

Conhecimento “com” ou “sobre” os outros? A horizontalização dos saberes inter-epistêmicos na pesquisa antropológica e escrita etnográfica

Knowledge “with” or “about” others? The horizontalization of inter-epistemic knowledge in anthropological research and ethnographic writing

¿Conocimiento “con” o “sobre” otros? La horizontalización del saber interepistémico en la investigación antropológica y la escritura etnográfica

Gilvanildo Klebson Mendes Ferreira¹

Resumo

FERREIRA, Gilvanildo Klebson Mendes. Conhecimento “com” Ou “sobre” Os outros? A horizontalização dos saberes inter-epistêmicos na pesquisa antropológica e escrita etnográfica. *Rev. C&Trópico*, vol. 46, n. 1, p. 67-84, 2022. DOI: [https://doi.org/10.33148/cetropicov46n1\(2022\)art4](https://doi.org/10.33148/cetropicov46n1(2022)art4)

Este artigo, influenciado por pensadores da chamada “virada ontológica na antropologia”, apresenta um modelo teórico-metodológico constituído a partir de relações horizontalizadas nos campos da teoria etnografia e pesquisa antropológica. Ao analisar a literatura especializada sobre este liame entre atores sociais e pesquisadores, observa-se que “textualistas” afirmam que os escritos são confeccionados apenas por eles - mesmo quando se usam os nomes dos nativos, estão apenas confirmando as ilustrações dos analistas; já os “pós-sociais” acreditam que há outras formas de textualização etnográfica que foge da lógica de coautores como coeditores monológicos (dialética do crítico-literário), quebrando a conexão da troca desigual. Contrastando essas abordagens divergentes; como tornar os métodos etnográficos e antropológicos o resultado de uma negociação construtiva, composta por alocações que não estejam apenas relacionados dialogicamente no discurso, mas também nos produtos das pesquisas? No texto, apresentam-se as problemáticas levantadas sobre estas relações de poder que historicamente caracterizam o estudo antropológico e a construção etnográfica entre os diferentes agentes.

Palavras-chave: Virada ontológica. Antropologia colaborativa. Teoria etnográfica. Pesquisa antropológica.

¹ Doutorando e Mestre em Antropologia (PPGA-UFPE). Museólogo (DAM-UFPE). Especialista em Museus Comunitários (CEMIC-FUNDAJ). Museólogo do Museu do Mamulengo de Glória do Goitá-PE. Vice-presidente da Associação Cultural dos Mamulengueiros e Artesãos de Glória do Goitá. Vice-presidente do Conselho Municipal de Turismo de Glória do Goitá. E-mail: gmanipanso@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6704-9090>

Abstract

FERREIRA, Givanildo Klebson Mendes. Knowledge “with” or “about” others? The horizontalization of inter-epistemic knowledge in anthropological research and ethnographic writing. *Rev. C&Trópico*, vol. 46, n. 1, p. 67-84, 2022. DOI: [https://doi.org/10.33148/cetropicov46n1\(2022\)art4](https://doi.org/10.33148/cetropicov46n1(2022)art4)

This article, influenced by thinkers of the alleged “ontological turn” in anthropology, presents a theoretical-methodological model constituted both from horizontal relationships in ethnographic theory and in the anthropological scientific field. When analyzing the specialized literature about the relationship between social actors and researchers, “textualists” assert that the writings are made only by them - even when using the names of the natives, they are only confirming the analysts’ illustrations; In contrast, the “post-socials” believe that there are other ways of ethnographic textualization, besides the logic of co-authors as monological co-editors (as a “dialética do crítico-literário”, a term by Viveiro de Castro translated as “critical-literary dialectic”), breaking the connection of uneven exchange. Putting these perspectives in contrast, how to make ethnographic and anthropological methods results in a constructive negotiation, composed by allocutions that are not only dialogically in the discourse, but also in the research products? In this paper, we present the issues produced about these power relations that historically characterize the anthropological study and the ethnographic construction between different agents.

Keywords: Ontological Turn. Collaborative Anthropology. Ethnographic Theory. Anthropological research.

Resumen

FERREIRA, Givanildo Klebson Mendes. ¿Conocimiento “con” o “sobre” otros? La horizontalización del saber interepistémico en la investigación antropológica y la escritura etnográfica. *Rev. C&Trópico*, vol. 46, n. 1, p. 67-84, 2022. DOI: [https://doi.org/10.33148/cetropicov46n1\(2022\)art4](https://doi.org/10.33148/cetropicov46n1(2022)art4)

Este artículo, influido por pensadores del llamado “giro ontológico de la antropología”, presenta un modelo teórico-metodológico constituido a partir de relaciones horizontales en los campos de la teoría etnográfica y de la investigación antropológica. Al analizar la literatura especializada sobre este vínculo entre los actores sociales y los investigadores, se observa que los “textualistas” afirman que los escritos son hechos solo por ellos - aún cuando usan los nombres de los indígenas, sólo están confirmando las ilustraciones de los analistas; Por otro lado, los “postsociales” creen que existen otras formas de textualización etnográfica que escapan a la lógica de los coautores como coeditores monológicos (dialéctica crítico-literaria), rompiendo la conexión del intercambio desigual. Contrastando estos enfoques divergentes; ¿cómo hacer de los métodos etnográficos y antropológicos el resultado de una negociación constructiva, compuesta de alocuciones que no sólo se relacionen dialógicamente

en el discurso, sino también en los productos de la investigación? En el texto se presentan los problemas planteados acerca de estas relaciones de poder que caracterizan históricamente el estudio antropológico y la construcción etnográfica entre los distintos agentes.

