ESTAR LÁ

A antropologia e o cenário da escrita

A ilusão de que a etnografia é uma questão de dispor fatos estranhos e irregulares em categorias familiares e ordenadas – isto é magia, aquilo é tecnologia – foi demolida há muito tempo. O que ela é, entretanto, não está muito claro. Que talvez a etnografia seja uma espécie de escrita, um colocar as coisas no papel, é algo que tem ocorrido, vez por outra, aos que se empenham em produzi-la, consumi-la, ou ambas. Mas seu exame como tal tem sido impedido por diversas considerações, nenhuma das quais é muito razoável.

Uma delas, de peso especial entre os produtores, tem sido, simplesmente, a de que fazer esse exame é antiantropológico. O que um etnógrafo propriamente dito deve fazer, propriamente, é ir a lugares, voltar de lá com informações sobre como as pessoas vivem e tornar essas informações disponíveis à comunidade especializada, de uma forma prática, em vez de ficar vadiando por bibliotecas, refletindo sobre

questões literárias. A preocupação exagerada – que, na prática, costuma significar qualquer preocupação – com a maneira como são construídos os textos etnográficos parece constituir um ensimesmamento doentio, conducente à perda de tempo, na melhor das hipóteses, ou hipocondríaco, na pior delas. O que nos importa conhecer são os tikopianos e os talensis, e não as estratégias narrativas de Raymond Firth ou o aparato retórico de Meyer Fortes.

Outra objeção, esta proveniente sobretudo dos consumidores, é a de que os textos de antropologia não são dignos dessa atenção esmerada. Uma coisa é investigar como um Conrad, um Flaubert ou até um Balzac obtêm seus efeitos; investir numa empreitada dessas a respeito de um Lowie ou um Radcliffe-Brown, para falar apenas dos mortos, parece cômico. Alguns antropólogos – Sapir, Benedict, Malinowski e, ultimamente, Lévi-Strauss – podem ser reconhecidos como dotados de um estilo literário singular, não se acanhando em usar uma ou outra figura de linguagem ocasional. Mas isso é inusitado e um tanto prejudicial para eles – sugestivo até de uma prática ardilosa. Os bons textos de antropologia são simples e despretensiosos. Não convidam a uma minuciosa leitura literocrítica, nem tampouco a recompensam.

Talvez a objeção mais vigorosa, no entanto, proveniente de toda parte e, a rigor, bastante generalizada na vida intelectual dos últimos tempos, seja a de que concentrar nosso olhar nas maneiras como são enunciadas as afirmações de um saber solapa nossa capacidade de levar a sério qualquer dessas afirmações. De algum modo, supõe-se que atentar para coisas como imageria, as metáforas, a fraseologia ou a voz leva a um relativismo corrosivo, no qual tudo não passa de uma ex-

pressão mais ou menos sagaz de opiniões. A etnografia, dizem, torna-se um mero jogo de palavras, como se presume que sejam os poemas e os romances. Expor de que modo a coisa é feita equivale a sugerir que, tal como a mulher serrada ao meio, ela simplesmente não se faz.

Essas concepções são irrazoáveis, porque não se baseiam na experiência de ameaças presentes e efetivas, ou que sequer estejam assomando, mas em imaginar as possíveis ameaças que ocorreriam se, de repente, tudo fosse diferente do que é agora. Se os antropólogos parassem de informar como são feitas as coisas na África e na Polinésia, se, em vez disso, gastassem seu tempo tentando encontrar tramas duplas em Alfred Kroeber ou narradores não fidedignos em Max Gluckman, e se viessem seriamente a afirmar que as histórias de Edward Westermarck sobre o Marrocos e as de Paul Bowles relacionam-se com seu tema do mesmo modo, com os mesmos recursos e as mesmas finalidades, as coisas realmente ficariam numa situação lamentável.

Mas é difícil acreditar que tudo isso viria a ocorrer, se a escrita antropológica fosse levada a sério como escrita. As raízes do temor devem estar noutro lugar: talvez no sentido de que, se houvesse um entendimento melhor do caráter literário da antropologia, alguns mitos profissionais sobre como ela consegue ser persuasiva tornar-se-iam insustentáveis. Em particular, talvez fosse difícil defender a visão de que os textos etnográficos convencem, na medida em que chegam a ser convincentes, pelo simples poder de sua substancialidade factual. A ordenação de um imenso número de detalhes culturais sumamente específicos tem sido a principal maneira pela qual a aparência de verdade – a verossimilhança, a *vraisemblance*, a

Wahrscheinlichkeit – é buscada nesses textos. Qualquer dúvida induzida no leitor pela estranheza do material deve ser superada por sua simples abundância. Mas a verdade é que o grau de credibilidade, alto, baixo ou de outra natureza, efetivamente conferido à etnografia de Malinowski, Lévi-Strauss ou qualquer outro não se assenta, ao menos não primordialmente, nessas bases. Se assim fosse, J. G. Frazer, ou pelo menos Oscar Lewis, seria de fato um rei, e seria inexplicável a suspensão da descrença que muitas pessoas (inclusive eu) concedem aos *Sistemas políticos da alta Birmânia*, de Edmund Leach, com sua pobreza de dados, ou ao ensaio impressionista de Margaret Mead intitulado *Balinese character*. Os etnógrafos talvez pensem, realmente, que ganham credibilidade pela extensão de suas descrições. (Leach tentou responder aos ataques empiristas desferidos contra seu livro sobre a Birmânia escrevendo um livro carregado de dados factuais sobre o Sri Lanka, mas este recebeu muito menos atenção. Mead afirmou que as centenas de fotografias feitas por Gregory Bateson demonstravam suas teses, mas praticamente ninguém, inclusive Bateson, concordou muito com ela.) Talvez se devesse acreditar nos etnógrafos pela extensão de suas descrições, mas não parece ser assim que a coisa funciona.

