

O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever

Roberto Cardoso de Oliveira
Unicamp

RESUMO: O Olhar, o Ouvir e o Escrever são destacados pelo autor como constituindo três momentos especialmente estratégicos do *métier* do antropólogo. Através de exemplos concretos fornecidos pela etnografia, procura-se mostrar como cada um desses momentos pode aumentar a sua eficácia no trabalho antropológico, desde que sejam devidamente tematizados pelo exercício da reflexão epistemológica. Se o Olhar etnográfico, tanto quanto o Ouvir, cumpre sua função básica na pesquisa empírica, é o Escrever, particularmente no gabinete, que surge como o momento mais fecundo da interpretação; e é por meio dele – quando se textualiza a realidade socio-cultural – que o pensamento se revela em sua plena criatividade.

PALAVRAS-CHAVE: etnografia, interpretação, textualização.

Introdução

Pareceu-me, na oportunidade desta conferência, que um antropólogo, dirigindo-se a uma platéia de cientistas sociais, poderia falar um pouco sobre a especificidade de seu *métier*, particularmente quando, na realização de seu trabalho, articula a pesquisa empírica com a interpretação de seus resultados.¹ Nesse sentido, o subtítulo escolhido – é necessário esclarecer – nada tem a ver com o recente livro de Claude Lévi-Strauss, *Regarder, Écouter, Lire* (Plon, 1993), ainda que nesse título eu possa ter me inspirado, ao substituir apenas o *Lire* pelo *Écrire*, o Ler pelo Escrever. Porém, aqui, ao contrário dos ensaios de antropologia estética de Lévi-Strauss, trato de questionar algumas daquelas que se poderiam chamar de principais “faculdades do entendimento” sociocultural que, acredito, sejam inerentes ao modo de conhecer das ciências sociais. Naturalmente que ao falar nesse contexto de faculdades do entendimento, é preciso dizer que não estou mais do que parafraseando, e com muita liberdade, o significado filosófico da expressão “Faculdades da Alma”, como Leibniz assim entendia a percepção e o pensamento. Pois, sem percepção e pensamento, como então podemos conhecer? De meu lado, ou do ponto de vista de minha disciplina, a Antropologia, quero apenas enfatizar o caráter constitutivo do Olhar, do Ouvir e do Escrever na elaboração do conhecimento próprio das disciplinas sociais, i.e., daquelas que convergem para a elaboração daquilo que um sociólogo como Anthony Giddens muito apropriadamente chama de “teoria social” para sintetizar com a associação desses dois termos o amplo espectro cognitivo que envolve as disciplinas que denominamos Ciências Sociais (Giddens, 1984). Rapidamente, porquanto no espaço de uma conferência não pretendo mais do que fazer aflorar alguns problemas que comumente passam despercebidos não apenas para o jovem pesquisador em Ciências Sociais, mas algumas vezes também para o profissional maduro, quando este não se debruça para as questões epistemológicas que condicionam a investigação empírica tanto quanto a cons-

trução do texto, resultante da pesquisa. Desejo, assim, chamar a atenção para três maneiras – melhor diria, três etapas – de apreensão dos fenômenos sociais, tematizando-as (o que significa dizer: questionando-as) como algo merecedor de nossa reflexão no exercício da pesquisa e da produção de conhecimento. Tentarei mostrar como o “Olhar, o Ouvir e o Escrever” podem ser questionados em si mesmos, embora num primeiro momento possam nos parecer tão familiares e, por isso, tão triviais, a ponto de nos sentirmos dispensados de problematizá-los; todavia, num segundo momento – marcado por nossa inserção nas ciências sociais –, essas “faculdades” ou, melhor dizendo, esses “atos cognitivos” delas decorrentes, assumem um sentido todo particular, de natureza epistêmica, uma vez que é com tais atos que logramos construir o nosso saber. Assim sendo, procurarei indicar que, enquanto no Olhar e no Ouvir “disciplinados” – a saber, disciplinados pela disciplina – se realiza nossa “percepção”, será no Escrever que o nosso “pensamento” se exercitará da forma mais cabal, como produtor de um discurso que seja tão criativo quanto próprio das ciências voltadas à construção da teoria social.

O Olhar

Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo (ou no campo) esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto sobre o qual dirigimos o nosso olhar já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade. Esse esquema conceitual, disciplinadamente apreendido durante o nosso itinerário acadêmico (daí o termo disciplina para as matérias que estudamos), funciona como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração – se me é permitida a imagem. É certo que isso não é

exclusivo do Olhar, uma vez que está presente em todo processo de conhecimento, envolvendo, portanto, todos aqueles atos cognitivos, que mencionei, em seu conjunto. Mas é certamente no Olhar que essa refração pode ser mais bem compreendida. A própria imagem óptica – refração – chama a atenção para isso.

