

Silvia Garcia Nogueira
(UEPB)

Flávia Ferreira Pires
(UFPB)

Antropologia pós-social? A pergunta que não saía de nossas mentes foi um forte estímulo para a realização de uma entrevista de cerca de três horas com Marcio Goldman, professor associado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), em setembro de 2011, em João Pessoa (PB). Na ocasião, recém-chegado de uma temporada na Universidade de Chicago como professor visitante, gentilmente atendeu ao convite de suas duas ex-alunas para conversar sobre o que para nós parecia ser um sopro de novidade bem-vindo no campo da Antropologia.

Na verdade, sua visita à cidade atendeu a dois outros convites acadêmicos: participar da conferência de abertura do Seminário Internacional de Estudos e Pesquisas em Relações Internacionais (SIEPRI), promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba (PPGRI/UEPB), proferindo a palestra “Identidade e Diferença. Ação Afirmativa no Brasil” e, a convite do Programa de Pós-graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), proferir a palestra “Antropologia Contemporânea e Religiões de Matriz Africana no Brasil”.

Em ambas as situações, estavam presentes em suas falas marcas de sua própria trajetória como pesquisador, lembranças e perspectivas adotadas ao longo de seu percurso intelectual. Assim, noções como simetria, reflexividade e reversibilidade, nessa tentativa de pensar uma antropologia pós-social, foram discutidas conceitualmente em relação a seu próprio campo de pesquisa, ou a partir dele, o Terreiro de Matamba Tombenci Neto, de D. Ilza Rodrigues. Não por acaso, o mais recente livro ao qual se dedicou, publicado em 2011, intitula-se *Do Lado do Tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia), Histórias Contadas a Marcio Goldman*. Para usar uma ideia do próprio autor nesta longa entrevista publicada na forma de livro, o antropólogo deveria ser um “comutador” colocando simetricamente em relação ele mesmo e uma mãe-de-santo atravessados por memórias, experiências e afetos compartilhados ao longo de três décadas.

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Mestre e Doutor em Antropologia Social pelo MN/UFRJ, Marcio Goldman foi ainda professor da PUC-RJ e da UFF, professor visitante na Universidade de São Paulo (USP), na Universidade de Cabo Verde, além da Universidade de Chicago. É bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq e da FAPERJ. Suas áreas de atuação incluem Antropologia das Religiões Afro-Brasileiras, Antropologia Política, Antropologia da Religião, Teoria Antropológica e Antropologia Simétrica. Além de diversos artigos, é autor de *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994); *Alguma Antropologia* (1999); *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política* (2006); *Dossiê Políticas e Subjetividades nos Novos Movimentos Culturais* (2009); editor de *Do Lado do Tempo: O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia)/Mãe Hilsa Mukalê (histórias contadas a Marcio Goldman)* (2011) e junto com Moacir Palmeira é co-organizador de *Antropologia, Voto e Representação Política* (1996). Atualmente vem pesquisando as cosmopolíticas das religiões de matriz africana no Brasil a partir de pesquisa de campo em um terreiro de Candomblé na cidade de Ilhéus no sul da Bahia, que resultará em breve em um livro.

Nesta entrevista Marcio Goldman fala sobre o contexto em que o conceito de antropologia pós-social surgiu, o livro que ele e Eduardo Viveiros de Castro estão publicando sobre o assunto, suas experiências de pesquisa, e tece reflexões críticas sobre o próprio campo antropológico.

Silvia Garcia Nogueira: Fale um pouco sobre o livro que você e Eduardo Viveiros de Castro estão escrevendo, a respeito da antropologia pós-social, e o motivo que os motivou a escrevê-lo.

Marcio Goldman: É um livro meio diferente, porque na verdade consiste na transcrição das aulas que demos em um curso, se não me engano, no segundo semestre de 2006, no Museu Nacional, chamado “Uma Introdução à Antropologia Pós-social”. No mesmo semestre eu estava como professor visitante na USP. Lá, dei um curso mais compacto, mas com o mesmo tema basicamente. Na USP o curso foi gravado e não me lembro bem como acabou aparecendo essa ideia de ser publicado. A Editora Cosac & Naify providenciou a transcrição. Era muita coisa - 15 aulas na verdade, com duração de quatro horas cada -, e por isso foi preciso um longo trabalho de edição. Foi Renato Sztutman, da USP, quem fez uma primeira edição, mas como, por razões óbvias de edição, os cortes foram meio tímidos, temos ainda que fazer uma edição final, já que decidimos fazer o livro no formato do curso mesmo. As falas foram editadas e mantidas separadas sob o nome de cada um dos dois professores. Não tentamos transformar num livro em estilo tradicional porque achamos melhor a ideia da publicação do curso editado. E o livro é basicamente a apresentação dos autores que foram estudados nesse curso.

SN: O que foi tratado no curso?

MG: O curso veio de uma ideia que tivemos de discutir um conjunto de autores mais ou menos heterogêneos, sendo que alguns têm mais relações com os demais do que outros. Na verdade, se bem me lembro, porque na verdade já se passaram cinco anos, selecionamos textos de Roy Wagner, Marilyn Strathern, Deleuze e Guattari, Bruno Latour,

Gabriel Tarde... Acho que esses foram os autores que ocuparam o curso, com um número variável de sessões para cada um. Batizamos o curso com esse nome obviamente provocativo de “antropologia pós-social”, porque a ideia era ver como é que a antropologia contemporânea ou o pensamento contemporâneo estavam revendo e revisando de maneira radical alguns dos conceitos mais arraigados da antropologia. Mas é preciso observar que, para nós, “contemporâneo” não possuía uma conotação meramente cronológica. Afinal, Tarde é do começo do século XX, e o principal texto de Wagner, que coloca em questão a noção de sociedade, é da década de 1970. Contemporâneo dizia-se, então, em um sentido mais intelectual do que cronológico.

