
Rumos e percursos incertos de uma ciência à deriva: reflexões sobre os paradoxos em torno dos limites e potencialidades da etnografia

Luciano von der Goltz Vianna¹

Resumo

O presente artigo tem como objetivo desenvolver algumas reflexões sobre uma possível Antropologia produzida à deriva. Para isso parto de alguns questionamentos: existem caminhos que pesquisadores(as) percorrem em comum ao desenvolver suas pesquisas etnográficas? Existem convenções sobre como proceder no trabalho de campo? Poderíamos dizer, ainda hoje, depois da imensa quantidade de experiências de pesquisa e de trabalho de campo com 'inspiração etnográfica' (portanto, produzidas por antropólogos(as) ou não), que exista um protocolo, ou conjunto deles, a ser seguido no momento da construção da pesquisa? A partir de perguntas como essas visio, desenvolver uma reflexão teórica sobre uma suposta 'natureza aleatória' dos percursos e itinerários de uma pesquisa etnográfica. Por fim, faço apontamentos para possíveis desdobramentos da proposta de discussão na direção de uma formação em antropologia que não dependa dos protocolos de pesquisa da etnografia.

Palavras-chave: etnografia; epistemologia; Antropologia; paradoxo

Abstract

This article aims to develop some reflections on a possible anthropology produced by drift. To this end I start from some questions: are there ways that researchers follow in common when developing their ethnographic research? Are there any conventions on how to proceed in the fieldwork? We could say even today, after the immense amount of 'ethnographic-inspired' research and fieldwork experiences (thus produced by anthropologists or not), that there is a protocol, or set of them, to be followed in moment of research construction? From questions such as these I aim to develop a theoretical reflection on a supposed 'random nature' of the paths and itineraries of an ethnographic research. Finally, I make notes on the possible consequences of the discussion proposal towards an anthropology background that does not depend on the research protocols of ethnography.

Key-words: ethnography; epistemology; Anthropology; paradox

¹ Professor colaborador no Curso de Ciências Sociais na UNIOESTE (Universidade Estadual do Oeste do Paraná), possui doutorado em Antropologia Social no PPGAS/UFSC e tem trabalhado nas seguintes áreas de atuação: etnografia, saúde mental, epistemologia e metodologia. Participa do grupo de pesquisa Oriente e é pesquisador vinculado ao Instituto Brasil Plural.

Introdução²

Em 2015 dei início a algumas reflexões sobre os pressupostos presentes em uma etnografia (Viana, 2015), quando propus as bases do que poderia ser uma Antropologia à deriva, as quais resultaram em minha tese de doutorado (Vianna, 2018). Em linhas gerais, poderia dizer que o objetivo dessa antropologia seria instabilizar e problematizar a etnografia enquanto um jogo de (des)montagem que parece mover-se à deriva, mas 'ancora-se' constantemente em categorias de análise e pressupostos epistemológicos, que seriam como seus 'atracadouros' (a referência a termos náuticos se dá em metáfora a ideia de um movimento à deriva na pesquisa). Contudo, não pretendo fornecer qualquer definição universal, ou de minha autoria, sobre o que seria uma etnografia. Pelo contrário, minha pergunta é justamente sobre a possibilidade de construir um enunciado no qual esteja descrito e delimitado, com certo número de critérios e procedimentos mais ou menos rigorosos, a que se refere o termo etnografia, de modo que a maioria dos autores(as) e pesquisadores(as) se sintam de alguma forma contemplados. Meu objetivo não é chegar a qualquer consenso, mas sim compreender quais os limites ou fronteiras do que pode ser feito sob o nome de etnografia, não para produzir uma reflexão prescritiva, mas sim crítica e reflexiva sobre o que tem sido feito enquanto pesquisa etnográfica.

Nesse sentido, especular sobre uma Antropologia nômade, ou feita à deriva, produziria uma instabilidade disciplinar que acabaria por questionar os supostos protocolos que um(a) pesquisador(a) iria por em prática no decorrer de sua pesquisa, sendo que os dois elementos principais para se realizar uma pesquisa de campo etnográfica seria escolher um local ou um grupo de pessoas que tenham algo em comum entre si e considerar que a pesquisa é realizada por um sujeito específico no mundo, ou seja, o(a) próprio(a) pesquisador(a). Logo, provocar essa instabilidade, gerada pela identificação de condicionamentos produzidos no momento de formação e treinamento do pesquisador para realizar a pesquisa, teria como efeito direto uma ruptura com essa

2 O presente artigo foi (re)escrito a partir de diversos diálogos e contribuições de colegas e amigos(as). Agradeço a leitura, os comentários e as críticas especialmente a Sofia Zutin Gasparotto, Felipe Neis Araújo, Bianca Ferreira Oliveira, Douglas Ferreira Gadelha Campelo, Sara Caumo Guerra, Alexandre Peres de Lima, Bruno Nascimento Huyer, Vitor Pordeus, Vinícius Cosmos Benvegnú e aos integrantes do Grupo de pesquisa Oriente, Alberto Groisman (orientador de minha tese), Isadora Zuza da Fonseca, Ariele Cardoso, Guilherme Arthur e Marina Schiochet.

suposta 'tradição' metodológica por parte do(a) pesquisador(a); que por óbvia contradição, não poderia continuar a praticar uma ciência que toma tais condições de possibilidade como pressupostos irrefletidos sobre a 'realidade' e sobre si mesmo ou como dispositivo para investigar essa mesma 'realidade'. Obviamente, esse é um esboço sobre como pesquisas etnográficas são desenvolvidas, e nesse artigo não pretendo exemplificar ou comprovar com dados produzidos por qualquer pesquisa empírica o que estou sugerindo e esboçando enquanto uma possível realidade desse modelo de pesquisa. Não realizei qualquer pesquisa empírica e sistemática para identificar o que estou tomando como hipótese, mas sim me oriento como base em experiências individuais e discussões teóricas sobre o assunto. Por isso, o presente artigo busca produzir uma discussão teórico-metodológica ao repensar os modelos epistêmicos que tornam possível a produção de etnografias.

Em primeiro lugar é preciso pontuar que quando comecei essa reflexão e discussão epistêmica, há cerca de 8 anos, sempre fiquei intrigado com as reações dos membros da comunidade acadêmica a ela. Geralmente os(as) interlocutores(as) com quem dialoguei nesse anos ficaram muito afetados com as especulações e as tentativas de generalização do que seria a etnografia, as quais, pela lógica, acabam de alguma forma produzindo uma 'redução' da complexidade e diversidade de modos de se fazer pesquisa etnográfica (os quais, parecem ser em um primeiro olhar, correspondentes ao número de pessoas que a produz em todo mundo e em toda história). Tal suposta redução teórica gera uma série de incômodos e de desconfortos no debate, 'pessoalizando' quase sempre o mesmo, os interlocutores se sentem atingidos individualmente, mesmo sem serem citados diretamente (tal fato me sugeria e confirmava que etnografia é algo exclusivamente praticado individualmente, sendo, portanto, intransferível e irreprodutível). Comecei então a perceber que o debate que tenho levantado nos últimos anos obriga aqueles que visam contra-argumentar-me a desacomodar-se de seu local seguro de leitor para deslocar-se, enquanto pesquisador, por entre regiões incertas, por enigmas, paradoxos e contradições que parecem ser insolúveis e contradizem aquilo que tinham como uma profissão de fé, ou seja, a prática e a produção das etnografias. Em outras palavras, os obriga a pesquisar suas próprias pesquisas procurando ver se encaixam-se ou não nessa parodia ou caricatura que tenho feito sobre a etnografia. Na

sequência das críticas, esses(as) leitores(as) buscam argumentar que preciso demonstrar e comprovar com dados empíricos e documentos o que estou sugerindo como hipótese. Retornando, portanto, ao cerne da questão sobre o acesso a esse *real* por meio da etnografia e de um modelo nas ciências humanas onde o conceito de *real* é como um coringa, usado de forma conveniente de acordo com os interesses e objetivos do debate.