Imaginemos um antropólogo iniciando uma pesquisa junto a um determinado grupo indígena e entrando numa maloca, uma moradia de uma ou mais dezenas de indivíduos, sem ainda conhecer uma palavra do idioma nativo. Essa moradia de tão amplas proporções e de estilo tão peculiar, como, por exemplo, as tradicionais casas coletivas dos antigos Tükúna do Alto Solimões, no Amazonas, teria o seu interior imediatamente vasculhado pelo “Olhar etnográfico”, por meio do qual toda a teoria que a disciplina dispõe relativamente às residências indígenas passaria a ser instrumentalizada pelo pesquisador, isto é, por ele referida. Nesse sentido, o interior da maloca não seria visto com ingenuidade, como uma mera curiosidade diante do exótico, porém com um olhar devidamente sensibilizado pela teoria disponível. Tendo por base essa teoria, o observador bem preparado, enquanto etnólogo, iria olhá-la como um objeto de investigação previamente já construído por ele, pelo menos numa primeira prefiguração: passaria, então, a contar os fogos (pequenas cozinhas primitivas), cujos resíduos de cinza e carvão indicariam que em torno de cada um deles estiveram reunidos não apenas indivíduos, porém “pessoas”, portanto “seres sociais”, membros de um único “grupo doméstico”; o que lhe daria a informação subsidiária que pelo menos nessa maloca, de conformidade com o número de fogos, estaria abrigada uma certa porção de grupos domésticos, formados por uma ou mais famílias elementares e, eventualmente, de indivíduos “agregados” (originários de um outro grupo tribal). Saberá, igualmente, a totalidade dos moradores (ou quase) contando as redes dependuradas nos mourões da maloca dos membros de cada grupo doméstico. Observará, também, as características arquitetônicas da maloca, classificando-a segundo uma tipologia de alcance planetário sobre estilos de residências, ensinada pela literatura etnológica existente.

Tomando-se, ainda, os mesmos Tükúna, mas em sua feição moderna, o etnólogo que visitasse suas malocas observaria de pronto que elas se diferenciavam radicalmente daquelas descritas por cronistas ou viajantes que, no passado, navegaram pelos igarapés por eles habitados. Verificaria que as amplas malocas, então dotadas de uma cobertura em forma de semi-arco descendo suas laterais até o solo e fechando a casa a toda e qualquer entrada de ar (e do olhar externo), salvo por portas removíveis, acham-se agora totalmente remodeladas. A maloca já se apresenta amplamente aberta, constituída por uma cobertura de duas águas, sem paredes (ou com elas precárias); e, internamente, impondo-se ao olhar externo vêm-se redes penduradas nos mourões, com seus respectivos mosquiteiros – um elemento da cultura material indígena desconhecido antes do contato interétnico e desnecessário para as casas antigas, uma vez que seu fechamento impedia a entrada de qualquer tipo de inseto. Nesse sentido, para esse etnólogo moderno, já tendo ao seu alcance uma documentação histórica, a primeira conclusão será sobre a existência de uma mudança cultural de tal monta que, se de um lado veio a facilitar a construção das casas indígenas, uma vez que a antiga residência exigia um esforço muito grande de trabalho, dada a sua complexidade arquitetônica, por outro lado veio afetar as relações de trabalho (por não ser mais necessária a mobilização de todo o clã para a edificação da maloca), ao mesmo tempo em que tornava o grupo residencial mais vulnerável aos insetos, posto que os mosquiteiros somente poderiam ser úteis nas redes, ficando a família à mercê deles durante todo o dia. Observava-se, assim, literalmente, o que o saudoso Herbert Baldus chamava de uma espécie de “natureza-morta” da aculturação. Como torná-la viva, senão pela penetração na natureza das relações sociais?

Retomando o nosso exemplo, veríamos que para se dar conta da natureza das relações sociais mantidas entre as pessoas da unidade residencial (e delas entre si, em se tratando de uma pluralidade de malocas de uma mesma aldeia ou “grupo local”), somente o Olhar não seria suficiente. Como alcançar apenas pelo Olhar o significado dessas relações sociais

sem conhecermos a nomenclatura do parentesco, por meio da qual poderemos ter acesso a um dos sistemas simbólicos mais importantes das sociedades ágrafas e sem a qual não nos será possível prosseguir em nossa caminhada? O domínio das teorias de parentesco pelo pesquisador torna-se, então, indispensável. Para chegar, entretanto, à estrutura dessas relações sociais, o etnólogo deverá se valer, preliminarmente, de um outro recurso de obtenção dos dados. Vamos nos deter um pouco no Ouvir.

O Ouvir

Creio não ser ocioso mencionar que o exemplo indígena, tomado como ilustração do Olhar etnográfico, não pode ser considerado como sendo incapaz de gerar analogias com outras situações de pesquisa, com outros objetos concretos de investigação. O sociólogo ou o politólogo por certo terão exemplos tanto ou mais ilustrativos para mostrar o quanto a teoria social pré-estrutura o nosso olhar e sofisticada a nossa capacidade de observação. Julguei, entretanto, que exemplos bem simples são geralmente os mais inteligíveis. E, como a Antropologia é a minha disciplina, continuarei a me valer dos seus ensinamentos e de minha própria experiência profissional com a esperança de, assim fazendo, poder proporcionar uma boa noção dessas etapas, aparentemente corriqueiras da investigação científica. Portanto, se o Olhar possui uma significação específica para um cientista social, o Ouvir também o tem.

Evidentemente tanto o Ouvir quanto o Olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambos se complementam e servem para o pesquisador como duas muletas (que não nos percamos com essa metáfora tão negativa...) que lhe permitem caminhar, ainda que tropegamente, na estrada do conhecimento. A metáfora, propositadamente utilizada, permite lembrar que a caminhada da pesquisa é sempre difícil, sujeita a muitas quedas... É nesse ímpeto de conhecer que o Ouvir, complementando o Olhar, participa das

mesmas precondições deste último, na medida em que está preparado para eliminar todos os ruídos que lhe pareçam insignificantes, i.e., que não façam nenhum sentido no *corpus* teórico de sua disciplina ou para o paradigma no interior do qual o pesquisador foi treinado. Não quero discutir aqui a questão dos paradigmas; pude fazê-lo em meu livro *Sobre o pensamento antropológico* (1988b), e não temos tempo aqui de abordá-la. Bastaria entendermos que as disciplinas e seus paradigmas são condicionantes tanto de nosso Olhar quanto de nosso Ouvir.