Por que persiste a idéia de que funciona assim, é difícil dizer. Pode ser que as concepções antiquadas sobre como se "estabelecem" os "fatos" nas ciências mais exatas tenham algo a ver com isso. Seja como for, a principal alternativa para esse tipo de teoria factualista sobre o que faz os textos de antropologia serem convincentes, a saber, que eles o são pela força de seus argumentos teóricos, é igualmente implausível. O aparato teórico de Malinowski, que em certa época

foi uma torre imponente como poucas, está basicamente em ruínas, mas ele continua a ser o supra-sumo do etnógrafo. A qualidade algo ultrapassada que hoje parecem ter as especulações psicológicas e de cultura-e-personalidade formuladas por Mead (*Balinese character* foi financiado por uma verba destinada ao estudo da demência precoce, que os balineses supostamente exibiriam numa forma ambulante) não parece retirar grande coisa do poder de convicção de suas observações, das quais nenhum de nós fica à altura, sobre como são os balineses. Ao menos uma parte do trabalho de Lévi-Strauss sobreviverá à dissolução do estruturalismo em seus ardorosíssimos sucessores. Todos continuarão a ler *Os nuer*, mesmo que, como vem tendendo a fazer, a teoria segmentar se cristalize num dogma.

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (ou, se você preferir, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haverem, de um modo ou de outro, "estado lá". E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita.

◇ ◇ ◇

As peculiaridades cruciais da escrita etnográfica, tal como a carta roubada,[1] encontram-se tão plenamente à vista que passam despercebidas: por exemplo, o fato de ela consistir

[1] Alusão do autor ao célebre conto do mesmo nome, escrito por Edgar Alan Poe e originalmente publicado em 1845. (N. da T.)

em grande parte em asseverações incorrigíveis. A natureza altamente situacional da descrição etnográfica – um dado etnógrafo, em tal época e tal lugar, com tais informantes, tais compromissos e tais experiências, representante de uma dada cultura e membro de uma certa classe – confere ao grosso do que é dito um caráter do tipo "é pegar ou largar". "Focê echteve lá, Sharlie?", como costumava dizer o Barão de Munchausen de Jack Pearl.[2]

Ainda que, como vem acontecendo cada vez mais, outros profissionais trabalhem na mesma área ou com o mesmo grupo, de tal sorte que se faz possível ao menos uma verificação geral, é muito difícil invalidar o que foi dito por alguém que não seja obviamente desinformado. Podemos tornar a examinar os azandes, mas, se não for encontrada a complexa teoria da paixão, do conhecimento e da causalidade que Evans-Pritchard disse ter descoberto lá, é mais provável que duvidemos de nossos próprios poderes de observação do que dos dele – ou, quem sabe, que concluamos simplesmente que os azandes já não são os mesmos. Seja qual for o estado da reflexão sobre a natureza das trocas do Kula no momento atual, e ela vem-se modificando rapidamente, a imagem fornecida dessas trocas em *Os argonautas do Pacífico ocidental* continua indelével, para todos os fins práticos. Aqueles dentre nós que desejarem reduzir sua força terão de dar um jeito, de algum modo, de deslocar nossa atenção para outras imagens. Até na

[2] Jack Pearl foi um veterano dos palcos norte-americanos que, tendo estreado no rádio em 1932, no programa "Ziegfield Follies of the Air", teve uma onda de sucesso em 1933-1934, levando ao ar um Barão de Munchausen de sotaque carregado e grande comicidade. (N. da T.)

situação do que, na maioria dos outros tipos de estudos empíricos, seria considerado uma contradição direta (Robert Redfield e Oscar Lewis falando de Tepotzlan, por exemplo), a tendência, quando se trata de dois estudiosos de renome, é considerar que o problema advém do fato de tipos diferentes de mentes abordarem partes diferentes do elefante – e uma terceira opinião só faria acentuar esse embaraço. Não significa que tudo o que os etnógrafos dizem seja aceito de uma vez por todas, pelo simples fato de eles o dizerem. Uma enorme parcela, graças a Deus, não é aceita. Mas ocorre que as razões da aceitação ou da recusa são extremamente específicas de cada pessoa. Impossibilitados de recuperar os dados imediatos do trabalho de campo para uma reinspeção empírica, damos ouvidos a algumas vozes e ignoramos outras.

Isso seria escandaloso, se déssemos ouvidos a uns e não a outros – a questão é relativa, é claro – por capricho, por hábito ou (o que é uma das explicações favoritas hoje em dia) por preconceito ou desejo político. Mas, se o fizermos por que alguns etnógrafos são mais eficientes do que outros em criar a impressão, em sua prosa, de que tiveram um contato estreito com vidas distantes, a situação talvez seja menos desesperadora. Ao descobrirmos de que modo, numa determinada monografia ou artigo, essa impressão é criada, descobriremos, ao mesmo tempo, por quais critérios julgá-los. Assim como a crítica da ficção e da poesia brota melhor do compromisso imaginativo com a própria ficção e com a poesia do que de idéias importadas sobre como estas devem ser, a crítica dos escritos antropológicos (que, num sentido estrito, não são uma coisa nem outra, e, num sentido lato, são ambas as coisas) deve brotar de um engajamento semelhante com *eles*, e não de pre-

concepções sobre como deve ser a antropologia para se qualificar como ciência.

Pela natureza de nossos julgamentos nessas questões, que é específica de cada pessoa (e *não* "pessoal"), o lugar óbvio para iniciar esse engajamento é a questão do que vem a ser um "autor" na antropologia. Pode ser que, noutros campos de discurso, o autor (juntamente com o homem, a história, o eu, Deus e outros petrechos da classe média) esteja morrendo, mas ele, ou ela, ainda está vivíssimo entre os antropólogos. Em nossa ingênua disciplina, talvez uma episteme atrasada, como de praxe, ainda é muito importante saber quem está falando.