Palabras clave: Giro ontológico. Antropología colaborativa. Teoría etnográfica. Investigación antropológica.

1. Da crise representacional à criatividade mútua

Apesar da consciência de que a Modernidade² produziu hierarquias dos saberes, declina-se à compreensão sobre a escala que hierarquiza o conhecimento produzido pelos pesquisadores acadêmicos e a produção de conhecimento fora da academia. Os conhecimentos não são iguais, mas isso não significa dizer que devam ser reputados superiores a outros; isto é, apesar da hegemonia, podemos negar a hierarquia. Tal abordagem é mobilizada pela “crise da representação” (CLIFFORD, 2002) – descentralização das ciências –, que culminou e consolidou-se entre os anos 1980 e 1990 com o advento da “pós-modernidade” e sua virada epistemológica. Embora a antropologia seja considerada a “resultante” do imperialismo ocidental, de acordo com Ribeiro (2006), hoje lutamos por uma disciplina que descentraliza esta noção de “superioridade” ocidental. O enfrentamento é para reivindicar “a presença internacional das antropologias não hegemônicas e sua importância na produção e na reprodução de conhecimento” (RIBEIRO, 2006, p. 153).

Wagner (2010) opõe a noção de “invenção” à de “representação” de Clifford (2002), pois as etnografias³ que os antropólogos escrevem são obras de ficção, não de representações da realidade. À frente, é preciso entender o que o autor toma por “invenção”. Seguindo essa concepção, o antropólogo é obrigado a se autoincluir e incluir seu modo de vida durante a pesquisa, logo, investigando a si mesmo. Quer dizer, ao estudar outras culturas, ele usa sua própria cultura nesse artifício. Por isso Wagner (2010) afirma que o antropólogo “inventa” a cultura que estuda, já que essa cultura é analisada a partir de seus próprios atos e experiências. Ao inventar, o antropólogo generaliza suas impressões como se fossem geradas por alguma “coisa” externa, objetivando-a e/ou a reificando.

2 Segundo Latour (1994), o conceito “Moderno” é duas vezes assimétrico: sugere um contraste entre um passado arcaico e um presente moderno; e se coloca como um combate onde há os vencidos e os vencedores. Por isso afirmamos sobre a produção de hierarquias na “Modernidade”.

3 Não consideramos a antropologia como equivalente à etnografia, muito menos como sinônimos que usamos para evitar repetição verbal (INGOLD, 2011). Inversamente ao entendimento convencional, a antropologia é associada ao trabalho de campo e a observação participante; já a etnografia, é tomada como a análise descritiva e comparativa após a realização da pesquisa de campo, mudando da investigação para descrição. Em outras palavras, “a etnografia é um fim em si, e não um meio para atingir fins antropológicos” (INGOLD, 2017, p. 26).

Há considerável prudência nessa afirmativa, visto que a explicação só se justifica na medida em que se compreende a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, através de observação e aprendizado, e não como uma fantasia livre e subjetiva. No ato de inventar outra cultura, o antropólogo pode inventar a sua própria e reinventar a noção de cultura, justamente porque ele usa sua noção de cultura para controlar suas experiências em campo. Como enfatiza o autor, é necessário ultrapassar as fronteiras das próprias convenções. A noção crítica de invenção opera agora, através de Wagner (2010), dotada de uma aparente positividade que não possuía.

A crise da representação e sua virada epistemológica exigiram a necessidade, como visto, de uma postura radical e crítica sobre a reflexividade dos antropólogos-autores em aparecer no texto e da utilização de seus métodos. Por consequência, alguns logram que a “crítica da representação” proposta por Wagner (2010) é incapaz de transformar a teoria etnografia em um “novo” começo, assim também para a pesquisa antropológica. O cenário edificado por Wagner (2010) exige reunir, de um modo mais consistente, essa crítica como forma de conhecimento e poder. A junção, no entanto, é executada não por achar que a representação é falsa ou ficcional, nem mesmo pela relação de poder conceder o direito de representar alguém, mas sim, como o texto atenta, porque a representação enquanto relação de poder faz parte de um processo construído e estabelecido por uma hierarquia. Então, como realizar de modo a não reproduzir, no plano da produção de conhecimento antropológico e/ou etnográfico, as relações de dominação a que os grupos com quem os antropólogos trabalham se acham submetidos? Para Goldman:

Wagner aposta, pois, na radicalização do poder subversivo da prática etnográfica da antropologia [sic] - e não na análise das próprias relações entre a antropologia e o colonialismo ou o imperialismo - como meio capaz de romper com a dependência da primeira em face dos segundos (2011, p. 200).

