

Autoria, autoridade e a construção da etnografia: notas marginais a um debate da antropologia

Leonardo Castro*

RESUMO

Nas duas últimas décadas do século XX, surge um importante debate no campo da antropologia social e cultural, em que são postos em questão os modelos clássicos de relatos antropológicos, evidenciando-se as estratégias retóricas de construção da etnografia. Este artigo consiste em um comentário às questões específicas da autoria e da autoridade etnográficas, em que se argumenta que este debate deve ser compreendido a partir de um esforço de contextualização das práticas de pesquisa como campo de produção social. Palavras-chave: antropologia; autoria; etnografia.

SUMMARY

In the past two decades of the 20th century, an important debate in the area of social and cultural anthropology arises and the classic forms of anthropological reporting are questioned, becoming evident the rhetoric strategies of ethnography construction. This article is a comment on the specific questions of ethnographic authorship and authority, where is alleged that such debate is to be understood out of the effort to form the context of research practices as a social production field.

Key words: anthropology, ethnography, authorship.

RESUMEN

En las dos últimas décadas del siglo XX, surge una importante querrela en el campo de la antropología social y cultural en la que son planteados los modelos clásicos de relatos antropológicos, evidenciándose las estrategias retóricas de construcción de la etnografía. Este artículo consiste en un comentario a las cuestiones específicas de la autoría y de la autoridad etnográficas, en que se argumenta que este debate debe ser comprendido a partir de un esfuerzo de ponerse en su contexto las prácticas de investigación como campo de producción social.

Palabras-clave: antropología; etnografía; autoría.

“**N**ão tenho a pretensão de haver desvendado por completo o sentido desse sonho, nem de que sua interpretação esteja sem lacunas. (...) Eu próprio conheço os pontos a partir dos quais outras linhas de raciocínio poderiam ser seguidas. Mas as considerações que surgem no caso de cada um dos meus sonhos me impedem de prosseguir em meu trabalho interpretativo. Se alguém se vir tentado a expressar uma condenação apressada de minha reticência, recomendo que faça a experiência de ser mais franco do que eu.”

Freud, *A Interpretação dos Sonhos*

“*Como pode uma escrita autobiográfica, no abismo de uma auto-análise não terminada, dar origem a uma instituição mundial?*”

Derrida, *Spéculer – sur Freud*

Quando Freud – um médico judeu nascido na Morávia (então parte do império austro-húngaro) e estabelecido em Viena – publicou a *Interpretação dos sonhos*, contava 44 anos e não ocupava nenhum cargo universitário de relevo. Sua condição de judeu, oriundo de uma família provinciana e sem recursos, em um ambiente crescentemente hostil não lhe permitiria atingir, pelas vias tradicionais, o patrimônio de prestígio intelectual a que ambicionava – do que sua análise de seus próprios sonhos, sua correspondência e algumas reminiscências autobiográficas dão exemplos abundantes. Dada sua posição relativamente “marginal”, Freud teve a ousadia necessária para criar uma teoria e um novo vocabulário que, se aceitarmos a provocação de Derrida, da epígrafe acima, são calcados em uma escrita, afinal, autobiográfica que, no entanto, viria a dar origem a uma instituição planetária e que abarca a própria história do século XX. Sua obra mais famosa, considerada o marco inaugural desta espécie de combinação de técnica terapêutica e disciplina teórica que viria se associar ao seu nome, tem por arcabouço a análise de vários sonhos do próprio Freud. Um deles, em particular, é apresentado como “sonho-modelo” – justamente aquele cuja análise Freud interrompe com as escusas da citação em epígrafe. Qual seria, neste caso, o elo entre experiência pessoal e construção teórica? Há, sem dúvida, uma admirável coragem moral e diversos fatores que, se quisermos, podemos localizar na “personalidade” de Freud, incluindo,

como ele mesmo gostaria, seus anos de formação e a primeira infância. Porém, as análises de seus próprios sonhos, tal como ele as apresenta, podem ser vistas também como uma série de alegorias sobre aspectos da sociedade vienense de seu tempo – a organização da profissão médica (como é o caso do seu “sonho-modelo”), a instituição universitária, o anti-semitismo, a moral familiar, a organização política, etc. Se Freud não leva à frente a análise de seus sonhos e não apresenta aos leitores tudo o que poderia dizer sobre eles é porque sabe perfeitamente os problemas que isso poderia causar. A questão não é somente o que Freud poderia revelar sobre si mesmo mas, também, o que ele se arriscava a revelar sobre os outros.

