

DESESTABILIZANDO A “RAZÃO”: explorando caminhos possíveis na prática etnográfica contemporânea

Darnisson Viana SILVA¹

Resumo

O presente ensaio procura refletir, utilizando de exemplos pontuais, sobre alguns caminhos percorridos pela prática etnográfica contemporânea e como antropólogos da atualidade tem procurado reinventar seus procedimentos investigativos a partir de novos posicionamentos de crítica sublinhando aspectos das limitações do fazer etnográfico e da autocritica. Com efeito, procurou-se assinalar as aproximações da antropologia com outros campos do saber como o da História.

Palavras-chave: Etnografia. Limitações. Caminhos de pesquisa. História. Antropologia.

INTRODUÇÃO

As motivações deste ensaio encontram-se sob duas preocupações iniciais: 1) no escopo mais amplo de compreender melhor os impasses e os desafios teóricos e práticos de se fazer ciências sociais no século XXI. 2) tentar pensar de maneira mais acurada uma questão levantada durante uma defesa de dissertação de mestrado vivenciada a mais ou menos um ano num Programa de Pós-Graduação em Antropologia de uma Universidade do Nordeste do Brasil.

Na ocasião da defesa de mestrado a questão levantada se referia, no nosso entendimento, a que “tipo” de antropologia procurava-se realizar com o trabalho que acabara de ser apresentado à banca de avaliação². Mencionar este episódio aqui está, não por acaso, explicitamente correlacionado às ideias discutidas durante um curso de disciplina de pós-

¹ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande (Campus- Campina Grande/PB) Bolsista CAPES.

² Para sermos fidedigno à indagação de uma das examinadoras da banca, ela se dava da seguinte maneira: “- Qual é a sua antropologia, [fulano]?”. Essa pergunta veio à tona no contexto em que as considerações finais do trabalho apontavam e, de certo modo, acatavam de forma muito generosa a “sugestão-advertência” de um interlocutor nativo, a saber, a ideia de que no final das contas existem muitas antropologias por aí e que neste mundo existem “coisas” que elas mesmas não dão conta de explicar.

graduação realizada recentemente no curso de doutoramento, o que prazerosamente tomou de estímulo o presente texto. Destarte, conjecturamos alguns horizontes de reflexão a partir deste ponto levantado.

Inúmeros são os escritos que discorrem sobre os embates dos diversos pontos de vista que abarcaram o campo disciplinar das ciências sociais. Desde as grandes ambições teóricas surgidas nas décadas de 50 e 60 e seus desdobramentos até as reformulações epistêmicas e novos engajamentos de crítica nos anos posteriores, sobretudo nos anos da década de 80. No campo da Antropologia este movimento pode ser observado e analisado pelas tensões e diálogos entre as diferentes escolas de pensamento da recente história teórica da disciplina, diga-se de passagem, cuidadosamente abordados em um artigo de fôlego da eminente antropóloga norte-americana Sherry B. Ortner publicado originalmente em *Comparative Studies in Society and History*, jan.1984 com o título “*Theory in Anthropology since the Sixties*” [Teoria na antropologia desde os anos 60] e muito bem assinalados também por Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006) em seu conhecido livro “*Sobre o pensamento antropológico (1988)*” cuja contribuição à academia brasileira dispensa apresentação. Em nosso caso o presente ensaio é menos ambicioso e talvez mesmo propositadamente tímido na curiosidade que procura incitar. Trata-se, de avaliar utilizando de exemplos pontuais, como os caminhos escolhidos por algumas perspectivas analíticas dentro de um campo delimitado de autores têm surtido efeitos na, por assim dizer, “perene capacidade de desestabilizar a razão intrínseca à atividade antropológica” (VIVEIROS DE CASTRO, informação verbal)³. Em outras palavras, buscamos refletir como algumas etnografias cujo teor de crítica incide sobre as próprias limitações da disciplina vêm repercutindo no posicionamento de certas vertentes do pensamento antropológico e, sobretudo, o quê pode nos informar para traçarmos nossos próprios caminhos de pesquisa. Não se trata, pois, de recontar o percurso das diferentes perspectivas de análise como já realizado por estudiosos mencionados anteriormente [e outros], mas partiremos de trabalhos que julgamos serem, de certo modo, representativos do modo contemporâneo de buscar formas alternativas e inovadoras de se produzir textos etnográficos ou, na melhor das hipóteses, de se fazer antropologia.

