

## A (Autor)idade da Escrita: Etnografia e Narrativa\*

*Valter Sinder*  
PUC-Rio/UERJ

Em *A Descoberta da Lentidão*, romance-biografia de John Franklin (1785-1847), navegador e pesquisador inglês que realizou diversas expedições ao Polo Norte à procura da lendária Passagem Noroeste, S. Naldolny nos apresenta a história de vida de um homem que desde criança era considerado lento no falar, no pensar e no reagir; organizando e medindo o tempo de acordo com seus próprios padrões. Acompanhando o relato de sua história, de suas viagens, deparamo-nos com um personagem que, frente a acontecimentos que dependiam de reações ágeis e imediatas, captava peculiaridades e detalhes que só ele percebia. Para o capitão, a ordem não era uma coisa estabelecida:

— E agora, sobre o que ficou para trás, Sr. Franklim

— disse o capitão Dance —, dê-me uma notícia resumida!

— ...

— Mais depressa Sr. Franklim! O que há mais para refletir? O senhor estava lá! — John também estava preparado para isso.

— Quando eu descrevo, Sir, uso o meu próprio ritmo.<sup>1</sup>

Que relações estabelecer entre a experiência e a realidade, entre descrição, construção, análise, interpretação, enfim, entre o ritmo do narrador, da narrativa, daquilo que é narrado, e, finalmente, do leitor da narrativa? A inevitabilidade de nosso envolvimento na história aponta para o fato de que o que quer que possamos ter da verdade não será obtido apesar de nossa situação histórica mas graças a ela.<sup>2</sup> Estratégias de afirmação da verdade que apontam posições diversas têm sido estabelecidas das mais variadas formas, e as narrativas têm trilhado diferentes veredas.

Em *What is an Author?*, Foucault afirma que a função-autor não afeta todos os discursos de maneira constante e universal; e que em nossa civilização, nem sempre foram os mesmos tipos de texto que exigiram a atribuição de autoria. De fato, a atribuição de autoria nem sempre foi vista como importante, seja aos textos que hoje chamamos de literários, seja àqueles vistos como produção de conhecimento histórico. Na Idade Média, no momento em que a história era concebida com o intuito de dominar o caos, e a narrativa literária ocupava o lugar da exemplaridade (momento em que a narrativa estava fundada essencialmente em modelos éticos que deveriam assegurar a orientação dos homens em direção à verdade), a identidade do autor não era uma questão importante. Ancorada na tradição, a antiguidade, real ou imaginária, dessas mesmas

narrativas, era entendida como garantia suficiente de seu status, e assim as autor(izava). Por outro lado, na mesma época, textos que hoje chamaríamos de científicos, somente eram aceitos como verdadeiros se estivessem marcados com o nome do autor,<sup>3</sup> os autores eram “the markers inserted in discourses that were supposed to be received as statements of demonstrated truth”.<sup>4</sup>

Essa situação irá se transformar nos séculos XVII e XVIII. Tanto entre os naturalistas viajantes que se atribuíram como objetivo tudo ordenar, tudo classificar, tudo mapear, como entre os historiadores que se atribuíam a tarefa de “apenas mostrar como realmente se passou”, o aprendizado do olhar da ciência torna-se fundamental para a observação, pois os

scientific discourses began to be received for themselves, in the anonymity of an established or always redemonstrable truth; their membership in a systematic ensemble, and not the reference to the individual who produced them, stood as their guarantee.

Por outro lado, ato contínuo, o surgimento do romance aponta para o momento em que “literary discourses came to be accepted only when endowed with the author-function”.<sup>5</sup> De um lado, a autoridade séria da ciência, realista, objetiva e imparcial; de outro, o emaranhado imaginário do sujeito: fictício, subjetivo e parcial.

A antropologia situa-se dentro desse quadro, de uma forma singular. Apesar de se apresentar enquanto discurso científico, marcado portanto, pela ausência do sujeito na análise e na exposição dos dados (garantia da objetividade e da neutralidade), o antropólogo sempre está presente tanto no estabelecimento dos dados, no trabalho de campo, como na exposição e na produção do texto etnográfico.<sup>6</sup> A mesma

experiência pessoal que legitima os dados deveria, paradoxalmente, ser afastada para que a análise pudesse ser considerada legítima. Malinowski, o construtor da observação participante, sabia do longo caminho a percorrer entre a coleta inicial dos dados e sua apresentação final; entretanto, não duvidava de que o rigor científico combinado com a sinceridade metodológica o colocaria do lado da ciência.

A fim de lançar alguma luz à forma como se desenvolve esse processo entre o familiar e o exótico, convencendo definitivamente os leitores de que se trata de um relato científico, Malinowski se propõe a apresentar brevemente as “tribulações de um etnógrafo” (as mesmas pelas quais ele passou), pois acredita que assim “pode[rá] trazer mais luz à questão do que qualquer argumentação muito longa e abstrata”.<sup>7</sup> Logo na Introdução de *Os Argonautas*, Malinowski nos convida a compartilhar suas (exóticas, românticas?) aventuras:

— Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista.<sup>8</sup>

Nesse momento, em uma praia tropical, sozinho (por livre escolha, coação ou força do destino), o parentesco sempre (de)negado do relato etnográfico com as narrativas de viagem, irá se manifestar.<sup>9</sup> George Stocking, em *The Ethnographer's Magic*, irá apontar para o fato de Malinowski lançar mão de artifícios literários (como suas construções narrativas onde engajava a si próprio e ao leitor; utilização da voz ativa na construção do presente etnográfico; e dramatização de sua participação em cenas da vida em Trobriand) para produzir um texto onde desde o início nos convida a entrar em suas aventuras, acabando por nos conduzir a um ponto onde “his

own experience of the natives experience must become the reader's experience as well — a task that scientific analysis yielded up to literary art".<sup>10</sup> Nós, graças a esses artificios, acabaríamos por nos tornar testemunhas da testemunha, validando seu relato. Deste modo, mesmo em se tratando de um relato feito a partir de uma experiência única, individual e particular, o texto etnográfico passa a ser aceito como cientificamente verdadeiro. Trata-se, ao fim e ao cabo, de uma verdade apodítica, isto é, aquela que é demonstrável ou evidente, valendo, pois, de modo necessário.<sup>11</sup>

A estrutura da narrativa tal qual elaborada por Malinowski nos remete à estratégia garantidora da verdade que encontramos quando nos voltamos para os aventureiros e suas aventuras (reais ou imaginárias). Nessas narrativas, a verdade não se encontra nem exclusivamente no objeto, nem na linguagem, mas tem seu porto seguro no sujeito que narra, naquele que pode nos relatar suas aventuras reais ou imaginárias, fundadas de maneira objetiva ou subjetiva. Tal parece ser a situação que se encontra o etnógrafo, e o recurso utilizado para que acreditemos nele: sua ficção persuasiva, sua magia, sua autoridade, além do bom senso e dos métodos científicos (já que sua magia reside, também, na *sinceridade metodológica*).<sup>12</sup> Como irá dizer Leach sobre Malinowski, “eis um fenômeno único e paradoxal: um empirista teórico e fanático”.<sup>13</sup>

