

A dádiva acadêmica: dar, receber e retribuir no campo das ciências – em busca da *epistémê*

Ana Cristina Rodrigues Guimarães (UBA)*

Resumo:

Este texto propõe pensar, a partir de um diálogo entre uma professora e uma aluna de antropologia, a natureza e a especificidade do conhecimento antropológico, abordando aspectos como a relação entre a teoria e a empiria, o significado dos conceitos para o conhecimento social e as características da pesquisa e do texto antropológico. Todo o diálogo é a busca em saber qual a especificidade do conhecimento antropológico. Para instigar o ato de pensar faz-se um percurso passando por vários autores da disciplina, expondo seus pontos de vista e, assim, norteando a discussão. Optou-se pela forma de diálogo numa tentativa de problematizar a escrita acadêmica, na maioria das vezes restrita ao modelo de paper. Dentro desse padrão, as dúvidas desaparecem, pois a forma de escrita induz a exposição das certezas.

Se, como afirma Bourdieu (2005a), no campo acadêmico há disputas por capital simbólico e distribuição desigual do capital cultural entre estudantes, então, pode-se dizer que a relação entre aluno e professor é uma relação de troca simbólica. A linguagem nos mostra a natureza dessa relação quando dizemos que o professor “dá” aula. Os alunos recebem o “presente” e devem retribuir na forma de provas, trabalho, perguntas, atenção. Esse caráter de reciprocidade autoriza aproximar o ensino das prestações analisadas por Mauss nas sociedades arcaicas. As trocas se dão na forma de presentes de valor simbólico que, aparentemente voluntários, devem ser aceitos e

* Doutoranda em Antropologia Social da Universidad de Buenos Aires, Cientista Social e Advogada. Membro do

retribuídos. Pode-se ir além e ver nessa relação um “fato social total”, uma vez que mobiliza uma “multiplicidade de coisas sociais” (2003:187).

Inspirada na noção de reciprocidade, proponho pensar, a partir de um diálogo entre uma professora e uma aluna de antropologia, a natureza e a especificidade do conhecimento antropológico. A opção pelo diálogo é ainda uma tentativa de problematizar a escrita acadêmica, na maioria das vezes restrita ao modelo do *paper*. Dentro desse padrão, as dúvidas desaparecem, pois a forma de escrita induz a exposição das certezas. No entanto, a comunicação acadêmica pode se dar de diferentes formas, como numa aula, orientação, palestra, etc. Por que não privilegiar outras formas de textualidade? Espaços mais adequados para expor dúvidas, inquietações, constrangimentos, enfim, que explicitam a subjetividade do estudante.

Aluna – Professora, quando algum parente ou amigo me pergunta o que eu estudo e respondo “antropologia” fica uma interrogação no ar. Então me sinto obrigada a complementar a resposta com alguma explicação sobre o que a antropologia estuda. Entretanto, não consigo responder de forma muito sucinta, falo de cultura, de índio, de negros, falo de pesquisa de campo, etc. Enfim, me socorro de vários conceitos, teorias, exemplos, metodologia para situar meu ouvinte, até que ele se dê por satisfeito. Além disso, eu mesma não fico satisfeita em dizer antropologia é isso, estuda aquilo. Sei que é uma discussão muito complexa e difícil de apresentar de forma concisa e inteligível para o grande público. Às vezes, eu mesma me questiono se sei o que é a antropologia ou tenho apenas uma vaga noção.