Imaginemos uma entrevista por meio da qual o pesquisador sempre pode obter informações não alcançáveis pela estrita observação. Sabemos que autores como Radcliffe-Brown sempre recomendaram a observação de rituais para estudarmos sistemas religiosos. Para ele, “no empenho de compreender uma religião devemos primeiro concentrar atenção mais nos ritos que nas crenças” (Radcliffe-Brown, 1973). O que significa dizer que a religião podia ser mais rigorosamente observável na conduta ritual por ser ela “o elemento mais estável e duradouro” se a compararmos com as crenças. Porém isso não quer dizer que mesmo essa conduta, sem as idéias que a sustentam, jamais poderia ser inteiramente compreendida. Descrito o ritual, por meio do Olhar e do Ouvir (suas músicas e seus cantos), faltava-lhe a plena compreensão de seu “sentido” para o povo que o realizava e a sua “significação” para o antropólogo que o observava em toda sua exterioridade.² Por isso, a obtenção de explicações, dada pelos próprios membros da comunidade investigada, permitiria se chegar àquilo que os antropólogos chamam de “modelo nativo”, matéria-prima para o entendimento antropológico. Tais explicações nativas só poderiam ser obtidas por meio da “entrevista”, portanto, de um Ouvir todo especial. Mas, para isso, há de se saber Ouvir.

Se aparentemente a entrevista tende a ser encarada como algo sem maiores dificuldades, salvo, naturalmente, a limitação lingüística – i.e., o fraco domínio do idioma nativo pelo etnólogo –, ela torna-se muito mais complexa quando consideramos que a maior dificuldade está na diferença

entre “idiomas culturais”, a saber, entre o mundo do pesquisador e o do nativo, esse mundo estranho no qual desejamos penetrar. De resto, há de se entender o nosso mundo, o do pesquisador, como sendo ocidental, constituído minimamente pela sobreposição de duas subculturas: a brasileira, no caso de todos nós em particular; e a antropológica, aquela na qual fomos treinados como antropólogos e/ou cientistas sociais. E é o confronto entre esses dois mundos que constitui o contexto no qual ocorre a entrevista. É, portanto, num contexto essencialmente problemático que tem lugar o nosso Ouvir. Como poderemos, então, questionar as possibilidades da entrevista nessas condições tão delicadas?

Penso que esse questionamento começa com a pergunta sobre qual a natureza da relação entre entrevistador e entrevistado. Sabemos que há uma longa e arraigada tradição na literatura etnológica sobre a relação. Se tomarmos a clássica obra de Malinowski como referência, vemos como essa tradição se consolida e, praticamente, trivializa-se na realização da entrevista. No ato de ouvir o “informante”, o etnólogo exerce um “poder” extraordinário sobre o mesmo, ainda que ele pretenda se posicionar como sendo o observador mais neutro possível, como quer o objetivismo mais radical. Esse poder, subjacente às relações humanas – que autores como Foucault jamais se cansaram de denunciar –, já na relação pesquisador/informante vai desempenhar uma função profundamente empobrecedora do ato cognitivo: as perguntas, feitas em busca de respostas pontuais lado a lado da autoridade de quem as faz (com ou sem autoritarismo), criam um campo ilusório de interação. A rigor, não há verdadeira interação entre nativo e pesquisador, porquanto na utilização daquele como informante o etnólogo não cria condições de efetivo “diálogo”. A relação não é dialógica. Ao passo que, transformando esse informante em “interlocutor”, uma nova modalidade de relacionamento pode (e deve) ter lugar.³

Essa relação dialógica, cujas conseqüências epistemológicas, todavia, não cabem aqui desenvolver, guarda pelo menos uma grande superioridade sobre os procedimentos tradicionais de entrevista. Faz com que os

horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – se abram um ao outro, de maneira a transformar um tal “confronto” num verdadeiro “encontro etnográfico”. Cria um espaço semântico partilhado por ambos os interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela “fusão de horizontes” (como os hermeneutas chamariam esse espaço), desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando um diálogo teoricamente de “iguais”, sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. Mesmo porque acreditar ser possível a neutralidade idealizada pelos defensores da objetividade absoluta é apenas viver numa doce ilusão... Trocando idéias e informações entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guindados a interlocutores, abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior, metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante. O Ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, numa outra, de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação.

Tal interação na realização de uma etnografia, envolve, em regra, aquilo que os antropólogos chamam de “observação participante”, o que significa dizer que o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo a não impedir a necessária interação. Mas essa observação participante nem sempre tem sido considerada como geradora de um conhecimento efetivo, sendo-lhe freqüentemente atribuída a função de “geradora de hipóteses”, a ser testadas por procedimentos nomológicos – estes sim, explicativos por excelência, capazes de assegurar um conhecimento proposicional e positivo da realidade estudada.

No meu entender, há um certo equívoco nessa redução da observação participante e a empatia que nela tem lugar, a um mero processo de construção de hipóteses. Entendo que tal modalidade de observação realiza um inegável ato cognitivo, desde que a compreensão (*Verstehen*) que lhe

é subjacente capta aquilo que um hermeneuta chamaria de “excedente de sentido”, i.e., aquelas significações (por conseguinte, dados) que escapam a quaisquer metodologias de pretensão nomológica. Voltarei ao tema da observação participante na conclusão desta exposição.