Em *A Personagem do Romance*, Antonio Candido aponta que a composição da estrutura de um romance se dá mediante o posicionamento adequado de cada traço que, “mal combinado, pouco ou nada sugere; e que, devidamente *convencionalizado*, ganha todo seu poder sugestivo”, pois “cada traço adquire sentido em função de outro, de tal modo que a verossimilhança, o sentimento da realidade, depende,

sob este aspecto, da unificação do fragmentário pela organização do contexto”. Pode-se sugerir a existência de pontos em comum na escrita da etnografia, principalmente, por apresentar-se, assim como o romance, de forma narrativa. A verdade dessa escrita também se constitui a partir de episódios dispersos e isolados que o antropólogo vai pouco a pouco ordenando e tecendo. Conforme o mapa vai se formando, a singularidade dos seres e dos acontecimentos somente permanece na medida em que contribuem para a clareza da totalidade, do enredo. Os seres e os acontecimentos acabam por se tornar absolutamente interdependentes (parecendo muitas vezes ser essa dependência natural e necessária) ao dar sentido ao texto. O resultado final é a criação de uma imagem coerente e regulada do real. “Esta organização é o elemento decisivo da verdade dos seres fictícios, o princípio que lhes infunde vida, calor, e os faz parecer mais coesos, mais apreensíveis e atuantes do que os próprios seres vivos”.<sup>14</sup>

Se a organização da narrativa funciona, pode-se inclusive aceitar aquilo que seria inverossímil em face das concepções correntes, por mais exótico que seja. A antropologia pretende efetivamente estabelecer uma ponte objetiva entre dois mundos culturais distintos; pretende traduzir uma realidade somente experimentada pelo antropólogo. Entretanto, a transformação necessária para esse tipo de observação-participação, a ida ao exótico, só pode ser provisória, pois no momento de sua re-elaboração, a volta ao familiar, a distância entre a cultura do antropólogo e a dos nativos é reintroduzida. É importante ressaltar que a presença ambígua do antropólogo nos textos não é uma marca exclusiva de Malinowski; pelo contrário, como assinala Geertz em *Works and Lives*, esta ambigüidade, apesar de se realizar sob diferentes estilos, aparece como marca constante nos textos

antropológicos. As variações de estilos que daí decorrem, tanto são produto do tipo de relação estabelecida pelo antropólogo e pelo grupo (relações de poder, marcadas por desigualdades) como função do tipo de enunciado que pode, em determinado momento, vir a ser aceito como verdadeiro. Tendo por base tais dispositivos, a autor(idade) etnográfica será construída, legitimando um ou mais discursos sobre o outro; pois esse outro sobre o qual se falava inicialmente, o selvagem, “era mudo, isto é, podia suportar um e até vários discursos estereotipados”.

Não resta dúvida de que o método e o objetivo da narrativa do romance e da etnografia são diferentes; entretanto, o discurso etnológico é prisioneiro do mesmo tipo de contraintes que essa outra narrativa. Como apontou Toffin,

*il lui faut, lui aussi, passer par l'écriture pour rendre compte d'une réalité difficilement saisissable et toujours conceptuellement définie. Les rapports entre texte écrit et référent historique ou sociologique apparaissent problématique dans les deux cas.*

Não se trata, portanto, de se perguntar somente como pode um texto literário exprimir uma realidade, mas, também, das relações que a descrição etnográfica mantém com o mundo sensível. Trata-se, enfim, de questionar em que medida os grupos que aparecem sobre o papel podem ter correspondência com os grupos observados. Em que momento se passa da observação à interpretação, se é que essa distinção é possível?

### **Observando, analisando, interpretando**

Tendo como pano de fundo essas questões, apresenta-se a etnografia e a etnologia como duas etapas de uma mesma pesquisa onde estariam presentes dois momentos distintos: observação e análise. A primeira, enquanto coleta de dados

no campo (mediante a observação participante); e a segunda, utilizando esses mesmos dados, enquanto busca de comparações e sínteses (apontando para diferenças e semelhanças entre os mais diversos grupos sociais). Entretanto, parece difícil sustentar ainda hoje a possibilidade de se realizar algo como um realismo etnográfico, o que poderíamos chamar de etnografia pura, ou seja, um registro imediato e objetivo dos fatos brutos. Não só o olhar do etnógrafo seleciona e interpreta a realidade, como a descrição é já, ela mesma, construção.

O reconhecimento de que a descrição é, em si mesma, construção, apontaria antes de mais nada, para o questionamento dos resultados obtidos; ou seja, sua natureza científica estaria colocada em xeque. O caminho escolhido a fim de dar conta dessa questão, e de seus desdobramentos que então se apresentam, pode ser apreendido no artigo (programático) de Lévi-Strauss, "Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais" e problemas colocados por seu ensino, publicado originalmente em uma coletânea organizada pela Unesco que tinha por intuito explicitar a posição das ciências sociais no ensino superior. Como aponta Lévi-Strauss, a etnografia

corresponde aos primeiros estágios da pesquisa: observação e descrição, trabalho de campo [field-work]. Uma monografia, que tem por objeto um grupo suficientemente restrito para que o autor tenha podido reunir a maior parte de sua informação graças a uma experiência pessoal, constitui o próprio tipo do estudo etnográfico.

Por conseqüência, em relação à etnografia, a etnologia representa um primeiro passo em direção à síntese. Sem excluir a observação direta, ela tende para

conclusões suficientemente extensas para que seja difícil fundá-las exclusivamente num conhecimento de primeira mão.

De qualquer maneira, “a etnologia compreende a etnografia como seu passo preliminar, e constitui seu prolongamento”.

Durante certo tempo, a dualidade etnografia-etnologia se apresentou como suficiente, seja por não se acreditar que a síntese pudesse ir além da determinação das origens e dos centros de difusão (onde as preocupações histórico-geográficas eram predominantes), seja por se atribuir a elaboração dessa síntese superior a outras ciências (sociologia, geografia humana, história ou filosofia). Nesse contexto, o termo antropologia era utilizado para designar o estudo físico do homem e a designação das raças, ou seja, referia-se ao que hoje se entende por Antropologia Física. Entretanto, “em toda parte onde encontramos os termos antropologia social ou cultural, eles estão ligados a uma segunda e última etapa da síntese, tomando por base as conclusões da etnografia e da etnologia”.

A fim de pôr ordem na casa, Lévi-Strauss propõe então a atribuição do mesmo tipo de relação entre antropologia e etnologia que havia anteriormente apontado entre a última e a etnografia; indicando, além disso, que “etnografia, etnologia e antropologia não constituem três disciplinas diferentes, ou três concepções diferentes dos mesmos estudos. São de fato, três etapas ou três momentos de uma mesma pesquisa”. Esse movimento implica em sustentar que a antropologia seria capaz de uma ampla abordagem dos fenômenos sociais, alguma coisa como uma síntese geral. A partir de então, caberia à antropologia unificar os saberes produzidos pelas outras ciências do homem, a fim de buscar “certas propriedades gerais da vida social, que a antropologia toma por objeto”. Para além

das especificidades culturais, caberia à antropologia unificar e totalizar. Este posicionamento expressa um re-direcionamento (que se encontrava em curso) do olhar do antropólogo para a busca da unidade humana.

