



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

RAQUEL VIEIRA DE CASTRO BRAGA

SOBRE A “CONSCIÊNCIA” ANTROPOLÓGICA

BRASÍLIA

2013



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

RAQUEL VIEIRA DE CASTRO BRAGA

SOBRE A “CONSCIÊNCIA” ANTROPOLÓGICA

Orientador: Guilherme José da Silva e Sá

Monografia de graduação

BRASÍLIA

2013



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

RAQUEL VIEIRA DE CASTRO BRAGA

SOBRE A “CONSCIÊNCIA” ANTROPOLÓGICA

Monografia apresentada como requisito para obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia Social pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Data da defesa: 29 de novembro de 2013

Resultado: _____

Banca examinadora:

Prof. Guilherme José da Silva e Sá – Orientador
(UnB)

Prof. Luciana Hartmann
(UnB)

BRASÍLIA, 2013

DEDICATÓRIA

Para Pedro,
meu amor,
minha reconciliação,
e a medida de meu tempo.

Embora espere que ele não passe desta página.
Que seja uma carta de amor não lida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Valeria Falci e Marcus Braga. Ao meu padrasto, Ron Sterrenburg. Ao meu professor, Guilherme Sá, pela exortação à disciplina. Agradeço à Victoria Junqueira, companheira, pela exortação à liberdade. Aos amigos: Isadora Dalle, Tainá Seixas, Amanda Kali, Paula Lins, Helena Miranda, Lucas Lyra, Pedro Couto, Lorena Maciel, Bárbara Flor, Igor Sossai, Fausto Cândido, Bibiana Soyaux, Bernardo Picado, Davi Brito e Tiago Schwingel. Novamente, ao meu Pedro Nobre, pelo tempo de cintilância que me dá a cada dia. A todos os meus colegas leitores, e a todos os meus escritores de outros tempos.

EPÍGRAFE

“COMO HISTÓRIA QUE UNE POR SUAS DUAS EXTREMIDADES A DO MUNDO E A MINHA, ELA DESVENDA AO MESMO TEMPO A RAZÃO COMUM DE AMBAS. [...] RECONCILIA MEU CARÁTER E MINHA VIDA.”

SOBRE A ETNOGRAFIA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

TRISTES TROPIQUES

“DO NOT LET ME HEAR
OF THE WISDOM OF OLD MEN, BUT RATHER OF THEIR FOLLY,
THEIR FEAR OF FEAR AND FRENZY, THEIR FEAR OF POSSESSION,
OF BELONGING TO ANOTHER, OR TO OTHERS, OR TO GOD.
THE ONLY WISDOM WE CAN HOPE TO ACQUIRE IS THE WISDOM OF HUMILITY.

HUMILITY IS ENDLESS.

THE HOUSES ARE ALL GONE UNDER THE SEA.
THE DANCERS ARE ALL GONE UNDER THE HILL.”

T. S. ELIOT

THE FOUR QUARTETS

RESUMO

O presente trabalho busca mergulhar sobre o impacto da subjetividade na epistemologia própria da Antropologia, resgatando uma reconciliação com o aspecto sutil da “consciência” da pessoa do antropólogo em meio à produção de conhecimento. A sutileza reside em que a disciplina logra mesclar interesses pessoais e profissionais, indissociáveis, impactando a pessoa do antropólogo, a pessoa dos investigados, e a pessoa dos leitores. A construção de uma linguagem antropológica não se dissocia inteiramente de uma linguagem individual, e o escritor vivencia duplas e triplas vidas e experiências na tentativa de produzir uma comunicação. As inquietações suscitadas tornam-se pessoais, uma vez que, de certa forma, sempre o fossem. A motivação, nesses casos, é profundamente pessoal, e assim deve ser tratada, como forma legítima, disciplinada e, ainda, livre, de tecer uma certa linguagem.

ABSTRACT

The present paper aims to dive into the impact of subjectivity in Anthropology's specific epistemology, disenthraling a reconciliation to the subtle aspect of the anthropologist's person's own "consciousness", concerning the production of knowledge in the literary means. The subtlety resides in that which discipline conquers when it meshes personal and professional interests, indissociable, impacting the person of the anthropologist, the person of the investigated, and the person of the readers. The construction of an anthropological language does not fully separate from an individual language, and the writer lives double or even triple lives and experiences in the attempt of producing any communication. The emerged concerns become personal, once they always have been, in a way. The motivation, in such cases, is profoundly personal, and must be treated as such, as a legitimate, disciplined, and yet, free guise of unveiling a certain language.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I. Horizonte teórico	13
Capítulo II. Os diários	23
Capítulo III. Reconciliação	50
Considerações finais	55
Referência bibliográfica	57

INTRODUÇÃO

“So here I am, in the middle way, having had twenty years –
Twenty years largely wasted, the years of l'entre deux guerres –
Trying to use words, and every attempt
Is a wholly new start, and a different kind of failure
Because one has only learnt to get the better of words
For the thing one no longer has to say, or the way in which
One is no longer disposed to say it. And so each venture
Is a new beginning, a raid on the inarticulate,
With shabby equipment always deteriorating
In the general mess of imprecision of feeling,
Undisciplined squads of emotion. And what there is to conquer
By strength and submission, has already been discovered
Once or twice, or several times, by men whom we cannot hope
To emulate – but there is no competition –
There is only the fight to recover what has been lost
And found and lost again and again: and now, under conditions
That seem unpropitious. But perhaps neither gain nor loss.
For us, there is only the trying. The rest is not our business.”
Eliot, 1943

Este trabalho é uma tentativa de conquistar clareza em palavras. Alinho-me aos diários e reflexões de campo de dois antropólogos, cujos trabalhos foram eminentes para o pensamento atual em Antropologia. Lévi-Strauss, com quem extensivamente dialogo, foi o mais destacado pensador de seu campo. Sua tradição em etnologia indígena conduziu a presente análise a partir dos cânones da disciplina, através dos meandros epistemológicos deste campo de conhecimento, seu surgimento, sua razão de ser, seu desenvolvimento histórico, em termos de teoria e metodologia, utilizando a centralidade do trabalho de campo como *momentum* para experiências de percuciência deveras indelimitável.

O valor da experiência busca ser aqui destrinchado como forma de, possivelmente, expandir os limites de nossa consciência a percepções mais verdadeiras – realistas – e efetivamente puras de se falar abertamente sobre a subjetividade, que entra em jogo para ensejo do campo e da produção

de conhecimento, como parte indissociável do ofício. Busco acreditar que admitir este valor não seja uma inovação, mas um resgate de algo puramente autêntico desta Antropologia, que imbrinca em sua ganga liberdade e disciplina de forma delicada e conscienciosa, unidas por um sutil fio condutor de formalidades, ciências e emoções – experiências.

Temos que: “In the traditional mode the ethnographer had to suppress, segment, and disguise part of the self, whereas now the ethnographer may reclaim all parts of the self, can unify the personal and the professional, can be both literary and scientific, or can use one in the service of the other” (BRUNER, 1993: 6).

Para dialogar, há que se construir disciplina, pelo condicionamento do pensamento, em leitura e ambientação comunicativa, ao nosso universo de linguagem, que é em si bastante individualizável. A linguagem antropológica é aquela da humanidade, mas, pautada por um contato aprofundado ao desarraigamento, que alguns logram apenas vislumbrar, raspando a superfície, à busca de luz. A outros, reserva-se a condição de identificar-se com esta via de ver pelo avesso, a via espessa, como se atuássemos dentro de uma realidade.

O antropólogo cumpre um papel em pesquisa, que não é o seu enquanto indivíduo, mas que tampouco se enxerta propriamente ao seu campo, em meio à coletividade em questão. Por isso, tem visão oblíqua, e nunca *autoridade*, mas cumpre o esforço de aprendizagem como uma criança aculturando-se, com o peso de estar sendo, de ter sido, e o peso do vir-a-ser, momentos que conduzem a própria experiência, sua vida de indivíduo, à parte do campo, mas nunca de fato apartado dele, pois não se dissociam as experiências. Seu projeto maior, que o atrela à objetividade, é o de transmitir algum conhecimento, agregando sentimento e experiência às questões eternas de seu campo, algo irresolúveis.

Por tudo isso, está constantemente atento a um universo de linguagens. O que ele é repercute sobre suas percepções, que se imprimem sobre sua experiência, enquanto ele as toca, surtindo seu efeito, para logo transformar-se em constante movimento de pensamento, e propagar o impacto pela ordem comunicativa com que entrar em contato. Gostaria de entender, sobretudo, o que acontece a este antropólogo, a partir de sua incursão neste limiar de inquietações e horizontes instáveis.

Como sua missão de antropólogo se reconcilia com sua existência no mundo? Em que se contradizem? Em que medida é possível que este estudo, um exercício de desarraigamento, possa proporcionar uma reconciliação do pesquisador consigo mesmo, com seu senso de finalidade, eternidade, e humanidade? Em que medida este desarraigamento o ata às reflexões e inclinações mais humanistas? Em que medida pode lhe proporcionar estabilidade na consciência?

Por fim, o que a Antropologia traz como contribuição à própria humanidade? Qual sua razão de ser? O que acontece com suas fronteiras, entre o conhecimento que produz e aqueles que nela produzem conhecimento, e aqueles que dela buscam aprender como viver? Qual a relação íntima entre a escrita enquanto manifestação maior, central em nossas vidas, e a etnografia? O que podemos aprender a expressar através do estudo em Antropologia? Gostaria de observar como se dá, na prática, a seguinte afirmação: “Ethnography can be liberating [...] ethnographers here are not *above* the text, not simply *in* the text, they *are* the text, but they do not dominate the text” (BRUNER, 1993: 7).

Também, recordando o que escreve Darcy Ribeiro para introduzir a obra *Diários Índios*, que dedica à sua mulher como a mais longa carta de amor da história – assim como gostaria de pensar que *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss, seria uma carta de amor que o autor redige em homenagem a uma forma de pensamento, aquela que, uma vez encontrada, reconciliou sua existência temporal no mundo. Minha carta, embora breve, é também homenagem e reconciliação para mim, neste campo infinito trilhado durante quatro anos. Nas palavras de Jorge Luis Borges (1996 (1969): 23), concluo: “Espero que o leitor descubra em minhas páginas algo que possa merecer sua memória; neste mundo a beleza é comum.”.

“Entendo que para se elaborar o bom texto etnográfico devem-se pensar as condições de sua produção a partir das etapas iniciais de obtenção dos dados – o olhar e o ouvir –, o que não quer dizer que ele deva emaranhar-se na subjetividade do autor/pesquisador. Antes, o que está em jogo é a “intersubjetividade” – esta de caráter epistêmico –, graças à qual se articulam, em um mesmo *horizonte teórico*, os membros de sua comunidade profissional. E é o reconhecimento dessa intersubjetividade que torna o antropólogo moderno um cientista social menos ingênuo.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 31)

O comentário de Roberto Cardoso de Oliveira é um adendo à observação de Marcus e Cushman à influência de Geertz na Antropologia, de que “a etnografia tornou-se um meio de falar sobre teoria, filosofia e epistemologia simultaneamente no cumprimento de sua tarefa tradicional de interpretar diferentes modos de vida” (MARCUS & CUSHMAN, 1982: 37). Assim, também o processo de escrita seria aliado intimamente à confecção da própria idéia, ao que Cardoso se refere como *idéia-valor*, citando Louis Dumont. A interpretação teria origem no ver e ouvir, podendo consolidar-se, no entanto, apenas na escrita, pelo ato consciente de produzir conhecimento.

Embora no *olhar* e no *ouvir* busquemos aplicar nossa percepção disciplinadamente – “disciplinados pela disciplina” – será no *escrever* que o pensamento exercitar-se-á, criará, produzirá um discurso, uma forma de conhecimento, uma comunicação consigo e com o possível leitor. Se o olhar consiste numa domesticação específica da sensibilização, da apreensão disciplinada de uma lente que se enquadre num campo de conhecimento, trata-se de uma cognição específica. O olhar detecta, mas não decifra as estruturas por si só. Constrói a cena e o campo, preenchendo elementos pelos sentidos, mas não é capaz de transmitir. A transmissão de conhecimento vem pela construção de um entendimento consciente acerca do apreendido, para além do impacto pessoal.

A experiência de ver e ouvir lapida a capacidade de observação e significação dos fatos, paisagens humanas, conforme paradigmas e condicionamentos específicos, individuais e culturais. “Um idioma é uma tradição, um modo de sentir a realidade, não um arbitrário repertório de símbolos.” (BORGES, 1996 (1972): 82). Além de limitações lingüísticas, há os próprios idiomas culturais, que constituem o sistema semântico e semiótico da comunicabilidade naquele grupo, incutido em seus membros. A partir da inserção do antropólogo em tentativa de interação e

entendimento, o contexto relacional de comunicação gera um encontro que é quase necessariamente desigual, pois nem sempre tal relação é dialógica, e com menos frequência ainda se dá esta em mesmo terreno de realidade. O quanto poderíamos ambicionar falar esse outro idioma? O quanto se ganha, então, pelo mergulho nesse plano? Bastante terreno, que, após alargado, não se retrai.

Ele próprio, antropólogo, possui sua rede de sentidos e intenções, ao tecer contato com certo fenômeno; ao empreender seu estudo, está consciente de que o fenômeno começa a lhe dizer respeito, unindo-se a ele, pois o cativou e segue intrigando de alguma forma, compondo um material de pensamento que será ferramenta para tecer reflexões sobre o objeto e sobre o próprio impacto que tem sobre a pessoa do antropólogo. Por outro lado, também há que se atentar ao impacto que a pessoa do antropólogo e seu projeto de conhecimento tem sobre aqueles humanos concernentes ao objeto de estudo.

O “informante” nem sempre consiste em interlocutor, mas em observado, como uma paisagem que interfere em seu contemplador de forma inconsciente. A partir do contato, também o informado transforma-se e transforma pela via desse pacto, deliberado ou não, consciente ou não, delineado por intenções, que podem extrapolar a simples e tão presunçosa ambição de conhecer. Não sem conseqüências para as partes, o encontro se torna pura aprendizagem humana. A “fusão de horizontes”, especialmente captada no momento de *estar lá* (GEERTZ, 1973) – promove o trabalho de campo propriamente dito, cuja terceira etapa é o *escrever*.

Necessariamente, “há uma relação dialética entre o comunicar e o conhecer, pois ambos partilham de uma mesma condição: a que é dada pela linguagem” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 26). Se a Antropologia é moral, política e epistemológica, pode ser também artística, emocional, pessoal. Não se pode apreender uma linguagem senão pela linguagem, nem comunicá-la sem a mesma ferramenta. Após o pressuposto fundador, maiores *questões eternas* (DOSTOIÉVSKI, 2008 (1880)) surgem para este desafio, tais como o princípio de transmitir uma realidade existente, experienciada, que tem seu valor justamente por ter existido para alguma gente, e ter podido ser acessada e transmitida pela construção de uma linguagem específica para tal fim. São questões eternas, pois tratam de como e por que se vive, através de que se vive, e que unidade de consciência existe entre os humanos para servir de fio condutor de tais conhecimentos. Existe algo de eterno e universal nessa relação, e questões irresolvíveis que coabitam sempre nas pesquisas.

