

ANTROPOLOGIA NÃO É ETNOGRAFIA

por Tim Ingold¹

Universidade de Aberdeen

Generalização aceitável e história inaceitável

O objetivo da Antropologia é, creio eu, o de buscar um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos. O objetivo da etnografia é o de descrever as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão. Minha tese é a de que a antropologia e a etnografia são empreitadas de ordens bem diferentes. Isso não é reivindicar que uma é mais importante que a outra, ou mais honrosa. Nem é negar que elas dependem uma da outra de maneiras significativas. É simplesmente afirmar que elas não são a mesma coisa. De fato, isso pode parecer uma afirmação óbvia e, assim sendo, não está longe o fato de se tornar lugar comum - ao menos no último quarto de século - para escritores de nossa área tratar as duas como virtualmente equivalentes, trocar antropologia por etnografia mais ou menos como um capricho conforme o humor os leva ou mesmo explorar o suposto sinônimo como um dispositivo estilístico para evitar a repetição verbal. Muitos colegas, a quem eu tenho informalmente colocado a questão, têm me falado que nos seus pontos de vista há uma pequena, se há, distinção entre o trabalho antropológico e o etnográfico. Muitos estão convencidos que a etnografia reside no núcleo do que é a antropologia. Para eles, sugerir o contrário parece quase anacrônico. É como se voltássemos aos malfeitos velhos tempos - os tempos, alguns poderão dizer, de Alfred Reginald Radcliffe-Brown. Pois, foi ele quem, sedimentando as fundações do que - nas primeiras décadas do século XX - foi a nova ciência da antropologia social, insistiu na absoluta distinção entre etnografia e antropologia.

Ele fez isso em termos de um contraste, muito debatido na época, porém pouco ouvido nos dias de hoje, entre investigação *idiográfica* e *nomotética*. Uma investigação idiográfica,

¹ Tradução e revisão para a língua portuguesa brasileira feita por Caio Fernando Flores Coelho e Rodrigo Ciconet Dornelles, de acordo com texto original publicado em: INGOLD, Tim. Epilogue: “Anthropology is *not* Ethnography.” In: _____. *Being Alive*. Routledge: London and New York, 2011. pp. 229-243. Algumas notas de rodapé deste texto, originais ao livro, fazem referência a capítulos deste.

explicou Radcliffe-Brown, objetiva documentar os fatos particulares das vidas passadas e presentes, enquanto que o objetivo da investigação nomotética é chegar a proposições gerais ou a demonstrações teóricas. Etnografia é, então, um modo específico de investigação idiográfica, diferindo da história e da arqueologia no que diz respeito à observação direta de povos atuais ao invés de registros escritos ou de restos materiais atestando as atividades de povos no passado. Como Radcliffe-Brown declarou em sua introdução de *Structure and Function in Primitive Society* - em uma famosa frase que, como um estudante de graduação começando os meus estudos antropológicos em Cambridge no final dos anos 1960, eu esperava aprender de cor – “sociologia comparativa, da qual a antropologia social é um ramo, é (...) um estudo teórico ou nomotético cujo objetivo é prover generalizações aceitáveis” (Radcliffe-Brown 1952, p. 3). Essa distinção entre antropologia e etnografia era tal que não tolerava compromisso e Radcliffe-Brown reafirmou isso muitas e muitas vezes. Retornando ao tema em sua *Huxley Memorial Lecture* de 1951 sobre ‘*The comparative method in social anthropology*’ⁱ, melhor conhecida pela sua revisão da teoria do totemismo, Radcliffe-Brown insistiu que ‘sem estudos comparativos sistemáticos a antropologia irá se tornar somente historiografia e etnografia’ (1951a, p. 16). E o propósito da comparação, ele manteve, é passar do particular ao geral, do geral ao mais geral, e em última instância ao universal (ibid., p. 22).

A distinção entre o idiográfico e o nomotético foi pela primeira vez cunhada em 1894 pelo filósofo-historiador alemão Wilhelm Windelband, uma figura proeminente na escola de pensamento então conhecida como neo-kantianismo. O propósito real de Windelband era estabelecer uma linha divisória clara entre o ofício do historiador, o qual se preocupa com julgamentos de valor, e o projeto da ciência natural, concernido com a acumulação do conhecimento positivo baseado na observação empírica. Mas ele o fez identificando a história com a documentação de eventos específicos e a ciência com a busca por leis gerais. E isso deixou a sua distinção bastante aberta para apropriação pela ciência natural positivista a denotar não a sua oposição à história, mas os dois estágios sucessivos de seu próprio programa: primeiro, a coleta sistemática de fatos empíricos; e, em segundo lugar, a organização desses fatos dentro de um quadro abrangente de princípios gerais. Isso foi deixado a Heinrich Rickert, um pupilo de Windelband e co-fundador da escola neo-kantiana, para resolver a confusão apontando que há distintas maneiras, respectivamente científica e histórica, de atender ao particular, para cada uma das quais corresponde um senso específico do idiográfico (Collingwood, 1946, p. 165-70). Uma

forma trata toda entidade ou evento como um fato objetivo, a outra atribui a isso um significado ou um valorⁱⁱ. Na medida em que um geólogo sai a reconstruir a história de uma formação rochosa, ou um paleontólogo busca reconstruir a sequência filogenética com base na evidência fóssil, necessariamente lida-se com particulares, a reconstrução poderia ser - no *primeiro* desses sentidos - considerado idiográfico. Além disso, o mesmo tem sido dito (e de fato foi dito) de tentativas, predominantemente de acadêmicos norte-americanos sob a rúbrica da etnologia, de reconstruir sequências cronológicas da cultura na evidência das distribuições do que foi então chamado de ‘traços’.

Foi nesse sentido que Radcliffe-Brown pôde colocar de lado a etnologia norte-americana, a qual ele associou primeiramente com o trabalho de Franz Boas e seus seguidores, como um empreendimento idiográfico, inteiramente distinto de sua antropologia social nomotética concebida como uma busca por leis gerais que governam a vida social (Radcliffe-Brown 1951a, p. 15). Mas enquanto a etnologia boasiana assim estava sendo retratada na Grã-Bretanha como histórica ao invés de científica, no outro lado do Atlântico, ela estava sendo criticada por ser científica ao invés de histórica. Esta crítica veio de Alfred Kroeber. Convergingo completamente com os escritos da escola neo-kantiana, Kroeber clamava por uma antropologia que fosse completamente histórica e consequentemente idiográfica na *segunda* acepção. Resumidamente, deve-se atentar para particularidades em termos de seu valor e sentido. Ainda, nenhum particular – coisa alguma ou acontecimento – pode ter valor e sentido em si mesmo, apartado do contexto mais amplo de sua ocorrência. Cada um deve ser entendido pelo modo de seu posicionamento dentro da totalidade à qual pertence. Assim, ao preservar a singularidade de seu fenômeno ao invés de permiti-lo que seja dissolvido em leis e generalizações, a abordagem histórica – nas palavras de Kroeber – “encontra sua satisfação intelectual ao colocar cada fenômeno preservado em uma relação de contexto sempre ampliado dentro do cosmos fenomenal” (Kroeber 1952, p. 123). Ele caracterizou essa tarefa, de preservação através da contextualização, como “um empreendimento de integração descritiva” (1935, p. 545). Como tal, é inteiramente diferente da tarefa de integração teórica que Radcliffe-Brown tinha atribuído à antropologia social. Para esta última, em função de generalizar, deve-se primeiro isolar todo particular de seu contexto, visando que possa então ser subsumido sob as formulações independentemente do contexto. O desdenho de Kroeber pelo entendimento de Radcliffe-Brown sobre a história, como nada além de uma tabulação cronológica de tais particulares isolados

esperando por atenção classificatória e comparativa do teórico, beira o desprezo. “Eu não entendo a motivação da depreciação de Radcliffe-Brown pela abordagem histórica”, enfatiza causticamente em um artigo publicado em 1946, “ao menos que como um apóstolo ardente de uma genuína nova ciência da sociedade, ele talvez tenha falhado em preocupar-se suficientemente com história para aprender sua natureza” (Kroeber, 1952, p. 96).

