

# O campo e a escrita: Relações incertas<sup>1</sup>

Tânia Stolze Lima

Universidade Federal Fluminense/UFF

## Resumo

A partir de uma rápida análise de alguns aspectos do conto “A Carta Roubada”, de Edgar Allan Poe, este texto aborda a relação entre o campo e a escrita na antropologia. Para isso, articula os trechos de “Bruxaria Oráculos e Magia entre os Azande”, onde Evans-Pritchard narra as artimanhas que utilizou para penetrar nos segredos das artes mágicas zande, com as ideias levistraussianas acerca das relações entre sujeito e objeto na antropologia, e com os conceitos de “imersão” e “momento etnográfico”, de Marilyn Strathern. Articulação que objetiva recuperar do estatuto de clichês temas cruciais do trabalho antropológico: a observação participante, a identificação com outrem e a imaginação etnográfica.

Palavras-chave: Trabalho de campo, escrita etnográfica, observação participante, identificação com outrem, momento etnográfico.

## Abstract

### *Fieldwork and writing: uncertain relations*

Starting with a quick review of some aspects of Edgar Allan Poe’s “The Purloined Letter”, this article examines the relationship between fieldwork and writing in anthropology. In order to do this, it articulates the passages where Evans-Pritchard describes, in “Witchcraft Oracles and Magic among the Azande”, the tricks he used to reach some of the secrets of Zande magical arts, with Levistraussian’s ideas about the relationship between subject and object in anthropology, and with Marilyn Strathern’s concepts of “immersion” and “ethnographic moment”. This articulation aims to recover from the status of clichés some crucial issues of anthropological work: the participant observation, the identification with others and the ethnographic imagination.

Keywords: Fieldwork, ethnographic writing, participant observation, ethnographic moment.

---

1. Nota dos Editores: este artigo foi originalmente apresentado na conferência de abertura do II Seminário de Antropologia da UFSCar, realizado entre os dias 11 e 14 de novembro de 2013.



Quero agradecer o convite dos alunos para fazer a abertura deste II Seminário de Antropologia dizendo que é uma grande honra estar aqui para participar de um evento em cuja organização os estudantes têm um papel ativo. Isso me faz tomar o convite não só como uma honra, mas também como um gesto de carinho.<sup>2</sup>

O tema da minha intervenção é "o campo e a escrita", e a ele eu gostaria de associar o nome de um quadro do pintor paraibano Antonio Dias: *Relações Incertas*. Esse título me parece mais ou menos apropriado para descrever os tão heterogêneos vínculos constitutivos da atividade antropológica em sua dupla face de campo e de escrita. E também chama a atenção para o fato de que esses vínculos são (ou precisariam ser) recriados por cada um de nós. São mutantes, e dependemos, creio, visceralmente dessa variância. O que pretendo fazer não é, porém, um relato pessoal sobre minhas experiências de campo e escrita. Pensei em compor minha fala como uma colagem a partir de três trechos antropológicos, os quais serviriam como uma espécie de figuras sobre uma tela representada por um conto de Edgar Allan Poe, *A Carta Furtada*. São esses os trechos:

Na ciência, como na vida, só se acha o que se procura. Não se pode ter as respostas se não se sabe quais são as perguntas. (Evans-Pritchard)

[Na antropologia, como na psicanálise] é o mesmo problema que se coloca, o de uma comunicação buscada, ora entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, ora entre um *eu* objetivo e um *outro* subjetivado. (Lévi-Strauss)

[A] imersão... fornece exatamente a *habilidade e portanto um método* para 'achar' o não procurado. (Strathern)

<sup>2</sup> Quero agradecer igualmente aos alunos do PPGAS-UFSC por seu convite para participar das Jornadas Antropológicas de 2013, e por proporem justamente que falasse sobre o tema desta intervenção.

Quanto à *Carta Furtada* de Poe, me parece desde vários anos que esse conto poderia ser lido como uma espécie de alegoria da prática etnográfica, na qual ocupáramos sucessiva mas também oscilantemente a posição de seus quatro personagens: o narrador, que é um homem de capacidades intelectuais medianas; seu amigo e detetive amador Auguste Dupin, que é um sujeito arguto, com uma rara capacidade de análise da intriga humana e um tanto esnobe também; seu adversário, um ministro da corte, inteligente, trapaceador, digno e indigno ao mesmo tempo; e, por último, o chefe de polícia de Paris. Esse último personagem encarna um contraste entre a competência no emprego de uma sofisticada tecnologia investigativa e uma mentalidade tacanha e estúpida: ele age como se o princípio de suas investigações fosse inquestionável, como se fosse inimaginável a possibilidade de alterar o método para ajustá-lo às circunstâncias e às pessoas. Na realidade, o ministro e Dupin também personificam contrastes: o ministro é um homem digno e indigno como já disse, é matemático e é poeta; já Dupin cultiva a arte do raciocínio abstrato e tem uma intuição sobre-humana.