Professora – Entendo. Penso ser uma angústia construtiva. No entanto, não é um privilégio da antropologia essa imprecisão. Se pensarmos em Foucault (1999) veremos que as ciências humanas têm uma aparente fluidez ou inexatidão, mas essas características são apenas uma primeira impressão, decorrentes de uma análise superficial, e é justamente a relatividade, a capacidade de colocar o homem em perspectiva, no campo da finitude que

define as ciências humanas em sua positividade. Há sem dúvida uma complexidade epistemológica nas ciências humanas, que se acha compartilhando espaços com outras ciências e com a filosofia. Em Foucault, entretanto, o campo das ciências humanas é o da representação, mas o que a torna específica é a sua *epistémê*. O pensamento moderno está pautado no historicismo e na analítica da finitude. O historicismo permite uma relação crítica entre a história e as ciências humanas e a analítica da finitude remete à consciência da finitude do conhecimento e à infinitude do devir, é uma “metanálise”. Nessa linha de pensamento, a psicanálise e a etnologia ocupam um papel fundamental. A psicanálise permite o acesso a partir da representação do desejo, da lei, da morte, o que está no limiar da finitude; já a etnologia, expõe a relação da razão ocidental com outras culturas, o que permite um confronto entre representações.

Aluna – Mas Foucault não aborda a antropologia. As ciências humanas que trata são a psicologia, a sociologia e a lingüística. A etnologia não é uma ciência humana para ele, assim como a psicanálise também não o é. Acho que ele diz que elas “percorrem o domínio inteiro” das ciências humanas, elas teriam um alcance mais amplo, o que ele chama “contraciência”. Ele faz uma articulação das complementariedades quando diz a “história dos indivíduos” e o “inconsciente da cultura” ao lado da “historicidade da cultura” e do “inconsciente dos indivíduos”.

Professora – O conceito de contraciência em Foucault está relacionado com a idéia de contrafluxo das ciências humanas. As ciências humanas passam a ser o suporte epistemológico da psicanálise e da etnologia. No sentido de questionar, desnaturalizar as premissas das ciências humanas, o seu próprio conceito de homem.

Aluna – O que Foucault chama etnologia, se entendida como antropologia, parece estar limitada ao estudo de outros povos. Essa questão especialmente me inquieta, pois meu objeto de estudo não se encontra em povos distantes, ou culturas exóticas, mas no cotidiano da vida “ocidental”. Eu pretendo estudar a relação do Estado com o mercado, pensando essa relação a partir da

tributação. Parece que um estudo dessa natureza não teria legitimidade no interior da antropologia.

Professora – Desde a década de 60 há um posicionamento acadêmico no sentido que é a abordagem que define o estudo como antropológico e não o objeto. Esse livro de Foucault foi publicado pela primeira vez na França em 1966, bem nesse período de mudança de identidade da disciplina. Pense no pioneirismo de Lévi-Strauss que em 1949 publicou “A eficácia simbólica” e afirmou que xamanismo e psicanálise eram operações da mesma natureza. Mariza Peirano (1997) lembra que quando a antropologia “volta para casa” nos Estados Unidos ela passa a ser chamada de *studies* e assume um caráter de crítica cultural, o que não acontece no Brasil. Esse texto da Peirano é interessante por resgatar a importância da teoria para a unidade da disciplina, para além de suas diferenças.

Aluna – Seguindo a linha de raciocínio da Peirano e pensando no artigo do Roberto Cardoso de Oliveira (1988) sobre o tempo e tradição na antropologia, penso que, para além de uma unidade histórica do campo antropológico, como autores clássicos comuns, escolas de pensamento, conceitos, uma especificidade teórica da disciplina pode ser a coexistência dos paradigmas. Não há uma “revolução científica” do modo “clássico” como pensava Kunt. Nas ciências humanas há uma sobrevivência dos paradigmas, eles vivem simultaneamente. Mais ainda, tenho a impressão de que no Brasil há uma outra peculiaridade: no processo de apropriação da antropologia dita central, há uma resignificação dos paradigmas.

Professora – Explique melhor.