A autonomia epistêmica do fazer antropologia, atrelada a seu caráter interpretativo, não vem, contudo, desvinculada dos dados, referidos como a parte mais concreta do ofício. Isso permite algum controle sobre o sistema conceitual e os dados, os quais, por sua vez, não são *puros*. Escrever sobre algo é um ato que se contamina sempre pelo estado de *being there*, ter estado lá, vivido e

experienciado, seja no âmbito do objeto estudado, seja em demais âmbitos, outras instâncias, outras experiências, contextualizadas ou não pelo semblante antropológico da pesquisa. O que acontece a uma realidade quando esta é descrita? Dando voz a outra voz, incorporando parte do dito, buscamos a homologia entre sua forma de ser e a forma de expressar esse ser, atentos às alterações no estado do ser a partir de sua relação com o mundo, que se reflete em sua forma de expressar-se, invadindo sua linguagem. As vozes, as consciências, então, serão efeito da própria interferência velada de muitas falas, logo, realidades; é preciso desvelá-las.

O antropólogo jamais poderá manter sua qualidade original imaculada de acontecimento, mesmo porque até aos próprios participantes do acontecimento é compreendida dentro de um sistema parcial. Tentar imiscuir-se a isso, participando e vivendo a realidade, pode ser um recurso de aproximação e perspectiva valioso, mas não confere ao trabalho teor asséptico. Não se trabalha com sistemas fechados e condições controláveis. A realidade descrita é um próprio olhar, um discurso, e também ficção, imaginação, criatividade, gosto, estilo, inclinação da mente, vontade, circunstância. O que não significa que não possa conduzir às compreensões mais elevadas sobre a natureza da vida humana e suas questões eternas.

Na etnografia, o trabalho de campo busca unir-se à construção textual, como a operar uma reconciliação do conhecimento, o encontro da consciência experimental com a consciência epistemológica, e propriamente didática, característica da Antropologia, que se assenta sobre a arte de transmitir conhecimento. A experiência de escrever etnografia é uma continuação do confronto entre pesquisador e pesquisado (CRAPANZANO, 1977). Portanto, é também um ponto de relativização para pensar a própria maneira de fazer pesquisa, a própria postura, a própria consciência de que se imbuí o antropólogo em campo e em escrita. A própria inserção em outras formas de ver tece estratégias para como comunicar, o que enriquece o processo de conhecimento e de transmissão do discurso, em um horizonte que lhe é próprio.

Nós construímos, ao longo da formação, enquanto pessoas, e enquanto antropólogos, detentores de uma linguagem própria, horizontes que determinam o que experienciamos e como interpretamos tais experiências (CRAPANZANO, 2004). A questão adianta-se ao ponto de sequer sermos capazes de dissociar experiência e interpretação. A dialética de não separar concretamente as duas naturezas ou fenômenos é algo da própria humanidade, como uma prevalência de manter o sentido em horizontes mais abertos, sem aberturas ou fechos, mas, sim, mantendo continuidades, promessas, esperanças, eternidades. Por isso, em Antropologia, nenhum dado é final, que não possa ser reanalisado, por outro pesquisador ou pelo mesmo, em outra circunstância, sob ótica divergente. Por isso, é dito também que depende sumariamente do olhar, algo deveras subjetivo, numa ciência

chamada “moral”, e igualmente pluralizada.

Nesse ínterim, portanto, todas as agruras, aparentes inconsistências, desafios, paradigmas, subjetividades, emocionalidades e relatividades do campo são, na verdade, algo que mais incite a criatividade e o rigor objetivo do antropólogo em construir conhecimento, fundado em compreensão e interpretação, aquilo que enseje ao leitor margem para desfrutar das próprias extrapolações e transbordagens que daí surjam; não são, portanto, barreiras ao trabalho, ou limitações da ordem de nossa epistemologia, mas aquilo que caracteriza a peculiaridade do campo, da forma de erguer fundações e sobre elas tecer e revisar conhecimentos, com um senso de finalidade muito diferente.

O que por vezes é definido como limite desta “ciência” é, na verdade, sua maior riqueza, seu ponto culminante, sua autenticidade. Este ponto de inflexão curva-se ao máximo angular até romper-se para baixo, abrindo um abismo de compreensão e acessos pouco imagináveis – porque são, então, a própria imaginação, a própria índole do pesquisador, seus interesses, sua história, suas preocupações, construídas de dois pontos que se unem, um de parte íntima, pessoal, e outro de parte profissional; como o indivíduo não se separa do mundo, também as esferas de pensamento logram construir-se em unidade, e a pessoa do antropólogo é o antropólogo na pessoa.

Claro está, nesse âmbito, que muitos conflitos e contradições devem surgir, tanto em naturalidade quanto, por vezes, como impasse ao projeto, a serem cautelosamente observados, e, ocasionalmente, utilizados como ferramentas de acesso para subjetividades e sutilezas próprias dos seres humanos e da moralidade, então, sendo duplamente experienciadas pelo antropólogo em pesquisa. Se, através da observação de um fenômeno, pudermos vislumbrar uma compreensão ou intuitividade maior sobre a existência humana, então temos esperança genuína de contribuir com nosso trabalho. Vê-se não se tratar de extrair ou propor leis gerais para fenômenos quaisquer, ou simplesmente de intuir estruturas, após enumerar observações e acumular teorias, buscando qualquer estatística nelas. O que se tem aqui é impalpável, por ser menos final; não visa à conclusão, mas ao processo de pensamento; visa a instigar, conduzir o pensamento e liberá-lo.

No caso, o próprio antropólogo se conduz, mas, também, leva o leitor a algum lugar. Porém, cada um dá os próprios passos de entendimento, e o impacto produzido terá muito a ver com as experiências anteriores do leitor, e como as agregou em torno de estruturas para analisar a nova experiência, representada pela leitura, através da qual entra em contato com a experiência do escritor, e, logo, com as experiências descritas por ele, referidas ao objeto de estudo.

Justamente, nega-se que seja possível encerrar, dar algo por garantido, dispensar novas reflexões; necessita um comprometimento pessoal vasto para que se possa concretizar em produção

real de conhecimento sobre a vida humana. Um trabalho qualitativo em sua expressão máxima: sua construção implica um esforço de informação cumulativa, sim, e mais, ao longo do mergulho, uma cumulativa engendração de um horizonte comunicativo, que é aquela forma de olhar. O que acontece a partir dos resultados é de natureza epistemológica muito específica, pois são vidas tecendo vidas, vivendo a partir delas, entretecendo-se a elas, comunicando-as.

Uma história de vida, um retrato de uma vida, reacendido por outra vida, a fim de acessar outra gama de vidas humanas. Como na literatura, na ficção, e na própria escrita em si, trata-se de perpetuar algum fio condutor da experiência humana, um fio condutor de comunicação, um fio condutor de linguagem e sensações, guiado por sutil encadeamento.

Embora o campo tenha passado a privilegiar há tempos a idéia de diálogo em substituição ao monólogo, o discurso sobre o texto (TYLER, 1986), deve-se questionar em que medida essa troca ou multivocalidade da informação realmente ocorre. Acima do par observador-observado, tem-se a fragmentação da própria observação, a retro-observação dada pela ótica do que originalmente era o objeto de estudo; a recíproca, a interferência de um no outro, e as implicações políticas que possam direcionar o trabalho. Contudo, gostaria de focar na faceta mais pessoal dessa relação, aquela que diz respeito a como o contato pode *impactar* ambas as vidas que tentam diálogo, ou sequer tentam, mas acabam por fazê-lo. Impactos conscientes e inconscientes.

Os antropólogos têm tentado orientar sua escrita de forma a suscitar a questão textual como caminho para enfatizar a forma transbordante que o trabalho pode ter, não se limitando à simples “grafia” de uma experiência, ou descrição de padrões, classificações, comparações, generalizações. Por isso, aquilo que pareceria uma tentativa de unir fragmentos acaba tendo resultado igualmente fragmentário, uma condição reconhecida pela consciência em Antropologia.

“Literary processes – metaphor, figuration, narrative – affect the ways cultural phenomena are registered, from the first jotted “observations”, to the completed book, to the ways these configurations “make sense” in determined acts of reading. It has long been asserted that scientific anthropology is also an “art”, that ethnographies have literary qualities. We often hear that an author writes with style, that certain descriptions are vivid or convincing (should not every accurate description be convincing?). A work is deemed evocative or artfully composed in addition to being factual; expressive, rhetorical functions are conceived as decorative or merely as ways to present an objective analysis or description more effectively. Thus the facts of the matter may be kept separate, at least in principle, from their means of

communication. But the literary or rhetorical dimensions of ethnography can no longer be so easily compartmentalized. They are active at every level of cultural science. Indeed, the very notion of a “literary” approach to a discipline, “anthropology”, is seriously misleading.” (CLIFFORD, 1986: 3-4)

Portanto, a consciência tomará a forma que dermos a ela ao longo do processo, através do encadeamento de experiências, pela disciplina através da disciplina, o olhar composto por fatores agregados de forma consciente e inconsciente. Atentando à tomada de consciência de todas as partes desse processo, em tudo aquilo que compõe e influencia uma linguagem, de onde vem, a que vem, como vem, e aonde conduz, tem-se uma forma mais lúcida, menos ingênua, controlada de manejar as subjetividades e sutilidades que vêm com o trabalho de campo, e a pesquisa focada em confrontar e imiscuir horizontes, com a clareza de significar todo seu impacto.

Mais que uma forma de agregar múltiplas perspectivas, múltiplas vozes tomariam forma, compondo a compreensão de todo, que então partiria a efeitos totais confluindo impacto sobre todas as vozes e todos os olhares envolvidos. “Once cultures are no longer prefigured visually – as objects, theaters, texts – it becomes possible to think of a cultural poetics that is an interplay of voices, of positioned utterances. In a discursive rather than a visual paradigm, the dominant metaphors for ethnography shift away from the observing eye and toward expressive speech (and gesture). The writer’s “voice” pervades and situates the analysis, and objective, distancing rhetoric is renounced. [...] The evocative, performative elements of ethnography are legitimated. And the crucial poetic problem for a discursive ethnography becomes how “to achieve by written means what speech creates, and to do it without simply imitating speech” (TYLER, 1984, 25).” (CLIFFORD, 1986: 10-2). A escrita etnográfica torna-se, então, o próprio meio de possibilitar a experiência de conhecimento, necessariamente social:

“The point is that it might take any form but never be completely realized. Every attempt will always be incomplete, insufficient, lacking in some way, but this is not a defect since it is the means that enables transcendence. Transcendence comes from imperfection not from perfection. [...] It evokes what can never be put into a text by any writer, and that is the commonsense understanding of the reader. An ethnography is not the author’s cognitive utopia since no author can fully control the reader’s response. Her text depends on the reader’s supplementation. The incompleteness of the text

implicates the work of the reader, and his work derives as much, if not more, from the oral world of everyday expression and commonsense understanding as it does from the world of the text. [...] Ethnography is a fantasy, but it is not, like these, a fiction, for the idea of fiction entails a locus of judgement outside the fiction, whereas an ethnography weaves a locus of judgement within itself, and that locus, that evocation of reality, is also a fantasy ... It is a reality fantasy of a fantasy reality. That is to say, it is realism, the evocation of a possible world of reality already known to us in fantasy.” (TYLER, 1986: 136-9)

Gostaria de defender que uma certa consciência é formada através de cada experiência, física, emocional, mental, intuicional, e que, além da consciência individual, existe um inconsciente coletivo, como um espírito humano que se busca atingir pessoalmente, e, logo, por meio do mergulho na experiência de grupo. Acredito que o processo de encontro antropológico comece a partir dessa mesma consciência.

E que, pela disciplina, o encontro a molde ao seu tipo de linguagem, imprimindo também nas experiências algo dessa mesma consciência, que repercute dessa forma. Assim, o indivíduo tem percuciência em seu processo de conhecer e de produzir conhecimento, tanto quanto a experiência de conhecer e transmitir tem percuciência sobre ele, e, logo, sobre os demais com que entre em contato. Portanto, muda sua forma de existir no mundo.

Por consciência, entendo aquela faculdade da razão de julgar os próprios atos; implica, portanto, *razão*. Mas, também, entendo pelo lado mais subjetivo, como probidade, honradez nos julgamentos, inclusive com a própria opinião. Implica esmero e atenção ao próprio pensamento e comportamento. É, também, aquilo que nos conecta a nossa percepção do mundo externo, em nossa observação do mesmo, e interação com seus elementos. Implica um elemento semântico de verdade, legitimidade, sinceridade, e escrúpulos, que, claro está, têm seu próprio universo referencial.

No caso, refiro-me principalmente, ao longo do trabalho, à consciência do sujeito sobre si próprio – a autoconsciência. A consciência está semanticamente atrelada à justeza, à probidade, à integridade e à retidão. A meu ver, são princípios a que deveríamos almejar para constituir um relato antropológico. Isso diz respeito tanto à disciplina para concretizar o projeto de conhecimento com solidez, rigor e objetividade, quanto à aceitação da liberdade necessária a essa clareza, que é dar lugar à própria subjetividade no contexto da pesquisa, conscienciosamente. A partir disso, faz-se uma reconciliação com um lado renegado da disciplina, mas igualmente real e percussivo.

A suprema incompletude do conhecimento, inicialmente impassiva, e logo um caminho para a profundidade, dá lugar à imaginatividade da criação etnográfica. Em que medida, porém, pode-se sustentar que não haja um *locus* de julgamento que se origine fora da própria etnografia? Como delimitar o que pertence a ela, e o que ultrapassa suas fronteiras? E como rastrear a origem completa de todas as reflexões e interpretações que surjam em meio à pesquisa etnográfica? O próprio *locus* do antropólogo é multifocal, multivocal, multilateral. Portanto, a forma da etnografia é naturalmente conflitiva, pois o conflito permeará cada instância da consciência do antropólogo.

Para não mencionar os possíveis e óbvios conflitos de compreensão em razão da língua, existe, em sentido grande, aquela *linguagem cultural*, cujo acesso toma grandes esforços, e cuja compreensão será sempre, também, incompleta ao antropólogo. Inclusive porque tais linguagens consistem em inteiros modos de pensar. O objeto a que se busca tradução é a própria “cultura”. Um pressuposto interessante é de que os sujeitos estudados têm possibilidade de acessar e compartilhar a teia de consciência antropológica gerada nesse ínterim.

“O fato de que a antropologia opta por estudar o homem em termos que são ao mesmo tempo tão amplos e tão básicos, buscando entender por meio da noção de cultura tanto sua singularidade quanto sua diversidade, coloca uma questão peculiar para essa ciência. [...] [O] antropólogo é obrigado a incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmo. Mais precisamente, já que falamos do total de capacidades de uma pessoa como “cultura”, o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral. Desse modo, a *consciência da cultura* [grifo meu] gera uma importante qualificação dos objetivos e do ponto de vista do antropólogo como cientista [...]” (WAGNER, 2010: 28)

Assim, Roy Wagner chega à defesa de uma atitude a favor da objetividade relativa. Se todos os aspectos da subjetividade – do pesquisador, dos pesquisados, e dos possíveis leitores – presentes na etnografia forem mantidos em consciência pelo antropólogo, sua narrativa será mais rica e mais poderosa, na medida em que tem, sob seu controle e sua discriminação, todos os elementos da emocionalidade e impalpabilidade ali atuantes. Sua eliminação descaracterizaria o ofício; seu detalhamento, pela auto-observação e conscientização, promove a legitimidade de utilizá-los a favor do conhecimento. Isso significa uma atitude constante, incansável, de questionamento, no sentido

de atenção: jamais se deve tomar um fato por garantido, mas rastreá-lo, evidenciá-lo, pesá-lo, seguir seus impactos e desdobramentos, senti-lo, refiná-lo.