Poe oferece um estudo literário primoroso de um fenômeno que interessa à antropologia por ser uma de suas questões mais fundamentais: a identificação com outrem, distinguindo o que poderíamos chamar de identificação autêntica de uma outra, espúria. A suposição de que os outros são como nós seria um sinal de completa incapacidade de identificação com outrem, pois a identificação verdadeira vem a ser condicionada, primeiro, por uma avaliação da distância entre si e os outros e, depois, pela disposição para assumir as expressões dos outros. Trata-se, assim, de um tratamento aparentemente paradoxal da identificação, uma vez que sua precondição é o reconhecimento da diferença de outrem.

O que o detetive amador defende é que a um sujeito tolo só é possível a ideia de assimilar o outro a si; a própria tolice seria falta de imaginação quanto à diferença do outro. E a tese desse protagonista de Poe é sutil: ele não sustenta unicamente que o sujeito menos dotado intelectualmente fracassa *sempre* que seu adversário é mais bem dotado; ele também fracassaria *quase sempre* se seu adversário fosse menos dotado ainda do que ele.

Pois bem, depois que reli o conto de Poe, fiquei mais ou menos confiante de que minha intuição poderia ser levada avante. Só que mal botei a mão na massa fui percebendo que jamais leria Evans-Pritchard ou Lévi-Strauss como antes. O conto havia se imposto como uma perspectiva para minha leitura. Quer dizer, antes de tomar esses antropólogos como meus adversários era preciso uma quase infinita cautela: eu não poderia adotar o princípio de ação do chefe de polícia de Paris. O percurso imaginado para minha fala se modificou de um modo imprevisto: exigindo um investimento de trabalho bem além do tempo disponível. O esquema de composição da minha fala, se me parece ainda interessante, é de execução mais difícil do que previ, e tanto seu desenvolvimento como o

tratamento do conteúdo ainda exigem mais elaboração e firmeza. Então conto com a paciência de vocês por apresentar hoje o que é ainda um esboço.

A inquietação que está na origem de minha fala é a de que precisaríamos recuperar o tempo todo coisas importantes da nossa vocação e do nosso ofício, coisas que, voluntária ou involuntariamente, contribuímos para que se tornem clichês: refiro-me, basicamente, à observação participante, à identificação com outrem e à imaginação etnográfica.

### **Só se acha o que se procura**

Já declarou Mary Douglas que a invenção do trabalho de campo é um marcador tão distintivo de um novo período na pesquisa do fenômeno humano como o desenvolvimento do telescópio o é na astronomia (1980: 39). Uma tal revolução se definiu, como se sabe, pela superposição da observação e da análise em uma mesma pessoa, a propósito de quem, aliás, Lévi-Strauss já sugeriu que ela atuava como seu próprio telescópio. É claro que, além de si mesmo e da escrita, outras tecnologias de campo foram aparecendo desde então, e não poderiam deixar de imprimir a sua marca nos fatos etnográficos que produzimos. Um ponto intrigante, a meu ver, é, justamente, como era possível fazer etnografia no tempo em que não havia fita cassete. Tenho, aliás, uma montanha delas...

Evans-Pritchard merece ser considerado um dos grandes mestres do tempo em que não havia sequer fita cassete. Foi ele, como se sabe, quem realizou o primeiro trabalho de campo intensivo entre um povo do continente africano, os Azande, junto a quem viveu durante vinte meses no fim dos anos 1920 (Evans-Pritchard 1978a). Recordemos sua percepção de que o fenômeno que revolucionou a antropologia consistiu basicamente na transformação da matéria-prima da nossa disciplina: no passado, usavam-se documentos, frisava ele, ao passo que agora — isto é, para os de sua geração — “a matéria-prima é a própria vida social.” (Evans-Pritchard 1978b: 121)

Meu objetivo é modesto: quero mostrar como isso se acha transposto na monografia sobre os Azande, tentando depreender ou, pelo menos, circunscrever alguns dos efeitos muito concretos de alguns dos muitos princípios de trabalho de campo, tais como formulados por Evans-Pritchard, a saber, e entre muitos outros, múltiplas exigências de imersão na vida social imediata;; da identificação tanto quanto possível com os outros; e a de se assumir uma posição de dependência em relação aos outros, tal como um aprendiz em relação ao mestre ou mestra.