O Princípio Sigma e a Totalidade do Fenômenoⁱⁱⁱ

Apesar de não estar seguro de que os termos sejam os melhores, a distinção entre integração descritiva e integração teórica é de grande importância. Os dois modos de integração implicam em entendimentos completamente diferentes da relação entre o particular e o geral. O teórico que opera em um modo nomotético imagina um mundo que é, por sua natureza, particular. Assim, a realidade do mundo social, para Radcliffe-Brown, compreende “um imenso conjunto de ações e interações de seres humanos” (1952, p. 4). Fora desse conjunto de eventos particulares, o analista deve então abstrair características gerais que somem para uma especificação da forma. Uma das grandes tentativas de exprimir esse procedimento aparece em um livro assustadoramente intitulado *The Theory of Social Structure* do grande etnógrafo e antropólogo Siegfried Nadel, postumamente publicado em 1957. Introduzido por seu amigo e colega Meyer Fortes (Nadel, 1957, p. xv) como um trabalho “destinado a ser um dos grandes tratados teóricos da antropologia social do século XX”, foi logo esquecido. A sua peculiaridade reside no uso que o autor faz da notação tomada da lógica simbólica com o objetivo de formalizar o movimento da concretude do comportamento observado de fato para o padrão abstrato das relações.

Deixe-nos supor, Nadel postulou que entre pessoas A e B nós observarmos comportamentos diversos denotados pelas letras a, b e c ... n, mas que tudo aponta para uma condição de “agir sobre” – de A agindo sobre B e de B agindo sobre A. Denotamos esta condição com os dois pontos (:). Então, segue que uma relação formal existe entre A e B, sob os quais é subsumida uma série comportamental a ... n. Ou, resumidamente:

A r B, se

A (a, b,c... n): B, e *vice versa*

∴ r ⊃ Σ a...n

(Nadel, 1957, p.10)

Meu propósito em recuperar esta formulação do esquecimento justo no qual ela rapidamente caiu é unicamente para iluminar a acepção de integração sintetizada na última linha pelo “sigma” grego, o símbolo convencionalmente utilizado para denotar a soma de uma série. A relação abstrata, aqui, toma forma de uma afirmação convergente que engloba cada termo concreto na série.

Quando Kroeber falou em “integração descritiva”, no entanto, ele significou algo um tanto quanto diferente: mais semelhante, talvez, à integração de uma figura do artista na tela quando ele pinta a paisagem. Para a perspectiva do artista, a paisagem não se apresenta como uma multitude de detalhes, mas como um campo fenomenal variado, ao mesmo tempo contínuo e coerente. Dentro desse campo, a singularidade de cada fenômeno subjaz em seu invólucro – em seu posicionamento e suporte, e em seu equilíbrio de movimento momentaneamente preso – das histórias enredadas de relações pelas quais vieram a estar lá, naquela posição e naquele momento. Tal como o artista tenta preservar essa singularidade no trabalho no pincel, assim, para Kroeber, está o antropólogo em sua empreitada de descrição. Isso é o que ele significa quando ele insiste que o objetivo da antropologia – tal como da história – deve ser o de “integrar o fenômeno como tal” (Kroeber, 1953, p. 546). A integração que ele procurava é a de um mundo que já possui coerência, onde coisas e eventos ocorrem ou *tomam lugar*, ao invés de um mundo de detalhes desconectados aos quais se precisa dar coerência, ou agrupar de acordo com o fato, na imaginação teórica. Assim, o que Kroeber chamou de “nexo entre fenômeno” (loc. cit.) está lá para ser descrito, na coerência relacional do mundo; não é algo para ser extraído disso como se pudesse procurar os traços gerais de uma forma do arranjo de suas instanciações concreta e particular. Precisamente por esta razão, Kroeber pensou, seria errado olhar para o fenômeno do mundo social como complexo. Contemplando a paisagem, o pintor improvavelmente exclamaria “Que paisagem complicada é esta!”. Ele pode ser atingido por muitas coisas, mas complexidade não é uma delas. Nem é uma consideração no olhar do antropólogo historicamente orientado. Complexidade somente emerge como um assunto na tentativa de remontar um mundo já recomposto em elementos, como uma figura, por exemplo, pode ser cortada para fazer um quebra-cabeça. Mas como o pintor, e ao contrário do montador de quebra-cabeça, o antropólogo de Kroeber busca uma integração “em termos de totalidade do fenômeno” (ibid., p. 547) que é

ontologicamente prévio à sua decomposição analítica.

Ainda, se o antropólogo descreve o mundo social como um artista pinta uma paisagem, então o que vem a ser o tempo? O mundo não permanece para ninguém, menos ainda para o artista ou para o antropólogo, e a descrição deste, como a representação do anterior, não podem fazer mais do que capturar o momento fugaz em um infundável processo. Nesse momento, entretanto, é comprimido o movimento do passado que o trouxe à tona, e na tensão dessa compressão jaz a força que a propulsiona para o futuro. Isto é este invólucro de um passado gerador e o potencial futuro no momento presente, e não a localização daquele momento em qualquer cronologia abstrata, o que a torna histórica. Refletindo sobre essas linhas, Kroeber veio à conclusão que tempo, no sentido cronológico, não é essencial para a história. Apresentado como um tipo de “seção transversal descritiva” ou como a caracterização de um momento, um relato histórico pode simplesmente ser tanto sincrônico quanto diacrônico. De fato, é precisamente a tal descrição caracterizante que a antropologia aspira. “Que mais pode a etnografia ser”, perguntou Kroeber retoricamente, “do que... uma peça de história sem tempo?” (1952 [1946], p.102). O outro lado deste argumento, claro, é que a mera ordenação de eventos em sucessão cronológica, um depois do outro, não nos dá história, mas ciência. Boas, que meticulosamente tenta reconstruir as linhas da transmissão cultural e difusão sobre o tempo, as quais foram invalidadas por Kroeber como anti-históricas, ficou perplexo. Ele confessou achar o raciocínio de Kroeber totalmente ininteligível (Boas, 1936, p. 137). De volta à Bretanha, no entanto, o entendimento de Kroeber sobre o que é uma antropologia histórica ou ideográfica pareceria soar melhor aos ouvidos mais simpáticos de E. E. Evans-Pritchard.

Em sua *Marett Lecture* de 1950, *Social anthropology: past and present*, Evans-Pritchard virtualmente reiterou o que Kroeber tinha escrito 15 anos antes sobre a relação entre antropologia e história. Estas são as suas palavras:

Eu concordo com o Professor Kroeber que a característica fundamental do método histórico não é a relação cronológica de eventos, mas a integração descritiva deles; e esta característica, a historiografia compartilha com a antropologia social. O que os antropólogos sociais vêm, de fato, fazendo é escrever seções transversais de história, relatos integrativos descritivos de populações primitivas em um momento no tempo, os quais são a outros respeitos como os relatos escritos por historiadores sobre populações em outro período do tempo... (Evans-Pritchard, 1950, p. 122).

Retornando a este tema uma década depois, em uma palestra sobre “Antropologia e história” realizada na Universidade de Manchester, Evans-Pritchard condenou redondamente – como havia feito Kroeber – a visão cega, daqueles como Radcliffe-Brown, para quem história não era nada mais do que um “registro de uma sucessão de eventos únicos” e a antropologia social nada além de um “conjunto de proposições gerais” (Evans-Pritchard, 1961, p. 2). Na prática, Evans Pritchard clamou, os antropólogos sociais não generalizam mais a partir de elementos do que os historiadores. Ao invés, “eles olham o geral no particular” (ibid., p. 3). Ou, para colocar de outro modo, o fenômeno singular abre conforme se pode ir mais fundo nele, ao invés de ser eclipsado de cima. Ainda, Evans-Pritchard não foi de forma alguma consistente nesta visão, pois nem ao menos conseguiu estabelecê-la, tendo apontado precisamente o contrário: “Eventos perdem muito, sobretudo, do seu significado se eles não são vistos como tendo algum grau de regularidade e constância, pertencendo a um certo tipo de evento, todas as instâncias das quais possuem muitas características em comum” (ibid., p. 4). Esta é uma afirmação consistente com o que, seguindo Nadel, podemos chamar de princípio sigma de generalização comparativa, e contraria o projeto kroeberiano da integração descritiva, ou preservação através da contextualização.

