RORTY, R. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

STOCKING Jr., G. W. *Romantic motives*: essays on anthropological sensibility. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.

VELHO, O. *Besta fera*: a recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

VILHENA, L.R. *Projeto e missão*: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964). Rio de Janeiro: Funarte, 1997.

WILLIAMS, R. *Culture and society*, 1780-1950. New York: Harper and Row, 1966.

SOBRE A AUTORIDADE ETNOGRÁFICA

Clifford considera como seus nativos, assim como seus informantes (...), os antropólogos (...) Estamos sendo observados e inscritos.

Paul Rabinow, Representations are social facts.

O frontispício de 1724 do livro *Moeurs des sauvages américains*, do Padre Lafitau, retrata o etnógrafo como uma jovem mulher sentada numa escrivaninha em meio a objetos do Novo Mundo, da Grécia Clássica e do Egito. Ela está acompanhada por dois querubins – que ajudam na tarefa de comparação – e pela barbuda personagem do Tempo, que aponta para uma cena que representa a fonte primordial da verdade brotando da pena do escritor. A imagem para a qual a jovem mulher dirige seu olhar é a de um conjunto de nuvens onde estão Adão, Eva e a serpente. Acima deles estão o homem e a mulher redimidos do Apocalipse, de cada lado de um triângulo que irradia luz e ostenta a inscrição *Yahweh*, em alfabeto hebraico.

Já em *Os argonautas do Pacífico Ocidental* o frontispício é uma fotografia com o título "Um ato cerimonial do kula". Um colar de conchas está sendo oferecido a um chefe trobriandês, que está de pé na porta de sua casa. Atrás do homem que presenteia o colar, está uma fileira de seis jovens, curvados em reverência, um dos quais sopra uma concha. Todas as personagens estão de

perfil, com a atenção aparentemente concentrada no rito da troca, um evento importante na vida melanésia. Mas a um olhar mais atento parece que um dos trobriandeses que se curvam está olhando para a câmera.

A alegoria de Lafitau é menos familiar: seu autor transcreve, não cria. Diferentemente da foto de Malinowski, a gravura não faz nenhuma referência à experiência etnográfica – apesar dos cinco anos de pesquisa de Lafitau entre os mohawks, uma pesquisa que lhe granjeou um lugar de honra entre os pesquisadores de campo de qualquer geração. Seu relato é apresentado não como um produto de observação de primeira mão, mas como um produto da escrita em um gabinete repleto de objetos. O frontispício de *Os argonautas*, como toda fotografia, afirma uma presença – a da cena diante das lentes; e sugere também outra presença – a do etnógrafo elaborando ativamente esse fragmento da realidade trobriandesa. O sistema de troca kula, tema do livro de Malinowski, foi transformado em algo perfeitamente visível, centrado numa estrutura de percepção, enquanto o olhar de um dos participantes redireciona nossa atenção para o ponto de vista do observador que, como leitores, partilhamos com o etnógrafo e sua câmera. O modo predominante e moderno de autoridade no trabalho de campo é assim expresso: "Você está lá... porque eu estava lá".

Este estudo traça a formação e a desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social do século XX. Não é uma explicação completa, nem está baseada numa teoria plenamente desenvolvida da interpretação e da textualidade etnográfica.[1] Os contornos de tal teoria são problemáticos, uma vez que a prática de representação intercultural está hoje mais do que nunca em cheque. O dilema atual está associado à desintegração e à redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950, e às repercussões das teorias culturais radicais dos anos 60 e 70. Após a reversão do olhar europeu em decorrência do movimento da "negritude", após a crise de *conscience* da antropologia em relação a seu *status* liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o Ocidente não pode mais se apresentar como o único

provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada. Com a expansão da comunicação e da influência intercultural, as pessoas interpretam os outros, e a si mesmas, numa desnorteante diversidade de idiomas – uma condição global que Mikhail Bakhtin (1953) chamou de "heteroglossia".[2] Este mundo ambíguo, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. A diferença é um efeito de sincretismo inventivo. Recentemente, trabalhos como o de Edward Said – *Orientalismo* (1978) – e o de Paulin Hountondji – *Sur la "philosophie" africaine* (1977) –, levantaram dúvidas radicais sobre os procedimentos pelos quais grupos humanos estrangeiros podem ser representados, sem propor, de modo definido e sistemático, novos métodos ou epistemologias. Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar "outros" abstratos e a-históricos. É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens. Elas são elaboradas – a crítica dos modos de representação colonial pelo menos demonstrou bem isso – a partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo.

As experiências de escrita etnográfica analisadas neste texto não seguem nenhuma direção claramente reformista ou evolução. Elas são invenções *ad hoc*, e não podem ser encaradas em termos de uma análise sistemática da representação pós-colonial. Elas são talvez melhor compreendidas como componentes daquela "caixa de ferramentas" da teoria engajada sugerida por Gilles Deleuze e Michel Foucault:

> A noção de teoria como uma espécie de caixa de ferramentas significa: (i) que a teoria a ser construída não é um sistema, mas sim um instrumento, uma lógica da

> especificidade das relações de poder e das lutas em torno delas; (ii) – que esta investigação só pode se desenvolver passo a passo na base da reflexão (que será necessariamente histórica em alguns de seus aspectos) sobre determinadas situações. (Foucault, 1980:145; ver também 1977:208)

Podemos contribuir para uma reflexão prática sobre a representação intercultural fazendo um inventário das melhores, ainda que imperfeitas, abordagens disponíveis. Destas, o trabalho de campo etnográfico permanece como um método notavelmente sensível. A observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução. Ela requer um árduo aprendizado lingüístico, algum grau de envolvimento direto e conversação, e freqüentemente um "desarranjo" das expectativas pessoais e culturais. É claro que há um mito do trabalho de campo. A experiência real, cercada como é pelas contingências, raramente sobrevive a esse ideal; mas como meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo, a prática da etnografia mantém um certo *status* exemplar. Além disso, se o trabalho de campo foi durante algum tempo identificado com uma disciplina singularmente ocidental e uma ciência totalizante, a "Antropologia", tais associações não são necessariamente permanentes. Os atuais estilos de descrição cultural são historicamente limitados e estão vivendo importantes metamorfoses.

O desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido em separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade. Nesta discussão, porém, mantive o foco na antropologia profissional, e especificamente na etnografia a partir da década de 50.[3] A atual crise – ou melhor, dispersão – da autoridade etnográfica torna possível marcar em linhas gerais um período, limitado pelos anos de 1900 e 1960, durante o qual uma nova concepção de pesquisa de campo se estabeleceu como a norma para a antropologia americana e européia. O trabalho de campo

intensivo, realizado por especialistas treinados na universidade, emergiu como uma fonte privilegiada e legitimada de dados sobre povos exóticos. Não se trata aqui da dominância de um único método de pesquisa. (Compare-se Griaule, 1957, com Malinowski, 1922: cap. 1). Além disso, a hegemonia do trabalho de campo foi estabelecida nos Estados Unidos e na Inglaterra antes e de forma mais difusa do que na França. Os exemplos pioneiros de Franz Boas e da expedição ao estreito de Torres foram seguidos apenas bem mais tarde pela fundação do Institut d'Ethnologie em 1925 e pela famosa Missão Dakar-Djibouti de 1932 (Karady, 1982; Jamin, 1982a; Stocking, 1983). Apesar disso, em meados da década de 30 já se pode falar de um consenso internacional em desenvolvimento: as abstrações antropológicas, para serem válidas, deviam estar baseadas, sempre que possível, em descrições culturais intensivas feitas por acadêmicos qualificados. Neste momento, o novo estilo havia se tornado popular, sendo institucionalizado e materializado em práticas textuais específicas.

Recentemente, tornou-se possível identificar e assumir uma certa distância em relação a essas convenções.[4] Se a etnografia produz interpretações culturais através de intensas experiências de pesquisa, como uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo? Como, exatamente, um encontro intercultural loquaz e sobredeterminado, atravessado por relações de poder e propósitos pessoais, pode ser circunscrito a uma versão adequada de um "outro mundo" mais ou menos diferenciado, composta por um autor individual?

Analisando esta complexa transformação, deve-se ter em mente o fato de que a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade. Essa estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade

no texto. Uma complexa experiência cultural é enunciada por um indivíduo: *We the Tkopia*, de Raymond Firth; *Nous avons mangé la forêt*, de Georges Condominas; *Coming of age in Samoa*, de Margaret Mead; *Os nuer*, de E. E. Evans-Pritchard.

A discussão que se segue localiza, em primeiro lugar, esta autoridade historicamente, dentro do desenvolvimento de uma ciência da observação participante no século XX. A seguir, ela elabora uma crítica das suposições subjacentes a esta autoridade e uma resenha de práticas textuais emergentes. Estratégias alternativas de autoridade etnográfica podem ser visualizadas em recentes experiências feitas por etnógrafos que conscientemente rejeitam cenas de representação cultural ao estilo do frontispício do livro de Malinowski. Diferentes versões seculares daquela repleta oficina de escrita de Lafitau estão surgindo. Nos novos paradigmas de autoridade o escritor não está mais fascinado por personagens transcendentes – uma deidade hebraico-cristã, ou seus substitutos no século XX, o Homem e a Cultura. Nada permaneceu daquele quadro celestial, a não ser a imagem desbotada do antropólogo num espelho. O silêncio da oficina etnográfica foi quebrado – por insistentes vozes heteroglotas e pelo ruído da escrita de outras penas.[5]

◆◆◆

Ao fim do século XIX, nada garantia, *a priori*, o *status* do etnógrafo como o melhor intérprete da vida nativa – em oposição ao viajante, e especialmente ao missionário e ao administrador, alguns dos quais haviam estado no campo por muito mais tempo e possuíam melhores contatos e mais habilidade na língua nativa. O desenvolvimento da imagem do pesquisador de campo na América, de Frank Hamilton Cushing (um excêntrico) a Margaret Mead (uma figura nacional), é significativo. Durante este período, uma forma particular de autoridade era criada – uma autoridade cientificamente validada, ao mesmo tempo que baseada numa singular experiência pessoal. Durante a década de 20, Malinowski desempenhou um papel central na legitimação do pesquisador de campo, e devemos

lembrar nesse sentido seus ataques à competência de seus competidores no campo. Por exemplo, o magistrado colonial Alex Rentoul, que teve a temeridade de contradizer as descobertas da ciência sobre as concepções trobriandesas de paternidade, foi excomungado nas páginas da revista *Man*, por sua perspectiva não-profissional, judiciária (*police court perspective*) (ver Rentoul, 1931a,b; Malinowski, 1932). O ataque ao amadorismo no campo foi levado ainda mais longe por A. R. Radcliffe-Brown, que, como Ian Langham mostrou, passou a tipificar o profissional da ciência, descobrindo rigorosas leis sociais (Langham, 1981:cap. 7). O que emergiu durante a primeira metade do século XX com o sucesso do pesquisador de campo profissional foi uma nova fusão de teoria geral com pesquisa empírica, de análise cultural com descrição etnográfica.

O teórico-pesquisador de campo substituiu uma divisão mais antiga entre o "*man on the spot*" (nas palavras de James Frazer) e o sociólogo ou antropólogo na metrópole. Esta divisão de trabalho variava em diferentes tradições nacionais. Nos Estados Unidos, por exemplo, Morgan tinha conhecimento pessoal de ao menos algumas das culturas que serviram como material para suas sínteses sociológicas; e Boas foi pioneiro em fazer do trabalho de campo intensivo, condição *sine qua non* de um discurso antropológico sério. Em termos gerais, no entanto, antes de Malinowski, Radcliffe-Brown e Mead terem estabelecido com sucesso a norma do *scholar* treinado na universidade, testando e fazendo teoria a partir de pesquisa de primeira mão, prevalecia uma economia bem diferente do conhecimento etnográfico. Por exemplo, *The Melanesians* (1891), de R. H. Codrington, é uma detalhada compilação de folclore e costumes, elaborada a partir de um período relativamente longo de pesquisa como missionário e baseado em colaboração intensiva de tradutores e informantes nativos. O livro não está organizado em torno de uma "experiência" de trabalho de campo, nem propõe uma hipótese interpretativa unificada, funcional, histórica ou quaisquer outras. Ele se limita a generalizações de pequeno alcance e à compilação de um eclético conjunto de

informações. Codrington está agudamente consciente da incompletude de seu conhecimento, acreditando que a verdadeira compreensão da vida nativa começa apenas depois de uma década, ou algo assim, de experiência e estudo (p. vi-vii). Esta compreensão da dificuldade de se captar o mundo de outros povos – os muitos anos de aprendizado e desaprendizado necessários, os problemas para se adquirir uma competência lingüística suficientemente boa – tendia a dominar os trabalhos da geração de Codrington. Tais suposições seriam em breve desafiadas pelo confiante relativismo cultural do modelo malinowskiano. Os novos pesquisadores de campo se distinguiam nitidamente dos anteriores "*men on the spot*" – o missionário, o administrador, o comerciante e o viajante – cujo conhecimento dos povos indígenas, argumentavam, não estava informado pelas melhores hipóteses científicas ou por uma suficiente neutralidade.

Antes do surgimento da etnografia profissional, escritores como J. F. McLennan, John Lubbock e E. B. Tylor haviam tentado controlar a qualidade dos relatos sobre os quais estavam baseadas suas sínteses antropológicas. Eles o fizeram por meio do roteiro do *Notes and queries*, e, no caso de Tylor, através do cultivo de relações de trabalho prolongadas com pesquisadores sofisticados no campo, tais como o missionário Lorimer Fison. Após 1883, como recém-nomeado professor conferencista de Antropologia em Oxford, Tylor estimulou a coleta sistemática de dados etnográficos por profissionais qualificados. O United States Bureau of Ethnology, já devotado a essa tarefa, forneceu um modelo. Tylor participou ativamente da fundação de um comitê sobre as tribos do noroeste do Canadá. O primeiro agente do comitê na área foi E. F. Wilson, o veterano missionário, com 19 anos de experiência entre os ojibwa. Ele foi logo substituído por Boas, um físico em processo de mudança para a etnografia profissional. George Stocking argumentou, de forma convincente, que a substituição de Wilson por Boas

> marca o início de uma importante fase no desenvolvimento do método etnográfico britânico: a coleta de dados por cientistas naturais treinados na academia, definindo-se a si mesmos como antropólogos, e envolvidos também na formulação e na avaliação da teoria antropológica. (1983:74)

Com o pioneiro *survey* de Boas e a emergência, na década de 1890, de outros pesquisadores de campo que eram cientistas naturais, como A. C. Haddon e Baldwin Spencer, o movimento em direção à etnografia profissional estava a caminho. A expedição de 1899 ao estreito de Torres pode ser encarada como a culminância do trabalho desta "geração intermediária", como Stocking a chamou. O novo estilo de pesquisa era claramente diferente daquele dos missionários e outros amadores no campo, e parte de uma tendência geral que vinha desde Tylor, de "elaborar de modo mais articulado os componentes empíricos e teóricos da pesquisa antropológica" (1983:72).

No entanto, o estabelecimento da observação participante intensiva como uma norma profissional teria de esperar as hostes malinowskianas. A "geração intermediária" de etnógrafos não vivia tipicamente num só local por um ano ou mais, dominando a língua nativa e sofrendo uma experiência de aprendizado pessoal comparável a uma iniciação. Eles não falavam como se fizessem parte daquela cultura, mas mantinham a atitude documentária, observadora, de um cientista natural. A principal exceção antes da terceira década do século XX, Frank Hamilton Cushing, permaneceu um exemplo isolado. Como Curtis Hinsley sugeriu, a longa pesquisa de primeira mão sobre os zunis, realizada por Cushing, sua quase absorção pelo modo de vida dos nativos, "despertou problemas de verificação e explicação... Uma comunidade de antropologia científica nos moldes das outras ciências requeria o uso de uma linguagem comum de discurso, canais de comunicação regular, e pelo menos um consenso mínimo para julgar um método" (1983:66). O conhecimento intuitivo e excessivamente pessoal de Cushing, a respeito dos zuni, não podia oferecer autoridade científica.

UNIV DADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Em termos esquemáticos, antes do final do século XIX, o etnógrafo e o antropólogo, aquele que descrevia e traduzia os costumes e aquele que era o construtor de teorias gerais sobre a humanidade, eram personagens distintos. (Uma percepção clara da tensão entre etnografia e antropologia é importante para que se perceba corretamente a união recente, e talvez temporária, dos dois projetos). Malinowski nos dá a imagem do novo "antropólogo": acocorando-se junto à fogueira; olhando, ouvindo e perguntando; registrando e interpretando a vida trobriandesa. O estatuto literário desta nova autoridade está no primeiro capítulo de *Os argonautas*, com suas fotografias, ostensivamente dispostas, da tenda do etnógrafo, armada entre as casas da aldeia de Kiriwina. A mais aguda justificação metodológica para o novo modelo é encontrada no *Andaman islanders* de Radcliffe-Brown (1922). Os dois livros foram publicados com a diferença de um ano de um para outro. E embora seus autores desenvolvam estilos de trabalho de campo e visões sobre a ciência cultural bem diferentes, ambos os textos fornecem argumentos explícitos para a autoridade especial do antropólogo-etnógrafo.

Malinowski, como mostram suas notas para a crucial Introdução de *Os argonautas*, estava muito preocupado com o problema retórico de convencer seus leitores de que os fatos que estava colocando diante deles eram objetivamente adquiridos, não criações subjetivas (Stocking, 1983:105). Além disso, ele estava totalmente ciente de que "na etnografia, é freqüentemente imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal" (Malinowski, 1922:3-4). Stocking analisou de forma elegante os vários artifícios literários de *Os argonautas* (suas construções narrativas envolventes, o uso da voz ativa no "presente etnográfico", as dramatizações encenadas da participação do autor em cenas da vida trobriandesa), técnicas que Malinowski usou para que "sua própria experiência quanto à

experiência dos nativos [pudesse] se tornar também a experiência do leitor" (Stocking, 1983:106; ver também Payne, 1981). Os problemas de verificação e explicação que haviam relegado Cushing à margem da vida profissional rondavam as preocupações de Malinowski. Esta ansiedade se reflete na massa de dados contida em *Os argonautas*, suas 66 ilustrações fotográficas, e a agora curiosa "Lista cronológica dos eventos kula testemunhados pelo autor", a constante alternância entre a descrição impessoal do comportamento típico e declarações do gênero "eu testemunhei..." e "Nosso grupo, navegando a partir do norte...".

Os argonautas são uma complexa narrativa, simultaneamente sobre a vida trobriandesa e sobre o trabalho de campo etnográfico. Ela é arquetípica do conjunto de etnografias que com sucesso estabeleceu a validade científica da observação participante. A história da pesquisa construída em *Os argonautas*, no popular trabalho de Mead sobre Samoa e em *We the Tikopia*, tornou-se uma narrativa implícita subjacente a todos os relatos profissionais sobre mundos exóticos. Se as etnografias subseqüentes não precisavam incluir relatos de campo desenvolvidos, foi porque tais relatos eram supostos, a partir de uma declaração inicial tal como, por exemplo, a simples frase de Godfrey Leenhardt no início de *Divinity and experience* (1961:vii): "Este livro é baseado num trabalho de dois anos entre os dinka, no período entre 1947 e 1950".

Na década de 20, o novo teórico-pesquisador de campo desenvolveu um novo e poderoso gênero científico e literário, a etnografia, uma descrição cultural sintética baseada na observação participante (Thornton, 1983). O novo estilo de representação dependia de inovações institucionais e metodológicas que contornavam os obstáculos a um rápido conhecimento sobre outras culturas que haviam preocupado os melhores representantes da geração de Codrington. Essas inovações podem ser brevemente resumidas.