Como assinala Leach, pode-se apontar a existência de dois tipos básicos de antropólogo. Uns, cujo protótipo é Frazer (“homem de monumental erudição que não tinha um conhecimento direto da vida dos povos primitivos a cujo respeito escreveu”), fazem antropologia na esperança de descobrir verdades fundamentais sobre a humanidade; outros, cujo protótipo é Malinowski (“passou a maior parte de sua vida acadêmica analisando os resultados das pesquisas que pessoalmente realizara, num período de quatro anos, numa única e minúscula aldeia da língua Melanésia”), estão basicamente mais interessados nas diferenças do que nas semelhanças entre as culturas. Alguns pensadores apontam inclusive a oscilação entre universalismo e relativismo como endêmica ao pensamento antropológico, e assinalam o final do domínio malinowskiano com o renascimento do domínio do ponto de vista universalista. A idéia de uma antropologia cognitiva ou interpretativa surge então como uma tentativa de reverter um processo que tendia à trivialização decorrente de um excessivo particularismo, onde, se tudo está relacionado com tudo, a descrição tornava-se interminável. O problema diz respeito à dificuldade em se distinguir a relevância analítica da conexão empírica.

Tal mudança implica em uma nova forma de se encarar as relações que a descrição etnográfica mantém com o mundo sensível. Não se trata mais de simplesmente considerar os fatos sociais como se fossem coisas: a condição humana é compartilhada pelo sujeito com o objeto. Exatamente por isso, o risco de atribuir ao primitivo respostas que gostaríamos que

fossem dadas é muito grande. Para que isso não aconteça, deve ser possível alcançar a objetividade, condição *sine qua non* para que se fique do lado da ciência, sem que o pesquisador se confunda com o objeto. Assume-se então que a distância, alguma distância, faz-se necessária para que se possa ver: a partir de então toma-se como dada a impossibilidade de uma antropologia nativa; não se pode estudar sua própria sociedade. Ou melhor, como afirma Lévi-Strauss em sua *Introdução à obra de Marcel Mauss*, “toda sociedade diferente da nossa é objeto, todo grupo de nossa sociedade, desde que não seja o de que saímos, é objeto, todo costume desse mesmo grupo, ao qual não aderimos, é objeto”. Adotando essa postura, o antropólogo pode se tornar, como postula Lévi-Strauss, o “astrônomo das ciências sociais”, na medida em que o antropólogo deve ser insensível à sociedade que observa.

Uma vez colocada a necessidade de intermediação entre sujeito e objeto, faz-se necessário o estabelecimento de (novas) regras do método sociológico, que não permitam nem a ilusão positivista nem o delírio subjetivista. Na mesma introdução à obra de Mauss, em 1950, essa questão será explicitada.<sup>15</sup> Ao introduzir a nova edição do *Ensaio sobre a Dádiva*, onde se questiona sobre os fundamentos da reciprocidade nas sociedades primitivas, Lévi-Strauss afirma que Mauss acaba por adotar a visão nativa (em detrimento de uma análise crítica) ao ter localizado o princípio da reciprocidade no *hau*, no espírito da coisa. A teoria nativa, produto da consciência, seria uma elaboração do pensamento nativo, e não uma explicação real. Para que o real fosse atingido, Lévi-Strauss iria propor que se ultrapasse os dados empíricos, as relações sociais vividas, mediante a construção de modelos verdadeiros, que tornariam possível a manifestação da estrutura social profunda, ou seja, inconsciente.<sup>16</sup>

Paradoxalmente, para atingir o real é preciso, antes de mais nada, repudiar o vivido. A explicação dos acontecimentos sociais não é uma explicação causal, mas uma análise de sua função inconsciente.<sup>17</sup>

O estruturalismo tal qual proposto por Lévi-Strauss, ciente tanto dos perigos do particularismo quanto dos da projeção de uma subjetividade etnocêntrica sobre a realidade a ser analisada, irá se dirigir para algum lugar aquém da cultura e da consciência. Assim procedendo, ter-se-ia a garantia, em um outro plano, da tão procurada objetividade. Dessa forma pretende-se, finalmente, escapar à produção de mais um discurso sobre as civilizações primitivas, estabelecendo um verdadeiro diálogo com elas.<sup>18</sup> Entretanto, na proliferação de análises estruturais que se seguiram, em busca e em nome das *propriedades gerais* da vida social que a antropologia tomou como objeto, o outro terminou por ser silenciado mediante construções teóricas totalizantes supostamente incontestáveis.

Neste contexto, Geertz, informado por uma visão weberiana (mediada por Parsons), irá apontar um outro caminho.<sup>19</sup> Partindo do princípio de que:

to set forth symmetrical crystals of significance, purified of the material complexity in which they are located, and then attribute their existence to autogenous principles of order, universal properties of the human mind, or vast, a priori *weltanschauungen*, is to pretend a science that does not exist and imagine a reality that cannot be found.<sup>20</sup>

Geertz irá então propor que

cultural analysis is (or should be) guessing at meanings, assessing the guesses, and drawing explanatory conclusions from the better guesses, not discovering the Continent of Meaning and mapping out its bodi-

less landscape.<sup>21</sup>

Tal postura implica em negar que seja possível (a não ser de forma arbitrária) uma totalização, um fechamento, tanto do comportamento humano quanto da análise cultural. Para Geertz, os seres humanos são incompletos porque são históricos; a cultura é entendida enquanto um componente interno essencial da natureza humana, estando portanto atrelada tanto ao contexto biológico quanto ao contexto evolutivo.<sup>22</sup> Nega-se assim, a possibilidade de ir ao encontro de um universal (natureza humana, germes originais do pensamento, inconsciente) além ou aquém da cultura.

Acreditando que o homem “is an animal suspended in webs of significance he himself has spun”, Geertz entende cultura como sendo “those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning”.<sup>23</sup> A cultura é vista então como um teia de significações trançada pelo próprio homem, ou ainda, como um conjunto de estruturas de sentido, um conjunto de textos, através dos quais todos os comportamentos são produzidos, percebidos e interpretados pelos próprios atores. Esse conjunto de estruturas de sentido, de textos culturais, não deve ser confundido com os modelos estruturais; a cultura é concebida em termos concretos e não enquanto construções lógicas, isto é, a construção, a apreensão e a utilização das formas simbólicas são eventos sociais como quaisquer outros; são tão públicos quanto a cerimônia de um casamento e passíveis de ser observados da mesma forma que se observa a agricultura: “The culture of a people is an ensemble of texts, themselves ensembles, which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong”.<sup>24</sup> O antropólogo traduz o sentido para seu próprio uso, mas não pode ter a ilusão de que é o criador.