Ao escrever e idealizar minha tese (Vianna, 2018), a expectativa era conseguir (des)orientar seus(as) leitores(as) por caminhos perigosos que os conduzissem constantemente à deriva, ou seja, a adentrarem meandros de suas curiosidades e criatividade, as quais talvez condicionassem seus olhares e leituras daquilo que lhes estão sendo apresentado, abrindo margem para a possibilidade de uma leitura que seja também uma escrita de uma espécie de 'hipertexto' com o escritor, onde cada deslocamento, perturbação e desconforto causado é um convite à resolução dos paradoxos que esse debate deu origem. Feitas as ressalvas e contextualizações da trajetória da discussão que tenho levantado, vamos ao que de fato ela tem problematizado. Lembrando que esse artigo é mais uma tentativa de resumir essa trajetória de debates, mostrando seus impasses e principais argumentos, do que novamente produzir um texto que causem essas mesmas perturbações nos(as) leitores(as).

Do narrável e do inarrável

Os problemas que tenho posto em relevo surgem de lugares muito comuns para quem produz etnografias: aquilo ou aqueles(as) diante dos quais não conseguimos descrever, falar-sobre, narrar ou traduzir com alguma segurança, que atinja algum grau de verossimilhança ou pelo menos alguma fidelidade ao dito na 'versão original'. Tais *experiências*, mesmo que narradas através dos mais variados subterfúgios e estratégias textuais e literárias, nunca parecem conseguir traduzir o que 'realmente se passou dentro de cada um', em cada situação inusitada ou não conseguem descrever em palavras aquilo que foi visto. E sabemos que esse é um antigo problema das ciências em geral, longamente discutido em uma série de autores(as) comumente classificados como da epistemologia, como por exemplo Kuhn, Popper e Feyerabend, citados nesse artigo.

Estou falando, portanto, de 'coisas' como por exemplo empatia, amor e cumplicidade, chaves para a relação com diversos interlocutores ser no mínimo possível e chave interpretativa para poder traduzir os conteúdos ditos ou expressos por outrem. Nesse jogo de (inter)subjetividade, que acontece nessa dimensão do face-a-face, compreendi que o entendimento, a empatia e a cumplicidade, o amor recíproco, são eventos raros na relação diária com um(a) interlocutor(a) de pesquisa. Então, o que haveria no resto do tempo entre 'eles' e 'nós'? Seriam apenas nossas interpretações sobre eles, governadas por noções preconcebidas culturalmente (entendendo que as teorias antropológicas são expressões de uma versão parcial e culturalmente orientada sobre a realidade) sobre 'quem são', que reproduzem representações sociais comumente expressas em relação a eles? Estaríamos sempre justapondo nossa interpretação aos entendimentos e percepções que eles têm da vida e do mundo ao seu redor? E se 'relativizássemos' ainda um pouco mais 'nossa' perspectiva sobre isso que chamamos de *real*, será que poderíamos criar mais brechas que pudessem viabilizar esses eventos de entendimento mútuo, mas que estariam distantes de qualquer "fusão de horizontes" como afirmou Gadamer (1997)? Se a resposta for positiva então quais seriam afinal, os limites ou as fronteiras disso que chamamos etnografia? Ou melhor, existiria algo que um(a) pesquisador(a) não poderia descrever, grafar, compreender ou explicar via etnografia, ou algo que os mesmos não poderiam fazer de forma alguma em um trabalho de campo, ou em nome dele (pensando que não são apenas antropólogos(as) que fazem etnografia, e que eles(as) não estão orientados pelos mesmos códigos de ética profissionais e de ética em pesquisa)?

Quando ingressei no doutorado, a ideia de realizar um trabalho de campo sem pré-determinar nem as pessoas nem os espaços por onde iria me deslocar começou a tomar corpo, principalmente a cada momento em que me era perguntado por colegas e professores onde iria realizar minha pesquisa. Imaginei então, um modo de investigação que não se detivesse em grupos e pessoas específicas, que tivessem características em comum, mas sim que pudesse percorrer caminhos que não poderiam ser previstos ou pré-determinados anteriormente ao início da pesquisa de campo. Chamei então esse modo de pesquisa de uma Antropologia à deriva (Vianna, 2015). Para isso, compus uma série de caricaturas do que era para mim a Antropologia, tornando-a uma espécie de

personagem de feições e características exageradamente marcantes. Rascunhei uma série dessas caricaturas, mas a que mais utilizei para desenvolver essas ideias era aquela que concebia a Antropologia como uma ciência acadêmica que segue protocolos, planos, disposições e agendas curriculares, impostas pelas agências financiadoras e pelos regimentos universitários. Tal rascunho era então, desenhado sobre um pano de fundo, uma dimensão regimentar em que nosso ofício e saber implicavam diretamente em produzir um saber legítimo(ado) sobre o *outro* (Strathern, 2013), implicava, mais precisamente, em *saber mais* (e sempre mais, em maior quantidade) sobre ele. Assim como, para desenhar essa caricatura, considerava o acesso ao *real* uma tarefa problematizada em uma primeira instância (nos projetos de pesquisa) e solucionada com o pressuposto de ser a Antropologia uma ciência que coproduz seu saber, em uma segunda e última instância (obviamente surgem muitos outros problemas no meio do caminho, mas simplifico aqui para tornar mais compreensíveis meus argumentos). E chegava a essa conclusão por meio de leituras como a seguinte, de Michel Foucault:

Em outros termos, para o pensamento clássico, a finitude (como determinação positivamente constituída a partir do infinito) explica essas formas negativas que são o corpo, a necessidade, a linguagem, e o conhecimento limitado que deles se pode ter; para o pensamento moderno, a positividade da vida, da produção e do trabalho (que tem sua existência, sua historicidade e suas leis próprias) funda, como sua correlação negativa, o caráter limitado do conhecimento; e inversamente, os limites do conhecimento fundam positivamente a possibilidade de saber, mas numa experiência sempre limitada, o que são a vida, o trabalho e a linguagem. [...] Mas, quando os conteúdos empíricos foram desligados da representação e envolveram em si mesmos o princípio de sua existência, então a metafísica do infinito tornou-se inútil, a finitude não cessou mais de remeter a ela própria (da positividade dos conteúdos às limitações do conhecimento, e da positividade limitada deste ao saber limitado dos conteúdos). (1995: 332 - 333).

O “pensamento moderno”, na qual a Antropologia tem suas raízes, estaria, portanto, fundado sobre essa “analítica da finitude”. Declarando-se o “fim da metafísica”, e com ela o aparecimento do “homem”³, a Antropologia poderia então torná-lo a própria figura da finitude. A Antropologia, em resumo, ainda seria essa “análise do vivido” que

3 Importante lembrar que essa noção de “homem” tinha “prazo de validade” e era “datado”: “É a partir dessa operação sistemática de relativização do humanismo ocidental que Foucault se coloca a questão das condições de possibilidades das ciências humanas. As ciências humanas emergiram quando deslocamentos epistemológicos tornaram possível tomar como objeto o fato de sujeitos terem representações. Isso nada mais é do que um acontecimento discursivo. Não se trata da tomada de consciência de um objeto sempre já aí, nem de um refinamento e mais precisão na abordagem de fatos sobre os quais sempre já se discursara. Trata-se da emergência de algo novo, datado e com um prazo de validade.” (DOS ANJOS, 2004:150).