O Escrever

Mas se o Olhar e o Ouvir podem ser considerados como os atos cognitivos mais preliminares no trabalho de campo (trabalho que os antropólogos se acostumaram a se valer da expressão inglesa *fieldwork* para denominá-lo), é seguramente no ato de Escrever, portanto na configuração final do produto desse trabalho, que a questão do conhecimento se torna tanto ou mais crítica. Um livro relativamente recente de Clifford Geertz, *Trabalhos e vidas: o antropólogo como autor*, infelizmente, ao que eu saiba, ainda não traduzido para o português, oferece importantes pistas para desenvolvermos esse tema.⁴ Geertz parte da idéia de separar e, naturalmente, avaliar, duas etapas bem distintas na investigação empírica: a primeira, que ele procura qualificar como a do antropólogo “estando lá” (*being there*), isto é, vivendo a situação de estar no campo; e a segunda, que se seguiria àquela, corresponderia à experiência de viver, melhor dizendo, trabalhar “estando aqui” (*being here*), a saber, bem instalado em seu gabinete urbano, gozando o convívio com seus colegas e usufruindo tudo o que as instituições universitárias e de pesquisa podem oferecer. Nesses termos, o Olhar e o Ouvir seriam parte da primeira etapa, enquanto o Escrever seria parte inerente da segunda.

Devemos entender, assim, por Escrever o ato exercitado por excelência no gabinete, cujas características o singularizam de forma marcante, sobretudo quando o compararmos com o que se escreve no campo, seja ao fazermos nosso diário, seja nas anotações que rabiscamos em nossas cadernetas. E se tomarmos ainda Geertz por referência vemos que, na maneira pela qual ele encaminha suas reflexões, é o Escrever “estando

aqui”, portanto fora da situação de campo, que cumpre sua mais alta função cognitiva. Por quê? Devido ao fato de iniciarmos propriamente no gabinete o processo de textualização dos fenômenos socioculturais observados “estando lá”. Já as condições de textualização, i.e., de trazer os fatos observados (vistos e ouvidos) para o plano do discurso, não deixam de ser muito particulares e exercem, por sua vez, um papel definitivo tanto no processo de comunicação interpares (i.e., no seio da comunidade profissional), quanto no de conhecimento propriamente dito. Mesmo porque há uma relação dialética entre o comunicar e o conhecer, uma vez que ambos partilham de uma mesma condição: a que é dada pela linguagem. Embora essa linguagem seja importante em si mesma, como tema de reflexão, haja vista aquilo que poderíamos chamar de “guinada lingüística” (ou *linguistics turn*), que perpassa atualmente tanto a filosofia como as ciências sociais, o aspecto que desejo tratar aqui, se bem que de modo muito sucinto, é unicamente o da disciplina e de seu próprio idioma, por meio do qual os que exercitam a antropologia (ou, mesmo, qualquer outra ciência social) pensam e se comunicam. Alguém já escreveu que o homem não pensa sozinho, num monólogo solitário, mas o faz socialmente, no interior de uma “comunidade de comunicação” e “de argumentação” (Apel, 1985). Ele está, portanto, contido no espaço interno de um horizonte socialmente construído (no caso o da sua própria sociedade e/ou de sua comunidade profissional). Desculpando-me pela imprecisão da analogia, diria que ele se pensa no interior de uma “representação coletiva”: expressão essa, afinal, bem familiar ao cientista social e que, de certo modo, dá uma idéia aproximada daquilo que entendo por “idioma” de uma disciplina. Como podemos interpretar isso em conexão com os exemplos etnográficos?

Diria inicialmente que a textualização da cultura, ou de nossas observações sobre ela, é um empreendimento bastante complexo. Exige que nos despojemos de alguns hábitos de escrever, válidos para diversos gêneros de escrita, mas que para a construção de um discurso que esteja disciplinado por aquilo que se poderia chamar de “(meta)teoria social” nem sem-

pre parecem adequados. É, portanto, um discurso que se funda numa atitude toda particular que poderíamos definir como antropológica ou sociológica. Para Geertz, por exemplo, poder-se-ia entender toda etnografia (ou sociografia, se quiserem) não apenas como tecnicamente difícil, uma vez que colocamos vidas alheias em “nossos” textos, mas, sobretudo, por esse trabalho ser “moral, política e epistemologicamente delicado” (Geertz, 1988b). Embora Geertz não desenvolva essa afirmação, como seria de se desejar, sempre podemos fazê-lo a partir de um conjunto de questões.

Penso, nesse sentido, na questão da “autonomia” do autor/pesquisador no exercício de seu *métier*. Quais as implicações dessa autonomia na conversão dos dados observados (portanto, da vida tribal, para ficarmos com nossos exemplos) no discurso da disciplina? Temos de admitir que mais do que uma tradução da “cultura nativa” na “cultura antropológica” (i.e., no idioma de minha disciplina), o que realizamos é uma “interpretação” que, por sua vez, está balizada pelas categorias ou pelos conceitos básicos constitutivos da disciplina. Porém, essa autonomia epistêmica não está de modo algum desvinculada dos dados (quer de sua aparência externa, propiciada pelo Olhar, quer de seus significados íntimos ou do “modelo nativo”, proporcionados pelo Ouvir). Está fundada neles, em relação aos quais tem de prestar contas em algum momento do Escrever. O que significa dizer que há de se permitir sempre o controle dos dados pela comunidade de pares, i.e., pela comunidade profissional. Portanto, sistema conceitual, de um lado, e, de outro, os dados (nunca puros, pois – já numa primeira instância – construídos pelo observador desde o momento de sua descrição)⁵ guardam entre si uma relação dialética. São interinfluenciáveis. Sendo que o momento do Escrever, marcado por uma interpretação “de” e “no” gabinete, faz com que aqueles dados sofram uma nova “refração”, uma vez que todo o processo de escrever, ou de “inscrever”, as observações no discurso da disciplina está contaminado pelo contexto do *being here*, a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurante, pelos debates realizados em congressos, pela atividade docente, pela pesquisa de

biblioteca ou *library fieldwork* (como jocosamente se costuma chamá-la) etc, etc, enfim pelo ambiente acadêmico.