Esse redirecionamento do olhar para a interpretação irá recolocar a questão da etnografia, pois somente entendendo o que é a prática etnográfica poder-se-á compreender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento.<sup>25</sup> O que está aqui em jogo não é uma questão de se voltar para os métodos utilizados, seja para revê-los, seja para aceitá-los, já que a prática etnográfica não é entendida simplesmente enquanto estabelecimento de relações, seleção de informantes, transcrição de textos, realização de genealogias, manutenção de um diário de campo e outros procedimentos normalmente descritos nos manuais desde o *Notes and Queries*. Para Geertz, o que define o fazer antropológico “is the kind of intellectual effort it is: an elaborate venture in (...) *thick description*”.<sup>26</sup>

Apontar para a prática antropológica enquanto uma descrição densa implica em entender o conhecimento etnográfico como formativo e constitutivo, assim como implica em colocar em xeque o postulado da descontinuidade entre experiência e realidade. Para Geertz, “anthropological writings are themselves interpretations”. O que o antropólogo faz é construir interpretações do que lhe parece ser a realidade dessas outras pessoas; ou melhor, ele estabelece ficções etnográficas que são constructos dos constructos de outras pessoas, pois “by definition, only a *native* makes first order ones: it’s his culture”. Neste sentido as etnografias são ficções: “fictions, in the sense that they are ‘something made’, ‘something fashioned’ — the original meaning of fiction not that they are false, unfactual, or merely *as if* thought experiments”.<sup>27</sup> O etnógrafo inscreve o discurso social: “*he writes it down*”.<sup>28</sup>

Trata-se de um novo xeque aplicado à relação entre a descrição etnográfica e o mundo sensível; trata-se de apontar (acentuando) que da mesma forma que o nativo, o etnógrafo

também constrói a descrição ao selecionar e interpretar a realidade.<sup>29</sup> Assim, o trabalho do antropólogo resulta sempre em uma interpretação de uma interpretação, que tem por fim último a construção de uma ficção etnográfica, de uma descrição densa. Ou seja, trata-se de buscar junto ao ator a trama de interpretação, seu ponto de vista sobre seu próprio comportamento, para que se possa então interpretá-lo. Reconhecendo que tanto a observação como a coleta dos dados constituem, em si mesmas, uma construção, ou seja, uma interpretação, Geertz aponta para o fato de que a descrição e a análise não podem ser duas operações autônomas.<sup>30</sup> Somente assim o antropólogo poderá tornar inteligível os comportamentos dos indivíduos.

Geertz exemplifica o que entende por descrição densa apresentando um acontecimento passado no Marrocos em 1912.<sup>31</sup> Um comerciante judeu, que mantinha relações comerciais com uma tribo bérbere, tem seus bens roubados por alguns membros de uma tribo vizinha. Queixando-se ao comandante francês no local e dizendo que gostaria de se vingar, é advertido que nesse caso deveria agir por conta própria. O comerciante convence então o xeque da tribo com a qual negociava a mandar que seus homens raptem o rebanho da tribo vizinha. Após o rapto é feito um acordo: a tribo concorda em ressarcir o comerciante com 500 carneiros, e o rebanho é liberado. Ao voltar com os animais o comandante francês os confisca e manda prendê-lo.

Três conjuntos de textos, três tramas de explicação encontram-se presentes: a colonial do comandante francês, a tradicional do xeque bérbere e a também tradicional do comerciante judeu. Explicar o que aconteceu significa separá-las e interpretá-las. A perspectiva do antropólogo irá se somar às outras três que ele pretende reconstituir. A interpretação

das interpretações feitas nesse (ou em qualquer outro) acontecimento deverá ser conduzida mediante uma descrição microscópica. Trata-se de realizar uma leitura minuciosa “por sobre os ombros” de um conjunto de textos estrangeiros, repleto de elipses e figuras de linguagem; textos tendenciosos e muitas vezes incoerentes. Isso implica no exame detalhado de uma única sociedade levado a cabo por um longo período de tempo, sem que se procure qualquer tipo de generalização. Como vimos, não se trata de procurar propriedades gerais, mas de destacar empiricamente o que se estima serem as atitudes adotadas em uma dada sociedade. Nesse sentido, o que se pretende é constituir um saber aproximativo que, mediante reinterpretções paralelas e cada vez mais incisivas dos mesmos fatos, conduza tanto ao refinamento do debate quanto à exatidão dos argumentos.

O objetivo de uma antropologia interpretativa (embasada em uma aproximação semiótica da cultura) consiste portanto em “to aid us in gaining access to the conceptual world in which our subjects live so that we can, in some extended sense of the term, converse with them”.<sup>32</sup> Como afirma Geertz, no final do capítulo “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”, introdução de seu livro *A Interpretação das culturas*,

the essential vocation of interpretive anthropology is not to answer our deepest questions, but to make available to us answers that others, guarding other sheep in other valleys, have given, and thus to include them in the consultable record of what man has said.<sup>33</sup>

As respostas dadas por essas outras pessoas não são mais autênticas, mais verdadeiras ou mesmo mais reais do que quaisquer outras (inclusive as nossas). Não se trata de aprender

qualquer tipo de verdade. Cabe ao antropólogo relatar observações e não responder questões; seu esforço em aceder ao universo do outro resulta na construção de ficções etnográficas sobre essa cultura, onde se relata a interpretação que se tem da interpretação daqueles com os quais se esteve, alargando o horizonte do que o homem disse. Uma vez que se tem como dada a impossibilidade de compreender o que o outro quer dizer, estaríamos a caminho da compreensão do que o outro compreende? Ética, ciência e verdade se confundem com a estética? Podemos concluir ser papel do antropólogo traduzir de forma engenhosa o *frame of meaning* do outro no nosso? Se isso for possível, o antropólogo entraria então em uma conversa fictícia com a outra cultura. Entretanto, como apontou Paul Rabinow, há um preço a pagar por esta operação:

the only price to be paid is the bracketing of the seriousness of the speech acts of the Other. All cultures are brought into the universal conversation of humanity, but what each has to say is only one more text to be translated into Western discourse.<sup>34</sup>

Ora, o fato da etnografia estar inexoravelmente emaranhada na escrita implica, como em qualquer forma de escrita, na tradução de experiências em formas textuais. Já há algum tempo, Barthes nos apontava em sua *Aula* que costumamos “esquece[r] que toda língua é uma classificação e que toda classificação é opressiva”. Devido a esse esquecimento, não vemos o poder que reside na língua; entretanto, não devemos nos esquecer aquilo que Jakobson ensinou: — “um idioma se define menos pelo que ele permite dizer, do que por aquilo que obriga a dizer”.<sup>35</sup>

Em um texto que se volta para os aspectos lingüísticos da tradução, Jakobson irá chamar a atenção para o fato de que

se fosse preciso traduzir para o português a fórmula tradicional *traduttore-traditore* por 'o tradutor é um traidor', privaríamos o epigrama rimado italiano de um pouco de seu valor paronomástico. Donde uma atitude cognitiva que nos obriga a mudar esse aforismo numa proposição mais explícita e a responder às perguntas: tradutor de que mensagens?. traidor de que valores?<sup>36</sup>

Segundo nos parece, o constrangimento apontado por Jakobson está presente em qualquer forma de tradução: não se pode portanto pensar fora desse constrangimento a tradução de experiências em formas textuais. Tradutor sim, mas de quais mensagens de tantas disponíveis; traidor, portanto, de quais valores, os nossos, os deles? O choque de valores e a eficácia das mensagens parecem inevitáveis (ou serão o choque de mensagens e a eficácia de valores?).