Como entre os conceitos que acreditávamos necessário repensar estava, talvez na frente de todos, o de “sociedade”, apareceu esse nome, que era meio brincadeira, meio sério, de antropologia pós-social. Na USP o curso teve outro nome, mais descritivo: “Redes, Simetrias e Reflexividades”.

Na verdade tudo isso resultou do fato de que, pelo menos desde 2004, vínhamos realizando encontros para discutirmos essas abordagens e esses autores, entre outros, claro. Tudo começou com o núcleo do Pronex, do CNPQ, que Eduardo Viveiros de Castro coordenava, sobre as transformações indígenas, um núcleo basicamente de etnologia indígena. Num certo ponto, o pessoal que não era de etnologia indígena começou a participar dos encontros. Acabamos, então, inventando outro núcleo que chamamos de “Antropologia Simétrica”, que reunia gente que trabalhava com sociedades indígenas, gente que trabalhava com temas afro-americanos e gente que trabalhava com antropologia da ciência. Começamos, então, a ter uma dinâmica de encontros às sextas-feiras à tarde, encontros nos mais variados formatos, conferências, apresentações de trabalhos dos participantes, debates e assim por diante. Isso deve ter começado há uns seis ou sete anos e vem acontecendo ininterruptamente, o que é, até onde eu saiba, um fenômeno sem precedentes, ao menos nos lugares em que trabalhei.

SN: Esse é o Laboratório de Antropologia Simétrica?

MG: Laboratório de Antropologia Simétrica foi o nome que escolhemos para registro no diretório de grupos de pesquisa do CNPQ. Usamos mais “Núcleo de Antropologia Simétrica” porque tem esse nome charmoso de NAnSi. O núcleo possui uma dinâmica evidentemente flutuante, com períodos mais intensos, outros menos intensos, mas nunca deixou de existir.

O curso, então, surgiu um pouco em função desses encontros. Tínhamos muitos alunos regulares, muitos ouvintes, gente do Museu Nacional, gente de fora do Museu. Ficamos até um pouco surpresos com a quantidade de pessoas pois em certos dias o público não cabia na sala de aula. O curso derivou, assim, dessa colaboração, meio inusitada entre nós, entre essas duas áreas, chamadas de etnologia indígena e de antropologia das religiões afro-brasileiras - além da antropologia da ciência.

Além da dimensão teórica, o curso teve também esse lado de colocar em contato pessoas que em geral estão mais acostumadas a falar para pessoas que trabalham no mesmo campo que elas. Essa era uma das experiências das “sextas na Quinta” (porque nos reunimos às sextas-feiras na Quinta da Boa Vista, onde fica o Museu Nacional):

obrigar as pessoas a explicitarem certas premissas, certas ideias, que quando comunicamos para pessoas de nossa própria subespecialidade não sentimos muita necessidade de explicitar.

SN: A apresentação formal do Laboratório de Antropologia Simétrica fala no objetivo de conjugar a ideia de antropologia simétrica com a de antropologia reversa e a antropologia de nós mesmos. Como seriam essas antropologias?

MG: O que lembro é o seguinte: tínhamos essas três palavras, ou conceitos, que usamos como chave, “reversa, reflexiva e simétrica”, Quanto a “nós mesmos” não estou lembrado direito porque de algum modo isso faz parte de todas essas noções. “Antropologia simétrica” vem de Bruno Latour, mas nós a interpretamos de uma maneira muito especial; “antropologia reversa” é um conceito que aparece, um pouco rapidamente, no livro de Roy Wagner “A Invenção da Cultura”; e “antropologia reflexiva”, tiramos de Marilyn Strathern. Trata-se, na verdade, de uma tentativa de jogar com esses conceitos, ou mesmo de jogar esses conceitos uns contra os outros. Fizemos isso quando estávamos começando. Criamos um site, na época do curso, chamado de Abaeté - como vocês veem, temos muitos nomes, Rede Abaeté, Núcleo de Antropologia Simétrica, sextas na Quinta... Esse site era do tipo wiki, em que as pessoas podem entrar, escrever, modificar, o que foi muito muito dinâmico durante um tempo; depois, deixou de funcionar e trocamos de plataforma. Agora está na *Google* e se chama *Abaetenet*¹. Está mais voltado para a divulgação e menos para a interlocução, como no modelo antigo. No site está também a história de como tudo isso foi criado. Por outro lado, essas atividades acabaram gerando alguns GTs, mesas redondas, dissertações e teses, diferentes tipos de colaboração entre diferentes áreas de especialidades, algo não tão comum assim...

SN: Por exemplo?

MG: GTs na ANPOCS reunindo colaborações de Antropologia Afro-Brasileira, Etnologia Indígena e Antropologia da Ciência. Como se sabe, em geral essas três áreas não conversam muito uma com a outra. Com as três noções de “simetria”, “reflexividade” e “reversibilidade” (além da de “rede”, claro, noção fundamental), creio que conseguimos conectar de algum modo essas áreas. Nesse sentido, essas noções desempenham um papel de “comutadores”, capazes de estabelecer passagens entre diferentes áreas. Isso porque embora os “objetos” sigam sendo diferentes, eles podem ser conectados com uma inspiração conceitual comum. Retrospectivamente, creio que isso produziu um efeito significativo - se observarmos, principalmente, as dissertações e teses que de algum modo se referem a essa proposta. Como sempre, algumas são assim, digamos, mais “exageradas”, usando essas ideias de um modo que às vezes me parece intenso demais; outras, ao contrário, são mais equilibradas. De todo modo, um dos efeitos produzidos foi facilitar um pouco a vida de estudantes que eram obrigados a ficar justificando demais o que queriam fazer e que agora podiam dispor de um arsenal conceitual mais adequado e respeitável para enquadrar o trabalho empírico que estavam fazendo.

