

Prof.^a Mariana Leal de
Barros

1º termo → p/aula de 2/3/11

Laplanche, J. A Descrição Etnográfica
São Paulo: Terceira Margem, 2004

Fundamentos Básicos Antropológicos

1º TERMO / PSICO
28.02

Natalia Lima *

A Etnografia como atividade perceptiva: o olhar

“Um historiador pode ser surdo, um jurista cego, um filósofo a rigor pode ser os dois, mas é preciso que o antropólogo ouça o que as pessoas dizem e veja o que fazem”.

RAYMOND FIRTH

Se a especificidade do procedimento antropológico em relação às outras disciplinas que formam as ciências sociais não deve ser confundida com a natureza das primeiras sociedades estudadas pelos etnólogos (as sociedades extra-européias), ela não pode ser dissociada de um modo de conhecimento particular que foi elaborado a partir dessas sociedades: a observação rigorosa, por impregnação lenta e contínua, de grupos humanos minúsculos com os quais mantemos uma relação pessoal.

Apenas à distância em relação à nossa sociedade de origem – mas uma distância que pouco a pouco nos torna extremamente próximos do que nos era distante – nos permite efetuar essa descoberta: o que “em casa” nos parecia natural, em particular a língua que falamos, por meio da qual se forma nosso pensamento, é de fato cultural. Daí a necessidade, na formação antropológica, daquilo que não hesitaria em chamar de deslocamento, ou seja, o espanto provocado pelas culturas mais distantes de nós, cujo encontro vai acarretar uma modificação do olhar que dirigimos para nós mesmos. Localizados, de fato, em uma só cultura, não apenas nos mantemos cegos diante das culturas dos outros, mas míopes quando se trata da nossa. A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) obriga-nos a ver o que nem sequer poderíamos imaginar, a dificuldade em fixar nossa atenção naquilo que nos é habitual é tanta que acabamos por considerar que “isso é assim mesmo”. Todos somos, de fato, tributários das convenções da nossa época, de nossa cultura e de nosso meio social que, sem

que percebamos, nos designa: 1º o que é preciso olhar, 2º como é preciso olhar¹.

O ato de ver, informado pelos modelos (e até pelos modos) culturais, está estreitamente ligado ao de prever, e o conhecimento muitas vezes, nessas condições, não vai além de um conhecimento do que já sabíamos. Ver é, na maioria das vezes, por memorização e antecipação, desejar encontrar o que esperamos e não o que ignoramos ou tememos, a tal ponto que pode acontecer-nos de não acreditar naquilo que vimos (ou seja, não ver) se tal não corresponde a nossa espera. Como escreve Pierre Francastel, “só se vê aquilo que se conhece, ou pelo menos o que se pode integrar a um sistema coerente²”.

Progressivamente, à distância das sociedades diferentes das nossas permitem-nos perceber aquilo que nas nossas permanencia despercebido até então (as diversas maneiras com as quais os cachorros, os gatos, os gansos, os patos, os perus atravessam uma estrada quando chega um carro, o piso cinza e roxo da cozinha, os arabescos da sacada de ferro, o ruído de um cubo de gelo colidindo o cristal, o cheiro da madressilva molhada, o esfregar das telhas que se deslocam do telhado...) e de nos darmos conta que nossos comportamentos, por mínimos que sejam (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas), de fato não têm nada de “natural”. Começamos então a nos espantar conosco, a nos espiar. O conhecimento antropológico de nossa cultura passa obrigatoriamente

1. Por exemplo, o olhar ocidental – ocidentalizado, ocidentalizante – mantém-se muito ligado a uma geometrização do espaço e reluta em perceber formas “desordenadas” e arredondadas. Tem dificuldades em conceber a linha curva de outra forma que não seja como desvio em relação à linha reta. Permito-me remeter nesse ponto às observações que fiz pessoalmente no Brasil (F. Laplantine, *Transatlantique. Entre Europe et Amériques Latines*, Paris, Payot, 1994), sociedade visual por excelência, na qual a comunicação cotidiana é pontuada por numerosos *veja e olha*, enquanto que um francês teria tendência a dizer *tu sais* (sabe).

2. Pierre Francastel, *Études de Sociologie de l'Art*, Paris, Denoël/Gonthier, 1970, p. 60.

pelo conhecimento das outras culturas e conduz-nos especialmente a reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única.

Essa revolução epistemológica, que implica um descentramento radical, um esfacelamento da idéia que existe um “centro do mundo” e, correlativamente, um alargamento do saber e uma mutação de si mesmo, só são possíveis a partir de uma revolução do olhar. De fato, só a experiência da descoberta sensorial da alteridade por meio de uma relação humana nos permite não identificarmos nossa província de humanidade, a humanidade e, correlativamente, não mais rejeitarmos o presumido “selvagem” para fora de nós mesmos.

Essa experiência, de fato estranha, que consiste em nos espantar com aquilo que nos é mais familiar (aquilo que vivemos cotidianamente na sociedade em que nascemos) e tornar mais familiar aquilo que nos parecia inicialmente estranho e estrangeiro (os comportamentos, as crenças, os costumes das sociedades que não são as nossas, mas nas quais poderíamos ter nascido) é por excelência a da etnografia ou, como se diz ainda, a experiência “do campo” (ver o enquadramento na página seguinte). É uma atividade decididamente perceptiva, fundada no despertar do olhar e na surpresa que provoca a visão, buscando, numa abordagem deliberadamente micro-sociológica, observar o mais atentamente possível tudo o que encontramos, incluindo mesmo, e talvez, sobretudo, os comportamentos aparentemente mais anódinos, “os aspectos acessórios do comportamento”, “certos incidentes menores” (Malinowski, 1993, p.77), os gestos, as expressões corporais, os usos alimentares, os silêncios, os suspiros, os sorrisos, as caretas, os ruídos da cidade e os ruídos do campo.

O último ponto leva-nos a estabelecer 1º uma distinção que nós não havíamos efetuado até agora: ver e olhar; 2º o caráter decididamente carnal do olhar.