Não implica dúvida compulsiva, mas um estado eterno de humildade, no sentido de ter a ciência de que ainda se pode aprender, ainda se pode compreender melhor, ainda se pode avançar, e, igualmente, a ciência de reconhecer quando algo se encontra fora de alcance. Significa, então, ter a perícia e a pertinácia para conciliar a liberdade concedida pela amplitude de nosso domínio de conhecimento, e pela delicadeza com que opera e se limita, e a disciplina necessária para adestrar nosso próprio comportamento em torno do objetivo enquanto pesquisador, que é o projeto de um conhecimento o mais objetivo possível, que faça, ainda, bom uso da subjetividade.

O antropólogo não tem autoridade sobre o conhecimento na sociedade de estudo; não se vê como guia, mas como aprendiz. “But what has emerged from all these ideological shifts, rule changes, and new compromises is the fact that a series of historical pressures have begun to reposition anthropology with respect to its “objects” of study. Anthropology no longer speaks with automatic authority for others defined as unable to speak for themselves (“primitive”, “pre-literate”, “without history”). Other groups can less easily be distanced in special, almost always past or passing, times – represented as if they were not involved in the present world systems that implicate ethnographers along with the peoples they study.” (CLIFFORD, 1986: 10).

A partir do aprendizado, o antropólogo começa a absorver transformações em si mesmo. Para Roy Wagner, esse aprendizado é, ao mesmo tempo, a própria invenção da cultura feita pelo antropólogo, porque é também uma objetificação daquela relação de conhecimento.

“Um antropólogo experiencia, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo; ele o faz através do universo de seus próprios significados, e então se vale dessa experiência carregada de significados para comunicar uma compreensão aos membros de sua própria cultura. [...] Uma “antropologia” que jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência, sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência.” (WAGNER, 2010: 29)

Assim, uma relação de conhecimento se estabelece: o conhecedor – que conhece a si próprio – e o conhecido – uma comunidade de conhecedores – buscam reconciliar-se numa igualdade (WAGNER, 2010). “Desse modo, o que quer que ele “aprenda” com os sujeitos que estuda irá

assumir a forma de uma extensão ou superestrutura, construída sobre e *com* aquilo que ele já sabe. Ele irá “participar” da cultura estudada não da maneira como um nativo o faz, mas como alguém que está simultaneamente envolvido em seu próprio mundo de significados, *e esses significados também farão parte.*” (WAGNER, 2010: 36). O mundo do antropólogo, anterior, interior, entra também em jogo no que concerne o conhecimento produzido e transmitido por ele, em consonância com o posterior e exterior da sua própria ação, e pensamento.

CAPÍTULO II. OS DIÁRIOS

Darcy Ribeiro introduz seus *Diários Índios* (1996) postulando o objetivo de “apresentar estes fatos brutos para que possam ser interpretados e não escondê-los atrás de construções cerebrinas” (RIBEIRO, 1996: 12). É preciso pensar a real premissa e a ambição de tal enunciado. O que seriam fatos brutos? Bruto significa algo que não foi refinado, sobre o que não se exerceu trabalho; ou, ainda, algo que está como natural, sem ter sofrido a racionalização humana, ou que está ainda passível de deduções; pode significar até mesmo inumano, ou mesmo algo espetacular, impressionante, ou até imaculado, puro, original.

Todas essas implicações da noção de brutal são muito caras à discussão que gostaria de enxergar para questões centrais e existenciais da Antropologia, ou melhor, o que realmente gostaria de abordar: o que é ser um antropólogo; quais as vivências e experiências que lhe concedem essa condição de ser, e em que se mesclam sua condição de ser e sua condição profissional. Quais são os estados de consciência gerados por esse tipo de *conhecer*, destilado no “*olhar, ouvir, escrever*” de Roberto Cardoso (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 17-35). Quais são as interpretações possíveis para as tênues linhas entre fazer antropologia e pensar, viver, existir. Para chegar ao ponto de observação *bruta* de tais questões, escolhi a análise do trabalho de campo, aceito como um dos principais aspectos que constituem um antropólogo, batizando-o, por assim dizer.

Na visão moderna da disciplina, esta que, a rigor, existe há pouco mais de um centenário, o trabalho de campo é o que caracteriza a Antropologia, distinguindo-a. É parte fundamental do rito de passagem de um antropólogo, podendo ser até inconcebível a idéia clássica de um “antropólogo de gabinete”, como nas origens infames da tradição. Contudo, gostaria de acreditar que, para muitos dos antropólogos, a exemplo de Lévi-Strauss, que declaram ou mesmo revelam uma inclinação mais pessoal e mais anterior, a *experiência* da Antropologia começou antes, com um olhar, uma cena, uma leitura; um gesto, uma cor, um som, um movimento, uma palavra, um sentimento, enfim, fatores sutis e muito individuais, que não se poderiam atrelar formalmente à Antropologia em um primeiro momento. Um algo de humano que brotou diante da percepção, condicionando uma certa forma de ver, inclinando-os a tais emoções.

Por isso, gostaria de acreditar que a Antropologia é emocional, porque o ser humano é emocional. Emocional, pois diz respeito a sensações, a experimentar tais sensações, permitindo, às vezes, que governem em liberdade, ainda que não possam ser disciplinadamente formalizadas e racionalizadas; não respondem ao utilitário, mas a uma necessidade mais anterior, subjetiva e

visceral, como o próprio caminho ou ferramenta para conhecer. E acreditar, inclusive, que os processos da vivência do campo têm início bem antes do *estar lá* em campo, e antes mesmo da formação teórica do antropólogo, infiltrados em sua vida, em sua formação como pessoa, como ser humano.

Pela mesma razão, a Antropologia é também uma forma de pensar bastante racional – cheia de *razão*. Porque se analisa a tudo – nossas obras, obras de nossos semelhantes, obras de nossos dessemelhantes, obras cuja origem desconhecemos ao certo – com a razão pura mais crítica e universal que se possa imaginar. E, tão logo, imaginamos, com crítica e universalidade tais que se torna difícil catalogar cristalizadamente o teor desta disciplina. E essa forma de análise e de imaginação vem majoritariamente da construção pessoal, da subjetividade. Gostaria de pensar que antropologizar é, também, humanizar de uma forma toda específica. E universalizar de uma forma toda humana, o que não é uma falta, mas um ganho. E que existe um espaço muito rico dentro da Antropologia para a imaginação.

Os fatos brutos descritos ambiciosamente pelos antropólogos são, então, postos à baila para *interpretação*. Como um texto, a teia de significados será destrinchada. Deduções serão feitas. A racionalização humana trabalhará em cima de tais significados, modificando-os de alguma forma. O dado bruto deixará de estar “na natureza” para habitar um campo de significados construído, conforme a experiência do antropólogo, e novamente conforme as experiências de seus leitores. Isso significa que nossos objetos, a princípio, *naturais*, estariam em estado intocado, imaculado; a partir do contato, vai-se perdendo sua “brutalidade”, pois o objeto será transmitido conforme uma experiência.

Contudo, Darcy Ribeiro afirma não teorizar; o que fornece são os dados em sua máxima possibilidade de “brutalidade”, sem deturpações próprias da lapidação teórica do contato. Por outro lado, a teoria não se aparta da experiência vivida, pois foi lida e experienciada pelo antropólogo ela mesma. Pauta, a partir de então, cada forma de ver e pensar, que muito terá agregado a partir dela. Nenhum objeto pode ser considerado simplesmente imaculado, pois sua vida interior nos é desconhecida. Armado dessa compreensão, o antropólogo parte para desvendar na pesquisa qualquer estado de coisas, coisas essas apenas naturais se pudermos considerar que igualmente natural é a própria cultura, e, por vezes, o próprio contato.

Isso significa que o antropólogo exerce – conscientemente – a tarefa constante de dissociar sua experiência da própria experiência. Nisto, acredito, reside a especificidade mais própria, e mais subjetiva, da disciplina. Isso, sim, a distingue. A consciência do contato e da experiência – adquiridas também pela formação que o antropólogo teve, através de leituras e demais vivências – é o que lhe fornece as ferramentas para perceber os dados brutos e o grau de sutileza com que os afeta. Nesse sentido, o dado bruto nunca é perfeitamente bruto.

Mas ele é conscientemente lapidado para ser *o mais bruto possível*. Pois, então, não parece uma verdadeira arte? Esse olhar consciente pode vir da própria formação, do próprio campo, ou da vida de forma geral. Difícil seria decretar que pode vir de âmbito “pessoal”, pois dissociar os domínios é algo delicado quando se trata de uma disciplina “das humanas”. Assim, um antropólogo lida também com essa espécie de invasão de privacidade, em que seu ser e seu ser profissional podem confundir-se, e, necessariamente, não se apartam de todo; não se podem ignorar.

Experienciar, como forma específica de tirar a própria experiência da experiência. Por se tratar de humanos experienciando o humano, não haveria outra forma de explicar o que acontece em campo. O antropólogo não vai a campo para viver como seus *nativos* vivem, ou para viver o que eles vivem; ele vai a campo para não viver, ou seja, suspender um estado normal de vida, porque tal é a exigência da objetividade mínima do conhecimento. Contudo, ele não deixa de viver enquanto isso. Seu trabalho é como se dividir ao meio: metade vive a experiência, metade tira a experiência de viver, para poder descrevê-la com alguma integridade.

Darcy Ribeiro certamente viveu entre os “nativos”, em “convivência compacta”, a fim de poder descrevê-los. Porém, sua vida, nesse contexto, é outra, infinitamente dissociada daquilo que o cercou. Essa dissociação representa a dificuldade existencial do ofício, detectada em vários diários de campo, e mesmo em textos “finais” de Antropologia, nos quais os dados brutos estão admitidamente elaborados, trabalhados, teorizados, *cerebralizados*, ou seja, já humanizados pelo antropólogo, banhados de formalidade. Ainda que sejam dados humanos por natureza, estão sujeitos à humanização, ao filtro de outro horizonte de olhar.

Por outro lado, experienciar, nesse nível profundo, pode acontecer até fora de campo, através de uma leitura, um pensamento compartilhado, uma visão tentada, uma imaginação ou emoção. O trânsito através de várias formas de linguagem, sensação, pensamento, conhecimento e perspectiva gera a própria faceta experimentalística da disciplina.

A vida se torna um cipoal de experiências, de árdua discriminação. O antropólogo está a todo o tempo de olhos e ouvidos bem abertos, fazendo juízos, e a delicadeza vem de como derramar a fala – ou escrita – para transmitir a experiência. Por isso, acredito que a Antropologia seja – em beleza quase estrutural – profundamente social, uma ciência do compartilhar como nenhuma outra. As descobertas têm graça em si mesmas para um antropólogo, mas me parece que a realização vem de tentar explicá-las de dentro para fora, como se as entendesse sem saber como, precisando destrinchá-las como a um outro para extrair delas o conhecimento. Na prática, a escrita vem para si, ao agrado de si, mas como que direcionada a habitar o mundo.

A experiência antropológica de cerebralizar leva à percepção de que os objetos dos antropólogos – geralmente, um grupo de seres humanos – sejam como uma natureza em oposição, em apartado. Induz àquela velha noção do objeto *selvagem*, em estado de natureza quase rousseauiano, ou, talvez, hobbesiano, dissociado de uma ordem racionalizada de vida, representada pela ordem do conhecimento científico organizado, depositado no antropólogo. Um antropólogo sabe que a realidade não é assim. Porém, quando Darcy Ribeiro afirma não *esconder* os dados brutos atrás de construções cerebrinas, toca no ponto da legitimidade, verdade ou veracidade das construções antropológicas. E parece sugerir, também, que os dados, para serem apresentados em toda sua realidade, devem estar brutos, como se assim estivessem completos, intactos, sem alteração de origem externa, que seria sugerida até como apócrifa. Talvez, para reservar ao leitor a própria incumbência de interpretá-los e significá-los.

Um antropólogo acusado de mentalismo ou de idealismo foi Lévi-Strauss. Para o autor, a Antropologia é sobretudo uma ciência empírica, e cada cultura representa uma ocorrência única a ser desvendada, condicionando o acesso à estrutura (LÉVI-STRAUSS, 2010: 151-2). A regra social seria uma convenção de outra ordem, mas que seguiria o mesmo sistema da ordem natural. A necessidade de criar relações implicaria o surgimento da ordenação convencional, com a passagem da natureza à cultura. As operações mentais obedecem a leis dentro de uma determinada estrutura, que permite certos tipos de transformações, relações e classificações. As operações responderiam também a necessidades lógicas, a fim de manter a coerência do sistema.

Em uma passagem sobre o par natureza e cultura, em artigo que relaciona o estruturalismo e a ecologia, o autor sintetiza parte do pensamento estruturalista, refletindo também sobre a experiência e a epistemologia, o ser no mundo: “Confrontado com condições técnicas e econômicas ligadas às características do meio ambiente natural, o espírito não fica passivo. Não reflecte estas condições: reage a elas e articula-as logicamente em sistema. Não é tudo; porque o espírito não

reage apenas ao meio ambiente que o rodeia, também tem consciência de que existem meios ambientes diferentes e de que os seus habitantes reagem a eles, cada povo à sua maneira. Presentes ou ausentes, todos esses meios se integram em construções ideológicas que se vergam a outras coações, estas mentais, as quais constroem famílias de espíritos diversas a seguir os mesmos encaminhamentos.” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 161).

E logo: “Quando o espírito se apodera de dados empíricos previamente tratados pelos órgãos dos sentidos, continua a trabalhar estruturalmente, por assim dizer, um material que recebe já estruturado. E não o poderia fazer se o espírito, o corpo a que pertence o espírito, e as coisas que o corpo e o espírito apercebem, não fossem parte integrante de uma só e mesma realidade.” (2010: 170). O espírito não pode compreender o mundo senão porque é um produto e uma parte desse mundo. As operações realizadas por ele não diferem em natureza das que se desenrolam no mundo. Já começa a esboçar-se o dualismo entre natureza e cultura.

Para Lévi-Strauss, o estruturalismo “redescobre e leva à consciência verdades mais profundas que o corpo já enuncia obscuramente: ele reconcilia o físico e o moral, a natureza e o homem, o mundo e o espírito, e tende para a única forma de materialismo compatível com as orientações actuais do saber científico.” (2010: 172). Além de objeto de especulação oriunda da ordem material e prática, e na ordem intelectual, o mundo e a natureza são também fonte de emoção estética para o homem, enquanto possibilidade de tecer uma conexão de pensamento, uma analogia de estrutura, que ensejaria a ciência, o conhecimento.