De acordo com Peirano (1995, p. 37), devemos ser realistas e perceber que o processo da autoridade entre os atores “não ocorre entre indivíduos empíricos concretos, mas teoricamente na produção etnográfica”. Quer dizer, o pesquisador detém uma vantagem epistemológica sobre o nativo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). O discurso construído por ele não pode ser encontrado no mesmo plano do discurso do nativo: [...] “o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 115). Segundo Strathern (2014), corroborando Viveiros de Castro, o paradigma da produção de conhecimento antropológico é o resultado da relação entre pesquisadores e nativos..

Apesar de os conceitos dos nativos também serem manuseados pelo antropólogo, a ciência do último é de outra ordem que a ciência do primeiro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Segundo Viveiros de Castro (2002), o qual toma as concepções

“nativas” no mesmo plano que as concepções “antropológicas” – mais uma vez, isso não quer dizer que elas sejam idênticas. O autor afirma que ambas as ideias são portadas por uma equivalência de direito entre os discursos, “bem como a condição mutuamente constituinte desses discursos, que só acedem *como tais* à existência ao entrarem em relação de conhecimento”⁴. O antropólogo/etnógrafo carece de refletir sobre sua autoridade e a relação de poder imbricada entre o pesquisador acadêmico e os atores locais.

Segundo Clifford (2002), boa parte da escrita etnográfica é produzida no campo – o campo investigativo é antropológico, não etnográfico –, mas a real elaboração se dá alhures.

Em última análise, o etnógrafo sempre vai embora, levando com ele textos para posterior interpretação (e entre estes ‘textos’ que são levados podemos incluir as memórias – eventos padronizados, simplificados, retirados do contexto imediato para serem interpretados numa reconstrução e num retrato posteriores). [...] Se muito da escrita etnográfica é produzido no campo, a real elaboração de uma etnografia é feita em outro lugar. Os dados constituídos em condições discursivas, dialógicas, são apropriados apenas através de formas textualizadas. (CLIFFORD, 2002, p. 40-41).

Diferentemente da dimensão textual, o pesquisador não deve “ir embora”, levando os textos para posterior interpretação. Os dados que foram construídos em condições de diálogos discursivos e dialógicos não podem ser apropriados somente através de formas textualizadas, como ocorre nesses casos. Pois, assim como exposto por Wagner (2010), o reconhecimento da criatividade daqueles com quem o antropólogo trabalha é a condição da prática antropológica. Mais do que isso, é preciso que o pesquisador esteja preparado e disposto para assumir duas premissas: reconhecer nos atores sociais o mesmo nível de criatividade que diz possuir; e não assimilar a forma de criatividade que encontra no campo com aquele que está acostumado e que ele próprio pratica.

O passo crucial – que é simultaneamente ético e teórico – consiste em permanecer fiel às implicações de nossa pressuposição da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as ‘culturas’ que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma ‘realidade’ que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, usamos essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós (WAGNER, 2010, p. 46).

4 *Id. Ibid.*, p. 125. grifo do autor.

Os antropólogos ao estudarem o periférico das nossas sociedades (as sociedades dos próprios pesquisadores), fazem-no porque são mais parecidas “com os campos que acabavam de deixar: as artes e tradições populares, a bruxaria, as representações simbólicas, os camponeses, os marginais de todos os tipos, os guetos” (LATOURE; WOOLGAR, 1997, p. 18). Eles ainda asseguram que esse é o motivo que leva a maioria a não estudar o que são feitos pelos urbanistas, pelos engenheiros do metrô ou pela câmara municipal; e, quando realizam, dão prioridades àqueles indivíduos e esferas “que ainda se parecem um pouco com os pobres exóticos e mudos que os etnólogos têm o hábito de sufocar sob seus comentários, mas não os engenheiros e os patrões”⁵. Apesar da grande relevância dos fatos expostos pelos autores – e sentimos necessidade de frisar a fundamental seriedade de darmos cada vez mais importância a essa discussão –, acreditamos que a grande dificuldade da antropologia contemporânea não é somente essa. Soma-se também, e talvez de modo ainda mais relevante, o fato de continuarmos tratando os atores sociais como objetos (ou mesmo abjetos), como pessoas que precisam de mediação para serem ouvidas – a construção de textos que visam falar por elas (SPIVAK, 2010). Ora, então o desafio é mais do que simplesmente não estudar a classe média, por exemplo, mas o de renovar fundamentalmente o trabalho de campo antropológico e a teoria etnográfica.

2. Pesquisa antropológica e teoria etnográfica podem ser negociadas?

O que é preciso para que a antropologia devolva-nos “uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconheçamos” (MANIGLIER, 2005, p. 773-4 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, p. 14, 2015), enquanto disciplina? Para apontar respostas, a partir deste subtópico traçaremos algumas alternativas sobre a chamada “virada ontológica”, considerada um conjunto de perspectivas fundamentadas a partir da reconstituição das bases antropológicas na guinada do século XX para o XXI – reconfigurando a noção de “ontologia”, o seu lugar na disciplina, suas definições e naturezas enquanto campo de conhecimento. Ainda em construção, a virada ontológica não pertence somente ao campo de conhecimento antropológico, há contribuições em diversos campos e debates-chaves – o que não significa, necessariamente, algo positivo. Aqui, nos dedicaremos aos campos antropológico e etnográfico.