A noção de campo

Ela não é propriamente falando assimilável à noção de descrição etnográfica e requer alguns esclarecimentos. Todos os que participaram da fundação e em seguida da maturação de nossa disciplina, na verdade ainda muito jovem, insistiram com razão no fato que a presença do etnólogo no campo ("ir ao local", "ter estado lá" e voltar lá muitas vezes) é a única via de acesso ao modo de conhecimento que perseguimos. Dessa forma Claude Lévi-Strauss qualifica o campo de "revolução interna que fará do candidato à profissão antropológica um homem novo". Georges Condominas escreve por sua vez que é o "momento mais importante de nossa vida profissional", nosso "rito de passagem" que "transforma cada um de nós em verdadeiro antropólogo". Aqui, três observações se impõem:

1º – André Breton já percebera em sua época que, na boca dos etnólogos, o significante "campo" se revestia de uma grande solenidade.

2º – Assim como se submeter pessoalmente a um tratamento analítico não garante que você possa tornar-se psicanalista um dia, longas temporadas de contato com uma sociedade que você tenta entender não fará com que você se torne, *ipso facto*, um etnólogo, mas é uma condição necessária.

3º – Se a relação do antropólogo com seu campo se expressa por meio de uma relação amorosa ou pelo menos de ternura afetiva (evoque-se Griaule e os dogons, Lepphardt e os canaques, Margaret Mead e as mulheres de Oceânia, Michel de Leiris ou Jean Rouch na África, Jacques Berque no mundo Árabe ou ainda Roger Bastide no Brasil, que escrevia: "para se fazer boa sociologia, primeiro é preciso amar o gênero humano"), o campo pode ser também fonte de confrontos e de conflitos. Robert Lowie, sobre quem Lévi-Strauss nos diz que "não há obra mais objetiva, mais calma e mais serena do que a sua", não tinha de fato nenhuma simpatia pelos índios hopi; Colin Turnbull detestava os Iks (*Un peuple de fauve*, Stock, 1973), Georges Devereux não tinha particular apreço pela cultura Sedang-Moï, etc.

1. Ver e olhar

Na linguagem cotidiana, a palavra *ver* que, é bom notar, significa sempre o que está na frente, é utilizada para designar um contato imediato com o mundo que não necessita nenhuma preparação, nenhum treino, nenhuma escolaridade. Para se ver o raio ou arco-íris ou ainda mariazinha que acaba de cair da bicicleta e parece inconsolável, ninguém precisa ter freqüentado a universidade. Ver é receber imagens³.

A percepção etnográfica não é por sua vez, da ordem do imediatamente visto, do conhecimento fulgurante da intuição, mas da visão (e conseqüentemente do conhecimento) mediada, distanciada, diferenciada, reavaliada, instrumentalizada (caneta, gravador, câmara fotográfica ou de vídeo...) e, em todos os casos, retrabalhada pela escrita. Ver imediatamente o mundo tal como é, cujo corolário consistiria em descrever exatamente o que aparece aos olhos, não seria realmente ver, mas crer, e crer em especial na possibilidade de eliminar a temporalidade. Seria reivindicar uma estabilidade ilusória do sentido do que se vê e negar à vista e ao visível seu caráter inelutavelmente mutante.

Tal idéia, ou melhor, como também se diz, essa "visão do espírito", de uma visão saturada e satisfeita, de uma evidência beata de um mundo ou de uma micro-sociedade sem história em todos os sentidos do termo, que poderia ser captada na repetição do visual e na reprodução da linguagem, é o contrário do olhar do etnógrafo: **um olhar** quando não inquieto, pelo menos

3. Note-se que o significante *vidente* é reservado para designar, tanto em português quanto em francês ("voyant"), apenas um número limitado de seres humanos. O vidente é aquele que vê o que não está "na frente", mas "dentro", ou seja, o que à primeira vista os outros não vêem ou o que não é imediatamente visível para todos: o invisível. Voltaremos a esta questão quando estudarmos a relação entre a descrição etnográfica e a pintura. Cf. também sobre a questão F. Laplantine, *Un Voyant dans la Ville, Étude Anthropologique d'un Cabinet de Consultation d'un Voyant Contemporain*, Paris, Payot, 1993.

questionador, **que vai em busca da significação das variantes.** Eis a razão pela qual, sem dúvida, convém agora diferenciar dois termos dos quais um é sem dúvida melhor qualificado que o outro para designar a empresa etnográfica: *ver e olhar*.

Olhar em francês é "*regarder*", palavra forjada na Idade Média e cujo sentido permanece até hoje. "*Regarder*", como *olhar*, é guardar de novo, ficar de guarda, tomar conta de manifestar interesse por prestar atenção, consideração, vigiar. O olhar demora no que vê. Consiste, segundo a expressão de François Fédier (1995), em uma "intensificação do primeiro ver". Mas a percepção etno-gráfica é de fato da ordem do olhar mais do que da visão, não se trata de qualquer olhar. É a capacidade de olhar bem e de olhar tudo, distinguindo e discernindo o que se encontra mobilizado, e tal exercício — ao contrário do que se percebe "em um piscar de olhos", do que "salta aos olhos", do que provoca um "impacto"... — supõe uma aprendizagem.

Notemos, no entanto que o olhar etnográfico não pode confundir-se com o olhar perfeitamente controlado, educado, abalizado por referências ocidentalizantes, que consistiria em fixar e escrutar seu objeto como um urubu sua presa, e que acentuaria de certo modo a acepção medieval de *regarder* = colocar sob guarda, que é também a de "*droit de regard*" (direito de controle). O trabalho etnográfico que não é idêntico à "*enquête*" sociológica (os próprios termos de "*enquête*", "*interroger*", obter "*informações*" têm uma conotação fortemente jurídico-policia) supõe um olhar que não deve ser nem desvolto nem tenso. Donde a necessidade de voltar a dar lugar também a uma atitude de deriva (evidentemente provisória) de disponibilidade e de atenção flutuante que "não consiste apenas" como diz Affergan (1987, p. 143) "em ficar atento, mas também e, sobretudo em ficar desatento, a se deixar abordar pelo inesperado e pelo imprevisto".

"Bastão frouxo" e "bastão rígido"

"Niels Bohr mostrou em que medida o dispositivo experimental determina o local da demarcação [entre o sujeito e o observador] ao analisar uma experiência simples: a exploração de um objeto por meio de um bastão. Se o bastão é seguro com firmeza, torna-se um prolongamento da mão; o local de demarcação se encontra pois na outra extremidade do bastão (a que está mais distante). Se é seguro de maneira frouxa, do ponto de vista da percepção, ele não faz parte do observador: a demarcação situa-se assim "nesta" extremidade do bastão (a que está mais próxima).