Seu diário, *Tristes Trópicos* (2010), é um ponto de diálogo para este texto. As construções mentais são o próprio objeto de estudo do antropólogo: tanto as dos “nativos” quanto as próprias. O autor não se propõe a apreender os fatos brutos, o que acontece, a *realidade*. O real, talvez, fosse impalpável para ele, como sugere. Porém, o mental não poderia parecer mais natural e real do que em Lévi-Strauss, uma vez que se compreende pelo lado fenomenológico, pelo dado empírico. E esse dado não deixa de ser um fato real. Sua forma de compreensão baseia-se em que as estruturas mentais sejam homólogas às manifestações da natureza, operando sob a mesma lógica, pois não se trata de coisas apartadas. Se o fossem, não compreenderiam uma a outra; não se poderiam conhecer, nem originar, nem abarcar. Tais estruturas de pensamento se tornam atingíveis pelo caminho da experiência, do cotidiano, da observação empírica; há que se ver a operação das coisas para conhecer seus domínios mentais, estruturais.

“TIME THE DESTROYER IS TIME THE PRESERVER”

Darcy Ribeiro, ao longo dos *Diários Índios*, enfatiza um aspecto do trabalho de campo que Lévi-Strauss considera indigno de valor: “que sejam necessários tantos esforços e desgastes inúteis para alcançar o objeto de nossos estudos não confere nenhum valor ao que se deveria mais considerar como o aspecto negativo do nosso ofício”, pois “as verdades que vamos procurar tão longe só têm valor se desvencilhadas dessa ganga” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 15).

Então, as verdades do campo não deveriam ser influenciadas por tais aspectos “técnicos” do trabalho de campo em si. Contudo, por que se revelam significativas em tantos diários? Sua expressividade é uma parte importante da mensagem por trás do ofício do antropólogo. Tais condições representam o real viver, aquele viver duplo que se torna o hábitat emocional e mental do antropólogo em campo; são, portanto, significativas para a compreensão de sua experiência, de sua razão e de sua emoção, aplicadas à investigação como parte mesma dela.

Tais condições comporiam uma faceta velada do ofício, ou o momento mesmo mais sincero e real desse ofício, ou um mal necessário, ou uma subjetividade a cuja preterição ou omissão deveríamos almejar, em benefício de um lado mais duro, exato e palpável do próprio olhar? Mas, se o mais concreto do ato de olhar repousa precisamente na coisa olhada, o dado bruto, como não nos enfastiarmos de descrições? E como descrever, senão por nosso hábitat semântico? Como enxergar, senão sob determinada ótica, perspectiva? Como peneirar tais descrições sob o signo do científico, dissociando as experiências vivenciadas, enquanto na condição de ser humano entre humanos?

Aquilo que transforma o dado bruto em teorização começa antes da escrita do antropólogo, e ainda antes de suas reflexões; pode ter início antes mesmo de sua convivência com o objeto. Os contatos transformam os dados, promovendo intercâmbios em graus de difícil estimação. Portanto, não se pode averiguar com exatidão sua autenticidade. Os humanos que compõem o objeto tiveram suas próprias vivências, e o antropólogo teve as dele. No caso dos grupos indígenas estudados por Darcy Ribeiro e Lévi-Strauss, o contato com a chamada sociedade nacional teria iniciado tais transformações, e marcado o próprio ímpeto inconcluso de enxergar coisas isoladas, preservadas.

A distância, então, seria necessária, desejável, salutar em alguma medida. Seria a própria forma de medir distinções entre um grupo e outro, entre o que faz parte e o que é estranho, exterior; por isso, a identidade é definida por graus de distância entre o ser e demais instâncias de existência e coisas do mundo. Tais limites são o que significa e caracteriza os seres, podendo servir-lhes de instrumento para categorizar os demais, situando sua existência.

A Antropologia naturalmente pressupõe contato para que seu estudo se realize. Porém, a partir deste tipo de contato, e de todos os outros, de ordem legal, econômica, política, dentre outros, a problemática se expande, e a questão mais propriamente preservativa ganha voz: começam a entrar em ação e percuciência os comportamentos reativos e os julgamentos que fazem os grupos sociais de si e entre si. Passam a ver o outro sob o espelho de si mesmos, e, logo, a ver a si mesmos sob o espelho do outro. Podem também passar a nuançar as fronteiras entre eu e outro, invertendo-as, imiscuindo-as.

Porém, cada descrição do autor, em seu diário, é uma reação – não existe distância entre elas. Descrever é reagir, porque as experiências são reações; o teor político disso aumenta ainda porque experiências são também ações. O trabalho é ver, ouvir, viver, reagir, escrever, agir, em vários tempos e espaços; não em ordem ou seqüência, mas num algo imiscuído e um pouco desordenado, de estimação igualmente inexata. Sob igual lógica, também a pessoa do antropólogo é modificada após o contato com tais sociedades. Um diário é reação porque representa a descrição das impressões do cotidiano. É reação pois retrata uma vida descrevendo outras vidas, e como esta vida segue a partir da experiência das vidas descritas.

O que aproxima os dois autores é seu senso de desespero diante do objeto que se esvai, perdendo sua *autenticidade* e, logo, sua própria existência. Lévi-Strauss escreve: “o que nos mostrais em primeiro lugar, viagens, é nossa imundície atirada à face da humanidade” (2010: 35). As narrativas de viagem, à moda aventureira e romântica, criam a ilusão daquilo que não existe mais, que ainda deveria existir. “Diremos então que, por uma dupla inversão, nossos modernos Marcos Polos trazem dessas mesmas terras, desta vez em forma de fotografias, livros e relatos, as especiarias morais de que nossa sociedade experimenta uma necessidade mais aguda ao se sentir soçobrar no tédio?” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 35).

Mais que isso, o narrador, “por mais honesto que seja, não pode, já não pode entregá-los [os relatos] em sua forma autêntica. Para aceitarmos recebê-los, precisamos, por uma manipulação que entre os mais sinceros é apenas inconsciente, selecionar e joeirar as lembranças e substituir o estereótipo pela vivência. [...] A vaidade dessas pretensões, a credulidade ingênua que as acolhe e inclusive as provoca, o mérito, enfim, que sanciona tantos esforços inúteis (se é que não contribuem para alastrar a deterioração que, por outro lado, aplicam-se a dissimular), tudo isso implica motivações psicológicas poderosas, tanto entre os atores quanto no público, e que o estudo de certas instituições indígenas pode contribuir para aclarar. Pois a etnografia deve ajudar a compreender a moda que atrai para si todas essas contribuições que a prejudicam.” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 36).

Qual seria a motivação maior para tal inquietação e esforço quanto à preservação do outro, à comunicação do outro, ao conhecimento do outro, inquietação essa de que se serviu a Antropologia enquanto campo de saber, para estipular seu domínio? Mesmo o narrador mais honesto não pode entregar um relato simplesmente autêntico, pois será sempre fruto de uma vivência ou motivação. A razão de ser de tais narrativas lhes devolve a motivação com a igual força com que lhes prejudica. Essa razão é a própria razão humana, um esquema específico de como conhecer, que leva a esse tipo de investigação e construção, por experiência e razão.

Lévi-Strauss classifica, então, seu trabalho não como uma descoberta científica, nem como enriquecimento poético ou literário; o fato da tentativa é o que conta, não seu objetivo. Quanto aos resultados das aventuras, que gostaríamos de chamar de racionais, a sociedade demonstra absoluta indiferença (2010: 38). Considera seus testemunhos como de uma pobreza chocante em seu diário. “É assim que me identifico, viajante, arqueólogo do espaço, procurando em vão reconstituir o exotismo com o auxílio de fragmentos e de destroços.” (2010: 38). Vê-se que o trecho sugere um pouco do objetivo do antropólogo. Não seria ele um *agente reconstitutivo de fragmentos*?

Lévi-Strauss fala de um espetáculo humano, vislumbrado em seu campo, para cujo acesso falta ao olhar humano sensibilidade; aquilo que poderia ser visto, e nos escapa. Falta a condição que nos possibilitaria ver, inacessível, pois não se faz parte; o antropólogo será sempre agente externo. Teria também afirmado em *La pensée sauvage* que o objetivo das ciências humanas seria dissolver o homem, não constituir-lo, o que não é uma contradição da suposição anterior, mas outra forma de pensá-la. O homem em dissolução seria o próprio homem em fragmentos, talvez, a se fragmentar crescentemente, sendo necessário apreender a consciência desse homem, por análises objetivas das leis científicas (ORTNER, 2007).

Assim, Lévi-Strauss escreve um dos trechos mais expressivos da obra: “Vítima de uma dupla inaptidão, tudo o que percebo me fere, e reprovo-me em permanência não olhar o suficiente.” (2006: 40). Essa dupla inaptidão é uma referência àquela dupla vida da experiência. O edifício que se ergue – pelas mãos do antropólogo –, a partir de fragmentos de conhecimento, imobiliza uma história infinita e insaciável no olhar do viajante. Diante da efemeridade fatal, o antropólogo “sabe que o essencial está perdido e que todos os seus esforços hão de se resumir a raspar a superfície; no entanto, não encontrará um indício, milagrosamente preservado, e de onde irromperá a luz?” (2010: 244).

Sobre o poder e a igual impotência desse lugar de antropólogo, escreve vários trechos de rara poética banhados com um pouco da narrativa que apreende da própria mitologia local. A investigação é, para Lévi-Strauss, como uma escavação. A investigação no ofício trata mais de compreender como os homens, aos poucos, superaram as contradições de viver, e menos de diferenciar o verdadeiro do falso. Uma contemplação, no melhor dos sentidos, da consciência, e do tomar consciência sobre outras formas de se conscientizar da existência humana; para um antropólogo, esse é o mecanismo de conscientização por excelência. Aqui é audível o canto do mentalismo do autor, que fala de sua atração pela etnografia como justificada por uma “afinidade de estrutura entre as civilizações que ela [a etnografia] estuda e a de meu próprio pensamento” (2010: 51). Essa consciência das contradições parece ser o que leva o humano a empreender seus efeitos, e, possivelmente, o que o leva a buscar compreensão dos efeitos de outro.

Quanto à brutalidade e à objetividade: “Sempre se considerando humano, o etnógrafo procura conhecer e julgar o homem de um ponto de vista elevado e distante o suficiente para abstraí-lo das contingências próprias a esta sociedade ou àquela civilização” (2010: 53). O exercício de formação de um antropólogo é saber o que essa *abstração das contingências* significa, pois, em si mesma, não tem sentido algum. A existência é contingencial, e a experiência também. A arte é saber reconciliar subjetividade e objetividade. Lapidar conscientemente o objeto, mantendo um estado mínimo de brutalidade. O etnógrafo: “Suas condições de vida e de trabalho o isolam fisicamente [e psicologicamente] de seu grupo por longos períodos; pela brutalidade das mudanças a que se expõe, ele adquire uma espécie de desarraigamento crônico: nunca mais se sentirá em casa, em lugar nenhum, permanecerá psicologicamente mutilado” (2010: 53).

“Como a matemática ou a música, a etnografia é uma das raras vocações autênticas. Podemos descobri-la em nós, ainda que não nos tenha sido ensinada por ninguém” (2010: 53), ainda sobre o desarraigamento crônico do ofício etnográfico. Este trecho reitera o pensamento de que o olhar etnográfico seria composto de mais que um disciplinamento acadêmico, mas também uma inclinação de caráter, de índole ou personalidade. O que não é dizer que seja inata, mas adquirida através das experiências mais variadas por que passa um indivíduo. O objeto da Antropologia seria uma desordem fragmentária que se busca reconstituir pela percepção condicionada e aguçada. Uma das passagens mais interessantes é:

“A etnografia proporciona-me uma satisfação intelectual: como história que une por suas duas extremidades a do mundo e a minha, ela desvenda ao mesmo tempo a razão comum de ambas. Ao me propor estudar o homem,

liberta-me da dúvida, pois nele considera essas diferenças e essas mudanças que têm um sentido para todos os homens com exclusão daqueles, próprios a uma só civilização, que desapareceriam se optássemos por nos manter afastados. Por último, ela aplaca esse apetite inquieto e destruidor a que me referi, garantindo à minha reflexão matéria praticamente inesgotável, fornecida pela diversidade dos costumes, dos usos e das instituições. Reconcilia meu caráter e minha vida.” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 56).

Sua homenagem, ele diz, é a uma situação histórica, que é contingência pura, e não a uma tradição intelectual – a estruturalista, atribuída à sua obra. Quando reconcilia as duas partes da experiência que se dissociavam, atinge o ponto poético do fazer antropologia. O caráter e a vida estão imiscuídos na experiência do antropólogo.

Por isso, teria ele sido conduzido à etnografia como por uma afinidade de estrutura entre essa, pelo caráter dos fenômenos que estuda, e a própria mente ou forma de pensamento do autor, na verdade, toda sua consciência, seu caráter, sua individualidade e emocionalidade – sua própria índole (2010: 51). Ainda, sobre a continuidade entre a vivência e o real, “para alcançar o real é necessário, primeiramente, repudiar a vivência, ainda que seja para reintegrá-la em seguida numa síntese objetiva destituída de qualquer sentimentalismo” (2010: 56). Toma-se consciência do sentimento, dando a ele lugar, para que este possa ser devidamente incorporado.

Um estado de graça e beleza acompanha boa parte do relato de ambos. Podemos diferenciá-los um pouco por sua nacionalidade. A impressão de imensidade que o francês tem das terras, se contrapondo às deformidades que nelas enxerga. A viagem se expressa em cada impressão com três eixos de forma solidária: deslocamento no espaço, no tempo e na hierarquia social, na divisão do autor. As próprias representações são insuficientes. O autor relaciona selvagem e nativo, por vezes, a uma desqualificação, e à decadência. Em vários momentos, o autor se debruça, a partir de uma observação cotidiana, sobre grandes tergiversações acerca do pensamento humano e seus contrastes.

A beleza é, tantas vezes, associada a uma tristeza, como muito o é na linguagem poética. Algo tão belo transborda as fronteiras de apreensão humana, saturando o olhar, saturando a emoção, irracionalizando-se, entristecendo. Também acontece o inverso: de triste, melancólico, macabúzio, o universo olhado afronta, apresenta um drama tão complexo, desamparado, que a nossa fome semântica enche a vista de beleza. A estética do desolamento é bem presente na Antropologia, não

só pelo fator do abandono, daquilo que não se pode resgatar, do incompreensível e inacessível. Existe também uma tristeza humana pelo encanto, pelo contraste, pelo deslumbre, e tantos outros fatores de contabilização infinita dos universos emocionais de cada escritor.

A DIMENSÃO HUMANA TRANSBORDADA

Lévi-Strauss, ao falar da cidade, que contrasta com o ambiente dos “selvagens” que estuda, mas também com o aspecto natural de uma cidade para ele, refere-se a uma confluência da natureza e do artifício. O natural e o criado. Natureza e cultura? O assombro com a estranha civilização e com o exotismo que encontra nas Américas permeia toda a narrativa; às vezes, sua descrição das paisagens é puramente poética. As estruturas parecem estar dissociadas dos seres vivos que as ocupam. “Temos a impressão de olhar pelo avesso.” (2010: 124). Ao avesso do quê? Que tipo de estrutura tem-se aqui como referência? A de sua terra natal? A descrição, todavia, é bem visual, extrapolando o tipo de sensação que suscita. A linguagem escolhida constrói em detalhes a imagem elencada ao leitor, dispondo em choque os universos semânticos de cada um.