Para tanto, focaremos nossa análise em autores como Michael Taussig ([1987]1993) e Jean Comaroff & John Comaroff ([1992] 2010) cuja relevância tem aparecido com frequência em importantes resenhas a respeito das mudanças e possibilidades de crítica atual no mundo

³ Palestra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no IEB (USP) em 09/10/08, por ocasião de um evento consagrado ao centésimo aniversário de Claude Lévi-Strauss. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=6I0HnmIfHBI>>. Acesso em 18 de jan. de 2016.

da cultura. No entanto, isto não significa que outros autores não possam ser requeridos na medida em que avancemos ou mesmo retrocedemos na história teórica.

O presente texto, portanto, irá se debruçar em um primeiro momento sobre alguns caminhos percorridos na produção antropológica dos anos 70 num contexto acadêmico específico e, em certa medida, procurando assinalar suas principais transformações. No segundo momento traz à tona duas produções textuais [*Etnografia e imaginação histórica e Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*] cujo propósito central é nos colocar em terrenos férteis de crítica cultural e aproximação com outra área do saber [A História] frente aos desafios teóricos de fazer antropologia no mundo contemporâneo.

Breve percurso pelos caminhos “mutantes” da antropologia

Pensando no encadeamento das abordagens adiante é imprescindível ter em vista as mudanças ocorridas no campo de estudos da Antropologia, sobretudo no campo da Antropologia política analisadas com maestria por alguns especialistas. Utilizaremos nesse breve espaço as importantes contribuições de Teresa Pires do Rio Caldeira (1989) em artigo sobre as etnografias americanas a partir dos anos 70. No âmbito da antropologia produzida nos Estados Unidos, com algumas exceções, como bem analisou Caldeira observou-se uma “transferência” de interesse de temas que abarcavam questões como sistemas políticos, terminologias como *coesão e função*, *legitimação de autoridade* para temas como *dominação*, *resistência*, *luta*, *conflito*, em suma, por *relações de poder* em suas várias dimensões. Ou seja, a dinâmica das práticas culturais no seu embricamento com relações de poder começou a ocupar lugar preponderante no interesse dos antropólogos e as instituições políticas enquanto unidades de análise foram ficando cada vez mais relegadas ao campo próprio da Ciência Política. Isso não é tudo, essa mudança veio acompanhada por várias outras que a complementa, entre elas podemos citar muito brevemente, a mudança clara de estudos de sociedades e povos tribais para o estudo da constituição do mundo moderno. Este último comumente visto à luz das relações que o capitalismo internacional engendra e suas consequências materiais e simbólicas para povos de nações periféricas. Outra tendência que se tornou cada vez mais presente é dos antropólogos estudarem suas próprias sociedades, seus próprios grupos ao invés de culturas ditas “isoladas”, movimento o qual Marcus e Fischer (1986) chamaram de “repatriamento da Antropologia”. Seriam, então, os estudos voltados às questões de gênero, minorias étnicas, dilemas da vida privada ou pública, profissional, etc.

Outra mudança pode ser pensada em termos de crítica às correntes do funcionalismo e do estruturalismo, onde novas abordagens buscavam ressaltar os aspectos históricos, dinâmicos e processuais das sociedades implicando na contextualização e reconstituição histórica dos objetos observados. Por fim, mas não definitivo emerge a crítica a própria prática antropológica moldada no contexto imperialista que tornou suspeito seus procedimentos de análise e comprometeu em termos políticos sua produção de conhecimento.

Uma das inspirações da crítica apontada acima advém, sem dúvida, do contexto francês através das análises de Michel Foucault (1966, 1969, 1979) à ciência e seus efeitos de verdade na organização das sociedades modernas. A maneira como este autor abordou o exercício do poder em diversas instituições disciplinares [hospitais, escolas, prisões, etc.] e, por conseguinte, empreendeu a desconstrução dos modelos de pensamento sobre o que é a realidade tem importantes desdobramentos no campo das ciências humanas do século XX e XXI. Seus estudos que abrangem um amplo espectro de assuntos que vão desde a loucura, a prisão, a morte e o sexo, trazem consigo a radicalidade de desestabilizar os elementos canônicos que constituíram, até então, a ideia moderna do que é o conhecimento sobre o mundo e as coisas.

O pensamento de Foucault está preocupado em compreender fenômenos de poder institucionalizados e localizados, portanto, onde estes fenômenos emergem. O funcionamento dessa mecânica de poder parece se consolidar através dos regimes de verdade que modelam as relações sociais, o saber, o conhecimento dos homens sobre a vida e a própria vida. Seu posicionamento, portanto, é o de desconstruir certos modelos de pensamento sobre o real. (Informação verbal⁴).