Essas coações inevitáveis encontram-se fora do controle daquele que escreve, e cada forma de tradução responde mediante estratégias de dominação/submissão específicas. A estratégia da etnografia tem sido a de se apresentar como fornecedora da verdade do e no texto; a estratégia do etnógrafo, a de se apresentar como aquele que pode enunciar a verdade dessa experiência cultural complexa. Se toda tradução é sempre um processo que parte de um produto significativo e termina por propor outra vez um produto significativo, então só podemos entender a tradução etnográfica como o fazer efetivo do princípio da totalização e das construções estruturadas sobre o que é, por definição, incompleto e equívoco.

### **Da escrita e do po der**

De que forma essa verdade se apresenta na etnografia como válida de modo necessário? Antes de mais nada, a

veracidade é garantida pela presença do etnógrafo no campo e por seu testemunho da verdade. Em *On Ethnographic Authority*, James Clifford chama atenção para a foto que ilustra o frontispício da edição dos *Argonautas*: a legenda diz tratar-se de um ato cerimonial do Kula.<sup>37</sup> Nela pode-se ver um colar sendo oferecido a um chefe Trobriandes que está de pé à porta de sua casa. Uma fila de seis rapazes se forma atrás do que está oferecendo o colar. Todos podem ser vistos de perfil, estando aparentemente concentrados no rito de troca, um evento real da vida melanésia. Entretanto, em uma inspeção mais detida pode-se ver que um dos rapazes está olhando para a máquina fotográfica. Como assinala Clifford, assim como toda fotografia assegura uma presença (a cena diante da lente), ela sugere também uma outra presença — nessa foto o que se sugere é a presença do etnógrafo compondo esse fragmento da realidade de Trobriand. O olhar desse rapaz nos remete ao lugar que, como leitores, compartilhamos com o etnógrafo e sua máquina fotográfica. O modo predominante da moderna autoridade antropológica é indicado: “*you are there, because I was there*”.<sup>38</sup>

Momento fugidio quando o *sujeito* ocupa lugar do Rei tal qual poder-se-ia antecipar em *Las Meninas*. Nesse momento, quando o ser do representado e a representação do ser não mais coincidem, o olhar do rapaz não só indica o ponto privilegiado que aparece como garantia da totalização, como também aponta para aquilo mesmo que é representado, mas que está ausente. Independente de sua vontade, o autor é colocado em cena: quer queira quer não, ele não se encontra mais em silêncio, e, tal como no quadro de Velázquez, ele se projeta em sua obra como que através de um jogo de espelhos. Simultaneamente objeto e sujeito.

Tanto a separação sujeito/objeto, garantida inicialmente

na antropologia pela distância geográfica e principalmente pela distância cultural, quanto o afastamento ou a retirada do etnógrafo da etnografia, através de uma descrição objetiva, imparcial e sobretudo realista, estão inoperantes. Quando Lévi-Strauss reafirma, citando Rousseau, que “quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir para longe o olhar”, certamente contribui para a manutenção na crença da necessidade (e da possibilidade) da separação sujeito/objeto.<sup>39</sup> Entretanto, como irá lembrar Jean Copans, Rousseau não deixava de olhar criticamente para sua própria sociedade: ele criticava as desigualdades entre os homens e propunha um contrato social como forma de se atingir uma sociedade mais justa. Segundo esse autor, Lévi-Strauss teria distinguido dois Rousseaus: o primeiro seria o Rousseau literário, o do estado de natureza (o do romantismo); o segundo, o filósofo político. No entanto, Lévi-Strauss teria privilegiado o primeiro, em detrimento do segundo, esvaziando assim qualquer crítica política.<sup>40</sup> Dentro dessa mesma linha de raciocínio, Roberto Da Matta, em *Relativizando o Interpretativismo*, aponta para o fato de que ao se evitar a realização, nos grandes centros ocidentais, de estudos antropológicos da própria sociedade do observador, contribui-se, por um lado, para que se reforce a crença na possibilidade do “afastamento etnográfico, descritivo e realista”, e por outro, para que se evite a constituição de “uma atitude crítica em relação à sociedade do investigador”. Tal atitude acaba por conduzir a uma situação onde

tudo se passa como se o estudo do *outro* fosse uma desculpa para impedir a desfamiliarização de nós mesmos — ou como um mecanismo para obstaculizar um tipo de questionamento político que frequentemente permeia as antropologias dos países

do chamado Terceiro Mundo.<sup>41</sup>

A ocultação do narrador na narrativa moderna certamente cria uma impressão de objetividade. O narrador-autor somente deve aparecer, no que diz respeito ao texto etnográfico, em lugares apropriados; ou seja, no prefácio, em notas de pé de página, em fotos (que atestam o fato do pesquisador ter lá estado), ou então em relatos à parte publicados paralelamente ao trabalho científico. Mesmo em *Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos Balinesa*,<sup>42</sup> ensaio de Geertz apontado por todos como exemplo de realização de uma descrição densa, onde a interpretação da cultura se apresentaria de forma definitiva, o pesquisador desaparece do relato logo depois de ter sido reconhecido pelos nativos enquanto pessoa confiável.<sup>43</sup> Como aponta Clifford,

Geertz's abrupt disappearance into his rapport — the quasi-invisibility of participant-observation — is paradigmatic. (...) We are seldom made aware of the fact that an essential part of the cockfight's construction as text is dialogical, talking face-to-face with particular Balinese rather than reading culture "over the[ir] shoulders".<sup>44</sup>

O episódio acaba por estabelecer "*a presumption of connectedness*" que irá permitir ao escritor funcionar na análise que se segue como "an omnipresent, knowledgeable exegete and spokesman".<sup>45</sup> O intérprete pode então situar a briga de galos como um texto (em um mundo contextualizado), e proceder a leitura de seus significados culturais.

Essa ocultação do autor nas narrativas etnográficas aponta não só para uma vontade de objetividade (seja enquanto análise seja enquanto interpretação), como também para uma vontade de verdade. Verdade fundada no desejo de uma razão

pura e transparente — afastada de qualquer instância de poder.<sup>46</sup> Como aponta Foucault, o ocidente

vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato como os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, inicia-se um grande mito ocidental: a antinomia entre saber e poder. Se o saber que é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode haver poder político.<sup>47</sup>

Parece possível apontar a época das Grandes Navegações como o momento em que o Ocidente teria se voltado para uma nova forma de verdade. Inventou-se instrumentos que deveriam permitir a qualquer um, em qualquer lugar e em qualquer circunstância, constatar a verdade. “O navio, como lugar sem lugar, como elemento perpetuamente móvel em torno da superfície do globo, implicava que a verdade não fosse mais algo que só se pudesse apreender em certos lugares e momentos”; todos deveriam ter acesso a uma verdade que sempre estivera lá, em qualquer lugar, em qualquer ponto do mundo, — “a verdade para todos, não importa quando, não importa onde”.<sup>48</sup>

Trata-se de um novo regime no discurso e no saber; uma modificação nas regras de formação de enunciados que são e serão aceitos como verdadeiros. Não se trata simplesmente de uma refutação de erros antigos que possibilitariam o aparecimento de novas verdades (mudança de conteúdo), nem tampouco uma modificação dos conjuntos sistemáticos (mudança da forma teórica). O que está em jogo