“não faz mais que preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental” (Foucault, 1995:337). Poderíamos correlacionar essa “figura da finitude” com as “*schematas*” (Gombrich, 1995) existentes em uma etnografia, que compõem seus conhecimentos limitados sobre o outro. Tentando 'renunciar' a essa 'tradição' de pensamento moderno, objetivei então construir em minha tese um esboço *ad hoc* (sem 'acabamento' ou 'pintura') do que seria uma Antropologia sem o espectro do “duplo empírico transcendental” rondando a mesma. Nela tais *schematas* seriam aquelas imagens, expectativas e pressupostos sobre o *outro* e sobre o encontro com ele (os quais geralmente vinham acompanhados de um conceito sobre o que é 'exótico', o que é o tempo e o que é a realidade) com que o estudante ingressa na vida acadêmica (estudando Antropologia ou as tantas disciplinas acadêmicas que utilizam hoje a etnografia como 'método' de análise, como por exemplo Pedagogia, Psicologia, Jornalismo, Publicidade e Propaganda, História, Artes Cênicas, Administração, Direito etc...); ou ainda seriam aquelas imagens nutridas em sua imaginação sobre tais encontros por meio da formação e treinamento acadêmico que os precede.

Em suma, o que movia meu desejo em reunir e inventar conceitos, sob o nome de uma 'outra antropologia', era o incomodo com três situações que observava nessa disciplina: as infundáveis disputas por uma definição que fosse consensual sobre etnografia e Antropologia, o aumento do uso da etnografia nas mais diversas disciplinas acadêmicas (mas raramente o uso das discussões teóricas antropológicas) e o uso da etnografia como instrumento de refutação e ratificação para toda sorte de ponto de vista, teoria ou argumentação (como se fosse um líquido de contraste jogado sobre a realidade). Desde aí, estive em busca de entender o que era afinal uma 'etnografia', buscando em meu próprio trabalho empírico e em minha formação como acadêmico, as respostas para essas questões, não abdicando, obviamente, de compreendê-la por meio da leitura de obras clássicas na disciplina e obras sobre a história da Antropologia e das Ciências Humanas. Diversas leituras foram fundamentais para situar a polarização entre o debate pró e anti etnografia que se arrasta nos anos da disciplina. Algumas delas, as quais cito a seguir, foram mais significativas para o entendimento de que havia algum paradoxo nesse debate, contudo existem uma série de outros debates que o precedem e

o sucedem, os quais no presente artigo só há espaço para os citar. Um dos debates mais emblemáticos sobre etnografia (com posicionamentos “a favor” e “contra” ela) foi entre Mariza Peirano (1986; 1995 e 1997) e Nicholas Thomas (1991), além de muitos outros trabalhos clássicos e atuais que refletiram sobre autoridade antropológica, sobre a escrita e sobre a formação da disciplina, como por exemplo: (Periano, 1991; Geertz, 2002; Clifford, 2011), dentre outros. E no seu pano de fundo havia uma espécie de “guerra das ciências” e que não irei retomar aqui (Latour, 1994; Stengers, 2002; Hacking, 2001; Bloor, 2009). Poderia, contudo, resumi-lo citando Michel Foucault:

Mas, como ao mesmo tempo a teoria geral da representação desaparecia e impunha-se, em contrapartida, a necessidade de interrogar o ser do homem como fundamento de todas as positivities, não podia deixar de produzir-se um desequilíbrio: o homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído em sua evidência imediata e não-problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem. Daí esta dupla e inevitável contestação: a que institui o perpétuo debate entre as ciências do homem e as ciências propriamente ditas, tendo as primeiras a pretensão invencível de fundar as segundas, que, sem cessar são obrigadas a buscar seu próprio fundamento, a justificação de seu método e a purificação de sua história, contra o “psicologismo”, contra o “sociologismo”, contra o “historicismo”; e a que institui o perpétuo debate entre a filosofia, que objeta às ciências humanas a ingenuidade com a qual tentam fundar-se a si mesmas, e essas ciências humanas, que reivindicam como seu objeto próprio o que teria constituído outrora o domínio da filosofia. (Foucault, 1995: 362 - 363).

A hesitação diante desse saber produzido a partir de etnografias era, portanto, em relação a definição, potencialidade e fronteiras de tudo aquilo que ouvia falar sobre o nome ou que poder ser adjetivado por etnográfico (e suas respectivas *schematas*, como por exemplo, as 'capacidades inconscientes comuns'). O caminho em direção a essa hesitação passou por diversos momentos, mas instaurou-se na especulação e na tentativa de propor outro modo de realizar uma pesquisa em Antropologia (utilizando para isso outros dispositivos metodológicos e teóricos). À princípio, a proposta era montar um conjunto de proposições que instabilizasse todo e qualquer saber que pudesse estar sob o registro (mesmo que provisoriamente) da veracidade ou da falsidade acerca de algo (enfim, localizando, portanto, a Antropologia como uma ciência crítica, ou em permanente e irreduzível dúvida). O que tinha em mãos para isso eram as estratégias retóricas que garantiam a não-contradição, tais como a retórica do saber

compartilhado⁴ e coproduzido, e o rodeio em torno das reversibilidades (ou seja, que todo conhecimento produzido sobre o *outro* é também um experimento cognitivo e heurístico de autoconhecimento) na construção e invenção do conhecimento antropológico sobre o outro (Wagner, 2010). Contudo, o paradoxo entre “saber” ou “não saber” não se resolvia com a busca por (um) “saber menos” (como tentei propor como horizonte heurístico dessa Antropologia à deriva), o qual seria um modo de aproximar-se de algo ao ponto de consumi-lo, predá-lo, ilidi-lo e de borrá-lo. E claro, havia uma pressuposição explícita nessa proposta: saber sobre algo é saber sobre o que há *fora*, a partir dos modos de saber sobre *si*. Com isso, algo tenderia sempre a ser totalizante, cumulativo, externo e *real*, ou um objeto passivo de ser ilidível e predado ontologicamente pelo modo como se sabe sobre *si*. Dessa forma, a chave analítica dicotômica eu/outro retroalimentava-se com o relativismo de partida, dado em qualquer pesquisa antropológica. A busca por *saber menos*, em uma pesquisa que movia-se à deriva, poderia ser resumida, em outras palavras, a um tipo de *princípio de precaução* diante do *fazer-saber* antropológico. O que esse “princípio” parecia possibilitar era a procura pelas condições de possibilidade para que essa ciência fosse possível, tal como nos mostra Paul Feyerabend:

De duas maneiras pode ser estudada essa atividade (do cientista). Podemos tentar estabelecer requisitos ideais de conhecimento e de aquisição de conhecimento e procurar construir maquinaria (social) que obedeça a esses requisitos.” [...] “Essa investigação, de outra parte, teria de examinar a maneira como os cientistas realmente lidam com a circunstância, teria de examinar a forma real de seu produto, a saber, ‘conhecimento’, e a maneira como esse produto se altera, em consequência de ações e decisões ocorridas em complexas condições sociais e materiais. Em uma palavra, a investigação teria de ser antropológica (Feyerabend, 1977:386 parênteses de minha autoria).

Tal investigação iniciava então, com a seguinte pergunta, em relação ao modo singular com que a Antropologia produz conhecimento: seria possível fazer etnografia

4 Tal saber suponho ter sua consolidação na “fusão de horizontes” da filosofia hermenêutica: “O que chamei há pouco de interiorização do tempo não significa outra coisa que a admissão tácita pelo pesquisador hermeneuta de que a sua posição histórica jamais é anulada; ao contrário, ela é resgatada como condição de conhecimento. Conhecimento que, abdicando de toda objetividade positivista, realiza-se no próprio ato de “tradução”. É a “fusão de horizontes” de que fala a filosofia hermenêutica de um Gadamer ou de um Ricoeur. Indica a transformação da história exteriorizada e objetivada em historicidade, viva e vivenciada nas consciências dos homens e, por certo, do antropólogo. A fusão de horizontes implica que, na penetração do horizonte do outro, não abdicamos de nosso próprio horizonte”. (Cardoso de Oliveira, 1997: 21).

sem teoria ou qualquer abstração (ou seria possível fazer Antropologia sem “explicar” nada)? Pensando novamente com Paul Feyerabend, conhecimento aqui seria:

[...] antes, um oceano de alternativas mutuamente incompatíveis (e, talvez, até mesmo incomensuráveis), onde cada teoria singular, cada conto de fadas, cada mito que seja parte do todo força as demais partes a manterem articulação maior, fazendo com que todas concorram, através desse processo de competição, para o desenvolvimento de nossa consciência (1977: 41).