SN: Você pensa em alguma tese em particular em que esse tipo de abordagem funcionou desse modo?

MG: Vou cometer injustiças se mencionar um ou outro trabalho. Talvez seja mais fácil falar de algumas das pessoas que foram orientadas por mim e por Eduardo Viveiros de Castro. A tese de Ana Carneiro Cerqueira, por exemplo, que explora dimensões das relações de parentesco no norte de Minas Gerais, elabora essas relações de um modo muito conectado a essa literatura. Essa tese também mostra algo que muita gente parece não perceber: o fato de que se, por um lado, tudo isso parece uma discussão teórica muito abstrata, por outro, só faz sentido quando a etnografia ocupa o primeiro plano do trabalho. Porque, no fundo, todo esse aparato conceitual é para ajudar a lidar com a etnografia ou com as etnografias. Ou seja, quando digo “colocar em contato”, “colocar em diálogo” esses três campos, não é tanto no que diz respeito às teorias etnológicas ou às teorias das religiões afro-brasileiras, mas, sobretudo, no que se refere ao material empírico. São os dados etnográficos desses diferentes campos que podem se interfecundar.

Assim, a tese de doutorado de Marina Vanzolini, sobre feitiçaria no Alto Xingu. Ela defendeu a tese sobre feitiçaria e eu tenho dois alunos que estão fazendo tese sobre feitiçaria nas religiões afro-brasileiras. É curioso ver como ninguém nunca conectou o modo como esse tema obviamente presente nesses dois universos aparece em cada um deles. E mesmo que, na tese, Marina Vanzolini ainda não faça referência direta ao universo afro-brasileiro, me parece óbvio que o fato de ela ter participado dos encontros de alguma maneira a ajudou a fazer a tese. Simetricamente, dois alunos meus, Edgar Rodrigues Barbosa Neto e Paula Siqueira Lopes, estão estudando feitiçaria em religiões de matriz africana no Brasil e ainda que não usem diretamente o material da etnologia amazônica sobre o tema, o fato de terem passado por ele afetou de modo decisivo o que estão fazendo.

Aliás, foi a turma dela, que entrou no mestrado em 2004 e que, em sua maioria, já defendeu até suas teses de doutorado, que pegou esse movimento todo. Além, claro, da turma que, em 2006, fez o curso de antropologia pós-social. Creio que cada estudante se conectou com o movimento de diferentes modos e, digamos, quantidades. Alguns estavam começando o doutorado, outros terminando, como Cecília Mello, cuja tese sofreu influência direta do que estávamos discutindo. Alguns investiram mais em um autor, outros investiram mais em outros, alguns se ativeram mais ao espírito da coisa. Varia...

Flávia Pires: Você poderia explicar melhor como é que os campos podem se interfecundar...

MG: O exemplo da feitiçaria me parece ótimo para perceber isso. Todo mundo sabe que existe uma infinidade de dados etnográficos e de literatura sobre feitiçaria em sociedades indígenas, assim como nos estudos sobre religiões de matriz africanas - além de alguns trabalhos teóricos sobre esse tema em ambos os campos. No entanto, em geral, quem trabalha com feitiçaria em sociedades indígenas não tem a menor ideia do que está sendo dito no [outro] campo, assim como quem está trabalhando com religiões afro-brasileiras não tem a menor ideia sobre o que se diz sobre feitiçaria em sociedades indígenas. Interfecundar quer dizer o seguinte: de que modo o conhecimento do

material do outro campo pode ajudar a ter ideias um pouco diferentes daquelas com que se estava acostumado em seu próprio campo de especialidade.

Tenho a impressão que isso deveria acontecer o tempo todo, mas parece que não estamos suficientemente atentos para isso. Desse modo, “redescobrimos” um campo de interseção que os “nativos” já conheciam há muito tempo. O pessoal que Cecília Mello estudou em Caravelas, no sul da Bahia, se diz “afro-indígena”. Sabemos, também, que em todo o nordeste - e provavelmente em quase todo o Brasil - grupos indígenas praticam o “culto dos encantados”, que obviamente tem relações com as religiões de matriz africana. Além disso, ao menos em algumas regiões como no sul da Bahia, os indígenas circulam por terreiros de candomblé e umbanda, o que significa que eles, assim como os afro-brasileiros, devem ter inúmeras ideias interessantes sobre as relações e as diferenças entre suas respectivas religiões. Mas nós não sabemos quase nada sobre isso ainda e creio que essa ignorância deriva, ao menos em parte, da nossa mania de especialização.

SN: Alguns alunos do curso de graduação em Relações Internacionais na UEPB fizeram trabalho de campo em um terreiro de Umbanda com Jurema, aqui em João Pessoa...

MG: Claro, isso está em toda parte. No Nordeste, no norte de Minas Gerais, onde os Xacriabá constituem um caso interessantíssimo, cultuando os encantados e frequentando sistematicamente casas de matriz africana. Este semestre, no Museu, junto com Marina Vanzolini, estou justamente dando um curso que intitulamos “Introdução às Cosmopolíticas Afro-Indígenas”, numa tentativa de discutir temas que são abordados paralelamente nos dois campos e colocá-los de algum modo em confronto. Xamanismo e possessão, por exemplo, ou totemismo e sacrifício, por exemplo. O sacrifício, como se sabe, é um tema muito marcadamente africano e afro-americano, muito raramente encontrado em sociedades das terras baixas da América do Sul. Por outro lado, o totemismo e o xamanismo são muito ameríndios, encontrados na África ou entre os afro-americanos apenas de uma forma aparentemente mais difusa (em contraste com o transe de possessão, por exemplo). Claro que estou simplificando muito porque a relação entre essas coisas é sempre muito mais complicada.