Examinemos um pouco mais de perto esse processo de textualização, tão diferente do trabalho de campo. No dizer de Geertz (1988b), seria perguntar o que acontece com a realidade observada no campo quando ela é embarcada para fora? (“*What happens to reality when it is shipped abroad?*”). Essa pergunta tem sido constante na chamada antropologia pós-moderna – um movimento que vem tendo lugar na disciplina a partir dos anos 60 e que, malgrado seus muitos equívocos (sendo, talvez, o principal a identificação que faz da objetividade com a sua modalidade perversa, o “objetivismo”), conta a seu favor o fato de trazer a questão do texto etnográfico como tema de reflexão sistemática, como algo que não pode ser tomado tacitamente como tende a ocorrer em nossa comunidade profissional (cf. Cardoso de Oliveira, 1988a). Apesar de Geertz poder ser considerado o verdadeiro inspirador desse movimento, que reúne um extenso grupo de antropólogos, seus membros não participam de uma posição unívoca eventualmente ditada pelo mestre.⁶ A rigor, a grande idéia que os une, ademais de possuírem uma orientação de base hermenêutica, inspiradas em pensadores como Dilthey, Heidegger, Gadamer ou Ricoeur, é se colocarem contra o que consideram ser o modo tradicional de se fazer antropologia, e isso, ao que parece, com o intuito de rejuvenescer a antropologia cultural norte-americana, órfã de um grande teórico desde Franz Boas.

Que pontos poderíamos assinalar, ainda nesta oportunidade, nos conduzem à questão central do texto etnográfico? Texto, aliás, que bem poderia ser sociográfico, se pudermos estender, por analogia, para aqueles mesmos resultados a que chegam os cientistas sociais, não importando sua vinculação disciplinar. Talvez o que torne o texto etnográfico mais singular, quando o comparamos com outros devotados à teoria social, seja a articulação que ele busca fazer entre o trabalho de campo e a construção do texto. George Marcus e Dick Cushman chegam a considerar que a etnografia poderia ser definida como “a representação do trabalho de

campo em textos” (Marcus & Cushman, 1982). Mas isso tem vários complicadores, como eles mesmos reconhecem. Vou tentar indicar alguns, seguindo esses mesmos autores, além de outros que, como eles (e, de certo modo, muitos de nós atualmente), buscam refletir sobre a peculiaridade do Escrever um texto que seja controlável pelo leitor, e isso na medida em que distinguimos tal texto da narrativa meramente literária. Já mencionei, momentos atrás, o diário e a caderneta de campo como modos de escrever que se diferenciam claramente do texto etnográfico final. Poderia acrescentar, seguindo os mesmos autores, que também os artigos e as teses acadêmicas devem ser considerados “versões escritas intermediárias”, uma vez que na elaboração da monografia (esta sim, o texto final) exigências específicas devem ou deveriam ser feitas. Vou simplesmente mencionar algumas, preocupado em não me alongar muito nesta conferência.

Desde logo uma distinção cabe ser feita entre as monografias clássicas e as modernas. Enquanto as primeiras foram concebidas de conformidade com uma “estrutura narrativa normativa” que se pode aferir a partir de uma disposição de capítulos quase canônica (Território, Economia, Organização Social e Parentesco, Religião, Mitologia, Cultura e Personalidade etc), as segundas, as monografias que podemos chamar de modernas, priorizam um tema, através do qual toda a sociedade ou cultura passam a ser descritas, analisadas e interpretadas. Gosto de dar como um bom exemplo de monografias deste segundo tipo a de Victor Turner, sobre o processo de segmentação política e a continuidade observáveis em uma sociedade africana (cf. Turner, 1957), uma vez que ela expressa com muita felicidade as possibilidades de uma apreensão holística, porém concentrada num único grande tema, capaz de nos dar uma idéia dessa sociedade como uma entidade extraordinariamente viva. Essa visão holística, todavia, não significa retratar a totalidade de uma cultura, mas somente ter em conta que a cultura, sendo totalizadora, mesmo que parcialmente descrita, sempre deve ser tomada por referência.

Um terceiro tipo seria o das chamadas “monografias experimentais” ou pós-modernas (defendidas por Marcus & Cushman), mas que, neste

momento, não gostaria de tratá-las sem um exame crítico preliminar que me parece indispensável, pois iria envolver precisamente minhas restrições àquilo que vejo como característica dessas monografias: o desprezo que seus autores demonstram relativamente à necessidade de controle dos dados etnográficos, tema, aliás, sobre o qual tenho me referido diversas vezes, quando procuro mostrar que alguns desenvolvimentos da antropologia pós-moderna resultam numa perversão do próprio paradigma hermenêutico. Essas monografias chegam a ser quase intimistas, impondo ao leitor a constante presença do autor no texto. É um tema sobre o qual tem havido muita controvérsia, mas, infelizmente, não posso aprofundá-lo neste momento.⁷

Porém, o fato de se escrever na primeira pessoa do singular – como parecem recomendar os defensores desse terceiro tipo de monografia – não significa necessariamente que o texto deva ser intimista. Deve significar simplesmente – e nisso creio que todos os pesquisadores podem estar de acordo – que o autor não deve se esconder sistematicamente sob a capa de um observador impessoal, coletivo, onipresente e onisciente, valendo-se da primeira pessoa do plural: “nós”. É claro que sempre haverá situações em que esse “nós” pode ou deve ser recorrido pelo autor. Mas ele não deve ser o padrão na retórica do texto. Isso me parece importante porque, com o crescente reconhecimento da pluralidade de vozes que compõem a cena de investigação etnográfica, essas vozes têm de ser distinguidas e jamais caladas pelo tom imperial e muitas vezes autoritário de um autor esquivo, escondido no interior dessa primeira pessoa do plural. A chamada antropologia polifônica, na qual teoricamente se daria espaço para as vozes de todos os atores do cenário etnográfico, remete sobretudo, no meu entendimento, para a responsabilidade específica da voz do antropólogo, autor do discurso próprio da disciplina, que não pode ficar obscurecido (ou seja substituído) pelas transcrições das falas dos entrevistados. Mesmo porque, sabemos, um bom repórter pode usar tais transcrições com muito mais arte...