De certa forma, é a consciência que pôde ter Freud de estar escrevendo para um público determinado em um tempo e uma geografia determinada que tornaria viável o projeto político da institucionalização da psicanálise. O que não quer dizer, porém, que o *autor* Freud tivesse um controle total sobre os efeitos de sua obra. Ao contrário, seu livro sobre os sonhos, publicado na virada do século, não viria a ter a acolhida que esperava e mais de uma década se passou até que iniciasse seu trajeto rumo à notoriedade – na verdade, somente depois da publicação de escritos mais polêmicos, que viriam a se tornar objeto de escândalo, sobre a sexualidade infantil, por exemplo. Enquanto isso, alguns médicos judeus se aproximaram de Freud, formando o núcleo inicial do que viria a constituir o movimento psicanalítico. O sucesso institucional da psicanálise deveu-se, essencialmente, a uma seqüência de decisões políticas mais ou menos felizes. A principal seqüela deste processo foi um regime organizacional totalmente vinculado à autoridade pessoal de Freud, como “o” criador (e de certa forma proprietário) da psicanálise. Talvez a história não pudesse ter sido diferente, dado o ambiente desfavorável em vários aspectos. Por outro lado, a genialidade de sua invenção, a forma como articulou teoricamente a experiência do inconsciente (que é, em grande medida, uma experiência pessoal – me pergunto como poderia ter sido diferente) e, por que não, seu talento literário (Freud é reconhecido como um dos maiores escritores da língua alemã contemporânea) teriam bastado, provavelmente, para que, em algum momento, seu trabalho recebesse o reconhecimento que lhe era devido. Mas aí não seria a mesma história.

O caso de Freud e da psicanálise pode ser útil para a elucidação de algumas questões atualmente em voga no campo da antropologia. Uma delas, sobre a qual irei me deter, foi expressa da seguinte forma por um historiador da disciplina, James Clifford: “Se a etnografia produz interpretações culturais através de intensas experiências de pesquisa, como uma experiência incontrolável se

transforma num relato escrito e legítimo?” (1998). Tanto a interrogação de Derrida sobre Freud como a de Clifford sobre o etnógrafo tratam, de certa maneira, das articulações entre *experiência* e *escrita*. Ambas referem-se, também, ao problema dos processos de legitimação e das regras sociais que conformam a produção do saber e a constituição de campos disciplinares específicos.

A questão posta por Clifford pode ser desdobrada em duas outras: em primeiro lugar, a das relações entre experiência de campo e escrita etnográfica; segundo, a das relações entre a construção da etnografia e os processos de legitimação próprios do campo. A análise histórica de Clifford vai se concentrar na primeira destas questões, em detrimento da segunda. O risco presente nesta opção é tomar por referência um padrão idealista de produção da legitimidade e da “autoridade” científica. Clifford diz que a autoridade do trabalho de campo na moderna antropologia, que ele supõe fixada pelos trabalhos de Malinowski, Radcliffe-Brown e Margareth Mead, é expressa pela fórmula “Você está lá... porque eu estava lá” (1998:18).

Sem dúvida, as monografias de Malinowski sobre os trobriandeses forneceram alguns padrões para o trabalho de campo que seria realizado em seguida, embora esta afirmação esteja longe de poder ser generalizada. Entretanto, a construção da autoridade do tipo de etnografia do qual Malinowski é reconhecidamente o precursor não pode ser compreendida se não levarmos em conta, por exemplo, a maneira como ele organizou institucionalmente seu ensino e, mais importante ainda, sua habilidade para a negociação de verbas de pesquisa, o que implicava mobilizar esforços que não têm necessariamente a ver com questões epistemológicas. Estes fatores lhe permitiram, aliás, exercer um forte controle sobre seus alunos, de tal forma que pareceu a alguns deles, como Evans-Pritchard, realmente insuportável (Goody, 1995). Alguns aspectos de sua personalidade, aliados a sua posição de *outsider* em relação ao *establishment* britânico da época – Malinowski era polonês de nascimento, tendo recebido a educação formal na Polônia, Áustria e Alemanha –, permitiram que Malinowski ignorasse olímpicamente certas convenções do decoro acadêmico e levasse adiante um projeto político e intelectual bastante ambicioso (o que explica por que ele era tão detestado por alguns).