Apesar de Bohr não ter aprofundado sua análise desta experiência, é relevante tanto para a lógica quanto para a psicologia que a não-coincidência dessas duas demarcações se deva ao fato que a experiência do bastão firmemente seguro fornece principalmente dados cinéticos, enquanto que a do bastão seguro de modo frouxo fornece, sobretudo dados táteis.

[...] No exemplo de Bohr, o bastão seguro com firmeza faz menos parte do objeto que do observador. Seguro frouxamente faz mais parte do objeto que do observador. Essas duas maneiras de segurar o bastão constituem um paradigma de toda a experiência e observação em ciência do comportamento. Toda experiência que não permite ao sujeito nenhuma escolha consciente nem nenhum meio de refletir sobre o comportamento, que não inclui, pelo menos em princípio, as noções de escolha consciente e de consciência, corresponde à experiência do bastão firmemente seguro. As experiências que permitem uma escolha consciente e nas quais o observador tem razões para pensar que o comportamento de seu sujeito reflete ou implica uma escolha consciente, corresponde à experiência do bastão seguro frouxamente.

Todas as experiências das ciências do comportamento são do tipo "bastão rígido" ou do tipo "bastão frouxo". A maneira como se segura o bastão é determinada pelas teorias que se tem, e que são, por sua vez, radicalmente influenciadas por elas. As experiências do tipo "bastão rígido" fornecem

geralmente informações do gênero que William James chama de “conhecimento sobre” (*knowledge about*), as do tipo “bastão frouxo” fornecem uma informação do gênero “familiaridade com” (*acquaintance with*). Guthrie, em psicologia, e White, em etnologia, são pesquisadores do tipo “bastão rígido”, Freud, Tolman, Linton, Mead, Lévi-Strauss e La Barrem são pesquisadores do tipo “bastão frouxo”.

Georges Devereux, *De l'Angoisse à la Méthode dans les Sciences du Comportement*, 1980, pp. 383-385 e 390.

2. Corpo e olhar

A descrição etnográfica não se limita a uma percepção exclusivamente visual. Ela mobiliza a totalidade da inteligência, da sensibilidade e até da sensualidade do pesquisador. Através da vista, do ouvido, do olfato, do tato e do paladar, o pesquisador percorre minuciosamente as diversas sensações encontradas. Por consequência, a escrita etnográfica não deve apenas estar atenta às formas e às cores (linha reta, círculo, espiral, cruzada, zeburada, berrante, vermelha, azul, rosa, suave, amarelado deslavado, verde pálido, ou ainda todas as nuances do cinzento), mas também ao brando, rugoso, estridente, agudo, grave, sonante, dissonante, seco, úmido, ácido, amargo, picante, salgado, açucarado, etc. É em particular através da aprendizagem da língua e da cozinha que podemos ter acesso à especificidade de uma sociedade que descobrimos pela primeira vez e que temos intenção de estudar.

Olhar consiste numa reiteração daquilo que se encontra diante de nós e a visibilidade, enquanto forma primeira de conhecimento, afeta-nos ao mesmo tempo em que nos sentimos afetados por aquilo que (a) percebemos. Trata-se de uma visibilidade não apenas ótica, mas também tátil, olfativa, auditiva e gustativa que nos conduz a deixar de opor o “diante” e o “atrás”, o “fora” e o “dentro”, para compreender a natureza dos laços que ligam um “diante” que nós incorporamos e um “atrás” a partir do qual se efetua a atividade sensitiva assim como a intelectual. Por exemplo,

Anne Sauvageot mostra-nos que na Grécia antiga o olhar era um ato “mais tátil do que propriamente dito ótico” (1994: p.41), no qual o olho vai “palpar, de certa forma, os objetos a distância” (p.38). Isto pode ser comparado com as pesquisas efetuadas por Margaret Mead e Clifford Geertz em Bali. Geertz: “empregar para a percepção o vocabulário da visão (ver, observar, etc.) é uma coisa natural para os Europeus, mas aqui (em Bali), é uma oportunidade de se iludir mais do que habitualmente. Os Balinenses seguem as diferentes fases do combate (de galos) tanto (e talvez mais, pois é difícil ver no galo um movimento que não seja confuso e embrumado) com o corpo como com os olhos, agitando a cabeça, tronco e membros para repetir a mímica, os gestos e as manobras dos galos. Quer dizer que o indivíduo recebe essencialmente uma impressão mais fisiológica do que visual do combate” (1983 p. 213). Construimos o que olhamos à medida que o que olhamos nos constitui, nos afeta e acaba por nos transformar. Esse é o sentido do longo monólogo de Stephen Dedalus no começo de *Ulisses* de Joyce: “Inelutável modalidade do visível” (*Inéluctable modalité of the visible*), que termina assim: “Fechemos os olhos para ver” (*Shut your eyes and see*), durante o qual o personagem afirma que “o que é pensado o é através dos meus olhos” (*though through my eyes*)⁴.

O filósofo e sociólogo Oswald Spengler, em *Le Déclin de l'Occident*, fala de um “olho carnal”, mas foi Merleau-Ponty quem mostrou pela primeira vez, rompendo com toda a tradição intelectualista da “representação”⁵, a que ponto o olhar é o olhar do corpo, implicando o corpo inteiro, efetuando-se através e a partir deste último.

4. James Joyce, *Ulysses* I, Paris, Gallimard/Folio, 1981, p. 56.

5. Aquilo a que chamamos “representação” e mais tarde “sistema de representações”, constitui uma racionalização do olhar, historicamente extremamente tardia, que consiste para os Ocidentais, e unicamente para os Ocidentais, em valorizar a concepção e a abstração em prejuízo da sensação, da razão (ou pelo menos uma certa concepção da razão) em prejuízo da visão. O que não impede que, numa época em que tudo é qualificado de “representação” – sobretudo nas Ciências Sociais – ainda se fale de “visões do mundo”.