Em defesa de Radcliffe-Brown

O problema é que uma vez que a tarefa da antropologia é definida como integração descritiva ao invés de uma generalização comparativa, a distinção entre etnografia e antropologia social, sobre a qual Radcliffe-Brown colocou tal peso, simplesmente desaparece. Além da etnografia, não há nada deixado para a antropologia fazer. E o próprio Radcliffe-Brown estava mais do que ciente disto. Em uma revisão de 1951 do livro *Social Anthropology* de Evans-Pritchard, no qual o autor propunha as mesmas ideias sobre antropologia e história como aquelas postas em sua *Marett Lecture* (ver Evans-Pritchard, 1951, p.60-61), Radcliffe-Brown registrou seu forte desacordo com “a implicação de que a antropologia social consiste inteiramente ou largamente de... estudos etnográficos de sociedades particulares. É para uma tal posição que o Professor Evans-Pritchard e alguns outros parecem estar se movendo” (Radcliffe-Brown, 1951b, p. 365). E era, de fato, para tal posição que a disciplina mudou ao longo da década que se seguiu, tanto que em sua *Malinowski Lecture* de 1959, *Rethinking Anthropology*, Edmund Leach sentiu-

se movido a queixar-se sobre o fato. “Maior parte de meus colegas”, reclamou ele, “estão desistindo de fazer tentativas de realizar generalizações comparativas; ao invés, iniciaram a escrever impecavelmente etnografias históricas detalhadas de povos particulares” (Leach 1961, p. 1). Porém, Leach, lamentando esta tendência, se manteve a favor da antropologia social nomotética de Radcliffe-Brown? Longe disso. Embora totalmente a favor da generalização, Leach lançou um ataque completo a Radcliffe-Brown por tê-la feito da forma incorreta. A fonte do erro, ele manteve, jaz não na generalização *per se*, mas na comparação.

Há duas variedades de generalização, argumentou Leach. Uma, do tipo que ele desaprovava, funciona por comparação e classificação. Ela assinala as formas ou estruturas que encontra em tipos e subtipos, como um botânico ou zoólogo, por exemplo, assinala espécimes de plantas ou animais a gêneros e espécies. Radcliffe-Brown gostava de imaginar a si mesmo trabalhando desta forma. Como ele escreveu em uma carta a Lévi-Strauss, estruturas sociais são tão reais como as estruturas de organismos vivos, e podem ser coletadas e comparadas quase da mesma forma em vista a se chegar à “uma classificação tipológica válida” (Radcliffe-Brown, 1953, p. 19). O outro tipo de generalização, o qual Leach aprovava, funciona por explorar *a priori* – ou como ele o coloca, por ‘adivinhação inspirada’ – o espaço de possibilidade que se abre pela combinação de um conjunto limitados de variáveis (Leach, 1961, p.5). Uma generalização, então, tomaria a forma não de uma especificação tipológica que nos impediria de distinguir sociedades de um tipo daquelas de outro, mas de uma afirmação de relações entre variáveis que poderiam operar em sociedades de *qualquer* tipo. Esta é a abordagem, clamou Leach, não de um botânico ou zoólogo, mas do engenheiro. Engenheiros não estão interessados na classificação das máquinas, ou na delimitação taxonômica. Eles querem saber como máquinas funcionam. A tarefa da antropologia social, de forma similar, é entender e explicar como sociedades funcionam. Claro que sociedades não são máquinas, como Leach prontamente admitiu. Mas se você quer descobrir como sociedades funcionam, elas podem muito bem serem comparadas tanto com máquinas como com organismos. “As entidades que chamamos sociedades”, Leach escreveu, “não são espécies naturalmente existentes, nem mesmo são mecanismos feitos pelo homem. Mas a analogia com um mecanismo tem quase tanta relevância quanto a analogia com um organismo” (ibid., p. 6).

Peço para diferir, e neste ponto particular desejo levantar-me em defesa de Radcliffe-Brown que, eu penso, foi seriamente mal interpretado por seus críticos, incluindo ambos, Leach e

Evans-Pritchard. De acordo com Leach, o refúgio de Radcliffe-Brown para a analogia orgânica foi baseado mais no dogma do que na escolha. Nem tanto. Foi baseado no cometimento de Radcliffe-Brown com a filosofia do processo. Nisto, ele era absolutamente explícito. Sociedades *não* são entidades análogas a organismos, muito menos a máquinas. Na verdade, de fato, não existem tais entidades. “Minha própria visão”, afirmou Radcliffe-Brown, “é de que a realidade completa com a qual a antropologia social preocupa-se... não é nenhum tipo de entidade, mas de processo, o processo da vida social” (1952, p. 4). A analogia, então, não é entre sociedade e organismos como entidades, mas entre a *vida* social e a *vida* orgânica entendidas como processos. Foi precisamente esta idéia de Radcliffe-Brown da vida social como um processo da vida, mais do que a ideia da sociedade como uma entidade, que Radcliffe-Brown tomou da comparação. E foi por esta razão, também, que ele comparou vida social ao funcionamento de um organismo e *não* ao de uma máquina, pois a diferença entre eles é que o primeiro é o processo da vida, enquanto que o segundo não o é. Na vida, a forma é continuamente emergente ao invés de especificado em seu início, e nada é quase sempre o mesmo de um momento a outro. Para apoiar sua visão processual da realidade, Radcliffe-Brown apelou para a célebre imagem do filósofo grego Heráclito, de um mundo onde tudo está em movimento e nada é fixo, e no qual não mais é possível recuperar um momento passado do que é pisar duas vezes nas mesmas águas de um rio corrente (Radcliffe-Brown, 1957, p.12).

O que seus críticos nunca poderiam entender, de acordo com W. E. H. Stanner (1968, p. 287), era que em sua ênfase na continuidade através da mudança, o entendimento de Radcliffe-Brown da realidade social era completamente histórico. Portanto, encontramos Evans-Pritchard, em sua *Manchester Lecture* de 1961, apontando um dedo acusativo a Radcliffe-Brown enquanto alertava dos perigos de analogias tomadas da ciência biológica e de assumir que existem entidades, análogas a organismos, que podem ser marcadas como ‘sociedades’. Pode-se ser apto a entender a fisiologia de um organismo sem levar em conta sua história – afinal cavalos mantêm-se cavalos e não se tornam elefantes – mas sistemas sociais podem e devem passar por indiscriminadas transformações estruturais. Ainda um quarto de século antes, Radcliffe-Brown apontou precisamente para este ponto, embora que com um par diferente de animais. “Um porco não se torna um hipopótamo... De outra forma, uma sociedade pode mudar e muda seu tipo estrutural sem nenhuma quebra de continuidade” (Radcliffe-Brown 1952 [1935], p. 181). Esta observação não escapou à atenção de Lévi-Strauss que, em um artigo apresentado ao *Wenner-*

Gren Symposium on Anthropology em 1952, deplorou a “relutância (de Radcliffe-Brown) relativa ao isolamento de estruturas sociais concebidas como todos autossuficientes” e seu compromisso com “a filosofia da continuidade, não da descontinuidade” (Lévi-Strauss, 1968, p. 304). Para Lévi-Strauss, não havia nada além de desprezo pela idéia de história como mudança contínua. Ao invés, ele propunha uma imensa classificação de sociedades, cada uma concebida como entidade distinta, auto-contida, definida por uma permutação específica e uma combinação de elementos constituintes, e disposta sobre coordenadas abstratas de espaço e tempo (Lévi-Strauss, 1953, p. 9-10). A ironia é que foi de Lévi-Strauss, e não de Radcliffe-Brown, que Leach afirmou ter derivado seu modelo pelo qual a generalização antropológica deveria ser feita. Enquanto Lévi-Strauss foi elevado como um matemático entre os cientistas sociais, os esforços de Radcliffe-Brown foram indeferidos como nada melhor do que “coletar borboletas” (Leach, 1961, p. 2-3). Ainda, o plano de Lévi-Strauss de elaborar um inventário de todas as sociedades humanas, passadas e presentes, com a visão de estabelecer suas complementaridades e diferenças, é certamente a coisa mais próxima a coletar borboletas já encontrada nos anais da antropologia. Sem surpresa, dada sua ambição, o plano acabou em nada.