De todo modo, o que fizemos foi colocar lado a lado textos que discutem a relação entre os dois campos de forma já explícita e outros que o fazem somente de maneira implícita. No fim do curso, leremos três monografias: uma sobre o universo afro, outra sobre o universo indígena e outra sobre uma situação propriamente afro-indígena. É um pouco como com o pós-social, uma aposta, uma experiência... Aliás, o prefixo “pós” costuma ser mal entendido e é preciso compreender o sentido que damos a ele. Não é no mesmo sentido em que é utilizado na expressão “pós-moderno”, por exemplo, onde serve para marcar uma situação de superação e o fato de que supostamente já estaríamos em outra fase de desenvolvimento. Nosso “pós” é mais misterioso uma vez que, para nós, ele é, paradoxalmente, sinônimo de “pré”. O que quer dizer que “pós-social” significa apenas que estamos no caminho de alguma coisa que ainda não sabemos o que é. Ou seja, o pós-social não é um novo estado ou estágio (esse é o problema do pós-modernismo), mas uma espécie de aposta ou experiência em torno de algo que está depois, mas que ainda não se cristalizou, não se condensou.

Os sintomas dessa situação podem ser encontrados vários lugares. Num certo desconforto com noções mais tradicionais, como a de “sociedade” – Wagner já criticava o conceito na década de 1970, Latour retomará a crítica por conta própria três décadas mais tarde, mas mostrará que Tarde já fazia a mesma coisa ainda no século XIX. Não creio que Wagner e Latour tenham jamais lido um ao outro, mas ambos testemunham a falência de antigos conceitos, aquilo que Latour chama, meio de brincadeira, perda do prazo de validade dos remédios. O mesmo ocorre com a noção de rede, de Latour, ligada à de rizoma de Deleuze e Guattari. Porque já há muito tempo esses conceitos mais clássicos, como “cultura”, “sociedade”, trazem um certo mal estar, ninguém sabe mais muito bem o que fazer com eles. Ou continuamos a usá-los por teimosia ou reverência ao passado, ou perdemos nosso tempo criticando-os. Não se trata, pois, de mais uma crítica a essas noções, mas de inventar ou reativar novos conceitos, novas possibilidades. Não se trata de considerar essas noções “erradas”: na verdade, no começo os conceitos são sempre muito poderosos, parecem explicar tudo; mas logo a realidade e as críticas fazem com que eles encolham até o ponto em que para que possam continuar a ser utilizados é preciso um trabalho excessivo, que quase não mais compensa.

Como a academia tem uma tendência para a inércia e mesmo para a reação, é sempre importante que se tenha possibilidades de liberação, linhas de fuga, em especial para os estudantes mais novos. Mas isso só pode ser feito se tivermos outras noções para nos ajudar a pensar no lugar das antigas. No nosso caso, testemunhamos diretamente esse caráter reacionário da academia. Algumas pessoas chegaram a dizer que estávamos querendo destruir a antropologia. Por outro lado, logo percebemos que o efeito que nosso experimento tem produzido nos estudantes é muito mais poderoso do que em nós mesmos. E é isso que faz com que a experiência valha a pena.

FP: É libertador...

MG: É, no sentido de que pode liberar os alunos de terem de passar por certas coisas pelas quais eu, por exemplo, tive que passar e das quais me custou muito me livrar. Quando fiz a graduação e mesmo o mestrado, havia uma espécie de cânone, ou alguns cânones, que era preciso seguir. Tudo bem, esse tipo de coisa faz parte do jogo, mas o problema é quando se passa a vida repetindo esses cânones e querendo obrigar os outros a repeti-los também. Será que cada geração tem que passar pela mesma coisa ou será que dá para se livrar ao menos parcialmente disso? Quando demos o curso de antropologia pós-social praticamente ninguém falava de Roy Wagner, Marilyn Strathern por aqui. De Latour, a única coisa que se conhecia era *Jamais Fomos Modernos*; do Gabriel Tarde, nem pensar, ainda que Eduardo Vargas tenha escrito há muito tempo uma dissertação de mestrado sobre ele, dissertação que só foi publicada anos depois...

Nesse movimento, outros autores também apareceram, como Isabelle Stengers e alguns autores mais ligados a Strathern e a Wagner. Então, acho que acrescentamos autores ao panteão mais tradicional da academia. Hoje em dia é quase impossível dar um curso de Teoria Antropológica sem fazer alguma menção a eles. Aumentou o espectro, a pluralidade, de autores.

E é claro que mesmo para mim ou para Eduardo Viveiros de Castro, esse movimento ajuda em nosso próprio trabalho, livrando-nos de coisas que em nós são muito mais arraigadas do que nos estudantes. Na verdade, os professores sempre enfrentam uma espécie de paradoxo: será mesmo preciso passar por todas as fases da história de uma disciplina, anunciando aos alunos a cada etapa que aquilo que ele sofreu tanto para aprender já não vale grande coisas? Será preciso produzir durkheimianos para depois avisar que Durkheim já era? O ensino é de algum modo montado para isso, procedendo como se a ontogênese tivesse que repetir a filogênese, como se cada estudante fosse obrigado a refazer a história da disciplina, começando com os “clássicos” até chegar aos dias de hoje. Isso oferece uma imagem congelada do pensamento e da história intelectual. As inovações tendem a ser diluídas na tradição e nunca se tem muito tempo para explorar as novidades e os autores realmente novos. É o que Deleuze queria dizer quando sustentava que a história da filosofia é uma máquina de repressão do pensamento...