Na Índia, seu choque com o tratamento interpessoal é um retrato do contraste experimentado pelo autor. “A distância entre o excesso de luxo e o excesso de miséria faz explodir a dimensão humana [...] precisa-se de tão poucas coisas, aqui, para criar a humanidade!” (2010: 129). Que seria essa dimensão humana? O contraste e a contradição pura, transbordada, revelada, exaltada, como próprio objeto de estudo? Como, afinal, cria-se humanidade? De que se precisa para existir? São essas grandezas quantificáveis? O que este trecho suscita em torno da questão do valor atribuído às considerações feitas em pesquisa? Em que pode o antropólogo eximir-se de julgamentos?

O que o autor coloca como condição humana, estipulada pelo cumprimento de certos elementos que garantissem essa mínima existência, faz parte daquilo que moralmente lhe concerne enquanto humano, moldado culturalmente. Para além da satisfação de necessidades biológicas, as necessidades morais. Talvez esteja, portanto, referindo-se ao contraste moral com que se depara e se debate em sua tentativa de entender um universal humano. Principalmente, ao deparar-se com a necessidade de distanciar-se de suas próprias necessidades morais, para imbuir-se da dimensão requerida pelo espetáculo humano que de fato se encontra à vista. Seria algo como a tarefa de amar a humanidade de forma inteira, sem julgamentos (DOSTOIÉVSKI, 2008 (1880)).

Tentando contabilizar a existência de parâmetros tão outros, tem de lidar igualmente com outros paralelos, paradigmas e dimensões. Para não cair no prisma comparativo mais fatalista, embora um grau de comparação seja sempre básico e inevitável, pois é caminho para que se estabeleça comunicação, o pesquisador busca ater-se à compreensão primeira dos valores morais locais. Esse encontro de moralidades e poderes parece ser o ponto mais delicado do ofício.

O julgamento há que ser feito em meio aos contrastes, buscando alguma objetividade dentre os sentimentalismos comuns a esse tipo de reflexão. Aquilo que afeta nosso prisma moral diz respeito também ao mundo das consciências individuais. “O conhecimento não se baseia numa renúncia ou numa permuta, mas consiste em uma seleção de aspectos verdadeiros, isto é, aqueles que coincidem com as propriedades de meu pensamento. Não [...] porque este exerce sobre as coisas uma inevitável coerção, porém bem mais porque meu pensamento é ele próprio um objeto. Sendo “deste mundo”, participa da mesma natureza que ele. [...] Toda paisagem apresenta-se de início como uma imensa desordem que nos deixa livres para escolhermos o sentido que preferirmos lhe atribuir.” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 53-4).

Livres para atribuir-lhes sentido, mas, trata-se de uma liberdade estruturada; dentro de um campo semântico cultural específico e individual, a consciência tem certa liberdade intuicional. Assim, fica claro que a descrição de um fenômeno impõe certas nuances características do olhar.

Então, fica claro nas palavras do autor como o signo da miséria é sempre acompanhado pela noção de falta de humanidade, representando a falta de condições mínimas para realizar a consciência fundamental de espécie. Como tais reflexões são despertadas pelo contato com um estado de humanidade diametralmente diverso daquele do autor, e como ele atravessa um campo invisível de experiência e vida para acessar essa outra condição de humanidade, a ponto de pôr em questão a sua própria, e mesmo a categoria de forma universal. Aqui, o elemento do estranho e contrastante, talvez, por isso, incompreendido, serve para amplificar essa diferenciação, estreitando a fronteira do humano, levando o observado a limites absurdos.

Lévi-Strauss, quando no Brasil, fala de uma amenidade inquietante, e, depois, de uma região selvagem e triste, mas cuja monotonia oferece algo grandioso e exaltante. Porque é, também, uma monotonia arrebatadora e misteriosa. Em seguida, reflete sobre a premissa da igualdade; se há uma humanidade, e somos todos igualmente homens, porém, diferentemente, pode haver também subordinação e servidão, uma vez que recusemos uns aos outros um grau equiparável de humanidade (LÉVI-STRAUSS, 2010: 140).

A questão da condição do humano e dos graus da humanidade também é um debate clássico na Antropologia. Sobre tal debate, escreve: “A liberdade não é uma invenção jurídica nem um tesouro filosófico, propriedade querida de civilizações mais dignas que outras porque só elas saberiam produzi-la ou preservá-la. Resulta de uma relação objetiva entre o indivíduo e o espaço que ele ocupa, entre o consumidor e os recursos de que dispõe. Ainda assim, nada garante que uma compense a outra [...]. Só mesmo muita ingenuidade ou má-fé para pensar que os homens escolhem suas crenças independentemente de sua condição. Longe de os sistemas políticos determinarem a forma de existência social, são as formas de existência social que dão um sentido às ideologias que os exprimem. Esses sinais só constituem uma linguagem em presença dos objetos a que se referem.” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 139).

Deparando-se com o contato fluído pelas sociedades que visita, encontrando os índios menos intactos do que esperava, assimilando certos traços da cultura dita nacional, descobriu-os também mais secretos, pois não se revelavam facilmente em sua tradição; não lhe dão o que queria ver, mas o que acabaram de fato sendo. Dados brutos? Podemos pensar acerca das expectativas do antropólogo e sua influência sobre os tais fatos brutos, e, depois, sobre as teorizações. Escreve: “sua própria decadência tornava mais impressionante ainda a tenacidade com que tinham preservado certos traços do passado” (2010: 166). Apesar da influência bastante sensível da sociedade nacional, que enxertava suas práticas entre os índios, doravante se mantinha algo forte e tradicional preservado tenazmente em meio aos novos modos destoantes. E seu profundo secretismo, resistente ao contato, talvez representasse a própria forma de manter sua remanescente autenticidade.

Introduzindo a noção de sistemas e estruturas na cultura, cerne de seu pensamento, Lévi-Strauss afirma que as pinturas dos índios são um fim em si mesmas. “Essa cirurgia pictural enxerta a arte no corpo humano.” (2010: 177). “O conjunto dos costumes de um povo é sempre marcado por um estilo: eles formam sistemas. Estou convencido de que esses sistemas não existem em número ilimitado, e que as sociedades humanas, assim como os indivíduos – em seus jogos, seus sonhos ou seus delírios –, jamais criam de modo absoluto, mas se limitam a escolher certas combinações num repertório ideal que seria possível reconstituir.” (2010: 167). A arte, então, serve à necessidade de ser um diálogo e também um símbolo, em relação à estrutura social, em forma de analogia, reconciliando o pensamento do grupo e suas práticas.

Nessa tribo, quem permanecesse bruto, em estado de natureza, perderia, na verdade, sua humanidade. Isso é muito interessante: os “selvagens” retratados por Lévi-Strauss tendiam, então, a diminuir sua selvageria, sua brutalidade, que lhes separava da condição humana refinada

compreendida pelo autor, através da execução de uma obra que os afastasse da natureza, permitindo-lhes a apropriação devida da humanidade que era sua, representada pela técnica da arte corporal. Os dados brutos revelam dados nada brutos. Chegamos de fato ao par natureza e cultura. Pois o autor defende que tais índios seriam avessos a ostentar qualquer traço que os unisse a algo natural, enxertando em suas instituições e em sua arte a simbologia estrutural bem definida, composta de pares binários, que, na visão do autor, seriam próprios do estado de cultura; porém, lembrando, análogos a estruturas do estado de natureza. O vínculo que une os dois pontos é justamente a afinidade estrutural que permite conciliá-los e compreendê-los.

A morte, ilustrada pela fronteira intransponível em outro par, o mundo profano e o mundo sagrado, sempre foi fonte de reflexões antropológicas, pois é uma das fundações cosmológicas da vida humana; desenvolve as noções temporais, relacionais, familiares, religiosas. A comunicação é como o ponto de articulação entre mortos e vivos, através de concepções contratuais e mecanismos conciliatórios. A morte seria, simultaneamente, natural e anticultural, uma vez que “termina” um tipo de condição de vida, mas reconcilia, por outro lado, seu sentido, que teria embasado desde os primórdios. Pode ser alinhada ao estudo de Lévi-Strauss do incesto, que também se configura simultaneamente como um conciliador da vida humana e uma contradição na mesma.

Através do emblema das relações matrimoniais moralmente aceitas, que fundam em sua regra a reprodução e as relações de parentesco, traçamos a conciliação do sentido temporal da existência humana, que se enlaça ao desenrolar das demais vidas, confluindo pela descendência, pela tradição, pela consangüinidade, pela união entre grupos, gerando continuidade e organização social. Tal como as concepções sobre a morte, o incesto é um fundador cosmológico, pois trata das relações de associação e filiação entre partes; uniões endogâmicas e exogâmicas; parentesco; sociabilidade em níveis fundamentais da condição humana; sexo e reprodução. A morte encerra também esse sentido temporal da existência, imiscuindo-se na cosmologia para reconciliar o sentido de trajetória, ciclo, origem, e finalidade na vida humana, em sentido existencial.

Tanto a morte quanto o incesto se resolvem como reflexões sociais sobre fenômenos naturais (LÉVI-STRAUSS, 2011), como o ponto de vínculo entre duas ordens; menos uma união que uma transformação ou passagem. Nesse sentido, o incesto seria o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma, passando por uma conciliação à cultura (2011: 63). Tanto a noção de incesto quanto a de morte explicam, em ambos os casos, a universalidade humana, em certo sentido, com igual crucialidade, pois todas as cosmologias têm grave preocupação com a fundação das relações familiares e a fundação das noções de tempo e trajetória, bem como de situação do homem no

universo, e sua relação com esse, sua percepção, o impacto que tem em seu imaginário.

O dualismo continua mesmo na arte selvagem, como uma analogia da estrutura social dualista de gênero; há, portanto, função sociológica, que opera a fim de solucionar o problema da endogamia. Sutis assimetrias que fazem o equilíbrio dual: “fantasma de uma sociedade que procura, com uma paixão insatisfeita, o meio de expressar simbolicamente as instituições que poderia ter, se os seus interesses e as suas superstições não lhe impedissem.” (2010: 186). Como a própria sociedade se impede de realizar algo que lhe serve de objeto de expressão? São impossibilidades estruturais, que tecem as atualizações na prática e nas contingências. Em favor de uma coesão específica, as possibilidades estruturais se consolidaram em torno de determinado tipo de relações no seio do grupo. A assimetria de classes, então, é correspondida ou equilibrada por uma simetria no campo artístico, que revela a estrutura do pensamento, uma expressão de necessidade estilística.

A arte é explorada também por Darcy Ribeiro. O signo da utilidade aplicado à arte é igualmente questionado: “pois também não é útil, enquanto proveitoso e bom, o que é belo e alegre? É necessário ser mais que isso, para que a gente cuide e ame?” (RIBEIRO, 1996: 368). Sobre a produção indígena: “a função real de tudo que os índios fazem é criar beleza. Só subsidiariamente eles se prestam para caçar, cozinhar ou outro fim prático. Acresce que cada artefato retrata tão fielmente a quem o fez, como a caligrafia de uma carta nos retrata.” (1996: 130). Para ele, isso se deve à *vontade de beleza* presente no caráter kaapor em cada ato. Também oferece sua impressão amarga dos adornos e artefatos, que trocava ocasionalmente por coisas de brancos, retirando-as dos índios, como a lhes tirar um pedaço de si. O contato criou necessidades novas, que ensejaram a integração dos índios à economia da sociedade nacional, auferindo-lhes lugar em nossa estreita estrutura social.

Aqui, a opinião de Darcy Ribeiro sobre o contato é refinada: não caberia cortar-lhes o contato, mas facilitar sua integração ao nosso sistema econômico. “Permitir, ou, em termos acadêmicos, reconhecer-lhes o direito e a liberdade de se engajarem espontaneamente em nossa estrutura social, sem considerar que o lugar que lhes caberia nela seria o de párias, seria levá-los ao matadouro.” (1996: 310).

Caberia garantir-lhes o mínimo para que realizassem suas *condições de existência*. Neste ponto, podemos questionar: em que medida o contato impede que se realizem as condições de existência de determinada sociedade? Algumas características essenciais de seu caráter e de suas práticas ficam coibidas por ensejos despertados pela influência.

Por vezes, são impedimentos físicos, contingenciais, e logo estruturais, das próprias relações modificadas, das motivações adaptadas, das emoções sob interferência. Entre o ideal e o real, espera-se que se mantenham as condições originais, ou que sejam elas readaptadas, reformuladas, reconduzidas, para responder a novos parâmetros de realização das necessidades autênticas daquela sociedade? Encontrar uma conciliação em meio a tais adaptações é positivo ou negativo? Ou seria, simplesmente, o estado das coisas, e a busca por um ponto de equilíbrio entre elas? Para Darcy Ribeiro, a questão deve ser tratada de forma ativa pela sociedade nacional, buscando integração que satisfaça a plena realização dos ímpetus remanescentes da sociedade indígena, e dos novos ensejos despertados, e mesmo exigidos pela nova condição de existência derivada do contato.

Em outra via, Lévi-Strauss se assombra ao conhecer outra sociedade, praticamente intacta: “quisera ir até o ponto extremo da selvageria; não devia estar plenamente satisfeito, entre aqueles graciosos indígenas que ninguém vira antes de mim, que talvez ninguém veria depois? Ao término de um exaltante percurso, eu tinha os meus selvagens. Infelizmente, eram-no demasiado!” (2010: 315). Como a realidade é real em demasia ao ser vista de perto, à própria descrição faltam palavras.

Descreve, como pode, a melancolia sonhadora da alma nambiquara: uma humanidade desvalida, esmagada, hostilizada, mas permeada por notável gentileza, uma despreocupação; “ingênua e encantadora satisfação animal”, “a expressão mais comovente e mais verídica da ternura humana” (2010: 277). Esse excesso de autenticidade, de humanidade (“demasiado humano”), de realidade, que impede o próprio antropólogo de apreender, parece significar que ele parece ser ofuscado pelo tamanho do que vê, ou pela grande distância que, em verdade, acaba por aproximá-lo demais do objeto, pondo em xeque os próprios mecanismos de conhecimento e moralidade.

Darcy Ribeiro também trata com ternura a impressão dos índios: “boa gente, da qual me afeiçoei cada vez mais e que gostaria, imensamente, de compreender um dia. Só me desagradava esse apego deles às roupas, que quebrarão em breve com sua nudez tão salutar e tão decente.” (1996: 150). E o autor, quando saudoso: “ó índias kaapor, tão iguais e diferentes, tão comuns e tão surpreendentes. Eu as quero sempre assim, seminuas, nessa nudez tão digna e recatada; lhes faz mal e a mim também, pobre marido saudoso, a impudícia desses vestidos tão imodestos.” (1996: 393). São aplicadas as categorias de que se mune o antropólogo para caracterizar as índias, diferenciá-las, situar-se em uma estrutura deslocada, em uma vida sua que não é propriamente a sua vida, mas que interdita nesse contexto seus interesses e percepções originais, exigindo novas categorias, novos campos semânticos, novas relações, novos horizontes.