A queda do céu (2015)⁶ – livro construído mediante ação colaborativa entre o narrador indígena, Davi Kopenawa, e o escritor antropólogo, Bruce Albert –, segundo Viveiros de Castro (2015), é o primeiro trabalho que tenta seguir as lógicas da “antropologia simétrica”: “Ao mesmo tempo uma explicação do mundo segundo outra cosmologia e uma caracterização dos Brancos segundo outra antropologia [...]”⁷. O

5 *Id. Ibid.*, p. 18.

6 A confecção desse livro partiu da iniciativa de Kopenawa, que assina como primeiro coautor; a divisão narrador-redator foi acordada previamente, numa colaboração apoiada por relações de amizade e por um longo esforço de pesquisa (mais de 30 anos). Além disso, de acordo com Kopenawa e Albert (2015), o texto foi local de pensamentos culturais e políticos cruzados entre os dois.

7 *Id. Ibid.*, p. 24.

trabalho é inédito, complexo e quase único em seu gênero. Sua singularidade se dá também pelas estratégias de “tradução” utilizadas, “tanto aquelas que procuram superar a grande distância entre a ‘enciclopédia’ e a ‘semântica’ das respectivas línguas-culturas como aquelas que dizem respeito às convenções de textualização de um discurso oral [...]”⁸. Assim, os pesquisadores:

Empenhados na autocrítica dessas relações e na legitimidade da pesquisa tradicional em um mundo que se acredita pós-colonial, propõem que o resultado da pesquisa não seja fruto de observação pura e simples, mas de um diálogo e de uma negociação de pontos de vista. Daí para a crítica dos estilos etnográficos, para o questionamento da autoridade do texto, para a descrença em macroteorias, para a ênfase na fragmentação da experiência, a distância é curta (PEIRANO, 1995, p. 25).

Mesmo em trabalhos bem realizados como esse, que fogem da realidade dos textualistas, os defensores da naturalidade imanescente do discurso do Outro atribuem certo grau de artificialidade aos métodos e os consequentes produtos etnográficos. O que há em conjunturas como na “A queda do céu”, de fato, é uma engenhosa ordenação da teoria etnográfica: raríssimos exemplos de uma “verdadeira invenção reflexiva no plano das técnicas de textualização etnográfica [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30). O antropólogo/etnógrafo - neste caso, Bruce Albert -, estava

[...] perfeitamente a par das controvérsias acesas pela crise pós-modernista em torno da (auto)biografia como gênero, da tensão entre o Eu do narrador e o do escritor, da ‘economia da pessoa’ implicada na etnografia e do processo de ‘delegação ontológica’ que veio renová-la (Salmon, 2013), da alteridade ‘própria’ a toda autoria e sobretudo da assimetria inerente à ‘situação etnográfica’ e suas consequências epistêmicas (Zempléni, 1984; Viveiros de Castro, 2002), assimetria irreduzível que o escriba/escritor de *A queda do céu* procura compensar, sem jamais pretender escondê-la, por um conjunto de soluções narrativas postas sob o signo do ‘menor dos males’⁹ (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 30, grifo do autor).

A inspiração dessa experiência singular da antropologia global tem o alcance de influenciar pesquisas onde não foi solicitado a confecção de um trabalho textual de forma colaborativa¹⁰. Para isso, o antropólogo deve compreender que o objetivo

8 _____, p. 28.

9 No contexto citado como “menor dos males”, entendemos a etnografia como “conhecimento aproximado”.

10 Há uma importante diferença entre os termos “colaboração” e “participação”. A dimensão participativa é entendida como forma básica de colaboração, no entanto o participante não detém poder de liderança

dos atores sociais é converter o pesquisador em um aliado político, uma espécie de “representante diplomático”. A negociação se firma no momento que os atores aceitam se objetivar perante o pesquisador que também aceite representá-los de modo adequado diante outras sociedades, construindo o que chamamos de “pacto etnográfico”¹¹ (KOPENAWA; ALBERT, 2015). No entanto, Kopenawa e Albert (2015) têm receio que o antropólogo caia na armadilha do pós-modernismo e se transforme num profuso que tenta construir sua própria imagem de forma heroicizada. Por outro lado, rejeita a prática da “escamotagem” subjetiva que tende a mascarar os métodos de acesso aos campos de pesquisa. Para ele, “[...] o acesso ao conhecimento etnográfico é profundamente tributário da singularidade de relações interpessoais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 512).

Viveiros de Castro (2015) frisa que, apesar de agora ser considerado um diplomata dos nativos, o pesquisador pode realizar essa tarefa sem necessariamente abrir mão de suas características intelectuais – a qualidade e a eficácia de sua mediação dependem disso. Ele deve ter a noção de que, embora investigue outras culturas a partir de categorias íntimas, não pode necessariamente imaginar que suas categorias sejam universais. As categorias devem ser usadas por “processo analógico”, como Wagner (2010) designa. Com isso, não está condenando a antropologia como uma disciplina intrinsecamente colonial, muito menos a prática etnográfica. Sabemos do esforço de perspectivas como a da virada odontológica em tirá-las desse estigma, mas a questão é o que construir a partir dessa constatação.