É um aspecto em particular que pretendo focalizar: a investigação que Evans-Pritchard conduziu junto aos adivinhos Azande, por ele caracterizados como uma espécie de detetives da bruxaria. Para situar minimamente esses detetives, lembremos que o sumário da monografia de 1937 apresenta uma divisão em quatro partes, três delas dedicadas a cada um dos tópicos mencionados no

título da edição abreviada por Eva Gillies (1951), *Bruxaria, Oráculos e Magia*, e que são formadores do que Evans-Pritchard tratou como um triângulo ritual Zande. A parte que não é representada no título concerne aos adivinhos (os *witch-doctors*). Competia-lhes exercer uma atividade divinatória da bruxaria, combatê-la e curar suas vítimas. Se adotássemos o idioma de Mauss, diríamos que os adivinhos eram a totalização viva ou concreta do sistema, uma vez que Evans-Pritchard mostrou que em um só e mesmo lance os adivinhos são oráculos, são mágicos, são feiticeiros, são bruxos... e detetives

Os adivinhos formavam uma corporação esotérica de especialistas em drogas mágicas, e rejeitavam decididamente de seu círculo os não iniciados. Foi devido a esse aspecto de sua prática, a vida esotérica, que Evans-Pritchard sentiu-se inclinado a conceber modos de investigação pouco ortodoxos, uma vez que os métodos convencionais não lhe eram permitidos. Naturalmente, o que primeiro lhe veio à mente foi iniciar-se, mas a divinação sendo uma arte estritamente plebeia, e o estatuto de europeu sendo associado ao da nobreza Zande, a iniciação poderia, ponderou ele, não render vantagem alguma. Se não se levava a sério o pertencimento de um europeu a um grupo mágico, era possível então esmerar-se na conquista da amizade de um ou dois adivinhos. Mas isso também foi em vão: ninguém se deixou persuadir a entregar os conhecimentos mágicos. Evans-Pritchard entretanto, estava disposto a empenhar-se agonisticamente na investigação de suas atividades.

Kamanga, criado e amigo do antropólogo, tornou-se aprendiz de Badobo, quem assim contava com duas fontes de pagamento por seus ensinamentos, e a quem foi informado com franqueza que Kamanga confidenciaria tudo ao antropólogo. Badobo, narra Evans-Pritchard, achava-se em maus bocados: se dissesse mentiras para Kamanga, seria pior para sua fama de mestre, uma vez que o conhecimento de Kamanga seria posto à prova pelos demais adivinhos, de modo que, para manter sob controle o antropólogo curioso, Badobo adotou a tática de enrolar Kamanga, adotou “técnicas sutis de procrastinação”. É a um acaso que o antropólogo atribuiu o sucesso de sua investigação etnográfica. A chegada de um adivinho famoso para quem as pessoas transferiram a reverência que tinham por Badobo, e que tratava os práticos locais — a Badobo inclusive, senão especialmente — com arrogância, desprezo e condescendência. Foi em uma tal circunstância que Evans-Pritchard engajou a sua pesquisa: “Quando os informantes se desentendem, o antropólogo sai ganhando. A rivalidade entre esses dois práticos transformou-se em uma amarga e mal disfarçada hostilidade.” (1978a: 112)

Sem romper o contrato com Badobo, Evans-Pritchard propôs um bom pagamento a Bögwözu (o forasteiro) pelo treinamento de Kamanga. O que, como ele bem calculava, estimulou o orgulho do adivinho. É a uma demonstração de jactância entre os dois rivais que o antropólogo atribuiu a rapidez e a riqueza das lições dispensadas a Kamanga. E não só a ele, pois também o antropólogo se tornou

um alvo para a ostentação dos saberes mágicos — sem contar que a disputa atraía a atenção dos outros adivinhos.

Se Evans-Pritchard instava com Kamanga para que lhe contasse os ensinamentos de seus mestres, é digno de nota que esses mestres não deixaram por menos, interessados cada um em apropriar-se do conhecimento revelado pelo rival ao seu aluno comum. É importante notar como Kamanga atuava como um mediador complexo da transmissão do conhecimento mágico ao antropólogo e entre os próprios especialistas. Quer dizer, se o antropólogo obtinha conhecimento mágico por meio de Kamanga, os adivinhos obtinham conhecimentos um do outro por meio do antropólogo.

Nem por isso Kamanga se mostrava inteiramente satisfeito com as informações que afluíam para ele, e nem totalmente confiante na boa vontade de seus mestres. Suspeitava que podiam estar-lhe sonhando ensinamentos importantes. E quando começou a participar das sessões públicas de divinação e das refeições mágicas, começou a checar com os outros adivinhos o seu saber, para certificar-se de seu valor.

O grande foco do segredo profissional dos adivinhos eram as plantas mágicas — e não é improvável que a reticência de Kamanga quanto aos seus mestres concernisse principalmente a tal conhecimento. Naturalmente, como um detetive de primeira, também Evans-Pritchard não se deixaria iludir quanto a sua capacidade de dobrar os adivinhos Azande, extraindo-lhes até a última palavra. E ele frisou que, apesar de seus esforços, certos departamentos da ciência dos mágicos não lhe foram franqueados. Além disso, talvez seja mesmo próprio do regime do segredo mágico deslocar incessantemente seus limites.

Era provável, conjeturava o antropólogo, que o treinamento de Kamanga só fosse finalizado por seus mestres depois que ele próprio regressasse a seu país. Evans-Pritchard tinha certeza de que sua presença era um obstáculo para a completa capacitação de Kamanga para efetuar curas. Presumia que o ponto alto dessas curas era nem mais nem menos que um truque: a pretensa extração do objeto da bruxaria do corpo dos pacientes.