Faço essas alusões irreverentes ao famoso artigo de Michel Foucault, "What is an Author?" (com o qual concordo, aliás, a não ser por suas premissas, suas conclusões e sua mentalidade), porque, independentemente do que se pense de um mundo em que todas as formas de discurso se reduziriam ao "anonimato de um murmúrio", a bem da dispersão do poder, ou do que se pense da idéia de que Mallarmé marcou uma ruptura decisiva na história da literatura, depois da qual a noção de obra literária viria sendo sistematicamente substituída pela de modos textuais de dominação, esse artigo situa a questão que estou propondo com uma certa exatidão. Foucault distingue nesse texto, talvez com nitidez um tanto exagerada, dois campos de discurso: aquele – sobretudo o da ficção (mas também da história, da biografia, da filosofia e da poesia) – no qual o que ele chama de "função-autor" continua razoavelmente forte, pelo menos por enquanto, e outro, especialmente o da ciência (mas também das cartas particulares, dos contratos legais e dos ataques

políticos verbais), em que, na maioria dos casos, tal função não se preserva. Esse não é um dado constante, nem mesmo dentro de nossa própria tradição: na Idade Média, a maioria das narrativas ficcionais – como a *Canção de Rolando* – não tinha autor, enquanto a maioria dos tratados científicos – como o *Almagesto* – o tinha. Mas

> ... ocorreu uma inversão no século XVII ou XVIII. Os discursos científicos começaram a ser aceitos por eles mesmos, no anonimato de uma verdade estabelecida ou sempre redemonstrável; sua inserção num conjunto sistemático, e não a referência ao indivíduo que os produzira, colocou-se como sua garantia. A função-autor esmaeceu, servindo o nome do inventor apenas para batizar um teorema, uma proposição ou um determinado efeito, propriedade, corpo, grupo de elementos ou síndrome patológica. Da mesma maneira, os discursos literários passaram a ser aceitos somente quando eram dotados da função-autor. Hoje indagamos, sobre cada texto poético ou ficcional, de onde ele veio, quem o escreveu, quando, em que circunstâncias ou a partir de que propósito. O sentido que lhe é atribuído e o *status* ou valor que lhe é conferido dependem da maneira como respondemos a essas perguntas. (...) Como resultado, a função-autor desempenha hoje um papel importante [embora, na visão de Foucault, também decrescente] em nossa visão das obras literárias. (Foucault, 1979, p. 149-150)[3]

Fica claro que, nesses termos, a antropologia está praticamente toda do lado dos discursos "literários", e não dos "científicos". Os nomes de pessoas são ligados a livros e artigos e, mais ocasionalmente, a sistemas de pensamento (o "funcionalismo radcliffe-browniano", o "estruturalismo straussiano"). Salvo pouquíssimas exceções, eles não se vinculam

[3] M. Foucault, "What is an author?", in J. V. Harari (org.), *Textual strategies*, Ithaca, N.Y.

a descobertas, propriedades ou proposições (um "casamento murdockiano" seria uma piada polêmica; "o efeito westermarck" – deixando de lado sua realidade – talvez se qualificasse). Isso não nos transforma em romancistas, do mesmo modo que construir hipóteses ou escrever fórmulas não nos converte, como alguns parecem pensar, em físicos. Mas de fato sugere algumas semelhanças de família que, tal como a mula norte-africana que sempre fala do irmão da mãe, o cavalo, mas nunca do pai, o burro, tendemos a omitir em favor de outras, supostamente mais bem-vistas.

◇ ◇ ◇

Se admitirmos, portanto, que os textos de etnografia tendem a parecer romances, pelo menos tanto quanto laudos laboratoriais (embora, como acontece com nossa mula, não sejam realmente iguais a nenhum dos dois), levantam-se imediatamente duas perguntas, ou, talvez, uma mesma pergunta, duplamente formulada: (1) Como se evidencia no texto a "função-autor" (ou, visto pretendermos ser literários a esse respeito, que tal dizer apenas "o autor"?); (2) De que – além da tautologia óbvia, "uma obra" – o autor é autor? A primeira pergunta – chamemo-la de questão da assinatura – é uma questão de construção de uma identidade autoral. A segunda, digamos, a questão do discurso, é uma questão de desenvolver um modo de enunciar as coisas – um vocabulário, uma retórica, um padrão de argumentação – que esteja de tal maneira ligado a essa identidade que pareça provir dela, assim como um comentário provém de uma mente.

A questão da assinatura, o estabelecimento de uma presença autoral num texto, tem atormentado a etnografia desde

seus primórdios, embora o tenha feito sob forma disfarçada na maioria dos casos. Disfarçada porque, em geral, não tem sido apresentada como um problema da ordem da narrativa, uma questão da melhor maneira de fazer com que uma história honesta seja contada honestamente, mas como um problema epistemológico, uma questão de como impedir que visões subjetivas distorçam fatos objetivos. O choque entre as convenções expositivas dos textos saturados e as dos textos esvaziados de autor, que brota da natureza particular da empreitada etnográfica, é tido como um choque entre ver as coisas como se deseja que elas sejam e vê-las como realmente são.

Diversos resultados lamentáveis decorreram desse sepultamento da questão de como os textos etnográficos são "autorizados" por baixo das angústias (a meu ver, bastante exageradas) a respeito da subjetividade. Entre eles encontra-se um empirismo exagerado até para as ciências sociais, porém um dos resultados mais nocivos é o de que, embora as ambigüidades implícitas nessa questão sejam profunda e continuamente sentidas, tem sido extremamente difícil abordá-las de modo direto. Os antropólogos estão imbuídos da idéia de que as questões metodológicas centrais envolvidas na descrição etnográfica têm a ver com a mecânica do conhecimento – a legitimidade da "empatia", do "insight" e coisas similares enquanto formas de cognição; a verificabilidade das descrições internalistas dos pensamentos e sentimentos de outras pessoas; o estatuto ontológico da cultura. Em consonância com isso, atribuem suas dificuldades para construir tais descrições à problemática do trabalho de campo, e não à problemática do discurso. Se for possível administrar a relação entre o observador e o observado (*rapport*), a relação entre o autor e o texto (assinatura) se seguirá por si só – ao que se supõe.

Não se trata apenas de que isso seja inverídico, de que, por mais delicada que seja a questão de enfrentar o outro, ela não seja igual a enfrentar a página. A dificuldade está em que a estranheza de construir textos ostensivamente científicos a partir de experiências em grande parte biográficas, que é o que fazem os etnógrafos, afinal, fica inteiramente obscurecida. A questão da assinatura, tal como o etnógrafo a confronta, ou tal como ela confronta o etnógrafo, exige o olimpianismo do físico não-autoral e a consciência soberana do romancista hiper-autoral, sem de fato permitir nenhum dos dois. O primeiro suscita acusações de insensibilidade, de tratar as pessoas como objetos, de ouvir a letra, mas não a música, e, é claro, de etnocentrismo. A segunda, acusações de impressionismo, de tratar as pessoas como fantoches, de ouvir uma música que não existe e, é claro, de etnocentrismo. Não admira que a maioria dos etnógrafos tenda a oscilar, insegura, entre as duas coisas, ora em livros diferentes, ora, com mais freqüência, no mesmo livro. Para começo de conversa, descobrir onde se situar num texto do qual, ao mesmo tempo, espera-se que seja uma visão íntima e uma avaliação fria é quase tão desafiador quanto chegar a essa visão e fazer a avaliação.