Segundo Wagner (2010), se não conseguirmos fazer com que a nossa invenção de outras culturas reproduza, mesmo que, em princípio, o modo como essas mesmas culturas inventam a si mesmas, a antropologia não alcançará seus objetivos professos. “Precisamos ser capazes de experienciar nosso objeto de estudo diretamente, como significado alternativo, em vez de fazê-lo indiretamente, mediante sua literalização ou redução aos termos de nossas ideologias” (WAGNER, 2010). Diferentemente da tradicional pretensão antropológica, o limite que podemos almejar é viver em dois (ou mais) mundos ou modos de vida diferentes, mas não entre as culturas, como se fôssemos capazes de transcendê-las:

Assim é que gradualmente, no curso do trabalho de campo, ele próprio se torna o elo entre culturas por força de sua vivência em ambas; e é esse ‘conhecimento’ e essa competência que ele mobiliza ao descrever e explicar a cultura estudada. ‘Cultura’, nesse sentido, traça um sinal de igualdade invisível entre o conhecedor (que vem a conhecer a si próprio) e o conhecido (que constitui uma comunidade de conhecedores) (WAGNER, 2010, p. 30).

ou direcionar aquilo com que trabalha. Já com a colaboração, o agente pode tomar a liderança de forma compartilhada e sugerir direções sobre o que está sendo tratado, ou seja, é um ator ativo no processo.

11 Relação em que os sentidos político e científico sobre o termo “representação” se coincidem.

Nesse sentido, limitar os atores ao mero papel de informantes é continuar a engessar antigas bases antropológicas. É indispensável assumir e devolver-lhes a capacidade de arquitetar as próprias teorias sobre a constituição do social. Pesquisadores que não agem assim “excluem qualquer verdadeiro diálogo com eles [atores sociais] (no sentido de que um diálogo implica contemporaneidade e igualdade dos atores sociais) e instituem, ao mesmo tempo, uma situação de ‘alocronismo’” (AUGÉ, 1997, p. 77). O essencial nessa conexão é que o discurso daquele que observa (o antropólogo) institua certa relação com o discurso daquele que é observado (o nativo) (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Essa vinculação, segundo esse autor, é uma relação de conhecimento:

Essa (meta)relação não é de identidade: o antropólogo sempre diz, e portanto faz, outra coisa que o nativo, mesmo que pretenda não fazer mais que redizer ‘textualmente’ o discurso deste, ou que tente dialogar – noção duvidosa – com ele. Tal diferença é o efeito de conhecimento do discurso do antropólogo, a relação entre o sentido de seu discurso e o sentido do discurso do nativo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 113).

No caso de práticas antropológicas colaborativas, além da curiosidade intelectual do antropólogo, deve haver também a curiosidade intelectual dos atores sociais, pois não é satisfatório comover-se da sorte do colonizador, o antropólogo deve estar técnica e eticamente preparado para esse tipo de empreitada (diferentemente de certos críticos, não confundir ativismo com assistencialismo, antropologia com advocacia ou trabalho social).

Não é suficiente mostrar generosas disposições emancipatórias para com o nativo, nem imaginar-se dotado dos instrumentos teórico-políticos capazes de liberá-los de sua sujeição – instrumentos de libertação que, o mais das vezes, vêm da mesma caixa de ferramentas que os instrumentos de sujeição, como diversos ‘nativos’ já observaram (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 32).

É basilar não esquecer o que Ingold (2011) oportunamente nos traz: a antropologia se distingue das outras ciências pelo fato de não ser um estudo “de”, mas um estudo “com”. Estudamos com pessoas, não sobre pessoas. São elas nossas companheiras e professoras com quem aprendemos a ver e ouvir, por meio de atividade, as suas culturas. É por isso, portanto, que Ingold (2011) elenca uma antropologia como educação (antropologia da educação). Essa educação oferece mais do que conhecimento “sobre” o mundo, é sobre a educação da “percepção” do mundo que se trata. Ela apresenta outras possibilidades de ser, a antropologia abre mundos.

3. Teoria Ator-Rede (TAR) como metodologia colaborativa

Embora construída sob a ótica da ciência, tecnologia e sociedade (STS), a teoria Ator-Rede (TAR) (LATOURE, 2012) também pode ser um dos caminhos acessíveis para a reconfiguração proposta. Segundo Latour (2012), em vez de insistir na desconstrução, a TAR visa reagregar o social. Para ele, a teoria tem sido “confundida com a ênfase pós-moderna na crítica das ‘grandes narrativas’ e no ponto de vista ‘eurocêntrico’ ou ‘hegemônico’” (LATOURE, 2012, p. 30). O que é um grande equívoco, já que termos como “dispersão”, “destruição” e “desconstrução” não podem ser objetivos a alcançar, mas sim obstáculos a superar.