Aluna – Num outro texto, Cardoso (2006) fala do movimento dos conceitos na antropologia. Ele constrói uma diferença entre antropologia central e periférica. A antropologia central seria aquela produzida nos países com tradição na disciplina – Estados Unidos, Inglaterra e França – e responsável pela elaboração de “conceitos eminentes”, categorias de entendimento; e a antropologia periférica, aquela praticada em todos os demais países, responsável pela construção de “conceitos heurísticos”, conceitos

historicamente construídos e adequados à investigação empírica. Particularmente, não concordo com as conclusões dele, pois não consigo visualizar essa distinção. Para mim, se é relevante falar em antropologia central e periférica, penso que ambas produzem conceitos eminentes e heurísticos no sentido que ele atribui ao termo, caso contrário não haveria pesquisa de campo elaborada por “antropólogos centrais” e não haveria teoria elaborada por “antropólogos periféricos” (e como explicar o perspectivismo?). Por outro lado, gosto da idéia de movimento dos conceitos e que nessa migração – para mim uma via de mão dupla, ainda que assimétrica – há adequações a novas realidades. No Brasil, penso, mais que a coexistência de diversos paradigmas no campo acadêmico, há simultaneamente paradigmática na mesma pesquisa. Embora um pesquisador possa ter uma abordagem predominante, isso não exclui o uso de autores adeptos de outros paradigmas. Não vejo um purismo teórico, sem que isso – essa “infidelidade” – signifique uma contradição. Na minha pesquisa, penso usar Dumont, Bourdieu, Mauss, Elias, autores da sociologia econômica e outros, por que penso que eles irão me ajudar a analisar a realidade social que pretendo estudar. Weber diz que “os conceitos são e apenas podem ser meios intelectuais para o domínio espiritual do empiricamente dado” (1989:122).

Professora – Isso me lembra Bourdieu quando ele diz que a fidelidade a um autor leva a repetição e que a produtividade do pensamento vem da continuidade e da ruptura, da conservação e da superação, “em se apoiar em todo o pensamento disponível sem temer a acusação de seguidismo ou de ecletismo” (2005b:63). Só deve ter cuidado em respeitar o pensamento de cada autor, trabalhar de forma crítica, mas contextualizada, sob pena de aproximar conceitos muito distantes.

Tudo bem, mas isso também não é uma especificidade da antropologia. Em geral, pode-se dizer o mesmo para as demais ciências humanas, ou pelo menos para as ciências sociais.

Aluna – É.

Professora – Você falava em Weber (1989), pois bem. O pensamento

weberiano, seguindo a linha de Dilthey, é no sentido de uma ruptura epistemológica entre as ciências sociais e ciências naturais, ao contrário de Durkheim, por exemplo, que pretendia aplicar o método das ciências naturais às ciências humanas. Ele propôs uma “ciência da realidade”, isto é, empírica, pluralista (quanto as causas) e interpretativa. A partir das concepções de Weber vários antropólogos desenvolveram seus trabalhos com abordagens bastante distintas entre si, como Geertz, Bourdieu e Foucault. É verdade que não é a única influência dentro da perspectiva simbólica, esses e outros autores transcenderam a Weber, agregando outras abordagens como o marxismo, o estruturalismo, a semiótica, a lingüística etc. e construindo linhas de pensamento originais.

Aluna – E a antropologia física? Como inserí-la na mesma “matriz disciplinar”, para usar a expressão de Roberto Cardoso de Oliveira (2006)?

Professora – Outro dia eu estava navegando na internet e consultei a página da *American Association of Physical Anthropologists*¹ (AAPA) e achei bastante interessante o fato deles se auto denominarem tanto uma ciência biológica como uma ciência social. Fiquei pensando que há uma forte tradição nas ciências humanas, inclusive na antropologia, em buscar o seu reconhecimento como ciência e sua especificidade em relação às *hard science* e essa organização, a AAPA, tinha “resolvido” o empasse de mais de um século. O texto de apresentação do *site* dizia que a antropologia física é uma ciência biológica que trata das adaptações, variabilidade e evolução dos seres humanos e registro fóssil e é uma ciência social porque estuda no contexto da cultura e comportamento humano. A antropologia física seria uma espécie de “disciplina liminar”, um “termo mediador”, transitando entre o campo das ciências naturais e humanas, entre a natureza e a cultura. No Brasil, entretanto, não há muita influência da antropologia física na antropologia em geral. Se você acessar a página da Associação Brasileira de Antropologia sequer irá achar um Grupo de Estudo ou Comissão sobre essa subárea. Mas penso que houve um momento importante da antropologia física no Brasil com

1 <http://www.physanth.org/>

Nina Rodrigues, por exemplo, o que politicamente significou, ou pelo menos contribuiu para, o reconhecimento da profissão do antropólogo.