Para Feyerabend um conhecimento atinge sua suficiência quando está em *prol* do “desenvolvimento de nossa consciência”. Mas, saber o suficiente sobre algo (ou saber-menos), em Antropologia, faria dessa ciência um conjunto de teorias sobre esse mesmo algo ou iria expor seus objetivos, pressupostos e lutas? Existiriam “matrizes disciplinares” (KUHN, 1998) operando como axiomas das etnografias? Se entendermos que é a experiência etnográfica que “mede o êxito das teorias” antropológicas então, poderíamos concluir que a Antropologia é uma ciência estritamente empírica:

Examinar o princípio em pormenor concreto significa traçar as consequências das contrarregas que se opõem a algumas regras comuns do empreendimento científico. Para ter ideia dessa forma de operação, consideremos a regra segundo a qual é a ‘experiência’ ou são os ‘fatos’ ou são os ‘resultados experimentais’ que medem o êxito de nossas teorias, a regra segundo a qual uma concordância entre a teoria e os ‘dados’ favorece a teoria (ou não modifica a situação), ao passo que uma discordância ameaça a teoria e nos força, por vezes, a eliminá-la. Essa regra é elemento importante de todas as teorias da confirmação e da corroboração. É a essência do empirismo. A ‘contrarregra’ a ela oposta aconselhamos a introduzir e elaborar hipóteses que não se ajustam a teorias firmadas ou a fatos bem estabelecidos. Aconselha-nos a proceder contraceptivamente (p. 39). [...] O cientista interessado em conseguir o máximo conteúdo empírico, desejando compreender tantos aspectos de sua teoria quantos possível, adotará metodologia pluralista, comparará as teorias com outras teorias e não com ‘experiências’, ‘dados’ ou ‘fatos’ e tentará antes aperfeiçoar do que afastar concepções que aparentemente não resistem à competição (Feyerabend, 1977:67).

Em resumo, a ideia de uma Antropologia à deriva visava desprender-se das “matrizes disciplinares”, para encontrar suas “*schematas*” e compor um saber que tanto pudesse ser explicado por seu “contexto da justificação” quanto por seu “contexto da descoberta” (Freitas, 2005). Tal foi, pelo menos, essa a constatação ao perceber que diversos autores explicitavam a existência de uma tradição em recorrer (ou privilegiar como objetivo principal) aos contextos de descoberta mais do que aos contextos de justificação, como podemos ver nos argumentos de Fredrik Barth:

Os sistemas sociais variam tão profundamente, tanto em relação ao grau de padronização que os caracteriza quanto em relação à forma e relevância que esses padrões assumem, que uma ampla explanação da ação social pressupondo uma sociedade com determinada ordem e forma é necessariamente suspeita. Em vez disso, devemos esperar que sistemas tão desordenados como os que são encontrados nos níveis agregados da vida social humana dependam de circunstâncias e processos históricos particulares para definir suas formas específicas. Isso seria consistente com o que sabemos da história cultural objetiva, que mostra que os padrões e formas variam e emergem continuamente. O que precisamos, portanto, não é uma teoria dedutiva sobre o que esses sistemas serão, mas procedimentos exploratórios para descobrir o que eles são: que grau de forma e de ordem eles mostram em cada situação específica enfocada. Isso precisa ser descoberto e descrito, não definido e pressuposto, e cada sistema com seu contexto deve ser especificado de maneira que revele as contingências que o moldaram. Através desse procedimento, podemos esperar definir parâmetros possíveis para análises comparativas de sistemas sociais agregados e teorias sobre os conjuntos de processos através dos quais esses sistemas são produzidos - um projeto singularmente apropriado para a antropologia. (Barth, 2000:178).

Contudo, havia algo a mais nessa proposta, já que a palavra *deriva*, e seu verbo, significam perda ou não controle, movimento sem direção ou energia; ou ainda, desviar ou correr, nascer ou relacionar algo a sua origem e gerar uma palavra de outra. Portanto, *nômade* e *estar à deriva*, ou *derivar*, não são sinônimos, já que nomadizar se refere ao que deseja mover-se (ou o *ser* que se posiciona de forma alóctone em um território), ao que precisa andar (mas no *estar à deriva* esse é um *andar para se perder de si mesmo*) e ao que não está somente sob os efeitos e vontades de forças externas, como o vento ou as marés. John Law se utiliza de termos semelhantes para falar sobre os fluxos e imprevisibilidades em geral (*mess*) ocorridas em uma pesquisa de campo (Law, 2004). Bruno Latour, em sentido semelhante, propõem uma espécie de deriva (mas talvez sem o objetivo de perder-se, ou perder sua identidade) com a sugestão de “seguir os atores”:

Vai contra a intuição tentar distinguir o que vem dos “observadores” do que vem do “objeto”, pois a resposta óbvia é “deixar-se levar”. Objeto e sujeito talvez existam; mas tudo o que interessa acontece a montante e a jusante. Apenas siga a corrente (Latour, 2012:339).

Por outro lado, também parecia haver na ideia de “deriva” uma força transcendental que condiciona o sujeito a saber, aquela que pressupõem a existência de um “desejo de saber”. Marilyn Strathern, por exemplo, pergunta-se:

Mas não terá a prática aparentemente evidente e descritível da troca cerimonial, que alimenta a antropologia desde o Ensaio sobre a dádiva de Marcel Mauss, sido também ela uma obstrução ao conhecimento (antropológico)? Ou, para novamente dizer de modo mais preciso, por que eu deveria - e é claro que não estou sozinha nisso - fazer dela uma fonte de conhecimento? Terá sido porque, como euro americana, fui treinada para equiparar o conhecer ao ver, quando o que vemos é o *mundo inteiro*? [...] Eu não tinha uma explicação (descrição) para a necessidade evidente que imputei a esses melanésios de tornar as relações visíveis. Não era necessário fazer essa pergunta, pois o desejo de saber parecia autossuficiente como contrapartida da análise dos antropólogos, como sugere o fim do livro (Strathern, 2014:401 grifos da autora, o livro que ela se refere é o *Gênero da dádiva* de sua autoria).

O panorama de problemas epistemológicos apresentados para elaboração da proposta dessa antropologia à deriva parecia desembocar então numa heurística circular. Ao suspender e explicitar o movimento da *deriva* enquanto acontecimento potencial de uma pesquisa antropológica (que difere de uma não previsibilidade generalizada nos trabalhos de campo, a qual corresponderia a uma força exotérica e involuntária), algumas linhas tangenciais pareciam fugir desse círculo. Comecei a perceber que refletir sobre etnografia não demandava apenas descrever os contextos da justificação, mas também os da descoberta. As alianças, os jogos de poder, os métodos de escolhas de candidatos em processos de seleção, os processos e os meios de publicação científica baseados na produtividade e na prioridade por nomes renomados eram também exemplos, dentre muitos outros, de como o ofício de antropólogo, como qualquer outra profissão acadêmica, parecia ser exercido. Em outras palavras, ao perguntar sobre a singularidade e a legitimidade do saber etnográfico, encontrei um conjunto de contextos de sua produção com as quais o(a) pesquisador(a) pode obter uma espécie de *mais-valia gnoseológica*. Ou seja, um capital ou um conjunto de dividendos de sua pesquisa que transcenda os limites dos próprios objetos de estudo, que possam dizer sobre eles mais do que eles consigam dizer por conta própria (imaginando, evidentemente, que a realidade seria auto-evidente ou que o acesso especializado a ela poderia desvendar fatos não observáveis por outros meios). Ou seja, como disse Latour, esse saber tem de apresentar-se como sendo de uma escala maior que seu objeto (Latour, 2012). Tal *mais-valia* só parece ser possível mediante o pressuposto central de que há um *sujeito conhecedor* que tem a capacidade para observar-se externamente, compreendendo a si mesmo por meio de uma ampliação de

sua consciência.⁵ Encontrar as raízes de tal pressuposto foi um objetivo buscado por diversos autores, compondo linhas de tradição de pensamento razoavelmente longas, de Kant a Hegel, de Nietzsche a Foucault. Dentre eles cito as seguintes frases de Paul Feyerabend:

