



Etnográfica

ISSN: 0873-6561

etnografica@cria.org.pt

Centro em Rede de Investigação em

Antropologia

Portugal

Goldman, Marcio

Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica

Etnográfica, vol. 10, núm. 1, mayo, 2006, pp. 161-173

Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Lisboa, Portugal

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=372339147008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

ALTERIDADE
E EXPERIÊNCIA:
ANTROPOLOGIA E TEORIA
ETNOGRÁFICA

Marcio Goldman

Partindo da noção de “experiência”, tal qual proposta por Godfrey Lienhardt no início dos anos 60, este artigo pretende discutir a natureza da perspectiva antropológica a partir da relação entre os saberes que os antropólogos manuseiam e aqueles das pessoas com as quais trabalham. Trata-se, fundamentalmente, de demonstrar que o ponto central do empreendimento antropológico é a construção de “teorias etnográficas”, construções que não se confundem nem com as “teorias nativas”, nem com possíveis “teorias científicas”.

PALAVRAS-CHAVE: crença, experiência, história da antropologia, religião, teoria antropológica, teoria etnográfica .

Eu gostaria de iniciar esta aula Ernesto Veiga de Oliveira (2005) agradecendo àqueles que gentilmente me convidaram para proferi-la – António Medeiros, Antónia Lima e o Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE) como um todo –, bem como ao Instituto de Ciências Sociais (ICS), da Universidade de Lisboa, por ter possibilitado minha estadia em Lisboa com a concessão de uma Bolsa Luso-Afro-Brasileira.¹

Eu gostaria, também, de dizer que proferir esta aula é, para mim, motivo de grande honra. Mas também motivo de alguma ansiedade e preocupação, uma vez que, de acordo com as regras, ela deve ser, ao mesmo tempo, uma aula inaugural para os novos alunos do curso de antropologia e uma espécie de conferência para os membros do departamento – e isso em apenas 50 minutos!

Decidi, então, apelar para um recurso ao qual todo antropólogo tende a recorrer em situações dessa natureza: discutir aquela que é, simultaneamente, a mais básica de todas as questões com que trabalhamos e uma das mais difíceis, com a qual começamos nossos cursos introdutórios e, ao mesmo tempo, que ficamos tentando solucionar, quase sempre sem sucesso, ao longo de nossas vidas. Ou seja, discutir o que é, afinal de contas, a antropologia social ou cultural. Ou, como perguntou, em algum lugar, o antropólogo inglês Edmund Leach, “o que é, em nome dos céus, que estamos tentando descobrir?” (Kuper 1978 [1973]: 219).

Trata-se, pois, da própria definição do que é antropologia. Como esta é, um tanto paradoxalmente, uma das questões mais embaraçosas da disciplina,

¹ O autor é professor adjunto do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; pesquisador do CNPq e do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP, Pronex); bolsista da FAPERJ; autor de *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma Antropologia* (1999), e *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política* (no prelo), além de organizador, em colaboração com Moacir Palmeira, de *Antropologia, Voto e Representação Política* (1996).

tende-se, às vezes, a afastá-la de antemão, sob o argumento de que, afinal de contas, não vale muito a pena ficar discutindo palavras. Por outro lado, como lembra o historiador francês Paul Veyne (1978: 7), “a experiência mostra que a indiferença pela discussão de termos é, frequentemente, acompanhada por uma confusão de idéias sobre a própria coisa”, ou melhor, uma recusa em esclarecer nossas próprias posições. Assim, e retomando uma distinção de Lévi-Strauss (1973: 341), pode-se dizer que há sempre duas maneiras de tentar uma definição da antropologia: por “compreensão” ou por “extensão”. Quer dizer, seja tentando uma definição conceitual geral, seja indagando o que se faz concretamente, afinal, sob o nome de antropologia. Devo advertir que eu me conto entre os que experimentam alguma dúvida sobre a possibilidade de uma caracterização consensual do que seja nossa disciplina — o que também significa, claro, que tudo o que vou aqui dizer tem algo de pessoal. Por outro lado, é preciso reconhecer que as definições em extensão também têm seus problemas. Primeiro, porque é verdadeiramente estranho que discursos tão diferentes quanto os que encontramos sob a rubrica de “antropologia” tomem todos o mesmo nome. Segundo, porque uma definição por extensão corre sempre o risco de cair na armadilha de acabar sendo o simples relato linear de uma sucessão de nomes, obras e datas, relato em tudo semelhantes aos modelos evolucionistas de história que os antropólogos criticam sempre que os encontram fora da sua disciplina.