é o que *rege* os enunciados e a forma como estes se *regem* entre si para constituir um conjunto de proposições aceitáveis cientificamente e, conseqüentemente, suscetíveis de serem verificadas ou confirmadas por procedimentos científicos. Em suma, problema de regime, de política do enunciado científico. Neste nível não se trata de saber qual é o poder que age do exterior sobre a ciência, mas que efeitos de poder circulam entre os enunciados científicos; qual é seu regime interior de poder, como e por que em certos momentos ele se modifica de forma global.<sup>49</sup>

A mudança no regime discursivo operada na época das grandes navegações aponta para uma nova concepção da verdade. Verdade universal, verdade da Razão. Verdade que se espalha e se impõe tanto dentro quanto fora da Europa. Tanto o louco na Europa, quanto o selvagem na América serão domados e dominados. Seus corpos serão marcados com os mais variados discursos. Marcas de violência, grosseira ou sutil, serão impressos em seus seres. Tudo indica, como aponta Pierre Clastres em *Entre o silêncio e o diálogo*, ser possível descobrir “no próprio espírito de nossa civilização, e coextensivo à sua própria história, a vizinhança da violência e da Razão, com a segunda não chegando a estabelecer seu reino exigente a não ser através da primeira”.<sup>50</sup> Tudo aquilo que não é conforme à razão ocidental é alocado no campo do desatino, da desrazão. Essa ligação entre violência e razão, embora muitas vezes escamoteada, aponta para um fato inusitado: parece ser possível estabelecer uma relação necessária entre o desdobramento da cultura ocidental e a negação daquilo por ela chamado de desrazão. “Tudo se passa como se nossa cultura não pudesse se desdobrar a não ser contra aquilo que ela chama desatino”.<sup>51</sup> Promove-se inclusive a ligação desses seres, fruto de sua posição simétrica em relação à razão ocidental: são

considerados estranhos, perigosos, imprevisíveis, enfim, desatinados; justifica-se portanto que sejam objeto de exclusão ou até mesmo de destruição. Encontram-se nas fronteiras da Razão.

Não se entende o que eles falam. Em realidade, não se escuta. Isto não impede que, paulatinamente, os mais diversos discursos sejam elaborados em diferentes esferas do saber, tomando esse outro como objeto, falando por ele. Entre o selvagem, o louco e o civilizado serão traçados os mais variados nexos. Seja negando a pertinência do primeiro à humanidade, seja negando o pensamento tanto ao primeiro quanto ao segundo, seja ainda afirmando a essência da natureza humana no primeiro (sua bondade natural), não se escutava o que os dois primeiros diziam. Tanto o selvagem quanto o louco podiam até aparecer em escritos filosóficos, literários ou históricos; entretanto, ou apareciam como álibi para que se realizasse uma crítica, política ou moral, da sociedade daquele que falava, ou então eram apontados como seres ignorantes dominados pela ilusão, como o outro da razão, da verdade e da sociedade. Serviam como exemplos ilustrativos para alguma história exemplar. A autoridade do dito, a verdade, estava explicitamente garantida pelos alicerces da tradição. Progressivamente, o discurso embasado em uma consciência crítica irá permitir à razão, lugar da verdade e da moralidade, ir se impondo em detrimento de outras formas discursivas.

A crise na autoridade dos modelos que garantiam a verdade desse discurso aponta para novas estratégias garantidoras de verdade. A separação entre história e literatura aponta para a identificação da verdade com os fatos, passível de ser atingida mediante um olhar neutro, objetivo, enfim, científico. A história sai à procura dos fatos, enquanto o sujeito é alocado na literatura, lugar da imaginação, da parcialidade e

da subjetividade. A autoridade científica se separa da autoridade pessoal. Essa mudança de regime discursivo aponta para outros personagens, para outras rotas da verdade: uma nova verdade, universal e sempre presente será paulatinamente assumida pela figura do intelectual. Desde o Iluminismo, em defesa da verdade e da justiça, o intelectual irá se opor ao poder, ao despotismo e à injustiça. Devido a isso, aparece como porta-voz da humanidade. Portador da verdade, essa figura paradigmática tem desde então se representado como estando tanto além da subjetividade do sujeito quanto fora da esfera do poder. Munido de seu olhar cada vez mais científico, tendo a verdade como guia, ele pode até tomar a subjetividade e o poder como objeto. Tudo em nome da verdade. Procurando constituir-se enquanto saber científico separa-se, mais uma vez, a verdade tanto do sujeito quanto do poder. Como resultado, em nome da verdade, independente da (boa) vontade dos intelectuais, acabou-se por legitimar outras formas de autoridade.

O desejo impossível de total separação, ou de oposição, entre saber e poder acaba por produzir um espaço invisível, lugar de onde se fala, que acaba por promover, em realidade, o fortalecimento da autoridade daquele que fala ou em nome do que se fala. Surpreender a presença do autor, disseminada ao longo do texto, não significa escapar desse mecanismo de produção de verdade (e autoridade), apontando para o gênio criativo do sujeito que poderia inventar o que bem entendesse.

Aquele que ocupa esse lugar, o lugar do rei, não deve ser visto simplesmente como uma figura que pré-existe ao texto e o orienta com uma mão invisível (conscientemente ou não), pois o que ele faz é preencher um princípio funcional através do qual em nossa cultura, em um determinado momento histórico, se limita a circulação, a manipulação, a composição,

a decomposição, a recomposição, enfim, a livre proliferação do sentido. Como disse Barthes, em *The death of the author*, "to give a text an author is to impose a limit on that text, to furnish it with a final signified, to close the writing".<sup>52</sup>

Assim entendida, a entrada do autor (enquanto função) no texto, seja literário, antropológico, científico ou ficcional, não significa simplesmente a intromissão do *gênio*, da criação, da subjetividade e da imaginação. Não significa a perda do rigor e da objetividade da ciência, por um lado, e o ganho da liberdade criadora da literatura por outro. Significa, sim, dar o poder a alguém de falar por outro, de falar sobre o outro, em suma, de falar em nome do outro, mas nunca falar com ele. Significa totalizar, reduzindo os acontecimentos (múltiplos, plurais, escorregadios) a padrões, a estruturas, a textos, que significam (enquanto sistemas de signos) e podem ser analisados, interpretados. Significa disciplinar o real e submetê-lo a um discurso narrativo fechado e totalizante.

Nesse sentido, apontar a presença do autor nos textos etnográficos não significa simplesmente denunciar a intromissão indesejada da retórica, da ficção e da subjetividade no reino da ciência (lugar da significação transparente, do fato e da objetividade). O mais importante será a análise do tipo de autoridade que tal procedimento implica. Apontar o encontro dessas categorias anteriormente separadas não significa simplesmente um abalo na crença positivista da existência de uma ciência neutra que apresenta dados objetivos, mas principalmente na possibilidade de redistribuir as narrativas da verdade segundo novos eixos problemáticos.<sup>53</sup>

A função-autor, ocupada pelo sujeito, pela cultura, pela estrutura ou ainda pelo texto, pode ser entendida como a instância capaz de aprisionar a polissemia da realidade. Questioná-la, deixá-la de lado, não significa pretender

ingenuamente a possibilidade de se ter o desaparecimento das coerções, mas sim que estas irão se constituir enquanto um novo sistema. Tanto a narrativa literária quanto a etnográfica efetuam experimentos nesse sentido. A tentativa de se passar de um modo de representação exclusivamente textual (analógico) para um modo discursivo (dialógico) pode ser apreendido tanto nos romances modernos quanto nas etnografias mais recentes. Apontar para essa possibilidade significa reconhecer a continuidade da fabricação e da invenção do conhecimento.