A Kamanga tinham ensinado simplesmente que a ingestão de drogas mágicas capacitava o curador para efetuar uma incisão no corpo do doente, sobre a qual era preciso primeiro fazer um cataplasma, e depois uma massagem, suscetíveis, ambos, de provocar o aparecimento e a tangibilidade do objeto da bruxaria. Evans-Pritchard temia, parece, o fracasso envergonhador de Kamanga, caso ele contasse apenas com esses recursos. . E quando Bögwözu decidiu voltar para casa e foi cobrar-lhe as dez lanças que ele ainda lhe devia, Evans-Pritchard aproveitou a oportunidade para preparar-lhe uma peça: condicionou o pagamento da dívida ao sucesso de Kamanga na cura de um menino doente. Bögwözu aceitou aparentemente sem hesitação o desafio, mas prepararia ele mesmo o cataplasma da cura e encarregou Kamanga da tarefa de fazer a incisão no abdome da criança.

De um blefe a outro, o antropólogo, que estava sentado entre o mestre e o aprendiz, tomou das mãos de Bögwözu o cataplasma para passá-lo a Kamanga, removendo antes, porém, o objeto da bruxaria:

Não tenho certeza se Bögwözu viu o que eu tinha feito, mas acho que suspeitou de minhas intenções ao pegar o cataplasma, pois ele certamente pareceu desconfiado. Kamanga teve uma desagradável surpresa quando, depois de massagear o abdome de seu paciente por sobre o cataplasma, ali não encontrou nenhum objeto de bruxaria. Enquanto Kamanga procurava identificar qualquer pedacinho de matéria vegetal no cataplasma como um objeto de bruxaria, vi com o canto do olho Bögwözu movendo a palma da mão no solo, procurando outro pedaço de carvão para sanar a deficiência. (1978a: 147)

Bögwözu não era menos enérgico e autoconfiante que o seu adversário, e, tendo o antropólogo interrompido a cura e chamado os dois homens a sua cabana para uma acareação, Bögwözu mal esboçou inocência e rapidamente “admitiu sua impostura”.

De uma impostura a outra, o antropólogo pagou-lhe somente a quinta parte da sua dívida.

Já quanto a Kamanga, a revelação foi desoladora, e ele desejou seriamente desistir da profissão. Nada indica, porém, que se entregou a dúvidas existenciais como teria acontecido ao seu colega ameríndio, Quesalid. Afinal, dois dias mais tarde, já se mostrava recuperado do incidente, e passou a manifestar, para enorme surpresa de Evans-Pritchard, uma autoconfiança que não tinha antes.

Talvez não seja de todo improvável, imagino, que a reconciliação de Kamanga com os ensinamentos de seus mestres e consigo mesmo se devesse ao sentimento de que finalmente havia-se cumprido a sua formação. A reconciliação imaginada por Evans-Pritchard para os aprendizes, após a decepção pela descoberta do truque inerente ao seu ofício conviria talvez, acredito, mais ainda ao próprio antropólogo. O que tenho em mente é que se Evans-Pritchard não acreditava em bruxaria, ele acreditava no poder das plantas, segundo uma oposição que remete ao próprio esquema de base que sustenta sua monografia: de um lado a prestidigitação, pela qual os adivinhos poderiam se desculpar (ou ser desculpados); de outro lado, a eficácia das plantas mágicas — esquema que foi sintetizado na e pela célebre fórmula em que Evans-Pritchard escreveu: “Se sua cirurgia é falsa, sua clínica é honesta.” (1978a: 148)

Pois bem. É minha opinião que não há razão para criarmos um drama com o fato de que o conhecimento que produzimos mantém uma significativa continuidade com a matéria mesma da vida social. E me parece digno de nossa admiração o fato de que a complacência definitivamente não fosse uma marca das relações de Evans-Pritchard com os adivinhos (ele não usava luvas para lidar com esses admiráveis especialistas Azande). Já uma questão a meu ver intrigante é o seu empenho

em lançar mão, em sua investigação da cirurgia mágica, de artimanhas, cuja continuidade ontológica com a dinâmica da socialidade feiticeira não basta para esclarecer. Seria, creio, bem pouco suficiente nos contentarmos com a conjectura de que o interesse de Evans-Pritchard se restringia às informações sobre as substâncias que compõem o conhecimento mágico. Seria igualmente insuficiente nos contentarmos com a suposição de que o desafio que propôs a Bögwözu se reduzisse a uma presunção, senão a uma atitude de arrogância colonialista. Tais interpretações seriam insuficientes justamente por pressuporem que as razões da conduta de Evans-Pritchard poderiam ser interpretadas única e exclusivamente por uma dinâmica própria às suas relações com os adivinhos (que são, antes de tudo, parte da relações dos adivinhos uns com os outros), como se o campo fosse um domínio fechado e autônomo, quando, na realidade, e parafraseando Strathern, o campo etnográfico também se define por sua abertura ao que vem depois, e o que vem depois é a escrita. Me parece, assim, que um foco do interesse de Evans-Pritchard que não poderíamos subestimar é a pessoa de Kamanga. Kamanga colocava um enigma intelectual ou mesmo existencial para ele. Os únicos signos que decifrava em Kamanga apontavam para uma “confiança absoluta” na magia. A fé de Kamanga era sublime — ressaltou o antropólogo.