Um aspecto importante, poucas vezes mencionado, é o fato de a London School of Economics, onde Malinowski baseou seu ensino, ser considerada, à época, uma instituição marginal, com pretensões vanguardistas, distante do centro do sistema escolar constituído pelo eixo Oxford-Cambridge, onde os filhos da aristocracia e das elites dirigentes eram educados e onde, diga-se de passagem, a antropologia como disciplina universitária reconhecida (e legitimada) custaria ainda muito a se

estabelecer (Leach, 1984). Mais frequentemente lembrado (Goody *op. cit.*: Kuper, 1996) é o fato de boa parte da primeira leva de alunos do seminário de Malinowski ter sido composta também de *outsiders* (as exceções confirmam a regra): estrangeiros, oriundos de colônias e... mulheres. A London School era o lugar apropriado tanto para eles quanto para Malinowski.

Clifford apresenta o processo de legitimação do conhecimento acadêmico como se dependesse exclusivamente das pretensões de objetividade que ele mesmo veicula. Há aí a aparência de uma certa confusão ou indistinção entre as representações que os acadêmicos se dão a si mesmos a respeito do que fazem, e aquilo que efetivamente fazem como uma categoria específica de trabalhadores intelectuais. Clifford esboça uma crítica que, paradoxalmente, acaba por apresentar uma visão excessivamente indulgente da prática acadêmica e portanto, em um certo sentido, auto-indulgente.

É irresistível, neste ponto, referir uma passagem do prefácio escrito por Raymond Firth (1997) – principalmente pela ressonância com a citação de Freud em epígrafe – para o diário pessoal escrito por Malinowski no campo, publicado postumamente, e que viria a se tornar objeto de escândalo, justamente por ferir o pudor com que os antropólogos cercam as circunstâncias da produção de suas monografias: “Minha reflexão sobre isso é aconselhar aqueles que se sintam propensos a considerar com desprezo certos trechos deste diário a serem igualmente francos em seus próprios pensamentos e escritos, e em seguida julgar novamente”.

Se temos, por um lado, uma vivência do trabalho de campo “incontrolável” e insubmissa aos cânones da ciência experimental e, de outro, um processo de escrita que articula a experiência inefável e tenta domesticá-la através de artifícios retóricos mais ou menos convenencionados, isto não implica necessariamente que a “autoridade etnográfica” seja produzida no intervalo entre o campo e o gabinete.

A revolução malinowskiana é, antes de mais nada, uma invenção do próprio Malinowski, assim como os mitos que cercam sua passagem pelo campo nas ilhas Trobriand (Kuper, 1996). Quando Malinowski escreveu, naquele mesmo diário, que via a si mesmo como uma espécie de “Joseph Conrad da antropologia” (1997), expressava, não sem uma forte dose de auto-ironia, nada menos do que o lugar que aspirava para si mesmo na história da disciplina. “Sensibilidade romântica” à parte, a realização deste projeto dependia não apenas da invenção de um certo estilo etnográfico, mas, também, de uma forma determinada de posicionamento em relação à conjuntura histórica, social, política, intelectual, institucional, etc. O estilo arrojado e o brilho de sua obra

etnográfica vão de par com sua estratégia de consagração. Malinowski soube colocar em prática, de forma autoconsciente e extremamente bem-sucedida, um objetivo que já havia sido definido por seus antecessores da geração imediatamente anterior de antropólogos britânicos – notadamente A. C. Haddon e W. C. Rivers – realizar um estudo intensivo em uma área restrita, promovendo assim uma revolução – a “sua” revolução – na antropologia (Stocking 1991).

