuar como médico, cozinheiro, contador de histórias, mediador entre índios e funcionários da FUNAI, viajante solitário e até palhaço, lançando mão destes vários e insuspeitados papéis para poder bem realizar as rotinas que infalivelmente aprendeu na escola graduada. É curioso e significativo que tais aspectos sejam cunhados de “anedóticos” e, como já disse, de “românticos”, desde que se está consciente — e não é preciso ser filósofo para tanto — que a Antropologia Social é uma disciplina da comutação e da mediação. E com isso quero simplesmente dizer que talvez mais do que qualquer outra matéria devotada ao estudo do Homem, a Antropologia é aquela onde necessariamente se estabelece uma ponte entre dois universos (ou subuniversos) de significação, e tal ponte ou mediação é realizada com um mínimo de aparato institucional ou de instrumentos de mediação. Vale dizer, de modo artesanal e paciente, dependendo essencialmente de humores, temperamentos, fobias e todos os outros ingredientes das pessoas e do contato humano.

Se é possível e permitido uma interpretação, não há dúvida de que todo o anedotário referente às pesquisas de campo é um modo muito pouco imaginativo de depositar num lado obscuro do ofício os seus pontos talvez mais importantes e mais significativos. É uma maneira e — quem sabe? — um modo muito envergonhado de não assumir o lado humano e fenomenológico da disciplina, com um temor infantil de revelar o quanto vai de subjetivo nas pesquisas de campo, temor esse que é tanto maior quanto mais voltado está o etnólogo para uma idealização do rigor nas disciplinas sociais. Numa palavra, é um modo de não assumir o ofício de etnólogo integralmente, é o medo de sentir o que a Dra. Jean Carter Lave denominou, com rara felicidade, numa carta do campo, o *anthropological blues*.

## II

Por *anthropological blues* se quer cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos interpretativos do ofício de etnólogo. Trata-se de incorporar no campo mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles

aspectos *extraordinários*, sempre prontos a emergir em todo o relacionamento humano. De fato, só se tem Antropologia Social quando se tem de algum modo o exótico, e o exótico depende invariavelmente da distância social, e a distância social tem como componente a marginalidade (relativa ou absoluta), e a marginalidade se alimenta de um sentimento de segregação e a segregação implica estar só e tudo desemboca — para comutar rapidamente essa longa cadeia — na liminaridade e no estranhamento.

De tal modo que vestir a capa de etnólogo é aprender a realizar uma dupla tarefa que pode ser grosseiramente contida nas seguintes fórmulas: (a) *transformar o exótico no familiar* e/ou (b) *transformar o familiar em exótico*. E, em ambos os casos, é necessária a presença dos dois termos (que representam dois universos de significação) e, mais basicamente, uma vivência dos dois domínios por um mesmo sujeito disposto a situá-los e apanhá-los. Numa certa perspectiva, essas duas transformações parecem seguir de perto os momentos críticos da história da própria disciplina. Assim é que a primeira transformação — do exótico em familiar — corresponde ao movimento original da Antropologia quando os etnólogos conjugaram o seu esforço na busca deliberada dos enigmas sociais situados em universos de significação sabidamente incompreendidos pelos meios sociais do seu tempo. E foi assim que se reduziu e transformou — para citar apenas um caso clássico — o *kula ring* dos melanésios num sistema compreensível de trocas, alimentadas por práticas rituais, políticas, jurídicas, econômicas e religiosas, descoberta que veio, entre outras, permitir a criação, por Marcel Mauss, da noção basilar de fato social total, desenvolvida logo após as pesquisas de B. Malinowski.<sup>2</sup>

A segunda transformação parece corresponder ao momento presente, quando a disciplina se volta para a nossa própria sociedade, num movimento semelhante a um auto-exorcismo, pois já não se trata mais de depositar no selvagem africano ou melanésico o mundo de práticas primitivas que se deseja objetificar e inventariar, mas de descobri-las em nós, nas nossas instituições, na nossa prática política e religiosa. O problema é, então, o de tirar a capa de membro de uma classe e de um grupo social específico para poder — como etnólogo — estranhar alguma regra social familiar e assim descobrir (ou recolocar, como fazem as crianças quando per-