Não tenho uma resposta para a questão que me parece ser intrigante. Exceto que Evans-Pritchard, ao se pôr tão enfaticamente à procura de uma coisa, estava se pondo à procura de uma outra que ele próprio não sabia bem o que era. Dado que tinha conhecimento, desde o início de sua pesquisa, da prestidigitação utilizada entre outros povos africanos, se ele fez o possível e quase o impossível para investigar seu mecanismo e seus efeitos, era talvez porque ele próprio não chegasse a se convencer inteiramente que o que chamou de ‘truque’ mágico pudesse ser por ele reduzido a uma trapaça, e que o complicado regime de segredo do conhecimento mágico se deixasse fundar em uma trapaça. Evidentemente, o que estou sugerindo não é que Evans-Pritchard no fundo acreditasse na bruxaria, mas que, tendo partido o agenciamento mágico em duas bandas, o senso comum e as noções místicas, apenas o truque poderia responder por sua conexão. Mas com essa linha de raciocínio estou talvez simplesmente conjecturando a importância da monografia Zande para a teoria do pensamento humano proposta por Lévi-Strauss; uma teoria que, como se sabe, afirma que um conceito como o de objeto da bruxaria — esse membro da grande família do mana — corresponderia a uma forma universal do pensamento.

Não é a um Evans-Pritchard ancestral que quero chegar, mas a uma potência da escrita etnográfica ilustrada por sua monografia. Meu objetivo ao narrar aqui essas histórias, ou ao trazê-las à lembrança de vocês, foi recuperar do estatuto de clichê uma faceta importante de nosso ofício. E o que reivindico ser digno de nota é como a escrita de Evans-Pritchard projeta a figura de uma observação participante *radical*. Se ele, supostamente, não parece ter imaginado a necessidade de refletir sobre a diferença de natureza entre segredo e trapaça, ele soube se avir com uma discrepância,



parcial mas profunda, entre o regime do conhecimento mágico e os métodos convencionais da pesquisa etnográfica (observação, conversa, pergunta-e-resposta e registro de discursos tradicionais).

A chamada observação participante é um aspecto de nosso ofício que, acredito, deve ser celebrado: a imersão nas relações sociais em que consiste o campo nos capacita a restituir por meio da escrita aspectos da vida estudada que não colocamos na linha de frente de nossa narrativa. Nos capacita a fazer mais do que aquilo que pretendemos. Falei antes em potência da escrita etnográfica de Evans-Pritchard. E serei sucinta, pois o meu ponto já foi antecipado com elegância por Mary Douglas:

Depois que esse estudo [*Witchcraft among the Azande*] foi publicado, não deveria ter sido possível fazer afirmações filosóficas sobre o pensamento sem reconhecer que o pensamento faz cortes e conexões entre as ações. Questões sobre racionalidade deveriam ser questões sobre a coerência de ações particulares no interior de instituições articuladas. (1980: 54)

### **O paradoxo de Robinson**

O devir-feiticeiro de Evans-Pritchard nos aproximou de certos aspectos do agenciamento etnográfico em sua variável campo, especialmente a circulação de afetos, paixões, investimento de desejo e decifração de signos mundanos. Evans-Pritchard declarou que a batalha decisiva não se travava no campo, mas depois que se voltava de lá. Se o campo põe o problema da identificação com outrem, poderíamos nos perguntar qual o correlato disso para a variável escrita do nosso agenciamento. A essa pergunta gostaria de justapor outras. Por que é tão difícil o processo da escrita etnográfica? Seria ou não seria vã a percepção de que nos falta como que um truque, um segredo, ou, quando nada, uma charada para que ao menos possamos buscar decifrá-la? A escrita tem por locação nossa mesa de trabalho, onde muitos de nós se sentem um pouco como Robinson em sua ilha deserta. O que quer que a escrita etnográfica possa ser, por onde poderíamos começar senão pela organização, pelo procedimento de pôr os dados em ordem?, de pôr ordem nos dados?, em outras palavras, pela criação de um segundo campo?

Parece-me que poderíamos extrair de certas páginas de Lévi-Strauss um desenvolvimento sobre a identificação com outrem que mostraria como esse problema tem um lado do avesso ao qual poderíamos reportar a dificuldade anteriormente mencionada.

A antropologia de Lévi-Strauss talvez pudesse ser definida como uma tentativa de libertar o eu e o outro, a relação entre o eu e o outro — e eu cito aqui suas palavras em *Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem* "(...) de um antagonismo que só a filosofia procurava estimular" (1976: 48). Penso que essa observação é muito interessante. E justamente porque, em

nossa existência, o antagonismo em questão é bem mais do que um problema filosófico, uma vez que ele é parte essencial do clima individualista, relativista, pluralista, da modernidade e pós modernidade.