Um outro aspecto do processo de construção do texto que quero crer seja importante resgatar ainda nesta exposição, antes de a darmos por terminada, é mostrar que, apesar das críticas, esse terceiro tipo de mono-

grafia traz uma inegável contribuição para a teoria social. Marcus & Cushman observam, relativamente à influência de Geertz na antropologia, que, com ele, a “etnografia tornou-se um meio de falar sobre teoria, filosofia e epistemologia simultaneamente ao cumprimento de sua tarefa tradicional de interpretar diferentes modos de vida”(1982:37). Evidentemente que no elevar a produção do texto ao nível de reflexão sobre o Escrever, a disciplina está orientando sua caminhada para aquelas instâncias metateóricas que poucos alcançaram realizar. Talvez o exemplo mais conhecido dentre os antropólogos vivos seja o de Lévi-Strauss e no âmbito de seu método estruturalista, ainda que de reduzida eficácia na pesquisa etnográfica. Com Geertz e sua antropologia interpretativa, verifica-se o surgimento de uma prática metateórica em processo de padronização, em que pesem alguns escorregões de seus adeptos para o intimismo, há pouco mencionado. Entendo que o bom texto etnográfico, para ser elaborado, deve ter pensadas as condições de sua produção, a partir das etapas iniciais da obtenção dos dados (o Olhar e o Ouvir), tal não quer dizer que ele deva se emaranhar na subjetividade do autor/pesquisador. Antes, o que está em jogo é a “intersubjetividade” – esta de caráter epistêmico –, graças à qual se articulam num mesmo “horizonte teórico” os membros de sua comunidade profissional. E é o reconhecimento dessa intersubjetividade que torna o antropólogo moderno um cientista social menos ingênuo. Tenho para mim que talvez seja essa uma das mais fortes contribuições do paradigma hermenêutico para a disciplina.

Conclusão

Examinados o Olhar, o Ouvir e o Escrever, a que conclusões podemos chegar? Como procurei mostrar desde o início, essas “faculdades” do espírito têm características bem precisas quando exercitadas na órbita das ciências sociais e, de um modo todo especial, na da antropologia. Se o Olhar e o Ouvir constituem a nossa “percepção” da realidade focaliza-

da na pesquisa empírica, o Escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso “pensamento”, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar. Quero chamar a atenção sobre isso, de modo a tornar claro que – pelo menos no meu modo de ver – é no processo de redação de um texto que nosso pensamento caminha, encontrando soluções que dificilmente aparecerão “antes” da textualização dos dados provenientes da observação sistemática. Sendo assim, seria um equívoco imaginar que, primeiro, chegamos a conclusões relativas a esses mesmos dados, para, em seguida, podermos inscrever essas conclusões no texto. Portanto, dissociando-se o “pensar” do “escrever”. Pelo menos minha experiência indica que o ato de escrever e o de pensar são de tal forma solidários entre si que, juntos, formam praticamente um mesmo ato cognitivo. Isso significa que nesse caso o texto não espera que o seu autor tenha primeiro todas as respostas para, só então, poder ser iniciado. Entendo que ocorra na elaboração de uma boa narrativa que o pesquisador, de posse de suas observações devidamente organizadas, já inicie o processo de textualização, uma vez que esta não é apenas uma forma escrita de simples exposição (uma vez que há também a forma oral), porém é a produção do texto também produção de conhecimento. Não obstante, sendo o ato de escrever um ato igualmente cognitivo, esse ato tende a ser repetido quantas vezes for necessário; portanto, ele é escrito e reescrito repetidamente, não apenas para aperfeiçoar o texto do ponto de vista formal, mas também para melhorar a veracidade das descrições e da narrativa, aprofundar a análise e consolidar argumentos.

Mas isso, por si mesmo, não caracteriza o Olhar, o Ouvir e o Escrever antropológicos, pois suponho que ele está presente em toda e qualquer escrita no interior das ciências sociais. Mas no que tange à Antropologia, como procurei mostrar, esses atos estão previamente comprometidos com o próprio horizonte da disciplina, onde Olhar, Ouvir e Escrever estão desde sempre sintonizados com o “sistema de idéias e valores” que são próprios dela. O quadro conceitual da antropologia abriga, nesse sen-

tido, idéias e valores de difícil separação. Louis Dumont, esse excelente antropólogo francês, chama isso de “idéia-valor”⁸ unindo assim, numa única expressão, idéias que possuam uma carga valorativa extremamente grande. Trazendo essa questão para a prática da disciplina, diríamos que pelo menos duas dessas “idéias-valor” marcam o fazer antropológico: “a observação participante” e a “relativização”. Entre nós, Roberto Da Matta chamou a atenção sobre esta última em seu livro *Relativizando: uma introdução à antropologia social*,⁹ mostrando em que medida o relativizar é constituinte do próprio conhecimento antropológico. Pessoalmente, entendo aqui por relativizar uma atitude epistêmica, eminentemente antropológica, graças à qual o pesquisador logra escapar da ameaça do etnocentrismo – essa forma habitual de ver o mundo que circunda o leigo, cuja maneira de olhar e de ouvir não foi disciplinada pela antropologia. E se poderia estender isso ao Escrever na medida em que, para falarmos com Crapanzano,¹⁰ “o Escrever etnografia é uma continuação do confronto” intercultural, portanto entre pesquisador e pesquisado. Por conseguinte, uma continuidade do Olhar e do Ouvir no Escrever, este último igualmente marcado pela atitude relativista.¹¹