Primeiro, a *persona* do pesquisador de campo foi legitimada, tanto pública quanto profissionalmente. No domínio popular, figuras de proa, tais como Malinowski, Mead e Marcel Griaule, transmitiram uma visão da etnografia como cientificamente rigorosa ao mesmo tempo que heróica. O etnógrafo profissional era treinado nas mais modernas técnicas analíticas e modos de explicação científica. Isto lhe conferia, no campo, uma vantagem sobre os amadores: o profissional podia afirmar ter acesso ao cerne de uma cultura mais rapidamente, entendendo suas instituições e estruturas essenciais. Uma atitude prescrita de relativismo cultural distinguia o pesquisador de campo de missionários, administradores e outros, cuja visão sobre os nativos era, presumivelmente, menos imparcial, e que estavam preocupados com os problemas político-administrativos ou com a conversão. Além da sofisticação científica e da simpatia relativista, uma variedade de padrões normativos para a nova forma de pesquisa surgiu: o pesquisador de campo deveria viver na aldeia nativa, usar a língua nativa, ficar um período de tempo suficiente (mas raramente especificado), investigar certos temas clássicos, e assim por diante.

Segundo, era tacitamente aceito que o etnógrafo de novo estilo, cuja estadia no campo raramente excedia a dois anos, e mais freqüentemente era bem mais curta, podia eficientemente "usar" as línguas nativas mesmo sem dominá-las. Num significativo artigo de 1939, Margaret Mead argumentava que o etnógrafo, seguindo a prescrição de Malinowski de evitar os intérpretes e conduzindo a pesquisa na língua nativa, na verdade não precisava demonstrar fluência nessa língua, mas podia "usá-la" apenas para fazer perguntas, manter contato e de forma geral participar da outra cultura, enquanto obtinha bons resultados de pesquisa em áreas particulares de concentração. Isto com efeito justificava a própria prática de Margaret Mead, que se realizava a partir de estadias relativamente curtas e com um foco em domínios específicos, tais como "infância" ou "personalidade", focos estes que funcionariam como "tipos" para uma síntese cultural. A atitude

de Mead em relação ao "uso" da língua era amplamente característica de uma geração etnográfica que podia, por exemplo, reconhecer como legítimo um estudo intitulado *Os nuer*, que era baseado em apenas onze meses de difícil pesquisa. O artigo de Mead provocou uma aguda resposta de Robert Lowie (1940), que escrevia a partir da primeira tradição boasiana, mais filológica em sua orientação. Mas sua ação era de retaguarda; de forma geral, já havia consenso quanto ao ponto segundo o qual uma pesquisa legítima poderia na prática ser realizada com base em um ou dois anos de familiaridade com uma língua estrangeira (muito embora, como Lowie sugeria, ninguém daria crédito a uma tradução de Proust que fosse baseada num conhecimento equivalente do francês).

Terceiro, a nova etnografia era marcada por uma acentuada ênfase no poder de observação. A cultura era pensada como um conjunto de comportamentos, cerimônias e gestos característicos passíveis de registro e explicação por um observador treinado. Mead frisou bem este ponto (na verdade, seus próprios poderes de análise visual eram extraordinários). Como uma tendência geral, o *observador*-participante emergiu como uma norma de pesquisa. Por certo o trabalho de campo bem-sucedido mobilizava a mais completa variedade de interações, mas uma distinta primazia era dada ao visual: a interpretação dependia da descrição. Após Malinowski, uma suspeita generalizada em relação aos "informantes privilegiados" refletia esta preferência sistemática pelas observações (metódicas) do etnógrafo em detrimento das interpretações (interessadas) das autoridades nativas.

Quarto, algumas poderosas abstrações teóricas prometiam auxiliar os etnógrafos acadêmicos a "chegar ao cerne" de uma cultura mais rapidamente do que alguém, por exemplo, que empreendesse um inventário exaustivo de costumes e crenças. Sem levar anos para conhecer os nativos, seus complexos hábitos e língua, em íntimos detalhes, o pesquisador podia ir atrás de dados selecionados que permitiriam a construção de um arcabouço central,

ou "estrutura", do todo cultural. O "método genealógico" de Rivers, seguido pelo modelo de Radcliffe-Brown baseado na noção de "estrutura social", fornecia essa espécie de atalho. Era como se alguém pudesse deduzir os termos de parentesco sem uma profunda compreensão da língua nativa e o necessário conhecimento contextual convenientemente limitado.

Quinto, uma vez que a cultura, vista como um todo complexo, estava sempre além do alcance numa pesquisa de curta duração, o novo etnógrafo pretendia focalizar tematicamente algumas instituições específicas. O objetivo não era contribuir para um completo inventário ou descrição de costumes, mas sim chegar ao todo através de uma ou mais de suas partes. Já mencionei o privilégio que se deu, por um certo tempo, à estrutura social. Um ciclo de vida individual, um complexo ritual como o circuito do kula ou a cerimônia do naven poderiam também servir, assim como categorias de comportamento tais como economia, política, e assim por diante. Na retórica da nova etnografia, predominantemente fundada na sinédoque, as partes eram concebidas como microcosmos ou analogias do todo. Na representação de um universo coerente, o cenário composto por instituições em primeiro plano, situadas contra panos de fundo culturais, adequava-se a convenções literárias realistas.

Sexto, os todos assim representados tendiam a ser sincrônicos, produtos de uma atividade de pesquisa de curta duração. O pesquisador de campo, operando de modo intensivo, poderia, de forma plausível, traçar o perfil do que se convencionou chamar "presente etnográfico" – o ciclo de um ano, uma série de rituais, padrões de comportamento típico. Introduzir uma pesquisa histórica de longa duração teria complicado e tornado impossível a tarefa do novo estilo de trabalho de campo. Assim, quando Malinowski e Radcliffe-Brown estabeleceram sua crítica à "história conjectural" dos difusionistas, foi muito fácil excluir os processos diacrônicos como objetos do trabalho de campo, com conseqüências que têm sido suficientemente apontadas.

◆◆◆

Estas inovações serviram para validar uma etnografia eficiente, baseada na observação participante científica. Seus efeitos combinados podem ser vistos claramente no que pode ser considerado o *tour de force* da nova etnografia, *Os nuer* de Evans-Pritchard, publicado em 1940. Baseado em onze meses de pesquisa realizada em condições quase impossíveis, Evans-Pritchard foi todavia capaz de compor um clássico. Ele chegou, como a notável introdução do livro nos informa, ao território nuer logo após uma expedição militar punitiva, respondendo a uma solicitação urgente do governo do Sudão anglo-egípcio, e foi o objeto de intensa e constante suspeição. Apenas nos poucos meses finais pôde conversar efetivamente com os informantes que, conta ele, eram mestres em esquivar-se de suas perguntas. Em tais circunstâncias, sua monografia é uma espécie de milagre.

Ao fazer proposições limitadas e sem fazer segredo das dificuldades de sua pesquisa, Evans-Pritchard conseguiu apresentar seu estudo como uma demonstração da eficácia da teoria. Ele focaliza a "estrutura" social e política dos nuer, analisada como um conjunto abstrato de relações entre segmentos territoriais, linhagens, conjuntos etários e outros grupos mais fluidos. Este conjunto analiticamente construído é representado contra um pano de fundo "ecológico" composto por padrões migratórios, relações com o gado, noções de tempo e espaço. Evans-Pritchard distingue claramente seu método daquilo que ele chama de documentação "fortuita" (malinowskiana). *Os nuer* não é um extenso compêndio de observações e textos em língua nativa ao estilo do *Os argonautas* e do *Coral gardens* de Malinowski. Evans-Pritchard argumenta com rigor que "os fatos só podem ser selecionados e articulados à luz da teoria". A singela abstração de uma estrutura político-social oferece o necessário enquadramento. Se eu for acusado de descrever fatos como exemplificações de minha teoria, ele então assinala, terei sido compreendido (1969:261).

Em *Os nuer*, Evans-Pritchard defende abertamente o poder da abstração científica para direcionar a pesquisa e articular dados complexos. O livro freqüentemente se apresenta mais como um argumento do que como uma descrição, mas não consistentemente: seu argumento teórico é cercado por evocações e interpretações habilmente narradas e observadas sobre a vida dos nuer. Estas passagens funcionam retoricamente como mais do que apenas "exemplificações", pois efetivamente envolvem o leitor na complexa subjetividade da observação participante. Isto pode ser visualizado num parágrafo característico, que se desenvolve através de uma série de posições discursivas descontínuas:

> É difícil encontrar, em inglês, uma palavra que descreva adequadamente a posição social dos *diel* numa tribo. Chamamo-nos aristocratas, mas não pretendemos dizer que os nuer os consideram como de grau superior pois, como ressaltamos enfaticamente, a idéia de alguém predominando sobre os demais lhes repugna. No conjunto – explicaremos esta colocação mais adiante – os *diel* têm mais prestígio do que posição, e mais influência do que poder. Se você é um *diel* da tribo em que vive, você é mais do que um membro da tribo. É um dos donos da região, do terreno da aldeia, dos pastos, dos reservatórios de pesca e dos poços. Outras pessoas vivem ali em virtude de casamentos feitos com membros de seu clã, da adoção pela sua linhagem ou algum outro laço social. Você é um líder da tribo, e o nome-de-lança de seu clã é invocado quando a tribo entra em guerra. Sempre que há um *diel* numa aldeia, esta se agrupa a seu redor assim como o gado se agrupa ao redor de seu touro.[6]

As primeiras três frases são apresentadas como um argumento sobre tradução, mas de passagem elas atribuem aos nuer um conjunto estável de atitudes. (Mais adiante comentarei mais esse estilo de atribuição). Em seguida, nas quatro frases que começam por "Se você é um *diel*...", a construção na segunda pessoa une o leitor e o nativo numa participação textual. A frase

final, apresentada como a descrição direta de um acontecimento típico (que o leitor agora assimila do ponto de vista do observador-participante), evoca a cena por meio das metáforas nuer sobre gado. Nas oito frases do parágrafo, um argumento sobre tradução transforma-se numa ficção de participação e em seguida numa fusão metafórica de descrições culturais estrangeiras e nativas. Realiza-se, assim, a união subjetiva de análise abstrata com experiência concreta.

Evans-Pritchard depois se afastaria da posição teórica assumida em *Os nuer*, rejeitando sua defesa da "estrutura social" como um enquadramento privilegiado. Na verdade, cada um dos "atalhos" do trabalho de campo que enumerei anteriormente era e continua sendo contestado. Ainda que, através de sua disposição em diferentes combinações, a autoridade do teórico-pesquisador de campo acadêmico tenha sido estabelecida entre os anos de 1920 e 1950. Esse amálgama peculiar de experiência pessoal intensa e análise científica (entendida nesse período tanto como "rito de passagem" quanto como "laboratório") emergiu como um método: a observação participante. Ainda que entendido de formas variadas, e agora questionado em muitos lugares, esse método continua representando o principal traço distintivo da antropologia profissional. Sua complexa subjetividade é rotineiramente reproduzida na escrita e na leitura das etnografias.

◆◆◆

A observação participante serve como uma fórmula para o contínuo vaivém entre o "interior" e o "exterior" dos acontecimentos: de um lado, captando o sentido de ocorrências e gestos específicos, através da empatia; de outro, dá um passo atrás, para situar esses significados em contextos mais amplos. Acontecimentos singulares, assim, adquirem uma significação mais profunda ou mais geral, regras estruturais, e assim por diante. Entendida de modo literal, a observação-participante é uma fórmula paradoxal e enganosa, mas pode ser considerada seriamente

se reformulada em termos hermenêuticos, como uma dialética entre experiência e interpretação. Assim é como os mais recentes e persuasivos defensores do método o reelaboraram, na tradição que vem de Wihelm Dilthey, passa por Max Weber e chega até os antropólogos dos "símbolos e dos significados", como Clifford Geertz. Experiência e interpretação têm recebido, no entanto, ênfases diferentes quando apresentadas como estratégias de autoridade. Em anos recentes, tem havido um notável deslocamento de ênfase do primeiro para o segundo termo. Este e os próximos segmentos do texto vão explorar os diferentes usos da experiência e da interpretação assim como o desdobramento de sua inter-relação.

O crescente prestígio do teórico-pesquisador de campo colocou em segundo plano (sem eliminá-la) uma série de processos e mediadores que haviam figurado de modo mais destacado nos métodos anteriores. Vimos como o domínio da língua foi definido como um nível de uso adequado para reunir um conjunto pequeno de dados num limitado período de tempo. As tarefas da transcrição textual e da tradução, junto com o papel dialógico crucial de intérpretes e "informantes privilegiados", foram relegadas a um *status* secundário, ou mesmo desprezadas. O trabalho de campo estava centrado na *experiência* do *scholar* que observava-participava. Uma nítida imagem, ou narrativa, surgiu – a de um estranho entrando em uma cultura, sofrendo um tipo de iniciação que levaria a um *rapport* (minimamente aceitação e empatia, mas usualmente implicando algo próximo à amizade). A partir dessa experiência emergia, de modos não especificados, um texto representacional, escrito pelo observador-participante. Como veremos, esta versão da produção textual obscurece tanto quanto revela. Mas vale a pena considerar seriamente o seu pressuposto principal: o de que a experiência do pesquisador pode servir como uma fonte unificadora da autoridade no campo.

A autoridade experiencial está baseada numa "sensibilidade" para o contexto estrangeiro, uma espécie de conhecimento tácito acumulado, e um sentido agudo em relação ao estilo de um

povo ou de um lugar. Esse requisito é freqüentemente explícito nos textos dos primeiros observadores-participantes profissionais. A suposição de Margaret Mead de poder captar o princípio ou *ethos* subjacente a uma cultura através de uma sensibilidade aguçada à forma, tom, gesto e estilos de comportamento, e a ênfase de Malinowski em sua vida na aldeia e a compreensão derivada dos "imponderáveis da vida real" são exemplos destacados. Muitas etnografias – por exemplo, a de Colin Turnbull, *Forest people* (1962) – ainda são apresentadas no modo experiencial, defendendo, anteriormente a qualquer hipótese de pesquisa ou método específicos, o "eu estava lá" do etnógrafo como membro integrante e participante.

Certamente é difícil dizer muita coisa a respeito de "experiência". Assim como "intuição", ela é algo que alguém tem ou não tem, e sua invocação freqüentemente cheira a mistificação. Todavia, pode-se resistir à tentação de transformar toda experiência significativa em interpretação. Embora as duas estejam reciprocamente relacionadas, não são idênticas. Faz sentido mantê-las separadas, quanto mais não seja porque apelos à experiência muitas vezes funcionam como validações para a autoridade etnográfica.

O argumento mais sério sobre o papel da experiência nas ciências históricas e culturais está contido na noção geral de *Verstehen.*[7] Na influente visão de Dilthey (1914), o ato de compreender os outros inicialmente deriva do simples fato da coexistência num mundo que é partilhado; mas esse mundo experiencial, um terreno intersubjetivo para formas objetivas de conhecimento, é precisamente o que falta, ou é problemático, para um etnógrafo ao penetrar uma cultura estrangeira. Assim, durante os primeiros meses no campo (e na verdade durante toda a pesquisa), o que acontece é um aprendizado da linguagem, em seu sentido mais amplo. A "esfera comum" de Dilthey deve ser estabelecida e restabelecida, a partir da construção de um mundo de experiências partilhadas, em relação ao qual todos os "fatos", "textos", "eventos" e suas interpretações serão construídos. Esse processo de se viver a entrada num universo expressivo estranho é sempre

subjetivo, por natureza, mas se torna rapidamente dependente do que Dilthey chama de "expressões permanentemente fixadas", formas estáveis às quais a compreensão pode sempre retornar. A exegese dessas formas fornece o conteúdo de todo conhecimento sistemático histórico-cultural. Assim, a experiência está intimamente ligada à interpretação. (Dilthey está entre os primeiros teóricos modernos a comparar a compreensão de formas culturais com a leitura de "textos"). Mas esse tipo de leitura ou exegese não pode ocorrer sem uma intensa participação pessoal, um ativo "sentir-se em casa" num universo comum.

Seguindo os passos de Dilthey, a "experiência" etnográfica pode ser encarada como a construção de um mundo comum de significados, a partir de estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências. Essa atividade faz uso de pistas, traços, gestos e restos de sentido antes de desenvolver interpretações estáveis. Tais formas fragmentárias de experiência podem ser classificadas como estéticas e/ou divinatórias. Há espaço aqui para apenas algumas palavras sobre tais estilos de compreensão em sua relação com a etnografia. Uma evocação de um modo estético é convenientemente fornecido por A. L. Kroeber, em uma resenha de 1931 do *Growing up in New Guinea* de Mead:

> Primeiro de tudo, está claro que ela possui em grau elevado as faculdades de apreender rapidamente as principais tendências que uma cultura impinge aos indivíduos, e de delineá-las em retratos compactos de incrível agudeza. O resultado é uma representação de extraordinária vivacidade e semelhança em relação à vida. Obviamente, algo de um sensacionalismo intelectualizado, ainda que forte, subjaz a essa capacidade; também obviamente, há um alto grau de intuição, no sentido da habilidade de compor um quadro convincente a partir de pistas, pois pistas são tudo o que alguns de seus dados podem ser, com apenas seis meses para aprender uma língua e penetrar no interior de toda uma cultura, além da especialização em comportamento infantil. De qualquer forma, o quadro, tão longe quanto pode ir, é totalmente convincente para este resenhador, que admira sem reservas a segurança dos *insights* e a eficiência do traço da autora na descrição. (p. 248)

Uma formulação diferente é fornecida por Maurice Leenhardt em *Do Kamo:* la personne et le mythe dans le monde mélanésien (1937), um livro que, em seu por vezes enigmático modo de exposição, requer de seus leitores justamente o tipo de percepção estética e gestáltica, na qual distinguiam-se tanto Mead quanto Leenhardt. O endosso de Leenhardt a esse tipo de abordagem é significativo, uma vez que, dada sua experiência de campo extremamente longa, e seu profundo cultivo de uma língua melanésia, seu método não pode ser visto como uma racionalização para uma etnografia de curto prazo:

> Na verdade, nosso contato com o outro não é realizado através da análise. Antes, nós o apreendemos como um todo. Desde o início, podemos esboçar nossa visão dele a partir de um detalhe simbólico, ou de um perfil, que contém um todo em si mesmo e evoca a verdadeira forma de seu modo de ser. Esta última é o que nos escapa se abordamos nosso próximo usando apenas as categorias de nosso intelecto.

Outro modo de levar a sério a experiência como fonte de conhecimento etnográfico é fornecido pelos estudos de Carlo Ginzburg (1990:143-180) sobre a complexa tradição das práticas de adivinhação. Sua pesquisa abrange desde as primeiras interpretações feitas por caçadores a partir de rastros dos animais, passando pelas formas mesopotâmicas de predição, pelo deciframento de sintomas na medicina hipocrática, pela atenção aos detalhes na identificação de falsificação no mundo da arte, até Freud, Sherlock Holmes e Proust. Estes estilos de adivinhação, que não passam pela experiência do transe, apreendem relações circunstanciais específicas de significado e estão baseadas em palpites, na leitura de indícios aparentemente disparatados e em

ocorrências casuais. Ginzburg propõe seu modelo de "conhecimento conjectural" como um modo disciplinado de compreensão, não-generalizante e abdutivo, que é de importância central para as ciências culturais, embora isso não seja reconhecido. Esse modelo pode se somar a um estoque de recursos que na verdade é bem modesto, e que serve para entender com mais precisão como alguém se sente ao penetrar numa situação etnográfica não-familiar.