Trata-se, em todos os casos, de pressupostos abstratos e altamente discutíveis que dão forma à nossa concepção do mundo, sem se tornarem acessíveis a uma crítica direta. Em geral, nem sequer nos damos conta desses pressupostos e só lhes reconhecemos os efeitos quando nos defrontamos com uma cosmologia inteiramente diversa: os preconceitos são descobertos graças a contraste e não graças a análise. O material de que o cientista dispõe, inclusive suas mais elaboradas teorias e suas técnicas mais refinadas, estrutura-se de modo exatamente idêntico. [...] Ora, como nos seria possível examinar algo de que nos estamos valendo o tempo todo? Como analisar, para lhes apontar os pressupostos, os termos em que habitualmente expressamos nossas observações mais simples e diretas? Como, agindo como agimos, descobrir a espécie de mundo que pressupomos? A resposta é clara: não podemos descobrir o mundo a partir de dentro. Há necessidade de um padrão externo de crítica: precisamos de um conjunto de pressupostos alternativos ou, uma vez que esses pressupostos serão muito gerais, fazendo surgir, por assim dizer, todo um mundo alternativo, necessitamos de um mundo imaginário para descobrir os traços do mundo real que supomos habitar (e que, talvez, em realidade não passe de outro mundo imaginário) (1977:42-43).

Paradoxos em torno de um descentramento do sujeito eu-antropólogo

Diversos(as) antropólogos(as) reiteraram a importância do descentramento do sujeito para a constituição do “olhar etnográfico” e para formação da Antropologia, assim como mostraram suas contradições:

Como bem o disse Jacques Derrida, o olhar etnográfico foi resultado de um descentramento ocorrido no interior da visão de mundo ocidental, após a era clássica, “no momento em que a cultura européia foi deslocada, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência (1971, p. 234). [...] A questão: como olha o primitivo? não foi posta em discussão naquele momento fundante, tendo ficado implícito, na teoria, que o olhar do primitivo

5 Importante frisar que tal capacidade seria imanente àquele que nasceu “predisposto” a prática etnográfica, mas que só poderia ser despertada e catalisada mediante treinamento e condicionamentos acadêmicos. Ou seja, o “trabalho de campo”, como por exemplo para Merleau-Ponty, é o tempo-espaço onde um novo “órgão de conhecimento” emerge: “Quando Frazer dizia, a respeito do trabalho de campo, “Deus me livre”, não estava se privando apenas dos fatos, mas de um modo de conhecimento. Claro que não é possível, nem necessário, que o mesmo homem conheça por experiência todas as verdades de que fala. Basta que tenha, algumas vezes e bem longamente, aprendido a deixar-se ensinar por uma outra cultura, pois, doravante, possui um novo órgão de conhecimento, voltou a se apoderar da região selvagem de si mesmo, que não é investida por sua própria cultura e por onde se comunica com as outras.” (MERLEAU-PONTY, 1980:200).

sobre si mesmo e para o seu entorno era um olhar “natural”: imediato, direto, irreflexivo. Partia-se do pressuposto de que a hermenêutica primitiva possuía limites muito bem definidos, enquanto o teórico apresentava o seu próprio horizonte interpretativo como um movimento racional de expansão infinita. Derrida pôde então afirmar que a etnologia é etnocêntrica apesar de combater o etnocentrismo, porque o Ocidente, ao mesmo tempo em que praticou esse descentramento, construiu sua imagem diante do resto do mundo como sendo a única cultura capaz de realizar tal movimento de abertura e auto-desdobramento. A Antropologia, que se estabeleceu como disciplina acadêmica nos países centrais no início do século, surgiu desse duplo movimento. (Carvalho, 2001:110).

Pergunto então, como poderia a Antropologia continuar se utilizando de um esquema metodológico, para produção de conhecimento, que mantenha seus pressupostos, tais como o do sujeito cognoscente autoconsciente,⁶ se o princípio fundamental de sua prática implica, necessariamente, em “defrontar-se com cosmologias inteiramente diversas” a fim de compreendê-las sob “outros pontos de vista”? Haveria mesmo necessidade de um “padrão externo de crítica” para um(a) antropólogo(a) poder “examinar algo que está se valendo o tempo todo” (Feyerabend, 1977)? (Des)montar uma pesquisa, seus caminhos, imagens e pensamentos que a constituem, seria o mesmo que estabelecer esse “padrão externo de crítica”, com o qual o conhecimento antropológico é produzido e por isso avança e progride em seu desenvolvimento? Se a Antropologia caracteriza-se por sua análise crítica do social, então poderíamos perguntar quais critérios e pressupostos são usados para definir o que é uma *crítica* do que não é. Será que a ideia de *crítica* não pressupõem uma noção de “eu” consciente de sua individualidade diante do *outro* com o qual poderia estabelecer parâmetros de diferenciação e com isso compor na análise e, portanto de modo unilateral, um olhar sobre o *real* mais factível, verossimilhante ou plausível? Possivelmente não haveria ninguém capaz de determinar seguramente se a Antropologia inventou ou não esse mundo imaginário capaz de “descobrir os traços do mundo real que supomos habitar” (Feyerabend, 1977). A solução para a sensação paralisante, que tal perspectiva sobre o fazer científico nos fornece, originou-se das possibilidades abertas no ato de especular sobre uma Antropologia despreendida de seus métodos. Comecei então, a imaginar

6 Tal ideia parece, no entanto, ter sido fundamental para a emergência do que chamamos “modernidade”. A Filosofia moderna é exemplo disso, e o pensamento antropológico parece ter ido “a reboque” dela: “A filosofia moderna nasceu quando um sujeito conhecedor, dotado de consciência e de seus conteúdos representacionais, tornou-se o problema central para o pensamento, paradigma de todo saber. A noção moderna da epistemologia direciona-se então para a clarificação e o julgamento das representações do sujeito.” (RABINOW, 1999:72).

modos de perder-me com mais facilidade (se é que perder-se propositadamente seja possível, e que esse ato ou disposição a estar à deriva não poderia ser outro modelo epistêmico), de modo que os resultados desse perder-se pudessem perturbar e expor com mais intensidade meus pressupostos. Um dos exercícios para tornar isso possível era subtrair as referências de um percurso de investigação deliberadamente e intencionalmente. Cheguei então, a conclusão que seria necessário que o pesquisador pudesse transviar-se, contradizer-se, arruinar-se, desvairar-se ou descaminhar-se intencionalmente, sucessivamente e talvez até exaustivamente para que ele pudesse montar e desmontar sua investigação. Ou seja, que pretendesse compreender e explicitar os pressupostos, condições e valores com os quais buscava conhecer o que buscasse saber, mas que esse compreender não se tornasse mais uma âncora desse movimento de desprendimento. Pensava que seria esse movimento à deriva que poderia pôr à mostra as convicções que um antropólogo, como eu, teria para solucionar enigmas e quebra-cabeças epistêmicos.

O empreendimento científico, no seu conjunto, revela sua utilidade de tempos em tempos, abre novos territórios, instaura ordem e testa crenças estabelecidas há muito tempo. Não obstante isso, o indivíduo empenhado num problema de pesquisa normal quase nunca está fazendo qualquer dessas coisas. Uma vez engajado em seu trabalho, sua motivação passa a ser bastante diversa. O que o incita ao trabalho é a convicção de que, se for suficientemente habilidoso, conseguirá solucionar um quebra-cabeça que ninguém até então resolveu ou, pelo menos, não resolveu tão bem. (Kuhn, 1998:61)⁷.