O olhar carnal

“Devemo-nos habituar a pensar que todo o visível é esculpido no tangível, qualquer ser tátil está condenado de alguma forma ao visível, e existe atropelamento, sobreposição, não apenas entre o tocar e o tocante, mas também entre o tangível e o visível que se encontra incrustado nele, assim como, inversamente, ele mesmo não é o vazio da visibilidade, não deixa de ter existência visual. Uma vez que o mesmo corpo vê e palpa, visível e tangível, pertencem ao mesmo mundo. É uma maravilha muito pouco destacada que todo o movimento dos meus olhos – e até qualquer movimento do meu corpo – tem seu lugar no mesmo universo visível que através deles eu exploro em detalhe, assim como, inversamente, toda visão tem seu lugar algures no espaço tátil”.

Maurice Merleau-Ponty,
Le Visible et l'Invisible, 1993, p.177.

3. Experimentação *in vitro* e experimentação *in vivo*

Os antropólogos consideram que o conhecimento dos seres humanos não pode ser observado à maneira de um botânico examinando uma folha ou de um zoólogo analisando um crustáceo, mas sim comunicando com eles e partilhando seus modos de vida de forma duradoura, o que não acontece numa reportagem jornalística, nem com o viajante de passagem, nem no tipo de “contato” que se limita em colher dados do “informador” (termo prático ao qual seria bom renunciar).

Nestas condições, o trabalho do etnógrafo não consiste unicamente numa metodologia exclusivamente indutiva, coletando um monte de informações, mas sim em impregnar-se dos temas obsessivos de uma sociedade, dos seus ideais, de suas angústias. **O etnógrafo deve ser capaz de viver no seu íntimo a tendência principal da cultura que está estudando.** Se, por exemplo, a cultura tem preocupações religiosas, ele deve rezar com seus hóspedes. “Quando cheguei no país Zandé, escreve Evans-

Pritchard, a feitiçaria não me interessava, mas os Zandé se interessavam por ela: eu devia, pois me deixar guiar por eles. Quando estive com os Nuer, não me interessava de forma particular pelo gado, mas eles sim, de tal forma que, de bom ou mal grado, tive que me interessar pelo gado também. Precisaria eventualmente adquirir uma manada pessoal para que me aceitassem ou, pelo menos, que me tolerassem” (texto citado e traduzido por Jeanne Favret-Saada, 1994, p.31).

Uma aculturação ao invés

A etnografia é antes de tudo uma experiência física de imersão total, consistindo numa verdadeira aculturação ao invés, onde, longe de tentar compreender uma sociedade unicamente nas suas manifestações “exteriores” (Durkheim), eu devo interiorizá-la através das significações que os próprios indivíduos atribuem a seus próprios comportamentos. É esta apreensão da sociedade, tal como ela é apreendida do interior pelos próprios atores sociais com os quais mantenho uma relação direta (apreensão que não é de forma alguma exclusiva da maneira como se coloca em evidência o que lhes escapa, mas que, pelo contrário, abre a via a esta etapa ulterior da pesquisa) que distingue essencialmente a prática etnológica – prática de campo – da prática do historiador e do sociólogo. Com efeito, o historiador, mesmo visando, como o etnólogo, dar conta o mais cientificamente possível da alteridade à qual se encontra confrontado, ele nunca entra em contato com os homens e mulheres da sociedade que estuda. Ele recolhe e analisa testemunhos. Ele nunca encontra testemunhas vivas. Quanto à sociologia, pelo menos em suas principais tendências, (a tripla matriz marxista, durkeimeana e weberiana na qual ela se constituiu), ela afasta-se sensivelmente da maneira de trabalhar do etnólogo do ponto de vista que retêm aqui nossa atenção. Quando o etnólogo pretende a neutralidade absoluta, quando ele acredita ter recolhido os fatos “objetivos”, quando ele elimina dos resultados de sua pesquisa tudo o que contribuiu a alcançá-la e que

ele apaga cuidadosamente os traços de sua implicação pessoal no objeto de seu estudo, é então que ele corre o maior risco de se distanciar do tipo de objetividade (necessariamente aproximativa) e do modo de conhecimento específico da sua disciplina, ou seja: a apreensão, ou melhor, a construção daquilo a que Marcel Mauss chamou o “fenômeno social total” que supõe a **integração do observador no próprio campo da observação**.

Se for possível, e mesmo necessário, distingüir aquele que observa daquele que é observado, parece-me, no entanto impen-sável, (*a fortiori* se pretendemos fazer obra científica) dissociá-los. Nós nunca somos testemunhas objetivos, observando objetos, mas sujeito observantes de outros sujeitos no seio de uma experiência na qual o observador é ele mesmo observado. Se ser é perceber, é também, como disse Berkeley, “ser percebido”. Seria ilusório para o etnólogo, ele procurar escapar a esse círculo no qual ele tem o dever de se encontrar deliberadamente, coisa que exprime muito bem Merleau-Ponty quando escreve: “sou um vidente visível”. O ideal que é aqui visado é passar dos olhares cruzados aos olhares partilhados, o que consiste numa atitude de ruptura com uma concepção assimétrica da ciência fundada sobre a captação de informações para um observador absoluto sobrevoando a realidade estudada, mas sem fazer parte dela. Não existe etnografia sem confiança mútua e sem intercâmbio, o que subentende um itinerário durante o qual os parceiros em ação conseguem se convencer reciprocamente a não deixar perder formas de pensar e atividades únicas.

Malinowski foi um dos primeiros a mostrar-nos que começamos a nos integrar e a compreender a sociedade que nos propomos estudar “a partir do momento em que nos encontramos sós” (1993, p.62) e quando partilharmos as atividades econômicas, as alegrias – em particular os jogos – e as dores da população.

“Imagine-se desembarcando, de repente, rodeado de todo o seu material, sozinho, numa praia tropical, logo do lado de uma aldeia indígena, enquanto isso, a embarcação que o

trouxe afasta-se antes de desaparecer ao longe. Dado que você se instala num setor reservado aos Brancos, tendo como vizinhos um comerciante ou um missionário, uma vez que não tem mais que fazer, logo se aplica ao seu trabalho de etnógrafo. Imagine ainda que é um principiante, sem qualquer experiência prévia, sem nada para guiá-lo, nem ninguém para ajudá-lo. Acontece que o Branco se encontra ausente temporariamente ou não está disponível, ou então sem grande vontade de perder seu tempo consigo.