Aluna – Retornando um pouco, é possível fazer um paralelo entre a “ciência da cultura” ou “da realidade” de Weber e a “teoria da prática” de Bourdieu (1983)?

Professora – Há muitas diferenças entre as duas propostas. Eu diria, ao invés de paralelismo, continuidade ou transcendência. O sociólogo de Weber é reflexivo, no sentido de que tem consciência da natureza do conhecimento que produz, pensa sobre ele, conhece os limites da sua objetividade. O sociólogo de Bourdieu é “sócio-reflexivo” no sentido que também pensa sobre o contexto no qual o conhecimento é produzido, no contexto no qual ele pesquisador está inserido; é uma reflexão que beira ao engajamento político.

Aluna – A importância dos conceitos também é um ponto comum a eles, embora trabalhem com conceitos muito diversos.

Professora – É verdade. Tanto Weber como Bourdieu partem da premissa de que o conhecimento baseia-se na experiência, o que não exclui a necessidade de um esquema ou quadro conceitual para a sua análise. Essa é a base do conhecimento científico em geral. Em que isso nos ajuda a pensar especificamente o conhecimento antropológico?

Aluna – Talvez se a gente pensasse em como se dá essa relação entre teoria e empiria na antropologia. Essa não seria uma particularmente da disciplina?

Professora – Tem uma passagem de Geertz na “Descrição Densa” que eu acho muito interessante, ele diz: “*É justamente com essa espécie de material produzido por um trabalho de campo (...) que os megaconceitos com os quais se aflige a ciência social contemporânea (...) podem adquirir toda a espécie de atualidade sensível que possibilita pensar não apenas realista e concretamente sobre eles, mas, o que é mais importante, criativa e imaginativamente com eles*” (1989:16-17). Essa colocação de Geertz traz a relação entre teoria (conceitos) e dados empíricos (trabalho de campo) e baseia-se na circularidade, no movimento da abordagem interpretativa. Quando realizamos uma pesquisa não estamos apenas pensando os conceitos de forma realista ou concreta, como no seu caso com o Estado, por exemplo, acho que não

pretende “apenas” pensar sobre o conceito de Estado na “realidade da vida social” brasileira ou argentina; mas também pensar com criatividade e imaginação o conceito de Estado, no sentido de transcendê-lo.

Aluna – Esse processo descrito por Geertz a meu ver parece ser posterior ao que Lévi-Strauss (2003) critica em Mauss sobre o *hau* no “Ensaio sobre a dádiva”. Para Lévi-Strauss, *hau* é uma categoria nativa e não analítica. Mauss estaria tomando para si, como antropólogo, o discurso nativo, sem abstrair, sem pensá-lo antropológicamente. Talvez Lévi-Strauss diria que Mauss encerrou o artigo antes de terminar a análise.

Professora – São coisas diferentes. A postura teórica dos dois autores – Geertz e Lévi-Strauss – é diversa. Para Lévi-Strauss, o *hau* e o *mana* são teorias nativas, no sentido de que são os nativos pensando sobre sua realidade. Para ele, não é papel do antropólogo eleger a teoria nativa à teoria sociológica. Enquanto a teoria nativa são “elaborações conscientes”, o antropólogo deve buscar as “estruturas mentais inconscientes” (2003:35). Lévi-Strauss acreditava em uma realidade subjacente à concepção indígena. Geertz (1997) não pensava em termos de consciente e inconsciente, ele explicaria o *hau* e o *mana* de outra forma.

Aluna – Em termos de “conceitos da experiência-próxima” e “da experiência-distante”?