Precisamente porque é difícil pinçá-la, a "experiência" tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica. Há, sem dúvida, uma reveladora ambigüidade no termo. A experiência evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com seu povo, uma concretude de percepção. A palavra também sugere um conhecimento cumulativo, que vai se aprofundando ("sua experiência de dez anos na Nova Guiné"). Os sentidos se juntam para legitimar o sentimento ou a intuição real, ainda que inexprimível, do etnógrafo a respeito do "seu" povo. É importante notar, porém, que esse "mundo", quando concebido como uma criação da experiência, é subjetivo, não dialógico ou intersubjetivo. O etnógrafo acumula conhecimento pessoal sobre o campo (a forma possessiva "meu povo" foi até recentemente bastante usada nos círculos antropológicos, mas a frase na verdade significa "minha experiência").

◆◆◆

É compreensível, dado seu caráter vago, que o critério experiencial da autoridade – crenças não problematizadas no "método" da observação participante, no poder das relações de afinidade emocional, da empatia, etc. – tenha sido submetido a críticas por antropólogos hermeneuticamente sofisticados. O segundo momento na dialética entre experiência e intepretação tem recebido atenção e elaboração crescentes (ver, por exemplo, Geertz, 1973, 1976; Rabinow e Sullivan, 1979; Winner, 1976; Sperber,

1981). A interpretação, baseada num modelo filológico de "leitura" textual, surgiu como uma alternativa sofisticada às afirmações hoje aparentemente ingênuas de autoridade experiencial. A antropologia interpretativa desmistifica muito do que anteriormente passara sem questionamento na construção de narrativas, tipos, observações e descrições etnográficas. Ela contribui para uma crescente visibilidade dos processos criativos (e, num sentido amplo, poéticos) pelos quais objetos "culturais" são inventados e tratados como significativos.

O que está suposto no ato de se olhar a cultura como um conjunto de textos a serem interpretados? Um estudo clássico é fornecido por Paul Ricoeur, em seu ensaio *The model of text*: meaningful action considered as a text (1971). Clifford Geertz, numa série de estimulantes e sutis discussões, adaptou a teoria de Ricoeur ao trabalho de campo antropológico (1973:cap.1). A "textualização" é entendida como um pré-requisito para a interpretação, a constituição das "expressões fixadas" de Dilthey. Trata-se do processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação discursiva ou "performativa" imediata. No momento da textualização, este *corpus* significativo assume uma relação mais ou menos estável com um contexto; e já conhecemos o resultado final desse processo em muito do que é considerado como uma descrição etnográfica densa. Por exemplo, dizemos que uma certa instituição ou segmento de comportamento são típicos de, ou um elemento comunicativo em, uma cultura circundante, como a famosa briga de galos de Geertz (1973:cap. 15), que se torna um *locus* intensamente significativo da cultura balinesa. São criadas áreas de sinédoques nas quais partes são relacionadas a todos, e através das quais o todo – que usualmente chamamos de cultura – é constituído.

Ricoeur na verdade não privilegia as relações entre parte e todo nem as formas específicas de analogia que constituem as

representações funcionalistas ou realistas. Ele simplesmente propõe uma relação necessária entre o texto e o "mundo". Um mundo não pode ser apreendido diretamente; ele é sempre inferido a partir de suas partes, e as partes devem ser separadas conceitual e perceptualmente do fluxo da experiência. Desse modo, a textualização gera sentido através de um movimento circular que isola e depois contextualiza um fato ou evento em sua realidade englobante. Um modo familiar de autoridade é gerado a partir da afirmação de que se estão representando mundos diferentes e significativos. A etnografia é a interpretação das culturas.

Um segundo passo fundamental na análise de Ricoeur é seu estudo do processo pelo qual o "discurso" se torna texto. O discurso, na clássica discussão de Emile Benveniste (1971:217-230), é um modo de comunicação no qual são intrínsecas as presenças do sujeito que fala e da situação imediata da comunicação. O discurso é marcado pelos pronomes (explícitos ou implícitos) *eu* e *você*, e pelos dêiticos – *este, aquele, agora*, etc. – que assinalam o momento presente do discurso, ao invés de algo além dele. O discurso não transcende a ocasião específica na qual um sujeito se apropria dos recursos da linguagem para se comunicar dialogicamente. Ricoeur argumenta que o discurso não pode ser interpretado do modo aberto e potencialmente público como um texto é "lido". Para entender o discurso, "você tem de ter estado lá", na presença do sujeito. Para o discurso se tornar texto, ele deve se transformar em algo "autônomo", nos termos de Ricoeur, separado de uma locução específica e de uma intenção autoral. A interpretação não é uma interlocução. Ela não depende de estar na presença de alguém que fala.

A relevância desta distinção para a etnografia é talvez óbvia demais. Em última análise, o etnógrafo sempre vai embora, levando com ele textos para posterior interpretação (e entre estes "textos" que são levados podemos incluir as memórias – eventos padronizados, simplificados, retirados do contexto imediato para serem interpretados numa reconstrução e num retrato posteriores). O

texto, diferentemente do discurso, pode viajar. Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. Os dados constituídos em condições discursivas, dialógicas, são apropriados apenas através de formas textualizadas. Os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas ou exemplos.

Esta tradução da experiência da pesquisa num *corpus* textual separado de suas ocasiões discursivas de produção tem importantes conseqüências para a autoridade etnográfica. Os dados assim reformulados não precisam mais ser entendidos como a comunicação de pessoas específicas. Uma explicação ou descrição de um costume por um informante não precisa ser construída de uma forma que inclua a mensagem "fulano e fulano disseram isso". Um ritual ou um evento textualizados não estão mais intimamente ligados à produção daquele evento por atores específicos. Em vez disso, estes textos se tornam evidências de um contexto englobante, uma realidade "cultural". Além disso, como os autores e atores específicos são separados de suas produções, um "autor" generalizado deve ser inventado, para dar conta do mundo ou contexto dentro do qual os textos são ficcionalmente realocados. Este "autor generalizado" aparece sob uma variedade de nomes: o ponto de vista nativo, "os trobriandeses", "os nuer", "os dogon", como estas e outras expressões similares aparecem nas etnografias. "Os balineses" funcionam como os "autores" da briga de galos textualizada por Geertz.

O etnógrafo, portanto, usufrui de uma relação especial com uma origem cultural ou um "sujeito absoluto" (Michel-Jones, 1978:14). É tentador comparar o etnógrafo com o intérprete literário (e esta comparação é cada vez mais um lugar-comum) – mas mais especificamente com o crítico tradicional, que encara como sua a tarefa de organizar os significados não controlados em um texto numa única intenção coerente. Ao representar os nuer, os trobriandeses ou os balineses como sujeitos totais, fontes de uma intenção

cheia de significados, o etnógrafo transforma as ambigüidades e diversidades de significado da situação de pesquisa num retrato integrado. É importante, porém, assinalar o que foi deixado de lado. O processo de pesquisa é separado dos textos que ele gera e do mundo fictício que lhes cabe evocar. A realidade das situações discursivas e dos interlocutores individuais é filtrada. Mas os informantes – juntamente com as notas de campo – são intermediários cruciais, são tipicamente excluídos de etnografias legítimas. Os aspectos dialógicos, situacionais, da interpretação etnográfica tendem a ser banidos do texto representativo final. Não inteiramente banidos, claro; existem aí *topoi* aprovados para traçar o retrato do processo de pesquisa.

Estamos cada vez mais familiarizados com o relato do trabalho de campo feito em separado (um subgênero que ainda tende a ser classificado como subjetivo, "leve", ou não-científico), mas mesmo nas etnografias clássicas, "fábulas do contato" mais ou menos estereotípicas narram a realização do pleno *status* de observador-participante. Essas fábulas podem ser contadas de forma elaborada ou resumidamente, ingênua ou ironicamente. Elas normalmente retratam a inicial ignorância do etnógrafo, os mal-entendidos, a falta de contatos – freqüentemente, um tipo de *status* semelhante ao da criança numa cultura. No *Bildungsgeschichte* da etnografia, estes estados de inocência ou confusão são substituídos por um conhecimento adulto, confiante e desabusado. Podemos citar novamente a briga de galos de Geertz, em que uma inicial alienação em relação aos balineses, um confuso *status* de "não-pessoa", é transformada pela atraente fábula da batida policial e sua demonstração de cumplicidade (1978:278-283). A anedota estabelece um pressuposto de conexão, que permite ao escritor funcionar em sua análise subseqüente como um exegeta e um porta-voz onipresente e sábio. Este intérprete situa o esporte ritual como um texto num mundo contextual e brilhantemente "lê" seus significados culturais. O abrupto desaparecimento de Geertz em sua relação – a quase-invisibilidade da observação participante –

é paradigmático. Aqui ele faz uso de uma convenção estabelecida para encenar a realização da autoridade etnográfica. Como resultado, raramente ficamos cientes do fato de que uma parte essencial da construção da briga de galos como texto é dialógica – a conversa do autor cara a cara com balineses específicos, e não a leitura da cultura "por cima de seus ombros" (1973:452).

◆◆◆

A antropologia interpretativa, ao ver as culturas como conjuntos de textos, frouxa e, por vezes, contraditoriamente unidos, e ao ressaltar a inventiva poética em funcionamento em toda representação coletiva, contribuiu significativamente para o estranhamento da autoridade etnográfica. Em seus principais aspectos realistas, porém, não escapa aos limites gerais apontados por aqueles críticos da representação "colonial" que, desde 1950, têm rejeitado discursos que retratem as realidades culturais de outros povos sem colocar sua própria realidade em questão. Nas pioneiras críticas de Michel Leiris, e nas de Jacques Maquet, Talal Asad e muitos outros, a qualidade de não-reciprocidade da interpretação etnográfica tem sido questionada (Leiris, 1950; Maquet, 1964; Asad, 1973). Conseqüentemente, nem a experiência nem a atividade interpretativa do pesquisador científico podem ser consideradas inocentes. Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma "outra" realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. Paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia. Até o final deste artigo, vamos resenhar esses emergentes modos de autoridade.

Um modelo discursivo de prática etnográfica traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda fala, juntamente com seu contexto performativo imediato. O trabalho de Benveniste sobre o papel constitutivo dos pronomes pessoais e demonstrativos

ressalta justamente estas dimensões. Todo uso do pronome *eu* pressupõe um *você*, e cada instância do discurso é imediatamente ligada a uma situação específica, compartilhada; assim, não há nenhum significado discursivo sem interlocução e contexto. A relevância desta ênfase para a etnografia é evidente. O trabalho de campo é significativamente composto de eventos de linguagem; mas a linguagem, nas palavras de Bakhtin, "repousa nas margens entre o eu e o outro. Metade de uma palavra, na linguagem, pertence a outra pessoa". O crítico russo propõe que se repense a linguagem em termos de situações discursivas específicas: "Não há", escreve ele, "nenhuma palavra ou forma 'neutra' – palavras e formas que podem não pertencer a 'ninguém'; a linguagem é completamente tomada, atravessada por intenções e sotaques". As palavras da escrita etnográfica, portanto, não podem ser pensadas como monológicas, como a legítima declaração sobre, ou a interpretação de uma realidade abstraída e textualizada. A linguagem da etnografia é atravessada por outras subjetividades e nuances contextuais específicas, pois toda linguagem, na visão de Bakhtin, é uma "concreta concepção heteroglota do mundo" (1953:293).

As formas da escrita etnográfica que se apresentam no modo "discursivo" tendem a estar mais preocupadas com a representação dos contextos de pesquisa e situações de interlocução. Portanto, um livro como o de Paul Rabinow, *Reflections on fieldwork in Morocco* (1977) se preocupa com a representação de uma específica situação de pesquisa (uma série de tempos e lugares limitadores) e (de uma forma algo ficcional) de uma seqüência de interlocutores individuais. Na verdade todo um novo subgênero de "relatos sobre o trabalho de campo" (do qual o de Rabinow é um dos mais vigorosos) podem ser situados dentro do paradigma discursivo da escrita etnográfica. O texto de Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts* (1977), é uma experiência incisiva e autoconsciente de etnografia num modo discursivo.[8] Ela afirma que o evento da interlocução sempre destina ao etnógrafo uma posição específica numa teia de relações intersubjetivas. Não há nenhuma posição

neutra no campo de poder dos posicionamentos discursivos, numa cambiante matriz de relacionamentos de *eus* e *vocês*.

Uma série de recentes trabalhos tem escolhido apresentar os processos discursivos da etnografia sob a forma de um diálogo entre dois indivíduos. O texto de Camille Lacoste-Dujardin, *Dialogue des femmes en ethnologie* (1977), o de Jean-Paul Dumont, *The headman and I* (1978) e o de Marjorie Shostak, *Nisa:* the life and words of a !kung woman (1981), são exemplos dignos de nota. O modo dialógico é representado com considerável sofisticação em dois outros textos. O primeiro, as reflexões teóricas de Kevin Dwyer sobre a "diálogica da etnologia", nasce de uma série de entrevistas com um informante-chave e justifica a decisão de Dwyer de estruturar sua etnografia na forma de um registro bastante literal desses intercâmbios (1977, 1979, 1982). O segundo trabalho, mais complexo, é o de Vicent Crapanzano, *Tuhami*: portrait of a Moroccan, outro relato de uma série de entrevistas que rejeita qualquer separação nítida entre um eu que interpreta e um outro textualizado (1980; ver também 1977). Tanto Dwyer quanto Crapanzano colocam a etnografia num processo de diálogo em que os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada da realidade. Crapanzano argumenta que esta mútua construção está presente em qualquer encontro etnográfico, mas que os participantes tendem a supor que eles simplesmente aquiesceram em relação à realidade do outro interlocutor. Assim, por exemplo, o etnógrafo das Ilhas Trobriand não elabora abertamente uma versão da realidade em colaboração com seus informantes, mas sim interpreta o "ponto de vista trobriandês". Crapanzano e Dwyer oferecem tentativas sofisticadas de romper com esta convenção literário-hermenêutica. Nesse processo, a autoridade do etnógrafo como narrador e intérprete é alterada. Dwyer propõe uma hermenêutica da "vulnerabilidade", frisando as lacunas do trabalho de campo, a posição dividida e o controle imperfeito por parte do etnógrafo. Tanto Crapanzano quanto Dwyer buscam representar a experiência da pesquisa de uma forma

que expõe a tessitura textualizada do outro, e assim também do eu que interpreta.[9] (Aqui as etimologias são evocativas: a palavra *texto* está relacionada, como se sabe, com tecelagem, e *vulnerabilidade,* com entrega ou com ferimento, significando, nesta instância, a abertura de uma autoridade até então fechada).

O modelo do diálogo ressalta precisamente aqueles elementos discursivos – circunstanciais e intersubjetivos – que Ricoeur teve de excluir de seu modelo de texto. Mas se a autoridade interpretativa está baseada na exclusão do diálogo, o reverso também é verdadeiro: uma autoridade puramente dialógica reprimiria o fato inescapável da textualização. Enquanto as etnografias articuladas como encontros entre dois indivíduos podem com sucesso dramatizar o dar-e-receber intersubjetivo do trabalho de campo e introduzem um contraponto de vozes autorais, elas permanecem *representações* do diálogo. Como textos, elas podem não ser dialógicas em sua estrutura, pois, como Steven Tyler (1981) assinala, embora Sócrates apareça como um participante descentrado em seus encontros, Platão retém o pleno controle do diálogo. Este deslocamento, mas não eliminação, da autoridade monológica é característico de qualquer abordagem que retrate o etnógrafo como um personagem distinto na narrativa do trabalho de campo. Além disso, há uma freqüente tendência, nas ficções de diálogo, a apresentar o interlocutor do etnógrafo como o representante, ou a representante, de sua cultura – um tipo, na linguagem do realismo tradicional – através do qual os processos sociais gerais são revelados.[10] Tal retrato restabelece a autoridade interpretativa fundada na sinédoque, através da qual o etnógrafo lê o texto em relação ao contexto, constituindo, desse modo, um "outro" mundo significativo. Se é difícil, para representações dialógicas, escapar de procedimentos tipificantes, elas podem, num grau considerável, resistir ao impulso de representar o outro de forma autolegitimadora. Isto depende de sua habilidade ficcional em manter a estranheza da outra voz e de não perder de vista as contingências específicas do intercâmbio.

◆◆◆

Dizer que uma etnografia é composta de discursos e que seus diferentes componentes estão relacionados dialogicamente não significa dizer que sua forma textual deva ser a de um diálogo literal. Na verdade, como Crapanzano reconhece em *Tuhami*, um terceiro participante, real ou imaginado, funciona como mediador em qualquer encontro entre dois indivíduos (1980:147-151). O diálogo ficcional é de fato uma condensação, uma representação simplificada de complexos processos multivocais. Uma maneira alternativa de representar essa complexidade discursiva é entender o curso geral da pesquisa como uma negociação em andamento. O caso de Marcel Griaule e os dogon é bem conhecido e particularmente esclarecedor. O relato de Griaule sobre seu aprendizado da sabedoria cosmológica dogon, *Dieu d'eau* (1948a), foi um pioneiro exercício de narração etnográfica dialógica. Para além desta situação interlocutória específica, porém, um processo mais complexo estava em funcionamento, pois é claro que o conteúdo e o gradual ajustamento da longa pesquisa feita pela equipe de Griaule, que durou décadas, foram monitorados de perto e modelados de forma significativa pelas autoridades tribais dogon (ver discussão aprofundada em "Poder e diálogo na etnografia: a iniciação de Marcel Griaule" neste volume). Isto não é mais novidade. Muitos etnógrafos comentaram as formas, ao mesmo tempo sutis e notórias, pelas quais suas pesquisas foram direcionadas ou circunscritas por seus informantes. Em sua provocativa discussão deste tema, Ioan Lewis (1973) chegou a chamar a antropologia de uma forma de "plágio".

O processo de dar-e-receber da etnografia é claramente retratado em um estudo de 1980, notável por sua apresentação, numa única obra, tanto de uma realidade "outra" interpretada *quanto* do próprio processo de pesquisa: *Ilongot headhunting*, de Renato Rosaldo. Rosaldo chega às terras altas das Filipinas pretendendo escrever um estudo sincrônico de estrutura social; mas recorrentemente, apesar de suas objeções, ele é forçado a escutar

as narrativas intermináveis dos ilongot sobre a história local. Por obrigação, sem prestar muita atenção, numa espécie de transe entediado, ele transcreve estas histórias, enchendo cadernos e mais cadernos com o que ele considera textos dispensáveis. Só depois de deixar o campo, e após um longo processo de reinterpretação (processo manifesto na etnografia), ele se dá conta de que aqueles obscuros relatos forneciam na verdade seu tema final: o sentido culturalmente distinto de narrativa e história dos ilongot. A experiência de Rosaldo do que pode ser chamado de "escrita direcionada" propõe incisivamente uma questão fundamental: quem é na verdade o autor das anotações feitas no campo?