<sup>2</sup> Permito-me lembrar ao leitor que Malinowski publicou o seu *Argonauts of the Western Pacific* em 1922 e que a primeira edição francesa do *Essai sur le Don* é de 1925.

guntam os “porquês”) o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação.<sup>3</sup>

Essas duas transformações fundamentais do ofício de etnólogo parecem guardar entre si uma estreita relação de homologia. Como o desenrolar de uma sonata, onde um tema é apresentado claramente no seu início, desenvolvido rebuscadamente no seu curso e, finalmente, retomado no seu epílogo. No caso das transformações antropológicas, os movimentos sempre conduzem a um encontro. Deste modo, a primeira transformação leva ao encontro daquilo que a cultura do pesquisador reveste inicialmente no envelope do bizarro, de tal maneira que a viagem do etnólogo é como a viagem do herói clássico, partida em três momentos distintos e interdependentes: a saída de sua sociedade, o encontro com o outro nos confins do seu mundo social e, finalmente, o “retorno triunfal” (como coloca Degérando) ao seu próprio grupo com os seus troféus. De fato, o etnólogo é, na maioria dos casos, o último agente da sociedade colonial já que após a rapina dos bens, da força de trabalho e da terra segue o pesquisador para completar o inventário canibalístico: ele, portanto, busca as regras, os valores, as idéias — numa palavra, as imponderáveis da vida social que foi colonizada.

Na segunda transformação, a viagem é como a do *xamã*: um movimento drástico onde, paradoxalmente, não se sai do lugar. E, de fato, as viagens xamanísticas são viagens verticais (para dentro ou para cima) muito mais do que horizontais, como acontece na viagem clássica dos heróis homéricos.<sup>4</sup> E não é por outra razão que todos aqueles que realizam tais viagens para dentro e para cima são xamãs, curadores, profetas, santos e loucos; ou seja, os que de algum modo se dispuseram a chegar no fundo do poço de sua própria cultura. Como consequência, a segunda transformação conduz igualmente a um encontro com o outro e ao estranhamento.

As duas transformações estão, pois, intimamente relacionadas e ambas sujeitas a uma série de resíduos, nunca sendo realmente perfeitas. De fato, o exótico nunca pode passar a ser familiar; e o familiar nunca deixa de ser exótico.

Mas, deixando os paradoxos para os mais bem preparados, essas transformações indicam, num caso, um ponto de chegada (de fato, quando o etnólogo consegue se familiarizar com uma cultura diferente da sua, ele adquire competência nesta cultura) e, no ou-

<sup>3</sup> Estou usando as noções de reificação e de legitimação como Berger e Luckmann no seu *A Construção Social da Realidade* (Petrópolis: Vozes, 1973).

<sup>4</sup> Foi Peter Rivière de Oxford quem me sugeriu esta idéia da viagem xamanística.

tro, o ponto de partida, já que o único modo de estudar um ritual brasileiro é o de tomar tal rito como exótico. Isso significa que a apreensão no primeiro processo é realizada primordialmente por uma via intelectual (a transformação do exótico em familiar é realizada fundamentalmente por meio de apreensões cognitivas), ao passo que, no segundo caso, é necessário um desligamento emocional, já que a familiaridade do costume não foi obtida via intelecto, mas via coerção socializadora e, assim, veio do estômago para a cabeça. Em ambos os casos, porém, a mediação é realizada por um corpo de princípios guias (as chamadas teorias antropológicas) e conduzida num labirinto de conflitos dramáticos que servem como pano de fundo para as anedotas antropológicas e para acentuar o toque romântico da nossa disciplina. Deste modo, se o meu *insight* está correto, é no processo de transformação mesmo que devemos cuidar de buscar a definição cada vez mais precisa dos *anthropological blues*.