O esforço de contextualização da “autoridade etnográfica” empreendido por J. Clifford implica uma série de mudanças históricas concretas, que condicionam a própria possibilidade de que os fundamentos desta autoridade viessem a ser questionados. O autor identifica dois fatores principais: a desintegração do poder colonial no pós-guerra e a recepção de teorias políticas radicais nos anos 60. Esta perspectiva pode ser mais bem compreendida sob o pano de fundo de alguns desenvolvimentos recentes da antropologia nos Estados Unidos.

As três últimas décadas do século XX são caracterizadas por alguns autores como sendo marcadas por “uma forte tendência auto-reflexiva nas ciências humanas em geral, e na antropologia social e cultural em particular” (Gonçalves, 1998). Na antropologia, esta “tendência” – que se faz acompanhar de uma ampla proliferação de adjetivos: “hermenêutica”, “dialógica”, “desconstrutiva” e, *last but not least*, “pós-moderna” – está longe de configurar algo como uma escola de pensamento: não há unidade teórica e, neste aspecto, pode-se dizer que reúne posições diferentes – não há como tratá-las detalhadamente neste espaço – embora não seja difícil reconhecer um núcleo de problemas comuns, notadamente a questão da dimensão literária da escrita antropológica. Um dos marcos desta tendência foi o colóquio realizado em Santa Fé, em 1984 (Clifford & Marcus, 1986).

O ambiente no qual estas idéias vêm proliferando é conhecido: a antropologia profissional universitária norte-americana. Costuma-se associá-las à obra e ao ensino de Clifford Geertz, o que, aliás, é, até certo ponto, preciso. Geertz tornou-se uma referência fundamental para a antropologia nos Estados Unidos e é constantemente citado pelos autores identificados com a voga “reflexiva”. Pode-se compreender esta voga como um desenvolvimento do tipo de antropologia “interpretativa” que Geertz popularizou no início da década de 70 (1989). Ele defende uma aproximação entre a antropologia e o campo das ciências humanas, em oposição a uma concepção das ciências sociais baseada no paradigma das ciências “duras”. Nesse sentido, Geertz reincide em uma estratégia retórica recorrente na história da antropologia: Malinowski elegeu como inimigos os missionários, viajantes e outros etnógrafos amadores; Radcliffe-Brown escolheu a

“história conjectural” de seus ex-professores Haddon e Rivers e, num segundo momento, o funcionalismo malinowskiano (Kuper *op. cit.*); – assim como Evans-Pritchard, que, imediatamente após suceder Radcliffe-Brown na cátedra de Oxford, renegou o tipo de abordagem estruturalista funcional identificada com o nome de seu antecessor (Kuper *op. cit.*).

Na verdade, o argumento principal de Geertz é de cunho histórico: segundo este autor, a perspectiva interpretativa, que prioriza o significado e que de certa forma é hegemônica no campo das “humanidades” – aí compreendidas disciplinas como crítica literária, filosofia e um certo tipo de análise histórica –, vem conquistando autonomia e legitimidade frente a outras formas de produção de saber. Um sintoma deste processo seria a “confusão de gêneros” (Geertz, 1993) que se impôs no campo da produção teórica e o surgimento de vários trabalhos “híbridos”, não classificáveis na distribuição disciplinar escolástica. Geertz quer fazer com que a antropologia assuma voluntariamente o seu papel neste processo, renunciando à pretensão de estabelecer-se como uma espécie de “mecânica” ou “física” (os termos são do autor) social, em favor de uma perspectiva interpretativa. Neste sentido, reivindica para o campo da antropologia as heranças críticas da hermenêutica de Gadamer e Ricoeur, da filosofia pós-analítica (Wittgenstein, Austin, Searle), do assim chamado (nos EUA) pós-estruturalismo francês (Foucault, Barthes, Derrida). Isto sobre o pano de fundo, menos evidente, do tipo de filosofia moral de cunho pragmático e liberal norte-americana, bastante prenhe no *mainstream* da crítica literária tal qual praticada nos EUA (ver, a respeito, a conferência de Geertz sobre Lionel Trilling, em Geertz, 1993).