Em sua *Introdução à Obra de Marcel Mauss*, Lévi-Strauss (2003) coloca uma discussão das relações de conhecimento na antropologia que as caracteriza como rebeldes à distinção entre sujeito e objeto. Não posso aqui resumi-la nem mesmo de um modo minimamente satisfatório. Permitam-me, assim, lembrar apenas dois pontos. Primeiro: tendo sustentado, inicialmente, que uma consequência importante do conceito maussiano de fato social total era, não apenas que “*tudo o que é observado faz parte da observação*, mas também e sobretudo, que (...) o observador é ele próprio uma parte de sua observação”, Lévi-Strauss (2003: 28) avança com a ideia de que a comunicação é o problema fundamental da nossa disciplina e que, por isso mesmo, um risco trágico (o mal-entendido) inelutavelmente nos espreita em nosso empreendimento de identificação.

Segundo: em um ato de imaginação certamente admirável, Lévi-Strauss desdobra o problema de comunicação; ou seja, ele reivindica que a questão não concerne unicamente à relação entre o eu e o outro mas afeta identicamente a relação entre eu e mim. E condiciona, em seguida, o conhecimento antropológico a uma auto-objetivação. Daí, creio, a trama intrasubjetiva sobre a qual repousa ou da qual depende o conhecimento etnográfico, que só poderia ser desditosa, entre um *eu* subjetivo e um *eu* objetivante, um *eu* objetivo e um *outro* subjetivado, que buscam comunicar-se um com o outro.

Foi em uma reflexão motivada por Rousseau que Lévi-Strauss elaborou esse ponto de um modo mais elucidativo. Rousseau, que preconizava o estudo dos povos mais distantes (*Ensaio sobre a Origem das Línguas*), dedicou-se, no entanto, ao estudo de si mesmo (*Confissões*). Isso por um lado; por outro lado, em toda a obra desse filósofo: “(...) a vontade sistemática de identificação com o outro caminh[a] lado a lado com uma recusa obstinada de identificação consigo mesmo.” (1976: 43)

E Lévi-Strauss propôs uma justaposição desse duplo paradoxo de Rousseau ao que seria uma contradição intrínseca ao nosso ofício (enquanto manifestamos pelos outros modos de existência um interesse e uma paixão que não devotamos ao nosso), reivindicando que ambos se explicariam ou se solucionariam caso aceitássemos a hipótese de existir uma implicação recíproca entre a recusa da identificação consigo mesmo e a busca da identificação com outrem.

A desditosa busca de comunicação antropológica de que se fala na *Introdução à Obra de Marcel Mauss* encerraria, então, se dela compreendo algo que mereça ser comunicado a vocês, a proposição de que nossa ambição de *subjetivação* do outro e de comunicação com o outro *subjetivado* (que nos compete restituir na escrita) não é separável de uma recusa de aspectos da nossa própria subjetividade. A escrita seria em alguma medida o preço que teríamos de pagar pelo campo; e ela seria a batalha, decisiva porque teria de passar por essa auto-objetivação.

Foi assim que Lévi-Strauss procurou se convencer, e talvez também nos convencer que não somos absolutamente os servos da distinção entre objetivo e subjetivo, que esta é uma distinção altamente fluida e relativa, e que existe um desequilíbrio dinâmico entre esses polos do conhecimento antropológico, da mesma maneira como a distinção entre o eu e o outro é eminentemente instável, visto que, se for verdadeiro que o outro é um eu, como de fato o é, então, e essa foi a aposta de Lévi-Strauss, o eu é um outro (“Je est un autre” — como declarado no verso de Rimbaud).

Com sua série de desdobramentos do eu (eu subjetivo, eu objetivante, eu objetivo, outro subjetivado), Lévi-Strauss deixou-se conduzir a uma caracterização da etnografia como um método próprio a realizar “sob uma forma concreta esse processo ilimitado de objetivação do sujeito” (2003: 27). O que, almejava ele, poderia vir um dia a favorecer a emergência de um novo humanismo.<sup>3</sup>

Se Lévi-Strauss propôs que a relação entre o eu e o outro é uma relação que está contida no eu, ou que a relação entre sujeito e objeto está contida no sujeito, ou que a relação entre observador e observado está contida no observador, Strathern, como veremos a seguir, propôs que a relação entre o campo e a escrita está contida em cada um desses termos.

### Como achar o que não se procurou

Até aqui minha intervenção teve um intento retrospectivo. Compartilho, junto a muitos colegas, espero, (mas certamente não com todo mundo, a convicção de que:“(…) a antropologia social nem sempre faz justiça ao seu próprio passado. Ela contribuiu de um modo único para o conhecimento humano por meio de seus estudos do conhecimento humano.” (Strathern 1999: 11)

Mas dizer que meu intento é retrospectivo não significa que pretendi resgatar uma certa trajetória histórica do método etnográfico. Meu exercício é antes de um tipo etnográfico, em que nos é dada a liberdade de produzir um sentido ‘atual’, e ‘pessoal’, para um material a partir do qual selecionamos informações em benefício de um *insight*, um plano que permanece relativamente vago ou pré-consciente, pois seu contorno, para ganhar alguma nitidez, depende inteiramente do material que o nutre e com o qual se avém. Mas esse plano é autônomo para decidir o que selecionar.