Já que a questão da definição da antropologia é um tema muito recorrente e quase banal, tentei ao menos escolher como ponto de partida algo um pouco mais original. E alguns certamente já perceberam que o título que dei à aula foi, em parte, tomado de empréstimo do grande livro do antropólogo inglês Godfrey Lienhardt, chamado *Divindade e Experiência: A Religião dos Dinka*, publicado em 1961. Cheguei mesmo a pensar em batizá-la “Alteridade e Experiência: A Religião dos Antropólogos”, mas optei por um subtítulo um pouco menos escandaloso: “Antropologia e Teoria Etnográfica”. Usando a noção de *experiência*, tal qual proposta por Lienhardt no início dos anos 60, pretendo discutir a natureza da perspectiva antropológica a partir da relação entre os saberes que os antropólogos criam e manuseiam e aqueles das pessoas com as quais trabalham.

Logo retornarei ao livro de Lienhardt, mas por ora basta sublinhar que ele bem pode ser lido como uma profunda reflexão a respeito do último parágrafo de outro grande livro, *A Religião Nuer*, publicado cinco anos antes pelo professor orientador de Lienhardt, Edward Evans-Pritchard, que havia estudado os Nuer do Sudão meridional. No final deste seu terceiro livro sobre essa sociedade nilótica, e após ter argumentado que os sacrifícios praticados pelos Nuer são, e eu cito, uma “representação dramática de uma experiência espiritual”, Evans-Pritchard conclui que — e estas são, creio, as derradeiras palavras do livro:

“O que é essa experiência o antropólogo não pode saber com certeza. Experiências desse tipo não são comunicadas com facilidade mesmo quando as pessoas estão dispostas a fazê-lo e dispõem, para isso, de um vocabulário sofisticado. Ainda que a prece e o sacrifício sejam ações exteriores, a religião nuer é, em última instância, um estado interior. Esse estado é externalizado através de ritos que podemos observar, mas seu significado depende finalmente de uma tomada de consciência em relação a Deus e ao fato dos homens serem dele dependentes e deverem se resignar à sua vontade. Nesse ponto, o teólogo toma o lugar do antropólogo” (Evans-Pritchard 1956: 322).

O que eu gostaria de aqui observar é que quase 20 anos antes dessas palavras, em 1937 para ser mais preciso, o mesmo Evans-Pritchard havia escrito em seu livro sobre os Azande (que habitavam o então Congo Belga) que:

“Das descrições Zande a respeito da bruxaria tira-se a inevitável conclusão de que não se trata de uma realidade objetiva. A condição fisiológica considerada o sítio da bruxaria, e que eu acredito não ser nada mais que a comida passando pelo intestino delgado, é uma condição objetiva, mas as qualidades que eles atribuem a ela e o resto de suas crenças sobre ela são místicas. Bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir. Não obstante, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual são explicadas as relações entre os homens e os infortúnios, e meios, prontos e estereotipados, para reagir a esses infortúnios. As crenças em bruxaria também contêm um sistema de valores que regula a conduta humana” (Evans-Pritchard 1937: 322).

A justaposição dessas afirmativas aparentemente muito paradoxais sempre me chamou a atenção, mas talvez seja preciso reconhecer que, na verdade, a única coisa um pouco estranha aqui é que elas apareçam sob a assinatura de um mesmo autor – autor que, aliás, oscilou entre considerar a antropologia um ramo das ciências naturais, uma disciplina histórica ou mesmo uma forma de arte. Porque, em certo sentido, esse aparente paradoxo deriva da própria constituição da antropologia. De fato, como observou o antropólogo francês Pierre Clastres (1979 [1968]: 36-38), a antropologia pretende certamente ser uma ciência; no entanto, na medida em que seu objeto sempre foram essas “linguagens estranhas” – a dos índios, dos camponeses, dos operários, das minorias, enfim – ela jamais foi apenas isso. Entre um saber científico sobre os outros e um diálogo com os saberes desses mesmos outros, entre as teorias científicas e as representações ou teorias nativas, nesse espaço se desenrola a história da antropologia.

A antropologia é um dos lugares destinados pela razão ocidental para pensar a diferença ou para explicar racionalmente a razão ou a desrazão dos outros. Desse ponto de vista, ela é, sem dúvida, parte do trabalho milenar da razão ocidental para controlar e excluir a diferença. Por outro lado, e entretanto, o próprio fato de dedicar-se à diferença nunca é desprovido de conseqüências e,

em lugar de simplesmente digeri-la, a antropologia sempre foi capaz de valorizar essa diferença, sempre foi capaz de ao menos tentar apreendê-la sem suprimi-la, pensá-la em si mesma, como ponto de apoio para impulsionar o pensamento, não como objeto a ser simplesmente explicado — explicação que, aliás, acaba por deter a própria marcha do pensamento.