É claro que, para se ter uma idéia desse desafio – de que maneira soar como um peregrino e um cartógrafo, ao mesmo tempo – e do mal-estar que ele produz, bem como do grau em que ele é representado como decorrente das complexidades das negociações entre o eu e o outro, e não entre o eu e o texto, só mesmo examinando os próprios escritos etnográficos. E, visto que o desafio e o mal-estar se fazem sentir, obviamente, desde a orelha da sobrecapa, um bom lugar para examiná-los, ao analisar os livros de etnografia, são os começos – as páginas de abertura que situam o cenário, descrevem

a tarefa e apresentam a obra. Portanto, para que eu indique com mais clareza aquilo sobre o que estou falando, permitam-me tomar dois exemplos, um de um texto etnográfico clássico, merecidamente visto como um estudo modelar, sereno e profissional, e outro de um livro muito recente, também muito bem feito, que recende à nervosa atualidade.

A obra clássica é o livro de Raymond Firth, *We, the Tikopia*, originalmente publicado em 1936. Após duas introduções, uma de Malinowski, para quem o livro de Firth "reforça nossa convicção de que a antropologia cultural não precisa ser uma mistura de lemas ou rótulos, uma fábrica de atalhos calcados em impressões gerais, ou de reconstruções feitas sobre conjecturas, [mas sim] uma ciência social – sinto-me quase tentado a dizer a única ciência entre os estudos sociais", e outra de Firth, que frisa a necessidade de "um prolongado contato pessoal com as pessoas [estudadas]" e se desculpa pelo fato de "esta exposição representar não um trabalho de campo de ontem, mas o de sete anos atrás", o livro em si começa seu primeiro capítulo, "Na Polinésia primitiva":

> Na friagem da manhãzinha, pouco antes do alvorecer, a proa do *Southern Cross* embicou para o leste do horizonte, onde era tenuemente visível um minúsculo contorno azul-escuro. Aos poucos, ele se avolumou numa escarpada massa montanhosa que se erguia a prumo do oceano; depois, ao chegarmos a uma distância de poucas milhas, essa revelou em sua base uma estreita faixa de terras baixas e planas, de vegetação espessa. O dia cinzento e soturno, com suas nuvens baixas, reforçou minha impressão intimidante de um pico solitário, bravio e tempestuoso, erguendo-se verticalmente numa vastidão de água.
>
> Em cerca de uma hora, estávamos bem perto da costa e podíamos ver canoas vindo do sul, da orla do recife, onde a maré estava baixa. Essas embarcações, com estabilizadores

fixados paralelamente ao costado, chegaram mais perto, trazendo em seu interior homens de tronco nu, com tangas de tecido da casca da amoreira, grandes abanadores presos na parte posterior da cinta, argolas de casco de tartaruga ou cilindros de folhas no lóbulo das orelhas e no nariz, barba longa e cabelos compridos, que lhes desciam soltos sobre os ombros. Alguns manejavam os remos pesados e toscos, alguns levavam tapetes de folhas de pandano delicadamente trançadas, apoiados nos bancos a seu lado, outros tinham nas mãos porretes ou lanças pesados. O navio ancorou com amarras curtas na baía aberta próxima ao recife de coral. Quase antes de a corrente acabar de descer, os nativos começaram a subir a bordo, escalando o costado por todos os meios que ele oferecia, e gritando furiosamente uns com os outros e conosco, numa língua da qual nem uma só palavra foi entendida pelos que no navio missionário falavam mota. Perguntei a mim mesmo como um material humano turbulento como aquele poderia jamais ser induzido a se submeter a um estudo científico.

Vahihaloa, meu "camareiro", olhando do convés superior para o costado, disse com um riso nervoso: "Palavra, mim muito assustado; mim acha que esse sujeito tá querendo me *kaikai*". *Kaikai* é o termo do inglês *pidgin* equivalente a "comer". Talvez pela primeira vez, o rapaz tenha começado a duvidar da sensatez de haver deixado o que era, para ele, a civilização de Tulagi, a sede do governo, situada a quatrocentas milhas dali, a fim de passar um ano comigo nesse local remoto, em meio a selvagens de aparência tão feroz. Sem ter, eu mesmo, muita certeza da recepção que nos esperava – embora soubesse que ela não chegaria ao canibalismo –, tranqüilizei-o, e começamos a trazer as provisões para fora. Mais tarde, fomos até a praia numa das canoas. Ao nos aproximarmos da orla do recife, nossa embarcação se deteve, por causa da maré vazante. Descemos pela borda, pisamos nas rochas de coral e começamos a chapinhar rumo à praia, de mãos dadas com nossos anfitriões, como crianças numa festa, trocando sorrisos, em vez de qualquer coisa mais inteligível ou tangível naquele momento. Fomos cercados por bandos de garotos nus e barulhentos, com sua bela pele aveludada, de um tom

> castanho-claro, e de cabelo liso, muito diferentes dos melanésios que havíamos deixado. Eles corriam de um lado para outro, espadanando água como cardumes, e alguns, em seu entusiasmo, deixavam-se cair de corpo inteiro nas poças. Por fim, terminou a longa caminhada pelas águas rasas, subimos a ladeira íngreme da praia, atravessamos a areia macia e seca, salpicada de agulhas das casuarinas – um toque da terra natal, parecia uma alameda de pinheiros –, e fomos conduzidos a um velho chefe, que vestia com grande dignidade um manto branco e uma tanga e nos recebeu em seu trono, sob uma árvore grande e frondosa. (Firth, 1936, p. 1-2)[4]

A julgar por esse trecho, não há dúvida de que Firth, em todos os sentidos da palavra, esteve "lá". Todos os pormenores delicados, reunidos com exuberância dickensiana e fatalismo conradiano – a massa montanhosa azul, as nuvens baixas, o falatório agitado, a pele de veludo, a subida íngreme da praia, o tapete de agulhas, o chefe em seu trono –, levam à convicção de que o texto que virá a seguir, com suas 500 páginas de descrição resolutamente objetivada dos costumes sociais – os tikopianos fazem isto, os tikopianos acreditam naquilo –, pode ser aceito como um fato. As inquietações de Firth quanto a induzir "um material humano turbulento como aquele (...) a se submeter a um estudo científico" revelaram-se tão exageradas quanto o medo de ser comido, manifestado por seu "camareiro".