Eu não finjo que a perspectiva de Radcliffe-Brown era livre de contradições em si mesma. Ao contrário, era mergulhada na contradição desde o começo. Muito foi feito do débito de Radcliffe-Brown à sociologia de Émile Durkheim (1982 [1917]), e para Durkheim, é claro, sociedades *eram* entidades auto-contidas, cada qual com sua própria individualidade, que poderia, não obstante, ser classificada em termos de combinações possíveis de suas partes constituintes^{iv}. Mas onde Lévi-Strauss tomou este princípio de descontinuidade ao seu extremo lógico, Radcliffe-Brown – influenciado tanto pela filosofia do organismo de Whitehead (1929) quanto pela sociologia de Durkheim – marchou em direção oposta, para restabelecer o princípio de continuidade. Esta tentativa de refratar o processo ontológico de Whitehead através da epistemologia classificatória de Durkheim, embora corajosa, estava fadada ao fracasso. Inevitavelmente, vida social reapareceu como a vida da sociedade, forma emergente como estrutura pré-existente, a continuidade da história como a alternância de estabilidade e mudança (Ingold 1986, p. 153-154). De fato, não havia caminho ao qual a primeira regra de Durkheim do método sociológico, *em considerar fatos sociais como coisas*, possa ser enquadrada com a ideia de Radcliffe-Brown da vida social como um processo contínuo e irreversível. Não obstante, encontrei mais inspiração na ideia do social como um processo de vida do que em todas as

críticas que têm sido levantadas contra ela colocadas juntas. Despido do peso morto do sociologismo de Durkheim, acredito que esta seja uma ideia que podemos e devemos tomar de Radcliffe-Brown ao forjar uma concepção mais adequada aos nossos tempos do que uma antropologia verdadeiramente comparativa e aberta poderia ser. Muito simples, seria uma enquete sobre as condições e possibilidades da vida social, em todos tempos e em todos lugares. Para ser mais específico, eu preciso explicar o que quero dizer por ambos: ‘social’ e ‘vida’.

A vida social e a ordem implicada

Em uma série de seminários ocorridos na Universidade de Chicago em 1937, posteriormente transcritas e publicadas sob o título de *A Natural Science of Society*, Radcliffe-Brown ocupou-se por um certo tempo com a distinção entre ciência social e psicologia (Radcliffe-Brown, 1957, p. 45-52). Essa questão era, para ele, absolutamente nítida. A psicologia estuda a mente, e a mente é um sistema de relações entre o estado interno ao ator individual. Estão, por assim dizer, ‘sob a pele’. A ciência social, entretanto, lida com a relação entre os indivíduos, não dentro deles. ‘O momento em que você sai da pele do indivíduo’, declarou Radcliffe-Brown, ‘você não tem mais relações psicológicas, mas sociais’ (ibid., p. 47). O pressuposto profundamente arraigado de que a mente é uma propriedade interna dos indivíduos humanos que podem ser estudados isoladamente de seus envolvimento uns com os outros ou com o ambiente mais amplo continua por reverberar no campo da psicologia. Isso tem sido, entretanto, largamente desafiado (ver INGOLD, Tim. *Being Alive*. Cap. 6: *Point, line, counterpoint: from environment to fluid space*). O primeiro a colocar tal desafio foi o grande pioneiro da antropologia psicológica, A. Irving Hallowell. Em um artigo extraordinariamente profético sobre ‘o “Eu” e o seu ambiente comportamental’, publicado em 1954, Hallowell concluiu que nenhuma barreira física pode interpor-se entre a mente e o mundo. ‘Qualquer dicotomia interno-externo’, defendeu, ‘com a pele como uma fronteira, é psicologicamente irrelevante’ (Hallowell, 1955, p. 88). Quinze anos depois, Gregory Bateson pontuou exatamente a mesma coisa. Mente, insistiu Bateson, não está confinada dentro dos corpos dos indivíduos em contraposição a um mundo ‘lá fora’, mas é imanente a todo o sistema das relações organismo-ambiente dentro do qual todos os seres humanos estão necessariamente emaranhados. ‘O mundo mental’, tal como ele coloca, ‘não é limitado pela pele’ (Bateson, 1973, p. 429). Ao invés, ele estende-se no ambiente ao longo dos múltiplos e sempre extensos caminhos sensoriais do

envolvimento do organismo humano em seu entorno. Ou como Andy Clark tem observado, ainda mais recentemente, a mente tem um modo de vazar do corpo, misturando-se com o mundo ao seu redor (Clark, 1997, p. 53).

Eu evoco o mundo ‘social’ para significar este entendimento da interpenetrabilidade essencial ou fugilidade da mente e do mundo. Longe de servir para demarcar um *domínio* particular do fenômeno, como oposto - por dizer - ao biológico ou ao psicológico, eu tomo o mundo para denotar uma certa ontologia: um entendimento da constituição do mundo fenomenal em si. Como tal, é oposto a uma ontologia das partículas que imagina um mundo de entidades e eventos individuais, cada qual está ligado através de um contato externo - quer de contiguidade espacial, quer de sucessão temporal - que deixa intacta a sua natureza básica. Nos termos do físico David Bohm (1980), a ordem de tal mundo, imagino, estaria explicitada. A ordem do mundo social, contrastivamente, é implicada. Isso para dizer que, qualquer fenômeno em particular no qual devemos escolher focar nossa atenção envolve em sua constituição a totalidade das relações em que, em seu desdobramento, é o resultado momentâneo^v. Se estivéssemos por cortar essas relações e a buscar recobrir o todo a partir de seus, agora, fragmentos isolados, algo poderia ser perdido que nunca mais pudesse ser recuperado. Esse algo é a própria vida. Tal como o biólogo Paul Weiss coloca, em um simpósio de 1969 sobre o futuro das ciências da vida, ‘a mera reversão de nossa primeira dissecção analítica do Universo ao colocar as partes juntas novamente... pode não produzir uma explicação completa mesmo do sistema vivo mais elementar’ (Weiss, 1969, p. 7). Isso é porque, para retornar à minha crítica anterior a Leach, uma analogia mecânica pode não oferecer qualquer descrição da vida social. Uma máquina pode ser construída de partes, mas máquinas não vivem. E isto me traz do significado do social ao segundo dos meus termos-chave, nomeadamente a “vida”. Por este termo eu não significo um princípio inanimado interno que é instalado em algumas coisas e não em outras, distinguindo o último como membro de uma classe de objetos inanimados. Vida, tal como Weiss observou, “é um processo, não uma substância” (1969, p. 8), e esse processo é equivalente ao desdobramento de um contínuo, e em constante evolução, campo de relações dentro da qual seres de todas as espécies são gerados e mantidos no local. Então, onde Radcliffe-Brown traçou uma analogia entre a vida orgânica e a vida social, eu traço uma identidade. Vida orgânica é social, e por causa disso é a vida da mente, porque a ordem à qual isso dá origem é implicada^{vi}.