O assunto é sutil e merece um estudo sistemático. Mas já foi dito o bastante para se poder afirmar que o controle nativo sobre o conhecimento adquirido no campo pode ser considerável, e mesmo determinante. A escrita etnográfica atual está procurando novos meios de representar adequadamente a autoridade dos informantes. Há poucos modelos em que se basear, mas é importante reconsiderar as antigas compilações textuais de Boas, Malinowski, Leenhardt e outros. Nesses trabalhos, o gênero etnográfico não havia ainda se cristalizado na moderna monografia interpretacional, intimamente identificada com uma experiência de campo pessoal. Podemos contemplar neles um modo etnográfico que não se legitimou ainda naqueles modos específicos que estão agora política e epistemologicamente sendo questionados. Essas compilações mais antigas incluem muito, ou tudo, do que na verdade é escrito pelos informantes. Pode-se pensar aqui no papel de George Hunt na etnografia de Franz Boas, ou dos quinze *transcripteurs* listados nos *Documents néo-calédoniens* de Leenhardt (1932).[11]

Malinowski é um complexo caso de transição. Suas etnografias refletem uma coalescência ainda incompleta da moderna monografia. Se ele por um lado foi centralmente responsável pela fusão de teoria e descrição na autoridade do pesquisador de campo profissional, por outro lado ele incluiu material que não sustentava

diretamente sua nítida perspectiva de interpretação. Nos muitos mitos e nos encantamentos a ele ditados, e que enchem seus livros, publicou muitos dados que ele, assumidamente, não havia compreendido. O resultado foi um texto aberto sujeito a múltiplas reinterpretações. É importante comparar tais velhos compêndios com o recente modelo de etnografia, que cita as evidências para sustentar uma interpretação centrada num foco temático, mas que não vai muito além disso.[12] Na moderna e legítima monografia, não há, na verdade, quaisquer vozes fortes presentes, a não ser a do escritor; mas em *Os argonautas* (1922) e em *Coral gardens* (1935) lemos página após página sobre encantamentos mágicos, nenhum deles, em essência, expresso pelas palavras do etnógrafo. Estes textos ditados foram em tudo o mais, com exceção de sua inscrição física, escritos por específicos e anônimos trobriandeses. Na verdade, qualquer exposição etnográfica contínua inclui rotineiramente em si mesma uma diversidade de descrições, transcrições e interpretações feitas por uma variedade de "autores" indígenas. Como essas presenças autorais devem ser manifestas?

◆◆◆

Uma posição útil – ainda que extrema – é trazida pela análise de Bakhtin sobre o romance "polifônico". Uma condição fundamental do gênero, ele argumenta, é que ele representa sujeitos falantes num campo de múltiplos discursos. O romance luta com, e encena, a heteroglossia. Para Bakhtin, preocupado com a representação de todos não-homogêneos, não há nenhum mundo cultural ou linguagem integrados. Todas as tentativas de propor tais unidades abstratas são constructos do poder monológico. Uma "cultura" é, concretamente, um diálogo em aberto, criativo, de subculturas, de membros e não-membros, de diversas facções. Uma "língua" é a interação e a luta de dialetos regionais, jargões profissionais, lugares-comuns genéricos, a fala de diferentes grupos de idade, indivíduos, etc. Para Bakhtin, o romance polifônico não é um *tour de force* de totalização cultural ou histórica (como

críticos realistas como Georg Lukács e Erich Auerbach argumentaram) mas sim uma arena carnavalesca de diversidade. Bakhtin descobre um espaço textual utópico no qual a complexidade discursiva, a interação dialógica das vozes, pode ser acomodada. Nos romances de Dostoievski ou de Dickens ele valoriza precisamente sua resistência à totalidade; seu romancista ideal é um ventríloquo – no idioma do século XIX, um "polifonista". "Ele representa a polícia com várias vozes diferentes", exclama um ouvinte admirado, sobre o garoto Sloppy, que lê em público um jornal, em *Our mutual friend*. Mas Dickens, o ator, *performer* oral e polifonista, deve ser comparado a Flaubert, o mestre do controle autoral, que se move como um deus entre os pensamentos e os sentimentos de seus personagens. A etnografia, como o romance, debate-se entre essas alternativas. Será que o escritor etnográfico retrata o que os nativos pensam à maneira do flaubertiano "estilo indireto livre", um estilo que suprime a citação direta em favor de um discurso controlador que é sempre, mais ou menos, o do autor? (Dan Sperber, 1981, tomando Evans-Pritchard como exemplo, mostrou de forma convincente que o estilo indireto é sem dúvida o modo preferido da interpretação etnográfica.) Ou será que o retrato de outras subjetividades requer uma versão estilisticamente menos homogênea, cheia das "vozes diferentes" de Dickens?

Um certo uso do estilo indireto é inevitável, a menos que a novela ou a etnografia seja composta inteiramente de citações, algo que é teoricamente possível mas raramente é tentado.[13] Na prática, porém, a etnografia e o romance têm recorrido ao estilo indireto em diferentes níveis de abstração. Não precisamos nos perguntar como Flaubert sabe o que Emma Bovary está pensando, mas a habilidade do pesquisador de campo em habitar as mentes nativas suscita sempre dúvidas. Certamente isto é um problema permanente, não resolvido, do método etnográfico. Os etnógrafos têm geralmente evitado atribuir crenças, sentimentos e pensamentos aos indivíduos. Mas não têm hesitado em atribuir estados subjetivos a culturas. A

análise de Sperber revela como frases tais como "os nuer pensam..." ou "o senso nuer de tempo" são fundamentalmente diferentes de citações ou traduções do discurso nativo. Tais declarações não têm "nenhum falante específico" e são literalmente equívocas, combinando de forma contínua as afirmações do etnógrafo com as do, ou dos informantes (1981:78). São abundantes nas etnografias frases que não são atribuídas a ninguém, tais como: "Os espíritos retornam à aldeia durante a noite", descrições de crenças nas quais o escritor assume na verdade a voz da cultura.

Neste nível "cultural", os etnógrafos aspiram à onisciência flaubertiana que se move livremente através de um mundo de sujeitos nativos. Sob a superfície, no entanto, seus textos são menos controlados e mais discordantes. O trabalho de Victor Turner fornece um exemplo revelador, que vale a pena investigar mais de perto como um caso de interação entre a exposição monofônica e a polifônica. As etnografias de Turner oferecem retratos soberbamente complexos dos símbolos rituais e crenças ndembu; e ele forneceu também alguns vislumbres incomumente explícitos dos bastidores. Em meio aos ensaios reunidos em *The forest of symbols*, seu terceiro livro sobre os ndembu, Turner oferece um retrato de seu melhor informante, "Muchona the Hornet, interpreter of religion" (1967:131-150). Muchona, um curandeiro ritual, e Turner se unem através do interesse compartilhado pelos símbolos tradicionais, as etimologias e os significados esotéricos. Ambos são "intelectuais", intérpretes apaixonados das nuances e profundezas dos costumes; ambos são *scholars* desenraizados partilhando "a insaciável sede de conhecimento objetivo". Turner compara Muchona a um professor universitário; seu relato desta colaboração inclui mais do que simples insinuações de que ele é seu "duplo" psicológico.

Há, porém, uma terceira presença nesse diálogo, Windson Kashinakaji, um veterano professor ndembu da escola missionária local. Ele reúne Muchona e Turner e compartilha da paixão deles pela interpretação da religião tradicional. Através de sua educação

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

bíblica, ele "adquiriu um faro apurado para elucidar questões intrincadas". Tendo se tornado cético a respeito dos dogmas cristãos e dos privilégios missionários, ele olha com simpatia para a religião pagã. Kashinakaji, conta-nos Turner, "transpôs a distância cultural entre Muchona e eu, transformando o jargão técnico do curandeiro e a picante gíria da aldeia numa prosa que eu pudesse entender melhor". Os três intelectuais logo "estabeleceram uma espécie de seminário diário sobre religião". Os relatos de Turner sobre esse seminário são estilizados: "oito meses de estimulantes e ágeis discussões entre nós três, principalmente sobre o ritual ndembu". Eles revelam um extraordinário "colóquio" etnográfico; mas significativamente Turner não faz dessa colaboração a três o eixo de seu ensaio. Ao invés disso, ele centra o foco em Muchona, transformando portanto um "triálogo" num diálogo, e transformando uma relação produtiva, complexa e sedutora no "retrato" de um "informante" (esta redução foi de alguma forma exigida pelo formato do livro no qual o ensaio primeiramente apareceu, a importante coletânea editada em 1960 por Joseph Casagrande, *In the company of men*: twenty portraits of anthropological informants).[14]

Os trabalhos publicados de Turner variam consideravelmente em sua estrutura discursiva. Alguns são em grande parte compostos por citações diretas; em pelo menos um ensaio Muchona é identificado como a principal fonte de toda a interpretação; em outra parte ele é invocado anonimamente, por exemplo, como "um especialista em ritual" (1975:40-42, 87, 154-156, 244). Windson Kashinakaji é identificado como assistente e tradutor, ao invés de uma fonte de interpretações. De forma geral, as etnografias de Turner são incomumente polifônicas, abertamente construídas a partir de citações ("De acordo com um adepto..." ou "Um informante acha..."). No entanto, ele não representa os ndembu em diferentes vozes, e ouvimos poucas vezes a tal "picante gíria da aldeia". Todas as vozes do campo foram suavizadas na prosa expositória de "informantes" mais ou menos

intercambiáveis. A encenação do discurso nativo numa etnografia, o necessário grau de tradução e familiarização, são complicados problemas práticos e retóricos.[15] Mas os trabalhos de Turner, ao darem um lugar visível às interpretações nativas dos costumes, expõem concretamente esses temas do dialogismo textual e da polifonia.

A inclusão da descrição de Muchona feita por Turner em *The forest of symbols* pode ser vista como sinal dos tempos. A coletânea de Casagrande na qual ela originalmente apareceu teve o efeito de isolar o tema crucial das relações entre etnógrafos e seus colaboradores indígenas. A discussão desse tema ainda não tinha lugar nas etnografias científicas, mas a coletânea de Casagrande abalou o tabu profissional pós-malinowskiano sobre os "informantes privilegiados". Raymond Firth sobre Pa Fenuatara, Robert Lowie sobre Jim Carpenter – uma longa lista de reconhecidos antropólogos descreveram os "etnógrafos" indígenas com quem eles dividiram, em algum grau, uma visão distanciada, analítica e mesmo irônica dos costumes. Esses indivíduos se tornaram informantes valorizados porque entenderam, muitas vezes com grande sutileza, o que implica uma atitude etnográfica diante da cultura. Na citação de Lowie de seu intérprete crow (e colega "filólogo"), Jim Carpenter, percebe-se uma atitude comum: "Quando você escuta os velhos contando suas visões, você *tem* de acreditar nelas" (Casagrande, 1960:428). E há bem mais do que apenas uma piscadela e um assentimento cúmplice na história recontada por Firth sobre seu melhor amigo e informante tikopiano:

> Em outra ocasião, a conversa recaiu sobre as redes feitas para pegar trutas no lago. As redes estavam ficando escuras, possivelmente com material orgânico, e tendiam a se romper facilmente. Pa Fenuatara então contou uma história ao pessoal reunido na casa sobre como, quando estava certa vez no lago com suas redes, sentiu um espírito envolto na rede, e tornando-a mais macia. Quando ele puxou a rede pra fora do lago, ele a achou pegajosa. O

> espírito havia trabalhado ali. Perguntei a ele então se isso era parte do conhecimento tradicional, a idéia de que espíritos eram responsáveis pela deterioração das redes. Ele respondeu: "Não, isso é uma idéia minha". Então acrescentou, rindo: "Conhecimento tradicional de minha própria autoria". (Casagrande, 1960:17-18)

Todo o impacto metodológico da coletânea de Casagrande permanece latente, especialmente quanto à importância de seus relatos para a produção dialógica dos textos e interpretações etnográficos. Esta importância é obscurecida por uma tendência a tomar o livro como um documento universalizante, humanista, que revela "uma sala de espelhos (...) numa grande variedade, a interminável imagem refletida do ser humano" (Casagrande, 1960:xii). À luz da atual crise na autoridade etnográfica, no entanto, estes reveladores retratos se imiscuem nas obras de seus autores, alterando o modo como elas podem ser lidas. Se a etnografia é parte do que Roy Wagner (1980) chama de "a invenção da cultura", sua atividade é plural e além do controle de qualquer indivíduo.

◆◆◆

Uma maneira cada vez mais comum de realizar a produção colaborativa do conhecimento etnográfico é citar os informantes extensa e regularmente. (Um notável exemplo é *We eat the Mines, the Mines eat us* [1979], de June Nash.) Mas esta tática apenas começa a romper a autoridade monofônica. As citações são sempre colocadas pelo citador, e tendem a servir meramente como exemplos ou testemunhos confirmadores. Indo-se além da citação, pode-se imaginar uma polifonia mais radical que "representaria os nativos e o etnógrafo com vozes diferentes"; mas isso também apenas deslocaria a autoridade etnográfica, confirmando uma vez mais a orquestração final virtuosística feita por um só autor de todos os discursos presentes no texto. Neste sentido, a polifonia de Bakhtin, muito estreitamente identificada com o romance, é uma heteroglossia domesticada. Os discursos etnográficos não são, em nenhuma circunstância, falas de personagens inventados. Os informantes são indivíduos específicos com nomes próprios reais – nomes que podem ser citados de forma modificada quando necessário. As intenções dos informantes são sobredeterminadas, suas palavras, política e metaforicamente complexas. Se alocadas num espaço textual autônomo e transcritas de forma suficientemente extensas, as declarações nativas fazem sentido em termos diferentes daqueles em que o etnógrafo as tenha organizado. A etnografia é invadida pela heteroglossia.

Esta possibilidade sugere uma estratégia textual alternativa, uma utopia da autoria plural que atribui aos colaboradores não apenas o *status* de enunciadores independentes, mas de escritores. Como uma forma de autoridade, ela deve ainda ser considerada utópica por duas razões. Primeiro, os poucos experimentos recentes de trabalhos de múltiplos autores parecem requerer, como uma força instigadora, o interesse de pesquisa de um etnógrafo que no fim assume uma posição executiva, editorial. A estratégia de autoridade de "dar voz" ao outro não é plenamente transcendida. Segundo, a própria idéia de autoria plural desafia a profunda identificação ocidental de qualquer organização de texto com a intenção de um único autor. Ainda que essa identificação fosse menos forte do que quando Lafitau escreveu seu *Moeurs des sauvages américains*, e a crítica recente a tenha colocado em questão, ela ainda é uma poderosa imposição sobre a escrita etnográfica. Todavia, há sinais de movimento nessa área. Os antropólogos terão cada vez mais de partilhar seus textos, e por vezes as folhas de rosto dos livros, com aqueles colaboradores nativos para os quais o termo *informante* não é mais adequado, se é que um algum dia foi.

O livro de Ralph Bulmer e Ian Majnep, *Birds of my Kalam country* (1977), é um importante protótipo. (Tipos de letra diferentes distinguem as contribuições justapostas do etnógrafo e dos nativos da Nova Guiné, resultado da colaboração de mais de uma década). Ainda mais significativo é o estudo de 1974, coletivamente pro-

duzido, *Piman shamanism and staying sickness (Ka:cim Mumkidag)*, que lista em sua folha de rosto, sem distinção (embora não, deve-se notar, em ordem alfabética): Donald M. Bahr, antropólogo; Juan Gregorio, xamã; David I. Lopez, intérprete; e Albert Alvarez, editor. Três destes quatro são índios papago, e o livro é conscientemente destinado a "transferir a um *xamã*, tanto quanto possível, as funções normalmente associadas à autoria. Estas incluem a opção por um determinado estilo explanativo, a obrigação de fazer interpretações e explicações e o direito de julgar as coisas que são importantes e as que não o são" (p. 7). Bahr, o iniciador e organizador do projeto, optou por partilhar a autoridade tanto quanto possível. Gregorio, o xamã, aparece como a principal fonte da "teoria da doença" que é transcrita e traduzida, em dois níveis separados, por Lopez e Alvarez. Os textos de Gregorio em língua nativa incluem explicações compactadas, muitas vezes enigmáticas, que são elas mesmas interpretadas e contextualizadas por um comentário em separado de Bahr. O livro é incomum em sua encenação textual da interpretação das interpretações.

Em *Piman shamanism*, a transição das enunciações individuais para as generalizações culturais é sempre visível na separação das vozes de Gregorio e de Bahr. A autoridade de Lopez, menos visível, é semelhante à de Windson Kashinakaji no trabalho de Turner. Sua fluência nas duas línguas guia Bahr através das sutilezas da linguagem de Gregorio, permitindo assim ao xamã "falar extensivamente sobre tópicos teóricos". Nem Lopez nem Alvarez aparecem como uma voz específica no texto, e sua contribuição à etnografia permanece em grande parte invisível, a não ser para qualificados papagos, capazes de avaliar a exatidão dos textos traduzidos e a nuance vernacular das interpretações de Bahr. A autoridade de Alvarez reside no fato de que *Piman shamanism* é um livro dirigido a públicos distintos. Para a maioria dos leitores interessados nas traduções e explicações que os textos trazem em língua piman, ele será de pouco ou nenhum interesse. O lingüista Alvarez no entanto corrigiu as transcrições e traduções

atentando para seu uso no ensino da língua piman, utilizando uma ortografia que ele desenvolvera com este propósito. Assim, o livro contribui para a invenção literária dos papago em relação à sua própria cultura. Esta leitura diferente, inserida em *Piman shamanism*, é de importância mais do que apenas local.

É intrínseco à ruptura da autoridade monológica que as etnografias não mais se dirijam a um único tipo geral de leitor. A multiplicação das leituras possíveis reflete o fato de que a consciência "etnográfica" não pode mais ser considerada como monopólio de certas culturas e classes sociais no Ocidente. Mesmo nas etnografias em que faltem os textos em língua nativa, os leitores indígenas irão decodificar diferentemente as interpretações e o conhecimento nativo textualizados. Os trabalhos polifônicos são especialmente abertos a leituras não especificamente intencionais. Os leitores trobriandeses podem achar as interpretações de Malinowski cansativas, mas considerar seus exemplos e extensas transcrições evocativas. Os ndembu não irão glosar tão rapidamente quanto leitores europeus as diferentes vozes que existem nos textos de Turner.

A recente teoria literária sugere que a eficácia de um texto em fazer sentido de uma forma coerente depende menos das intenções pretendidas do autor do que da atividade criativa de um leitor. Para citar Roland Barthes, se um texto é "a trama de citações retiradas de inumeráveis centros de cultura", então "a unidade de um texto repousa não em sua origem mas em seu destino" (1977:146, 148). A escrita da etnografia, uma atividade não-controlada e multissubjetiva, ganha coerência através de atos específicos de leitura. Mas há sempre uma variedade de leituras possíveis (além das apropriações meramente individuais), leituras além do controle de qualquer autoridade única. Pode-se abordar uma etnografia clássica buscando simplesmente captar os significados que o pesquisador deduz a partir dos fatos culturais representados. Ou, como sugeri, pode-se também ler a contrapelo da voz dominante no texto, procurando outras semi-ocultas

autoridades, reinterpretando as descrições, textos e citações reunidos pelo escritor. Com o recente questionamento dos estilos coloniais de representação, com a expansão da alfabetização e da consciência etnográfica, novas possibilidades de leitura (e portanto de escrita) das descrições culturais estão surgindo.[16]

A concretização textual da autoridade é um problema recorrente para os experimentos contemporâneos em etnografia.[17] Um modo mais antigo, realista – representado pelo frontispício de *Os argonautas do Pacífico Ocidental* e baseado na construção de um *tableau vivant* cultural destinado a ser visto a partir de um único ponto de vista, aquele que une o escritor e o leitor – pode agora ser identificado como apenas um paradigma possível de autoridade. Pressupostos políticos e epistemológicos estão embutidos nestes e em outros estilos, pressupostos que o escritor etnográfico não pode mais se permitir ignorar. Os modos de autoridade resenhados aqui – o experiencial, o interpretativo, o dialógico, o polifônico – estão disponíveis a todos os escritores de textos etnográficos, ocidentais e não-ocidentais. Nenhum é obsoleto, nenhum é puro: há lugar para invenção dentro de cada um destes paradigmas. Vimos como novas abordagens tendem a redescobrir práticas antes descartadas. A autoridade polifônica olha com renovada simpatia para compêndios de textos em língua nativa – formas expositivas distintas da monografia centralizada num só tema e ligada à observação-participante. Agora que aquelas ingênuas afirmações da autoridade experiencial foram submetidas à suspeição hermenêutica, podemos antecipar uma atenção renovada à interação sutil entre componentes pessoais e disciplinares na pesquisa etnográfica.