Professora – Exatamente. Os conceitos da experiência-próxima seriam aqueles que usamos cotidianamente, sem refletir muito, são aqueles que entendemos e somos entendidos pelos outros. Já os conceitos da experiência-remota são os usados pelos especialistas. Salvo engano, Geertz dá o exemplo de medo e fobia para distinguir os dois tipos respectivamente. O antropólogo deveria compreender os conceitos da experiência-próxima das pessoas e estabelecer conexões com os conceitos da experiência-distante.

Aluna – Essa distinção entre experiência-próxima e experiência-distante não é de um psicanalista, acho que Heinz Kohut? Esse médico era um freudiano, embora tenha desenvolvido a sua própria linha de pesquisa. Em alguma medida, Geertz e Lévi-Strauss estão unidos pela psicanálise na sua

epistemologia. A experiência-próxima não seria inconsciente, porque naturalizada, e a experiência-distante, consciente, porque refletida? Ou o contrário: a experiência-próxima, consciente, porque as pessoas usam dela, e a experiência-distante, inconsciente, porque é o pesquisador quem vai identificar a partir da experiência-próxima?

Professora – Só que Geertz não estava interessado na estrutura mental inconsciente. Sua preocupação estava no âmbito do consciente, do simbólico, do círculo hermenêutico, isto é, para ele o intérprete está no mesmo campo semântico que aquele que compreende. Veja Paul Ricoeur (1978), ele aborda comparativamente a hermenêutica e a antropologia estrutural. A experiência-próxima é a matéria prima para a experiência-remota.

Aluna – A estrutura seria o modelo pensado a partir da realidade?

Professora – É, Lévi-Strauss (1973) pensa em dois níveis diferentes: um da observação – a descrição etnográfica – e outro da experimentação – no plano abstrato dos modelos.

Aluna – Quando Sahlins apresenta os dois paradigmas da antropologia – cultura e razão prática – ele diz que Lévi-Strauss seria aquele que daria o “passo decisivo no desenvolvimento de uma teoria cultural” (2003:123). Sahlins afirma que em Lévi-Strauss mente e natureza estariam em comunhão, por isso a mente poderia compreender a natureza. Diz ele mais ou menos assim: a natureza emprega, “na sua própria construção, o mesmo tipo de processos que a mente emprega para compreendê-la” (2003:124), isso porque, a mente é parte e produto da natureza. O que quero dizer com isso, é que o método de Lévi-Strauss (observação e experimentação), se pensado a partir de Sahlins, corresponde ao binômio natureza e cultura e é justamente porque a cultura está contida na natureza que é possível o pensamento antropológico. Será que viajei?

Professora – Pensando dessa forma, essa relação entre natureza e cultura (todo e parte) não seria o pressuposto de viabilidade do pensamento científico, ou melhor, do pensamento? O ser humano pensa por que sua mente compartilha os mesmos processos que a natureza se constitui? Voltamos a

questão inicial: qual a especificidade da antropologia?

Aluna – Sahlins diz que “o significado é a propriedade específica do objeto antropológico” (2003:9). A exceção de Morgan que Sahlins classifica como “pré-simbólico”, todos os demais antropólogos, seja do paradigma da razão prática, seja da razão cultural, estão preocupados com o simbólico em suas abordagens.

Professora – Vejo dois pontos para pensarmos: Se “o significado é a propriedade específica do objeto antropológico”, então Morgan, Frazier, Tylor e todos os evolucionistas não eram antropólogos? Se não eram, então Sahlins contradiz seu modelo paradigmático da antropologia ao colocar Morgan e Boas como os grandes ícones. Aliás, acho essa construção bastante paroquial, ela resume a antropologia a sua vertente norte-americana, ou a sua própria biografia, além de ser extremamente reducionista. Outra provocação: como diferenciar a antropologia das outras disciplinas que estudam o significado, como a semiótica e a semântica, por exemplo?

Aluna – De alguma forma, os antropólogos tem bebido nessas fontes como o próprio Lévi-Strauss, Geertz, Barthes, Derrida para citar alguns. Talvez possamos pensar no *modus operandi* da antropologia para lidar com o significado. O significado não está apenas na linguagem. A antropologia estuda o significado nas relações sociais de uma forma mais complexa, o que inclui o silêncio, os gestos, as expressões, ou seja, o âmbito da metalinguagem. E ela (ou nós antropólogos) faz isso através da etnografia.