Nesta distinção entre ordem explicitada e ordem implicada encontra-se um eco do

contraste que eu tracei anteriormente entre os modos teóricos e descritivos de integração. Para recapitular: o modo teórico funciona através da soma de partes discretas, de acordo com o princípio sigma, assim como para chegar em demonstrações que dêem conta da forma geral das relações sociais. O modo descritivo, por outro lado, busca apreender a coerência relacional do mundo em si mesmo, tal como é dado à experiência imediata, através do regresso às partes cada uma das quais trás a um foco, e momentaneamente condensa, o próprio processo que o trouxe à existência. Embora ambos modos de integração aspirem a um tipo de holismo, os seus respectivos entendimentos da totalidade são bastante diferentes. O primeiro é a totalidade da forma: implica no fechamento e na completude de um sistema de relações que foram completamente juntados. O segundo, entretanto, é uma totalidade do *processo* que, uma vez que é sempre constante, é sempre sem fim e nunca completo, mas que é, contudo, acabado a cada momento que ele é realizado. Agora, como eu mencionei anteriormente, eu não estou convencido que os termos “teórico” e “descritivo” são inteiramente apropriados para essas duas abordagens. O problema é que a própria noção de que a descrição é uma tarefa de algum modo oposta ao projeto da teoria tem sua raiz no primeiro dos dois modos. Isso remete diretamente à divisão de Radcliffe-Brown entre etnografia e antropologia: respectivamente ideográfico e nomotético, descritivo e teórico. Ainda, na oposição entre dado descritivo e generalização teórica o ato de descrever é em si diminuído, reduzido a uma função mecânica de informação captada. O segundo modo, por outro lado, recusa esta redução, reconhecendo - na medida em que o primeiro não - que qualquer ato de descrição implica em um movimento de interpretação. O que é ‘dado’ à experiência, neste modo, compreende não o dado individual, mas o mundo em si mesmo. É um mundo que não é tão traçado quanto tomado, a partir de um ponto de vista privilegiado, tal como o pintor toma a paisagem que o rodeia desde a posição em que ele colocou seu cavalete.

Segue-se a isto que qualquer empreendimento chamado de integração descritiva, se se faz justiça à ordem implicada da vida social, não pode ser descritivo nem teórico nos sentidos específicos constituídos pela oposição entre eles. Deve-se, ao invés, acabar com a própria oposição. O que, então, vem a ser a minha distinção inicial entre etnografia e antropologia? Não terei eu argumentado para além da própria posição a partir da qual eu comecei? Eu argumentei recentemente contra o simples alinhamento da etnografia com a coleta de dados e a antropologia com a teoria comparativa. Se há uma distinção entre etnografia e antropologia, então deve ser traçada ao longo de linhas diferentes. Deixe-me retornar por um momento a Radcliffe-Brown.

Em sua palestra de 1951 sobre *The comparative method in social anthropology*, ele deu uma ou duas palavras sobre gabinetes. Fala-se que há um tempo, antes de o trabalho de campo estabelecer-se como prática na pesquisa antropológica, acadêmicos sentavam em suas bibliotecas, abrigados em seus confortáveis gabinetes, ao levarem a cabo seu trabalho comparativo. Pela metade do século XX, entretanto, a “antropologia de gabinete” tornou-se um objeto de escárnio, cujas especulações etéreas foram deixadas de lado por uma nova geração para quem o trabalho de campo era primordial. Para Radcliffe-Brown esta era uma questão de pesar. Uma antropologia social que aspira à comparação sistemática, e que não se contenta em repousar sobre seus louros etnográficos, deve, ele pensava, dar espaço para o gabinete (Radcliffe-Brown 1951a, p. 15). Agora, se nossos ancestrais antropológicos de fato se trancavam em seus gabinetes enquanto trabalhavam, eu não sei. Mas a razão pela qual esse espaço tenha ganho seu lugar central no imaginário disciplinar é evidente. Pois, parece encasular o acadêmico em um confinamento sedentário que o isola quase que completamente de qualquer tipo de contato sensorial com o seu entorno. Estar-na-poltrona, se quiser, é precisamente o inverso de estar-no-mundo^{vii}.

Aqui é no que eu difiro de Radcliffe-Brown: eu não acho que nós possamos fazer antropologia em gabinetes. Eu posso melhor explicar porque em termos da dificuldade que eu, ao lado de muitos colegas (Sillitoe, 2007, p. 150), rotineiramente me deparo em introduzir sobre o que é o nosso sujeito, especialmente para estudantes neófitos. Talvez é o estudo das sociedades humanas - não somente de nossa própria sociedade, mas de todas as sociedades, em todos os lugares. Mas isso apenas traz mais questões. Você pode ver e tocar um ser humano, mas você já viu ou tocou uma sociedade? Nós podemos pensar que vivemos em sociedades, mas alguém pode dizer onde sua sociedade termina e a outra começa? Reconhecido que nós não estamos certos de que sejam as sociedades, ou mesmo em que medida elas existem de fato, não podemos simplesmente dizer que antropologia é o estudo das *pessoas*? Há muito a ser dito sobre isto, mas isto ainda não nos ajuda a distinguir antropologia de outras disciplinas que podem reivindicar o estudo das pessoas de um jeito ou de outro, da história à psicologia aos vários ramos da biologia e da biomedicina.

O que realmente distingue a antropologia, ecoando nossa conclusão do último capítulo, é que ela de fato não é um estudo *de*, mas um estudo *com*. Antropólogos trabalham *com* pessoas. Imerso com eles em um meio de atividade conjunta, eles aprendem a ver coisas (ou ouvi-las, ou

tocá-las) nas formas que seus professores ou companheiros fazem. Uma educação em antropologia, portanto, faz mais do que fornecer-nos conhecimento *sobre* o mundo - sobre as pessoas e suas sociedades. Ao invés disso, ela educa a nossa *percepção* do mundo, e abre nossos olhos e mentes para outras possibilidades de ser. As questões que nós dirigimos são filosóficas: o que significa ser um ser humano ou uma pessoa, de conduta moral e senso de liberdade e de constrangimento nas relações das pessoas umas com as outras, de confiança e responsabilidade, do exercício do poder, das conexões entre língua e pensamento, entre palavras e coisas, e entre o que as pessoas dizem e o que fazem, de percepção e representação, de aprendizado e memória, de vida e morte e de passagem do tempo, e assim por diante. De fato, a lista é infinita. Mas é o fato de que nós dirigimos essas questões no mundo, e *não* de um gabinete - que o mundo não é somente o que imaginamos *sobre*, mas o que pensamos *com*, e que em seu pensamento a mente perambula pelos caminhos muito além do envelope da pele - que faz o empreendimento antropológico e, por isso mesmo, radicalmente diferentes da ciência positivista. Nós fazemos nossa filosofia fora de casa. E nisto, o mundo e seus habitantes, humanos e não-humanos, são nossos professores, mentores e interlocutores.

Antropologia como arte e artesanato

Em um recente e um tanto saudoso ensaio, Maurice Bloch (2005) pergunta, retoricamente: “Onde foi a antropologia?” Ecoando uma reclamação que tem retumbado desde o colapso das certezas do século XIX sobre o progresso evolutivo, ele se preocupa que com a ausência de qualquer marco teórico generalizado, a antropologia é deixada “sem o único centro que poderia ter: o estudo de seres humanos” (ibid., p. 2, 9). Ele sugere um retorno ao funcionalismo, tomado em amplo sentido como um entendimento fundamentado nas circunstâncias de seres humanos reais, em locais específicos, e envoltos em uma ecologia da vida mais abrangente. Sou simpático a isto, tendo eu mesmo posto em evidência algo similar sob a rubrica de ‘dwelling perspective’ (Ingold, 2000). Como Bloch (2005, p. 16-17) afirma de seu funcionalismo, esta não é uma teoria tanto quanto é uma atitude – digamos, uma maneira de conhecer ao invés de um quadro analítico, do conhecimento enquanto tal. Fundamentalmente, como uma maneira de conhecer é também um modo de ser. O paradoxo do gabinete é que para conhecer não se pode mais estar no mundo em que se busca conhecimento. Mas a solução da antropologia, para fundamentar conhecer em ser, no mundo ao invés do gabinete, significa que

qualquer estudo *de* seres humanos deve também ser um estudo *com* eles. De fato, Bloch oferece um bom exemplo de como isto pode ser feito, trazendo uma discussão de uma natureza profundamente filosófica com seus anfitriões durante trabalho de campo em um pequeno vilarejo malgaxe. Ele descreve a discussão como um seminário (ibid., p. 4). Estou certo de que todos podemos trazer conversas similares. Elas moldam a maneira que pensamos.