Os processos experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico são encontrados, de forma discordante, em cada etnografia, mas a apresentação coerente pressupõe um modo controlador de autoridade. Um argumento é que esta imposição de coerência a um processo textual sem controle é agora inevitavelmente uma questão de escolha estratégica. Tentei distinguir importantes estilos

de autoridade na medida em que se tornaram visíveis nas décadas recentes. Se a escrita etnográfica está viva, como acredito que esteja, ela está em luta nos limites dessas possiblidades, ao mesmo tempo que contra elas.

Notas

1 Apenas os exemplos ingleses, americanos e franceses são discutidos. Ainda que os modos de autoridade aqui analisados possam, muito provavelmente, ser amplamente generalizados, nenhuma tentativa foi feita no sentido de estendê-los a outras tradições nacionais. É suposto também, na tradição antipositivista de Wilhelm Dilthey, que a etnografia é um processo de interpretação, não de explicação. Modos de autoridade baseados em epistemologias das ciências naturais não são aqui discutidos. Em virtude de sua ênfase sobre a observação participante como um processo intersubjetivo e como traço definidor da etnografia do século XX, esta discussão deixa de lado uma série de fontes alternativas de autoridade: por exemplo, o peso do conhecimento acumulado em "arquivos" sobre determinados grupos; ou a perspectiva de comparação intercultural; ou o trabalho de levantamento estatístico.

2 A "heteroglossia" supõe que as "línguas não se excluem, mas sim têm interseções umas com as outras, de muitas formas diferentes (a língua ucraniana, a linguagem do poema épico, do primeiro simbolismo, do estudante, de uma geração específica de crianças, do intelectual mediano, do nietzscheano, etc.). É possivel mesmo que a própria palavra 'linguagem' perca todo sentido nesse processo – pois aparentemente não há nenhum plano único no qual todas estas 'linguagens' possam se justapor" (p. 291). O que se diz das linguagens se aplica igualmente às "culturas" e às "subculturas". Ver também Volosinov (Bakhtin?), 1953:291, especialmente capítulos 1-3; e Todorov, 1981:88-93.

3 Não tentei investigar estilos de escrita etnográfica que possam estar sendo gerados fora do Ocidente. Como Edward Said, Paulin Hountondji e outros mostraram, um considerável esforço de "limpeza" ideológica, um trabalho crítico de oposição, é contínuo;

é a ele que os intelectuais não-ocidentais têm devotado grande parte de suas energias. Minha discussão se mantém nos limites de um ciência cultural realista elaborada no Ocidente, embora em suas fronteiras experimentais. Mais ainda: ela não está considerando aqui como áreas de inovação os gêneros "para-etnográficos" da história oral, do romance não-ficcional, o "novo jornalismo", a literatura de viagem e o filme documentário.

4 Na atual crise de autoridade, a etnografia emergiu como tema para o escrutínio histórico. Para novas abordagens críticas, ver Hartog, 1971; Asad, 1973; Burridge, 1973:cap. 1; Duchet, 1971; Boon, 1982; De Certeau, 1980; Said, 1978; Stocking, 1983; e Rupp-Eisenreich, 1984.

5 Sobre a supressão do diálogo no frontispício do livro de Lafitau e a constituição de uma "antropologia" textualizada, a-histórica e visualmente orientada, ver a detalhada análise de Michel de Certeau (1980).

6 *Os nuer*, São Paulo, Perspectiva, 1978, p. 223.

7 O conceito é algumas vezes muito apressadamente associado à intuição ou empatia, mas como uma descrição do conhecimento etnográfico *Verstehen* envolve propriamente uma crítica da experiência empática. O significado exato do termo é assunto de debate entre os especialistas em Dilthey (Makreel, 1975:6-7).

8 O livro de Favret-Saada foi traduzido em inglês como *Deadly words* (1981); ver especialmente cap. 2. Sua experiência foi reescrita em outro nível ficional em Favret-Saada e Contreras, 1981.

9 Seria errado passar por cima das diferenças entre as posições teóricas de Dwyer e de Crapanzano. Dwyer, seguindo Georg Luckács, traduz o diálogo para a dialética marxista-hegeliana, mantendo fora de alcance, portanto, a possibilidade de uma restauração do sujeito humano, uma espécie de realização no e através do outro. Crapanzano recusa qualquer ancoragem numa teoria englobante, sendo sua única autoridade a do escritor do diálogo, uma autoridade minada por uma narrativa inconclusiva de encontro, ruptura e confusão. (É importante notar que o diálogo, tal como usado por Bakhtin, não é redutível à dialética).

Para uma primeira defesa da antropologia dialógica, ver também Tedlock, 1979.

10 Sobre os "tipos" realistas, ver Luckács, 1964, *passim*. A tendência a transformar um indivíduo num enunciador cultural pode ser observada em *Dieu d'eau* de Marcel Griaule (1948a). Isso ocorre ambivalentemente em *Nisa* de Shostak (1981). Para uma discussão desta ambivalência e da complexidade discursiva resultante, ver discussão em "Sobre a alegoria etnográfica" neste livro.

11 Para um estudo deste modo de produção textual, ver no presente livro "Trabalho de campo, reciprocidade e elaboração de textos etnográficos". Ver também neste contexto Fontana, 1975, a introdução a *The Pima Indians* de Frank Russell, sobre o oculto co-autor do livro, o índio papago José Lewis; Leiris, 1948, discute a colaboração como co-autoria, tal como o faz Lewis, 1973. Para uma defesa programática da ênfase de Boas nos textos vernáculos e sua colaboração com Hunt, ver Goldman, 1980.

12 O elaborado *Bwiti* (1985) de James Fernandez é uma transgressão consciente da sintética forma monográfica, retornando à escala malinowskiana e revivendo as funções "arquivísticas" da etnografia.

13 Tal projeto é anunciado por Evans-Pritchard em sua introdução a *Man and woman among the Azande* (1974), um trabalho posterior que pode ser visto como uma reação contra a natureza fechada, analítica de suas próprias etnografias anteriores. Sua inspiração é reconhecidamente Malinowski. (A noção de um livro inteiramente composto de citações é um sonho modernista associado a Walter Benjamin).

14 Para uma perspectiva tipo "dinâmica de grupo" na etnografia, ver Yannopoulos e Martin, 1978. Para uma etnografia explicitamente baseada em "seminários" nativos, ver Jones e Konner, 1976.

15 O uso que faz Favret-Saada do dialeto e do tipo itálico em *Les mots, la mort, les sorts* (1977) é uma solução entre muitas para um problema que vem preocupando por muito tempo os romancistas realistas.

16 Um modelo extremamente sugestivo de exposição polifônica é fornecido pela edição, planejada para quatro volumes, dos textos etnográficos escritos, provocados e transcritos entre 1896 e 1914 por James Walker na Reserva Sioux de Pine Ridge. Três títulos já apareceram, editados por Raymond J. DeMaille e Elaine Jahner: *Lakota belief and ritual* (1982a), *Lakota society* (1982b) e *Lakota myth* (1983). Estes absorventes volumes na verdade redescobrem a homogeneidade textual da clássica monografia de Walker, de 1917, *The sun dance*, uma suma das declarações individuais publicadas numa tradução. Estas declarações feitas por mais de trinta pessoas assim chamadas de "autoridades" complementam e transcendem a síntese de Walker. Um longo trecho de *Lakota belief and ritual* foi escrito por Thomas Tyon, intérprete de Walker. O quarto volume da coleção será uma tradução de escritos de George Sword, um guerreiro e juiz oglala encorajado por Walker a registrar e interpretar o modo de vida tradicional. Os primeiros dois volumes apresentam os textos não publicados dos sábios lakota e as próprias descrições de Walker em formato idêntico. A etnografia aparece como um processo de produção coletiva. É essencial notar que a decisão da Sociedade Histórica do Colorado de publicar estes textos foi estimulada pelas solicitações crescentes da comunidade oglala em Pine Ridge por cópias do material de Walker para usá-las em aulas da história oglala (sobre Walker, ver Clifford, 1986a:15-17).

17 Para um *survey* muito útil e completo das recentes etnografias experimentais, ver Marcus e Cushman, 1982; ver também Webster, 1982; Fahim, 1982; e Clifford e Marcus, 1986.

SOBRE A ALEGORIA ETNOGRÁFICA

1. Uma história na qual pessoas, coisas e eventos têm outro significado, como numa fábula ou numa parábola: as alegorias são usadas para ensinar ou explicar.

2. A apresentação de idéias por meio de tais histórias...[1]

Num ensaio sobre narrativa, Victor Turner argumenta que as *performances* sociais encenam histórias poderosas – míticas e também de senso comum – que proporcionam ao processo social uma retórica, "uma forma de enredo e um significado" (1980:153). No que se segue, trato a própria etnografia como uma *performance* com enredo estruturado através de histórias poderosas. Encarnadas em relatos escritos, tais histórias simultaneamente descrevem acontecimentos culturais reais e fazem afirmações adicionais, morais, ideológicas e mesmo cosmológicas. A escrita etnográfica é alegórica tanto no nível de seu conteúdo (o que ela diz sobre as culturas e suas histórias) quanto no de sua forma (as implicações de seu modo de textualização).

Um exemplo aparentemente simples introduzirá minha abordagem. Marjorie Shostak começa seu livro *Nisa*: the life and words of a !kung woman com a história de um nascimento ao modo !kung – com a mulher fora da aldeia, sozinha. Aqui estão alguns trechos:

> Deitei-me ali e senti as dores vindo, outra vez. Então senti algo molhado, o início do nascimento. Pensei: "Epa, talvez isso seja a criança". Levantei-me, peguei um cobertor e cobri Tashay com ele; ele ainda estava dormindo. Então peguei outro cobertor e minha pele de antílope e fui embora. Eu não estava sozinha? A única outra mulher presente era a avó de Tashay, e ela estava dormindo em sua cabana. Assim como estava, parti. Andei um pouco para fora da aldeia e me sentei ao lado de uma árvore... Depois que ela nasceu, sentei ali; não sabia o que fazer. Não tinha idéia. Lá estava ela, movendo seus braços, tentando chupar os próprios dedos. Começou a chorar. Sentei ali olhando para ela. Pensava: "É esse o meu bebê? Quem pariu essa criança?". Então pensei: "Uma coisa grande desse jeito? Como é possível que isso tenha saído dos meus genitais?". Sentei ali e olhava para ela, olhava e olhava e olhava. (1981:1-3)

A história tem forte impacto. A voz de Nisa é inconfundível, a experiência, nitidamente reconstituída: "Lá estava ela, movendo seus braços, tentando chupar os próprios dedos". Mas, como leitores, fazemos mais do que registrar um acontecimento singular. O desdobramento da história requer de nós, primeiro, imaginar uma norma *cultural* diferente (o nascimento !kung, solitário, no mato), e depois, que reconheçamos uma experiência *humana* comum (o discreto heroísmo que envolve um nascimento, os sentimentos de dúvida e incerteza após o parto). A história de um evento ocorrido em algum lugar no deserto do Kalahari não pode continuar mais sendo apenas isso. Ela implica significados culturais locais numa história geral de nascimento. Uma diferença é postulada e transcendida. Mais do que isso, a história de Nisa nos conta (e como poderia não fazê-lo?) algo básico sobre a experiência da mulher. A vida de um indivíduo !kung, que nos conta Shostak, inevitavelmente se torna uma alegoria da humanidade (feminina).

Argumento a seguir que estas espécies de significados transcendentes não são abstrações ou interpretações "acrescentadas" ao "simples" relato original. Antes, constituem as condições

de sua significação. Os textos etnográficos são inescapavelmente alegóricos, e uma aceitação séria desse fato modifica as formas com que eles podem ser escritos e lidos. Fazendo uso do experimento de Shostak como um estudo de caso, analiso uma tendência recente em distinguir os níveis alegóricos como "vozes" específicas dentro do texto. Argumento, finalmente, que a atividade mesma da *escrita* etnográfica – vista como inscrição ou textualização – encena uma alegoria ocidental redentora. Essa estrutura difusa precisa ser percebida e avaliada em contraste com outros enredos para a *performance* etnográfica.

◆◆◆

A descrição literária sempre descortina outro cenário, por assim dizer, "por trás" das coisas desse mundo que ela pretende descrever.

Michel Beaujour, Some paradoxes of description.

A alegoria (do grego *allos*, "outro", e *agoreuein*, "falar") normalmente denota uma prática na qual uma ficção narrativa continuamente se refere a outro padrão de idéias ou eventos. Ela é uma representação que "interpreta" a si mesma. Estou usando o termo alegoria no sentido amplo reivindicado para ela em recentes discussões críticas, notadamente aquelas de Angus Fletcher (1964) e Paul De Man (1979). Qualquer história tem uma propensão a gerar outra história na mente do seu leitor (ou ouvinte), a repetir e deslocar alguma história anterior. Focalizar preferencialmente a alegoria etnográfica, em vez de, digamos, a "ideologia" etnográfica – ainda que as dimensões políticas estejam sempre presentes (Jameson, 1981) – chama a atenção para aspectos da descrição cultural que têm sido até recentemente minimizados. Um reconhecimento da alegoria enfatiza o fato de que retratos realistas, na medida em que são "convincentes" ou "ricos", são metáforas extensas, padrões de associações que apontam para significados adicionais coerentes (em termos teóricos, estéticos e morais). A alegoria (de maneira mais forte que a "interpretação") destaca a

natureza poética, tradicional e cosmológica de tais processos de escrita.

A alegoria concede especial atenção ao caráter *narrativo* das representações culturais, às histórias embutidas no próprio processo de representação. Ela também rompe com o aspecto de continuidade da descrição cultural, acrescentando um aspecto temporal ao processo de leitura. Um nível de significado em um texto vai sempre gerar outros níveis. Dessa forma, a retórica da presença, que prevaleceu em boa parte da literatura pós-romântica (e em muito da "antropologia simbólica") é interrompida. A crítica de De Man à valorização dos símbolos em detrimento da alegoria na estética romântica também questiona o projeto do realismo (De Man, 1969). A tese de que a descrição não alegórica era possível – uma posição subjacente ao literalismo positivista e à sinédoque realista (o relacionamento orgânico, funcional ou "típico" de partes com o todo) – está intimamente associada à busca romântica pelo significado não mediado no acontecimento. O positivismo, o realismo e o romantismo – ingredientes do século XIX na antropologia do século XX –, todos, rejeitavam o "falso" artifício da retórica, juntamente com a suposta abstração da alegoria. A alegoria violava os cânones da ciência empírica e da espontaneidade artística (Ong, 1971:6-9). Ela era muito dedutiva, uma imposição explícita demais do significado sobre a evidência sensível. O recente "revivescimento" da retórica por um grupo variado de teóricos da literatura e da cultura (Roland Barthes, Kenneth Burke, Gerard Genette, Michel de Certeau, Hayden White, Paul De Man e Michel Beaujour, entre outros) lançou sérias dúvidas sobre o consenso positivista-romântico-realista. Na etnografia, a atual guinada em direção à retórica coincide com um período de reavaliação política e epistemológica no qual a natureza construída, imposta, da autoridade representacional tornou-se, de forma extraordinária, visível e contestada. A alegoria nos incita a dizer, a respeito de qualquer descrição cultural, não "isto representa, ou simboliza, aquilo", mas sim "essa é uma *história* (que carrega uma moral) sobre aquilo".[2]

Os relatos específicos contidos nas etnografias jamais podem ser limitados a um projeto de descrição científica, na medida em que a tarefa principal do trabalho é tornar o (quase sempre estranho) comportamento de um modo de vida diferente humanamente compreensível. Dizer que o comportamento exótico e os símbolos fazem sentido em termos "humanos" ou "culturais" é fornecer as mesmas espécies de significados alegóricos acrescentados, que aparecem em narrativas mais antigas, que viam as ações como "espiritualmente" significativas. As alegorias culturalistas e humanistas estão por trás das ficções controladas sobre diferença e similitude que chamamos de relatos etnográficos. O que se mantém nesses textos é uma dupla atenção à superfície descritiva e aos significados mais abstratos, comparativos e explanatórios. Essa estrutura em dois níveis é estabelecida por Coleridge numa definição clássica:

> Podemos então, com segurança, definir a escrita alegórica como o emprego de um conjunto de agentes e imagens com ações e ambiência correspondentes, de modo a transmitir, ainda que sob disfarce, ou qualidades morais ou concepções da mente que não são em si mesmas objetos dos sentidos, ou outras imagens, agentes, destinos e circunstâncias tais que a diferença está em todo lugar submetida ao olho ou à imaginação, enquanto a semelhança está sugerida à mente; e isso de forma conectada, de modo que as partes se combinem para formar um todo consistente. (1936:30)

O que se *vê* num relato etnográfico coerente, a construção figurada do outro, está conectado em uma dupla estrutura contínua, com a qual se *entende*. Às vezes, essa estrutura é por demais gritante: "Durante o processo de fabricação de cerâmica, as mulheres conversam gentilmente, calmamente, sempre sem conflitos, sobre a dinâmica do ecossistema (...)" (Whitten, 1978:847). Usualmente ela é menos óbvia, e portanto mais realista. Adaptando a fórmula de Coleridge, o que aparece descritivamente aos sentidos (e principalmente, como ele sugere, ao olho que

observa) parece ser o "outro", enquanto que o que se sugere através de uma série coerente de percepções é uma similitude subjacente. O comportamento estranho é retratado como significativo dentro de uma rede comum de símbolos – uma base comum de atividade compreensível válida para o observador e para o observado, e por implicação para todos os grupos humanos. Assim, a narrativa etnográfica de diferenças específicas pressupõe e sempre se refere a um plano abstrato de similaridade.

Vale notar, embora eu não possa aqui desenvolver o tema, que antes da emergência da antropologia secular como uma ciência dos fenômenos *culturais* e *humanos*, os relatos etnográficos estavam conectados a referentes alegóricos diferentes. A famosa comparação do Padre Lafitau (1724) dos costumes dos nativos da América com os dos antigos hebreus e egípcios exemplifica uma tendência anterior de mapear descrições do outro em termos de concepções dos *premiers temps*. Alegorias bíblicas ou clássicas mais ou menos explícitas abundam nas primeiras descrições do Novo Mundo. Pois, como Johannes Fabian (1983) argumenta, houve uma tendência difusa a prefigurar os "outros" num espaço temporalmente distinto (anterior), mas localizável nos limites de um assumido progresso da história ocidental. A antropologia cultural no século XX tendeu a substituir (embora nunca completamente) essas alegorias históricas pelas alegorias humanistas. Ela evitou uma busca das origens em favor da procura por similaridades humanas e diferenças culturais. Mas o processo de representação em si mesmo não sofreu uma mudança essencial. A maioria das descrições dos "outros" continua a assumir e a se referir a níveis elementares ou transcendentes de verdade.

Essa conclusão emerge claramente na recente controvérsia Mead-Freeman.[3] Duas representações rivais sobre a vida em Samoa são apresentadas como projetos científicos, mas ambas configuram o "outro" como um *alter ego* com significado moral. Mead afirmava estar conduzindo um "experimento" controlado no campo, "testando" a universalidade do tenso período da adolescência,

examinando empiricamente um contra-exemplo. Mas, apesar da retórica boasiana sobre o "laboratório" do trabalho de campo, o experimento de Mead produziu uma mensagem de ampla significação ética e política. Assim como Ruth Benedict em *Patterns of culture*[4] (1934), ela sustentava uma visão pluralista e liberal, respondendo aos dilemas de uma "complexa" sociedade americana. As histórias etnográficas que Mead e Benedict contavam estavam manifestamente ligadas à situação de uma cultura em luta com diversos valores, com um aparente colapso de tradições estabelecidas, com visões utópicas da maleabilidade humana e os medos da desagregação. Suas etnografias eram "fábulas de identidade", adaptando o título de Northrop Frye (1963). Seu propósito abertamente alegórico não era uma espécie de estrutura expositiva moral para descrições empíricas, algo que se acrescentava a prefácios e conclusões. Todo o projeto de inventar e representar "culturas" era, para Mead e Benedict, um empreendimento pedagógico e ético.