Professora – Isso me lembra Geertz na famosa passagem da “Descrição Densa” que ele diz que para compreender o que é antropologia deve-se ver o que os antropólogos fazem. E ele mesmo responde: eles fazem etnografia. E, então, começa a dissertar sobre o que é etnografia.

Aluna – Uma forma de pensar, um “tipo de esforço intelectual”...

Professora - Eu tenho muitas dúvidas acerca dessa colocação de Geertz. Será que isso é antropologia? Tenho a impressão que ele pergunta uma coisa e responde outra. A uma questão ontológica é dada uma resposta epistemológica. E mais, será que antropologia é etnografia? Ou um tipo de

esforço intelectual? Uma pesquisa não etnográfica poderia ser antropológica?

Aluna – Na minha tese pretendo trabalhar com artigos de jornais, conteúdo de páginas da internet, além de pesquisa com seres humanos de carne e osso. Não acho que isso desqualifique meu trabalho como antropológico.

Professora – O fato de você trabalhar com interlocutores de papel, ou digital, ou multimídia, ou, ou, ou, por si só não desqualifica sua pesquisa como etnográfica. Efetivamente há quem defenda que a pesquisa antropológica deve ser aquela com indivíduos “reais”, sujeitos empíricos, mas penso não ser esse o caso de Geertz. Esse “tipo de esforço intelectual” pode ser realizado com base em fontes escritas. Aliás, boa parte de sua etnografia mais importante – Negara – foi elaborada a partir de pesquisa documental. A abordagem, a postura teórica é que vai definir se o seu trabalho é antropológico ou não, o que para mim não é a mesma coisa que dizer que é etnografia ou não.

Aluna – Como assim?

Professora – Dumont (2000), por exemplo, desenvolveu seu estudo sobre a ideologia econômica com base em livros sobre a temática, como a obra de Adam Smith e Karl Marx. Seu campo foi o texto, texto produzido por homens de carne e osso. Será que “*Homo Aequalis*” é um trabalho etnográfico ou antropológico? Acho que ninguém duvidaria que ele é um antropólogo.

Aluna – Um dos pontos que acho mais interessante em Dumont é o seu método comparativo. É bastante complexo realizar comparações na antropologia, talvez tão complexo quanto generalizar. São temas que instigam muita discussão. A proposta de Dumont de “dar conta do tipo moderno a partir do tipo tradicional” (2000:19) parece interessante no sentido que subverte, desloca o observador, muda a perspectiva, o ponto de vista. Tradicionalmente, os trabalhos antropológicos são realizados em lugares distantes e culturas exóticas, fala-se em distanciamento e estranhamento. Como distanciar e estranhar? Dumont propõe um duplo movimento. O estudo do outro e após, o estudo do próximo a partir do outro. Penso em utilizar essa metodologia na minha pesquisa entre a Argentina e o Brasil: refletir sobre a Argentina a partir do Brasil e vice-versa.

Professora – Interessante essa sua colocação para pensarmos uma diferença.

Enquanto Dumont propõe um “perspectivismo analítico”, Viveiros de Castro (2002) e Lima (1996) propõem um “perspectivismo nativo”. No primeiro caso é o antropólogo quem põe em perspectiva; no segundo, é o nativo. É claro que ambas são teorias antropológicas.

Aluna – O perspectivismo propõe uma releitura dos conceitos de natureza e cultura.

Professora – Eu diria uma desconstrução de conceitos ontologizados, no sentido de uma mesma natureza, conceitos fixos, reificados. Como antropólogos temos que pensar como o outro usa as categorias; o significado que lhe é atribuído. Será que o que eu entendo por cultura ou por natureza é o mesmo que o outro entende? Devemos problematizar os conceitos e não naturalizá-los. Temos que ouvir nossos “nativos”. Aproveitando o exemplo do perspectivismo, o que na cosmologia ameríndia é considerado cultura ou natureza é diferente do que é considerado na visão de mundo partilhada pelo antropólogo. Se o pesquisador não desontologizar os conceitos não conseguirá compreender o outro.