Isto corresponde exatamente à minha primeira experiência de campo, na costa da Nova Guiné. Recordo-me muito bem das longas visitas que efetuei nas aldeias durante as primeiras semanas; da minha sensação de desespero e de aborrecimento depois que várias tentativas para entrar em contato real com os indígenas, obstinados, mas vãs, ou para juntar algum material, foram condenadas ao fracasso. Conheci períodos de desânimo durante os quais me abandonava à leitura de romances, um pouco como um homem que se entrega à bebida sob o efeito do tédio e da depressão próprios de um clima tropical.”

Bronislaw Malinowski,

Os Argonautas do Pacífico Ocidental, 1993, p. 60.

No campo da antropologia contemporânea, os dois exemplos citados com mais freqüência sobre este assunto, são os de Clifford Geertz (1983) e o da experiência mais recente de Jeanne Favret Saada (1984).

Geertz encontra-se numa aldeia em Bali há uma dezena de dias, isolado, numa indiferença geral, numa posição de “intruso profissional”. Participando numa sessão de combate de galos proibida, acontece então uma blitz. Este incidente valeu-lhe 1º “ser admitido imediatamente numa sociedade onde o acesso é extremamente difícil, e, coisa fora do comum, sê-lo completamente”; 2º fornece-lhe aquilo que vai tornar-se o objeto de seu estudo: “Só em aparência são os galos que combatem aqui, na realidade são os homens”.

Jeanne Favret-Saada mostra que ela começou verdadeiramente a observar a feitiçaria a partir do momento em que ela mesma se encontrou sendo “objeto de feitiços”.

Dois outros exemplos parecem-me ainda mais ostensivamente reveladores deste grau de participação do antropólogo na realidade social que ele procura compreender.

1. O primeiro é o da primeira missão efetuada por Griaule na Etiópia em 1928-1929. A Etiópia (chamada naquela época de Abissínia) está em plena efervescência. O etnólogo encontra-se definitivamente implicado no confronto que se prepara com a Itália. Ele acaba escolhendo seu próprio campo: o do príncipe da Abissínia, o ras Haïlou.

2. Um segundo exemplo vai ainda mais longe nesta implicação: ele concerne as aventuras de Evans-Pritchard quando ele era auxiliar militar no Sudão no princípio da Segunda Guerra Mundial, dirigindo uma operação militar sobre Okobo. Sua coluna, precedida da bandeira da Union Jack, ataca o quartel geral italiano de Agenga, defendido por várias centenas de soldados. Dirigindo um batalhão de quinze Anuakes, ele toma de assalto e destrói várias aldeias. Ele volta cansado, vinte quilos mais magro, ferido, desta expedição que lhe permitiu, é o menos que se possa dizer, o acesso à cultura anuak.

Nós nunca observamos os comportamentos de um grupo tal como eles aconteceriam se nós não nos encontrássemos lá, ou se os sujeitos de observação fossem outros que nós. E mais, se o etnógrafo perturba uma dada situação, criando mesmo novas situações, devido a sua presença, ele encontra-se por seu lado profundamente perturbado por tais situações. O que vive o pesquisador, em sua relação com seus interlocutores, (o que ele recalca ou o que ele sublimina, o que ele detesta ou o que ele aprecia), faz parte integrante de sua pesquisa. Assim, a antropologia também é a ciência dos observadores susceptíveis de se observar a eles mesmos, procurando que uma situação de interação (sempre inédita) se torne o mais consciente possível. É na realidade o mínimo que podemos exigir de todo aquele que exerce esta atividade.

Ora, paradoxalmente, o regresso do observador no campo da observação não se efetuou pela via das ciências humanas nem mesmo da filosofia, mas sim através da física moderna que reintegra a reflexão sobre o sujeito da atividade perceptiva como condição da possibilidade da própria atividade científica. Heisenberg mostrou que não podíamos observar um elétron sem criar uma situação que o modifica. Do qual ele extrai em 1927 seu famoso "princípio da incerteza", que o conduziu a reintroduzir o físico na própria experiência da observação física. Já no século XVII, Velasquez – em *Les Ménines* – tinha reintegrado a pintura no próprio espaço do pintor. No começo do século XX e, note-se, praticamente na mesma época de Heisenberg, Freud, em ruptura total com a psiquiatria clássica, compreendia porque é que o terapeuta (e com ele todos os seus afetos) devia ser reintegrado no quadro da terapia. Mas foi Georges Devereux que, pela primeira vez tanto quanto sabemos (em 1938), mostrou qual o ensinamento que o etnólogo podia tirar desse princípio comum à física quântica e à psicanálise.

A perturbação que o etnólogo impõe com sua presença ao que ele observa e que acaba perturbando-o a ele mesmo, longe de ser considerado como um obstáculo epistemológico que conviria neutralizar, é uma fonte infinitamente fecunda de conhecimento. Auto-incluir-se não apenas socialmente, mas também subjetivamente faz parte do objetivo científico que procuramos construir, assim como do modo de conhecimento característico do trabalho do etnólogo. A análise, não somente das reações dos outros à nossa presença, mas de suas próprias reações às reações dos outros, é um instrumento por excelência, que traz à nossa disciplina vantagens científicas consideráveis, desde que saibamos tirar partido delas.

Um observador engajado

“Falar de feitiçaria nunca é para informar. Ou se se informa é para que aquele que deve matar (o que desfaz o feitiço) saiba onde orientar seus golpes. É literalmente impensável informar