Anteriormente, me referi a um trabalho de Hallowell – uma profunda contribuição para a filosofia do 'eu', da consciência e da percepção. Como sabemos, entretanto, esta filosofia foi moldada mais do que qualquer coisa por conversas infindáveis com seus anfitriões, o povo Ojibwa do centro-norte canadense. Uma coisa que ele aprendeu deles é particularmente válida para considerar aqui. Se trata do sonhar. O mundo do sonho de alguém, disse o mentor de Hallowell, é precisamente o mesmo desse alguém quando acordado. Mas no sonho você percebe com diferentes olhos ou através de diferentes sentidos, enquanto faz diferentes tipos de movimentos – talvez aqueles de outro animal como a águia ou o urso – e possivelmente ainda em outro meio, tal como o ar ou a água, ao invés da terra. Quando você acorda, tendo experimentado um modo alternativo de ser no mesmo mundo em que você se encontra presente, você fica mais sábio do que era antes (Hallowell, 1955, p. 178-181). Fazer antropologia, arrisco, é sonhar como um Ojibwa. Tal como em um sonho, é continuamente abrir mundos ao invés de tentar fechar. O empreendimento é essencialmente comparativo, mas o que se compara não são objetos limitados ou entidades, mas modos de ser. É estar constantemente consciente das diferentes maneiras de ser, e da possibilidade sempre presente de 'mudar' de uma para outra, que define a atitude antropológica. Reside no que eu chamaria de 'olhar de soslaio'. Onde quer que estejamos, e o que quer que possamos estar fazendo, sempre estamos cientes de que as coisas podem ser feitas diferentemente. É como se houvesse um estranho em nossos calcanhares, que acaba por ser ninguém além de nós mesmos. Esta sensibilidade do 'estranho ao nosso lado' é, acredito, o que a antropologia compartilha com a arte. Mas por isso mesmo, é radicalmente distinta da ciência normal, a qual desfamiliariza o real ao removê-lo completamente da experiência humana imediata.

Voltando-se de suas sensibilidades subjacentes às suas práticas de trabalho, a antropologia seja talvez mais aparentada ao artesanato do que à arte^{viii}. Pois é característica do artesanato que tanto o conhecimento do praticante *das* coisas, quanto o que ele faz *a elas*, sejam baseadas em relações intensas, respeitadas e íntimas *com* as ferramentas e materiais de seu ofício.

De fato, antropólogos têm longamente preferido ver a si mesmos como artesãos entre os cientistas sociais, orgulhando-se da qualidade de seu trabalho manual em contraste com os bens produzidos em massa por processamento de dados industrial produzidos por sociólogos e outros cientistas sociais. Raramente, contudo, eles têm procurado explicar exatamente o que implica o artesanato. Em vez disso, ironicamente, introduzindo a edição de um volume intitulado como *The Craft of Social Anthropology*, publicado em 1967, Max Gluckman explicou que seu propósito é prover um guia para os métodos modernos de trabalho de campo. Os autores que contribuíram para o livro, que largamente representavam a então chamada ‘Escola de Manchester’ da antropologia social, tentaram, escreveu Gluckman, “postular técnicas no trabalho de campo de problemas teóricos, para que então aqueles usem o livro possam lembrar-se do que visam quando coletam seu material” (Gluckman, 1967, p. xi). A ironia é que a linguagem da coleta de dados, teste de hipóteses e construção de teoria, usadas do começo ao fim do livro, dificilmente poderiam ser mais distantes da prática do artesanato e, de fato, o termo tão proeminentemente mostrado no título do livro nunca mais é mencionado novamente. Que a antropologia seja um artesanato parece ter sido algo que os contribuintes simplesmente assumiram como certo. Uma década antes, no entanto, C. Wright Mills concluiu seu livro *The Sociological Imagination* (1959) com um apêndice que ataca a questão de frente. Independentemente de sua presunção de que todos cientistas sociais são homens, o ensaio de Mills *On intellectual craftsmanship* permanece tão relevante hoje quanto foi há cinquenta anos. Embora endereçado a cientistas sociais em geral ao invés de antropólogos em particular, o ensaio contém mais palavras de sabedoria do que qualquer número de tratados teóricos e manuais metodológicos.

Assim é como Mills começa:

Para o cientista social individual, que se sente parte da tradição clássica, a ciência social é como um ofício. Como homem que se ocupa de problemas de substância está entre os que facilmente se impacientam pelas cansativas e complicadas discussões de método-e-teoria-em-geral, que lhe interrompe, em grande parte, os estudos adequados.

De modo que, a primeira questão sobre o artesanato intelectual, para Mills, é que não existe divisão entre método e teoria. Contra a idéia de que você começa por definir uma agenda teórica, e então a testa empiricamente por meio da coleta de dados de acordo com protocolos

padronizados, Mills declara: “Deixe cada homem ser seu próprio metodologista; deixe cada homem ser seu próprio teórico; deixe teoria e metodologia se tornarem novamente parte da prática do artesanato” (ibid., p. 246). A segunda questão sobre o artesanato intelectual, então, é que não há divisão, na prática, entre o trabalho e a vida. É a prática que envolve a pessoa inteira, continuamente com base na experiência passada projetada no futuro. O artesão intelectual, conforme Mills coloca, “faz a si próprio conforme trabalha em direção à perfeição de seu artesanato” (ibid., p. 216). O que ele estiliza, através de seu trabalho, é um modo de ser. E, em terceiro, para auxiliá-lo neste projeto, ele mantém um diário, o qual ele periodicamente preenche, classifica e embaralha para novas idéias. Nele, ele anota suas experiências, seus ‘pensamentos primários’ que vieram como subprodutos da vida cotidiana, trechos de conversas ouvidas, e até sonhos (ibid., p. 216-217). É a partir deste reservatório heterogêneo de material cru que o artesão intelectual molda seu trabalho.

O retrato de Mill do artesanato certamente parece ser apropriado, até onde a antropologia está preocupada. Estou confiante de que a maioria dos antropólogos estariam felizes de assinar embaixo, mesmo se for contra a grande maioria do que já foi publicado sobre este assunto de teoria e método. Mas o que aconteceu com a etnografia? Se teoria e método devem ser unidas como um artesanato, como Mills recomenda, então não deveria cada antropólogo ser seu próprio etnógrafo e vice versa? Ainda podemos reconhecer hoje em dia a figura do ‘teórico social’, enalhado em seu gabinete ou provavelmente espreitando na tela de seu computador, o qual se presume qualificado, pela virtude de sua posição como um intelectual, para se pronunciar sobre os caminhos de um mundo com o qual ele se envolve o mínimo possível, preferindo interrogar os trabalhos de outros de sua espécie. No outro extremo, está o humilde ‘pesquisador etnográfico’, encarregado em empreender entrevistas estruturadas e semiestruturadas com uma amostra seleta de informantes e analisando seus conteúdos com um pacote de *software* apropriado, o qual se convence que os dados que coleta são etnográficos simplesmente por serem qualitativos. Estas figuras são os fósseis de uma distinção fora de moda entre coleta de dados empíricos e abstração teórica abstrata, e, espero, possamos concordar que não há espaço para nenhum dos dois na antropologia. Mas o que falar das descrições detalhadas das vidas das outras pessoas, informada a partir do trabalho de campo prolongado, que são a melhor característica da etnografia? Não deveríamos deixar espaço para elas? De fato, deveríamos. Mas algo acontece quando mudamos do estar *com* da antropologia para a descrição etnográfica *de*. E para explicar o

que é isto, devo retornar para a própria noção de descrição.