SN: Há muitos anos você pesquisa o mesmo grupo, em Ilhéus. De que modo essa perspectiva da antropologia pós-social se refletiu em seu trabalho?

MG: Meu livro sobre política foi publicado em 2006, mas terminei de escrevê-lo em 2005. O que significa que a antropologia pós-social teve pouca influência direta sobre ele. Claro que alguns autores como, Latour ou Deleuze e Guattari, estão lá, pois eu já me interessava por eles há mais tempo. Foi depois de publicar o livro que resolvi voltar a estudar religiões de matriz africana no Brasil. O livro pouco fala de religião, embora a pesquisa tenha sido conduzida num espaço que inclui um terreiro de candomblé. Logo que acabei de escrever esse livro, percebo que tinha que escrever outro sobre o terreiro ou sobre religião. Esse novo livro, claro, estará certamente embebido de todas as discussões pós-sociais.

O problema é que com o tempo cheguei à conclusão de que esse livro sobre candomblé não poderia ser um livro etnográfico, como aquele sobre política. Provavelmente, creio, devido a uma razão meio paradoxal: o fato de que me sinto envolvido demais com as pessoas que devem ser personagens do livro. Percebi que quando tentava escrever sobre eles em um estilo mais etnográfico, sentia uma certa vergonha, como se eu estivesse expondo a intimidade de amigos muito próximos.

Descobri, então, que para escrever uma boa etnografia, existe uma espécie de ponto ótimo, onde o etnógrafo tem a familiaridade necessária com aqueles sobre quem escreve. Antes disso, seu relato será extrínseco, superficial e pouco interessante; depois será meio culpado ou cínico. Decidi, então, que meu livro sobre religiões de matriz africana no Brasil será um pouco mais abstrato, utilizando o material de Ilhéus em um quadro mais geral que incluiria outros terreiros, outras regiões, outras religiões de matriz africana.

Essa decisão me liberou para fazer algo que eu devia ter feito há muito tempo: um livro menos acadêmico, mais voltado para o pessoal do terreiro, que contasse suas histórias. Acabei decidindo ser apenas o *ghost writer* do livro assinado por Dona Ilza Rodrigues, a mãe-de-santo do terreiro².

SN: E como foi? O livro foi uma sugestão sua para Dona Ilza?

MG: Sugestão? Não, na verdade foi uma promessa que eu adiei por muito tempo. Tenho gravações de conversas e entrevistas com Dona Ilza e com outras pessoas que começam pelo menos em 1996. No início, pensei que eu assinaria um livro sobre ela e seu terreiro; depois, pensei em co-assiná-lo com ela; só no fim me dei conta do óbvio: o “livro” estava pronto e eu só precisava transcrevê-lo para uma linguagem “escrita”. Passei um mês e meio em Ilhéus, em 2010: durante o dia eu redigia o livro e no fim da tarde ia até o terreiro para ler o que tinha escrito para Dona Ilza. Ela me mandava tirar algumas coisas, acrescentar outras... E para ser franco, a ideia do livro era uma ideia muito antiga do próprio pessoal do terreiro. Um dos filhos de sangue de Dona Ilza chegou mesmo a começar a escrevê-lo. Além do texto, o livro contém uma parte das incríveis fotos do acervo do terreiro, algumas delas datando de meados do século XX.

Aproveitei a estadia em Ilhéus para cumprir outra promessa: produzir um vídeo a partir da imensa quantidade de gravações de que dispúnhamos, realizada por muitas pessoas diferentes. Eu, Marinho Rodrigues (filho de sangue de Dona Ilza) e Jaco Galdino (grande amigo meu e do terreiro) passamos quase duas semanas trabalhando 10 horas por dia e conseguimos, por fim, produzir o vídeo “Pro Filho que Precisar. Histórias de Mãe Hilsa Mukalê I”.

SN: Como foi a repercussão do lançamento do livro?

MG: Foi ótimo, tanto do livro quanto do filme. Fizemos um lançamento no terreiro e, depois, outro no Rio. Ambos foram um sucesso absoluto. A emoção que sentimos quando trabalhamos no filme e no livro chegou ao máximo nessas ocasiões. Mas, no fundo, creio que ambos são para eles mesmos. Recentemente, alguém me contou que as pessoas do terreiro ficam lendo o livro pelos cantos e chorando um pouquinho. Parece que eles veem e sentem coisas, como a presença da mãe de Dona Ilza, falecida há muito tempo.

Mas penso também que, do ponto de vista do pessoal do terreiro, o livro tem ao menos mais duas funções: primeiro, como Dona Ilza me disse várias vezes, trata-se de colocar sua história no papel, o que significa que essa história não se perderá e, ao mesmo tempo, que ninguém terá mais o direito de duvidar dela. Segundo, de acordo com uma lógica muito presente no candomblé, trata-se de espalhar o nome do terreiro pelo mundo, porque espalhar esse nome é, ao mesmo tempo, espalhar o axé, a força do terreiro. Nesse sentido, percebo como demorei demais para cumprir minha promessa e esse compromisso.

FP: No texto “Tambores dos vivos, tambores dos mortos”, você se refere às pessoas do terreiro como seus amigos. Sempre que a gente lê esse texto dá muita discussão. Lembro que na conversa que teve com os alunos quando estive aqui, Otávio Velho disse como é inadequado, hoje em dia, usar o termos “informante”, e que “colaborador” tem sido usado como uma boa solução. Mas no seu texto você usa “amigo”...