Nesse caso, partindo da TAR, é mais importante encontrar novas instituições, procedimentos e conceitos capazes de coletar e reagrupar o social. Para empregá-los, é preciso “seguir os próprios atores”, quer dizer, procurar entender seus procedimentos, “a fim de descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos, que métodos elaboraram para sua adequação, quais definições esclareceriam melhor as novas associações que eles se viram forçados a estabelecer” (LATOURE, 2012, p. 31). Isto significa que a TAR é sobre como “conceder” aos atores, na pesquisa antropológica e teoria etnográfica, espaço para se expressarem. “A tarefa não consiste mais em impor a ordem, em limitar o número de entidades aceitáveis, em revelar aos atores o que eles são ou em acrescentar alguma lucidez à sua prática cega” (LATOURE, 2012, p. 31).

Contentar-se “apenas” em descrever pode parecer, para muitos, um tanto quanto abstrato, representando um empirismo ou realismo que nos foi ensinado a advertir, assevera Latour (2012). O principal postulado da TAR é que os atores, eles próprios, executam tudo, desde os quadros de referências, teorias, contexto, até as suas ontologias. Opostamente, Clifford (2002) sugere que apesar das boas intenções, o etnógrafo às vezes pode engessar formas de dominação:

Uma maneira cada vez mais comum de realizar a produção colaborativa do conhecimento etnográfico é citar os informantes extensa e regularmente. [...] Mas esta tática apenas começa a romper a autoridade monofônica. As citações são sempre colocadas pelo citador, e tendem a servir meramente como exemplos ou testemunhos confirmadores. Indo-se além da citação, pode-se imaginar uma polifonia mais radical que ‘representaria os nativos e o etnógrafo com vozes diferentes’; mas isso também apenas deslocaria a autoridade etnográfica, confirmando uma vez mais a orquestração final virtuosística feita por um só autor de todos os discursos presentes no texto (2002, p. 54).

A visão essencialmente textualista desacredita na simetria etnográfica entre atores sociais e pesquisadores, já que os textos, na maioria dos casos, são escritos pelos últimos. Por outro lado, na TAR não há espaço para descrições interpretativas, como

as clássicas cadeiras de metodologia em ciências sociais convidam. Para essa teoria, se uma descrição necessita de explicação, ela não deve ser uma boa descrição.

As explicações funcionam, de acordo com Latour (2012), para interromper a descrição dos atores. São usadas para preencher lacunas que consideramos existir, mas que, na verdade, não acrescentam. Não obstante, caso não haja explicação, não estaríamos repetindo exatamente tudo que os atores nos dizem? Podemos responder com outra pergunta: “Qual a vantagem de acrescentar entidades invisíveis, que agem sem deixar pistas e não modificam em nada um estado de coisas?” (LATOUR, 2012, p. 218). Ou seja, a “explicação social” é o

[...] acréscimo de outro ator que transmitirá aos já descritos a energia necessária para agir. Mas se você tiver de acrescentar algum, então a rede não está completa. E se os atores já reunidos não possuírem energia suficiente para agir, não são ‘atores’, e sim meros intermediários, bobos, fantoches. Não fazem nada e não deveriam constar da descrição (2012, p. 213).

Os pesquisadores, nessa lógica, foram “doutrinados” a considerar que os atores precisam ser induzidos a perceber o que ainda não sabem ou viram, e isso se torna possível através dos nossos estudos – para enfim ser considerado como um estudo crítico, caso contrário, é taxado de apolítico, como a TAR é muitas vezes julgada. Ironicamente postulado por Latour (2012), se estudássemos formigas ou qualquer outro ator não-humano, teríamos esperança que aprendessem algo a partir do nosso estudo? Pesquisadores e atores podem ter as mesmas preocupações e cruzá-las organicamente, mas somos nós que aprendemos com eles. O que há de crítico, ou politicamente engajado, em transformar atores em indivíduos sem ação que carecem de traduções e explicações para aquilo que dizem e fazem? Este é exatamente o problema da interpretação/explicação: a linguagem/tradução.

Tal como diria Latour (2012) sobre sua teoria, as sugestões são fundamentadas para a construção de um tipo de ciência que rompe com as regras de aprendizado em antropologia clássica – que é ainda contemporânea, apesar da controvérsia –, por isso sua absorção e aceitação não sejam tão simples assim, já que desestabiliza um terreno muito bem consolidado. As implicações são, confessamos, complexas. Elas assumem que esses processos, necessariamente, excedem nossa capacidade de conhecê-las. Quer dizer, nosso domínio sobre a antropologia enquanto ciência abala-se porque carecemos do artifício de desaprender ou reaprender. Ademais, muitas vezes as aplicações dessas propostas podem ser lentas, incertas, arriscadas e, sem dúvida, problemáticas. É preciso tempo e esforço para arranjar métodos heterogêneos que performem as realidades mais do que as representem, como afirma Law (2004).

No Brasil, assim como em muitos outros países, essas iniciativas de sistematização são escassas pelo recente reconhecido em nível global enquanto tal. A fragmentação metodológica das pesquisas colaborativas, como evocada em diversos momentos,

é responsável por essa carência na medida em que outras disciplinas se apropriaram de métodos clássicos do trabalho de campo antropológico. Como aponta a antropóloga Laure Garrabé (comunicação pessoal, 2018)¹², pensando nas exigências à base da metodologia antropológica na dimensão colaborativa, essa apropriação não evidenciou a descrição dos mecanismos e especificidades da metodologia agregada, nem elaborou uma crítica reflexiva. Aqui, encontramos um dos maiores desafios para delinear metodologicamente as ações colaborativas em resposta às exigências “éticas”, travadas entre parâmetros institucionais (nível “global”) e os parâmetros particulares às comunidades (nível local). Até onde a burocracia institucional da academia autoriza tais avanços?