O "experimento" de Mead em variação cultural controlada se parece hoje em dia menos com ciência do que com alegoria – uma história de Samoa com um foco muito preciso e sugerindo uma América possível. A crítica de Derek Freeman, no entanto, ignora quaisquer dimensões propriamente literárias no trabalho etnográfico e em vez disso aplica seu próprio tipo de cientificismo, inspirado por [então] recentes desenvolvimentos na sociobiologia. Na visão de Freeman, Mead estava simplesmente errada sobre os samoanos. Eles não são aquele povo informal e permissivo que ela tornou famoso; são, na verdade, cercados por todas as tensões humanas comuns. Eles são violentos. Têm úlcera. O conjunto principal de sua crítica é um acúmulo de contra-exemplos retirados de registros históricos e de seu próprio trabalho de campo. Em 170 páginas de devastação empírica, ele mostra com sucesso o que já era explícito para qualquer leitor atento de *Coming of age in Samoa*: que Mead construiu um quadro resumido, destinado a propor lições morais e práticas para a sociedade americana. Mas

enquanto Freeman vai acumulando exemplos de ansiedade e de violência samoanas, a estrutura alegórica de seu próprio empreendimento começa a emergir. Fica claro que algo mais está sendo expresso do que simplesmente o "lado escuro", tal como Freeman o apresenta, da vida em Samoa. Numa reveladora página final, ele mesmo confirma, contrapondo ao sentido "apolíneo" de equilíbrio cultural de Mead a natureza humana "dionisíaca" da biologia (essencial, emocional, etc.). Mas qual o *status* científico de uma "refutação" que se encaixa tão nitidamente numa oposição mítica ocidental? Fica-se diante de um absoluto contraste: o mundo pacífico de Mead, atraente, liberado sexualmente, calmo, e a, agora, Samoa de Freeman, de tensões febris, rígidos controles e manifestações violentas. Na verdade, Mead e Freeman formam uma espécie de díptico, dividido em duas partes, cujos painéis opostos significam uma recorrente ambivalência ocidental a respeito do "primitivo". Faz lembrar o *Typee* de Melville, um paraíso sensual tecido pelo terror, pela ameaça de violência.

◆◆◆

A transferência do Império da China ao Império de si mesmo é constante.

Victor Segalen

Uma etnografia científica normalmente estabelece um privilegiado registro alegórico que ela identifica como "teoria", "interpretação" ou "explicação". Mas uma vez que *todos* os níveis significativos num texto, incluindo-se teorias e interpretações, são reconhecidos como alegóricos, torna-se difícil privilegiar um deles, aquele que daria conta dos demais. Uma vez que essa âncora é retirada, a encenação e a valoração de registros alegóricos múltiplos, ou "vozes", tornam-se uma importante área de preocupação para escritores de etnografias. Recentemente, isso tem, por vezes, implicado atribuir ao discurso nativo um *status* semi-independente no conjunto do texto, interrompendo o privilegiamento da

monotonia da representação "científica".[5] Muitas etnografias, distanciando-se de uma antropologia totalizadora, procuram evocar múltiplas (embora não ilimitadas) alegorias.

Nisa, de Marjorie Shostak, exemplifica e se vê às voltas com o problema de apresentar e mediar múltiplas histórias.[6] Vou me deter um tanto extensivamente nesse texto. Shostak encena explicitamente três registros alegóricos: 1) a representação de um sujeito cultural coerente como fonte de conhecimento científico (Nisa é uma "mulher !kung"); 2) a construção de um sujeito marcado pelo gênero (Shostak pergunta: o que é ser mulher?); 3) a história de um modo de produção e relacionamento etnográficos (um diálogo íntimo). Nisa é o pseudônimo de uma mulher de 50 anos que viveu a maior parte de sua vida em condições seminômades. Marjorie Shostak pertence a um grupo de pesquisa vinculado à Universidade de Harvard que estudou a comunidade de caçadores-coletores !kung san desde os anos 50. As complexas verdades que emergem dessa *life and words*[7] não se limitam a um indivíduo ou ao mundo cultural que a rodeia.

Os três registros do livro são discrepantes em aspectos cruciais. Primeiro, a autobiografia, cotejada com a vida de outras mulheres !kung, está inserida num processo de interpretação cultural (à qual ela acrescenta "profundidade"). Segundo, essa experiência modelada logo se torna uma história sobre a existência das "mulheres", uma história que combina bastante com muitas das experiências e temas ressaltados pelo recente pensamento feminista. Terceiro, *Nisa* narra um encontro intercultural no qual dois indivíduos colaboram para produzir um específico campo de verdade. O próprio encontro etnográfico se torna, aqui, o tema do livro, uma fábula de comunicação, relação, e, finalmente, uma espécie de parentesco ficcional, ainda que vigoroso. *Nisa* é assim manifestamente uma alegoria da compreensão científica, operando tanto no nível da descrição cultural quanto de uma busca pelas origens humanas. Juntamente com outros estudiosos de coletores-caçadores, o projeto de Harvard – que inclui o de Shostak – tende

a ver nesse mais longo estágio do desenvolvimento cultural humano uma linha mestra para a natureza humana). *Nisa* é uma alegoria feminista ocidental, parte da reinvenção da categoria geral "mulher" nos anos 70 e 80. *Nisa* também é uma alegoria da etnografia, do contato e da compreensão.

Uma narrativa entrelaçada, o livro move-se constantemente, às vezes de modo desajeitado, entre seus três registros significativos. *Nisa* é como muitas obras que retratam experiências humanas comuns, conflitos, alegrias, trabalho e assim por diante. Mas o texto que Shostak produziu é original no sentido de que recusa misturar seus três registros em uma contínua e completa "representação". Eles permanecem separados, em tensão dramática. Essa polivocalidade é apropriada ao predicamento do livro, aquele de muitos autoconscientes escritores de etnografia que acham difícil falar de bem definidos "outros", a partir de uma posição estável e distanciada. A diferença invade o texto; ela não mais pode ser representada; ela deve ser encenada.

O primeiro registro de *Nisa*, aquele da ciência cultural, mantém seu tema em forte relação com o mundo social. Ele explica a personalidade de Nisa em termos de um modo !kung de ser e usa sua experiência para nuançar e corrigir generalizações sobre seu grupo. Se *Nisa* revela os mecanismos intersubjetivos com profundidade incomum, sua construção polivocal mostra, também, que a transição para o conhecimento científico não é suave. O que é pessoal não se submete ao geral sem perdas. A pesquisa de Shostak baseou-se em entrevistas sistemáticas com uma quantidade de mulheres !kung. Dessas conversas ela acumulou um corpo de dados amplo o suficiente para revelar atitudes, atividades e experiências típicas. Mas Shostak estava insatisfeita com a falta de profundidade de suas entrevistas, e isso a levou a procurar uma informante capaz de fornecer uma narrativa pessoal detalhada. Nisa era realmente ímpar em sua habilidade de lembrar e explicar sua vida; mais ainda, desenvolveu-se uma forte ressonância entre suas histórias e as preocupações pessoais de Shostak. Isto colocava

um problema para as expectativas em relação a uma ciência social generalizante.

No fim de sua primeira estada no campo, Shostak viu-se perturbada pela suspeita de que sua interlocutora talvez fosse por demais idiossincrática. Nisa havia experimentado muita dor; sua vida, tal como ela a recordava, era freqüentemente violenta. Muitos dos estudos anteriores sobre os !kung, tal como o de Elizabeth Marshall Thomas, *The harmless people* (1959), os havia mostrado como amantes da paz. "Será que eu realmente queria ser aquela que iria 'equilibrar' esse quadro?" (p. 350). Numa segunda viagem ao Kalahari, Shostak se sentiu mais segura. Embora Nisa ainda exercesse um fascínio especial, ela agora parecia menos incomum. E a etnógrafa certificou-se

> de que nosso trabalho comum podia e devia prosseguir. As entrevistas que eu estava realizando junto a outras mulheres estavam provando para mim que Nisa era fundamentalmente similar àquelas com que convivia. Ela era incomumente articulada e havia sofrido mais do que a média, mas na maioria de outros aspectos importantes era uma típica mulher !kung. (p. 358)

Roland Barthes (1981) escreveu de forma muito persuasiva sobre uma impossível ciência do individual. Um insistente impulso em direção ao geral é perceptível ao longo de *Nisa*, e não é sem esforço que encontramos Nisa generalizada, amarrada a "uma interpretação da vida !kung" (p. 350). O discurso científico do livro, incansavelmente contextual, tipificador, é entrelaçado às outras duas vozes, introduzindo cada uma das quinze seções temáticas da vida com algumas poucas páginas de fundo ("Uma vez que um casamento tenha sobrevivido alguns anos além da primeira menstruação da jovem esposa, o relacionamento entre os esposos se torna mais igual" (p. 169). E assim por diante.) Sem dúvida, sente-se por vezes que o discurso científico funciona no texto como uma espécie de freio para as outras vozes do livro, cujos significados são excessivamente pessoais e intersubjetivos.

Há uma discrepância real. Pois ao mesmo tempo que a história de Nisa contribui para melhores generalizações sobre os !kung, sua especificidade mesma e as circunstâncias particulares de sua elaboração criam significados que resistem às demandas de uma ciência tipificadora.

O segundo e o terceiro registros do livro são nitidamente distintos do primeiro. Sua estrutura é dialógica, e por vezes cada uma delas parece existir principalmente em resposta à outra. A vida de Nisa tem sua própria autonomia textual, como uma narrativa distinta falada em tons característicos e críveis. Mas ela é manifestamente o produto de uma colaboração. Isto é particularmente verdadeiro em relação à sua forma geral, a duração completa de uma vida – 15 capítulos incluindo "Memórias mais antigas", "Vida familiar", "Descobrindo o sexo", "Tentativas de casamento", "Casamento", "Maternidade e perda", "Mulheres e homens", "Arranjando amantes", "Um ritual de cura", "Envelhecendo". Embora no início das entrevistas Nisa tenha mapeado sua vida, esboçando as áreas principais a serem cobertas, a listagem temática parece ser de Shostak. Na verdade, ao colocar o discurso de Nisa na forma de uma "vida", Shostak se dirige a duas audiências bem diferentes. De um lado, essa coletânea intensamente pessoal de memórias é tornada ajustável à tipificação científica, como uma "história de vida" ou um "ciclo de vida". De outro, a vida de Nisa coloca em jogo um potente e difuso mecanismo para a produção de sentido no Ocidente – o *self* exemplar e coerente (ou melhor, o *self* sendo reconstruído numa autobiografia). Não há nada universal ou natural nos processos ficcionais da biografia e da autobiografia (Gusdorf, 1956; Olney, 1972; Lejeune, 1975). A vida não se organiza facilmente numa narrativa contínua. Quando Nisa diz, como freqüentemente o faz: "Vivemos naquele lugar, comendo coisas. Então partimos e fomos para outro lugar", ou simplesmente "vivemos e vivemos" (p. 69), o eco de uma existência comum, impessoal, pode ser ouvido. A partir desse pano de fundo nebuloso, uma forma narrativa emerge na ocasião de falar, para si mesmo e

para outro. Nisa conta sua vida, um processo textualmente dramatizado no livro de Shostak.

Enquanto *alter ego*, provocadora e editora do discurso, Shostak faz uma série de intervenções significativas. Boa parte dos cortes e rearranjos transforma histórias sobrepostas em "uma vida" que não se repete e que se desenvolve através de passos e situações reconhecíveis. A voz ímpar de Nisa emerge. Mas Shostak removeu sistematicamente suas próprias intervenções (embora elas possam ser freqüentemente sentidas através das respostas de Nisa). Ela também retirou vários marcadores narrativos: o comentário habitual de sua amiga no fim de uma história, "isso se foi com o vento", ou no começo, "vou começar essa história e contar pra você o que acontece", ou no meio, "o que estou tentando fazer? Aqui estou eu sentada, contando uma história, e outra está acontecendo bem na minha cabeça e nos meus pensamentos!" (p. 40). Shostak nitidamente pensou de forma cuidadosa sobre a estruturação de suas transcrições, mas não se pode ter tudo – a *performance* com as suas divagações e também uma história facilmente compreensível. Se as palavras de Nisa fossem para ser lidas amplamente, teriam de ser feitas concessões em relação aos requisitos da alegoria biográfica, a uma leitura praticada na interpretação ética de "eus". Por esses meios formais, o segundo discurso do livro, a vida falada de Nisa, é aproximada dos seus leitores, tornando-se uma narração com um eloqüente sentido "humano".

O terceiro registro do livro é o relato pessoal do trabalho de campo de Shostak. "Me ensina o que é ser uma mulher !kung" era a pergunta que fazia a seus informantes (p. 349). Se Nisa respondeu com peculiar competência, suas palavras também pareciam responder a outra questão: "o que é ser uma mulher?". Shostak dizia a seus informantes: "Eu queria aprender o que significava ser uma mulher na cultura deles, de forma que eu pudesse entender melhor o que isso significava na minha própria". Com Nisa, o relacionamento tornou-se, em termos !kung, o de uma tia falando a

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
BIBLIOTECA SETORIAL DE CIÊNCIAS SOCIAIS

sua jovem sobrinha, a "uma mulher-menina, recentemente casada, lutando com as questões de amor, de casamento, de sexualidade, de trabalho e de identidade" (p. 4). A mulher mais jovem ("sobrinha", às vezes "filha") é instruída por uma pessoa mais velha e mais experiente nas artes e sofrimentos da condição feminina. O relacionamento transformador termina com uma situação de igualdade em termos de afeição e respeito, e com uma palavra forte no sentido feminista: *sister* (p. 371). Nisa fala, ao longo do texto, não como uma testemunha neutra, mas como uma pessoa que dá tipos específicos de conselhos a alguém de uma idade específica com questões e desejos manifestos. Ela não é uma "informante" falando verdades *culturais*, como se falasse para todos e para ninguém em particular, fornecendo informações, mais do que respostas, circunstanciais.

Em seu relato, Shostak descreve uma busca de conhecimento pessoal, de algo que vai além do usual relato etnográfico. Ela espera que a intimidade com uma mulher !kung venha, de alguma forma, ampliar ou aprofundar seu sentido de ser uma mulher moderna ocidental. Sem tirar lições explícitas da experiência de Nisa, ela dramatiza através de sua própria investigação o modo como uma vida narrada faz sentido, em termos alegóricos, *para um outro*. A história de Nisa é revelada como uma produção conjunta, o resultado de um encontro que não pode ser reescrito como uma dicotomia sujeito-objeto. Algo mais do que explicar ou representar a vida e as palavras do outro está acontecendo – algo mais inconcluso. O livro é parte de um novo interesse em revalorizar aspectos subjetivos (mais precisamente, intersubjetivos) da pesquisa. Isso emerge de um momento crucial da política e da epistemologia feministas: a tomada de consciência e o compartilhar de experiências pelas mulheres. Algo em comum é produzido, e ao reunir vidas vividas em separado, dá poder à ação pessoal e reconhece um estado comum. Esse momento da (então) recente consciência feminista é alegorizado na fábula de *Nisa* sobre sua própria relacionalidade. (Em outras etnografias, histórias

tradicionalmente masculinas de iniciação e penetração encenam de forma diferente o produtivo encontro do eu e do outro).[8] A explícita alegoria feminista de Shostak reflete, assim, um momento específico no qual à construção da experiência "da mulher" é atribuído um papel central. É um momento de contínua importância, mas tem sido desafiado por recentes contracorrentes dentro da teoria feminista. A afirmação das qualidades (e opressões) comuns à mulher e que cruzam as linhas étnicas, raciais e de classe torna-se problemática. E, para alguns, "a mulher" é vista, não como um *locus* de experiência, mas como uma mutável posição subjetiva não redutível a qualquer essência.[9]

A alegoria de Shostak parece registrar essas contracorrentes em seus relatos ocasionalmente complexos sobre os processos de atuação e transferência, que produzem a inscrição final daquele algo em comum. Pois os últimos relacionamentos descritos no livro estão baseados em sutis e recíprocos movimentos de duplicação, imaginação e desejo, movimentos alegorizados em uma das histórias que Shostak narra em contraponto à narrativa de Nisa – um incidente que gira em torno do valor do corpo de uma mulher-menina.

> Um dia notei uma garota de 12 anos, cujos seios haviam começado a se desenvolver, olhando num pequeno espelho ao lado da janela do motorista de nosso Land Rover. Ela olhava atentamente para o próprio rosto, então, disfarçadamente, examinava seus seios e o máximo que ela podia ver do seu corpo; então voltava novamente a olhar seu rosto. Deu uns passos atrás para ver melhor, e se moveu de novo para diante para uma olhada mais próxima. Ela era uma garota adorável, embora não fosse excepcional em nada, exceto por estar na plenitude da saúde e da beleza de sua juventude. Ela me viu a observá-la. Eu a provoquei à maneira !kung que então eu havia aprendido inteiramente: "Tão feia! Como pode uma garota tão jovem já ser tão feia?" Ela riu. Perguntei: "Não concorda?". Ela abriu um sorriso: "Não, de jeito nenhum. Eu sou bonita!". E con-

> tinuou a se olhar. Eu disse: "Bonita? Talvez meus olhos tenham ficado gastos com a idade, e por isso não consigo ver onde é que está essa beleza". Ela disse: "Está em todo lugar – no meu rosto, no meu corpo. Não tem nenhuma feiúra aqui". Essas frases foram ditas tranqüilamente, com um largo sorriso, mas sem arrogância. O prazer que ela sentia por causa de seu corpo, que estava se transformando, era tão evidente quanto a ausência de conflito sobre isso. (p. 270)

Uma boa parte do livro está aqui: uma voz mais velha, uma voz jovem, um espelho... conversas sobre a posse de si mesmo. Narcisismo, um termo relacionado a desvio e aplicado às mulheres do Ocidente, é transfigurado. Notamos, também, que foi a etnógrafa, assumindo a voz da idade, quem trouxe o espelho, exatamente como Nisa fornece um alegórico espelho quando Shostak representa o papel da juventude. A etnografia ganha "profundidade" subjetiva através dos tipos de papéis, reflexões e reversões aqui dramatizadas. A escritora, e seus leitores, podem ser tanto jovens (aprendizes) quanto velhos (sábios). Eles podem simultaneamente ouvir e "dar voz" ao outro.[10] Os leitores de *Nisa* seguem – e prolongam – o jogo de um desejo. Eles imaginam, no espelho do outro, uma posse de si mesmos sem artifício, um descomplicado sentimento de "ser atraente" que Shostak traduz como "eu tenho trabalho", "sou produtiva", "tenho valor" (p. 270).

O trabalho de campo antropológico tem sido representado tanto como um "laboratório" científico quanto como um "rito de passagem" pessoal. As duas metáforas captam precisamente a impossível tentativa da disciplina em fundir práticas objetivas e subjetivas. Até recentemente, a impossibilidade era mascarada pela marginalização dos fundamentos intersubjetivos do trabalho de campo, pela sua exclusão dos textos etnográficos sérios, relegando-os aos prefácios, memórias, anedotas, confissões e assim por diante. Posteriormente, o conjunto de regras disciplinares foi sendo substituído. A nova tendência de nomear e citar os informantes de forma mais completa e de introduzir elementos pessoais

no texto está alterando a estratégia discursiva da etnografia e seu modo de autoridade. Muito de nosso conhecimento sobre outras culturas deve agora ser visto como contingente, o resultado problemático do diálogo intersubjetivo, da tradução e da projeção. Isto levanta problemas fundamentais para qualquer ciência que predominantemente se move do particular para o geral, que pode fazer uso de verdades pessoais apenas como exemplo de fenômenos típicos ou como exceções de padrões coletivos.