Para ser fiel às minhas próprias premissas, parece-me estritamente necessário introduzir nessas elucubrações alguns elementos da minha *experiência* pessoal, como antropólogo, face à *alteridade*. Direi, muito brevemente, que comecei estudando o candomblé, uma das chamadas religiões afro-brasileiras, à qual já retornarei. Depois disso, dediquei-me à história do pensamento antropológico, tentando analisar, e reativar, a obra de um dos autores “menores” da história da antropologia, Lucien Lévy-Bruhl. Em seguida, dediquei alguns anos à antropologia da política, tentando, perdoem-me a pretensão, elaborar uma teoria antropológica da chamada democracia ocidental. Finalmente, estou agora retornado aos estudos sobre o candomblé.

Ora, o candomblé é, como eu disse, uma das chamadas religiões afro-brasileiras. Estas, em geral, são as resultantes de um processo extremamente criativo, efetuado a partir do brutal processo de escravização de milhões de pessoas arrancadas de suas vidas na África para a exploração das Américas. Frente a essa experiência mortal, articularam-se agenciamentos que combinaram, por um lado, dimensões de diferentes pensamentos de origem africana com partes dos imaginários religiosos cristão e ameríndio, e, por outro, formas de organização social tornadas inviáveis pela escravização com todas aquelas que podiam ser utilizadas, dando origem a novas formas cognitivas, perceptivas, afetivas e organizacionais. Tratou-se, assim, de uma recomposição, em novas bases, de territórios existenciais aparentemente perdidos, do desenvolvimento de subjetividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar a eliminação e/ou a captura dessa fascinante experiência histórica.

Pessoalmente, comecei a estudar o candomblé em 1978, em um terreiro na periferia do Grande Rio de Janeiro. No entanto, foi quando eu estava pesquisando política na cidade de Ilhéus, no sul da Bahia, no nordeste brasileiro, em 1998, que passei por uma *experiência* que gostaria de narrar brevemente.²

Em uma noite de um sábado de outubro de 1998, em Ilhéus — quando eu acompanhava um ensaio do bloco afro onde concentrara minha pesquisa sobre as relações entre o movimento negro local e a vida política na cidade —, a mãe-de-santo do terreiro de candomblé (quer dizer, a sacerdotisa principal daquele templo religioso) ligado ao bloco, me pediu para transportar em meu carro os objetos rituais de uma filha-de-santo sua que morrera recentemente. Pois quando um iniciado no candomblé morre, os objetos rituais que acumulou ao

² Este episódio é relatado por inteiro e analisado em Goldman (2003).

longo de sua vida e, principalmente, o altar em que a divindade a que foi consagrado está assentada devem ser “despachados”, quer dizer, ritualmente depositados em lugares como o mar, uma mata ou um rio, que é o que ocorreria neste caso. Respondi que claro que poderia ajudar e, pouco mais tarde, ela mandou me chamar para estacionar o carro diante do portão do terreiro. Eu o fiz e, logo, dois homens do terreiro trouxeram uma grande e pesada caixa que depositaram no porta-malas do carro. Depois disso, eles, eu e duas filhas-de-santo que não reconheci entramos no carro e partimos. Ao chegarmos ao local indicado, paramos, descemos, abrimos o porta-malas, e os dois homens pegaram a caixa e se dirigiram, com as filhas-de-santo, para uma ponte sobre um rio. Fiquei encostado no carro, esperando e olhando discretamente. Sobre a ponte, jogaram a caixa no rio; quando esta bateu na água, com muito barulho, as duas filhas-de-santo lançaram os gritos de suas divindades e apenas nesse momento me dei conta de que estavam por elas possuídas todo o tempo. Um dos homens entrou no mato, acendeu velas que havia levado e, em seguida, ambos sopraram no ouvido das filhas-de-santo, que saíram imediatamente do transe. Nesse momento, escutei ao longe o som de instrumentos de percussão; imaginei, primeiro, serem atabaques, depois algum ensaio de algum bloco afro ou coisa parecido. Entramos no carro e partimos, voltando para o terreiro, onde alguém nos esperava para um rápido ritual de purificação.