Deste modo, as formações históricas e discursivas aparecem como pontos fundamentais na análise foucaultiana e que servirá de influência nas perspectivas críticas às representações ocidentais sobre o Outro como a de Talal Asad (1973) e Edward Said (1978) no que é conhecido hoje por estudos pós-coloniais. Estes dois autores apresentam cada qual ao seu modo, os problemas etnocêntricos gerados nos encontros coloniais e que até mesmo as formulações dos pesquisadores para explicar as relações de poder nessas novas formações sociais não conseguem superar as contradições no que tange “a elucidação das regras de produção e circulação de discursos de verdade” (CALDEIRA, 1989, p. 6). Assim, os problemas epistemológicos da disciplina ganham notoriedade não só nos debates internos da academia norte-americana e ao campo da antropologia, mas se estende ao diálogo e a necessidade de aproximação com outros campos de conhecimento como o da História.

⁴ Professor autor em aula 4ª sessão: Michel Foucault, no dia 18 de novembro de 2015

No contexto a qual estes autores estão voltados emerge uma negação do modelo de análise, ou mesmo, os sujeitos-objetos de análise não se reconhecem como tais. O que está sendo colocado pelos autores é que o encontro colonial é o lugar, por excelência, de onde parte a nossa ciência e isto ao que parece não é nada confortável. (Informação verbal⁵).

Uma das preocupações que surge com essa aproximação com a História são os problemas que envolvem os jogos de escalas enquadrados em cada pesquisa. Os tensionamentos com respeito ao valor explicativo das perspectivas micro-analítica e macro-analítica vão permear o debate entre as filiações teóricas que se estabelecem nesse momento. Todavia, “este cenário de posicionamentos tem mais a ver com certa busca de legitimar discussões e disputas no campo acadêmico do que avaliar criticamente caminhos possíveis de interdisciplinaridade” (informação verbal)⁶. Decerto e como já é sabido, não se pode deixar de reconhecer as provocações realizadas pela perspectiva norte-americana aos modelos tradicionais de escrita etnográfica e a forma como as monografias consideradas clássicas representaram “seus nativos” desde os primórdios da disciplina, embora em alguma medida estas percepções críticas já estivessem presentes em trabalhos de Britânicos como Max Gluckman (1940) e Clyde-Mitchell (1956) e outros que empreenderam etnografias e analisaram questões de poder em contextos específicos de colonização.

Contudo, realizamos até aqui um sucinto panorama das veredas pelas quais algumas opções foram se colocando ao campo das investigações antropológicas e seus desdobramentos em termos de crítica. Focaremos, agora em diante, nos autores aos quais gostaríamos de aprofundar certos procedimentos de conhecimento.

Buscando novas maneiras de discorrer sobre nativos, o caso de duas produções etnográficas

Uma maneira de iniciar uma discussão é apresentando nossos interlocutores da forma mais direta possível. Começemos, portanto, por Jean Comaroff & John Comaroff ([1992] 2010) e nada melhor nos servimos da nota de apresentação das tradutoras do texto que nos basearemos.

⁵ Professor autor em aula 4ª sessão: Michel Foucault, no dia 18 de novembro de 2015

⁶ Professor autor em aula 9ª sessão: Escalas, no dia 27 de janeiro de 2016

Jean e John Comaroff são dois autores de peso no cenário africanista atual, com pesquisa de longa data na África do Sul e um esforço teórico de fôlego, marcado pela aproximação da antropologia com o marxismo e a história. São professores do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago e autores particularmente relevantes para os estudos sobre missões e colonialismo na África (DULLEY; JANEQUINE, 2010, p. 1)

O artigo “*Etnografia e imaginação histórica*” aqui utilizado, nos trás instigantes elementos para pensarmos de modo criativo a intersecção entre antropologia e história, desafios analíticos, arte e incompletude na pesquisa. Chega mesmo a sugerir que “o fazer etnográfico se aproxima muito mais do fazer artístico do que das ciências biológicas” (DULLEY; JANEQUINE, 2010, p. 2) mais próxima da estética, portanto, do que da ciência natural. Isso, segundo os autores, confere aos procedimentos etnográficos uma tensão produtiva da qual reside a impossibilidade de separar o objeto observado e observador em cada investimento de pesquisa, ou melhor, separar o conhecimento daquele que o conhece. Dessa forma, os autores realizam uma crítica aos limites epistemológicos da disciplina, os prós e os contra de cada abordagem passada, mas sem deixar de apresentar uma proposta bem delineada de proceder, a saber, uma antropologia histórica e cultural ou como denominam uma *etnografia da imaginação histórica*.