Geertz vê a antropologia como um tipo de produto cultural destinado a “alargar os horizontes do discurso humano”. O que se impõe, deste ponto de vista, é o caráter necessariamente interpretativo da análise etnográfica, tratado com o peso (político e teórico) de um “fato”: o que fazemos (“de fato”; “na verdade”) é uma interpretação de interpretações, “o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas” (Geertz, 1989). O modelo (ou a analogia) mais aproximado seria o do processo de tradução, não no sentido banal de verter um texto de uma língua para outra e, sim, à maneira do filólogo erudito, produzir uma edição comentada de uma língua radicalmente estranha por sua distância ou antiguidade. Analogia, portanto, com o “texto”: cultura-como-texto, não como algo a ser decifrado em sua organização interna, ou explicado pelos processos mentais que determinam sua gênese, mas como mensagem que é preciso apresentar

a outrem; “dizer alguma coisa sobre algo, e dizer isso a alguém” (Geertz, 1993).

A preocupação com a “textualidade” da etnografia é a marca registrada do grupo identificado com o que, por comodidade, estou chamando de “tendência reflexiva”. As referências adotadas por este grupo são as mesmas de Geertz (“pós-estruturalismo”, filosofia “pós-analítica”, hermenêutica, etc.). Assim como em Geertz, não há a preocupação de construir, a partir destas referências, uma “teoria”, o que, aliás, é perfeitamente coerente com as disposições “desconstrutivas” manifestas. Porém, as afinidades com Geertz não significam uma continuidade amistosa do tipo mestre-discípulos. Clifford, um dos autores identificados com a “tendência reflexiva”, apresenta um dos trabalhos mais conhecidos de Geertz, sobre a briga de galos em Bálí, como um exemplo acabado da autoridade etnográfica “clássica”: após um episódio envolvendo a polícia, o etnógrafo conquista a confiança dos nativos (indício de que ele “esteve lá”) e desaparece do texto, dando lugar à descrição de “a cultura” balinesa. Geertz (1988), por sua vez, não se furtou a espicaçar alguns ex-alunos envolvidos com etnografias “experimentais”, chamando-os de “filhos de Malinowski”, em referência ao diário póstumo deste último.

Recentemente, o antropólogo “britânico” (nascido na África do Sul) e historiador da antropologia Adam Kuper escreveu um livro sobre as vicissitudes do conceito de “cultura” na antropologia do século XX, em que há um capítulo esclarecedor, dedicado à trajetória de Geertz (Kuper, 1999). O antropólogo inicia sua carreira no final da década de 1940, no momento em que os EUA, na esteira da vitória sobre alemães e japoneses na Segunda Guerra, financiavam a reconstrução europeia ao mesmo tempo em que se preocupavam com o avanço do comunismo nos países do que então passou a ser chamado de “terceiro mundo” e nas ex-colônias europeias. A primeira década de sua atividade profissional como antropólogo foi marcada pela influência poderosa do grande sociólogo de Harvard, Talcot Parsons, durante a qual Geertz esteve envolvido em projetos multidisciplinares sobre “desenvolvimento” no terceiro mundo. Neste ponto é preciso dizer que o impacto da refiguração parsoniana da pesquisa sociológica se estendeu às ciências sociais norte-americanas como um todo (e não somente), da década de 1950 até meados da década seguinte, quando a “recepção das idéias radicais” de que falava James Clifford (ver acima) colocou o programa parsoniano sob suspeição. Foi exatamente na segunda metade da década de 60, com o declínio do parsonismo, que Geertz realizou seu *tourant* interpretativo. Contudo, é após sua nomeação, em 1970, para o Instituto de Estudos Avançados de Princeton – o legendário centro de pesquisa em que trabalharam, entre

outros, Einstein e Von Neumann, que Kuper descreve como a “última torre de marfim” do sistema universitário americano, onde não havia estudantes sequer de pós-graduação, em um período da história caracterizado, justamente, pela intensa agitação política nos *campi* – que Geertz irá apresentar de maneira decidida e afirmativa sua concepção renovada e hermenêutica da cultura (ver a introdução escrita para a coletânea *A Interpretação das Culturas*, publicada em 1973; Geertz, 1989). Como se vê, a grande “virada” teórica de Geertz em direção às humanidades não é indiferente ao seu percurso acadêmico, em um sentido que não se restringe ao aspecto puramente intelectual do trabalho científico.