O que se percebe no trecho acima é prova do deslocamento, da reconciliação entre dois tipos de viver. O que é, para a pessoa do antropólogo, ter vivido em determinada sociedade, em que se socializou e aculturou, em que, em verdade, compôs sua condição de existência, e então viver sob via dupla em outra sociedade, outro domínio, como que a tecer uma terceira coisa, que não é o seu viver nem o viver deles, mas um viver entre eles, infinitamente mais inestimável, pois que nunca se pode plenamente estar *entre*, mas apenas provisoriamente enxertado.

De igual forma, seu incômodo com as roupas, que lhe remetem aos costumes de seu próprio povo, indica o próprio ímpeto do antropólogo de se distanciar, dissociar; quer enxergar seus nativos a tal grau de autenticidade que em nada se assemelhem aos costumes do investigador. A exotividade é valorizada, pois sua ausência remete o antropólogo ao contato, que simboliza, por sua vez, a decadência de uma originalidade e de um estado de natureza que se busca preservar. Inclusive, o contraste e o fator alteridade remetem o antropólogo à sua profissão, à sua dissociação, reiterando sua condição real de vida entre aquelas pessoas, apartando-o o mínimo necessário a seu ofício.

Contudo, também o isolamento torna-se um “ideal” de estreitíssimo acesso. Para sociedades de menor grau de “distância” em relação ao pesquisador, vemos que essa questão se aproxima mais da subjetividade do que da autenticidade. Que autoridade teria o pesquisador para falar de algo tão próximo? Igualmente, que autoridade teria para falar de algo tão distante? A aproximação, em Antropologia, é de outra ordem, maior e mais profunda. O disciplinamento é outro, à parte do viver enquanto nativo; o antropólogo faz parte de outra forma; vê de fora, por dentro; tenta ver de dentro, com uma razão externa, operando pela lógica interna.

A idéia forte nos pensamentos de Darcy Ribeiro, alinhada aos de Lévi-Strauss, encontra-se na melancolia, quase nostálgica, no lamento pela fugacidade; o efêmero cultural que escapa pelos dedos, desaparecendo. O dilema de ver e conhecer. Vê-se no que o autor escreve como “resto de humanidade [...] vivendo os últimos dias de um povo antigamente forte e alegre [...] vê-los se acabar tem sido terrível para quem tem olhos e coração de ver” (1996: 97). Há qualquer senso de missão, familiar em Antropologia, de registro e preservação de um precioso e efêmero que nos escapa, que não nos é sequer apreensível em seu todo, quanto menos preservável, ou transmissível.

Há uma tristeza alegre nos índios retratados por Darcy Ribeiro, descritos como vorazes, prodigiosos, extraordinários, porque “assim é o homem, com essa extraordinária capacidade de sofrer e continuar vivendo e amando a vida” (1996: 172). Essa imagem, caracterizada pelo autor, é o homem, como o homem universal, ou o homem que ele vê personificado e universalizado nos

índios kaapor? Ou um reflexo do homem de sua sociedade de origem, que lhe foi incutido enquanto modelo de condição de existência? O que é a humanidade, novamente?

Para Lévi-Strauss, a escrita é a libertação dos povos a uma história fixa, remetendo-os a uma consciência duradoura de projeto. Se não é necessária para consolidar conhecimentos, como de fato tantas vezes não o é, e atesta-se em etnologia, seria indispensável para fortalecer *dominações*. Para Darcy, os índios não têm o fanatismo da exatidão verbal, o que afirma com positividade. Para Lévi-Strauss, a sociedade dos nambiquara estava reduzida a sua expressão mais simples, a tal ponto que, nela, “só encontrou homens” (2010: 299). Novamente, a questão do que cria a humanidade. Precisa-se ver *apenas homens* para entender a humanidade? Talvez, vendo-os a essa forma, restitua-se assim a eles seu primeiro sentido, uma tendência ao dado puro já manifestada aqui por Darcy Ribeiro.

Talvez essa pureza trate de complexificar a tarefa de ver, pois resta apenas a essência. Se os índios, ali, representavam a própria humanidade, que somos nós, mais alinhados à tradição cultural do etnógrafo que os descreveu assim? Nisso, estamos todos unidos. No que nos separamos dele, igualmente poderíamos aproximarmo-nos dos nambiquara ou dos kaapor. Enquanto seres humanos de uma ou várias condições, o que buscamos entender com o contato? O que se busca como antropólogo? Compreensão acerca da dimensão histórica e universal da humanidade. Sensibilidade, coerência, e realismo. Habitar um mesmo campo de linguagem, o mais próximo da reconciliação justa quanto possível. Unir as pontas dos dois lados, fazendo ressoar o sentido do todo.

Já Darcy Ribeiro confessa estar bem admirado com a intelectualidade iletrada dos índios. “Intelectual, para mim, é, pois, aquele que melhor domina e expressa o saber de seu grupo.” (1996: 545). Em outros trechos, encontra mais provações nesse âmbito enquanto investigador, pelas barreiras intransponíveis da linguagem, e em razão da comunicação via intérpretes. “Como é difícil falar pela boca alheia, só é pior ouvir com ouvidos alheios. Imensa é a angústia de escutar o índio falar longamente e só obter uma tradução lacônica.” (1996: 367). Em que medida tais compreensões são suficientes para o antropólogo, que permanece insatisfeito com as barreiras da comunicação?

Ainda que fosse possível dominar a língua, a distância continuaria grave, quase grave demais, a ponto de impossibilitar qualquer diálogo verbal – o que dá margem a linguagens mais sutis de apreensão do comportamento humano. Muito curioso é o que Darcy Ribeiro escreve a respeito da percepção que os índios têm dos desenhos feitos pelo autor, a eles irreconhecíveis; suas noções figurativas e pictóricas são inteiramente outras. As representações têm também vínculos estritos com sua cultura de origem e desenvolvimento. Nada poderia ser mais simbólico que este

tipo de desconexão. Transpor estas barreiras é a função maior do ofício etnográfico.

Esse aspecto evidencia tanto mais o quanto a própria noção pictórica, de imagem e representação da cultura visível, depende de determinado olhar construído, conforme parâmetros bem estabelecidos socialmente. Também os limites entre os significados das representações cumprem papel na comunicação estabelecida entre o antropólogo e seus “nativos”, pois que caracterizam seus pontos de referência, seus signos, seus campos semânticos, a sistematização de seu próprio olhar, e a linguagem mesma em que se definirá e compreenderá determinado fenômeno.

EXPERIÊNCIA

“We had the experience but missed the meaning
And approach to the meaning restores the experience
[...] the past experience revived in meaning
Is not the experience of one life only
But of many generations”

Eliot, 1943

Pareceria que certas limitações da experiência dão origem a novos terrenos investigáveis, como comportas abertas, chaves de acesso, cuja profundidade traz cada vez mais cofres e domínios à exploração. Contudo, alguns portais permaneceriam selados, simplesmente porque ao observador pareceriam paredes. O olhar edifica a paisagem. A natureza é, mas justamente porque ela apenas *é* – é que não pode apenas ser; tem de ser classificada, significada, compreendida, destrinchada, relacionada. Darcy Ribeiro chega a surpreender-se com o quanto o conhecer é limitado, e igualmente inestimável: “essa gente que sabe muito mais de si própria do que eu imaginava” (RIBEIRO, 1996: 236). Realmente, conhecer implica humildade, e apenas através dela se pode ambicionar conhecer qualquer coisa, ainda que apenas raspando pela superfície.

Sobre as sutilezas epistemológicas do campo: “Só acasos como esse permitem à gente descobrir tais sutilezas; muitas delas não têm relevância, outras são importantíssimas. Mas o sucesso de uma pesquisa etnológica está preso sempre a uma série de acasos, fazendo o pesquisador depender quase tanto da sorte quanto de outros fatores.” (1996: 401). É pelos detalhes mais cotidianos que tecemos, sutil e, às vezes, inconscientemente, a compreensão sobre determinados

setores daquele convívio social, em suas nuances e propriedades. Tudo requer uma atenção bruta: “são tantas as coisas para fazer, e a gente de tal modo se envolve nelas quando procura participar ativamente da vida do grupo, que tudo mais sempre fica de lado” (1996: 475).

O que é esse tudo mais que fica de lado? Para Darcy, representava seu momento dissociativo de antropólogo, de sentar e pensar no que foi vivido, como um intervalo daquela outra vida entre os índios, de volta à sua, pessoal, mas que não é inteiramente a sua, uma vez que é só o intervalo da outra. Três vidas. Mas, também, era o momento de racionalizar seu trabalho, atendo-se a roteiros e perguntas ligadas à preparação da pesquisa, mantendo-se nos *sapatos antropológicos*, seu lugar de antropólogo, mais distante, científico, consciente de uma tarefa maior que a própria subjetividade, maior que a própria experiência de estar ali, ou a forma de comunicá-la depois, reconciliando-a, então, remetendo-se ao lá fora, a seu passado, de onde vinha, que lhe trouxe, e a seu futuro que lhe aguarda, após esta experiência de aprofundamento no campo.

Essa vida suspensa, intermediária, por vezes logra conquistar lugar primevo, sobejo em relação à vida que se destitui desse choque de horizontes ensejado pelo trabalho de campo. O antropólogo cede à necessidade de fazer desse momento uma vida inteira, resplandescida, e busca ao longo dele restituir-lhe momentos de conciliação, seja isolando-se, seja entregando-se, compondo um equilíbrio instável para manter a consciência atenta aos objetivos e ao projeto de conhecimento, às vezes ameaçado. Já que não pode operar efetivamente a dissociação, tem de fazê-lo internamente, pelo módulo da conscientização do impacto de cada escolha em sua atitude dentro do campo, e mesmo antes e depois da imersão. Essa conscientização é total e eterna.

Mas e o participar ativamente da vida do grupo? Viver como “eles”? O antropólogo jamais poderá, de fato, viver como o “objeto”. Nem mesmo caso se dedique a estudar um “objeto” de que tenha feito parte, pois, para empreender a investigação antropológica, deverá fazer um exercício de olhar, pautado na consciência de estudar seu objeto, além de vivê-lo como sujeito em primeira instância. Deverá, pois, conscientizar-se da parte que tem naquilo e saber dar-lhe lugar, extraindo dela, mas sabendo refreá-la.

Porém, de fato, o conhecimento deve vir na via mais direta possível: os dados brutos devem ser extraídos da “participação ativa”. Portanto, não se trata de mera observação dos dados. Eles devem ser experienciados. Quando o objeto é subjetivado, então, cria-se uma ponte para diálogo, e o exercício torna-se efetivamente multivocal. A autoridade de antropólogo dá lugar ao espaço para o sujeito criar a si mesmo.

O valor dado à experiência é, nesse caso, tão profundo que a própria possibilidade de conhecimento efetivo deve ser preterida. O que isso significa? Ao valorizarmos a experiência em detrimento de um rigor ou disciplina indesejáveis, fazemos do caminho *experimental* – melhor dizendo, empírico – para extrair o caráter específico da Antropologia. E, assim, atingimos o dado bruto. É preciso ocupar um lugar para adentrar determinados setores do inconsciente coletivo, que permanecem selados para os que não têm a senha, ou lugar nele, ainda que se corra o risco de pôr-se a perder o próprio projeto de conhecimento (FAVRET-SAADA, 2005). Tal risco parece ser, em alguns casos, a própria porta de acesso.

“DESARRAIGAMENTO CRÔNICO”

O deslumbramento é assombro diante da incomensurável tarefa: “[o etnógrafo] tem diante dos olhos, tem à sua disposição uma sociedade: a sua; por que resolve menosprezá-la e reservar a outras sociedades – escolhidas dentre as mais longínquas e as mais diferentes – uma paciência e uma dedicação que sua determinação recusa aos compatriotas? [...] Ao assumir seu papel, procurou um modo prático de conciliar a vinculação ao seu grupo com a reserva que nutre a seu respeito, ou, muito simplesmente, o modo de se beneficiar de um estado inicial de distanciamento que lhe confere uma vantagem para se aproximar de sociedades diferentes, a meio caminho das quais ele já se encontra.” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 362). A Antropologia tem cada vez mais se ocupado de estudar tanto a distância quanto a suposta proximidade, encontrando dificuldades de mesmo calão.

Contudo, Lévi-Strauss, a seu tempo, defende que o valor atribuído às sociedades exóticas pelo etnógrafo – tanto maior quanto mais elas o forem – é função do desprezo ou da hostilidade que lhe inspiram os costumes vigentes em seu meio. Sua fidelidade é às sociedades exóticas e, se pode diminuir a revolta com sua própria sociedade, é porque lhe concede tratá-la como desejaria que fossem tratadas todas as demais. Então, o autor demonstra a contradição da própria etnografia. O dilema consiste no seguinte trecho:

“Ou o etnógrafo adere às normas de seu grupo, e os outros [as sociedades exóticas] só podem lhe inspirar uma curiosidade passageira da qual a reprovação [o julgamento] jamais está ausente; ou é capaz de se entregar por inteiro a eles [aos outros, às sociedades exóticas], e sua objetividade fica viciada porquanto, querendo ou não, para se dar a todas as sociedades ele se

negou pelo menos a uma [à sua]. Comete, pois, o mesmo pecado que critica nos que contestam o sentido privilegiado de sua vocação. [...] Porque, sendo nós mesmos arrastados pelo movimento da nossa [sociedade], estamos, de certa maneira, envolvidos nesse processo. Independe de nós querer ou não o que nossa posição [em nossa sociedade] nos obriga a realizar; quando se trata de sociedades diferentes [“exóticas”], tudo muda; a objetividade, impossível no primeiro caso, nos é concedida graciosamente. Já não sendo agentes, mas espectadores das transformações que se operam, para nós é mais legítimo pôr na balança seu futuro e seu passado na medida em que estes são um pretexto para a contemplação estética e a reflexão intelectual, em vez de nos estarem presentes na forma de inquietação moral.” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 363).

Algumas questões podem ser suscitadas, como o julgamento do antropólogo na sociedade “exótica”, posto como legítimo uma vez que corresponderia a um pretexto para contemplação e reflexão, pelo viés da objetividade, e não a uma inquietação moral, exigida pela posição ativa de agente na sociedade. Assim, o antropólogo seria apenas espectador, não agente, na sociedade de estudo. A meu ver, esse ponto é emblemático.

O valor proclamado baseia-se inelutavelmente nos referenciais da sociedade que nos inspira a tais pesquisas. Assim, que ciência fazemos? Julgando as realizações dos grupos sociais estudados em função de fins comparáveis aos nossos, podemos nos deparar ou com superioridade, ou inferioridade. Conquistando o direito de julgá-los, poderemos condená-los, reconhecendo a posição privilegiada de nossa sociedade. Logo, para reconquistar o crivo de objetividade e ambicionar o título de ciência, deveremos nos abster de julgamentos desse tipo (2010: 364).