Mas essas inquietações nunca desapareceram por completo, tampouco. As ênfases no "isto aconteceu comigo" ressurgem periodicamente; o texto é nervosamente assinado e

[4] R. Firth, *We, the Tikopia*, Londres. Para uma contextualização desse trecho nos "escritos de viagem", ver M. L. Pratt, "Fieldwork in common places", in J. Clifford e G. E. Marcus (org.), *Writing culture*: the poetics and politics of Ethnography, Berkeley, Califórnia, 1986, p. 35-37.

reassinado em toda sua extensão. Até a última linha, Firth se debate com sua relação com o que escreveu, continuando a ver o problema em termos de metodologia de campo.

> A maior necessidade – diz essa última linha –, nas ciências sociais de hoje, é de uma metodologia mais refinada, tão objetiva e desapaixonada quanto possível, na qual, embora os pressupostos decorrentes do condicionamento e do interesse pessoal do investigador influenciem seus resultados, esse viés seja conscientemente enfrentado, a possibilidade de outros pressupostos iniciais seja reconhecida e as implicações de cada um deles sejam levadas em conta no decorrer da análise. (Ibid, p. 488)

Num nível mais profundo, talvez as angústias de Firth e as de seu "camareiro" não fossem, na verdade, tão completamente diferentes. "Forneço este relato um tanto egoísta", escreve ele, em tom apologético, depois de reexaminar suas técnicas de campo, sua proficiência lingüística, seu estilo de vida na ilha e assim por diante,

> ... não por considerar que a antropologia deva ser convertida numa leitura leve, (...) mas porque uma certa descrição das relações do antropólogo com o povo por ele estudado é relevante para a natureza de seus resultados. Ela é um indicador da digestão social de ambos – alguns povos não conseguem engolir uma pessoa de fora, enquanto outros a absorvem facilmente. (Ibid., p. 11)

O texto recente cujas páginas de abertura quero usar como um exemplo do mal-estar que surge no autor, em virtude da obrigatoriedade de produzir textos científicos a partir de experiências biográficas, é *The death rituals of rural Greece*, do jovem etnógrafo Loring Danforth. Como muitos de sua geração, criados na *Positivismuskritik*[5] e no anticolonialismo, Danforth parece mais preocupado em saber se engolirá seus objetos de investigação do que se será engolido por eles, mas o problema continua a ser visto como essencialmente epistemológico. Com uma boa dose de elipses, cito um trecho de sua introdução, intitulada "O Eu e o Outro":

> A antropologia implica, inevitavelmente, um encontro com o Outro. Não raro, porém, a distância etnográfica que separa do Outro o leitor de textos antropológicos e o próprio antropólogo é rigidamente mantida e, às vezes, até artificialmente exagerada. Em muitos casos, esse distanciamento leva a uma concentração exclusiva no Outro como primitivo, bizarro e excêntrico. O abismo entre o "nós" conhecido e o "eles" exótico é um grande obstáculo à compreensão significativa do Outro, um obstáculo que só pode ser superado através de alguma forma de participação no mundo do Outro.
>
> A manutenção dessa distância etnográfica tem resultado (...) na banalização ou na folclorização da investigação antropológica da morte. Em vez de confrontar a importância universal da morte, muitas vezes os antropólogos a trivializam, preocupando-se com as práticas ritualísticas exóticas, curiosas e, vez por outra, violentas que acompanham a morte em muitas sociedades. (...) Entretanto, quando é possível reduzir a distância entre o antropólogo e o Outro, lançar uma ponte sobre o abismo entre "nós" e "eles", a meta de uma antropologia verdadeiramente humanista pode ser alcançada. (...) [Esse] desejo de reduzir a distância entre o Eu e o Outro, que instigou [minha] adoção desta [abordagem], provém de meu trabalho de campo. Todas as vezes em que assisti a rituais da morte na Grécia rural, tive aguda consciência de um sentimento paradoxal de distância e proximidade simultâneas, de alteridade e identidade pessoal. (...) Para meus olhos, os lamentos fúnebres, os trajes negros do luto e os ritos de exumação *eram* exóticos. No entanto, (...) em todos os momentos eu tinha consciência de que não são apenas os Outros que morrem. Eu tinha consciência de que meus amigos e parentes morrerão, de que eu mesmo morrerei, de que a morte chega para todos, o Eu e os Outros.

[5] Crítica ao positivismo. (N. da T.)

> No decorrer de meu trabalho de campo, esses ritos "exóticos" adquiriram sentido, tornaram-se até alternativas atraentes para a experiência da morte tal como eu a conhecia. Sentado junto ao cadáver de um homem que havia morrido horas antes, e ouvindo sua mulher, suas irmãs e suas filhas prantearem sua morte, imaginei aqueles ritos sendo praticados e aqueles lamentos sendo entoados na morte de meus parentes, em minha própria morte. (...) Quando o irmão do morto entrou no aposento, as mulheres (...) começaram a entoar um lamento sobre dois irmãos que eram violentamente separados quando se agarravam um ao outro, sentados nos galhos de uma árvore arrastada por uma enxurrada furiosa. Pensei em meu irmão e chorei. A distância entre o Eu e o Outro havia-se tornado realmente pequena. (Danforth, 1982, p. 5-7)[6]

Há grandes diferenças, é claro, nessas duas descrições do cenário e nesses posicionamentos do sujeito: uma é um modelo de romance realista (Trollope[7] nos mares do Sul), a outra, um modelo de meditação filosófica (Heidegger na Grécia); uma é a preocupação científica de não ser suficientemente neutro, outra, a preocupação humanista de não estar suficientemente engajado. Expansividade retórica em 1936, seriedade

[6] L. Danforth, *The death rituals of rural Greece*, Princeton, N. J. Para uma queixa moderna ou pós-moderna semelhante sobre "a antropologia da morte", nascida de uma experiência pessoal – a morte acidental de sua esposa no campo –, ver R. Rosaldo, "Grief and a headhunter's rage: on the cultural force of emotions", in E. Bruner (org.), *Text, play, and story, 1983, Proceedings of the American Ethnological Society*, Washington, 1984, p. 178-195: "[Na] maioria dos estudos antropológicos da morte, os analistas simplesmente eliminam as emoções, assumindo a posição do mais neutro observador. Sua postura também equipara o ritualístico ao obrigatório, desconhece a relação entre o ritual e a vida cotidiana e mistura o processo ritual com o processo do luto. A regra geral (...) parece consistir em que se deve arrumar as coisas ao máximo, secando as lágrimas e ignorando os acessos de raiva" (p. 189).