A referida “tendência auto-reflexiva” surgida nos anos 80, a rigor, prolonga e expande a atualização geertziana da noção de cultura, dando a ela uma conotação mais política e de maneira mais consciente em ruptura com as convenções etnográficas. Trata-se do diálogo (ou seria melhor dizer confronto) etnográfico como um encontro de subjetividades em que ambas as experiências culturais (do etnógrafo e do etnografado) são postas em xeque, e da escrita etnográfica ao mesmo tempo como expressão desta dimensão radical da alteridade, e como espaço para a experimentação literária, em que são contestadas noções vigentes sobre autoria e autoridade etnográfica. O interesse pela história da antropologia, neste contexto, além das situações geradas no contexto pós-colonial, vincula-se ao interesse por práticas heterodoxas, como é o caso do estudo de Clifford sobre o etnógrafo e missionário Maurice Leenhardt (1998a). Este último aspecto é importante porque conduz às diversas propostas de experimentação etnográfica em que os formatos monográficos convencionais dão lugar à “discursividade” e a formas “dialógicas” (Clifford, 1988).

Clifford e outros têm razão em denunciar a forma etnocêntrica pela qual a antropologia, durante muito tempo, apresentou os “selvagens” e as sociedades não-ocidentais em geral através de quadros estáticos, como se fossem desprovidas de sentido histórico. A desintegração do sistema colonial no pós-guerra irá de fato exigir dos antropólogos uma mudança de perspectiva, por exemplo, ao se depararem com a contingência de ter que incluir entre seus objetos de estudo movimentos de emancipação nacional (Kuper, 1996). Mas não se trata apenas disto. Os antropólogos assistiram também à eclosão de movimentos de emancipação em suas próprias sociedades: movimento feminista, movimento dos negros norte-americanos pelos direitos civis nas décadas de 60 e 70, movimentos pelos direitos de minorias raciais, nacionais, étnicas, sexuais, religiosas, etc. Neste contexto, Clifford, também com razão, vê uma crise sem precedentes da autoridade etnográfica, que não se resume ao fato de haver hoje em

dia universidades e antropólogos entre aqueles que até pouco tempo eram somente “nativos”, mas é muito mais ampla, pois inclui a possibilidade concreta de contestação vinda de muitos lados, até mesmo das próprias sociedades de origem do antropólogo ocidental.

Isto é ainda mais verdadeiro para os Estados Unidos do que para outros lugares. Não se desconhece que a sociedade americana é um conjunto essencialmente heterogêneo, em termos raciais, étnicos, religiosos, etc. Não se ignora também a pujança da sociedade norte-americana e a forma como os americanos em geral (se me permitem falar assim) prezam sua democracia, suas instituições e sua concepção de cidadania que muitos antropólogos não vacilariam em qualificar como prototípica de um sistema de valores individualista e contratualista. Os debates travados atualmente nos Estados Unidos sobre “multiculturalismo” enfocam precisamente a complexa e paradoxal questão das articulações possíveis entre o direito à identidade cultural das minorias, que é um pressuposto do princípio individualista da liberdade de pensamento, e o sistema contratual que regula as relações, os direitos e deveres, entre os indivíduos e a sociedade. Penso que talvez não seja indiferente a esses problemas alguns trajetos atuais do conceito de cultura na antropologia americana. Cultura – ou melhor, “identidade cultural” – não teria neste contexto apenas a significação de tradição, costumes ou sistema de valores: é um “bem” e um “direito” inalienável possuído por *indivíduos*.