---

<sup>3</sup> Essas ideias de Lévi-Strauss fazem vizinhança com uma outra relacionada a uma contradição fundamental entre o simbolismo e o conhecimento. Por abranger a ideia de que o mundo significou muito antes de que soubéssemos o que ele significava, ou seja, a ideia de que o significado é dado sem ser por isso conhecido, a argumentação de Lévi-Strauss foi denominada “paradoxo de Robinson” por Deleuze (1975: 51-54), uma vez que Robinson vê-se de posse de todas as regras e leis, dadas de uma só vez e desprovidas ainda de objetos de aplicação. Um tal paradoxo poderia talvez nos servir de ponte para fortalecer a vizinhança entre o argumento de Lévi-Strauss - tudo significa mas não sabemos o quê - e a escrita etnográfica. Mas aqui terei de me restringir a uma simples sugestão: tem ou não tem uma tal situação o poder de fazer-nos pensar em uma máquina infernal? É isso evocativo ou não da situação em que nos descobrimos depois do campo, na hora da escrita?

Voltando a Strathern, podemos perguntar o que fundamenta o seu convite a uma outra relação com o passado? A questão importa aqui porque quero comunicar-lhes minha surpresa. Em páginas que fazem as vezes de introdução a uma coletânea publicada em 1999 (*Property, Substance & Effect*), lemos no primeiro parágrafo:

Se ao fim do século 20 se estivesse inventando um método de investigação com o qual compreender a complexidade da vida social, se poderia desejar inventar alguma coisa como a prática etnográfica do ou da antropóloga social. (Strathern 1999: 1)

Uma variante é oferecida cinco páginas adiante:

Se ele não existisse, teríamos que estar inventando o método etnográfico do ou da antropóloga social e suas estratégias de imersão. (Strathern 1999: 5)

Parece-me que aqui não vale a pena perder a redundância:

O método etnográfico tal como foi desenvolvido por antropólogos ou antropólogas sociais, com a sua insistente demanda por imersão, começa a se mostrar extremamente promissor. (p. 25-26)

É a ninguém menos que a geração de vocês que, com certeza, essa fala é dirigida. Era muito outro o discurso que afetou minha própria geração - e do qual me mantive razoavelmente afastada por contingência do modo como em minha trajetória pessoal se articularam meu campo e minha escrita de mestrado e doutorado. Favorecia esse afastamento a sensação de que questionamentos que podiam ser interessantes a propósito dos aspectos políticos e poéticos da escrita etnográfica não eram suficientemente isentos do que a muitos de nós pareciam ser signos de uma máquina judiciária (cf. Michel Serres 1992).

Entre outras coisas, é possível acompanhar nesse texto de Strathern a criação de dois conceitos, o de imersão e o de momento etnográfico.

É verdade que a imersão mantém, como a própria palavra indica, alguma afinidade com a noção de observação participante, mas dela diverge significativamente, pois nem é secundária em relação à observação (como acontece à noção clássica de observação participante), nem é o complemento 'subjetivo' de procedimentos objetivos da pesquisa (como também parece se dar com a noção clássica). Voltarei a esse ponto mais adiante.

A imersão, eu diria, é um conceito marcado por uma ambivalência constitutiva, mas essa ambivalência é positiva. A imersão é total, enquanto consiste em nosso envolvimento e comprometimento com as relações sociais que as pessoas nos propõem. E é parcial, pois também depende de outros compromissos que ocupam nosso pensamento, a escrita sendo um deles, e o

principal que importa aqui. Se bem compreendi a autora, é por essa parcialidade que a escrita se faz presente no campo, e que, ao mesmo tempo, o campo se caracteriza como “um exercício antecipatório” da escrita que virá. Se o trabalho de campo nos coloca um desafio, este, na descrição proposta por Strathern, passaria menos por nossa possível relutância em nos deixar envolver nas relações do que pelo fato de conservarmos na mente a outra coisa que virá.

A imersão, interessantemente, é mais do que a marca da variável campo do agenciamento etnográfico. E isso pela seguinte razão: uma vez que as coisas, as histórias, as ideias, os eventos que faziam seu sentido no campo precisam ser rearranjados em um texto que deve conter seus próprios argumentos e ser endereçado a outros interlocutores, a escrita torna-se criadora de um segundo campo, cujo desafio é, justamente, a recriação, que só pode ser imaginativa, de uma parte dos efeitos do trabalho de campo.