Seria, então, possível iniciar a demarcação da área básica do *anthropological blues* como aquela do elemento que se insinua na prática etnológica, mas que não estava sendo esperado. Como um *blues*, cuja melódia ganha força pela repetição das suas frases de modo a cada vez mais se tornar perceptível. Da mesma maneira que a tristeza e a saudade (também *blues*) se insinua no processo do trabalho de campo, causando surpresa ao etnólogo. É quando ele se pergunta, como fez Claude Lévi-Strauss, “que viemos fazer aqui? Com que esperança? Com que fim?” e, a partir desse momento, pôde ouvir claramente as intromissões de um rotineiro estudo de Chopin, ficar por ele obsecado e se abrir à terrível descoberta de que a viagem apenas despertava sua própria subjetividade: “Por um singular paradoxo, diz Lévi-Strauss, em lugar de me abrir a um novo universo, minha vida aventureira antes me restituía o antigo, enquanto aquele que eu pretendia se dissolvia entre os meus dedos. Quanto mais os homens e as paisagens a cuja conquista eu partira perdiam, ao possuí-los, a significação que eu deles esperava, mais essas imagens decepcionantes ainda que presentes eram substituídas por outras, postas em reserva por meu passado e às quais eu não dera nenhum valor quando ainda pertenciam à realidade que me rodeava.” (*Tristes Trópicos*, São Paulo: Anhembi, 1956, 402 ss.).

Seria possível dizer que o elemento que se insinua no trabalho de campo é o sentimento e a emoção. Estes seriam, para parafrasear Lévi-Strauss, os hóspedes não convidados da situação etnográfica. E tudo indica que tal intrusão da subjetividade e da carga afetiva que vem com ela, dentro da rotina intelectualizada da pesquisa antropológica, é um dado sistemático da situação. Sua manifestação assu-

me várias formas, indo da anedota infame contada pelo falecido Evans-Pritchard, quando disse que estudando os Nuer pode-se facilmente adquirir sintomas de “Nuerosis”<sup>5</sup>, até as reações mais viscerais, como aquelas de Lévi-Strauss, Chagnon e Maybury-Lewis<sup>6</sup> quando se referem à solidão, à falta de privacidade e à sujeira dos índios.

Tais relatos parecem sugerir, dentre os muitos temas que elaboram, a fantástica surpresa do antropólogo diante de um verdadeiro assalto pelas emoções. Assim é que Chagnon descreve sua perplexidade diante da sujeira dos Yanomano e, por isso mesmo, do terrível sentimento de penetração num mundo caótico e sem sentido de que foi acometido nos seus primeiros tempos de trabalho de campo. E Maybury-Lewis guarda para o último parágrafo do seu livro a surpresa de se saber de algum modo envolvido e capaz de envolver seu informante. Assim, é no último instante do seu relato que ficamos sabendo que Apowen — ao se despedir do antropólogo — tinha lágrimas nos olhos. É como se na escola graduada tivessem nos ensinado tudo: espere um sistema matrimonial prescritivo, um sistema político segmentado, um sistema dualista, etc., e jamais nos tivessem prevenido que a situação etnográfica não é realizada num vazio e que tanto lá, quanto aqui, se pode ouvir os *anthropological blues*!

Mas junto a esses momentos cruciais (a chegada e o último dia), há — dentre as inúmeras situações destacáveis — um outro instante que ao menos para mim se configurou como crítico: o momento da descoberta etnográfica. Quando o etnólogo consegue descobrir o funcionamento de uma instituição, compreende finalmente a operação de uma regra antes obscura. No caso da minha pesquisa, no dia em que descobri como operava a regra da amizade formalizada entre os Apinayé, escrevi no meu diário em 18 de setembro de 1970:

“Então ali estava o segredo de uma relação social muito importante (a relação entre amigos formais), dada por acaso, enquanto descobria outras coisas. Ele mostrava de modo iniludível a fragilidade do meu trabalho e da minha capacidade de exercer o meu ofício cor-

5 Cf. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford: at the Clarendon Press, 1940: 13.

6 Para Lévi-Strauss, veja o já citado *Tristes Trópicos*; para Chagnon e Maybury-Lewis confira, respectivamente, *Yanomano: The Fierce People*, Nova York: Holt, Rinehart e Winston, 1968, e *The Savage and The Innocent*, Boston: Beacon Press, 1965.

retamente. Por outro lado, ela revelava a contingência do ofício de etnólogo, pois os dados, por assim dizer, caem do céu como pingos de chuva. Cabe ao etnólogo não só apará-los, como conduzi-los em enxurrada para o oceano das teorias correntes. De modo muito nítido verifiquei que uma cultura e um informante são como cartolas de mágico: tira-se alguma coisa (uma regra) que faz sentido num dia; no outro, só conseguimos fitas coloridas de baixo valor. . .