Mas, então o que definiria tais expressões na visão dos autores? Jean e John Comaroff chamam atenção para o fato de que o legado evolucionista ainda perdura na razão ocidental e tem implicações profundas na nossa noção de história e em nossas teorias do significado (COMAROFF, 2010, p.5). Na antropologia, isso se reflete no modo como ainda os pesquisadores tendem a preservar zonas de tradição, em estabelecer “ilhas etnográficas” versus as contracorrentes da história, dos sistemas globais, dos eventos mundiais. Isso significa prejudicar a percepção das semelhanças e diferenças importantes dos modos como as sociedades são feitas e refeitas em toda parte.

Estes autores estão bem alinhados com a perspectiva de Marshal Sahlins (1985, 1988) que tem interesses em entender como esquemas culturais locais tentam integrar a experiência dos sistemas globais em lógicas e em ontologias que lhes são úteis socialmente e culturalmente em suas vidas. Sua pretensão de desenvolver uma possível teoria da história e ao mesmo tempo desestabilizar velhas noções de conceito de história e cultura, que ao fundo de análise estão conceitos como o de *estrutura de significação* e *práxis* são também importantes pontos de referência para Jean e John Comaroff. A par das críticas e limitações da

proposta de Sahlins (1985)⁷ os propositores de uma etnografia da imaginação histórica retomam as limitações epistemológicas da disciplina para lançar a provocação de que, ao caso da etnografia, trata-se de um conhecimento “imperfeito”, “incompleto” e que mesmo assim não menos vulnerável do que outros esforços cujo objetivo seja conhecer o homem ou outras realidades. Segundo eles,

Trata-se de um modo historicamente situado de compreensão de contextos historicamente situados, cada um com seus próprios – e talvez radicalmente distintos – tipos de sujeitos e subjetividades, objetos e objetividades. A etnografia tem sido ademais, um discurso inescapavelmente ocidental (COMAROFF, 2010, p. 12)

Dessa forma, o texto etnográfico constitui um discurso cheio de “ruídos” onde confrontamos nossa própria noção de pessoa, de agência e de história. Oferecem, por vezes, um caminho em nossa cultura para decodificar os signos que se fazem passar por universais e naturais, para nos envolver numa troca incerta com aqueles que vivem em mundos outros (COMAROFF, 2010). Todavia, dizem estes autores, é preciso situar nosso etnocentrismo nessa empreitada, contextualizar os sujeitos sensíveis às condições que os produzem e não reduzir a pesquisa antropológica a um exercício de intersubjetividade. Como sinalizam:

Tratar a etnografia como um encontro entre um observador e um outro – *Conversations with ogotemmêli* (Griaule, 1965) ou *The Headman and I* (Dumont, 1978) – é fazer da antropologia uma entrevista global etnocêntrica. (Ibid., p. 13).

Para os dois autores, se não situarmos os gestos, as palavras, as “piscadelas”, etc., etc., no interior de seus sistemas de signos e relações de poder que os animam estaremos produzindo um conhecimento paralisante sem grande valor heurístico.

A etnografia, argumentaríamos, é um exercício mais de dialética do que de diálogo, ainda que o último seja sempre parte da primeira. Além de conversa, ela impõe a observação da atividade e da interação, tanto formal quanto difusa; dos modos de controle e de constrangimento; do silêncio, assim como da afirmação e do desafio. Ao longo do percurso, os etnógrafos também lêem diversos tipos de textos: livros, corpos, construções, às vezes até cidades [...], mas devem sempre fornecer contextos aos textos e atribuir valores às equações de poder e significado que estes expressam. (Ibid., p. 13).

⁷ Ortner (2011) aponta que o modelo de Sahlins é atraente em diversos sentidos, mas deixa a desejar quando tem que encarar a gama completa de pensamentos e sentimentos que motivam os atores a agir, e a agir de maneiras complexas. Além do mais, no que tange aos rearranjos estruturais e mudanças nas práticas das pessoas parecem resultar de um processo “um pouco fácil demais” (ORTNER, 2011, p. 454).

Os contextos como podemos ver não são tão simples, eles precisam ser analiticamente construídos à luz dos pressupostos escolhidos por nós a respeito do mundo social. E mais ainda, a ação subjetiva que nosso olhar empírico enxerga é culturalmente configurado na Sociedade e na História. Alcançar o significado desta ação requer o espírito inquisidor que está presente em trabalhos de historiadores como Jacques Le Goff (1988) que considera a própria imaginação humana como um “fenômeno social coletivo”. Estas e outras operações dialéticas inspiradas na tradição marxista [dialética do fragmento e da totalidade] são necessárias para repensarmos o modo como escolhemos formular nossas questões e a repercussão política que delas se instrumentalizam.