Assunto aparentemente encerrado, fiquei conversando sobre os rituais funerários do candomblé com um dos filhos da mãe-de-santo, meu melhor informante e um de meus melhores amigos em Ilhéus. Ele me contou que em 1994, por ocasião de um ritual relativo aos 21 anos de morte de sua avó (antiga e famosa mãe-de-santo daquele mesmo terreiro), ele levava um despacho exatamente no mesmo lugar de onde eu acabava de voltar. De repente, ele disse, começou “a ouvir os atabaques tocarem”, perguntando então aos demais se havia algum terreiro de candomblé por lá, ao que todos responderam que não. De volta ao terreiro, narrou o ocorrido a sua mãe e a outras pessoas mais velhas, que ficaram muito contentes já que o fato dos atabaques tocarem é um bom sinal, pois significa que os mortos estão aceitando receber em paz o espírito ou a oferenda em jogo. Senti um leve arrepio e disse a meu amigo que eu também ouvira atabaques tocarem; ele não fez nenhum comentário e mudou de assunto. Percebi, então, que os tambores que eu ouvira não eram deste mundo.

Durante muito tempo fiquei imaginando o que fazer com essa história, como conferir a ela um grau de dignidade que ultrapassasse as anedotas acerca de experiências místicas vividas por antropólogos no campo. E isso exigiu, creio, que eu afastasse as duas explicações mais fáceis: a explicação “mística”, que afirmaria que os tambores eram mesmo tocados pelos mortos; e a “materialista”, que diria que se eu ouvi algo foram tambores de vivos.

No século XIX, ou XVIII, a pergunta que se seguiria a essa história seria, provavelmente, como é possível que “eles” acreditem nisso; depois de um século

e meio de narrativas antropológicas, essa *crença* parece óbvia, e a pergunta hoje talvez seja: “mas e você, quer dizer, o antropólogo, acredita nisso?”.³ A um colega que, muito recentemente, me perguntou, aqui em Lisboa, se ouvi mesmo *os tambores*, só me ocorreu responder, meio evasivamente, estar certo de ter ouvido *os tambores*, mas se eram *os tambores* eu não saberia dizer.

Isso não é suficiente, ainda que seja compreensível, uma vez que esse tipo de questão envolve o que o antropólogo inglês Gregory Bateson (1972: 206-207) denominava *double bind*, ou duplo vínculo, essa espécie de armadilha em que somos apanhados quando nos defrontamos com injunções conflitantes que não nos deixam margem de manobra porque “não importa o que se faça, não se pode vencer”.

Assim, se eu disser que não acredito ter ouvido *os tambores*, vocês ficarão mais tranquilos a meu respeito; mas, ao fazê-lo, eu estarei simplesmente deslocando a estranheza para meus amigos de Ilhéus, a quem atribuirei características exóticas, e vocês acreditarão que eles acreditam mesmo ter ouvido os mortos tocarem. Por outro lado, se eu disser que acredito que os tambores que ouvi eram tocados pelos mortos, estarei sendo fiel a meus amigos, mas provavelmente perderei não só a confiança de vocês, como os meios de dizer algo a respeito do evento que não seja uma simples repetição do que dizem meus amigos que não são antropólogos.

Entre a noção objetivista de uma realidade última a que apenas nós temos acesso e saber e em relação à qual os outros têm apenas crenças (“bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir...”), e a hipótese idealista de que qualquer coisa que digamos não passa de crença (“nesse ponto, o teólogo toma o lugar do antropólogo...”) é que se joga a antropologia.

Mas Gregory Bateson também ensinou que a única forma de escapar de um *double bind* é recusar os próprios termos em que a falsa alternativa nos é colocada, ou seja, recusar as regras daquele jogo, substituí-las por outras. Assim, não é tão difícil perceber que o que faz problema aqui é o verbo “acreditar”, ou seja, a noção de crença. Ora, foi justamente para evitá-la, para mudar um pouco as regras do jogo, que Godfrey Lienhardt explorou, em seu livro sobre a religião dos Dinka, a idéia de *experiência*. A *Divindade* dinka, diz ele, não exprime diretamente um sentimento especificamente religioso (o que supõe uma “explicação teológica”); não exprime idéias ou sentimentos individuais (que sustentam as explicações psicológicas, sejam elas intelectualistas ou emocionalistas); mas ela não representa tampouco a “comunidade” ou a “sociedade”, como sugeriria a explicação “sociológica” a que estamos mais habituados. Porque na verdade, diz Lienhardt, a *Divindade* dinka, ou a religião dinka como um todo, ou talvez qualquer religião “espelha [*images*] a experiência vivida” (Lienhardt 1978 [1961]: 158). Experiência que pode ser a de um indivíduo, de um grupo, de

³ Devo esta formulação a Martin Holbraad (2003: 39-40).