Do mesmo modo que estava preocupado, pois havia mandado dois artigos errados para publicação e tinha que corrigi-los imediatamente, fiquei também eufórico. Mas minha euforia teria que ser guardada para o meu diário, pois não havia ninguém na aldeia que comigo pudesse compartilhar de minha descoberta. Foi assim que escrevi uma carta para um amigo e visitei o encarregado do Posto no auge da euforia. Mas ele não estava absolutamente interessado no meu trabalho. E, mesmo se estivesse, não o entenderia. Num dia, à noite, quando ele perguntou por que, afinal, estava eu ali estudando índios, eu mesmo duvidei da minha resposta, pois procurava dar sentido prático a uma atividade que, ao menos para mim, tem muito de artesanato, de confusão e é, assim, totalmente desligada de uma realidade instrumental.

E foi assim que tive que guardar segredo da minha descoberta. E, à noite, depois do jantar na casa do encarregado, quando retornei à minha casa, lá só pude dizer do meu feito a dois meninos Apinayé que vieram para comer comigo algumas bolachas. Foi com eles e com uma lua amarela que subiu muito tarde naquela noite que eu compartilhei a minha solidão e o segredo da minha minúscula vitória.”

Esta passagem me parece instrutiva porque ela revela que, no momento mesmo que o intelecto avança — na ocasião da descoberta — as emoções estão igualmente presentes, já que é preciso compartilhar o gosto da vitória e legitimar com os outros uma descoberta. Mas o etnólogo, nesse momento está só e, deste modo, terá que guardar para si próprio o que foi capaz de desvendar.

E aqui se coloca novamente o paradoxo da situação etnográfica: para descobrir é preciso relacionar-se e, no momento mesmo da descoberta, o etnólogo é remetido para o seu mundo e, deste

modo, isola-se novamente. O oposto ocorre com muita freqüência: envolvido por um chefe político que deseja seus favores e sua opinião numa disputa, o etnólogo tem que calar e isolar-se. Emocionado pelo pedido de apoio e temeroso por sua participação num conflito, ele se vê obrigado a chamar a razão para neutralizar os seus sentimentos e, assim, continuar de fora. Da minha experiência, guardo com muito cuidado a lembrança de uma destas situações e de outra, muito mais emocionante, quando um indiozinho que era um misto de secretário, guia e filho adotivo, ofereceu-me um colar. Transcrevo novamente um longo trecho do meu diário de 1970:

“Pengi entrou na minha casa com uma cabacinha presa a uma linha de tucum. Estava na minha mesa remendo dados e coisas. Olhei para ele com o desdém dos cansados e explorados, pois que diariamente e a todo o momento minha casa se enche de índios com colares para trocas pelas minhas missangas. Cada uma dessas trocas é um pesadelo para mim. Socializado numa cultura onde a troca sempre implica uma tentativa de tirar o melhor partido do parceiro, eu sempre tenho uma rebeldia contra o abuso das trocas propostas pelos Apinayé: um colar velho e mal feito por um punhado sempre crescente de missangas. Mas o meu ofício tem desses logros, pois missangas nada valem para mim e, no entanto, aqui estou zelando pelas minhas pequenas bolas coloridas como se fosse uma guarda de um banco. Tenho ciúme delas, estou apegado ao seu valor — que eu mesmo estabeleci. . . Os índios chegam, oferecem os colares, sabem que eles são mal feitos, mas sabem que eu vou trocar. E assim fazemos as trocas. São dezenas de colares por milhares de missangas. Até que elas acabem e a notícia corra por toda a aldeia. E, então, ficarei livre desse incômodo papel de comerciante. Terei os colares e o trabalho cristalizado de quase todas as mulheres Apinayé. E eles terão missangas para outros colares.

Pois bem, a chegada de Pengy era sinal de mais uma troca. Mas ele estendeu a mão rapidamente: — Esse é para o teu ikrá (filho), para ele brincar. . .

E, ato contínuo, saiu de casa sem olhar para trás. O objeto estava nas minhas mãos e a saída rápida do indiozinho não me dava tempo para propor uma recompensa. Só pude pensar no gesto como uma gentileza,

mas ainda duvidei de tanta bondade. Pois ela não existe nesta sociedade onde os homens são de mesmo valor."<sup>7</sup>

Que o leitor não deixe de observar o meu último parágrafo. Duvidei de tanta bondade porque tive que racionalizar imediatamente aquela dádiva, caso contrário não estaria mais solitário. Mas será que o etnólogo está realmente sozinho?