Em suma, perder-se seria outro modo de tentar não mais “distinguir o essencial do acessório e o princípio da consequência” (Rancière, 2002:16). Ou ainda, perder-se seria um modo de investigar com uma teoria frágil sobre os métodos que utilizará, ao ponto de, por certos momentos, pensar ter experiências “sem teorias”:

A experiência aparece acompanhada de pressupostos teóricos e não antes deles; e a experiência sem teoria é tão incompreensível quanto, (supostamente) a teoria sem experiência: eliminemos parte do conhecimento teórico de um

7 Popper não parece estar em desalinho com essa ideia: “Cada vez mais candidatos ao PhD recebem um treino meramente técnico, um treinamento em certas técnicas de mensuração; eles não são iniciados na tradição científica, na tradição crítica da formulação de problemas, de serem tentados e guiados antes pelos enigmas grandiosos e aparentemente insolúveis do que pela solução de pequenos quebra-cabeças.” (POPPER, 1978: 43).

ser senciente e teremos pessoa completamente desorientada e incapaz de realizar a mais simples das ações (Feyerabend, 1977:263).

A credibilidade e a relevância dada ao saber produzido a partir de etnografias parecem ter adquirido reconhecimento pleno pelos demais cientistas somente após a padronização de um “treinamento” mais rigoroso dos estudantes e futuros pesquisadores. Aprender a fazer etnografias, tornou-se passo fundamental para a constituição da disciplina. Paul Feyerabend, pensando sobre essas questões, é mais enfático ao escrever:

A educação científica, tal como hoje a conhecemos, tem precisamente esse objetivo. Simplifica a ciência, simplificando seus elementos: antes de tudo, define-se um campo de pesquisa; esse campo é desligado do resto da História (a Física, por exemplo, é separada da Metafísica e da Teologia) e recebe uma ‘lógica’ própria. Um treinamento completo, nesse tipo de ‘lógica’, leva ao condicionamento dos que trabalham no campo delimitado; isso torna mais uniformes as ações de tais pessoas, ao mesmo tempo em que congela grandes porções do procedimento histórico. ‘Fatos’ estáveis surgem e se mantêm, a despeito das vicissitudes da História. Parte essencial do treinamento, que faz com que fatos dessa espécie apareçam, consiste na tentativa de inibir intuições que possam implicar confusão de fronteiras (1977:21).

Pensando com o autor, estar à deriva em uma pesquisa implicaria, portanto, imediatamente em uma “confusão de fronteiras” epistêmicas, na medida em que não há treinamento possível para jogar-se à deriva (o que por sua vez resultaria em praticar uma ciência “sem/contra o método”). Contudo, parece haver um paradoxo quando a questão é exposta desse modo. Por um lado, é possível perceber que existe um treinamento do pesquisador para realizar uma etnografia, mas, por outro lado, tal treinamento está baseado em deixar-se levar pelas pessoas e pelos acontecimentos no campo, ou seja, implica em *causar* um efeito de deriva. Qualquer pessoa que nunca teve contato com a etnografia perguntaria em que consiste tal treinamento. Poderíamos dizer que as mais variadas etnografias, em maior ou menor medida, possuem suas próprias *derivas*, seus caminhos não previstos, suas inconstâncias e imprevisibilidades. Em qualquer pesquisa, e viagem, uma série de acontecimentos inusitados e inesperados modificam radicalmente nossos percursos e nos fazem até voltar para os pontos de partida (quando estamos perdidos e andamos em círculos, geralmente). Pergunto-me então: será mesmo possível reunir, em mesma medida, objetividade e descondicionamento do tempo e espaço em um trabalho de campo etnográfico? Como

“controlar” esse efeito de deriva? Como o pesquisador pode determinar sua descontinuidade se, por definição, ele (o efeito) é substancialmente descontínuo? Se não houvesse um *recentramento do sujeito*, se não houvesse uma noção de individuação que lhe fosse ponto de referência e retorno desse movimento, se não houvesse a “objetividade etnográfica” que lhe informasse o que descrever, observar, registrar e “explicar” à disposição do aluno pesquisador no decurso de sua formação e treinamento, então poderíamos dizer que o(a) antropólogo(a) é uma espécie de nômade sem sujeito transcendental para lhe amparar em qualquer horizonte de sua deriva?

Talvez o principal problema presente nessas perguntas não está na sua razoável solubilidade em resoluções pragmáticas (como por exemplo, a afirmação comum de que será na própria pesquisa de campo que essas questões serão respondidas), mas sim no enfrentamento a uma fobia à dodecafonia semiótica e semiológica que parece transparecer-se na ansiedade do(a) pesquisador(a) em 'dar(-se) conta' de um empirismo que precisa salvaguardar, por um lado, e por outro de uma necessidade constante de rascunhar as bordas e limites desse processo de continuidade e descontinuidade de um *eu*, chamado descentramento do *eu*. Mas o que, pragmaticamente, impede o(a) antropólogo(a) de constituir esse não saber, esse estado de impropriedade? Uma resposta possível seria aquela que afirma a 'necessidade' de ter de produzir, ao final de cada pesquisa, um trabalho coerente que será avaliado, qualificado e aceito pelos pares e colegas (portanto, não estou me referindo a outras tantas versões do produto final obtido a partir de etnografias como os laudos, relatórios e documentos produzidos em consultorias antropológicas os quais pouco se encaixam nessas discussões, já que são trabalhos sustentados em uma jurisprudência que os legitima em protocolos e procedimentos específicos que não estão em questão aqui). Ou ainda, porque talvez a ideia de descondicionamento parece acompanhar uma sensação de “liberdade”, e com ela a impressão de que os enigmas da etnografia estariam “resolvidos”, satisfazendo as expectativas e conveniências do pesquisador e de seus pares avaliadores, considerando que as (des)montagens sejam também uma forma de condicionamento. Parafraseando um texto de Bruno Latour poderia dizer que: 'a Antropologia foi prejudicada pelo preconceito de que existe um *locus* privilegiado no domínio social em que o saber é "concreto". Todavia, se o “saber não é local”, então não

pertence a um lugar específico; é disseminado, variado, múltiplo, deslocado, verdadeiro quebra-cabeça tanto para os analistas quanto para os atores' ... 'Por todos esses motivos, o que não se deve estabelecer logo de início é a escolha de um *locus* privilegiado onde o saber por ventura seja mais abundante' (2012:94-96, a paráfrase trocou o termo *ação* por *saber* e Sociologia por Antropologia, assim como suprimiu alguns exemplos). Bruno Latour, no entanto, propõem que no lugar dessa carência de *locus* da ação, multiplique-se os atores ao suprimir as causas possíveis do *social*. Esse *acontecimento* da multiplicação não é tratado como *uma versão do real*, uma suposição ou um ponto de vista relativo sobre os eventos e discursos vistos; a *rede* então ganha comensurabilidade e torna-se factual⁸. Desmontar sua própria pesquisa, nesse sentido, seria um contínuo, sistemático e sequencial exercício de precaução diante do poder de síntese científico. Uma precaução diante da potencialidade que a etnografia tem em produzir *saber* sobre o *outro*. Se entendermos que *descrever* é o mesmo que *explicar*, em uma etnografia pelo menos, então “a explicação há de encerrar algum conteúdo - de outra forma, seria inútil. Não deve, entretanto, encerrar conteúdo demasiado, sob pena de termos de revê-la a cada instante.” (Feyerabend, 1977:397).