Aluna – Inclusive esses conceitos podem não ter nenhum significado para um determinado grupo. Talvez eles vejam a realidade por meio de outras categorias.

Professora – Essa postura em relação aos conceitos compõe o *metiér* antropológico, independentemente de quem seja o outro. Há um livro clássico organizado por Tim Ingold – “*Key Debates in Anthropology*” – que reúne vários debates sobre questões importantes na antropologia dentre eles um da Strathern (1996) no qual ela questiona o conceito de sociedade, considerando-o obsoleto, e propõe o conceito de socialidade. O conceito de sociedade não serve como pressuposto universalizante, pois decorre do modo de pensar ocidental.

Aluna – Weber (1989) afirma algo semelhante. Para ele os conceitos tendem a ser superados, no sentido de possuírem um caráter transitório, histórico. Há transformações nos conceitos, assim como nos pontos de vista, valores, interesses. O conceito é uma síntese e como tal provisório.

Professora – Outro autor que também aborda essa questão é Hall sobre o conceito de identidade. Ele propõe a idéia de conceitos-chave “sob rasura”, isto é, “uma idéia que não pode ser pensada da forma antiga, mas sem a qual certas questões-chaves não podem ser sequer pensadas” (2007:104).

Aluna – Pretendo usar a minha pesquisa para pensar o conceito de Estado e quem sabe também operá-lo “sob rasura”.

Professora – A tradição teórica desenvolvida na disciplina tem problematizado cada vez mais aspectos da produção do conhecimento antropológico. Nós podemos lembrar da observação participante, método proposto por Malinowski refletindo sobre a postura do antropólogo em campo; podemos resgatar a discussão sobre a relação entre o nativo e o antropólogo desenvolvida por Geertz em “Do ponto de vista do nativo” que se baseou no diário de Malinowski publicado pela viúva do autor que “desvelava” essa relação; podemos pensar também em diversos trabalhos sobre a concepção de ciência, sobre os paradigmas, os conceitos, etc, já comentados pela gente; e podemos pensar ainda na discussão trazida pelos pós-modernos a respeito da escrita etnográfica.

Aluna – James Clifford (2008), por exemplo, tem um artigo no qual ele trabalha com uma tipologia acerca do que chama de “autoridade etnográfica”, que se refere justamente a esse processo de produção da textualidade da pesquisa de campo. Ele percebe nos autores de referência da disciplina tipos de escrita específicos nas suas etnografias, como em Malinowski, Boas, Evans-Prichard, Geertz e tantos outros. Clifford divide a autoridade etnografia em quatro tipos: a experiencial, a interpretativa, a dialógica e a polifônica. Como toda classificação, a de Clifford me parece reducionista, mas é didática e nos ajuda a pensar, a problematizar, refletir, criticar a forma de comunicar uma experiência de pesquisa.

Professora – Interessante pensar que, para além de uma discussão sobre forma, estética, estilo, trata-se de uma discussão sobre epistemologia, sobre um projeto de ciência, de postura política.

Aluna - É verdade, o discurso antropológico tem um *status* de discurso

científico e, por isso, uma força. É um instrumento de intervenção na forma de pensar das pessoas, detém poder. Pensando assim temos, como antropólogos, responsabilidade sobre o que produzimos, uma responsabilidade ética não apenas com o nativo, como comumente se é referenciado, mas também com a sociedade destinatária da produção do conhecimento.

Professora – Essa “autoridade etnográfica” descrita por Clifford me parece bastante evidente no texto do Geertz no qual ele fala sobre o antropólogo como autor. Tem uma passagem que acho muito representativa da forma como Geertz pensa a escrita etnográfica. Deixa eu ler um trecho, ele afirma: *“A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com a aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com sua capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (...) de realmente haverem, de um modo ou de outro, 'estado lá'. E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita”* (2005:15).