MG: Não creio que haja uma única resposta para essa questão. Creio que se deva empregar a palavra que melhor qualifica o que as pessoas do teu campo são efetivamente para você. Nesse sentido, muita gente continua trabalha

com informantes, mesmo que não a palavra não seja usada. Isso porque é muito comum, por várias razões, que muitas pesquisas sejam conduzidas na base de entrevistas, perguntas e respostas, o mais pobre dos métodos, como escreveu Malinowski. Nesse caso, quer você queira, quer não, a pessoa é um informante porque você a está tratando como tal, fazendo perguntas que ela deve responder e que você reinterpretará. Pessoalmente, jamais gostei da palavra informante porque quem a utiliza é a polícia... Um ex-orientando meu, Antonio Carlos Rafael Barbosa, que fez pesquisa sobre tráfico de drogas em morros do Rio de Janeiro, me contou do cuidado que tinha que ter para jamais mencionar essa palavra...

Há também quem diga que faz sua pesquisa discutindo os assuntos com as pessoas. Trata-se, então de “interlocutores” ou “colaboradores”, sei lá. Só sei que se o etnógrafo for suficientemente honesto, vai usar a palavra adequada para o caso dele. No meu caso, as pessoas de quem falo são de fato meus amigos - pelo menos eu os considero assim e gosto de imaginar que eles pensam o mesmo de mim. Não todo mundo, claro, o que seria ridículo, mas uma boa parte das pessoas e certamente aquelas de onde, ou pelo menos por meio das quais, aprendo a maior parte do que sei. Por isso, acho, nunca tive nenhum problema em usar “amigo”. Mas não se trata de uma regra de jeito nenhum. Cada caso é um caso.

No meu caso específico, é preciso lembrar certas singularidades da minha pesquisa. Conheço as pessoas do terreiro desde 1983! E a partir de 1996 nosso contato se intensificou muito. O que significa que das duas uma: ou eu realmente me tornava seu amigo ou a pesquisa seria impossível. Porque acredito que uma situação desse tipo não é capaz de se sustentar apenas em bases “acadêmicas” e que outros tipos de relação têm que aparecer. Essa é, aliás, penso, uma das especificidades da antropologia e, talvez, no fundo, o que me tenha feito ser antropólogo. Por outro lado, há algo sobre o qual nunca se meditou o suficiente. Quando se pesquisa o candomblé, estamos às voltas com uma situação na qual, de direito, o pesquisador pode, num certo sentido, “virar nativo”. Essa discussão meio insossa no interior da antropologia possui outras dimensões para as pessoas do candomblé. Porque elas jamais pensam que alguém chegou até eles “por acaso”, como dizem; pensam, sim, que alguma razão, mais ou menos misteriosa, é que conduz as pessoas até elas, não importando o que elas próprias imaginem. O que significa que, no candomblé, todos são iniciandos em potencial. O que é completamente diferente, claro, da situação “clássica” da antropologia, quando se vai trabalhar com pessoas nas quais você não pode se converter. Assim como da situação mais “pós-moderna” em que, lamentavelmente, os antropólogos vão estudar pessoas que já são iguais a eles... Mas é claro, também, que o fato de que o pesquisador pode entrar no candomblé não significa que ele “virou nativo” inteiramente.

“Tambores dos vivos, tambores dos mortos”, a que você se referiu, é uma pequena reflexão, ainda muito incipiente, sobre esses pontos. Acabei utilizando esse texto como prólogo do livro sobre política. Livro que é certamente sobre política, mas onde a política é inteiramente filtrada pelo ponto de vista dos meus amigos. Vejam bem, eu jamais chamaria o prefeito de Ilhéus, que é personagem da história, de meu amigo - mas não fiz pesquisa com ele. Em certo sentido, meus amigos do terreiro são “objetos” do livro, mas, ao mesmo tempo, são de alguma maneira seus co-autores. Em parte, porque me contavam coisas que não vi e que entraram no livro (algo que nem

sempre os antropólogos admitem fazer); mas também porque me recusei a ficar procurando “explicações” para o que eles diziam, preferindo ouvir o que eles diziam como explicações. Assim, muitas das histórias do livro, e mesmo algumas das análises, derivam de conversas com meus amigos. Evidentemente eu não tinha o mesmo tipo de relação com todo mundo do terreiro. Havia vários círculos concêntricos, um menor, de pessoas mais próximas de mim, depois um outro, de pessoas um pouco mais distantes, até aquele de pessoas que eu possivelmente nunca vi mas que meus amigos conheciam.

Lembro que, curiosamente, quando fiz uma apresentação de meu trabalho no seminário de encerramento do Projeto NUAP (Núcleo de Antropologia da Política), o uso que eu fazia da palavra “amigo” pareceu estranho a vários colegas. Também achei estranho. Primeiro, porque não propus esse termo como regra geral, o que inevitavelmente engendraria situações de total falsa ou hipocrisia. Mas, por outro lado, fiquei pensando por que as pessoas ficaram tão preocupadas, ou mesmo incomodadas, com o uso dessa palavra. É claro que nem toda pesquisa envolve esse tipo de relação. Imagino que se eu tivesse decidido fazer a pesquisa com os políticos de Ilhéus isso provavelmente não aconteceria e eu teria estabelecido outro tipo de relação com essas pessoas. Na pesquisa no terreiro aconteceu e isso deve ter a ver com muitas coisas: com fato de a pesquisa ter sido muito longa; com o fato de não ser uma pesquisa para dissertação ou tese, o que significa que eu dispunha de todo o tempo que quisesse; com o fato de ser um terreiro de candomblé e de eu estar investigando a política que é extrínseca a eles; e assim por diante.