Uma vez que se reconhece, no processo etnográfico, sua plena complexidade de relações dialógicas historicizadas, o que anteriormente pareciam ser relatos empíricos/interpretativos de fatos culturais generalizados (declarações e atribuições relativas aos !kung, samoanos, etc.) agora aparecem como apenas um nível da alegoria. Tais relatos podem ser complexos e verdadeiros, e eles são, em princípio, suscetíveis de refutação, assumindo-se o acesso ao mesmo conjunto de fatos culturais. Mas, como versões escritas baseadas em trabalho de campo, esses relatos são, claramente, não mais *a* história, mas uma história entre outras histórias. Os discordantes registros alegóricos de *Nisa* – as três "vozes" do livro, nunca inteiramente manipuláveis – refletem um momento turbulento e inventivo na história da representação transcultural.

◆◆◆

Welcome of tears *é um belo livro, combinando as histórias de um povo em extinção e o amadurecimento de um antropólogo.*

Margaret Mead, para a edição em brochura do livro de Charles Wagley, Welcome of tears.

Os textos etnográficos não são apenas, ou não predominantemente, alegorias. Na verdade, como vimos, eles lutam para limitar o jogo de seus "extra"-significados, subordinando-os a funções miméticas e referenciais. Essa luta (que muitas vezes envolve disputas sobre o que será considerado como teoria "científica" e o que será considerado invenção "literária" ou projeção

"ideológica") mantém convenções disciplinares e genéricas. Se a etnografia como um instrumento para a ciência positiva deve ser preservada, tais convenções devem mascarar, ou direcionar, múltiplos processos alegóricos. Pois não pode cada descrição extensa, tendência estilística, história ou metáfora ser entendida como significando algo mais? (Precisamos aceitar os três níveis explícitos de alegoria num livro como *Nisa*? E suas fotografias, que contam sua própria história?). Não serão as leituras em si mesmas indecidíveis? Críticos como De Man (1979) adotam rigorosamente tal posição, argumentando que a escolha de uma retórica dominante, de uma imagem ou de um modo narrativo num texto é sempre uma tentativa imperfeita de impor uma leitura, ou conjunto de leituras, num processo interpretativo que é interminável, uma série de "significados" deslocados sem ponto final. Mas enquanto que o livre jogo de leituras pode ser em tese infinito, há, em qualquer momento histórico, uma limitada gama de alegorias canônicas e emergentes disponíveis para o leitor competente (o leitor cuja interpretação será considerada plausível por uma específica comunidade). Essas estruturas de significado são historicamente limitadas e coercitivas. Não há, na prática, nenhum "livre jogo".

Nos limites dessa situação histórica, a crítica de histórias e padrões que persistentemente informam relatos sobre diferentes culturas permanece uma importante tarefa tanto política quanto científica. No restante desse ensaio exploro uma ampla e norteadora alegoria (ou, mais precisamente, um padrão de alegorias possíveis) que recentemente emergiram como uma área contestada – uma estrutura de percepção retrospectiva que pode ser chamada de "pastoral etnográfica". O livro de Shostak e os estudos de Harvard sobre os caçadores-coletores, na medida em que se engajam numa busca por traços humanos fundamentais desejáveis, estão envolvidos naquela estrutura.

Num artigo vigoroso, "The use and abuse of anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding", Michelle Rosaldo questionou uma persistente tendência de se

apropriarem dados etnográficos na forma de uma busca por origens. Análises de "dados" sociais tais como gênero e sexualidade mostram uma necessidade quase reflexiva de historinhas antropológicas. Começando com a questão fundante para Simone de Beauvoir – "O que é uma mulher?" –, discussões acadêmicas "deslocam-se (...) para um diagnóstico da subordinação contemporânea e daí em diante para questões como: 'as coisas sempre foram como são hoje?' E depois: 'quando *isso* começou?'" (1980:391). Seguem-se exemplos retirados da etnografia. Numa prática que não é, em essência, diferente daquela de Herbert Spencer, Henry Maine, Durkheim, Engels ou Freud, assume-se que evidências tomadas de sociedades "simples" iluminarão as origens e a estrutura dos padrões culturais contemporâneos. Rosaldo observa que a maioria dos antropólogos científicos tem, desde o início do século XX, rejeitado a busca evolucionária pelas origens, mas seu ensaio sugere que o seu reflexo é difuso e duradouro. Além disso, mesmo os etnógrafos científicos não podem controlar totalmente os significados – as leituras – provocados por seus relatos. Isso é especialmente verdadeiro para as representações que não historicizaram seus objetos, retratando sociedades exóticas em um "presente etnográfico" (que, na verdade, é sempre um passado). Essa suspensão sincrônica efetivamente textualiza o outro e dá o sentido de uma realidade não em fluxo temporal, não no mesmo ambíguo e móvel presente *histórico* que inclui e situa o outro, o etnógrafo e o leitor. Representações "alocrônicas", para usar o termo de Johannes Fabian, têm sido difusas na etnografia científica do século XX. Elas sugerem apropriações alegóricas do modo mitologizante repudiado por Rosaldo.

Mesmo os mais serenos relatos analíticos podem ser construídos sobre essa apropriação retrospectiva. *Os nuer*, de E. Evans-Pritchard (1940), é um exemplo, pois retrata uma atraente anarquia harmoniosa, uma sociedade ainda não corrompida. Henrika Kuklick (1984) analisou *Os nuer* (no contexto de uma

ampla tendência da antropologia política inglesa, preocupada em estudar sociedades "tribais" acéfalas) como uma alegoria política, reinscrevendo um recorrente "modelo *folk*" da democracia anglo-saxã. Quando Evans-Pritchard escreve "não há senhor nem escravo em sua sociedade, mas apenas iguais que se encaram como a criação mais nobre de Deus", não é difícil ouvir ecos de uma longa tradição política de nostalgia por "uma união contratual igualitária" de indivíduos livres. Um certo colorido edênico é ocasionalmente ressaltado, bem ao estilo de Evans-Pritchard: secamente.

> Embora eu não tenha falado em tempo e unidade de tempo, os nuer não possuem uma expressão equivalente ao "tempo" de nossa língua e, portanto, não podem, como nós podemos, falar do tempo como se fosse algo de concreto, que passa, pode ser perdido, pode ser economizado, e assim por diante. Não creio que eles jamais tenham a mesma sensação de lutar contra o tempo ou de terem de coordenar as atividades com uma passagem abstrata do tempo, porque seus pontos de referência são principalmente as próprias atividades que, em geral, têm o caráter de lazer. Os acontecimentos seguem uma ordem lógica, mas não são controlados por um sistema abstrato, não havendo pontos de referência autônomos aos quais as atividades devem se conformar com precisão. Os nuer têm sorte.[11]

Para uma leitura situada nos limites da experiência burguesa pós-darwiniana de tempo – um progresso linear, ininterrupto, levando a nenhum lugar determinado e não permitindo pausa ou retorno cíclico –, as ilhas culturais fora do tempo (ou "sem história") descritas por muitos etnógrafos contêm um persistente apelo edênico. Percebemos, contudo, a estrutura irônica (que não implica necessariamente num tom irônico) de tais alegorias. Pois elas são apresentadas através da inflexão de uma subjetividade etnográfica cuja atitude diante do outro é a de observação participante, ou talvez, melhor dizendo, de *"belief-skeptcism"* (ver Webster, 1982:93). Os nuer têm sorte. (Nós não). O apelo é ficcional, a

tranqüilidade em relacão ao tempo e a atraente anarquia da sociedade nuer são distantes, irrecuperáveis. Elas são qualidades perdidas, textualmente resgatadas.

Esse irônico apelo faz parte de um amplo padrão ideológico que orientou muito, talvez a maior parte, da representação de outras culturas no século XX. "Para nós, as sociedades primitivas [*Naturvölker*] são efêmeras (...). No próprio instante em que elas se tornam conhecidas por nós elas estão condenadas." Assim também Adolph Bastian em 1881 (citado por Fabian, 1983:122). Em 1921, Bronislaw Malinowski:

> A etnologia está numa posição tristemente ridícula, para não dizer trágica, pois no exato momento em que ela começa a trabalhar, a forjar as ferramentas apropriadas, a ficar pronta para fazer as tarefas a ela destinadas, o material de seu estudo se dissolve com grande rapidez, sem esperanças. (1961:XV)

A autêntica sociedade trobriandesa, ele concluía, não iria durar nesse mundo. Escrevendo nos anos 50, Claude Lévi-Strauss visualizava um processo global de entropia. *Tristes trópicos* retrata com tristeza estruturas sociais diferenciadas se desintegrando numa homogeneidade global sob o choque do contato com uma poderosa monocultura. Uma busca rosseauniana pelas formas "elementares" da coletividade humana leva Lévi-Strauss aos nhambiquara. Mas seu mundo está se desintegrando. "Eu procurava uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos nhambiquara o estava a tal ponto que nela só encontrei homens" (1975:317).[12]

O tema do primitivo em extinção, do fim da sociedade tradicional (o próprio ato de dar-lhe o nome de "tradicional" implica uma ruptura), é difuso na escrita etnográfica. Ele é, nas palavras de Raymond Williams, uma "estrutura de sentimento" (1973:12). Inegavelmente, modos de vida podem, em um sentido significativo, "morrer"; as populações são regular e violentamente desagregadas, por vezes exterminadas. As tradições constantemente se perdem. Mas o persistente e repetitivo "desaparecimento"

de formas sociais no momento de sua representação etnográfica requer análise enquanto uma estrutura narrativa. Há poucos anos, a *American Ethnologist* publicou um artigo baseado em um então recente trabalho de campo entre os nhambiquara – que ainda são algo mais do que "homens". E a cultura trobriandesa existente foi objeto de recente estudo de campo (Weiner, 1976). O já conhecido filme *Trobriand cricket,* agora acessível, mostra um modo de vida bem distinto, reinventando a si mesmo sob as condições do colonialismo e do início de uma nacionalidade.

O objeto em extinção da etnografia é, portanto, num grau significativo, uma construção retórica, legitimando uma prática representacional: a etnografia de "resgate", em seu sentido mais amplo. O outro está perdido, num tempo e num espaço em desintegração, mas resgatado no texto. A justificativa para focar a atenção sobre o saber que está em vias de desaparecimento, para resgatar, pela escrita, o conhecimento de velhos, pode ser forte (embora isso dependa de circunstâncias locais e não possa mais ser generalizado). Não desejo negar casos específicos de costumes e línguas em desaparecimento, ou questionar o valor de se registrarem tais fenômenos. Questiono, no entanto, a suposição de que, com uma mudança rápida, algo essencial (a "cultura"), uma identidade diferencial coerente, desapareça. E questiono também a modalidade de autoridade científica e moral associada à etnografia de resgate ou de redenção. Assume-se que a outra sociedade é fraca e "precisa" ser representada por um estranho (e que o que importa em sua vida é seu passado, e não seu presente ou futuro). Aquele que registra e interpreta o frágil costume é o depositário de uma essência, testemunha inimputável de uma autenticidade. (Além disso, uma vez que a "verdadeira" cultura sempre "desapareceu", a versão resgatada não pode ser refutada com facilidade).

Tais atitudes, embora persistam, vêm se tornando cada vez menos freqüentes. Poucos antropólogos hoje assumiriam a lógica da etnografia nos termos enunciados no tempo de Franz Boas,

como a última chance de uma operação de resgate. Mas a alegoria do resgate está profundamente enraizada. Na verdade, argumentarei a seguir que ela está embutida na concepção e na prática da etnografia como um processo de escrita, especificamente de textualização. Toda descrição ou interpretação que se concebe como "trazendo uma cultura para o terreno da escrita", movendo-se da experiência oral-discursiva (a do "nativo", a do pesquisador do campo) para uma visão escrita daquela experiência (o texto etnográfico), está encenando a estrutura do "resgate". Na medida em que o processo etnográfico é visto como uma inscrição (mais do que, por exemplo, uma transcrição ou um diálogo), a representação continuará a encenar uma poderosa, e questionável, estrutura alegórica.

Essa estrutura está localizada em uma longa tradição ocidental de pastoral (um tópico também desenvolvido por Renato Rosaldo). *The country and the city*, de Raymond Williams (1973), enquanto lança mão de uma tradição estabelecida de estudos sobre a pastoral (Empson, 1950; Kermode, 1952; Frye, 1971; Poggioli, 1975, entre outros), desloca-se na direção de uma perspectiva ampla o suficiente para incluir também a escrita etnográfica. Ele mostra como um contraste fundamental entre cidade e campo se alia a outras oposições difusas: civilizados e primitivos, Ocidente e "não-Ocidente", futuro e passado. Ele analisa uma complexa, inventiva e fortemente padronizada gama de respostas à mudança e ao deslocamento social, estendendo-se da Antigüidade Clássica ao presente. Williams traça a constante ressurgência de um padrão convencional de retrospecção que lamenta a perda de um campo "bom", um lugar onde os contatos sociais e naturais autênticos foram, uma vez, possíveis. Logo ele observa, no entanto, uma inquietante regressão. Pois em cada momento que se encontra um escritor olhando para trás, para um lugar mais feliz, para um momento "orgânico" perdido, encontra-se um outro escritor, daquele período anterior, lamentando um prévio e similar desaparecimento. O referente último é, claro, o Éden (p. 9-12).

Williams não descarta essa estrutura como sendo simplesmente nostálgica, o que ela manifestamente é; mas, antes, percorre uma gama muito complexa de posições temporais, espaciais e morais. Ele observa que essa pastoral freqüentemente envolve uma *nostalgia crítica*, um modo (tal como Diamond [1974] argumenta sobre o conceito de primitivo) de romper com o presente hegemônico e corrupto através da afirmação da realidade de uma alternativa radical. *Culture, genuine and spurious*, de Edward Sapir (1966), recapitula esses valores críticos da pastoral. E na verdade toda autenticidade imaginada pressupõe, e é produzida por, uma circunstância presente de inautenticidade experimentada. Mas o tratamento de Williams sugere que tais projeções não precisam ser consistentemente alocadas no passado; ou, o que vai dar no mesmo, que os elementos "genuínos" da vida cultural não precisam ser repetitivamente codificados como frágeis, ameaçados e transitórios. Esse sentido de uma fragmentação social difusa, de uma constante ruptura das relações "naturais", é característica de uma subjetividade que Williams frouxamente relaciona com a vida na cidade e com o romantismo. O *self*, desconectado de laços coletivos viáveis, é uma identidade em busca de integridade, tendo internalizado a perda e embarcado em interminável busca pela autenticidade. A integridade, por definição, torna-se uma coisa do passado (um passado rural, primitivo, a memória da infância), acessível apenas como uma ficção, vislumbrada a partir de uma posição em que o envolvimento é incompleto. Os romances de George Eliot resumem essa situação de observação participante a uma "condição comum (...), uma comunidade reconhecível, que pertence idealmente ao passado". *Middlemarch*, por exemplo, é projetado uma geração antes daquela em que foi escrito, até 1830. E isto é aproximadamente a distância temporal que muitas etnografias convencionais assumem quando descrevem uma realidade que passa, a vida "tradicional", no tempo verbal presente. A ficção de uma comunidade reconhecível "pode ali ser recriada para uma ação moral de amplo alcance. Mas o passo real que foi dado é o afastamento em relação a qualquer resposta plena a uma sociedade existente. O valor está no passado, como uma condição retrospectiva geral, e está no presente apenas como uma sensibilidade particular e privada, a ação moral individual" (p. 180).

Em George Eliot podemos ver o desenvolvimento de um estilo de escrita sociológica que descreverá culturas em sua totalidade (mundos reconhecíveis) a partir de uma distância temporal específica e com a pressuposição de sua transitoriedade. Isto será realizado a partir de um ponto de vista amoroso, detalhado, mas em última instância distanciado. Mundos históricos serão resgatados como construções textuais desconectadas da experiência vivida e adequados à apropriação alegórica e moral por leitores individuais. Na pastoral propriamente *etnográfica* essa estrutura de textualização é generalizada, para além das dissociações da Inglaterra do século XIX até uma topografia capitalista mais ampla de oposições ocidente/não-ocidente e cidade/campo. As sociedades "primitivas", sem escrita, subdesenvolvidas, tribais, estão constantemente se submetendo ao progresso, "perdendo" suas tradições. "Em nome da ciência, nós antropólogos compomos réquiens", escreve Robert Murphy (1984). Mas o aspecto mais problemático e politicamente carregado dessa codificação "pastoral" é sua incansável alocação de outros num presente-que-está-se-tornando-passado. O que exigiria, por exemplo, consistentemente associar as inventivas, resistentes e extremamente variadas sociedades da Melanésia ao *futuro* cultural do planeta? Quanto poderiam ser diferentemente concebidas as etnografias se esse ponto de vista fosse seriamente adotado? As alegorias pastorais de perda cultural e de um resgate textual teriam de ser, de qualquer forma, transformadas.[13]

Pressupostos difusos sobre a etnografia como escrita teriam também de ser alterados, pois as alegorias de salvamento estão implicadas na própria prática da textualização que é, em geral, assumida como o centro da descrição cultural. Independente do que mais faz uma etnografia, ela traduz experiência em texto. Há

vários modos de realizar essa tradução, modos que trazem significativas conseqüências éticas e políticas. Pode-se fazer um resumo dos resultados de uma experiência individual de pesquisa. Isto pode gerar um relato realista da experiência não-escrita de outro grupo ou pessoa. Pode-se apresentar essa textualização como o resultado da observação, da interpretação, do diálogo. Pode-se construir uma etnografia composta por diálogos. Pode-se apresentar múltiplas vozes, ou uma única voz. Pode-se retratar o outro como um todo estável e essencial, ou se pode mostrá-lo como sendo o produto de uma narrativa de descoberta, em circunstâncias históricas específicas. Discuti algumas dessas escolhas em outro ensaio, também publicado neste volume: "Sobre a autoridade etnográfica". O que é irredutível, em todas elas, é o pressuposto de que a etnografia traduz a experiência e o discurso em escrita.

Ainda que este seja manifestamente o caso, e na verdade reflita uma espécie de senso comum, esse não é um senso comum "inocente". Desde a Antiguidade a narrativa de uma passagem da oralidade/audição para a escrita tem sido complexa e carregada de significados. Toda etnografia encena tal movimento, e isso é uma fonte da peculiar autoridade que encontra tanto o resgate quanto a irrecuperável perda – uma espécie de morte em vida – na elaboração de textos a partir de acontecimentos e diálogos. Palavras e atos são transitórios (e autênticos), a escrita permanece (como suplementaridade e artifício). O texto preserva o acontecimento ao mesmo tempo que estende seu "significado". Desde a recusa de Sócrates em escrever, ela mesma poderosamente escrita por Platão, uma profunda ambivalência em relação à passagem do oral para o escrito tem caracterizado o pensamento ocidental. E muito do poder e do *pathos* da etnografia deriva do fato de que ela situou sua prática nos limites dessa crucial transição. O pesquisador de campo dirige, e controla em algum grau, a feitura de um texto a partir da vida. Suas descrições e interpretações se tornam parte do "registro disponível do que o ser humano disse" (Geertz, 1973:30). O texto é um registro de algo enunciado num

passado. A estrutura, senão o conteúdo temático, da pastoral é repetida.