Aluna – Será que a escrita etnográfica é uma forma de magia? Será que o antropólogo também não constrói um mito ao escrever sua etnografia? Será que temos mitos sobre os Nuer, Azande, Tupi, os Marroquinos, Balineses, favelados, etc.? Ou será que o mito é sobre nós mesmos (a sociedade do antropólogo) metaforicamente pensado (e escrito) a partir dos Nuer, Azande, Tupi, Marroquinos, Balineses, favelados...

Professora – Esse assunto dá pano para manga. Há muitos pontos do conhecimento antropológico para ser pensado e repensado. O referencial teórico hoje disponível é bastante vasto para que possamos “olhar antropológicamente” o próprio “olhar antropológico” e todos os desdobramentos decorrentes.

Aluna – É realmente uma aventura navegar por esse mar... Entre tempestades, ventos fortes, erupções vulcânicas e terremotos sobrevivemos construindo e reconstruindo nossas casas.

Professora – Novos desafios vão sendo apresentados para refinar nosso instrumental analítico: o pensamento. Talvez Geertz tenha razão ao afirmar que

a etnografia é um tipo específico de esforço intelectual, mas penso haver algo mais na antropologia. A experiência individual e coletiva advinda da disciplina envolve muito mais que um raciocínio lógico, é sentimento, emoção, envolvimento, poder, política, ruptura e reconstrução. Enfim, o conhecimento antropológico é feito do mesmo material que a vida humana. Talvez esse seja seu limite, sua especificidade, sua natureza.

Aluna – É a inconstância que constitui a constância da disciplina?

Como concluir um texto que se propõe explicitar dúvidas, incertezas, críticas e questionamentos? Opto em terminar invocando as palavras de Geertz que de algum modo estão em harmonia com esse texto.

“A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram – apascentando outros carneiros em outros vales – e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou” (1989:21).

Lembrando sempre que entre as respostas e o registro há o antropólogo.

Referências Bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005a.
- _____. Esboço de uma teoria da prática. *In*: Ortiz, Renato (org.). **Sociologia: Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983. pág. 46-81.
- _____. **O poder simbólico**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005b.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. *In*: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008. pág. 17-58.
- DUMONT, Louis. **Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica**. Bauru: EDUSC, 2000.
- FOUCAULT, Michel. As ciências humanas. *In*: **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista do nativo”: a natureza do entendimento antropológico. *In*: **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 6ª ed., Petrópolis: Vozes, 1997, pág. 85-107.

- _____. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. *In: Obras e vidas: o antropólogo como autor*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005. pág. 11-39.
- _____. Uma Descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In: A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, pág. 3-21.
- HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In: Silva, T. T. (org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 7ª ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007, pág. 103-133
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A noção de estrutura em etnologia. *In: Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, pág. 313-360.
- _____. Introdução à obra de Marcel Mauss. *In: Mauss, Marcel. Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosay & Naify, 2003, pág. 11-46.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 2, 1996, pág. 21-47.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In: Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, pág. 184-314.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O movimento dos conceitos na antropologia. *In: O trabalho do antropólogo*. 3ª ed., Brasília/São Paulo: Paralelo 15/ Editora Unesp, 2006, pág. 37-52.
- _____. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. *In: Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/CNPq, 1988, pág. 13-25.
- PEIRANO, Mariza. Onde está a Antropologia? *Mana* 3(2):67-102, Rio de Janeiro, 1997.
- RICOEUR, Paul. Hermenêutica e estruturalismo. *In: Conflito das interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, pág. 27-54.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- STRATHERN, Marilyn *at al.* The concept of society is theoretically obsolete. *In: Ingold, T. (org.). Key Debates in Anthropology*. New York: Routledge, 1996, pág. 57-96.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In: A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, pág. 345-399.
- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. *In: Cohn, Gabriel (org.) Sociologia: Max Weber*. São Paulo: Ed. Ática, 1989, pág.

70-127.