Por outro lado, como eu disse há pouco, a amizade tem seus efeitos colaterais, como me causar muita dificuldade quando se trata de escrever uma etnografia sobre eles mesmos. Nesse caso, talvez o problema não seja tanto a dimensão religiosa - o “terreiro” -, mas o fato de que esse terreiro em particular repousa sobre uma base familiar. A etnografia da política tinha um recorte diferente e tentei inventar um procedimento que batizei de “atalho etnográfico”, interagindo com meus amigos a fim de elaborar um ponto de vista mais descentrado em relação a uma política que não é a deles, mas a da cidade e mesmo do país como um todo. Nesse sentido, os dados etnográficos do terreiro e da família são apenas aqueles necessários para que o leitor possa entender que ponto de vista descentrado sobre a política é esse. Porque naquele momento meu interesse era a política e a tentativa de esboçar uma teoria etnográfica da democracia - ou seja, uma teoria contextualmente elaborada e, de algum modo, produzida com a colaboração de pessoas envolvidas nesse contexto.

Nesse caso, era preciso ter amigos e se eu não os tivesse não poderia desenvolver o trabalho. Pode ser que o desconforto gerado pelo uso da palavra “amigo” se explique porque nos modelos mais clássicos de antropologia o máximo que se pode imaginar é que o antropólogo tenha interlocutores ou colaboradores - o que significa que é ele quem define as regras do jogo, nunca se deixando levar muito longe pelas pessoas com quem convive. Isso não significa, claro, “virar nativo” ou acreditar em alguma “opinião nativa”, coisas de que já Malinowski duvidava. Há algum tempo convidei um dos meus amigos de Ilhéus, Jaco Galdino (que na verdade é de Caravelas, no extremo-sul baiano, mas morou por muito tempo em Ilhéus antes de voltar, há pouco, para Caravelas), para falar em um dos nossos encontros das sextas na Quinta. Depois da apresentação, alguém perguntou a ele se o que ele estava dizendo eram ideias compartilhadas por todos os membros do movimento cultural de Caravelas ou se eram ideias

dele. A resposta foi interessante e profunda. Primeiro, Jaco disse que “claro que essas ideias são minhas, sou eu que estou falando”. Depois pensou um pouco e completou: “não, na verdade acho que de algum modo são ideias de todos porque a gente conversa muito sobre isso”. Em toda parte as pessoas obviamente concordam e discordam, mas concordância ou discordância já são relações que devem fazer parte da etnografia. É muito difícil, hoje, escrever uma etnografia como *Os Nuer*, de Evans-Pritchard, elaborada em um altíssimo nível de abstração. Mudamos de estilo e é provável que ainda não o tenhamos afinado. As narrativas das etnografias contemporâneas são, por vezes, escritas em um nível de abstração tão baixo que as torna incapazes de despertar a atenção e o interesse daqueles que não viveram diretamente o que está sendo narrado. Não se trata mais de modelos, mas de histórias cheias de tramas e personagens. Isso não é nem melhor, nem pior que o modelo antigo, apenas coloca novos problemas, exige outros talentos e outros recursos que ainda não estão muito bem desenvolvidos. Meu livro meu sobre política, por exemplo, oscila entre esses dois polos, com trechos muito narrativos e outros mais abstratos ou estruturais. Usei essa alternância de propósito, como uma tentativa de provocar o interesse dos leitores nas histórias de pessoas que eles nunca viram...

O ponto é que estamos em outro momento da história e da história da antropologia. Não fazemos mais trabalho de campo como Evans-Pritchard fazia e, além disso, o mundo mudou. Soa um pouco esquisito tentar apresentar um relato tão abstrato e dizer que ele se refere a um povo que vive em tal lugar. A crítica pós-moderna à representação teve pelo menos a virtude de chamar a atenção para a pretensão colonial da representação e, ao mesmo tempo, de incentivar a busca de outras alternativas.

FP: Mudando um pouco de assunto. Sua ida para Chicago tem relação com a antropologia pós-social?

MG: Na verdade não sei dizer. Fui convidado para uma dessas *professorships* que as universidades americanas têm, a Tinker Professorship, oferecida pelo Center for *Latin American Studies*. Mas, no meu caso, isso foi feito em colaboração com o Departamento de Antropologia em função, creio, de uma indicação de Stephan Palmié, que foi o meu *sponsor* em Chicago. Stephan trabalha com religião afro-cubana e eu o conheci no Brasil há uns quatro anos atrás. Imagino, então, que ele conhecia, ao menos em parte, o que eu vinha fazendo, inclusive a experiência do pós-social. De todo jeito, montei um curso que misturava uma literatura “pós-social” com discussões acerca das religiões de matriz africana. Acho que foi útil para vários estudantes.

SN: Quais as diferenças que você percebeu entre a antropologia em Chicago, ou nos Estados Unidos, e aquela feita no Brasil?

MG: Bem, Chicago tem um departamento de antropologia muito famoso, que não pode, contudo, ser tomado como representativo de toda a antropologia americana, que é enorme e muito variada. De todo modo, o que vi em Chicago (tanto no departamento quanto nos seminários apresentados por professores de outras instituições) [e] em um congresso da Sociedade para a Antropologia da Religião ao qual compareci permite talvez uma rápida

generalização. A sensação que tive é que a antropologia norte-americana, com as exceções de praxe, evolui num sentido muito diferente daquele que procuramos experimentar no NAnSi - porque também é muito difícil generalizar a antropologia brasileira.

Grosso modo, creio que nós e eles respondemos de modo diferente à chamada crítica pós-moderna. Nos Estados Unidos, tive a sensação de que o pós-modernismo “venceu”, e venceu de uma forma tão completa que ele nem precisa mais existir enquanto tal. De fato, acho que ninguém mais lá fala do que os pós-modernos falavam nas décadas de 1980 e 1990. Ao mesmo tempo, tive a impressão de que um certo consenso tácito foi estabelecido, consenso baseado na ideia de que a “representação” é uma coisa, digamos, feia, tanto do ponto de vista epistemológico quanto político. Mas, por representação eles parecem entender qualquer esforço para falar dos “outros”. O que nos deixa em uma situação estranha: o que sobra para a antropologia quando ela passa a se envergonhar de sua tentativa secular de estabelecer um diálogo com os outros? Simples: ou você só fala de você mesmo (*science and technology studies, media studies* e por aí vai); ou você fala dos outros, mas apenas daquilo que nossa própria sociedade engendrou entre eles (globalização, *multi-sited ethnography* etc.), ou você simplesmente nem imagina que haja “outros” porque, afinal, “todos os seres humanos são iguais” (o que leva a explicar as elaborações culturais mais sofisticadas por meio dos princípios mais vagabundos, do tipo vontade de poder, distinção ou lucro).