Por fim, apontar a relação necessária entre a escrita e o poder implica um questionamento sobre os mecanismos específicos que possibilitam a narratividade e a verossimilhança de uma escrita que, paradoxalmente, supõe tanto um afastamento descritivo quanto uma interpretação hermenêutica.

(\*) Este trabalho consiste em um remanejamento de um capítulo de minha tese de doutorado “Configurações da Narrativa: verdade, literatura e etnografia”, defendida no Departamento de Letras da PUC-Rio em outubro de 1992. Agradeço as observações atentas e generosas de meu orientador, professor Affonso Romano de Sant’Anna e dos professores Everardo P. Rocha, Heidrun K. Olinto, Karl-Erik Schöllhammer, Patricia Birman e Roberto DaMatta. Procurei levá-las em conta, na medida do possível, ao preparar esta versão. Agradeço a Vania Belli as críticas e sugestões à presente versão.

## NOTAS

---

1. Sten Naldolny, *A Descoberta da Lentidão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1983, p.86.

2. Como assinala Merleau-Ponty, “considered superficially, history destroys all truth, though considered radically it founds a new idea of truth. As long as I hold the ideal of an absolute spectator before me, of knowledge without a point of view, I can see my situation only as a principle of error. But having once recognized that through this situation I have become part of all

action and all knowledge that can be meaningful for me, and that it contains, in gradually widening horizons, all that can be for me, then my contact with the social in the finitude of my situations reveals itself as the origin of all truth, including that of science; and since we have an idea of truth, since we are in the truth and cannot escape it, then the only thing left for us to do is to define a truth within a situation". Maurice Merleau-Ponty, "The Philosopher and Sociology" (1951). In: M. Natanson (org.), *Philosophy of the Social Sciences*. New York: Random House. Cit. apud, Scholte, 1986, p.501.

3. Sobre a concepção clássica da história, entendida como compreendendo o período que vai do Renascimento até o Iluminismo, pode-se consultar os trabalhos de Hannah Arendt, "O conceito de história: antigo e moderno". In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972; Hayden White, "The Historical Text as Literary Artifact". In: R. H. Canary e M. Kozicki (orgs.), *The Writing of History*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1978; Paul Veyne, "Entre o mito e a história ... ou as fraquezas da razão grega". In: *Diógenes*, nº 1. Brasília: Editora UnB, 1981, e *Acreditavam os Gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1984; Reinhart Koselleck, *Futures Past*. Cambridge, The MIT Press, 1985.

4. Foucault, "What is an Author?". In: J. V. Harari (org.). *Textual Strategies: perspectives in post-structuralist criticism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986, p. 149.

5. Idem, *ibid.*, pp. 149-150. No que diz respeito à literatura, Foucault acrescenta: "We now ask of each poetic or fictional text: from where does it come, who wrote it, when, under what circumstances, or beginning with what design? The meaning ascribed to it and the status or value accorded it depend upon the manner in which we answer these questions. And if a text should be discovered in a state of anonymity -whether as a consequence of an accident or the author's explicit wish- the game becomes one of rediscovering the author. Since literary anonymity is not tolerable, we can accept it only in the guise of an enigma. As a result, the author-function today plays an important role in our view of literary work. (These are obviously generalizations that would have to be refined insofar as recent critical practice is concerned).

6. Entendo etnografia como um processo que envolve tanto a coleta dos dados no campo, como a sua subsequente representação em uma monografia; George Marcus e Dick Cushman, "Ethnographies as Texts". In: *Annual Review of Anthropology*, vol. II (11), 1982; James Clifford, "On Ethnographic Authority". In: *Representations*, Vol. 1 (No. 2), 1983; e James

Clifford, *The Predicament of Culture; twentieth-century ethnography, literature and art*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

7. Bronislaw Malinowski, "Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia [1922]". In: *Os Pensadores*, vol. XLIII. São Paulo: Abril Cultural, 1976, p. 23.

8. Idem, *ibid.*

9. Mary Louise Pratt, "Fieldwork in Common Places". In: J.Clifford e G.E.Marcus (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986.

10. George W. Stocking Jr., *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. In: *History of Anthropology*, vol. 1. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985, p. 106.

11. Stephen Tyler, em *Ethnography, intertextuality and the end of description*, aponta que "travel literature and ethnography share common interests in the description of exotic places: both are grounded in personal experience, and both are combinations of narrative and descriptions; ethnography, however, distances itself from travel literature (although the two sometimes overlap) by repressing personal narrative, relegating it to the functions of 'setting the scene' and establishing the author's authority by means of his presence." In: *American Journal of Semiotics*, Vol. 3 (4), 1985, p. 90.

12. M. Strathern, "Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology". In: *Current Anthropology*, vol. 28 (7), 1987; Stocking Jr., *op. cit.*, 1985, e Clifford, *op. cit.*, 1983 e *op. cit.*, 1988.

13. Edmund Leach, "The epistemological background to Malinowski's empiricism". In: R.Firth (org.), *Man and culture; an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*. New York: Paperback, 1964, p. 120.

14. Antonio Candido, "A Personagem do Romance". In: *A Personagem de Ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1981, pp. 79-80.

15. Claude Lévi-Strauss, "Introdução à obra de Marcel Mauss" (1950). In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

16. Por modelo verdadeiro Lévi-Strauss entende "aquele que, sendo o mais simples, responder à dupla condição de não utilizar outros fatos além dos considerados e explicar todos". Claude Lévi-Strauss, "A noção de estrutura em etnologia." (1952). In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975. p. 318).

17. Cada cultura, diz Lévi-Strauss, “tem seus teóricos, cuja obra merece tanta atenção como a que o etnólogo concede à dos colegas. (...) mesmo se os modelos são tendenciosos ou inexatos, a tendência e o gênero de erro que eles contêm fazem parte integrante dos fatos a estudar; e contam-se talvez entre os mais significativos. Mas, quando ele dá toda sua atenção a estes modelos, produtos da cultura indígena, o etnólogo está bem longe de esquecer que normas culturais não são, automaticamente, estruturas. São antes documentos para ajudar a descobri-las; ora documentos brutos, ora contribuições teóricas, comparáveis às trazidas pelo próprio etnólogo” Idem, *ibid.*, p.319.

18. Pierre Clastres, “Entre silêncio e diálogo”. In: *L'arc* (documentos), Lévi-Strauss. São Paulo: Documentos, 1968.

19. J. L. Peacock, “The Third Stream: Weber, Parsons, Geertz”. In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. 12 (2), 1981; e Paul Rabinow, “Humanism as Nihilism: The bracketing of truth and seriousness in American cultural anthropology”. In: R. Bellali, N. Hann e W. Sullivan (orgs.). *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press, 1983.