Os manuais de pesquisa social quase sempre colocam o problema de modo a fazer crer que é precisamente esse o caso. Deste modo, é o pesquisador aquele que deve se orientar para o grupo estudado e tentar identificar-se com ele. Não se coloca a contrapartida deste mesmo processo: a identificação dos nativos com o sistema que o pesquisador carrega com ele, um sistema formado entre o etnólogo e aqueles nativos que consegue aliciar — pela simpatia, amizade, dinheiro, presentes e Deus sabe mais como! — para que lhe digam segredos, rompam com lealdades, forneçam-lhe lampejos novos sobre a cultura e a sociedade em estudo.

Afinal, tudo é fundado na alterilidade em Antropologia: pois só existe antropólogo quando há um nativo transformado em informante. E só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado. É isso que permite ao informante contar mais um mito, elaborar com novos dados uma relação social e discutir os motivos de um líder político de sua aldeia. São justamente esses nativos (transformados em informantes e em etnólogos) que salvam o pesquisador do marasmo do dia-a-dia da aldeia: do nascer e pôr-do-sol, do gado, da mandioca, do milho e das fossas sanitárias.

Tudo isso parece indicar que o etnólogo nunca está só. Realmente, no meio de um sistema de regras ainda exótico e que é seu objetivo tornar familiar, ele está relacionado — e mais do que nunca ligado — a sua própria cultura. E quando o familiar começa a se desenhar na sua consciência, quando o trabalho termina, o antropólogo retorna com aqueles pedaços de imagens e de pessoas que conheceu melhor do que ninguém. Mas situadas fora do alcance imediato do seu próprio mundo, elas apenas instigam e trazem à luz uma ligação nostálgica, aquela dos *anthropological blues*.

<sup>7</sup> Para um estudo da organização social desta sociedade, veja-se Roberto Da Matta, *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Apinaye*, Petrópolis: Vozes, 1976.

### III

Mas o que se pode deduzir de todas essas observações e de todas essas impressões que formam o processo que denominei *anthropological blues*?

Uma dedução possível, entre muitas outras, é a de que, em Antropologia, é preciso recuperar esse lado extraordinário das relações pesquisador/nativo. Se este é o lado menos rotineiro e o mais difícil de ser apanhado da situação antropológica, é certamente porque ele se constitui no aspecto mais humano da nossa rotina. É o que realmente permite escrever a boa etnografia. Porque sem ele, como coloca Geertz, manipulando habilmente um exemplo do filósofo inglês Ryle, não se distingue um piscar de olhos de uma piscadela marota. E é isso, precisamente, que distingue a "descrição densa" — tipicamente antropológica — da descrição inversa, fotográfica ou mecânica, do viajante ou do missionário.<sup>8</sup> Mas para distinguir o piscar mecânico e fisiológico de uma piscadela sutil e comunicativa, é preciso sentir a marginalidade, a solidão e a saudade. É preciso cruzar os caminhos da empatia e da humildade.

Essa descoberta da Antropologia Social como matéria interpretativa segue, por outro lado, uma tendência da disciplina. Tendência que modernamente parece marcar sua passagem de uma ciência natural da sociedade, como queriam os empiricistas ingleses e americanos, para uma ciência interpretativa, destinada antes de tudo a confrontar subjetividades e delas tratar. De fato, neste plano não seria exagero afirmar que a Antropologia é um mecanismo dos mais importantes para deslocar nossa própria subjetividade. E o problema, como assume Louis Dumont, entre outros, não parece propriamente ser o de estudar as castas da Índia para conhecê-las integralmente, tarefa impossível e que exigiria muito mais do que o intelecto, mas — isso sim — permitir dialogar com as formas hierárquicas que convivem conosco. É a admissão — romantismo e *anthropological blues* aparte — de que o homem não se enxerga sozinho. E que ele precisa do outro como seu espelho e seu guia.

<sup>8</sup> Cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nova York: Basic Books, 1973. [A ser publicado brevemente por Zahar Editores.]