Escrita e correspondência

Anteriormente eu relatei o modo antropológico de integração descritiva com a integração de uma pintura da paisagem na medida em que ela toma forma sobre a tela do artista. Na pintura, bem como no desenho, observação e descrição vão lado a lado. Isso é porque ambos pintura e desenho implicam em um acoplamento direto entre o movimento da percepção visual do artista, na medida em que segue as formas e os contornos do terreno, e o movimento gestual da mão que segura o pincel ou o lápis, na medida em que deixa um traço sobre a superfície. Através do acoplamento da percepção e da ação, o/a artista desenha *no* mundo, mesmo se ele ou ela o *tira* nos gestos da descrição e dos traços que eles fornecem^{ix}. Como eu já mencionei, há muito em comum entre as práticas da antropologia e da arte. Ambas são maneiras de conhecer que procedem através dos caminhos observacionais do ser *com*, e ambas, assim sendo, exploram o não-familiar no que está próximo. Mas em geral, etnógrafos não desenhavam nem pintavam. Como eu sublinhei no último capítulo (de *Being Alive*), todo o debate que tem acompanhado a tão falada ‘crise da representação’ tem sido fundado na premissa de que a parte gráfica da etnografia não é desenhar, mas escrever. Além do mais, é escrita entendida não como uma prática de inscrição ou uma *line-making*, mas como uma composição verbal, a qual pode ser feita tão bem em um teclado quanto com um lápis ou uma caneta. É por esta razão que James Clifford, por exemplo, pode afirmar que descrição envolve ‘um *afastar-se* do diálogo e da observação para um local separado da escrita, um lugar para reflexão, análise e interpretação’ (Clifford, 1990, p. 52).

Não há nada de intrinsecamente errado com isto, mas a separação merece ser notada. Convencionalmente nós associamos a etnografia com trabalho de campo e observação participante, e a antropologia com a análise comparativa que se segue depois de termos deixado o campo para trás. Eu quero sugerir, pelo contrário, que a antropologia - como um modo curioso de habitar o mundo, de estar *com*, caracterizado pelo ‘olhar de soslaio’ da atitude comparativa - é propriamente uma prática de observação ancorada no diálogo participativo. Isto talvez pode ser caracterizado como uma *correspondência*. Neste sentido, a observação do antropólogo responde à sua experiência de habitar. A correspondência pode ser mediada por tais atividades descritivas, como a pintura e o desenho, as quais podem ser acopladas à observação. Isto pode também, é claro, ser mediado pela escrita. Mas, ao contrário da pintura e do desenho, a escrita antropológica

não é uma arte da descrição. Nós não a chamamos de ‘antropografia’, e por uma boa razão. O antropólogo escreve - bem como de fato ele pensa e fala - *para* ele mesmo, para os outros e para o mundo. Esta correspondência verbal encontra-se no coração do diálogo antropológico. Ele pode ocorrer em qualquer lugar, independentemente de quanto nós possamos pensar nós mesmos ‘em campo’ ou fora dele. Antropólogos, tal como eu tenho insistido, pensam, falam e escrevem no e com o mundo. Para fazer antropologia, não há que imaginar o mundo como um campo. ‘O campo’ é, ao invés, um termo pelo qual o etnógrafo retrospectivamente imagina o mundo do qual ele *afastou-se* em função de, muito concretamente, dever *descrevê-lo na sua escrita*. A sua prática literária não é tanto a de uma *correspondência não-descritiva* quanto a de uma *descrição não-correspondente* - ou seja, a descrição que (diferentemente da pintura e do desenho) rompeu com a observação. Assim, se alguém se encerra no seu gabinete, não é o antropólogo, mas o etnógrafo. Ne medida em que ele muda da investigação para a descrição, ele tem a necessidade de se recolocar do campo de ação para a margem.

Tem sido costumeiro dividir o processo da pesquisa antropológica em três fases sucessivas: a da observação, a da descrição e a da comparação. Na prática, tal como Philippe Descola apontou, esse modelo das três fases oferece ‘uma definição purificada das operações que são mais frequentemente entrelaçadas’ (Descola, 2005, p. 72). Não se pode dizer onde cada uma termina e a próxima começa. Um movimento integral é, não obstante, assumido das particularidades etnográficas às generalidades antropológicas. Pode parecer acima que eu inverti esta ordem, colocando a antropologia antes da etnografia ao invés de depois dela. Mas isto não é realmente minha intenção. Eu não acredito de modo algum que a antropologia seja de modo algum mais importante que a etnografia, bem como não acredito no contrário. Elas são somente diferentes. Talvez seja difícil de tomar ambas ao mesmo tempo, por causa das diferentes posicionalidades que elas implicam, mas muitos de nós provavelmente balançamos de um lado a outro entre elas, como um pêndulo, no curso de nossas vidas. Meu principal objetivo, ao desafiar a ideia de uma progressão de caminho único da etnografia à antropologia não tem sido para apequenar a etnografia, ou para tratá-la como um adendo, mas, ao invés disso, para liberá-la acima de tudo da tirania do método. Nada tem sido mais danoso à etnografia que sua representação sob a guisa de o ‘método etnográfico’. É claro, a etnografia tem seus métodos, mas *não* é um método. Não é, em outras palavras, um conjunto formal de meios processuais concebido para satisfazer os fins da investigação antropológica. Ela é uma prática por direito -

uma prática de descrição verbal. Os relatos que ela rende, das vidas de outras pessoas, são peças de trabalho, não matérias-primas para futura análise antropológica. Mas se a etnografia não é um meio para o fim da antropologia, então a antropologia também não é o criado da etnografia. Repetindo, a antropologia é uma investigação sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo; não é - tal como muitos acadêmicos no campo da crítica literária a fariam ser - o estudo de como escrever etnografia, ou das problemáticas reflexivas da transformação da observação para descrição.

Esta é uma mensagem que tem implicações críticas para o modo como a antropologia é ensinada. Muito frequentemente, me parece, nós desapontamos as expectativas de nossos estudantes. Ao invés de despertar a curiosidade deles em direção à vida social, ou acender neles um modo curioso de ser, nós os forçamos em uma reflexão infundável sobre textos disciplinares que são estudados não através da luz que eles lançam sobre o mundo, mas para o que eles revelam sobre as práticas dos próprios antropólogos e sobre as dúvidas e dilemas que circundam seu trabalho. Os estudantes logo descobrem que tendo se desdobrado sobre si mesmos, através da sua fusão com a etnografia, a antropologia tornou-se uma interrogação de suas próprias formas de trabalhar^x. Na condição de educadores sediados em departamentos universitários, muitos antropólogos devotam muito de suas vidas a trabalhar com os estudantes. Eles provavelmente gastam consideravelmente mais tempo na sala de aula do que em qualquer outro lugar que eles possam chamar de campo. Muitos apreciam isto mais do que outros, mas eles, em geral, não consideram o tempo em sala de aula como uma parte integral de sua prática antropológica. Os estudantes são informados que antropologia é o que nós fazemos com nossos colegas, e com as outras pessoas em outros lugares, mas não com eles. Trancados fora da usina da construção do conhecimento antropológico, tudo o que eles podem fazer é espreitar através das janelas que nossos textos e nossos ensinamentos oferecem a eles. Tomou a maior parte do século, é claro, para que as pessoas uma vez conhecidas como ‘nativos’, e mais recentemente como ‘informantes’, fossem admitidos na grande casa da antropologia como importantes colaboradores, ou seja, como pessoas com as quais nós trabalhamos *com*. É, agora, usual que suas contribuições para qualquer estudo antropológico sejam altamente reconhecidas. No entanto, os estudantes permanecem excluídos, e a inspiração e as ideias que fluem do nosso diálogo com eles permanecem sem serem reconhecidas. Eu acredito que isto que é um escândalo, uma das consequências malignas da divisão institucionalizada entre pesquisa e ensino que tem

arruinado a prática do saber. Porque, na verdade, a epistemologia que constrói o estudante como mero destinatário do conhecimento antropológico produzido alhures - e não como um participante em seu contínuo artesanato criativo - é o mesmo queo nativo constrói como um informante. E isto não é mais defensável.