Para além de uma certa *mauvaise conscience* com relação aos povos não-ocidentais dominados, colonizados, descaracterizados e oprimidos que constituem o cardápio tradicional da pesquisa antropológica, a crise da *autoridade* etnográfica é também uma crise da *autoria* etnográfica. Clifford nos lembra que é preciso repensar o papel do informante nativo na construção das etnografias, especialmente aqueles chamados informantes “privilegiados”, capazes de estabelecer um certo distanciamento de perspectiva em relação a seu próprio grupo e que passam a compartilhar com o antropólogo uma visão relativizada e objetivada de sua própria sociedade. Quem seria, em alguns destes casos, o autor da etnografia? É uma questão importante, que traz implicitamente, por exemplo, a pressuposição de que o informante compartilha da concepção de “autoria” da sociedade do antropólogo. É verdade que o antropólogo se apropria da informação produzida pelos nativos e até mesmo de suas histórias de vida para suas próprias finalidades, que vão lhe render publicações, títulos, prestígio e (pelo menos algum) dinheiro. Mas seria preciso perguntar, também, qual o estatuto desta “informação” e destas “histórias” nas sociedades que a produziram e nas sociedades em que serão “consumidas” na forma de etnografias. Como

observou Marilyn Strathern (1987), a questão é saber quem está em condições de converter uma determinada relação em prestígio pessoal. Porém, e quando surgem manifestações de ressentimento por parte dos “nativos”, que se vêem “espoliados” pelo antropólogo? Em que momento esta “mais-valia” é evidenciada? Recentemente, uma ex-estagiária da Casa Branca vendeu a uma editora, por alguns milhões de dólares, os direitos sobre a história do *affair* que teve com o presidente da república. É o tipo de fato que poderia ser levado em consideração a respeito dos questionamentos atuais sobre “autoria”. De fato, histórias pessoais e informações podem valer muito e, se por acaso um relato etnográfico transformasse em um *best-seller*, o que não é assim tão improvável, uma questão importante seria não exatamente *quem* é o autor mas *de quem* são os direitos autorais. Na verdade, vivemos um momento histórico complexo em que surgem a todo momento problemas para os quais não temos soluções adequadas. Propriedade intelectual é um tema sobre o qual existe certo tipo de legislação específica, patentes etc., mas uma série de novos problemas são colocados com o surgimento da engenharia genética e do interesse de grandes corporações privadas sobre o patenteamento de seres vivos.

O problema da informação e de seu valor está mais do que nunca na ordem do dia, em função de um dos sentidos contemporâneos desta palavra felizmente polissêmica que é “cultura”. No caso, o uso do termo “cultura” como “cultura de massa”. Quais os limites entre “cultura”, no sentido antropológico mais convencional de costume, tradição, instituições, e “cultura” no sentido de “indústria cultural”? Torna-se progressivamente mais complicado dizer que a idéia de que informações pessoais são uma espécie de propriedade privada individual pertencente à “cultura” do antropólogo e não à do nativo. Se existem diferenças “culturais” entre o nativo e o antropólogo, isto não implica necessariamente que não vivam em um mesmo tipo de sistema social, político, econômico e... tecnológico. O “ativismo cinematográfico” dos caiapós estudados por Terence Turner (1991) e a forma como controlam a produção e a veiculação de sua “imagem” (no sentido quase literal da palavra) “cultural” podem ser compreendidos, como mostra o autor, a partir da cosmologia caiapó, mas as transformações desta cosmologia não podem ser explicadas sem referência ao processo de construção reflexiva de uma autoconsciência cultural, a partir da qual produziram sua própria visão política da realidade poliétnica brasileira.

A crise da autoridade etnográfica de que fala Clifford pertence a este contexto e não se refere simplesmente ao problema da relação entre a experiência de campo e

o diálogo etnográfico, de um lado, e a escrita etnográfica, de outro. Há, sim, o problema mais geral colocado para aqueles que, como o antropólogo, falam a partir de uma posição determinada no campo social, departamentos universitários por exemplo, e têm que se haver com uma imensa proliferação de discursos sobre a(s) sociedade(s) e a(s) cultura(s). Não saberia dizer se há “crise” propriamente ou, talvez, apenas a velha questão do contexto da produção do discurso social: a legitimidade e as estratégias de legitimação das diversas perspectivas parciais que a sociedade produz sobre si mesma. O papel do cientista social nesta conjuntura seria, antes de mais nada, tentar esclarecer a distribuição desigual do controle sobre essa produção, e desenvolver instrumentos conceituais capazes de restituir, de sua posição determinada, o conjunto dos diferentes pontos de vista implicados. As diversas tentativas etnográficas “experimentais” que se apresentam podem ser vistas como um passo nessa direção, mas não eximem o “autor” da responsabilidade por sua “autoridade”.