Uma outra idéia-valor a ser destacada como constituinte do ofício antropológico é a “observação participante”, que já mencionei momentos atrás. Permito-me dizer que talvez seja ela responsável por caracterizar o trabalho de campo da antropologia, singularizando-a, enquanto disciplina, dentre suas irmãs nas ciências sociais. Apesar de essa observação participante ter tido sua forma mais consolidada na investigação etnológica, junto a populações ágrafas e de pequena escala, tal não significa que ela não ocorra no exercício da pesquisa com segmentos urbanos ou rurais da sociedade a que pertence o próprio antropólogo. Dessa observação participante, sobre a qual muito ainda se poderia dizer, não acrescentarei mais do que umas poucas palavras; apenas para chamar a atenção para uma modalidade de observação que ganhou, ao longo do desenvolvimento da disciplina, um status alto na hierarquia das idéias-valor que a marcam

emblematicamente. Nesse sentido, os atos de Olhar e de Ouvir são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar (i.e., peculiar à antropologia), por meio da qual o pesquisador busca interpretar (melhor dizendo: compreender) a sociedade e a cultura do Outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Tentando penetrar nas formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez que essa vivência – só assegurada pela observação participante “estando lá” – passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina. Costumo dizer aos meus alunos que os dados contidos no diário e nas cadernetas de campo ganham em inteligibilidade sempre que rememorados pelo pesquisador; o que equivale dizer que a memória constitui provavelmente o elemento mais rico na redação de um texto, contendo ela mesma uma massa de dados cuja significação é mais bem alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever. Seria uma espécie de presentificação do passado, com tudo que isso possa implicar do ponto de vista hermenêutico, ou, em outras palavras, com toda a influência que o “estando aqui” pode trazer para a compreensão (*Verstehen*) e a interpretação dos dados então obtidos no campo.

Paremos por aqui. Em resumo, vimos, através da experiência antropológica, como a disciplina condiciona as possibilidades de observação e de textualização sempre de conformidade com um horizonte que lhe é próprio. E, por analogia, poder-se-ia dizer que isso ocorre também em outras ciências sociais, em maior ou em menor grau. Isso significa que o Olhar, o Ouvir e o Escrever devem ser sempre tematizados, ou, em outras palavras, questionados enquanto etapas de constituição do conhecimento pela pesquisa empírica – esta última sendo vista como o programa prioritário das ciências sociais. Trazer esse tema para uma conferência nesta casa me pareceu, enfim, apropriado pelo fato de estar me dirigindo a colegas oriundos de outras disciplinas, o que me leva a imaginar estar contribuindo para

ampliar a indispensável interação entre nossos diferentes (porém aparentados) ofícios, redundando, assim, a proporcionar (quero crer) um certo estímulo à interdisciplinaridade, que entendo necessária no âmbito de um departamento devotado ao estudo dos Trópicos. Ao mesmo tempo, ficarei muito feliz se houver conseguido transformar atos aparentemente tão triviais, como os aqui examinados, em temas de reflexão e de questionamento.

Notas

- 1 A primeira versão desta conferência foi destinada à Aula Inaugural do ano acadêmico de 1994, relativa aos cursos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). A presente versão, que agora se publica, foi elaborada para uma conferência ministrada a uma platéia multidisciplinar na Fundação Joaquim Nabuco, em Recife, em 24 de maio do mesmo ano, em seu Instituto de Tropicologia.
- 2 Aqui faço uma distinção entre “sentido” e “significação”: o primeiro termo destinado a dar conta do horizonte semântico do “nativo” (como no exemplo de que estou me valendo), enquanto o segundo termo serve para designar o horizonte do antropólogo (que é constituído por sua disciplina). Essa distinção se apóia em E.D. Hirsch Jr. (1967:211), que, por sua vez, apóia-se na lógica fregeana.
- 3 Esse é um tema que tenho explorado seguidamente em diferentes publicações, porém indicaria apenas a mais recente: uma conferência ministrada na Universidade Federal do Paraná, no âmbito do Seminário “Ciência e Sociedade: A Crise dos Modelos”, realizado na cidade de Curitiba, em 9 de novembro de 1993 (cf. Cardoso de Oliveira, 1994).
- 4 O título da edição original é *Works and lives: the anthropologist as author* (cf. Geertz, 1988). Há uma tradução espanhola, publicada em Barcelona.
- 5 Meyer Fortes já nos anos 50 chamava esse processo quase primitivo de investigação etnográfica realizada no âmbito da antropologia social de

“*analytical description*” (cf. Fortes, 1953), indicando com isso a rejeição de qualquer pretensão a uma etnografia “pura”, não permeada pela análise.