Antropologia *não* é etnografia. Etnógrafos descrevem, principalmente por meio da escrita, como as pessoas em algum lugar e tempo percebem o mundo e como eles atuam nele. Em nossos sonhos nós poderíamos ter suposto que adicionando, comparando e contrastando as formas como as pessoas de todos os lugares e tempos percebem e agem, nós poderíamos ser capazes de extrair algum denominador comum - possíveis candidatos para universais humanos. Quaisquer desses universais, entretanto, são abstrações nossas e, como notou Whitehead que foi o primeiro a demonstrar, é uma falácia imaginar que eles sejam concretamente instanciados no mundo como um substrato para a variação humana^{xi}. Com seus sonhos de generalização quebrados, onde deveria a antropologia ir? Deveria continuar a acumular estudos de caso etnográficos distintos, mas tematicamente orientados entre as capas de volumes editados, na esperança de que alguns tipos de generalizações possam ainda saltar fora? Deveria abandonar seu projeto em favor do trabalho de filósofos, os quais nunca reuniram energia ou a convicção de deixar os seus gabinetes? Deveria, por outro lado, juntar-se com as suas críticas literárias em suas próprias reflexões enigmáticas sobre o projeto etnográfico? A antropologia tentou todas essas coisas. Entretanto, cada direção leva para fora em uma tangente do mundo que habitamos. Não é de admirar, então, que os antropólogos tenham se sentido isolados e marginalizados, e que eles são rotineiramente passados para trás nas discussões públicas das grandes questões da vida social. Eu tenho argumentado por uma disciplina que retornasse a essas questões, não no gabinete, mas no mundo. Nós podemos ser nossos próprios filósofos, mas nós podemos fazer isto melhor graças à sua incorporação nos nossos engajamentos observacionais com o mundo e em nossas colaborações e correspondências com seus habitantes. Do que, então, deveríamos chamar esta nossa filosofia viva? De *antropologia*, é claro!

ⁱ N.T.: “O método comparativo na antropologia social”.

ⁱⁱ Leitores contemporâneos vão imediatamente reconhecer nisso um precursor da tão falada distinção ética/êmica.

ⁱⁱⁱ N.T.: Na expressão do texto original “Phenomena”.

^{iv} Começando com a premissa (a) de que toda sociedade é uma combinação estruturada de partes e (b) que estas partes podem combinar somente em um número limitado de formas possíveis, Durkheim pensou que poderia ser possível, em teoria, construir um quadro de tipos sociais essenciais antes de procurar suas manifestações empíricas na forma de sociedades particulares. “Assim”, concluiu Durkheim, “existem espécies sociais pela mesma razão que existem espécies biológicas. Sendo que estas últimas se devem ao fato de que organismos são somente combinações

variadas da mesma unidade anatômica.” (Durkheim 1982 [1895], p. 116). Durkheim estava se referindo aqui à biologia de Georges Cuvier. Um credor firme na imutabilidade das espécies, Cuvier propôs – sob seu princípio da ‘correlação de partes’ – que cada e todo organismo naturalmente existente manifesta um do total de possíveis combinações de trabalho dos órgãos básicos.

^v Como vimos no capítulo 13 de *Being Alive*, este contraste entre ordem explicada e implicada também distingue o mundo de acordo com a classificação do mundo estratificado, e seus modos de integração – respectivamente vertical e ‘justaposto’.

^{vi} A recíproca disto, como vimos no capítulo 18 de *Being Alive*, é que não existe vida que *não* seja social.

^{vii} Sobre a história do gabinete e sua contribuição para o isolamento imaginado do trabalho intelectual de uma atividade telúrica, veja capítulo 3 de *Being Alive*.

^{viii} Este não é o espaço para uma discussão sobre a diferenciação de arte e artesanato, e eu não atribuo aqui significado para isto.

^{ix} Sobre o potencial do desenho para unir observação e descrição, veja capítulo 18 de *Being Alive*.

^x A mesma duplicação é bastante evidente também em muitos campos da arte, e as consequências deste imbricamento são tão prejudiciais para a arte quanto eles são para a antropologia. Uma arte que aborda nada além da sua prática irá contribuir pouco para o entendimento humano. Se o escopo da colaboração entre arte e antropologia é marcado em termos de auto-interrogação mútua, então ambos irão afundar juntos. Grande parte do potencial inerente a esta colaboração está, eu acredito, sendo desperdiçado por conta da confusão entre antropologia e etnografia. Arte e etnografia não combinam bem. A primeira compromete o compromisso da etnografia à precisão descritiva; a segunda foge do imediatismo do engajamento observacional com a arte. Misturando arte e etnografia é, provavelmente, uma receita para uma arte ruim e para uma etnografia ruim. Combinar arte e antropologia, por outro lado, pode aumentar consideravelmente a potência de ambos.

^{xi} Esta é a ‘falácia da concretude fora de lugar’, pela qual se chega “ao erro de uma abstração conceitual por um verdadeiro agente vital” (Whitehead, 1938, p.66).

Referências Bibliográficas

BATESON, G. *Steps to an Ecology of Mind*. London: Granada, 1973.

BLOCH, M. *Essays on Cultural Transmission*. Oxford: Berg, 2005.

BOAS, F. History and science in anthropology: a reply. *American Anthropologist*, n. 38, p. 137–141, 1936.

BOHM, D. *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

CLARK, A. *Being There: Putting Brain, Body and the World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

CLIFFORD, J. Notes on (field)notes. In: *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, ed. R. Sanjek. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990. p. 47–70.

COLLINGWOOD, R. G. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1946.

DESCOLA, P. On anthropological knowledge. *Social Anthropology*, V. 13, n. 1, p. 65–73, 2005.

DURKHEIM, E. *The Rules of Sociological Method*. (trad. W. D. Halls / ed. S. Lukes). London: Macmillan, 1982.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Social anthropology: past and present. *Man*, n. 198, p. 118–124, 1950.

_____. *Social Anthropology*. London: Cohen and West, 1951.

_____. *Anthropology and History*. Manchester: Manchester University Press, 1961.

-
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GLUCKMAN, M. *Introduction*. In *The Craft of Social Anthropology* (ed. A. L. Epstein). London: Tavistock, 1967.
- HALLOWELL, A.I. *Culture and Experience*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1955.
- INGOLD, T. *Evolution and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- KROEBER, A. L. History and science in anthropology. *American Anthropologist*, V. 37, n. 4, p. 539–569, 1935.
- _____. *The Nature of Culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1952.
- LEACH, E. R. *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press, 1961.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Race and History*. Paris: UNESCO, 1953.
- _____. *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin, 1968.
- MILLS, C. W. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press, 1959.
- NADEL, S. F. *The Theory of Social Structure*. London: Cohen and West, 1957.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. The comparative method in social anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 81, p. 15–22, 1951a.
- _____. Review of E. E. Evans-Pritchard's *Social Anthropology*. *British Journal of Sociology*, n. 2, p. 364–366, 1951b.
- _____. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen and West, 1952.
- _____. Letter to Lévi-Strauss. In: TAX, S (ed.). *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1953.
- _____. *A Natural Science of Society*. New York: Free Press, 1957.
- SILLITOE, P. Anthropologists only need apply: challenges of applied anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 13, p. 147–165, 2007.
- STANNER, W. RADCLIFFE-BROWN, A. R. *International Encyclopaedia of the Social Sciences 13*. New York: Crowell Collier and Macmillan, 1968. p. 285–290.
- WEISS, P. The living system: determinism stratified. In: KOESTLER, A. SMYTHIES, J. R. (eds.) *Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences*. London: Hutchinson, 1969.
- WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
- _____. *Science and the Modern World*. Harmondsworth: Penguin, 1938. [Publicado originalmente em 1926].