toda uma sociedade; experiência que pode dizer respeito às relações com o cosmos, com a natureza, consigo mesmo, com o grupo. A questão decisiva é como passar da idéia de Divindade para a de experiência.⁴

Voltemos, então, à questão “o que é afinal a antropologia?”. O antropólogo norte-americano, Clifford Geertz, observou justamente que:

“Uma das vantagens da antropologia como empreitada acadêmica é que ninguém, nem mesmo os que a praticam, sabe exatamente o que ela é (...). Costuma-se perguntar aos antropólogos, e eles perguntam a si mesmos, em que sua atividade difere do que fazem o sociólogo, o historiador, o psicólogo ou o cientista político, e eles não têm nenhuma resposta pronta, exceto que sem dúvida há uma diferença (...). O que fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é (segundo essa visão) conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo “uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo o mais”, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam. O caráter especial “do que os antropólogos fazem, sua abordagem holista, humanista, sobretudo qualitativa e fortemente artesanal da pesquisa social, é o cerne da questão.” (Geertz 2001 [2000]: 86-90)

Eu sugeriria que essa maneira de colocar as coisas talvez contenha os princípios essenciais da chamada antropologia cultural norte-americana, mas infelizmente não poderei desenvolver aqui este ponto. Sublinho apenas que a posição de Geertz significa que os antropólogos são um tipo de cientista social para quem a socialidade não é apenas o objeto ou o objetivo da investigação, mas o principal, se não o único, meio de pesquisa. O cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico. Nesse sentido, a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal.⁵ E é por isso, penso, que *alteridade* seja a noção ou a questão central da disciplina, o princípio que orienta e inflete, mas também limita, a nossa prática. Parte da nossa tarefa consiste em descobrir por que aquilo que as pessoas que estudamos fazem e dizem parece-lhes, eu não diria evidente, mas coerente, conveniente, razoável. Mas a outra parte consiste em estar sempre se interrogando sobre até onde somos capazes de seguir o que elas dizem e fazem, até onde somos capazes de suportar a palavra nativa, as práticas e os saberes daqueles com quem escolhemos viver por um tempo. E, por via de consequência, até onde somos capazes de promover nossa própria transformação a partir dessas experiências. Assim, se a noção de experiência pode ser oposta à de crença, talvez a noção de

⁴ Explorei este ponto em Goldman 1999a.

⁵ Devo esta formulação a Tânia Stolze Lima, a quem agradeço.

alteridade possa se opor à de identificação, comunhão, ou o quer que seja que, na verdade, não me parece retratar com justiça o que nós efetivamente fazemos.

Outra maneira de colocar a questão da natureza da antropologia foi explicitada, há poucos anos, pelo antropólogo inglês Alfred Gell (1998: 9-11). Ele dizia justamente que “se procurássemos o que os antropólogos fazem melhor, sem dúvida encontraríamos estudos de comportamentos, performances, ou discursos *aparentemente irracionais*”. Ele acrescentava, ainda, que “como praticamente todo comportamento é, do ponto de vista de alguém, ‘aparentemente irracional’, a antropologia tem provavelmente um futuro garantido”. O problema, claro, é o que fazer diante dessas coisas “aparentemente irracionais”. Gell sugere que a solução consiste sempre em situar esse comportamento humano aparentemente irracional na dinâmica da interação social, encarada como um processo real que se desdobra no tempo. Ele acrescenta, então, que “embora essa perspectiva seja partilhada por outras disciplinas, a antropologia delas difere por oferecer um *foco* com uma *profundidade* temporal particular, ou seja, a tomada que a antropologia efetua dos agentes sociais procura replicar a perspectiva de tempo desses agentes mesmos, ao passo que a sociologia (histórica) é geralmente, por assim dizer, suprabiográfica, e a psicologia social ou cognitiva são infrabiográficas. A antropologia, portanto, tende a focalizar o ‘ato’ no contexto da ‘vida’ do agente. A periodicidade fundamental da antropologia é o ciclo de vida. Esta perspectiva temporal (fidelidade ao biográfico) determina apenas quão próximo e quão distante do objeto o antropólogo está”. O que é, penso, uma maneira lapidar de enunciar os princípios básicos da chamada antropologia social britânica.

A antropologia tem, por vezes, a má fama de ser a mais academicista das ciências sociais. No entanto, como vimos, se ela é isso, também é outra coisa, já que estabeleceu, desde o início, uma aliança com essas “linguagens estranhas”, como disse Pierre Clastres, a linguagem dos índios, mas também a dos camponeses e dos operários, a das minorias, enfim. É claro que essa aliança pode ser posta a serviço do que Roy Wagner (1981 [1975]: 27-29) chama “antropologia museu de cera”, essa espécie de antiquarismo ou exotismo, que se limita a mostrar, sempre à distância, experiências vivas que aparentemente não serviriam para nada além da satisfação de nossos impulsos de colecionadores ou nossa vontade de ciência.