Contudo, montar e desmontar não deixam de ser herdeiros do pensamento moderno, o qual está sempre voltado a “preocupação do retorno, ao cuidado de recomençar, a essa estranha inquietude, que lhe é própria, que o coloca no dever de repetir a repetição” (Foucault, 1995:350). A busca por *saber menos*, por um saber que “encerra algum conteúdo” e que é suficiente para uma dada situação seria resultado dessa precaução. Para *saber menos* seria preciso somente de “conexões em circulação que você pode *subscrever* e baixar na hora, para se *tornar* local e provisoriamente competente” (Latour, 2012:302), ou seria preciso que não haja nenhum “mestre explicador”, mas sim que o ato de saber seja um ato de *improvisação*:

A lógica da explicação comporta, assim, o princípio de uma regressão ao infinito: a reduplicação das razões não tem jamais razão de se deter. O que detém a regressão e concede ao sistema seu fundamento é, simplesmente, que o explicador é o único juiz do ponto em que a explicação está, ela própria,

8 Assim como torna-se factual o pensamento *com o outro*, fazendo da Antropologia a multiplicação de “nós”, de “nosso mundo”, tornando um tempo-espaço-comum como constituinte da própria Antropologia. Eduardo Viveiros de Castro ao parafrasear Gilles Deleuze afirma: “Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões”. Pois não podemos pensar *como* os índios; podemos, no máximo, pensar *com* eles.” (Viveiro de Castro, 2002: 132).

explicada [...] Aprender a falar sobre todos os assuntos, à queima-roupa, com um começo, um desenvolvimento e um fim. Aprender a improvisar era, antes de qualquer outra coisa, aprender a vencer a si próprio, a vencer esse orgulho que se disfarça de humildade para declarar sua incapacidade de falar diante de outrem - isso é, a recusa de submeter-se a seu julgamento (Raincière, 2002:18 e 53).

Seriam as teorias antropológicas modos diferentes de explicar e compreender a realidade das teorias que seus nativos e interlocutores usam para compreender a mesma realidade comum? Que tipo de diferença é essa implicada aqui? O método etnográfico seria um conjunto de técnicas de pesquisa capazes de responder essa questão? Uma das chaves para equacionar essas perguntas talvez esteja na compreensão da noção de pessoa existente na formação desse eu-antropólogo. Ele é aquele que se põem a prova como parte do objeto de investigação, sendo, portanto, alvo da observação de si mesmo somente à medida que é interpelado pelo *outro* ou entretêm relações com o mesmo. Creio que Merleau-Ponty confirmaria essa (pré)suposição:

Ora, em antropologia, a experiência é nossa inserção como sujeitos sociais num todo cuja síntese já está feita, e que é laboriosamente procurada por nossa inteligência, pois vivemos na unidade de uma só vida todos os sistemas de que é feita nossa cultura. Há algum conhecimento a tirar desta síntese que somos nós. Mais ainda: o aparelho de nosso ser social pode ser desfeito e refeito pela viagem, assim como podemos aprender a falar outras línguas. Há aí uma segunda via rumo ao universal: não mais o universal de sobrevôo de um método estritamente objetivo, mas como que um universal lateral, cuja aquisição é possível através da experiência etnológica, incessante prova de si pelo outro e do outro por si. Trata-se de construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo. A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular - as sociedades "primitivas"-, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é "outro" e que exige nossa própria transformação. (Merleau-8, 1980:199).

Para “construir um sistema de referência geral” é preciso provar que se é *capaz* de realizar esse exercício de deslocamento de ego e de consciência. À medida que o estudante é treinado a exercitar os deslocamentos e as práticas pedagógicas, como estranhamento e relativização, esse protocolo torna-se como que invisível a ele, já que os deslumbramentos com o encontro com o *outro* provocam uma sensação de deriva no trabalho de campo. O pesquisador acredita estar descondicionado das convenções sociais já que agora ele é “consciente” delas, e por isso pode trabalhar

contraintuitivamente. No entanto, seus pontos de referências para exercitar essa profissão de fé são justamente aqueles conceitos sobre os métodos etnográficos e as categorias de análise teórica que explicam a realidade e que possibilitam a existência desse protocolo. Experiência, por exemplo, é um dos conceitos que serve tanto como chave metodológica quanto teórica e nos permite entender melhor qual o solo comum criado nos trabalhos de campo para que uma etnografia possa ser produzida. Incutida no conceito de experiência está a ideia de que há uma noção de *tempo* e de *processo* (Fabian, 2013) no qual uma vivência específica possa acontecer. Seja ela mais ou menos corporificada, o que esse conceito de experiência parece permitir é duplicar a observação em sua potência heurística, já que observar de dentro e de fora (de si) ao mesmo tempo, pelos movimentos de aproximação e distanciamento, permitiria materializar (dar consistência realística ou plausibilidade) os preceitos teóricos, antes apenas concebidos por meio de estruturas e sistemas de pensamento abstratos. Sendo assim, a experiência do pesquisador, vivenciada no campo, vivida no/com seu corpo, ou com outras possibilidades de entendimento de corpo, permitiram resolver a equação que não se resolvia, entre o que fazem e o que pensam os nativos, problemática constante em toda a história da disciplina. Logo, esse eu-antropólogo serve a si mesmo de exemplo a um modelo não refutável, já que o objetivo não é a generalização, mas sim a especulação sobre um solo comum universal, ideia que tornou-se imprescindível para que se justifique fazer etnografias. O eu-antropólogo seria aquele que iria então aplicar a prova real sobre essa equação, invertendo a ordem dos fatores e refazendo a equação ao revés. Por meio dessa experiência multidimensional a etnografia estaria, portanto, tonificada. Já não apenas explicaria pobremente os fatos por meio de esquemas mentais lógicos, mas sim produziria uma compreensão situada e personificada em um desses protótipos de testes humanos, ventríloquo de si mesmo, chamado pesquisador de campo. Mas então, porque não existiriam manuais de como experienciar a experiência etnográfica? Alguns seres humanos nasceram com esse *dom* e outros não? Seria a comunidade antropológica uma espécie de “sociedade secreta” ou corporação, na qual apenas os seus integrantes compreendem seus símbolos e sabem dos seus segredos e enigmas?

Quando um cientista pode considerar um paradigma como certo, não tem mais necessidade, nos seus trabalhos mais importantes, de tentar construir seu

campo de estudos começando pelos primeiros princípios e justificando o uso de cada conceito introduzido. Isso pode ser deixado para os autores de manuais. Mas, dado o manual, o cientista criador pode começar sua pesquisa onde o manual a interrompe e desse modo concentrar-se exclusivamente nos aspectos mais sutis e esotéricos dos fenômenos naturais que preocupam o grupo. (Kuhn, 1998:40).

Talvez não exista um manual de como viver a experiência de ser um humano. Também não parecem existir muitos manuais sobre como proceder pragmaticamente no trabalho de campo que compõem uma etnografia (Saez, 2013). Então, deduziríamos que todo(a) antropólogo(a) está sujeito a escrever seu próprio manual (já que são *suas* experiências pessoais as condições de possibilidade para a própria etnografia existir).

É por se situar entre a analítica da finitude e a Biologia, a Economia e a Lingüística que as ciências humanas têm um estatuto epistêmico problemático. Efetivamente tratam como objeto o que é sua condição de possibilidade, vão do que é dado à representação para o que torna possível a representação, são ciências que se fazem num movimento que vai de uma evidência não-controlada às formas mais fundamentais que garantem a emergência de representações. Trazem subjacente o projeto de reconduzir a consciência às suas próprias condições reais de possibilidade. (Dos Anjos, 2004:152).