Sobre esse dilema, Lévi-Strauss escreve: “Portanto, a oposição entre as duas atitudes do etnógrafo, crítica a domicílio e conformista fora de casa, encobre outra da qual lhe é ainda mais difícil escapar.”. Não querendo julgar nenhuma, a fim de julgar-lhes todas, o etnógrafo encontra-se em dilema. “Ao agirmos em casa, privamo-nos de compreender o resto, mas, ao quisermos tudo compreender, renunciemos a mudar qualquer coisa.” (2010: 365). Ao escolher os outros, escolhe o dilema, renunciando à ação: o abismo que beiramos. A “mutilação complementar” se deve a que:

“[O etnógrafo] escolheu os outros e deve agüentar as conseqüências dessa opção: seu papel será apenas compreender esses outros em nome dos quais

não deveria agir, uma vez que o simples fato de que eles sejam outros impede-o de pensar, de querer em seu lugar, o que equivaleria a identificar-se com eles. Ademais, renunciará à ação dentro de sua sociedade, temendo tomar posição diante de valores que podem existir em sociedades diferentes, e, portanto, podem introduzir o preconceito em seu pensamento. Subsistirá apenas a escolha inicial, para a qual ele recusará qualquer justificação: ato puro, não motivado; ou, se pode sê-lo, por considerações externas, ligadas ao caráter ou à história de cada um.” (2010: 365)

Dito isso, “descobre-se então que nenhuma sociedade é fundamentalmente boa; mas nenhuma é inteiramente má.”. Seria o caso de privar-nos totalmente de julgamentos? Isso, contudo, poderia revelar-se impossível: as próprias categorias de análise são adquiridas em vida submetidas a julgamento, dotando-se de julgamento também, como é em todas as sociedades; a conceituação e significação implica julgar, discriminar, discernir. “A análise etnológica eleva as sociedades diferentes e rebaixa as do observador; é contraditória neste sentido.” (2010: 367).

Porém, talvez, o caminho para vislumbrar a resolução do dilema possa vir pela premissa de o antropólogo não ser mero espectador, mas agente também naquilo que estudar; ou que possa, em sua própria sociedade, transformar seu vínculo para que também nela analise de forma científica. Na Antropologia recente, isso é comprovado. O teor político do ofício não se realiza mais do que quando logra ter poder de agência para promover, por exemplo, a realização das condições de existência de algum grupo, ensejando conhecimento do mesmo. Vários projetos tendem a enxergar a situação dessa maneira, empreendendo a integração de tais grupos sociais, enxergando formas de operar sua sustentação e comunicabilidade, e o antropólogo pode operar como ponte comunicativa.

Também não se pode esquecer de que é agente em sua própria sociedade por promover nesta uma comunicabilidade de conhecimento para reflexão. Assim, dá margem a novas possibilidades de agências dentro das sociedades ditas exóticas, elencando novas formas de enxergar e agir dentro de sua própria sociedade. Além disso, dificilmente se poderia aceitar, após toda a exposição até aqui, que não se conceba um vínculo moral do investigador com seu objeto. Quando este objeto é subjetivado, então, a conexão moral é ainda mais desafiadora. Toda a fala do autor é permeada por entendimentos morais. Assim que, apesar do dilema não ser inteiramente resolvido, é clarificado.

Podemos nos perguntar, como Lévi-Strauss, sobre o vínculo do ofício etnográfico com o ocidente. Apenas o ocidente produz etnógrafos? Por que os produz e qual é sua razão de ser? Na

Antropologia recente, sabemos que as possibilidades têm se expandido. Lévi-Strauss, a seu tempo, acreditava que o vínculo com o ocidente teria origem na tradição imperialista e colonialista, que buscava reconciliar-se com culturas exóticas como em atestado de responsabilidade social, como se vê, depois, nos estudos de grupos minoritários de forma geral. Se, por um lado, a Antropologia associa-se ao estudo de minorias, passa a ser, também, iniciativa oriunda de tais grupos, o que contribui para a multivocalidade em nosso campo de conhecimento.

Logo, o eixo de concentração de poder deve tender a uma igualdade, para que se possa contar com uma produção efetiva não só do ocidente, mas que abarque reflexões múltiplas, ainda que a disciplina tenha surgido num contexto acadêmico e pretensamente científico incutido na cultura ocidental. O que deve alargar-se é a maneira em que é compreendida a possibilidade de conhecimento pelos métodos e pressupostos do nosso campo, a fim de que possa operar legitimamente sob o prisma de diferentes projetos de conhecimento, próprios de outras culturas que não a ocidental.

Ao conhecer melhor as demais sociedades, temos um meio de distanciarmo-nos da nossa, o que é uma libertação dessa; não porque esta seja de alguma forma má, mas porque seria a única à qual naturalmente estaríamos vinculados, exigindo libertação; das outras, estaríamos naturalmente desvinculados. Contudo, através do conhecimento ensejado pela aproximação em pesquisa, pode-se descobrir novos vínculos, novas identificações, novas libertações. Quanto à transformação e à ação política pela análise etnográfica, Lévi-Strauss conclui que “apenas a sociedade a que pertencemos é que somos capazes de transformar sem nos arriscarmos a destruí-la; pois as mudanças que aí introduzimos também partem dela.” (2010: 371). Esse trecho reconcilia o pensamento do autor. Seu sentimento de impotência se traduz em uma impossibilidade estrutural de transformar quando em respeito às sociedades ditas exóticas.

Em que medida, por outro lado, a faceta política é intrínseca ao olhar antropológico? Com que se compromete um antropólogo ao empreender estudar algo “de dentro”, seja ele parte de tal realidade ou não, em meio às milhares possíveis gradações que existam entre *dentro* e *fora*? Quanto mais interior a seu objeto, mais terá de se dissociar; quanto mais externo, mais enfrentamentos terá em sua aproximação. No equilíbrio entre perto e longe, caminhos e distâncias, a subjetividade se configura, também, como ferramenta ao antropólogo, para que acesse certas manifestações humanas de cunho mais sutil. A posição do etnógrafo consiste em afirmar que os homens, sempre e em todo lugar, empreenderam a mesma tarefa, atribuindo-se o mesmo objetivo: construir uma sociedade vivível (2010: 371):

“Ao se locomover dentro de seu espaço, o homem transporta consigo todas as posições que já ocupou, todas as que ocupará. Está simultaneamente em toda parte, é uma multidão que avança de frente, recapitulando a cada instante uma totalidade de etapas. Pois vivemos em vários mundos, cada um mais verdadeiro do que o outro que ele contém, e ele mesmo falso em relação ao que ele engloba. Uns se conhecem pela ação, outros se realizam pensando, mas a contradição aparente, que decorre da coexistência entre eles, se resolve na obrigação que temos de atribuir um sentido aos mais próximos e recusá-lo aos mais distantes, enquanto a verdade está numa dilatação progressiva do sentido, mas em ordem inversa e levada até a explosão. Como etnógrafo, deixo então de ser o único a sofrer com uma contradição que é a de toda a humanidade e que traz em si a sua razão. A contradição só permanece quando isolo os extremos: de que serve agir, se o pensamento que guia a ação conduz à descoberta da ausência de sentido? Mas essa descoberta não é imediatamente acessível: tenho que pensá-la, e não posso pensá-la de uma só feita.” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 390)

A reconciliação – a união – faz o sentido. O esforço humano não se opõe a uma decadência universal; ele aparece, na verdade, como uma máquina, aperfeiçoável, trabalhando para a desintegração de uma ordem original e precipitando a matéria organizada poderosamente numa inércia cada vez maior e mais definitiva. Entre o *nós* e o *nada*, a opção pelo *nós* é porque, ao cabo, não há escolha; ou melhor: a escolha já foi feita por quem pretende um ofício de etnógrafo.

Mas também, um existencialismo: “o mundo começou sem o homem e se concluirá sem ele [...]. Quanto às criações do espírito humano, seu sentido só existe em relação a ele, e se confundirão com a desordem tão logo tenha ele desaparecido.” (2010: 391). Aqui, Lévi-Strauss sugere a *entropologia*: estudo das manifestações elevadas do processo de *desintegração* – o homem em dissolução. A condição de etnógrafo se encerra também na condição de ser humano e existir, com a escolha de subordinar suas pretensões às exigências objetivas da libertação de uma multidão a quem os meios de tal escolha continuam a ser negados, para que se realize a própria libertação do etnógrafo. A integração dos fragmentos, que constitui a tentativa de compreensão de um agrupamento, acaba por representar uma integração para o próprio antropólogo em si, enquanto ser humano.

As “provações” por que passam os indivíduos em uma sociedade, por exemplo, dentre ritos de passagem e exigências das normas sociais, seriam como a beira instável em que se expõem diante de um limiar, uma fronteira, “a captar, no imenso oceano de forças inexploradas que cerca a humanidade bem organizada, uma provisão pessoal de poder graças ao que uma ordem social ainda mais imutável será revogada em favor dos destemidos” (LÉVI-STRAUSS, 2010: 37). Trata-se da dialética em que os indivíduos aprendem a viver no grupo, como a entender seu senso de missão e realização dentro dele, seu sentido de existência.

Então, temos uma relação estrutural, de homologia, entre as provações ritualísticas da vida de um nativo observável e as provações ritualísticas da vida dupla do antropólogo em campo, que busca extrair o sentido daquelas vidas, enquanto extravasa e modifica seu próprio sentido, sempre em construção. Assim como o indivíduo aprende a viver em sua sociedade, o antropólogo aprende a *viver* entre os nativos – aquela vida suspensa. Logo, é também um nativo em si mesmo, carregando consigo os impactos da experiência, imiscuída em seu sentido de existência. Os sentidos estudados passam a habitar também um *locus* em sua vida íntima de sentidos.

Para Darcy Ribeiro, à medida que se estende e intensifica sua convivência entre os índios, refinam-se as impressões – as reações, que, por definição, não são simplesmente dados brutos: “com minha visão ou cegueira urbana do mundo, eu não via que, sem luz artificial, se precisa da lua para se conviver vendo-se uns aos outros”, escreve. A vida medida pelos fenômenos naturais ganha novas dimensões. A vida mediada pelo signo da pesquisa torna-se uma outra vida, em meio àquela ordem de viver, desencadeando as percepções mais sutis: “Só depois da gente estar aqui meses a fio, quando roupa molhada, lama, suor e espinhos já não impressionam, se pode sentar sobre um pau podre sem pensar em cobri-lo, descansar os pés num poço de lama e apreciar a beleza da mata, e ela não parecerá tão bonita quanto aí, projetada na tela e vista de uma poltrona confortável. Mas eu creio que, depois de descobrir mil vezes a mata estando dentro dela, depois de apreciá-la muitas horas mortas, que não se contam, então a gente levará dentro de si um pouco daquela paz e daquela beleza” (1996: 241).

Novamente, a referência ao mundo do autor; suas impressões foram tais porque teve uma história, uma vida, uma ambientação anterior, que lhe proporcionou este momento de reflexão, e as ferramentas para catalogá-lo de uma maneira específica. Trata-se, também, de uma observação emocional, uma sensação: as reações vêm também de qualquer lugar dentro da emocionalidade individual. Se encontrou e levou consigo paz e beleza, isso se deve também à sua subjetividade de pessoa; a paz e a beleza não são, não existem em si mesmas; são enxergadas, estão nos olhos, estão

no julgamento, dentro de si; e o antropólogo encontra-se em seu objeto.

Sobre contrastes da convivência, e que reação emocional Darcy Ribeiro teve diante delas: entre os índios, para ele, tem-se uma convivência compacta, que não conhecemos, e da qual precisava se afastar periodicamente a fim de viver um pouco consigo, não suportando a coexistência constante que ali vigorava. As reações são também adaptações que permitem ao antropólogo manter seu lugar fora daquela sociedade, afinal, não é a sua, e precisa conciliá-las apartando-as, de tempos em tempos. Por isso, gostaria de acreditar que o trabalho é existencial. O antropólogo ocupa, simultaneamente, um lugar no grupo social que estuda – lugar esse sempre incompleto, eternamente dissociado – e um lugar em seu grupo social. Essa dupla existência é uma ferramenta essencial para empreender reflexões, para tentar a comunicação.

Um diário, portanto, atestaria todos os estados de humor do autor, independentemente de quais fossem, conferindo-lhe superlativa sinceridade, detalhismo, riqueza, autenticidade, e também, profunda objetividade e subjetividade, simultaneamente. O que isso significa? O que dizer e o que não dizer não convêm como regra: são de difícil delimitação. Transmitindo tudo, aumenta um grau de objetividade em suas impressões, embora saibamos que esse conjunto de impressões já é reflexo da própria subjetividade, desde sua germinação, desde antes mesmo de dar início à pesquisa. Transmitindo tudo, ainda, oferece todo o conjunto da emocionalidade integrada, como um retrato de si mesmo. O que escolhe dizer? Como o diz? Seu diário é, assim, o seu campo, mas é, também, simplesmente ele mesmo.

CAPÍTULO III. RECONCILIAÇÃO

“If all time is eternally present
All time is unredeemable.
What might have been is an abstraction
Remaining a perpetual possibility
Only in a world of speculation.
[...] Human kind
cannot bear very much reality.
Time past and time future
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.
[...] Only through time time is conquered.
[...] Here the past and future
Are conquered, and reconciled.”
Eliot, 1943

Revelou-se, então, a dimensão da arte literária presente na etnografia como ponto de reconciliação de algumas tendências, primeiramente negadas na Antropologia, mas naturais a ela, que dizem respeito à própria epistemologia da apreensão do conhecimento e de sua transmissão, ambas partes cruciais do ritual de conhecimento proporcionado pela escrita. A necessidade de escrita, e as várias possibilidades através das quais fazê-la, expandem os caminhos da tradição antropológica, não como inovação propriamente dita, mas como resgate de algo que lhe é próprio, original, particular.

Muito da riqueza explorada na escrita, tanto antiga quanto recente, deve-se também à consagração do trabalho de campo na disciplina, desde os fundamentos, que enxerta uma oportunidade maior de registro e apreensão das experiências, suscitando mais questões sobre a subjetividade e o íterim do encontro experimental propriamente dito. Pela necessidade da escrita, a etnografia conquista sua ampla perspectiva literária. Esses elementos são interiores às próprias necessidades de compreensão humana da experiência de estar no mundo, razão pela qual estão presentes em número tão vasto de relatos, independentemente de seu caráter formalmente antropológico.

Esse caráter, pela mesma razão, há que se expandir para a reconciliação com algo que lhe motivou e lhe serviu de inspiração em primeira instância, que é a própria emocionalidade humana, sua forma de contabilizar experiências e organizar os impactos que encontros com outras realidades

e perspectivas têm sobre ela e seu universo particular, através da narrativa, e suas possibilidades imaginativas. A descoberta do outro em Antropologia é análoga à experiência de encontro com um outro ser, um outro mundo, uma outra idéia, um outro eu, uma outra experiência humana, ou até inumana, posto que sob a égide do conhecer humano.

Tal como a descoberta desse outro eu constrói impactos sobre a noção do eu que vive a experiência, também a forma de acessar o outro em Antropologia faz a pessoa do próprio etnógrafo, tanto em sentido estritamente profissional como muito de seu caráter individual, que fomentou a construção primeira de suas motivações de investigação, contato e interação. A idéia é que, entre tais dimensões, não exista uma real separação, apenas uma consciência sutil que delimite sua percuciência, uma em relação à outra, admitindo maior contribuição ao valor da experiência.