Há uma bela história contada pelo escritor francês Michel Tournier em seu livro *A Gota de Ouro*. Nela, o jovem pastor Idriss, depois de fotografado por uma turista, decide finalmente abandonar o Saara e partir para a França em busca de sua imagem capturada, imagem que ele jamais recuperará. No entanto, ao longo de toda a viagem, o inferno de imagens que a civilização ocidental é capaz de produzir não deixará de persegui-lo incessantemente. Logo nos limites do deserto, Idriss entra inadvertidamente em um museu, onde assiste, entre atônito e aterrorizado, um guia turístico apontar e descrever, como represen-

tantes quase extintos de um passado remoto, seres, objetos, costumes e pessoas, que, até alguns dias antes, se confundiam com sua própria vida. Essa história permite recolocar uma pergunta algo banal, mas nem por isso menos pertinente: a antropologia — enquanto relação com a alteridade — estaria, afinal de contas, irremediavelmente condenada a não passar disso, um museu de pseudo-antiguidades ou curiosidades, um imenso “Saara empalhado”, para usar a expressão de Tournier?

Por outro lado, essa experiência e essa aliança com as linguagens estranhas pode estar a serviço de algo muito diferente, a saber, dessa contaminação positiva e criativa que toda linguagem sofre quando busca traduzir, ou se aliar, a outras linguagens — e que o escritor brasileiro João Guimarães Rosa chama de “fecundante corrupção das nossas formas idiomáticas de escrever”. Nesse sentido, o trabalho do antropólogo pode significar também expandir e aprofundar uma experiência cultural através de outra, estrangeira, praticando uma “fecundante corrupção” ao expandir e enriquecer nossa própria cultura, aprofundando nosso autoquestionamento e colaborando para própria transformação.⁶

Uma das coisas que realmente parece ter acontecido na antropologia ao longo das últimas três décadas foi uma espécie de radicalização progressiva da questão de como estabelecer uma relação entre o que os outros dizem e fazem com o que nós dizemos e fazemos. No melhor dos casos, quer dizer, na antropologia que creio valer a pena, essa questão assume a forma de um desafio que tem um cunho epistemológico, mas também ético e político: como proceder de modo a não reproduzir, no plano da produção de conhecimento antropológico, as relações de dominação a que os grupos sociais que estudamos se acham submetidos? Nesse sentido, as teorias antropológicas devem ser encaradas menos como um ponto de chegada do processo da pesquisa do que como o ponto de partida e o meio de uma investigação etnográfica que as coloca sob crítica das idéias e práticas dos grupos estudados.

Portanto, o antropólogo não é nem o cientista cujas teorias transcendem a experiência que ele decidiu partilhar, nem apenas mais um narrador a acrescentar seu relato a todos os demais. Tudo se passa, na verdade, como em uma história relatada por Malinowski. Em Trobriand, diferentes fórmulas mágicas familiares trobriandesas são propriedade de distintas famílias, e cada uma possui um número limitado destas fórmulas. Acontece que, por dever do ofício, o antropólogo deve coletar o maior número possível destas, o que, nesse caso, fez de Malinowski o maior proprietário individual de fórmulas mágicas das ilhas. Isso não significava grande coisa, claro, uma vez que o importante é ter uma fórmula que outros não tenham, o que, evidentemente, não podia acontecer com o antropólogo. De toda forma, é sempre assim que as coisas se dão no campo: nosso saber é diferente daquele dos nativos, não por ser mais objetivo, totalizante

⁶ Ver Goldman 1999b.

ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos *a priori* conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor.

A observação participante, que os antropólogos proclamam ser seu método por excelência, não consiste apenas em, de vez em quando, deixar de lado a máquina fotográfica, o lápis e o caderno para participar do que está acontecendo, “tomar parte nos jogos dos nativos” ou dançar com eles, como disse, creio que meio ironicamente, Malinowski (1978 [1922]: 31), o inventor do método. Na verdade, o que ele operou na antropologia foi um movimento em tudo semelhante ao de Freud na psiquiatria: em lugar de interrogar histéricas ou nativos, deixá-los falar à vontade. A observação participante significa, pois, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável metamorfose em nativo. E consiste, também, no meio privilegiado para a elaboração de teorias etnográficas, expressão, aliás, à primeira vista, um pouco estranha, mas que serve para solucionar o dilema do antropólogo, preso entre a ciência e a narrativa, o discurso sobre os outros e o diálogo com eles.