- 6 Para uma boa idéia sobre a variedade de posições no interior do movimento hermenêutico, vale consultar os ensaios contidos em James Clifford & George E. Marcus, 1986.
- 7 De uma perspectiva crítica, ainda que simpática a essas monografias experimentais, leia-se o artigo da antropóloga Teresa Caldeira (1988); já de uma perspectiva menos favorável, ver, por exemplo, o artigo-resenha de Wilson Trajano Filho (1988), e o de Carlos Fausto (1988) ambos publicados no *Anuário Antropológico*; e o de Mariza Peirano, “O encontro etnográfico e o diálogo teórico” (cf. Peirano, 1991). Para uma apreciação mais genérica dessa antropologia pós-moderna, onde se procura apontar tanto seus aspectos positivos (no que se refere à contribuição do paradigma hermenêutico para o enriquecimento da matriz disciplinar da antropologia) quanto os aspectos negativos daquilo que considero ser o “desenvolvimento perverso” desse paradigma, (cf. Cardoso de Oliveira, 1988b; versão final de conferência proferida no Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Unicamp, em 1986, cuja primeira publicação foi feita no *Anuário Antropológico*, 86, conforme Cardoso de Oliveira, 1988a).
- 8 Cf. Louis Dumont, “La valeur chez les modernes et chez les autres”, in Dumont, 1983, cap.7.
- 9 Editado pela Vozes, em 1981, o volume é uma boa introdução à antropologia social que recomendo ao aluno interessado na disciplina, precisamente por não se tratar de um manual, porém de um livro de reflexão sobre o fazer antropológico, apoiada na rica experiência de pesquisa do autor. Já numa direção um pouco diferente, posicionando-se contra certos exageros anti-relativistas, Clifford Geertz escreve seu “Anti anti-relativismo” (1988a:5-19), que vale a pena consultar.
- 10 Cf. Vincent Crapanzano, 1977. Muitas vezes por razões estilísticas – observa Crapanzano – “isola-se o ato de escrever, e seu produto final [o texto], da própria confrontação. Qualquer que seja a razão para essa dissociação,

permanece o fato de que a confrontação não termina antes da etnografia, mas, se se pode dizer ao fim de tudo, é que ela termina com a etnografia”(:10).

- 11 Eu faço uma distinção entre “atitude relativista”, que considero ser inerente à postura antropológica, e “relativismo” como ideologia científica. Esse relativismo, por seu caráter radical e absolutista, não consegue visualizar adequadamente questões de moralidade e de eticidade, sobrepondo, por exemplo, “hábito” a “norma moral” e justificando esta por aquele. Tive a ocasião de tratar desse tema mais detalhadamente em outro lugar (cf. Cardoso de Oliveira, 1993:20-33).

Bibliografia

APEL, K.-O.

- 1985 “La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales”, in Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, tomo II, Madri, Taurus Ediciones.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

- 1988a “A categoria da (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia”, *Anuário Antropológico*, 86, pp. 57-73 (também in OLIVEIRA R. de, 1988b, cap. 4).
- 1988b *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro.
- 1993 “Etnicidad y las posibilidades de la ética planetária”, *Antropológicas – Revista de Difusión del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, México, Unam, nº 8, pp. 20-33 (versão em português, ampliada, “Antropologia e moralidade”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Anpocs, ano 9, nº 24, 1994, pp. 110-121.)
- 1994 “A antropologia e a ‘crise’ dos modelos explicativos”, *Primeira Versão*, Campinas, IFCH/Unicamp.

CALDEIRA, T.

- 1988 "A presença do autor e a pós-modernidade da antropologia", *Novos Estudos*, Cebrap, n° 21, pp. 133-157.

CLIFFORD, J. & GEORGE E. M. (Orgs.)

- 1986 *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press.

CRAPANZANO, V.

- 1977 "On the writing of ethnography", *Dialectical Anthropology*, n° 2, pp. 69-73.

DA MATTA, R.

- 1981 *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Editora Vozes.

DUMONT, L.

- 1983 "La Valeur chez les modernes et chez les autres", in Louis Dumont, *Essais sur l'Individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, Paris, Seuil.

FAUSTO, C.

- 1988 "A antropologia xamanística de Michael Taussig e as desventuras da etnografia", *Anuário Antropológico*, 86, pp. 183-198.

FORTES, M.

- 1953 "Analysis and description in social anthropology", *The Advancement of Science*, vol. X, pp. 190-201.

GEERTZ, C.

- 1988a "Anti anti-relativismo", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, n° 8, pp. 05-19.
- 1988b *Works and lives: the anthropologist as author*, California, Stanford University Press.

GIDDENS, A.

- 1984 "Hermeneutics and social theory", in SCHAPIRO G. & SICA A. (orgs.) *Hermeneutics: questions and prospects*, Amherst, The University of Massachussetts Press.

HIRSCH JR., E.D.

- 1967 *Validity in interpretation*, New Haven e Londres, Yale University Press.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1993 *Regarder, Écouter, Lire*, Paris, Plon.

MARCUS, G. & CUSHMAN D.

- 1982 "Etnographies as textes", *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 25-69.

PEIRANO, M.

- 1991 "O encontro etnográfico e o diálogo teórico", *Uma antropologia no plural*, Brasília, Editora da UnB.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

- 1973 *Estrutura e função na sociedade primitiva*, Petrópolis, Ed. Vozes.

TRAJANO FILHO, W.

- 1988 "Que barulho é esse, o dos pós-modernos", *Anuário Antropológico*, 86, pp. 133-51.

TURNER, V.

- 1957 *Schism and continuity in African society*, Manchester, Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute.

ABSTRACT: According to the author, seeing, hearing and writing constitute three strategic moments pertaining to the anthropologist's craft. Using concrete ethnographic examples, it is shown how each of these moments,

when properly submitted to epistemological reflection, can increase the efficacy of anthropological work. Seeing and hearing accomplish their basic functions during empirical research. However, writing, particularly of the kind which is done in the office, emerges as the most fruitful moment of interpretation. Thinking is revealed in its most creative moment when writing becomes the means for textualizing socio-cultural reality.

KEY WORDS: ethnography, interpretation, textuality.

Aceito para publicação em maio de 1995.