20. Clifford Geertz, *op. cit.*, 1973, p. 20.

21. Idem, *ibid.*

22. Idem, *ibid.*, cap. 3.

23. Idem, *ibid.*, p. 5.

24. Idem, *ibid.*, p. 452.

25. Para um outro desenvolvimento deste posicionamento, em oposição, principalmente, àqueles que entendem a etnografia como inadequação à realidade, seja pela incompletude/abundância etnográfica, seja por se apresentar de forma acabada, ver Mariza Peirano, *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995 (em especial o cap. 2).

26. Geertz, *op. cit.*, 1973, p. 6.

27. Idem, *ibid.*, p. 15. Como aponta Clifford na Introdução de *Writing Culture*, “to call ethnographies fictions may raise empiricist hackles. But the word as commonly used in recent textual theory has lost its connotation of falsehood, of something merely opposed to truth. It suggest the partiality of cultural and historical truths, the ways they are systematic and exclusive. Ethnographic writings can properly be called fictions in the sense of ‘something made or fashioned (...) But it is important to preserve the meaning not

merely of making, but also of making up, of inventing things not actually real.” Clifford, op. cit., 1986, p. 6. Grifo do autor.

28. Geertz, op. cit., 1973, p. 19. Como sugere Crapanzano, na etnografia “far from descriptions’ supporting theory, the explicitly interpretive parts of a text work to support the descriptions, which are the crucial, unstable focus of rhetorical energy”. (Apud., George Marcus e James Clifford, “The Making of Ethnographic Texts: A Preliminary Report”. In: *Current Anthropology*, vol. 26 (2), 1985, p. 269).

29. Como aponta Clifford, deve-se tomar cuidado em não fazer como alguns “interpretive social scientists” que recentemente passaram a encarar as boas etnografias como “true fictions”; pois tal postura se deu “usually at the cost of weakening the oxymoron, reducing it to the banal claim that all truths are constructed”. J. Clifford, op. cit., 1986, p. 6.

30. Marcus e Clifford em uma primeira nota sobre o seminário que teve como foco a questão *The Making of Ethnographic Texts* (Seminário realizado na *School of American Research* em Santa Fé, em abril de 1984), apontam que na etnografia “far from descriptions’ supporting theory, the explicitly interpretive parts of a text work to support the descriptions, which are the crucial, unstable focus of rhetorical energy”. Marcus e Clifford, op. cit., 1985, p. 269.

31. Geertz, op. cit., 1973, cap. 1.

32. Idem, *ibid.*, p. 24.

33. Idem, *ibid.*, p. 30.

34. Rabinow, op. cit., 1983, p. 53.

35. Roland Barthes, *Aula* (aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França). São Paulo: Cultrix, 1980, pp. 12-3.

36. Roman Jakobson, “Aspectos Lingüísticos da Tradução”. In: *Linguística e Comunicação*. 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 1977, p. 72.

37. A reprodução da foto se encontra em Malinowski, op. cit., 1976, p. 379.

38. Clifford, op. cit., 1983, p. 118.

39. Lévi-Strauss, “Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem.” (1962). In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 43.

40. Jean Copans, "Lévi-Strauss devant Rousseau". In: J.-L. Ameslle (org.). *Le sauvage à la mode*. Paris: Le Sycomore, 1979.
41. Roberto Da Matta, "Relativizando o Interpretativismo". In: M. Corrêa e R. Laraia (orgs.). *Roberto Cardoso de Oliveira: Homenagem*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1992, pp. 62-3. Grifos do autor.
42. Geertz, op. cit., 1973, cap. 15.
43. Geertz inicia o relato contando ter chegado junto com sua esposa (em abril de 1958) em uma aldeia Balinesa que pretendia estudar enquanto antropólogo. "We were intruders, professional ones, and the villagers dealt with us as Balinese seem always to deal with people not part of their life who yet press themselves upon them: as though we were not there. For them, and to a degree for ourselves, we were nonpersons, specters, invisible men." (p. 412). Entretanto, logo em seguida, em uma batida policial que pretendia acabar com uma briga de galos (proibida por lei) que estava sendo disputada na praça principal da cidade, o casal de americanos mostrou-se cúmplice dos aldeões (correndo e se escondendo como qualquer um). Geertz relata que "the next morning the village was a completely different world for us. Not only were we no longer invisible, we were suddenly the center of attention (...) Everyone in the village knew we had fled like everyone else". Geertz, op. cit., 1973, p. 416.
44. Clifford, op. cit., 1983, p. 132-33.
45. Idem, *ibid*.
46. F. Salamone sugere que "anthropologists and missionaries are actually similar, both believing they have the truth, being protective of the people among whom they work, and opposing that which they define as evil" Salamone, 1977, p. 409. Cit. apud. Claude Stipe, "Anthropologists versus Missionaries: The Influence of Presuppositions". In: *Current Anthropology*, vol. 21 (2), 1980, p. 168.
47. Michel Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Série Letras e Artes — 06/74. Cadernos da PUC/RJ. Rio de Janeiro: PUC, 1979, p. 40. A separação entre a esfera do saber e a do poder, pode ser acompanhada tanto através do mapeamento do conjunto de meios autorizados e utilizados, quanto pela localização dos lugares específicos que seriam propícios para que se produzisse a verdade. Como e onde produzir a verdade, em que condições, que formas observar, que regras aplicar? Foucault sugere ser possível fazer uma topografia da verdade ao lado de uma cronologia da verdade: "No pensamento grego, a verdade ou certas formas de verdade só podiam ser

produzidas em Delfos. No pensamento cristão, os mosteiros, a cela e o lugar da meditação, a partir do monasticismo oriental, constituem lugares privilegiados onde a verdade se produz. Na instituição religiosa, a cátedra da qual se prega é um lugar da verdade. Na instituição universitária, a cátedra da qual se fala é também um lugar da verdade”. Michel Foucault, “Palestra” (Hospital Santa Clara, 30/05/73, Belo Horizonte, M.G.). In: *Extensão*. Cadernos da Pró-reitoria de Extensão da PUC-MG, v.2, n. 1. Belo Horizonte: PUC-MG, fevereiro de 1992, p. 72

48. Michel Foucault, “Palestra”, op. cit., p. 72.

49. Michel Foucault, “Verdade e Poder”. In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 4.

50. Pierre Clastres, op. cit., 1968, p. 87.

51. Idem, *ibid.*, p. 88.

52. Roland Barthes, “The death of the author”. In: *Image, Music, Text*. New York: Hill & Wang, 1977, p. 147.

53. C. Geertz, em seu último livro, que tem o sugestivo título de *After the fact*, aponta para o fato de que “ ‘After the fact’ is a double pun, two tropological turns on a literal meaning. On the literal level, it means looking for facts, wich I have, of course, ‘in fact’ been doing. On the first turning, it means ex-post interpretation, the main way (perhaps the only way) one can come to terms with the sort of lived-forward, understood-backward phenomena anthropologists are condemned to deal with. On the second hand (and even more problematical) turning, it means the post-positive critique of empirical realism, the move away from simple correspondence theories of truth and knowledge wich makes of the very term ‘fact’ a delicate matter. There is not much assurance or sense of closure, not even much of a sense of knowing what one precisely *is* after, in so indefinite a quest, amid such various people, over such a diversity of times. But it is an excellent way, interesting, dismaying, useful, and amusing, to expend a life.” Geertz, *After the Fact - Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995, pp. 167-68.