4. “Outras” Antropologias para caminhos não tradicionais

Através da antropologia colaborativa¹³ (entendida também como antropologia simétrica ou reversa¹⁴), a pesquisa antropológica não pode ser uma tradução direta de um relato centrado em análise discursiva (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Nessa abordagem, os lugares do narrador e do transcritor estão claramente distinguidos no texto, destituindo a regra de que “o englobamento total do enunciado do primeiro pela metalinguagem do segundo” seja executado¹⁵. O trabalho de redator não pode suprimir o do narrador, deve haver uma equivalência. Como dito, fingir uma ausência fantasmagórica do redator não pode ser vista como alternativa. Essa ilusão de um *vis-à-vis* sem mediação “procura apresentar uma ficção de uma ausência de ficção”¹⁶. Eles dialogam com a posição de um “redator discreto” (diferente de ausente) em respeito às palavras dos atores sociais. É daí que surge a definição de um caminho considerado intermediário, mas não por uma tentativa de simular a inexistência de mediação entre narrador e leitor.

A “antropologia reversa”, definida por Wagner (2010), trata-se, por um lado, de imaginar simetricamente a literalização das “metáforas da civilização industrial moderna do ponto de vista das sociedades tribais” (WAGNER, 2010, p. 69); e, por outro, de entender esse “gênero pragmático de antropologia”¹⁷. Essa antropologia tem por objetivo não apenas desvendar os mecanismos de funcionamento de uma caixa-preta

12 Durante encontro do Projeto de Extensão “A ‘realidade’ da dimensão colaborativa em projetos colaborativos. Um olhar antropológico”, coordenado pela professora Laure Marie-louise Clémence Garrabé, e vinculado ao PPGA/UFPE. O projeto, iniciado no segundo semestre de 2018, visa problematizar a diversidade das perspectivas colaborativas, inclusivas, comunitárias, participativas, desenvolvidas em projetos de iniciativas acadêmicas e/ou não-acadêmicas, não importando a disciplina, a cultura, a prática ou a natureza do produto idealizado como resultado ou ação. As provocações levantadas pelo Projeto de Extensão estão implícitas em toda as dimensões deste presente artigo.

13 A “Antropologia colaborativa”, que é uma importante iniciativa de sistematização do campo antropológico da pesquisa colaborativa, é um movimento recente, do início do século XXI.

14 A antropologia reversa, grosso modo, seria uma dupla antropologia, aquela realizada pelo antropólogo em campo, que institui (inventa) o outro como cultura; e uma outra antropologia, mais pragmática e não acadêmica, que é a apreensão desse outro sobre nós (WAGNER, 2010). Ou seja, essa antropologia não separa os diferentes mundos, as diferentes sociedades.

15 JOEBAWA. AKBERTM 2915, p. 535.

16 Idem.

17 *Id. Ibid.*, p. 71.

no seu processo de desmontagem, mas de se tornar capaz de reconstitu-los. Em resumo, a antropologia reversa, que é praticada por outras sociedades diferentes da do antropólogo, explicita-nos os mecanismos que empregamos de forma implícita e, por vezes, inconfessável. Como entende Wagner (2010), tudo aquilo que é tomado como fim é uma ocasião para a invenção de um novo começo.

O antropólogo não deve se entregar aos excessos do pós-modernismo, atraído pela tendência desconstrutivista, e acabar submergindo às vozes dos atores sociais através de uma narrativa “crítico-narcísica”. Existem anúncios de trabalhos fundamentados numa dimensão horizontal entre os atores envolvidos, que são vendidas através de propagandas sobre reciprocidade e colaboração, mas que são realizadas, de fato, individualmente por pesquisadores preocupados exclusivamente com as burocracias acadêmicas. Não se busca somente uma crítica ao eurocentrismo, mas um egresso da “crítica eurocêntrica do eurocentrismo” (MIGNOLO, 2000, p. 314-315). Devemos, preliminarmente, garantir a necessidade de produzir um texto que procure ir mais além do que “auto-reflexões pessoais ou relatos mais ou menos bem-sucedidos dos discursos dos informantes”, e também que, “ao darmos ênfase à dupla ‘nós-outro’ (mas sempre em textos nossos), em lugar do que foi predominantemente a ‘pura alteridade’, paradoxalmente não estaremos deixando de registrar a diferença fundamental” (PEIRANO, 1995, p. 106). Não objetivamos “a idealização moral de pesquisadores de campo” que pretendem realizar um texto “sentimentalista, quando não uma forma de autoparabenizar-se ou uma pretensão exagerada” (GEERTZ, 2001, p. 86). Descrever a descrição é um alçapão, já que significação é inútil quando não se autodescreve.