Parece, assim, haver uma interdição velada de falar dos outros como “outros” e parece que a “diferença” se tornou um problema na antropologia americana, obcecada com o risco da “exotização” e do que eles chamam em inglês de “*othering*”. Se alguém menciona o canibalismo tupinambá, fatalmente ouvirá uma advertência, mais ou menos aberta, sobre estar *othering* os tupinambá. É muito curioso que não passe pela cabeça de ninguém ser preciso respeitar o canibal enquanto canibal. Para ser franco, nunca entendi muito bem por que os pós-modernos acreditavam que a autorepresentação é mais fácil ou legítima do que a representação dos outros. Isso é pré-freudiano demais!

SN: Mas como fica o trabalho de campo nesse contexto?

MG: Pois é! A solução mais óbvia seria deixá-lo de lado, mas temos o peso da tradição. Em Chicago, tive a impressão de que o trabalho de campo se mantém por puro conservadorismo acadêmico, como uma espécie de *trademark* da antropologia. Os estudantes fazem muito campo, mas nunca se sabe muito bem por que ou para quê, uma vez que não devem “exotizar” os outros nem acreditar demais no que dizem. Assim, eu tinha um assistente de curso, um rapaz muito legal que estava escrevendo sua tese sobre uma comunidade no Iucatã mexicano. Ele fez muito trabalho de campo, mas considerava que os dados que obteve nos arquivos da capital da província continham mais verdade histórica do que aquilo que as pessoas contavam para ele. Estranho, não é? Não sei muito bem como ele vai fazer na tese com todo o material etnográfico que tem.

É curioso observar, numa das páginas do site do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, como os estudantes de doutorado fazem pesquisas nos mais diferentes lugares mas, em geral, estudando as mesmas coisas. As palavras-chave das pesquisas são sempre as mesmas: globalização, gênero, poder etc., não importando se a pesquisa é em um terreiro de candomblé, num assentamento de sem-terra ou no Santo Daime.

FP: Você não acha que isso tem a ver com a sociedade norte-americana?

MG: Acho que tem e que não tem, porque está acontecendo em muitos outros lugares, na Inglaterra, no Brasil, em toda parte.

FP: Você acha que isso está acontecendo no Brasil?

MG: Claro, sempre esteve de algum modo e pode aparecer de diferentes maneiras. Nunca se deixou de acreditar inteiramente que aquilo que os “nativos” têm a dizer não passa de “representação” (ou de “ideologia”, termo ainda mais repugnante). Quer dizer, não passa de ilusões ou mentiras das quais o antropólogo revelará a verdade oculta. Ao mesmo tempo, toda vez que se apresenta com fidelidade práticas e teorias nativas “estranhas” aparece alguém para falar em exotização. O estranho sucesso de Pierre Bourdieu e das teorias de invenção da cultura na antropologia brasileira são testemunhas dessa situação. Uma das coisas que nossa antropologia pós-social pretendia era reverter esse quadro e voltar a conceder precedência para os dados etnográficos, que incluem as práticas e as teorias nativas.

FP: Você tinha falado que eram três soluções, mas mencionou apenas antropologia de si mesmo e a antropologia “politicamente correta”. A terceira seria a antropologia cognitiva?

MG: Acho que sim, e que antropologia cognitiva também pode ser interpretada desse modo. Porque ela também não leva em conta o que as pessoas têm a dizer. O que as pessoas estão dizendo nunca interessa; o que interessa é saber por que eles estão dizendo, em que condições, quais as condições necessárias para que digam isso. Alguém diz “sou negro” e o antropólogo imediatamente responde “por que ele está dizendo isso”? E, claro, acredita que descobrirá as razões que o nativo necessariamente ignora. Razões que podem ser o desejo de ganhar um pedaço de terra, uma vaga na universidade e assim por diante. A materialidade, a novidade do que está sendo dito é imediatamente repelida em benefício do já sabido.

SN: Ou seja, trata-se de pequenas variações sobre o mesmo tema?

MG: Pior do que isso. Alfred Gell sustentou que a especificidade da antropologia se deveria ao fato da disciplina trabalhar no que ele denomina de nível biográfico, o que a distinguiria, por um lado, da psicologia e da biologia, que trabalhariam em um nível infrabiográfico, e, por outro, da história e da sociologia, que trabalhariam em um

nível suprabioográfico. Tenho a impressão de que é isso que estamos perdendo, com a antropologia cognitiva mergulhando no infrabioográfico, e os estudos de globalização no suprabioográfico. Mas tudo com um efeito muito nítido: a obliteração do discurso nativo e o reforço da certeza de que sabemos mais do que eles.

FP: Obrigada, então, Marcio.

SN: Muito obrigada!

Silvia Garcia Nogueira é Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ) e atualmente é professora do curso de Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba.

Flávia Ferreira Pires é Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional (UFRJ) e atualmente é professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Paraíba.

NOTAS

- 1 <http://nansi.abaetenet.net>
- 2 MUKALE, I. & GOLDMAN, M. 2011. *Do Lado do Tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia), Histórias Contadas a Marcio Goldman*. RJ: 7Letras.