Uma teoria etnográfica não se confunde nem com uma teoria nativa (sempre cheia de vida, mas por demais presa às vicissitudes cotidianas, às necessidades de justificar e racionalizar o mundo tal qual ele parece ser, sempre difícil de transplantar para outro contexto), nem com uma teoria científica (cuja imponência e alcance, ao menos na antropologia, só encontram paralelo em seu caráter anêmico e, em geral, pouco informativo).⁷ Evitando os riscos do subjetivismo e da parcialidade, por um lado, do objetivismo e da arrogância, por outro, trata-se de encontrar o que Milan Kundera (1991: 78) chama de “o soberbo ponto mediano, o centro. Não o centro, ponto pusilânime que detesta os extremos, mas o centro sólido que sustenta os dois extremos num notável equilíbrio”.

Mas é muito importante não se equivocar aqui. A diferença entre teorias nativas, etnográficas e científicas não repousa sobre uma repartição de erros e verdades, nem sobre uma suposta maior abrangência das últimas, mas sobre diferenças de recortes e escalas, de programas de verdade, como diz o historiador francês Paul Veyne. Que, aliás, também sugeriu que talvez não haja mesmo jeito e que é preciso escolher entre dar conta de pouca coisa muito bem – como fazem as ciências propriamente ditas – e dar conta não muito bem de muita coisa – que é o que, afinal de contas, nós fazemos. Ou seja, uma escolha entre “explicar muito, porém mal, ou explicar pouca coisa, porém muito bem” (Veyne 1978: 118), entre a explicação histórica ou humana (“sublunar”, nas palavras de Veyne), que é na verdade uma *explicitação*, e a científica ou praxeológica. O máximo a que uma teoria etnográfica pode pois aspirar é explicar razoavelmente (no sentido de explicitar) um número relativamente grande de coisas. Em outros termos, seu objetivo central é a elaboração de modelos de compreensão de um

⁷ A expressão “teoria etnográfica” aparece pela primeira vez, creio, em Malinowski (1935), na forma de uma “teoria etnográfica da linguagem” (vol. 1: 317-340) e de uma “teoria etnográfica da palavra mágica” (vol. 1: 452-482).

objeto social qualquer que, mesmo produzido em e para um contexto particular, possa funcionar como matriz de inteligibilidade em e para outros contextos.

Assim, esboçar uma teoria etnográfica, não é limitar-se a este ou aquele contexto particular, deixando de lado níveis supostamente mais gerais. Uma teoria etnográfica procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo – e por outros meios – a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo. Pois, como escreveu Lévi-Strauss (1958: 398-399), em antropologia trata-se sempre de atingir “um nível em que os fenômenos conservem uma significação humana e permaneçam compreensíveis – intelectual e sentimentalmente – para uma consciência individual que não encontra jamais em sua existência histórica objetos como o valor, a rentabilidade, a produtividade marginal ou a população máxima”.

Nossos objetivos, então, talvez não devam ser tão grandiosos quanto poderíamos desejar: desvendar relações supostamente misteriosas que, ao mesmo tempo, motivariam os seres humanos e seriam a explicação de tudo o que eles fazem. Nossa tarefa talvez seja mais modesta: elaborar teorias etnográficas capazes de devolver o que quer que estudemos à sua quotidianidade, “essa espécie de tédio universal existente em toda cultura”, como também escreveu Veyne (1996: 248-250); reinserir o que quer que estudemos na vida e evitar cuidadosamente as sobreinterpretações e literalizações que, em última instância, são as armas dos poderes constituídos; finalmente, ao menos tentar vislumbrar aquilo que, na vida, por vezes de modo silencioso, escapa sempre a essa mesma quotidianidade.

Voltemos, então, brevemente à minha história com os tambores. Como eu disse, durante muito tempo fiquei imaginando o que fazer com essa história, como fazer para que ela fosse algo mais que uma anedota curiosa, dessas que os antropólogos contam nos bares depois que voltam do trabalho de campo. Percebi, ao longo do tempo, que o problema não consistia apenas em afastar as explicações místicas e materialista, mas, mais do que isso, ser capaz de reconhecer que, em última instância, o fato de os tambores que ouvi serem ou não dos mortos, ou mesmo o fato de acreditar ou não que o eram, não tinha a menor importância. O que importa é que, querendo ou não, levei a história a sério, fui por ela afetado, no sentido que a antropóloga francesa Jeanne Favret-Saada (1990: 7) concede ao termo. O que quer dizer que o acontecimento me atingiu em cheio – certamente de maneira distinta daquela em que atingiu meus amigos de Ilhéus, mas, não obstante, de um modo que permitiu o estabelecimento, entre nós, daquilo que Favret-Saada denomina uma certa forma de comunicação involuntária (*idem*: 9).