Em relação à questão da história propriamente dita, os autores afirmam que - “Uma teoria da sociedade que não seja também uma teoria da história, ou vice-versa, dificilmente pode ser considerada uma teoria” (COMAROFF, 2010, p. 16). Nessa perspectiva antropologia e história não podem sequer serem pensadas enquanto relação, já que, para começar, não deveria haver divisão entre elas. E mais ainda, consideram os trabalhos dos chamados historiadores da cultura como Le Roy Ladurie (1979), Ginzburg (1983), Darnton (1985) e Raphael Samuel (1989) preocupados com um tipo de historiografia que não seja apenas a biografia dos grandes homens, mas que esteja atenta aos bens cotidianos dos sujeitos “invisibilizados”, das coisas valorizadas em contextos específicos de “menos centralidade” e que podem servir para perceber a constituição de campos sociais mais complexos ou até mesmo revelar a textura cultural de uma época.

Historiadores da cultura como Le Roy Ladurie, Ginzburg, Darnton e Samuel são um alívio diante de interlocutores menos amigáveis, em parte porque nos reafirmam que nossos métodos (“suspeitos por se aproximarem da literatura” para as ciências sociais duras [Darnton 1986:6]) são mais rigorosos e reveladores do que aparentam. Mas ainda mais importante, consideram uma virtude – na verdade, não se desculparam por – desenterrar e disseminar as vidas de “outros” insignificantes. Para muitos deles [...], este é o primeiro passo de uma sociologia histórica subversiva, uma história escrita contra a hegemonia da alta burguesia, o poder dos parlamentos e a potência das monarquias. (COMAROFF, 2010, p. 18).

Evidentemente, que este caminho da “história vista de baixo” não assegura a apreensão de uma dada realidade histórica por si mesma. Há sempre armadilhas nos procedimentos da razão ocidental como nos lembra Derrida (1978) e o modo como a memória social é fixada interfere substantivamente nos limites pelos quais os historiadores conseguem desenvolver suas análises. Mas, o paralelo interessante que podemos extrair destes embates, é que apesar de estarem localizados entre os discursos da razão ocidental, o historiador da cultura só consegue ver os fragmentos dispersos de uma época, assim como o etnógrafo

somente pode ver os fragmentos de um campo cultural. “Ainda assim, a idéia de recuperar esses fragmentos – sejam eles indivíduos ou eventos – é conect [á-los] a um entorno e a uma sociedade historicamente determinados” (GINZBURG, 1980, p.xxiv apud COMAROFF, 2010, p. 20). Por sua vez, os discursos dominadores também constituem espaços produtivos de *insights* fundamentais sobre os contextos e processos de que fizeram parte. Portanto, não se trata de substituir as versões burguesas da história pela voz subalterna, detalhadamente, apurada nos relatos dos “pequenos”. A relação entre fragmentos e campos à vista de historiadores e etnógrafos, atravessados, por vezes, às linguagens tendenciosas é que apresentam os maiores desafios analíticos.

Em suma, realizar uma etnografia da imaginação histórica, na visão destes autores, pressupõe “uma antropologia histórica dedicada a explorar os processos que constituem e transformam os mundos particulares – processos que dão forma, reciprocamente, aos sujeitos e aos contextos, que permitem que certas coisas sejam ditas e feitas” (Ibid., p. 38). Principalmente, quando estas “coisas” estão imersas no caos da variedade, da proliferação, da polifonia, da pluralidade e, no entanto, não menos suscetíveis de coerências e indeterminações nos limites das complexidades sistêmicas.

Por outro lado, podemos analisar propostas como a de Michael Taussig em *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem* ([1987]1993), que parece sugerir “um fracasso dos antropólogos em pensar não tanto a representação dos outros e os ditames da crítica cultural, mas, sobretudo a natureza das relações de poder e as repercussões políticas de seus estudos para as suas próprias sociedades” (CALDEIRA, 1989, p. 37). Embora, este autor esteja preocupado em realizar a crítica cultural de um modo que desafie as forças hegemônicas conformistas com as quais, frequentemente, o etnógrafo se defronta, ele não tem intenção de dar explicações sistemáticas sobre o que é outro ou o que é essa experiência no encontro com o outro, mas sim provocar reações, conexões, associações que no máximo são sugeridas e nunca tidas como verdades. Nesse livro, Michael Taussig analisa ou tenta verificar em que consiste a política de interpretação e representação dos fatos que envolveram a violência colonial empreendida pelos “conquistadores” no ciclo da borracha na Amazônia Colombiana, mais especificamente, no sudoeste do país. Através de leituras de relatórios, diários, paisagens, documentos, etc., de viajantes e agentes do estado colonizador [europeu], bem como vivências em rituais xamânicos e testemunhos de sujeitos locais, o autor seguindo as advertências de Michel Foucault [ver historicamente como os efeitos da verdade são produzidos no interior de discursos] constrói um texto radicalmente diferente. Seu objeto é a mediação do terror, da violência colonial, da tortura e da selvageria através das narrativas ao