um etnógrafo, ou seja, alguém que afirma não querer fazer qualquer uso dessas informações, e que deseja ser informado apenas para saber. Pois é uma palavra (e somente uma palavra) que mata e desata o feitiço, e quem quer que seja que se coloque em posição de a pronunciar se torna temível. (...) Isto quer dizer que não existe posição neutra para a palavra: em termos de feitiçaria, a palavra, é uma declaração de guerra. Todo aquele que falar se torna um combatente, seja ele etnólogo ou não. Não existe lugar para um observador não engajado. (...) Antes que ele tenha pronunciado uma palavra, o etnólogo encontra-se inscrito numa relação de forças, ao mesmo título que qualquer outro que pretenda falar. Quando ele fala, seu interlocutor procura antes de mais identificar sua estratégia, a medir suas forças, a adivinhar se ele é amigo ou inimigo, se precisa comprá-lo ou destruí-lo. Como a qualquer um outro locutor, é a um sujeito suposto poder (um feiticeiro, um macumbeiro) ou não poder (uma vítima, um enfeitado) que nos dirigimos quando falamos com o etnólogo. Como vemos, não se trata de uma típica situação de intercâmbio de informações, na qual o etnólogo poderia esperar que lhe comunicassem um saber inocente sobre as crenças e as práticas de feitiçaria. Pois aquele que alcança conhecê-las adquire um poder e fica subjugado aos efeitos desse poder: quanto mais sabemos, mais nos tornamos ameaçadores e mais somos ameaçados do ponto de vista mágico. Enquanto ocupei o lugar ordinário do etnólogo, aquele que pretende desejar saber por saber, meus interlocutores se interessavam menos em me comunicar seu saber do que em medir o meu, em adivinhar a utilização necessariamente mágica que eu entendia fazer, em desenvolver sua "força" em prejuízo da minha. Foi, pois necessário tirar as conclusões de uma situação tão marcadamente agnóstica e reconhecer o absurdo em que consistiria continuar a reivindicar uma neutralidade inadmissível, tão pouco credível, para quem quer que fosse. Quando a palavra é uma total declaração de guerra, temos mesmo que nos decidir a praticar um outro tipo de etnografia".

Jeanne Favret-Saada,

Les Mots, la Mort, les Sorts, 1994, pp. 26-30.

A Etnografia enquanto atividade lingüística: a escrita

"A tarefa que procuro realizar consiste, através do único poder das palavras escritas, a dar-vos a entender, dar-vos a sentir, e, antes de mais a fazer-vos ver. Isso e nada mais, mas é imenso".

JOSEPH CONRAD, *Le Nègre du "Narcisse"*.

1. A transformação do olhar em escrita: a organização textual do visível

As capacidades de observação e de implicação que esperamos do etnólogo não concernem unicamente o fato de ver e compreender aquilo que vemos, mas também o fato de o dar a ver aos outros. Quando vemos, quando olhamos, e, *a fortiori*, quando procuramos mostrar aos outros aquilo que vemos e olhamos, o fazemos com palavras, com nomes. A atividade de percepção é quase inseparável, nessas condições, de uma atividade de nomeação. Mas esta última acaba sendo por sua vez insuficiente. Se ficássemos pela observação, nem que fosse da forma mais rigorosa possível, ou pela nomeação oral mais precisa, muito rapidamente, de tudo aquilo que foi visto ou dito restaria apenas uma vaga lembrança. Sem a escrita, o visível permaneceria confuso e desordenado. A etnografia é precisamente a elaboração e, como veremos mais adiante, a transformação pela escritura desta experiência, é a organização textual do visível em que uma das funções maiores é também a luta contra o esquecimento. Compreender os processos e as condições de observação etnográfica, como nós começamos a fazê-lo no capítulo precedente, não é certamente tarefa fácil. Mas não podemos ficar pela questão daquilo que vemos. Até agora apenas percorremos metade do caminho.

em Novembro como elas estão no mês de Maio na Espanha”. Las Casas, escreve, por sua parte, em sua *Muito Breve Relação Sobre a Destruição das Índias*: “observei lá tais crueldades que nunca um ser vivo jamais viu [...] Vi índios lançados aos cães. Vi também queimar tanta casa [...] Falo em conhecimento de causa porque sei e vi [...] Eu acredito porque vi com meus próprios olhos...”.

Se o livro de Jean de Léry, *Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Brésil* é diferente de todas as crônicas de viagem publicada na época, é porque ele observa com um cuidado muito mais fino e rigoroso que, pela primeira vez, deixa de privilegiar o global e o geral a favor do local e do particular²³. É, sobretudo porque abandona o ponto de vista normativo (nenhuma indagação, por exemplo, sobre o tratamento reservado às vítimas) a favor de um ponto de vista descritivo (observações acerca da maneira como são abatidos, cortados, cozidos, condimentados e enfim devorados os prisioneiros). Léry não procura transformar os Tupinambá, mas antes a transformar seu próprio olhar em seu contato. Ele testemunha assim da dispersão possível do pensamento ocidental, não tanto condenando a civilização, mas sim considerando que a “selvageria” não é nem inferior, nem superior, mas diferente.

Assim, pois, esta época, muito timidamente é bem certo, e apenas por alguns dos espíritos menos ortodoxos, permite, a partir da observação direta de um distante (Léry) e de uma reflexão a distância sobre um objeto (Montaigne), constituir progressivamente o que se tornará – mas muito mais tarde – a antropologia.

23. Ele trata “não da América em geral, mas dos lugares onde fiquei cerca de um ano, ou seja, o trópico de Capricórnio, entre os selvagens chamados Touioupinambouls”, escreve Léry, que declara igualmente “minha intenção e meu tema serão de nesta história declarar unicamente o que pratiquei, vi, ouvi, observei”, “trata-se de ciência, isto é, de vista e de experiência”.

2. O século XVIII: De Gérando e a “Sociedade de Observação dos Homens”

Foi apenas no século XVIII que começou a constituir-se o projeto antropológico propriamente dito. Ele supõe:

1. A construção de certo número de conceitos, e antes de tudo o próprio conceito de homem, não apenas como sujeito, mas também com objeto do saber, atitude inédita na medida em que introduz a dualidade característica das ciências exatas (o sujeito observante e o objeto observado) no coração do próprio homem;

2. A construção de um saber não apenas fundado na reflexão mas também na observação, ou seja, um novo modo de acesso ao homem, considerado em sua existência concreta, engajado nas determinações de seu organismo, de suas relações de produção, de sua linguagem, de suas instituições, de seus comportamentos. Assim vai surgir progressivamente a positividade de um saber empírico (e não mais transcendental) sobre o homem enquanto ser vivo (biologia) que trabalha (economia), pensa (psicologia), fala (lingüística);

3. Um método de observação e análise: o método indutivo. Os grupos sociais (que começam a ser comparados a organismos vivos) podem ser considerados como conjuntos “naturais” que devem ser estudados empiricamente, partindo da observação dos fatos, com o fim de estabelecer leis.