O ponto de Strathern é, então, que não fazemos um único, mas dois campos. E se algo não é atribuído a eles pela autora é espelhem-se um ao outro. Pois vejam bem: suas relações recíprocas, argumenta Strathern, remeteriam a uma complexidade do mesmo tipo — pasmem! — que a das estruturas complexas de parentesco tal como descritas por Lévi-Strauss. Note-se que eu até poderia não dar destaque a esse ponto de sua argumentação, caso a mim mesma nunca tivesse ocorrido a associação do par campo e escrita a um princípio dualista que organizaria a nossa prática, associação esta que poderia ter sido estendida a uma imagem das estruturas elementares de parentesco do tipo troca restrita ou casamento com a prima cruzada bilateral. O que justifica uma tão inesperada associação é a escolha de Strathern de chamar a atenção para uma abertura para a imprevisibilidade implicada pela própria diferença, a seu ver, crucial, entre os dois campos: cada um é uma dimensão da nossa existência, cada um tem sua trajetória e seu dinamismo próprios, e que a nós compete ligar e justapor em uma operação etnográfica aberta à surpresa e à imprevisibilidade.

O que impõe ou favorece tal situação é a natureza mesma do método etnográfico: retratado aqui como um modo aberto de coletar informações (isto é, ao sabor das relações sociais que travamos no trabalho de campo) e como um modo igualmente aberto de analisar essas informações.

Nessas páginas apologéticas sobre a imersão etnográfica, Strathern não deixou de reafirmar a importância da recomendação das pessoas da geração de Evans-Pritchard quanto à necessidade de registrar tudo, recomendação que era então vinculada aos postulados holistas. Os dados, afirmou Strathern, devem ser coletados *por si mesmos*. E a razão que ela invoca para justificar isso é que não nos é possível saber antecipadamente o que vai desempenhar um papel importante na descrição que a escrita vai se propor a estabelecer. Ou seja: os dados valem por si mesmos porque sua significância só se impõe durante a escrita. Não dá pra saber antecipadamente o que vai casar com o quê.

A imersão significa, ainda, que as relações devem ser valorizadas por si mesmas. As informações que delas e sobre elas derivam são residuais. Na realidade, o próprio campo (o primeiro

campo) se define por essa primazia das relações sobre as informações. Mas — e é isso que é crucial ressaltar — o rearranjo necessário à constituição do segundo campo (produzido na e pela escrita) é um movimento em que devemos fazer as informações passarem para o primeiro plano.

O segundo conceito que mencionei, o de momento etnográfico, corresponde a uma imersão nos dois campos ao mesmo tempo, é um momento em que habitamos os dois campos simultaneamente. Melhor dizendo, o momento etnográfico é imersão *mais* movimento.

É quando se cria uma relação de sentido — esta mola da escrita etnográfica. Rearranjando ao meu modo as palavras da autora, é o momento em que se articula o já entendido à necessidade de entender, o já analisado no momento da observação ao observado no momento da análise. Momento em que se conjugam o já apreendido no campo à demanda de apreensão que é inerente à escrita.

A linguagem de Strathern não é dramática como a de Evans-Pritchard, que fala em batalha decisiva, nem como a de Lévi-Strauss, que fala em recusa de identificação consigo próprio. Ela preferiu dar prioridade aos efeitos de surpresa que são suscitados por ligações imprevistas entre pontos dos dois campos. Eu diria que esses efeitos de surpresa são como que os pequenos fochos de luz que nos fascinam durante a escrita e que procuramos restituir na medida de nosso talento para a imaginação etnográfica.

E, assim, encerro minha intervenção. Não foi de meu interesse extrair algo como um mínimo denominador comum de minhas três figuras, menos ainda pressupor a existência de um progresso entre elas. Minha intenção não foi a de apresentar-lhes um artigo, nem mesmo um *paper*. Quis fazer uma fala, simplesmente, e uma fala que não se pretendeu argumentativa, ainda mais que a ideia que me veio se resumia a um esquema de composição. Mas gostaria, sem dúvida, de produzir um efeito, isto é, de provocar a presença de uma memória.

## Bibliografia

- DELEUZE, Gilles. 1975. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- DOUGLAS, Mary. 1980. *Evans-Pritchard*. Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1937. *Witchcraft among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 1978. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Edição resumida por Eva Gillies. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_, 1978b. *Antropologia Social*. Lisboa: Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. "Introdução à Obra de Marcel Mauss". In: Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 11-46

- \_\_\_\_\_, Claude. 1976. "Jean-Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem". In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. pp. 41-51
- POE, Edgar Allan. 1980. *A Carta Furtada*. In: Aurélio Buarque de Holanda Ferreira & Paulo Rónai (orgs.), *Mar de Histórias*, 3º Volume: Romantismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. pp. 192-211
- SERRES, Michel. 1992. *Éclaircissements. Cinq Entretiens avec Bruno Latour*. Paris: Flammarion.
- STRATHERN, Marilyn. 1999. "The Ethnographic Effect I" In: *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: The Athlone Press.

Recebido em 8 de Novembro de 2013  
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013