Uma pequena parábola pode ajudar a entender por que essa alegoria do resgate etnográfico e da perda tornou-se recentemente menos auto-evidente. É uma parábola verdadeira.[14] Um estudante de etnohistória africana está fazendo pesquisa de campo no Gabão. Ele trabalha com os mpongué, um grupo do litoral que, no século XIX, tinha muito contato com negociantes europeus e colonos. A "tribo" ainda existe, na região de Libreville, e o etnohistoriador conseguiu entrevistar o atual chefe mpongué sobre a vida tradicional, o ritual religioso, etc. Preparando-se para essa entrevista, o pesquisador consulta um compêndio de costumes locais compilado no início do século XX por um gabonês, cristão e etnógrafo pioneiro, o abade Raponda-Walker. Antes de se encontrar com o chefe mpongué, o etnógrafo copia uma lista de termos religiosos, instituições e conceitos, registrados e definidos por Raponda-Walker. A entrevista seguirá essa lista, checando em que medida os costumes persistem, e se assim for, com que inovações. No início as coisas correram fáceis, com a autoridade de mpongué fornecendo descrições e interpretações dos termos sugeridos, ou ainda observando que uma prática havia sido abandonada. Após um certo tempo, no entanto, quando o pesquisador pergunta sobre uma certa palavra, o chefe parece em dúvida, meio perturbado. "Um momentinho", diz ele animadamente, fugindo para dentro de casa, para voltar com uma cópia do compêndio de Raponda-Walker. Durante o resto da entrevista o livro ficou aberto no seu colo.

Versões dessa história, em números cada vez maiores, deverão ser ouvidas no folclore da etnografia. De repente dados culturais cessam de se deslocar suavemente da *performance* oral para a escrita descritiva. Agora os dados se movem também de texto para texto, a inscrição se torna transcrição. Tanto o informante quanto o pesquisador são leitores e re-*writers* de uma invenção cultural. Isso não quer dizer, como alguns podem pensar, que a

entrevista citada tenha terminado num estéril curto-circuito. Nem se precisa, como Sócrates em *Phaedrus*, lamentar a erosão da memória pela escrita. A entrevista não se tornou, subitamente, "inautêntica", os dados meramente impostos. Mais do que isso, o que se deve reconhecer e entender são as novas condições de produção etnográfica. Primeiro, não é mais possível agir como se o pesquisador de fora fosse o único, ou o primeiro, transformador da cultura em escrita. Esse raramente é o caso, na verdade. Contudo tem havido uma consistente tendência entre os pesquisadores de esconder, desacreditar ou marginalizar relatos escritos anteriores (feitos por missionários, viajantes, administradores, autoridades locais, e mesmo outros etnógrafos). O pesquisador de campo, tipicamente, começa do nada, de uma *experiência* de pesquisa, mais do que de uma leitura ou de uma transcrição. O campo não é concebido como se estivesse repleto de textos. No entanto, essa situação intertextual é mais e mais freqüente (Larcom, 1983). Segundo, os "informantes" crescentemente lêem e escrevem. Eles interpretam versões anteriores de sua cultura e também aquelas que estão sendo escritas por etnógrafos acadêmicos. Trabalhar com textos – o processo de inscrever, reescrever e assim por diante – não é mais (se é que algum dia foi) domínio exclusivo de autoridades vindas de fora. As culturas "não-letradas" já estão textualizadas; há poucos – se é que há algum – modos de vida "virgens" a serem violados e preservados pela escrita. Em terceiro lugar, uma distinção muito difundida e de grande poder foi erodida: a divisão do mundo entre povos letrados e não-letrados. Essa distinção não mais é amplamente exata, na medida em que povos "tribais", não-letrados, tornam-se, crescentemente, letrados. Mas, além disso, uma vez que se começa a duvidar do monopólio do etnógrafo sobre o poder de inscrever, começa-se a perceber as atividades de "escrita" que sempre foram realizadas por colaboradores nativos – de um esquema, feito por um ilhéu de Ambryum (num gesto famoso), de um intrincado sistema de parentesco, desenhado na areia para A. B. Deacon, até a extensa descrição cultural feita pelo sioux George Sword e encontrada entre os papéis de James Walker.[15]

Mas o desafio mais subversivo à alegoria da textualização que venho discutindo aqui é encontrado na obra de Derrida (1974). Talvez o efeito mais duradouro de seu resgate da "gramatologia" tenha sido expandir o que era convencionalmente pensado como escrita. A escrita *alfabética*, argumenta ele, é uma definição restritiva que reúne a ampla gama de marcas, articulações espaciais, gestos e outras inscrições em funcionamento nas culturas humanas de uma maneira por demais próxima à representação da fala, da palavra no sentido oral e auditivo. Opondo a representação logocêntrica à *écriture*, ele amplia radicalmente a definição do "escrito", efetivamente apagando a clara distinção em relação ao "falado". Não é preciso aqui aprofundar em detalhes um desconcertante projeto já bastante conhecido. O que importa para a etnografia é a tese de que *todo* grupo humano escreve – se ele articula, classifica, possui uma "literatura oral", ou inscreve seu mundo em atos rituais. Eles repetidamente "textualizam" significados. Assim, na epistemologia de Derrida, a escrita da etnografia não pode ser vista como uma forma drasticamente nova de inscrição cultural, como uma imposição exterior sobre um "puro" universo não-escrito, oral/auditivo. O *logos* não é originário e a *gramme,* sua mera representação secundária.

Vistos sob esse prisma, os processos da escrita etnográfica se apresentam de forma mais complexa. Se, como diria Derrida, as culturas estudadas pelos antropólogos estão sempre já se escrevendo, o *status* especial do acadêmico-pesquisador de campo que "transforma a cultura em escrita" é subvertido. Quem, de fato, escreve um mito que é recitado em um gravador, ou copiado para se tornar parte de notas de campo? Quem escreve (num sentido que vai além da transcrição) uma interpretação de um costume produzida através de intensas conversas com colaboradores nativos que conhecem o assunto? Argumentei que tais questões podem, e devem, gerar uma reavaliação da autoridade etnográfica (ver capítulo desta coletânea, "Sobre a autoridade etnográfica"). No presente contexto, quero meramente sublinhar o desafio difuso,

de origem tanto histórica quanto teórica, que atualmente confronta a alegoria da prática etnográfica como textualização.

É importante manter as dimensões alegóricas em mente. Pois no Ocidente a passagem do oral para o escrito é uma poderosa e recorrente *história* – uma história de poder, corrupção e perda. Ela reedita (e em certa medida produz) a estrutura da pastoral que tem sido difusa na etnografia do século XX. A escrita logocêntrica é convencionalmente concebida como uma *representação* da fala autêntica. As sociedades pré-letradas (a expressão contém uma história) são sociedades orais; a escrita chega a elas "de fora", uma intrusão vinda de um mundo mais amplo. Seja trazida por missionário, comerciante ou etnógrafo, a escrita é legitimadora – *empowering* – (um modo necessário e efetivo de acumular e manipular conhecimento) e corruptora (uma perda da imediaticidade, da comunicação face a face que Sócrates tanto apreciava, da presença e da intimidade da fala). Um recente, complexo e fértil debate focalizou a valorização, a significação histórica e o *status* epistemológico da escrita.[16] Seja lá o que tenha sido concluído ou não no debate, não há dúvida do que se tornou problemático: a nítida distinção das culturas do mundo entre letradas e pré-letradas; a noção de que a textualização etnográfica é um processo que encena uma transição fundamental da experiência oral para a representação escrita; a suposição de que algo essencial se perde quando uma cultura se torna "etnográfica"; a estranhamente ambivalente autoridade de uma prática que resgata como texto uma vida cultural que está se tornando passado.

Esses componentes do que chamei de pastoral etnográfica não mais aparecem como senso comum. Ler e escrever estão generalizados. Se o etnógrafo lê a cultura por sobre o ombro do nativo, o nativo também a lê por sobre o ombro do etnógrafo, na medida em que este escreve cada descrição cultural. Os pesquisadores de campo crescentemente sofrem restrições sobre o que publicam em função das reações daqueles previamente classificados como não-letrados. Romances escritos por um

samoano (Alfred Wendt) podem desafiar o retrato de seu povo elaborado por um famoso antropólogo. A noção de que a escrita é uma corrupção, de que algo irresgatavelmente puro se perde quando um mundo cultural é textualizado é, após Derrida, vista como uma difusa e contestável alegoria ocidental. Walter Ong e outros mostraram que algo, na verdade, se perde com a generalização da escrita. Mas esse "algo" não é a cultura autêntica – a ser reunida em sua verdade frágil, final, por um etnógrafo ou qualquer um outro.

A alegoria moderna, diz-nos Walter Benjamin (1977), está baseada num sentido de mundo como transitória e fragmentária. A "história" é percebida como um processo, não de vida inventiva, mas de uma "irresistível decadência". O material análogo à alegoria é portanto a "ruína" (p. 178), uma estrutura em permanente processo de desaparecimento e que convida a uma reconstrução pela imaginação. Benjamin observa que "a apreciação da transitoriedade das coisas, e a preocupação em redimi-las para a eternidade, é um dos mais fortes impulsos na alegoria" (citado por Wolin, 1982:71). Minhas reflexões sobre a pastoral etnográfica sugerem que se deve resistir a esse "impulso", não pelo abandono da alegoria – um objetivo impossível de ser realizado –, mas por uma disposição nossa para histórias diferentes.

◆◆◆

As alegorias são mantidas... ao ensinar as pessoas a ler de determinados modos.
Talal Asad (Comentário sobre este ensaio no Seminário de Santa Fé).

Explorei algumas formas alegóricas importantes que expressam padrões "cosmológicos" de ordem e desordem, fábulas de identidade pessoal (de gênero) e modelos politizados de temporalidade. O futuro dessas formas é incerto; elas estão sendo reescritas e criticadas atualmente. Umas poucas conclusões, ou ao menos afirmações, podem ser tiradas dessa exploração.

Não há maneira alguma de separar, definitivamente e com precisão cirúrgica, o factual do alegórico nos relatos culturais. Os dados da etnografia fazem sentido apenas dentro de arranjos e narrativas padronizados, e esses são convencionais, políticos e significativos num sentido mais do que referencial. Os fatos culturais não são verdadeiros e as alegorias, falsas. Nas ciências humanas, a relação do fato com a alegoria é um campo de luta e disciplina institucional.

Os significados de um relato etnográfico são incontroláveis. Nem a intenção de um autor, nem o treinamento disciplinar, nem as regras do gênero podem limitar as leituras de um texto que emergirão com novos projetos históricos, científicos ou políticos. Mas se as etnografias são suscetíveis a múltiplas interpretações, essas não são, em qualquer momento, infinitas, ou meramente "subjetivas" (no sentido pejorativo). A leitura é indeterminada apenas na medida em que a própria história é algo em aberto. Se há uma resistência comum ao reconhecimento da alegoria, um medo de que isso leve a um niilismo da leitura, esse não é um medo realista. Ele confunde com desordem disputas em torno de significados. E freqüentemente reflete um desejo de preservar uma retórica "objetiva", recusando-se a situar seu próprio modo de produção no contexto da invenção cultural e da mudança histórica.

Um reconhecimento da alegoria irremediavelmente revela as dimensões políticas e éticas da escrita etnográfica. Ele sugere que essas sejam explicitadas, e não escondidas. Sob essa ótica, a assumida alegorização de uma Mead ou de uma Benedict encena uma certa probidade – na medida em que essa alegorização se expõe à acusação de ter *usado* sociedades tribais para propósitos pedagógicos. (Que aqueles que não têm tais propósitos atirem a primeira pedra!). Não é preciso, claro, passar "mensagens", ou distorcer fatos culturais (como se sabe atualmente) em nome de um propósito político. Sugeriria como modelo de tática

alegórica O *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss. Ninguém negaria sua importância científica ou seu cunho acadêmico. No entanto, desde o início, e especialmente no capítulo da conclusão, seu objetivo é patente: "retirar conclusões de natureza moral sobre alguns dos problemas que nos confrontam na nossa atual crise econômica" (1967:2). O livro foi escrito em resposta ao colapso da reciprocidade européia na Primeira Guerra Mundial. A proximidade perturbadora que ela mostra entre a troca e a guerra, a imagem de mesa-redonda evocada no final, essas e outras urgentes ressonâncias marcam a obra como uma alegoria socialista-humanista dirigida ao mundo político da década de 1920. Esse não é o único "conteúdo" da obra. As muitas re-releituras que o *Ensaio* tem gerado testemunham sua produtividade enquanto texto. Ele pode mesmo ser lido – em certos seminários de pós-graduação – como um estudo comparativo clássico sobre a troca, com avisos para pular o capítulo final. Este é um triste erro, pois faz com que se perca a oportunidade de aprender, com um admirável exemplo de ciência desenvolvendo-se *na* história.

Um reconhecimento da alegoria complexifica a escrita e a leitura de etnografias de maneiras potencialmente frutíferas. Uma tendência que emerge é a de especificar e separar diferentes registros alegóricos dentro do texto. A separação de extensos discursos nativos mostra ser a etnografia uma estrutura hierárquica de poderosas histórias, que traduzem, encontram e recontextualizam outras poderosas histórias. Ela é um palimpsesto (Owens, 1980). Além disso, uma consciência em relação à alegoria intensifica a percepção das narrativas, e outros dispositivos temporais, implícita ou explicitamente presentes. Será que a estrutura redentora da textualização-como-resgate está sendo substituída? Por quais novas alegorias? De conflito? De emergência? De sincretismo?[17]

Finalmente, o reconhecimento da alegoria requer que, como leitores e escritores de etnografias, lutemos para

confrontar e assumir a responsabilidade sobre nossas sistemáticas construções sobre outros e sobre nós mesmos através dos outros. Esse reconhecimento não precisa, em última análise, levar a uma posição irônica – embora ela deva lutar com profundas ironias. Se estamos condenados a contar histórias que não podemos controlar, pelo menos não contemos histórias que acreditemos serem *as verdadeiras.*[18]

Notas

1 Do *Novo dicionário do século XX,* Webster, 2. ed. Nos estudos literários, as definições de alegoria vão da imprecisa caracterização de Angus Fletcher (1964:2) – "Nos termos mais simples, a alegoria diz uma coisa e quer dizer outra" – à reafirmação de Todorov (1973:63), de um sentido mais estrito: "Em primeiro lugar, a alegoria implica a existência de pelo menos dois significados para as mesmas palavras; de acordo com alguns críticos, o primeiro significado deve desaparecer, enquanto outros exigem que ambos estejam presentes. Em segundo lugar, esse duplo significado está indicado na obra de forma *explícita*: ele não é resultado da interpretação do leitor (seja ela arbitrária ou não)". De acordo com Quintilian, qualquer metáfora contínua ou extensa se desdobra numa alegoria; e, tal como Northrop Frye (1971:91) observa, "dentro das fronteiras da literatura, encontramos uma espécie de escala que vai do alegórico mais explicitamente, totalmente literário, num extremo, até o mais enganoso, antiexplícito e antialegórico, no outro". Os vários "segundos sentidos" da alegoria etnográfica que delinearei aqui são todos textualmente explícitos. Mas as etnografias deslizam ao longo da escala de Frye, exibindo traços fortemente alegóricos, freqüentemente sem se definir *como* alegorias.

2 Uma "antropologia alegórica" está sugerida de maneira bem explícita em recentes trabalhos de Boon (1977, 1982), Crapanzano (1980), Taussig (1984) e Tyler (1984a).

3 Mead (1923), Freeman (1983). Baseei-me em minha resenha de Freeman no *Times Literary Supplement,* de 13 de maio de 1983, p. 475-76, que explora as dimensões literárias da controvérsia. Para outro tratamento nesse registro, ver Porter, 1984.

4 Há uma tradução portuguesa de *Padrões de cultura*, Edições Livros do Brasil, Lisboa, s/d. (N. Org.).

5 Sobre as origens dessa "monotonia", ver noção de *monotone* em de Certeau, 1983:128.

6 O resto dessa seção é uma versão expandida de minha resenha de *Nisa* no *Times Literary Supplement* de 17 de setembro de 1982, p. 994-95.

7 Literalmente "vida e palavras", trocadilho com a expressão *life and work*, *vida e obra*, e que designa biografias intelectuais (N.Org.).

8 Sobre a etnografia como uma alegoria de conquista e iniciação, ver Clifford, 1983b. (Ver capítulo "Poder e diálogo na etnografia: a iniciação de Marcel Griaule", neste livro). (N.Org.).

9 Sobre as divisões raciais e de classe dentro do feminismo, ver os questionamentos de Rich (1979) e o trabalho de Hull, Scott e Smith (1982), Hooks (1981) e Moraga (1983). Fortes críticas feministas ao essencialismo podem ser encontradas em Wittig (1981) e Haraway (1985).

10 As etnografias muitas vezes se apresentam como ficções de aprendizado, de aquisição de conhecimento, e finalmente de autoridade para entender e representar outra cultura. O pesquisador começa com um relacionamento de criança com uma cultura adulta e termina falando com a sabedoria da experiência. É interessante observar como, no texto, os modos enunciativos de um autor podem oscilar entre aprender com e falar pelo outro. Essa liberdade ficcional é crucial para o apelo alegórico da etnografia: a simultânea reconstrução de uma cultura e de um eu que conhece, um duplo "coming of age in Samoa".

11 *Os nuer* [1940], São Paulo: Perspectiva, 1978 (N.Org.).

12 *Tristes trópicos*, São Paulo, Editora Anhembi, 1957 (N.Org.).

13 Na minha leitura, a mais poderosa tentativa de construir esse dispositivo temporal, por meio de uma invenção etnográfica da Melanésia, é o trabalho de Roy Wagner (1979-1980). Ele opõe,

talvez de forma muito esquemática, as ocidentais "antecipações do passado" com as melanésias "antecipações do futuro". As primeiras são associadas à idéia de cultura como uma tradição estruturante (1979:162). O livro *Maps and dreams* de Hugh Brody (1982) oferece uma tentativa sutil e precisa de retratar a vida de caça dos índios beaver, no noroeste do Canadá, em confronto com forças do sistema mundial, um conduto de petróleo, a caça por esporte, etc. Ele apresenta seu trabalho como uma colaboração política. E cuidadosamente mantém o futuro em aberto, incerto, caminhando numa linha estreita entre as narrativas de "sobrevivência", "aculturação" e "impacto".

14 Meu agradecimento a Henry Bucher por essa história que realmente ocorreu. Eu a contei como uma parábola, tanto porque ela é uma parábola, quanto porque suspeito que ele a contaria de forma algo diferente, tendo estado lá.

15 Médico e etnógrafo americano, conhecido pelas sua clássica monografia sobre os sioux: *The sun dance and other cerimonies of the Oglala division – the Teton Sioux*, publicada em 1917. (N.Org.).

16 O "debate" centra-se no confronto entre Ong (1967, 1982) e Derrida (1973, 1974). Tyler (1978, 1984b) tenta ignorar a oposição. Goody (1977) e Eisenstein (1979) trouxeram posteriormente importantes contribuições.

17 Sobre as mudanças (recentes) nessas histórias subjacentes ao texto, ver nota 13, acima, e Bruner, 1985. Ver também a exploração das dimensões satíricas da antropologia em James Boon (1983). Uma saída parcial pode talvez ser visualizada na corrente pré-moderna que Harry Berger chamou de "forte" ou "meta-pastoral" – uma tradição que ele encontra na escrita de Sidney, Spenser, Shakespeare, Cervantes, Milton, Marvell e Pope. "Essa pastoral constrói em si mesma uma imagem de suas tradições gerais para criticá-las e, nesse processo, realiza uma crítica sobre os limites de seu próprio empreendimento, mesmo quando ironicamente mostra seu deleite na atividade que critica" (1984:2). Exemplos etnográficos modernos são raros, embora muito de *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss possa certamente ser um deles.

18 Gostaria de agradecer às úteis críticas de Richard Handler, Susan Gevirtz, David Schneider, Harry Berger e dos participantes do Seminário de Santa Fé (contexto em que este *paper* foi originalmente apresentado), especialmente às de Michael Fischer.