Não parece ser à toa que abundam nos trabalhos acadêmicos reflexões metodológicas, adendos sobre técnicas e demais aspectos mais sutis e esotéricos dignos de nota na confecção de uma etnografia. Os debates pós-modernos, por sua vez, amplificaram exponencialmente tais experimentos, tornando cada conceito de etnografia, composto por cada etnógrafo mais elástico ainda. Eles constituíram um espelho à modernidade, onde o antropólogo seria como um “visionário em um mundo de cegos” (Verde, 2018:149). Nesse sentido, ainda perguntaria: esse *eu* que arrisca-se na aventura de posicionar-se como um *outro*, um *mesmo* de um *outro* ou um *outro* de um *outro*, teria quais condições de esgaçar os limites daquilo que (re)individua a si mesmo, como com um *ente* qualquer no mundo, “alargando a experiência” de humanidade? Que mecanismos de controle existem para fazer essa experiência não se tornar uma desenfreada multiplicação de transformações à deriva, reafirmando assim o caráter paradoxal e crítico dessa ciência? Nesse sentido, estar à deriva é o mesmo que estar sob uma condição X em relação a um referencial. Estando em algum lugar, o nômade entretém relações com modos de existência, habitantes desse tempo-espço, onde os

mecanismos de localização são aqueles que o auxiliam a perder-se sucessivamente na medida em que há subtração de seus referenciais. Mover-se à deriva pressupõem a desmontagem de tais referenciais, em um jogo de quebra-cabeças sem resultados e sem horizontes.

Em suma, tais questões continuam a ecoar e ressoar por entre as disciplinas que buscam produzir etnografias ou torná-la um método aplicável nas mais diversas situações. Finalizo esse artigo com um dos principais autores que tem debatido sobre o assunto, pensando que tal trecho, de seu já famoso artigo, pode desdobrar ainda muitos debates sobre tais paradoxos da etnografia.

“Etnográfico” tem sido o termo mais abusado na disciplina antropológica. É difícil dizer exatamente quando este se desprende de suas amarras originais, ou quais as razões para a sua proliferação subsequente. Essas razões são sem dúvida complexas e poderiam ser tema de um estudo histórico em separado.” [...] “Mas as queixas serão em vão a menos que se consiga explicar o que se quer dizer por etnografia em termos que sejam intelectualmente defensáveis e convincentes. Não basta afirmar que a pesquisa antropológica é etnográfica porque é isso que os antropólogos fazem. Ostentar a etnografia como uma medalha de honra não irá impressionar ninguém para além do pequeno círculo encantado a que se pertence. Num momento em que tantos sentem que essa disciplina encontra-se ameaçada, empurrada para as margens onde deixou de gozar da voz pública que um dia teve, a incapacidade cada vez maior de explicar o que realmente se quer dizer por etnografia tem sido fonte de embaraços. Ainda mais quando se continua, defensivamente, a se apoiar na etnografia como aquilo que distinguiria a antropologia e justificaria sua existência enquanto disciplina, com uma contribuição distintiva. Apostar o futuro nessa areia movediça é uma estratégia deveras arriscada! [...] Então o que poderia distinguir um encontro etnográfico de outro que não o seja? Eis você naquilo que considera ser seu campo (o que será abordado mais adiante). Você diz às pessoas que está lá para aprender com elas. Você talvez tenha a expectativa de que elas lhe ensinem algo sobre suas habilidades práticas, ou que elas lhe expliquem o que pensam sobre as coisas. Você se esforça para lembrar de tudo o que observou, de tudo o que as pessoas lhe disseram, e, por via das dúvidas, registra tudo em suas notas de campo assim que possível. Poderia ser então o entusiasmo por aprender, o extenuante trabalho de memória, ou talvez as anotações subsequentes, que emprestam uma inflexão etnográfica aos seus encontros com outros? A resposta é: não. Pois aquilo que se pode chamar de “etnograficidade” não é intrínseca aos encontros; é, antes, um julgamento lançado sobre esses encontros que transforma retrospectivamente o aprendizado, a memorização e as anotações que eles propiciam em pretextos para outra coisa. Esse propósito ulterior, invisível para as pessoas que você secretamente entende enquanto informantes, é documental. É isso que converte sua experiência, sua memória e suas notas em material – algumas vezes entendido de modo cientificista enquanto “dados” – no qual você espera poder se apoiar posteriormente durante o projeto de oferecer uma descrição. (Ingold, 2016: 405-406).

Referências bibliográficas

- BARTH, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BLOOR, David. 2009. *Conhecimento e imaginário social*. São Paulo: UNESP.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1997. *Sobre o pensamento antropológico*. 2. ed. Rio de Janeiro Tempo Brasileiro.
- _____. 1983. "As "categorias do entendimento" na formação da Antropologia". In: *Anuário Antropológico 81*. Fortaleza/Rio: Tempo Brasileiro.
- CARVALHO, José Jorge de. 2001. "O olhar etnográfico e voz subalterna." *Horizontes Antropológicos* 7 (15): 107-147.
- CLIFFORD, James. 2011. "Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski". In Gonçalves, J. R. S. (org.) *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, pp 93-120.
- DOS ANJOS, José Carlos. 2004. "Bourdieu e Foucault: derivas de um espaço epistêmico". *Anos 90*, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, p.139-165, jan./dez.
- FABIAN, Johannes. 2013. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece o seu objeto*. Petrópolis: Vozes.
- FEYERABEND, Paul K. 1977. *Contra o Método*. Ed. Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- FOUCAULT, Michel. 1995. *As palavras e as coisas*. 7ed. São Paulo: Martins Fontes.
- FREITAS, Renan Springer. 2005. "A sedução da etnografia da ciência". In: *Tempo Social – revista de sociologia da USP*, v. 17, n. 1, p. 229-253.
- GADAMER, Hans-Georg. 1997. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes.
- GEERTZ, C. 2002. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- GOMBRICH, Ernst Hans. 1995. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*. 3. ed. São Paulo : Martins Fontes.
- HACKING, Ian. 2001. *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- INGOLD, Tim. 2016 "Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia". *Educação* (Porto Alegre), 39 (3), pp. 404-411.
- KANT DE LIMA, Roberto. 1997. *A antropologia da academia: quando os índios somos nós*. 2. ed. rev. ampl. Niterói: EDUFF, 65p. (Coleção antropologia e ciência política 5).
- KUHN, Thomas S. 1998. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- _____. 2012. *Reagregando o social: uma introdução à teoria ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012, São Paulo: Edusc.
- LAW, John. 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*, London: Routledge.
- MERLEAU-PONTY, M. 1980. "De Mauss a Claude Lévi-Strauss". In: *Textos selecionados (Os pensadores)*. São Paulo: Abril cultural.

- PEIRANO, Mariza. 1986. "O encontro etnográfico e o diálogo teórico". *Anuário Antropológico* 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1991. "Os antropólogos e suas linhagens". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(6):43-50. 1991.
- _____. 1995. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1995.
- _____. 1997. "Onde está a antropologia?". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 67-102, Oct.
- POPPER, Karl Raimund Sir. 1978. *Lógica das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; [Brasília]: Ed. Univ. de Brasília.
- RABINOW, Paul. 1999. *Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow*. Rio de Janeiro: Relume Dumara.
- RANCIÈRE, Jacques. 2002. *O Mestre Ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual* (trad. Lilian do Valle). Belo Horizonte: Autêntica.
- SAEZ, Oscar Calavia. 2013. *Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em antropologia*. Ilha de Santa Catarina, Edição do autor, on line.
- STENGERS, Isabelle. 2002. *A Invenção das Ciências Modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- STRATHERN, Marilyn. 2013. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- THOMAS, Nicholas. 1991. "Against Ethnography". *Cultural Anthropology* vol. 6(3):306-322.
- VERDE, Filipe. 2018. "Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o "jogo comum" da antropologia". *Anuário Antropológico*, 42(1), 137-169.
- VIANNA, Luciano von der Goltz. 2015. "Antropologia à deriva ou os mil descaminhos para uma investigação que visa saber-menos sobre o outro". *Trabalhos Completos Apresentados nos Seminários Temáticos da V Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*. v. 2 n. 2: - ST 7 – Pretensões disciplinares e desafios.
- _____. 2018. *Paradoxos de uma ciência à deriva: o Hotel da Loucura e alguns modos de perder-se em uma pesquisa*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O nativo relativo". In: *Mana* 8(1), 113-148.
- _____. 2015. *Metafísicas Canibais elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.