Este projeto de um conhecimento positivo do homem é um acontecimento considerável na história da humanidade. Um acontecimento produzido no Ocidente no século XVIII, o que, claro está, não aconteceu de um dia para o outro, mas que acabou por se impor, uma vez que ele acabou por constituir a modernidade na qual entramos a partir desta época. Para medir melhor a natureza desta verdadeira revolução na nossa forma de pensar – que instaura uma ruptura tanto com o Humanismo do Renascimento como com o “racionalismo” do século clássico, o qual exclui do conhecimento essas quatro figuras da irracionalidade que são o louco, a

criança, a mulher e o selvagem para consagrar a supremacia da “razão” sobre a visão.

Examinemos com maior cuidado o que realmente mudou a partir do século XVI:

1. Antes de mais mudou a natureza dos objetos observados. As crônicas dos viajantes do século XVI eram mais uma **busca cosmográfica** do que um inquérito etnográfico. O objeto de observação tinha mais a ver com o céu, a terra, a fauna e a flora que com o próprio homem, e, quando se tratava deste último, era essencialmente o homem físico que era levado em consideração. Ora o século XVIII traça o primeiro esboço daquilo que será mais tarde a antropologia cultural e social.

2. Em simultâneo, desvia-se pouco a pouco o objeto de estudo para a própria **atividade epistemológica**. Os viajantes dos séculos XVI e XVII colecionam “curiosidades”. Espíritos curiosos juntam coleções que vão constituir os famosos “gabinetes de curiosidades”, antepassados dos nossos museus contemporâneos. No século XVIII, as pessoas se perguntam: como colecionar? E como controlar de seguida o que foi colecionado? Com a “Histoire Générale des Voyages de l’Abbé Prévost” (1746) passa-se da coleta de materiais à coleção das coletas. Deixa de ser suficiente observar, passa a ser preciso observar o que observamos. Deixa de ser suficiente interpretar o que observamos, tem que se interpretar as interpretações. E é desta duplicação, isto é, deste discurso sobre o discurso que vai precisamente jorrar uma atividade de organização e de elaboração. Em 1789, de Chavanne, será o primeiro a dar um nome a esta atividade que ele chamará de etnologia.

3. É enfim no século XVIII que se forma **a dupla do viajante e do filósofo**: enquanto o viajante (Bougainville, Maupertuis, La Condamine, Cook, La Pérouse...) efetua “viagens filosóficas”, precursoras das nossas missões científicas; o filósofo (Buffon, Voltaire, Rousseau, Diderot) “elucida” com suas reflexões as observações trazidas pelos viajantes. Mas esta dupla não tem nada de idílica. Que pena, exclama Rousseau, que os viajantes não sejam

filósofos! Ao que Bougainville responde de caras: que pena que os filósofos não sejam viajantes! Para o primeiro, assim como para todos os filósofos naturalistas do século *Des Lumières*, se é essencial observar, não deixa de ser necessário que a observação seja cuidada. Uma prioridade é assim atribuída ao observador, que, para apreender um objeto, deve possuir um certo número de qualidades.

É assim que acaba se constituindo, na transição entre os séculos XVIII e XIX, a Sociedade dos Observadores do Homem (1799-1805), formada por aqueles que serão chamados de “ideólogos”, composta de filósofos, naturalistas, médicos, que definem claramente aquilo que deve ser o campo do novo domínio do saber (o homem em seus aspectos físicos, psíquicos, sociais, culturais) e quais devem ser as exigências epistemológicas. *As Considerações Sobre os Diversos Métodos a Seguir na Observação dos Povos Selvagens* de, De Gérando (1800) são exemplares nesta matéria. Primeira metodologia de viagem, destinada aos pesquisadores de uma missão em “Terras Austrais”, este texto é uma crítica da observação selvagem do selvagem, cujo objetivo é guiar o olhar do observador. O cientista naturalista deve ser ele mesmo a testemunha ocular daquilo que ele observa, pois a nova ciência – qualificada de “ciência do homem” ou “ciência natural” – é uma “ciência de observação”.

Mas o projeto de, De Gérando, que consistia em colocar os alicerces de uma ciência do olhar não apenas do homem físico, mas também do homem social e cultural, não foi bem sucedido. O fim do século XVIII teve um papel capital na elaboração de uma etnografia e de uma antropologia científicas, mas aquela época ainda não estava madura para ir mais longe.

3. Boas e Malinowski

Produz-se uma revolução em nossa disciplina no primeiro terço do século XX que mete fim a uma repartição das tarefas, habitualmente repartidas até então entre o observador (viajante,

missionário, administrador) vocacionado a desempenhar um papel subalterno de fornecedor de informações e o pesquisador erudito, que, permanecendo na metrópole, recebe, analisa e interpreta – atividade nobre! – essas informações. O investigador passa a compreender que é necessário abandonar seu gabinete de trabalho. Ele realiza que deve efetuar ele mesmo sua própria pesquisa de campo, e que esse trabalho de observação direta faz parte integrante da própria pesquisa. Pela primeira vez, o teórico e o observador ficam enfim reunidos. Assiste-se à realização de uma autêntica etnografia profissional que não se contenta unicamente em coletar materiais, mas tenta compreender o que faz a especificidade de uma dada cultura.

Franz Boas (1858-1942)

Ele é certamente um daqueles que mais contribuiu para esta mutação. Em suas pesquisas sobre os Kwakiutl e os Chinook do Canadá, ele mostra-nos que no campo, tudo deve ser notado: desde os materiais constituintes das casas até às notas das melodias que cantam os Esquimós, e isso até ao mais ínfimo detalhe. Ele considera que não existe objeto nobre nem objeto indigno da ciência e que, por exemplo, as piadas de um contador são tão dignas de interesse como a mitologia que exprime o patrimônio metafísico do grupo. A maneira, em particular, como as sociedades tradicionais, pela voz dos mais modestos de entre eles, classificam suas atividades mentais e sociais, deve ser tomada em consideração. Boas, anuncia assim a constituição daquilo a que chamamos hoje as “etnociências”. Enfim, ele é um dos primeiros a nos ter mostrado não apenas a importância, mas também a necessidade, para o etnólogo, de ter acesso à língua da cultura na qual ele trabalha. As tradições que ele estuda não têm como lhe ser traduzidas. Ele deve recolhê-las ele mesmo na língua de seus interlocutores.