Além disso, conferir dignidade à história dos tambores dos mortos significava também ser capaz de articulá-la de alguma forma com o que eu estava

fazendo em Ilhéus, ou seja, uma pesquisa sobre política — o que durante muito tempo não fui capaz de fazer. E embora eu não tenha como desenvolver este ponto aqui, peço que me acreditem quando digo que acabei por conseguir fazê-lo. De forma que se o fato de eu ter ouvido os tambores não parece ter alterado muito minhas relações com a religião em geral, o mesmo não pode ser dito daquelas que me ligam à política. Pois por mais que eu ainda hesite em reconhecê-lo plenamente, estou certo que depois de Ilhéus a política nunca mais foi a mesma para mim.

Para concluir, eu gostaria, então, de voltar a agradecer a todos que tornaram esta aula possível. E gostaria, sobretudo, de prestar uma pequena homenagem àquele que a ela dá seu nome. Os antropólogos, por vezes, têm o mau hábito de considerar autores como Ernesto Veiga de Oliveira simples “precursores” de sua disciplina. Mas se esses autores são, de fato, mais ou menos “precursores”, não é porque sejam simples narradores, descritivos demais, empiristas demais, pré-científicos, talvez — no sentido de que suas narrativas estariam à espera de alguma grande teoria que lhes conferisse um sentido áureo. Se eles são precursores é no sentido de que o que fazemos de melhor são teorias etnográficas, e de que estas não estão esperando a “ciência” que irá superá-las, mas estão apenas, e sempre, a preparar mais e melhores teorias etnográficas. Obrigado.

BIBLIOGRAFIA

- BATESON, Gregory, 1972, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Nova Iorque, Ballantine Books.
- CLASTRES, Pierre, 1979 [1968], “Entre Silence et Dialogue”, em BELLOUR, Raymond, e Cathérine Clément (orgs.), *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 33-38.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford, Oxford University Press.
- _____, 1956, *Nuer Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, 1990, “Être Affecté”, *Gradhiva. Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8, 3-9.
- GEERTZ, Clifford, 2001 [2000], *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GELL, Alfred, 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.
- GOLDMAN, Marcio, 2003, “Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia”, *Revista de Antropologia*, 46 (2): 445-476.
- _____, 1999a, “A Experiência de Lienhardt: Uma Teoria Etnográfica da Religião”, *Religião e Sociedade*, 19 (2), 9-30.
- _____, 1999b, “O Que Fazer com Selvagens, Bárbaros e Civilizados?”, em *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 77-82.
- HOLBRAAD, Martin, 2003, “Estimando a Necessidade: os Oráculos de Ifá e a Verdade em Havana”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 9 (2), 39-77.
- KUNDERA, Milan, 1991, *A Imortalidade*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- KUPER, Adam, 1978 [1973], *Antropólogos e Antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1973, *Anthropologie Structurale II*. Paris, Plon.
- _____, 1958, *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon.
- LIENHARDT, Godfrey, 1978 [1961], *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford, Clarendon Press.

- MALINOWSKI, Bronislaw, 1978 [1922], *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril.
_____, 1935, *Coral Gardens and their Magic*. Londres, George Allen & Unwin.
VEYNE, Paul, 1978, *Comment on Écrit l'Histoire*. Paris, Seuil.
_____, 1996, "L'Interprétation et l'Interprète. À Propos des Choses de la Religion", *Enquête*, 3, 241-272.
WAGNER, Roy, 1981 [1975], *The Invention of Culture*. Chicago, The University of Chicago Press.

Marcio Goldman

ALTERITY AND EXPERIENCE:
ANTHROPOLOGY AND ETHNOGRAPHIC
THEORY

Starting from the concept of "experience", as proposed by Godfrey Lienhardt in the beginning of the sixties, this paper intends to discuss the singularity of the anthropological perspective. This is done by confronting the nature of the knowledges the anthropologist applies with those hold by the people she or he works with. The main point is to demonstrate that the singularity of the anthropological work lies in the construction of "ethnographic theories" that cannot be assimilated to native theories or to possible "scientific theories."

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro
marcio.goldman@terra.com.br

KEYWORDS: belief, experience, history of anthropology, religion, anthropological theory, ethnographic theory.