[7] Anthony Trollope (1815-1882), romancista inglês. (N. da T.)

retórica em 1982. Mas existem semelhanças ainda maiores, todas derivadas de um *topos* comum – o estabelecimento delicado, mas bem-sucedido, de uma sensibilidade familiar, muito parecida com a nossa, num lugar intrigante mas desconhecido, que em nada se assemelha ao nosso. O drama firthiano da chegada ao país termina em seu encontro com o chefe, que é quase uma audiência real. Depois disso, sabemos que eles se entenderão e tudo ficará bem. As reflexões atormentadas de Danforth sobre a Alteridade terminam em seu luto em eco, que é mais fantasia do que empatia. Depois disso, sabemos que o abismo se reduzirá, que a comunhão está próxima. Os etnógrafos precisam convencer-nos (como fazem esses dois, de maneira muito eficaz) não apenas de que eles mesmos realmente "estiveram lá", mas ainda (como também fazem, se bem que de modo menos óbvio) de que, se houvéssemos estado lá, teríamos visto o que viram, sentido o que sentiram e concluído o que concluíram.

Mas nem todos os textos etnográficos, e nem sequer a maioria deles, começam travando um combate com o dilema da assinatura de maneira tão enfática quanto esses dois. A maioria, ao contrário, tenta mantê-lo à distância, começando por descrições extensas e, não raro (em vista do que virá a seguir), excessivamente detalhadas sobre o meio ambiente natural, a população e coisas semelhantes, ou por extensas discussões teóricas às quais não se volta a fazer muita referência. As representações explícitas da presença do autor tendem, como outros embaraços, a ficar relegadas aos prefácios, notas ou apêndices.

Mas a questão sempre aparece, por mais que se resista a ela, por mais que seja disfarçada. "O viajante da África Oci-

dental que penetra nesta região, vindo do sul", escreve Meyer Fortes na primeira página de seu estudo sobre os talensis (talvez o mais rigorosamente objetivado de todos os grandes textos etnográficos – ele soa como um texto de direito escrito por um botânico), "impressiona-se com o contraste com o cinturão florestal. Conforme suas preferências, ele a verá com prazer ou desalento, depois da escuridão maciça e gigantesca da floresta" (Fortes, 1967, p. 1).[8] Não há dúvida sobre quem é esse "viajante" ou a quem pertencem essas ambivalências, nem sobre o fato de que voltaremos a ouvir essa mesma nota, mais ou menos abafada como nesse ponto. "A Rodovia 61 estende-se por trezentos e vinte quilômetros de ricas terras negras, conhecidas como o Delta do Mississipi", começa o belo livro que William Ferris escreveu, alguns anos atrás, sobre os músicos negros do Sul rural, *Blues from the Delta*, "onde fileiras de quilômetros de algodão e soja irradiam-se de suas margens e cercam cidadezinhas ocasionais, como Lula, Alligator, Panther Burn, Nitta Yuma, Anguilla, Arcola e Onward"(Ferris, 1979, p. 1).[9] Fica bem claro (mesmo para quem não sabe que Ferris nasceu no Delta) quem é a pessoa que veio percorrendo essa rodovia.

Entrar em seus textos (isto é, introduzir-se neles representacionalmente) talvez seja tão difícil para os etnógrafos quanto entrar numa cultura (ou seja, penetrar nela imaginativamente). Para alguns, é possível que isso seja ainda mais difícil (vem-nos à lembrança Gregory Bateson, cujo clássico

[8] M. Fortes, *The dynamics of clanship among the Tallensi*, Londres.

[9] W. Ferris, *Blues from the Delta*, Garden City, N. Y.

escêntrico, *Naven*, parece consistir sobretudo em largadas frustras e reconsiderações – preâmbulo após preâmbulo, epílogo após epílogo). De um modo ou de outro, contudo, ainda que de maneira irreflexiva, e sejam quais forem os receios a respeito da adequação disso tudo, todos os etnógrafos conseguem fazê-lo. Existem livros sumamente maçantes na antropologia, mas poucos (se algum) murmúrios anônimos.

◇ ◇ ◇

A outra questão preliminar ("de que o autor é autor?", ou o problema do discurso, como a chamei) também é proposta, de maneira mais geral, no ensaio foucaultiano "Que é um autor?" e num texto de Roland Barthes (mais sutil, a meu ver), "Autores e escritores", publicado cerca de dez anos antes. (Barthes, 1982, p. 185-193).[10]

Foucault enuncia a questão em termos de uma distinção entre os autores (a maioria de nós) "a quem a produção de um texto, um livro ou uma obra pode ser legitimamente atribuída" e aquelas figuras, de peso bem maior, que "são autoras (...) de muito mais do que um livro"; são autoras de "(...) uma teoria, uma tradição ou uma disciplina em que outros livros e autores, por sua vez, encontrarão seu lugar" (Foucault, op. cit., p. 153). Ele faz uma série de afirmações discutíveis sobre esse fenômeno: diz que seus exemplos dos séculos XIX e XX (Marx, Freud etc.) são tão radicalmente diferentes dos anteriores (Aristóteles, Santo Agostinho etc.) que não devem ser

[10] R. Barthes, "Authors and writers", in S. Sontag (org.), *A Barthes reader*, Nova York.

comparados com eles; que o fenômeno não ocorre nas obras de ficção; e que Galileu, Newton ou Einstein, embora (talvez sabiamente) Foucault não mencione este último, não são exemplos adequados desse fenômeno. Todavia, o fato de que os "fundadores da discursividade", como ele bem os denomina – autores que produziram não apenas suas obras, mas que, ao produzi-las, "produziram algo mais: as possibilidades e as regras de formação de outros textos" –, são cruciais não só para o desenvolvimento de disciplinas intelectuais, mas para a própria natureza destas, é algo que, uma vez afirmado, fica flagrantemente óbvio. "Freud não é apenas o autor de *A interpretação dos sonhos* ou de *Chistes e suas relações com o inconsciente*; Marx não é somente o autor do *Manifesto comunista* ou de *O capital*: os dois fundaram uma possibilidade interminável de discurso" (ibid., p. 154).