mesmo passo seu contraponto ou mesmo extensão encontra-se refletida no realismo mágico, na feitiçaria, no poder curativo instaurado pelas práticas xamânicas dos índios. Seu texto – um ensaio modernista e não pós-modernista (CALDEIRA, 1988) tem a qualidade de está baseado em um mosaico de acontecimentos e reminiscências, camadas de significados justapostos e digressões, assim como Walter Benjamim apreciava pensar a representação.

Seu método é essencialmente a representação. O método como digressão. A representação como digressão... A ausência de uma estrutura ininterrupta e propositada é sua característica básica. Incansavelmente o processo de pensar gera novos começos, retornando a seu objeto original seguindo uma rota sinuosa. Esta contínua pausa para respiração é o modo mais apropriado ao processo da contemplação... Assim como os mosaicos preservam sua majestade, apesar da fragmentação em partículas caprichosas, também a contemplação filosófica não é desprovida de ímpeto. Ambos são constituídos por aquilo que é distinto e por aquilo que é dessemelhante, e nada poderia contribuir com um testemunho mais eloquente para a força transcendental da imagem sagrada e da própria verdade. O valor dos fragmentos do pensamento é tanto maior quanto menos direto for seu relacionamento com a idéia subjacente, e o brilho da representação depende deste valor tanto quanto o brilho do mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. (BENJAMIM, 1925 apud TAUSSIG, 1993, p. 20).

Taussig ciente das discussões pós-modernas de que a história e a antropologia são “tipos de escrita” (TAUSSIG, 1993, p. 20) opta por uma técnica nada convencional “cujo objetivo é estilhaçar o imaginário da ordem natural, através do qual em nome do real, o poder exerce sua dominação” (Ibid., p. 15). Sua técnica é o princípio da montagem⁸, inspirada no teatro Brechtiano⁹ e na concepção de Walter Benjamim. Deseja provocar, através de uma experimentação textual, um distanciamento e um estranhamento no leitor desavisado que comumente está familiarizado com uma linearidade dos relatos e da história. No entanto, sua posição não é a dispersão da autoria ao contrário admiti toda a responsabilidade política de escrever e ao mesmo tempo está inscrito no espaço de enunciação. O livro está dividido em duas partes. A primeira parte diz respeito à grandeza do horror diante do encontro colonial desde o florescimento de uma cultura do terror, sua estetização a uma economia e fetichismo do espaço da morte incrustada no *modus operandi* do “conquistador” e do “conquistado”. No segundo momento do livro, Taussig se debruça na constituição do poder/conhecimento contido na acepção de cura, no significado obtuso e não óbvio do imaginário que ocupa a

⁸ São várias as definições que Taussig menciona para cada situação social (ver TAUSSIG, Michael. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Tradução Carlos Eugenio Marcondes de Moura- Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1993]. p.406)

fantasia, nas relações sociais incrustadas na feitiçaria e nos transe ao ingerir bebidas alucinógenas [yagé] em rituais específicos. Diz ele, um tipo de conhecimento social implícito:

Preocupa-me aquilo que faz as pessoas se moverem, sem saberem exatamente por que ou como, aquilo que torna o real, real e o normal, normal, e, acima de tudo, aquilo que torna as distinções éticas politicamente vigorosas [...] considero o conhecimento social implícito essencialmente inarticulável, imagético, não-discursivo, em torno do relacional social e, ao tentar compreender o modo como a história e a memória interagem na constituição desse conhecimento, quero levantar algumas questões sobre o modo como certos acontecimentos históricos, sobretudo os eventos da conquista e da colonização, tornam-se objetificados no repertório xamânico contemporâneo enquanto imaginário magicamente fortalecido, capaz de provocar infortúnio, bem como de o aliviar. (TAUSSIG, 1987, p. 344-345).