Bronislaw Malinowski (1884-1942)

Boas, pretendia elaborar relatórios exaustivos, e muitos de seus sucessores nos Estados Unidos (Kroeber, Murdock...) aplicam-se a estabelecer correlações entre o maior número possível de variáveis. Esta maneira de proceder é particularmente aberrante aos olhos de Malinowski. Segundo ele, convém, pelo contrário, e ele dá o exemplo, mostrar a partir de um só costume, e até de um só objeto (por exemplo, a canoa trobriandesa) aparentemente muito simples, que é toda a sociedade que se manifesta. Instaurando uma ruptura com a história conjectural (a reconstituição especulativa dos estádios), mas também com a geografia especulativa (a teoria difusionista, que tende, no começo do século XX, a substituir o evolucionismo, e postula a existência de centros de difusão da cultura, que se transmitiria através de empréstimos às outras culturas), Malinowski considera que uma sociedade deve ser estudada como uma totalidade, exatamente como ela funciona no momento em que é observada. Podemos medir o caminho percorrido desde Frazer, portanto mestre de Malinowski. Quando perguntavam ao primeiro porque é que ele não ia visitar as sociedades a partir das quais ele tinha construído sua obra, ele exclamava: “Deus me livre!” *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, no entanto publicados apenas poucos anos depois da publicação de *Rameau d'Or*, e prefaciado, note-se, pelo próprio Frazer, procede de forma rigorosamente inversa. Por um lado à etnologia torna-se, uma das primeiras vezes, uma atividade “ao ar livre” desenvolvida, por assim dizer, em direto “dentro de uma natureza vasta, virgem e aberta”. Por outro lado ela consiste em analisar de maneira intensiva e contínua uma micro sociedade sem se referir à sua história.

Se a obra (e a própria personalidade) de Malinowski foi uma das mais controversas²⁴ de toda a história da antropologia, o certo

24. Bataillon fala de “abordagem organicista dos fenômenos sociais”, Parsons de “desajeitada incursão no domínio da sociologia”, e Lévi-Strauss de “grande infelicidade na história da etnografia”.

é que o que lhe devemos permanece ainda hoje considerável. Tendo compreendido que a única maneira de conhecer os outros é partilhando suas existências, ele inventou literalmente e colocou em prática pela primeira vez a observação participante, dando-nos o exemplo do que deve ser o estudo intensivo de uma sociedade que nos é estranha. O fato de efetuar uma estada de longa duração, impregnando-se da mentalidade de seus hóspedes e esforçando-se por pensar em sua própria língua, pode parecer banal hoje. Não era o caso nos anos 1914-1920 em Inglaterra, e ainda menos em França. Malinowski ensinou-nos a olhar. Deu-nos o exemplo do que devia ser uma pesquisa de campo, que não tem mais nada a ver com a atividade de um "inspector" questionando um "informador".

Enfim, uma das grandes qualidades de Malinowski, é sua faculdade em restituir a existência desses homens e mulheres que apenas podem se tornar conhecidos através de uma relação e experiência pessoais. Mesmo quando ele estuda as instituições, nunca são para ele abstrações reguladoras na vida de autores anônimos. Em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, como em *Jardins de Coral*, ele faz reviver para nós esse povo trobriandês que jamais poderíamos confundir com qualquer outra população. Ora, esta exigência de levar avante um projeto científico sem renunciar à sensibilidade artística é talvez a principal característica da antropologia. Malinowski não nos ensinou unicamente a ver, mas também a descrever o vemos: as cenas da vida cotidiana com seu relevo e sua cor. Deste ponto de vista *Os Argonautas* parecem-me exemplares. É um livro escrito num estilo magnífico que aproxima seu autor de um outro Polonês que, como ele, viveu na Inglaterra e que se exprimia em inglês: Joseph Conrad, e que anuncia as mais belas páginas de *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss.

4. Claude Lévi-Strauss

A reflexão sobre o olhar e sobre a linguagem está no centro da obra de Lévi-Strauss. Se a originalidade do olhar antropológico

ao longo de sua história consistiu num movimento de vai-vem incessante entre o dentro e o fora, o próximo e o longínquo, o fundador da antropologia estrutural, quanto a ele, privilegiou a distância: para observar cientificamente um fenômeno, convém situar-se a partir do exterior; para bem entender uma sociedade, é preferível não fazer parte dela²⁵.

Lendo livros como *Le Regard Eloigné* (1983) e mais ainda na entrevista com Didier Ébron intitulada precisamente *De Près et de Loin* (1988), se mede a que ponto o olhar de Lévi-Strauss é um olhar que vê mal os objetos em proximidade, como foi dito de Stendhal, mas, sobretudo um olhar cético que perdeu as ilusões, em particular acerca do Ocidente, no extremo oposto, por exemplo, do olhar do Quattrocento, este "olho moral e espiritual" do qual fala Pierre Limoges em *De Oculo Morali e Spirituali*. Mas convém voltar de novo aquela frase de Rousseau muitas vezes citada por Lévi-Strauss e que colocada em evidência no princípio deste capítulo: "Quando queremos estudar os homens, é preciso olhar à nossa volta, mas quando queremos conhecer o homem é preciso aprender a olhar ao longe". "Estudar os homens", é a tarefa da etnologia e também da etnografia, enquanto que "estudar o homem", é projeto da antropologia. Lévi-Strauss, quanto a ele, é deliberadamente antropólogo. Quando ele se refere de novo a Rousseau, "observador dotado de uma viva sensibilidade", e, sobretudo para mostrar que o modo racional que ele se esforça por construir, longe de pretender a separação entre o sensível e o

25. Maquiavel escreveu *O Príncipe* deixando Florença, cidade dos jogos de poder, e chegou à seguinte conclusão: "Assim como aqueles que querem estudar o mapa de um país permanecem na planície para observar a forma e o caráter do relevo, mas vão para a montanha para identificar as propriedades da planície, é preciso ser um príncipe para compreender as características do povo e ser povo para compreender a natureza do príncipe". Ao propósito de Maquiavel e à visão distante de Lévi-Strauss responde como um eco à intuição de Roland Barthes (1981, p. 102): "A história é histórica: ela só se constitui se a olharmos - e para olhá-la é preciso ser excluído [...] Michelet não pode escrever praticamente nada sobre seu próprio tempo".