Talvez ela apenas pareça interminável, mas sabemos o que Foucault quer dizer. A maneira como Barthes formula tudo isso consiste em distinguir o "autor" do "escritor" (e, noutro ponto, a "obra", que é aquilo que o "autor" produz, e o "texto", que é o que produz o "escritor" (Barthes, 1979, p. 73-82)).[11] O autor cumpre uma função, diz Barthes; o escritor exerce uma atividade. O autor participa do papel do sacerdote (Barthes o compara a um feiticeiro maussiano), o escritor, do papel exercido pelo escriba. Para um autor, "escrever" é um verbo intransitivo – "ele é um homem que absorve radicalmente o *porquê* do mundo num *como escrever*". Para o escritor, "escrever" é um verbo transitivo – ele escreve *algo*. "Ele estabelece um objetivo (demonstrar, explicar, instruir), do qual a linguagem é meramente um meio; para ele, a linguagem sustenta uma *práxis*, mas não se constitui numa *práxis*. (...) É devolvida à natureza de instrumento de comunicação, veículo do 'pensar'" (Barthes, 1982, p. 187, 189).[12]

[11] R. Barthes, "From work to text", in J. V. Harari, *Textual strategies*, Ithaca, N. Y.

Tudo isso nos faz lembrar bastante a professora de "redação ficcional" de *Pictures from an institution*, de Randall Jarrell,[13] que dividia as pessoas em "autores" e "pessoas", sendo que os autores eram pessoas e as pessoas não o eram. Na antropologia, entretanto, é difícil negar o fato de que alguns indivíduos, como quer que os chamemos, instituem os termos do discurso em que, a partir daí, os outros passam a se mover – pelo menos por algum tempo, e à sua maneira. Todo o nosso campo diferencia-se nesses termos, quando enxergamos além das rubricas convencionais da vida acadêmica. Boas, Benedict, Malinowski, Radcliffe-Brown, Murdock, Evans-Pritchard, Griaule e Lévi-Strauss, para manter a lista curta, pretérita e variegada, remetem não só para determinadas obras (*Padrões de cultura*, *Social structure* ou *O pensamento selvagem*), mas também para uma forma de abordar as coisas antropológicas: eles demarcam a paisagem intelectual, diferenciam o campo de discurso. É por isso que tendemos a descartar seus prenomes, depois de algum tempo, e a adjetivar seus sobrenomes: boasiano ou griaulista, ou, numa cunhagem sarcástica de Talcott Parsons (ele próprio uma espécie de *auteur* barthesiano na sociologia), que sempre me agradou bastante, antropologia beneditina.

[12] Barthes, "Authors and writers".

[13] Randall Jarrell (1914-1965), escritor e poeta norte-americano. (N. da T.)

Essa distinção entre "autores" e "escritores", ou, na versão de Foucault, entre fundadores de discursividade e produtores de textos particulares, não tem propriamente um valor intrínseco. Muitos dos que "escrevem" segundo tradições das quais outros foram "autores" podem superar em muito os seus modelos. Firth, e não Malinowski, é, provavelmente, nosso melhor malinowskiano. Fortes obscurece Radcliffe-Brown a tal ponto que ficamos a nos indagar como pode tê-lo tomado como mestre. Kroeber fez o que Boas apenas prometeu. O fenômeno tampouco é bem apreendido na idéia simplista de "escola", que o faz parecer uma questão de formação grupal, de nadar em cardume atrás de um peixe líder, e não o que ele é: uma questão da formação de um gênero, do movimento no sentido de explorar possibilidades recém-reveladas de representação. Por último, também não se trata de um choque entre tipos puros e absolutos. Aliás, Barthes encerra "Autores e escritores" afirmando que a figura literária característica de nossa época é um tipo bastardo, o "autor-escritor": o intelectual profissional, apanhado entre o desejo de criar uma estrutura verbal fascinante, de entrar no que Barthes chama de "teatro de linguagem", e o desejo de transmitir fatos e idéias, de comercializar a informação, e que acaba se entregando, intermitentemente, a um ou a outro desses anseios. Seja como for, no caso do discurso propriamente literário ou no do discurso propriamente científico, que ainda parecem inclinar-se, de maneira bastante clara, para a linguagem como práxis ou para a linguagem como meio, o discurso antropológico decerto continua empacado como uma mula entre as duas alternativas. A incerteza que aparece, em termos da assinatura, como um até que ponto e de que maneira invadir o próprio texto, aparece,

em termos do discurso, como um até que ponto e de que maneira compô-lo imaginativamente.

◇ ◇ ◇

Considerando tudo isso, quero tomar como exemplos ilustrativos quatro figuras muito diferentes – Claude Lévi-Strauss, Edward Evan Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski e Ruth Benedict –, que, diga-se o que mais se disser a seu respeito, certamente são "autores" no sentido "intransitivo" de fundadores de discursividade; são estudiosos que assinaram seus textos com certa determinação e construíram teatros de linguagem em que um grande número de outros, de maneira mais ou menos convincente, apresentaram-se, apresentam-se e, sem dúvida, ao menos por algum tempo, continuarão a se apresentar.