Se proporciona uma reconciliação pessoal ao autor, protagonista da experiência, é porque encontra qualquer afinidade de estrutura entre aquilo que estuda e aquilo que ele é, escavando e edificando as mesmas inquietações de suas próprias ruínas de pessoa, que são, também, seu sítio de criação da pessoa que vai se tornando, e com que sentido. Ruínas, como a sociedade objetivada pelo pesquisador, que a caracteriza como pouco intacta, senão como pouco acessível, e, ainda, sítio em construção, pois o conhecimento que sobre ela se constrói é uma edificação, uma invenção, um projeto, uma experiência da realidade, que não é a realidade, mas que tenta ser bruta, concreta.

Revelando consigo parte das intenções e motivações do antropólogo, a etnografia transmite suas inquietações, e, na medida da leitura feita, conforme outro quadro de inquietações, gera uma ponte comunicativa entre três experiências, aquela comunicada pelos sujeitos observados, a vivida pelo antropólogo nesse contexto, e a interpretada pelo leitor, sob reflexo das outras duas. Revela-se, também, aquela vida tripla do antropólogo, que assim se divide apenas por *momentum*, a título de análise, mas representando algo uno.

Dessarte, existe a vida contabilizada antes do campo e da etnografia, que edificou a pessoa do antropólogo até o momento. Existe a vida no campo, que é complexificada pelo alinhamento intrusivo à vida dos sujeitos que compõem o objeto, a vida adaptada, confrontada, temporária, suspensa pelo profissional, em que o ofício se caracteriza por um ponto crítico de afronta aos horizontes morais e realísticos do autor, que buscará, à revelia, manter-se intacto.

Existe, enfim, a vida confrontada diretamente com as idéias desenvolvidas a partir do campo, consideradas e congregadas sob um signo de conhecimento formal para transmissão e compartilhamento, depois do que o antropólogo encontra-se modificado em sua própria base moral.

Seriam, talvez, como níveis de percepção do tempo na experiência vivida em pesquisa. Esse aspecto, que Lévi-Strauss teria chamado de “desarraigamento crônico do etnógrafo”, é sua própria condição e inspiração, e, talvez, sintomático de uma necessidade epistemológica do ofício, que advoga esse estado transitivo de conhecimento, vida e experiência, cuja exploração remonta à própria produção literária, pois esta também constrói um arquétipo de um pensamento, a princípio intransmissível, cuja fronteira, então, busca-se transpassar pelos horizontes de comunicabilidade. A experiência humana é comunicada pela experiência humana.

A reconciliação temporal do antropólogo se faz pelo entendimento consciente do impacto que pode ter seu trabalho sobre o objeto investigado, sobre sua própria pessoa, e sobre possíveis leitores, atentando às necessidades que surgem em campo para manutenção de seu projeto de conhecimento e da integridade de sua própria pessoa, que, no entanto, sofrerá sempre alguma modificação. Tal como seu objeto não passa intocado, tampouco o fazem seus leitores. O ponto é reconhecer que a consciência das inquietações da Antropologia não lhe são formalmente exclusivas.

“Ethnography's tradition is that of Herodotus and of Montesquieu's Persian. It looks obliquely at all collective arrangements, distant or nearby. It makes the familiar strange, the exotic quotidian. Ethnography cultivates an engaged clarity like that urged by Virginia Woolf: “Let us never cease from thinking – what is this 'civilization' in which we find ourselves? What are these professions and why should we make money out of them? Where in short is it leading us, the procession of the sons of educated men?” (1936: 62-3). Ethnography is actively situated between powerful systems of meaning. It poses its questions at the boundaries of civilizations, cultures, classes, races, and genders. Ethnography decodes and recodes, telling the grounds of collective order and diversity, inclusion and exclusion. It describes processes of innovation and structuration, and is itself part of these processes.” (CLIFFORD, 1986: 2-3)

Essa passagem que sintetiza o teor da etnografia nos leva a questionar formas de alinhar a motivação desse pensamento a outras manifestações literárias, que buscam, também, capturar algum sentido das estruturas e dos fenômenos da coletividade humana.

Gostaria de analisar, por outro lado, a notável perspectiva de consciência antropológica que aparece na literatura, identificada por um olhar que lhe seja afim, o olhar identificado, disciplinado seja pelo estudo de teoria e de campo, seja pela inclinação da mente referida por Lévi-Strauss, como uma característica pessoal que impulsiona o indivíduo a refletir por este prisma, construída algo como pela história de vida, pelas experiências humanas mais simples e mais sutis, que menos se poderia atribuir a uma pretensão formal antropológica, mas que contêm muitos de seus mecanismos e várias de suas preocupações e inquietações. São preocupações com as tais questões eternas, as mais existenciais da vida humana. Buscar um sentido interno, pessoal, no outro, na história, nas obras humanas, e, também, aquilo que o exprima, para transpor aquela experiência a outras, agregando-a, agregando significado, expandindo horizontes.

Tomemos a seguinte passagem: “Men's curiosity searches past and future / And clings to that dimension. But to apprehend / The point of intersection of the timeless / With time, is an occupation for the saint – / No occupation either, but something given / And taken, in a lifetime's death in love, / Ardour and selflessness and self-surrender. For most of us, there is only the unattended / Moment, the moment in and out of time / [...] Here the past and future / Are conquered, and reconciled / [...] And right action is freedom / From past and future also / For most of us, this is the aim / Never here to be realised; / Who are only undefeated / Because we have gone on trying; / We, content at last / If our temporal reversion nourish / (Not far from the yew-tree) / The life of significant soil.” (ELIOT, 1943).

O que Darcy Ribeiro e Lévi-Strauss compartilham, em sua gana antropológica, parece-me, é a inquietação com o tempo, e uma busca por sua reconciliação, unindo as partes; nas palavras do segundo, como uma história que une por extremidades a história do mundo e a dele, desvendando a um tempo a razão comum de ambas (LÉVI-STRAUSS, 2010: 56). A razão comum da história de ambas as partes seria um entendimento acerca da própria *dimensão humana transbordada*, também referida pelo autor. Ao nos debruçarmos sobre autores tradicionais da Antropologia, contudo, pela dimensão de seu trabalho que lhes seja mais humana, revelada, e menos formalmente atrelada à etnografia pura, encontramos, por outro lado, a pureza da etnografia, a brutalidade da pessoa autora que se faz viver e experienciar ao longo da narrativa.

A reconciliação com o presente da investigação etnográfica, confrontando-se com o passado de si e do objeto, intimidado pelo futuro do objeto e de si, e pelas teias entretecidas entre eles, e o sutil fio condutor da história humana, e o sutil fio que nos conecta à vida e ao sentido. A consciência de trajetória, de tempo, de empreender feitos, da responsabilidade de comunicar um outro horizonte

tão vasto de sensações, imbrincado nas experiências vividas, entrelaçado à nossa personalidade. Um senso de missão e de compromisso em conhecer, mas, com ambição tal que não nos resta senão retornar à humildade, fazendo um caminho inverso ao mesmo tempo.

Não se pode negar que o antropólogo se conheça por meio do que estuda, questionando a moral, a história, o contato, a própria condição humana que transborda, derramando sobre sua produção um pedaço de si mesmo, cativando leitores e suscitando pensamentos. Isso é real para todo conhecimento produzido, para toda arte, mas, logo, é comum a todos, pois em cada um o conhecedor que se aprofunda busca extrair daquilo seu próprio sentido interno, uma justificativa que o conecte ao mundo, não só a seu mundo imediato, mas ao mundo em toda a sua grandeza e vastidão. E essa tarefa, por vezes inspirada numa inclinação de alma, de incompleta realização, é o que atrela o investigador a seus objetos e à escrita, como um processo em si de aprendizado, inclusive para a satisfação da própria consciência, do próprio pensamento.

Uma das preocupações mais presentes nessa condição humana é o tempo, a possibilidade de que o homem seja esquecido, extingüindo-se, abandonado, tornando-se obsoleto, tornando toda uma cultura ou conjunto de idéias em algo obsoleto, irreconhecível, inexprimível, que em nada contribua com a história seguinte e a trajetória da humanidade. Entender, sutilmente, um fio conectivo entre as histórias e as temporalidades, mas não estar em condições de exprimi-lo integralmente, porque falta um elo, uma reconciliação, que amenize as inquietações de não alcançar uma objetividade, um conhecimento puro, fidedigno, durável, estável, pois a própria consciência que experiencia cada vivência e idéia é, também, ela mesma, instável.

Tomar consciência sobre esse fato é reconciliar a disciplina conquistada para o exercício do ofício, agregada e reiterada constantemente, com a liberdade necessária para que se atinja alguma profundidade, pela sutileza instável de lidar com emoções humanas tão eternas, centrais, atemporais e incertas. Portanto, no momento crítico e consciencioso, se necessário for confrontar a disciplina com a liberdade, que se opte pela liberdade, mas que se possa buscar conquistar um equilíbrio tênue e, ainda, sólido entre as duas. O tempo é reconciliável. Se o objetivo é reconhecer a contradição inerente aos estudos estruturais, reconheçamos também estas contradições da vida humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão sobre a epistemologia antropológica está longe de ser esgotada, bastando iniciar uma nova leitura ou um novo contato para nos depararmos com o imponderável, a oportunidade precisa de reencontrar horizontes, refazermos o tempo, como se fosse do zero, mas sob o crivo total de tudo que foi experienciado até então. Nunca se esgota, e nunca se principia, porque lidamos com questões eternas, de origem. Isso não quer dizer que não nos possamos aproximar delas, algo que sem dúvida logramos ao penetrar com atenção sobre as tantas tentativas humanas de exprimir a realidade de outros seres humanos, ou a própria; o impacto de tal tentativa conta mais que a própria arte. Sua função é exprimir, alargando o pensamento por esse caminho.

Ao longo deste trabalho, expus uma espécie de alteração sutil, intelectual, mas, também, emocional, que ocorre à vida do escritor, o pesquisador que se embrenha em campo, buscando aproximar-se ao estudo, e se aproximar, também, a alguma verdade, essa, próxima ao coração selvagem da dimensão humana, transbordada, a fim de possivelmente exprimi-la, pois nisso consiste o projeto de conhecimento em Antropologia. Porém, suas categorias definem muito do que perceberá como tal, colocando-o em dilema em meio às contradições de seu próprio pensamento, diante da tarefa e das contradições do objeto.

Tal vida do pesquisador, defendi, é composta por uma série de sutilezas que traduzem o impacto das experiências passadas, presentes e futuras, obrando por uni-las e reconciliá-las, mantendo ou buscando qualquer sentido de coerência no todo. As contradições são naturais a qualquer sistema (LÉVI-STRAUSS, 2003). No caso da vida inerente ao ofício etnográfico, amplamente descrito na obra de Lévi-Strauss, e reiterado pelas percepções de Darcy Ribeiro, as contradições são também a própria ferramenta de aproximação e distanciamento, ambos elementos necessários que se devem equilibrar em método sutil, intuitivo.

Igualmente intuitivo é o balanço entre a disciplina exigida e a liberdade ensejada, que vem justamente pela disciplina; conquistar a disciplina é conquistar a possibilidade de libertar-se vez em quando, com consciência de seus usos e efeitos, dosando em benefício do projeto de conhecimento, que, por envolver comportamentos humanos, por vezes não simplesmente se traduz em formalidade e método. O método em si adquire traços de subjetividade e sutileza. O que tudo isso suscita é um apelo à maior atenção aplicada a cada assertiva, cada observação e cada leitura.

Atentos àquilo que de instável e subjetivo possa haver em nós, disciplinamo-nos também a vê-lo no objeto, nas leituras feitas, nas interpretações e construções de linguagem utilizadas. A etnografia não deixa de ser um momento de reconciliação pessoal, pois proporciona o momento de resolver as inquietações do campo, ou mesmo de apresentá-las irresolvíveis, *por enquanto*, para que leitores possam trazer suas próprias conclusões. Um momento, talvez, de tornar a escrita mais universal, apesar de enxertar nela nossos trejeitos e dilemas pessoais.

Ademais, reforça o sentido existencialista desta disciplina, que jamais se dissociou efetivamente de suas raízes filosóficas, apesar da percuciência de suas tendências científicas, e, logo, de seu prisma humanístico e profundamente subjetivo, que reina imperativo sobre sua epistemologia, sobre o impacto humano que logra tecer, sobre seu suposto hermetismo, e, ao reverso, seu caráter universal, tratando de questões tão eternas e tão caras à motivação humana.

Minha motivação é pensar que, depois de expandir vastamente o universo de idéias, pelo disciplinamento em Antropologia que é seu mínimo grau, explorando diversidade, funduras, relativismos, “tudo é permitido”, questionando toda e cada possibilidade de dominação, poder, estrutura, ordem social, prática e ação, vejo que, ao contrário, nada há de permissivo nesta disciplina, pois ela acredita e defende que a cultura autoriza a cultura, dentro de uma lógica própria e regras muito claras de funcionamento.

A conservação dessa autorização é também muito importante, pois inibe julgamentos feitos à revelia de estudo consciente, e rebeldia compulsiva que não tem razão de ser, nem amparo moral na realidade. Há que se ter consciência real de nosso domínio, e da intersecção de opinião e subjetividade que ora nos autoriza, ora desautoriza, complexificando dessarte nosso campo de conhecimento, que, como sugerido por Lévi-Strauss, constrange-nos a entrar em eternas – e naturais – contradições, tanto dentro de nossa própria cultura quanto ao contatar qualquer manifestação cultural, pois, a partir dessa flexibilização e disciplinamento da consciência, os limites entre as manifestações logram atenuar-se, ensejando a necessidade de maior liberdade, para pensar, para escolher nossas próprias crenças e idéias, e os caminhos da etnografia, alinhados ou contrapostos a nossas tendências individuais, e, enfim, para transmitir algo que valha registro.

Esta incompletude da Antropologia, que é sua vastidão, para ser compreendida e aceita, exige um caminho a ser trilhado. Tomo a tarefa por cumprida. Por enquanto.

BIBLIOGRAFIA

- BENSON, Paul. *Anthropology and literature*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1993.
- BORGES, Jorge Luis. *Poesia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 (1969).
- CLIFFORD, James e MARCUS, George E. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.
- CRAPANZANO, Vincent. *Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- CRAPANZANO, Vincent. "Communications: On the Writing of Ethnography". In: *Dialectical Anthropology*, 2. 1977.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Editora 34, 2008 (1880).
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- ELIOT, Thomas Stearns. *The four quartets*. New York: Harcourt-Brace, 1943.
- ELIOT, Thomas Stearns. *The waste land and other poems*. London: Penguin, 2003.
- FARIA, Luiz de Castro. *Um outro olhar: diário da expedição à Serra do Norte*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2001.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas elementares do parentesco. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. De perto e de longe. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O olhar distanciado. Portugal: Edições 70, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Tristes trópicos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez., 2007.
- RIBEIRO, Darcy. Diários índios: os urubus-kaapor. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TURNER, Victor Witter & BRUNER, Edward M. The anthropology of experience. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