Faltaria dizer, talvez, o óbvio, isto é, que o “gênero” por excelência da era clássica da antropologia no século XX – a “monografia” – construiu-se sobre o pressuposto impensado da “unidade” – cultural, territorial, lingüística, social – de seu objeto. Fredrik Barth (2000) já havia chamado a atenção sobre os conceitos “totalizantes” de “sociedade” e “cultura” implícitos nas monografias paradigmáticas – e aqui, Malinowski e seus trobriandeses têm um papel capital (Stocking, 1991). Embora a “tendência reflexiva” da antropologia atual possa – e deva – ser vista mais a partir de um contexto de luta de gerações, em que, à maneira dos movimentos literários e artísticos, uma “nova vanguarda” se apresenta em contraposição à “vanguarda consagrada” (Bourdieu, 1996), de fato o(s) modelo(s) clássico(s) da monografia não mais parecem adequados à compreensão das sociedades pluriétnicas atuais – e isto inclui virtualmente a totalidade das antigas reservas coloniais de “nativos”. O simples reconhecimento desta nova conjuntura é suficiente para lançar uma luz nova sobre o passado da disciplina – como já sucedeu, aliás, anteriormente, com outras “vanguardas”, na história da antropologia. Mas, sem dúvida, a “crise”, a “confusão de gêneros” e o experimentalismo etnográfico são sintomas de um período específico em que a antiga fé dos antropólogos na objetividade de seu empreendimento parece não mais ser suficiente para aplacar as inquietações geradas pelas condições da pesquisa.

A idéia de “reflexividade”, entendida como crítica ativa dos próprios pressupostos, implica recolocar em questão as “formas” e “estruturas elementares” da objetivação e da comunicação científicas, reproduzidas

de forma mais ou menos consciente nas grandes e pequenas catedrais e repartições do conhecimento. É em meio a este “mal-estar na antropologia” – parodiando novamente Freud – que a experimentação de novas formas etnográficas encontra seu sentido.

Bibliografia

- BARTH, Fredrik. “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- _____. “Trabalho de campo, reciprocidade e elaboração de textos etnográficos: o caso de Maurice Leenhardt”. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998a.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G. (Org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1986.
- DERRIDA, Jacques. “Spéculer – Sur Freud”. *La carte postale*. Paris: Aubier-Flammarion, 1980.
- FIRTH, Raymond. “Introdução”. MALINOWSKI, B. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1977.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa”. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- _____. “Blurred genres: The refiguration of social thought”. *Local Knowledge*. London: Fontana Press, 1993.
- _____. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.
- GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. “Apresentação”. CLIFFORD, J.. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- GOODY, Jack. *The expansive moment: anthropology in Britain and Africa 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- KUPER, Adam. *Anthropology and anthropologists: the modern british school*. London: Routledge, 1996.
- _____. *Culture: the anthropologist's account*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1999.
- LEACH, Edmund. “Glimpses of the unmentionable The history of british social anthropology. Annual Review of Anthropology”. v. 13, 1984.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- STOCKING, George W., Jr. “Maclay, Kubary, Malinowski: archetypes from the dreamtime of anthropology”. _____. *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. History of anthropology. v. 7. Madison: Wisconsin University Press, 1991.
- STRATHERN, Marilyn. “The limits of auto-anthropology”. JACKSON, A. (Org.) *Anthropology at home. ASA monographs 25*. London e New York: Tavistock, 1987.
- TURNER, Terence. “Representing, resisting, rethinking: historical transformations in Kaiapo culture and anthropological consciousness”. STOCKING, G. W. Jr. (Org.) *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. History of anthropology. v. 7. Madison: Wisconsin University Press, 1991.

* Leonardo Castro é Mestre em Psicologia e Práticas Sócio-Culturais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.