O efeito de sua escrita é, sem dúvida, perturbador, pois o autor não pretende colocar os eventos principais numa ordem maior, mas sim evocar um mundo mais largo de ordem incerta como sinalizou Marcus (1986) a respeito dos ensaios modernistas.

A respeito disso, Caldeira (1988) assevera:

O livro *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* foi concebido para ser um experimento formal e um contradiscurso em dois níveis: um contradiscurso à antropologia e à maneira acadêmica ocidental de pensar e escrever; e um contradiscurso à violência e ao terror. Nesse sentido, o contradiscurso não é apenas o objeto de análise, mas é a análise mesma, ou o resultado almejado da análise. (CALDEIRA, 1988, p. 152).

Com efeito, o que nos chamou atenção na concepção de escrita de Michael Taussig é que ele acaba por produzir, talvez intencionalmente ou talvez nem tanto, uma construção de palavra-imagem/prosa-paisagem (históricas) especialmente rica e que o é, entre outras facetas, de ordem, por assim dizer, poética. Um exercício exploratório, sem dúvida, até pelo estilo literário, que procura elevar esta dimensão sensorial e perturbadora, para não dizer alucinatória que torna seu esforço uma “aventura” singular e curiosa em termos de uma experiência antropológica. E forçando um pouco a interpretação poderíamos considerar e porque não? Um elogio a figura do *narrador* benjaminiano sem deixar de denunciar as ações assustadoras do homem conquistador através de um mergulho profundo no coração das trevas!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁹ Eugen Bertholt Friedrich Brecht foi um destacado dramaturgo, poeta e encenador alemão do século XX.

A despeito dos “tipos” de antropologias que vem se apresentando no cenário de produções acadêmicas recentes, discutimos aqui dois exemplos estilisticamente distintos, mas em teor de preocupação crítica não tão distantes. Parecem mesmo apontar o consenso de que os antropólogos não deveriam temer o fato de que seus relatos não passam de *representações refratárias* e de que as formas de pensamento levadas a cabo não estão plenamente livre de constrangimentos. Se algo pode ser feito ou parcialmente dito em nosso campo disciplinar encontra-se no âmbito de tentar demonstrar como certas essências e certas realidades são construídas sob diversos operadores de força no espaço e tempo, sejam por ficções dominantes sejam por imagens controversas.

Nesse sentido, para Balandier (1997) não é só as ciências humanas que parece padecer da desordem, da instabilidade e do desequilíbrio com o florescer da modernidade.

A ciência atual testemunha, ademais, a incerteza, na medida em que seus sucessos instrumentais fazem crescer, rapidamente, sua tomada de poder sobre o mundo e sobre o homem, sua potência expansiva. É o movimento e esta eficácia que a legitima: a ciência triunfa; seu sucesso provoca reações contrárias, uma passagem aos extremos: ou bem alimenta uma fé absoluta, uma quase-religião, ou bem provoca uma rejeição radical justificada pelos efeitos descontrolados (incontroláveis) de suas aplicações [...] A própria ciência já não segue a prescrição de Albert Einstein: dar “uma imagem do mundo simples e clara”. Interroga seu mundo de conhecimento, trata do que é complexo, dá lugar ao imprevisível. As teorias científicas estão agora menos globais e unificadoras, mais locais, pouco ou não deterministas, submetidas ao trabalho do tempo; propõe sínteses sucessivas separadas por espaços vazios. (BALANDIER, 1997, p. 43).

Assim, a ciência se vê obrigada a avaliar seus procedimentos, principalmente quando deparadas com outras lógicas de saber e de práticas de sentido, incorporam como intercrítica [nem sempre] espaços da tradição, do mito, de enraizamentos ocultos que suas formalizações e suas palavras já não possuem a mesma força. “Além disso, no interior de seu próprio território cultural, não é inteiramente dona de sua própria linguagem” (BALANDIER, 1997, p. 44). E então qual será chave de acesso a uma “outra” compreensão de todas as coisas? À vista de novos projetos e o diálogo com outros campos científicos a dinâmica não-linear tende a se tornar uma possibilidade, nesse movimento de desordem, querem alguns que um jogo de estados atraentes se manifeste na base do caos, no que tange a antropologia contemporânea nós [eu] continuamos a dar (des) razão fecunda ao nosso [“meu”] interlocutor “nativo” de que, entre outras antropologias, também existe a antropologia do *stop!* Foi – é preciso esclarecer – com essa expressão que a dissertação de mestrado mencionada no início deste

ensaio termina “suas considerações finais” como forma de levar a sério o discurso do nativo¹⁰ a qual teve contato ao longo de sua incursão, quando ele próprio alertava/advertia sobre os limites da intromissão do pesquisador ao se colocar diante do observado, no cuidado talvez de chamar atenção, em nosso entendimento e linguagem, sobre os regimes de verdades (RABINOW, 1999) ali implicados ao passo que – e é preciso entender – cada universo cognitivo também guarda seus mistérios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, T. “Introduction”. In: Talal Asad (Org.), **Anthropology and the Colonial Encounter**. London: Athlone Press, 1973.

BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio do movimento**. Tradução de Suzana Martins. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1997.

CALDEIRA, Teresa. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. **Novos Estudos**, n.21, julho de 1988.

_____. Antropologia e poder: Uma Resenha de Etnografias Americanas Recentes. **BIB**, Rio de Janeiro, n.27, pp.1-96, 1º semestre, 1989.

CLYDE-MITCHELL, J. C. A dança Kalela. In Feldman-Bianco, Bela. **A Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo, Ed. Unesp, 1956 [2010]

COMAROFF, John & Jean. “Etnografia e Imaginação Histórica”, **PROA** - Revista de Antropologia e Arte, vol.1, n.2, 2010.

DARNTON, R. **The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History**. New York: Vintage Books, 1985.

DERRIDA, Jacques. **Writing and Difference**. (A. Bass, Trad.). Chicago: University of Chicago Press, 1978.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Petrópolis: Vozes, 1969 [1972].

¹⁰ Aqui estamos seguindo as pistas [ainda que ciente das críticas a esta perspectiva] deixadas pelo antropólogo Viveiros de Castro (2010) a respeito da “ideia do conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem dos procedimentos investigados” (Ibid., p.18). Contudo, o conhecimento antropológico estaria envolvido com outro tipo de empreendimento: “Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a de *explicar o mundo de outrem*, mas a de *multiplicar nosso mundo* [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 132, *grifos do autor*).

_____. **As Palavras e as Coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1966 [1999].

_____. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979 [2007].

GINZBURG, C. **The Night Battles:** Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. (J. Tedeschi & A. Tedeschi, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. História noturna?, 1983.

_____. **The Cheese and the Worms:** The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller. (J. Tedeschi & A. Tedeschi, Trans.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In Feldman-Bianco, Bela. **A Antropologia das sociedades contemporâneas.** São Paulo, Ed. Unesp, 1940 [2010]

LE GOFF, J. **The Medieval Imagination.** (Goldhammer, Trans.). Chicago: Chicago University Press, 1988.

LE ROY LADURIE, E. **Montaillou:** The Promised Land of Error. (B. Bray, Trans.). New York: Vintage Books, 1979.

MARCUS, George & FISCHER, Michael. **Anthropology as Cultural Critique:** An Experimental Moment in the Human Sciences, The University of Chicago Press, 1986.

MARCUS, George. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In J. Clifford & G. E. Marcus (Eds.), **Writing Culture:** The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

ORTNER, Sherry. B. Teoria na antropologia desde os anos 60. **Mana**. 17(2):419-466, 2011.

RABINOW, Paul. Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia. In: RABINOW, Paul. **Antropologia da razão.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SAID, Edward. **O Orientalismo.** São Paulo, Companhia das Letras, 1978 [2010].

SAHLINS, Marshall. **Cosmologias do Capitalismo: o saber Trans-Pacífico do “Sistema Mundial”.** Conferência apresentada na XVI Reunião Brasileira de Antropologia, Campinas, 27-30 de março, 1988.

_____. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro, Zahar, 1985 [1990]

SAMUEL, R. **Heroes Below the Hooves of History.** The Independent, 1989.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem:** um estudo sobre o terror e a cura. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura- Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 [1993].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Anti-Narciso: lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. **Revista Brasileira de Psicanálise** (Impresso), v. 44, p. 15-26, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. In: **Mana** 8(1), 2002, 113-148.

Outras fontes bibliográficas

Palestra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro no IEB (USP) em 09/10/08, por ocasião de um evento consagrado ao centésimo aniversário de Claude Lévi-Strauss. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=6I0HnmIfHBI>>. Acesso em 18 de jan. de 2016.

ABSTRACT

The present essay tries to reflect, using specific examples, some paths covered by contemporary ethnographic practice, and how current anthropologists have sought to reinvent their investigative procedures from new critics positions emphasizing aspects of the limitations of ethnographic and self - criticism. In fact, we tried to point out the approaches of anthropology with other fields of knowledge such as history

Keywords: Ethnography. Limitations. Search paths. History. Anthropology.

Recebido em 23.10.2016

Aprovado em 02.12.2016