Pretendo lidar com meus exemplares de maneira bem diferente, não só porque eles *são* muito diferentes – um mandarim da intelectualidade parisiense, um membro graduado de Oxford, um polonês andarilho e uma intelectual nova-iorquina –, mas porque, através deles, quero examinar questões bem diferentes. Lévi-Strauss, que discuto em primeiro lugar, embora ele seja o mais recente, o mais obscuro e, em termos literários, o mais radical dos quatro, coloca-nos dentro do tema em altíssima velocidade, em particular se nos concentrarmos, como pretendo fazer, nesse livro anômalo que é *Tristes Trópicos*. A natureza extremamente *textualiste* desse livro, que faz sobressair a todo momento seu caráter literário, fazendo eco a outros gêneros, um após outro, e não se enquadrando bem em nenhuma categoria senão a que lhe é própria, faz com que ele seja, talvez, o texto antropológico mais enfaticamente auto-

referente de que dispomos, aquele que mais descaradamente absorve o "porquê" do mundo num "como escrever". Além disso, como toda a obra de Lévi-Strauss, a relação desse texto com a "realidade cultural" (seja isto o que for) é oblíqua, distante e complexamente tênue – um aparente aproximar-se que, na verdade, é um recuar –, de modo que questiona com proveito as concepções aceitas sobre a natureza da etnografia. Lévi-Strauss tem, sem dúvida, um modo característico de "estar lá". Pensem os antropólogos o que pensarem de *Tristes Trópicos* – que é uma bela história, uma visão reveladora, ou mais um exemplo do que deu errado com os franceses –, poucos saem de sua leitura sem ser ao menos um pouquinho desconstruídos.

Evans-Pritchard, é claro, é um caso completamente diferente: um autor para cujo estilo – seguro, direto e arquitetônico – parece ter sido inventado o grande oximoro "clareza enceguecedora". Etnógrafo-aventureiro, deslocando-se com experiente facilidade pelo mundo imperialista, como observador e ator, ele se dispôs a tornar clara a sociedade tribal, visível mesmo, como uma árvore frondosa ou um estábulo; seus livros são retratos daquilo que descrevem, esboços da vida real. O fato de esses livros, esses supostos modelos do que George Marcus e Dick Cushman chamaram de "realismo etnográfico", em sua resenha dos experimentos recentes nos textos antropológicos, haverem-se transformado em alguns dos textos mais intrigantes de toda a antropologia – lidos à larga e incessantemente discutidos, vistos como ciência ou arte de alto nível, enaltecidos como clássicos permanentes ou como experimentos heterodoxos, citados como exemplos por filósofos ou celebrados por ecologistas – só faz sugerir que, em seu

estilo decoroso, eles sejam tão astutos em sua construção quanto os de Lévi-Strauss, e igualmente instrutivos.[14] Os objetos sólidos que se dissolvem sob um olhar fixo não são menos fascinantes do que os objetos fantasmagóricos que se formam, e talvez se revelem ainda mais perturbadores.

No caso de Malinowski, estarei menos interessado no homem em si, sobre quem muito já se escreveu, do que naquilo que ele moldou. "Autor" barthesiano da observação participante, da tradição da escrita etnográfica calcada no "Não apenas estive lá, como fui um deles e falo com sua voz" (embora não tenha sido o primeiro a praticá-la, é claro, assim como Joyce, digamos, não foi o primeiro a usar a narrativa do fluxo de consciência, nem Cervantes o primeiro a usar o picaresco), Malinowski fez da etnografia um assunto curiosamente voltado para dentro, uma questão de autotestagem e autotransformação, e fez da redação dela uma forma de autorevelação. A quebra da confiança epistemológica (e moral), que, apesar de toda a sua vociferação externa, começou com ele – como podemos ver por seu *Diário*, de publicação mais recente –, desembocou agora numa quebra similar da confiança expositiva e produziu uma enxurrada de remédios mais ou menos desesperados. O toque meditativo da "Introdução" de Loring Danforth (Quem sou eu para dizer estas coisas, com que direito e com que finalidade, e como posso, enfim, conseguir dizê-las com franqueza?) é hoje ouvido por toda parte, em várias formas e com vários graus de intensidade.

[14] G. Marcus e D. Cushman, "Ethnographies as texts", in B. Siegel (org.), *Annual Review of Anthropology*, v. 2, Palo Alto, Califórnia, 1982.

Escrever etnografia "do ponto de vista do nativo" dramatizou, para Malinowski, suas esperanças de transcender a si mesmo; para muitos de seus mais fiéis descendentes, dramatiza o medo que eles têm de se iludir.

Finalmente, nos retratos esquemáticos e nas avaliações sucintas de Benedict, mais um aspecto da natureza auto-reflexiva do texto antropológico – onde estou eu, onde estão eles – ressalta com particular clareza: o modo como essa escrita sobre outras sociedades é sempre, ao mesmo tempo, uma espécie de comentário esópico sobre a sociedade do próprio sujeito. Para um norte-americano, resumir os zunhis, os kwakiutl, os dobus ou os japoneses, em sua totalidade e inteireza, é, ao mesmo tempo, resumir os norte-americanos em sua totalidade e inteireza; é torná-los tão provincianos, tão extravagantes, tão cômicos e tão arbitrários quanto os feiticeiros e os samurais. O famoso relativismo de Benedict era menos uma postura filosófica sistematicamente defendida, ou sequer coerentemente sustentada, por falar nisso, do que o produto de um modo particular de descrever os outros, um modo no qual as esquisitices distantes eram levadas a questionar pressupostos domésticos.

"Estar lá" em termos autorais, enfim, de maneira palpável na página, é um truque tão difícil de realizar quanto "estar lá" em pessoa, o que afinal exige, no mínimo, pouco mais do que uma reserva de passagens e a permissão para desembarcar, a disposição de suportar uma certa dose de solidão, invasão de privacidade e desconforto físico, uma certa serenidade diante de excrescências corporais estranhas e febres inexplicáveis, a capacidade de permanecer imóvel para receber insultos artísticos, e o tipo de paciência necessária para sustentar uma

busca interminável de agulhas invisíveis em palheiros invisíveis. E o tipo autoral do "estar lá" vem ficando cada vez mais difícil. A vantagem de desviarmos para o fascínio da escrita ao menos parte da atenção que temos dedicado ao fascínio do trabalho de campo, que nos manteve aprisionados por tanto tempo, está não apenas em que essa dificuldade será entendida com mais clareza, mas também em que aprenderemos a ler com um olhar mais perspicaz. Cento e quinze anos de prosa asseverativa e inocência literária (se datarmos nossa profissão a partir de Tylor, como se convenciona fazer) são mais do que suficientes.