A alegação de Geertz (2002) de que é preciso que deixemos de lado nossa concepção para que assim “busquemos ver as experiências de outros com relação à sua própria concepção do ‘eu’” (GEERTZ, 2002, p. 90) - ou seja, que aprendamos a percebê-lo/interpretá-lo -, é obsoleta. Como sugeriu Wagner (2010), igualmente como o antropólogo não pode simplesmente aprender uma nova cultura e colocá-la ao lado da sua, ele deve, de antemão, assumi-la, experimentar a transformação de seu próprio universo. A hermenêutica coloca a diferença não como um aliado metodológico, mas como objeto de pesquisa antropológica. Portanto, a virada interpretativista (nossa antropologia), tendo em Geertz seu principal proponente, não faz superar as dificuldades da antropologia dos outros, isto é, continua a representar os Outros de nós.

Da mesma maneira como pregamos uma reflexão ética sobre o que é descrito por “nós e eles”, também advogamos a necessidade de insistir numa mudança das fundações epistemológicas, institucionais e das políticas de produção e consumo dos conhecimentos diversos na antropologia e na etnografia. Delineamos usar a “sensibilidade” do confronto e/ou diálogo entre os conhecimentos dos antropólogos e dos nativos propostos e aceitos pela antropologia como um importante incentivo para a construção do texto, seja analisando a aplicação dos métodos, teorias ou questionamentos. A perspectiva considera a necessidade de uma reflexividade crítica dos antropólogos/etnógrafos-autores sobre os próprios métodos de aparecer no texto, assim como reconhecer os “novos” contextos antropológicos e etnográficos. O intuito é de aludir que a produção de conhecimento na antropologia ou etnografia é

metodologicamente equiparável entre pesquisadores e atores sociais. Inicia-se assim alguma simetria epistêmica, posicionada a partir de um paradigma que considera a produção de conhecimento antropológico/etnógrafo como resultado da relação entre antropólogos/etnógrafos e nativos, desconstruindo as críticas por uma suposta abstração. Tais propostas, em oposição a imaterialização, exigem altos níveis de percepção e desates da normatividade da antropologia, quando não cede às pressões institucionais que pensa a antropologia/etnografia como uma disciplina/teoria que instrumentaliza as construções dos nativos como outros, e não na relação com eles.

5. A questão é praticar colaborativamente a Antropologia e a Etnografia

Vimos durante o texto que, por mais que as hegemonias entre antropólogos/etnógrafos e atores sociais tenham sofrido alguns movimentos, ainda existem hierarquizações nas diversas perspectivas de pesquisas antropológicas e escritos etnográficos, fazendo com que a prática possa se assemelhar com a de outrora, nos quais o antropólogo era considerado – ou melhor, se considerava – o “salvador” das culturas em processo de extinção ou tradutor dos emaranhados socioculturais. Como afirmado, entre o antropólogo e os atores sociais deve existir um pacto, onde o antropólogo é considerado um aliado político, representante diplomático ou “intérprete” junto à sociedade de onde ele provém. Por certo, o papel do pesquisador não é o de salvar as culturas a partir dos seus textos. Com essa postura, apenas se mantém a estrutura da autoridade científica acadêmica, processo que chamamos de antropologia (neo)colonial (que pode ser entendida como sistema estruturante de relações sociais de poder e como conjunto de problemas inerente à formação, prática e produção).

Devemos preestabelecer que as pesquisas antropológicas e os discursos etnográficos são construídos através de falas e eventos de pessoas reais, não de personagens inventados.

Os autores e reflexões elencadas podem anunciar que podemos organizar, a partir da virada ontológica, possibilidades mais abertas para a antropologia e a etnografia. Renovar fundamentalmente as formas de se pensar ética, política e epistemologicamente os estudos, causam a não aceitação por parte de muitos pares, como supracitado. A demasia das críticas se dá por considerarem essas propostas inaplicáveis e irrealizáveis. Adentrar nos “mundos outros” junto com uma antropologia e etnografia que defendem a reciprocidade e negociação, exige de nós, todos os atores envolvidos, a capacidade de reorganizar as disciplinas, descolonizando suas metodologias. A vista disso, antes de tentar aplicar essas críticas, precisamos refletir sobre a conexão entre fatos e teorias que pensamentos como os de Wagner (2010), Kopenwa e Albert (2015), Latour (2012), Viveiros de Castro (2002; 2015) e tantos outros autores da virada ontológica nos convidam a idealizar.

A seriedade dessas reflexões está diretamente ligada aos modos de engajamento e ativismo na relação simétrica entre os diferentes participantes/colaboradores/atores que realizam e desenvolvem essas práticas. Não há espaço, portanto, para

protagonismo acadêmico e coadjuvação de realidades não acadêmicas. O que queremos é demonstrar que esses aportes são fundamentais para a construção de um discurso que esteja consciente, ao mesmo tempo, das hegemonias que o conhecimento acadêmico detém, mas que não devem polarizar essas diferenças de formas desiguais e hierárquicas. As análises pretenderam proporcionar o entendimento que os espaços de produção de conhecimento são diversos, não podendo alguns deles (hegemônicos) ditarem a forma de articulação de outros considerados hegemonicamente mais frágeis, e nem de tutelá-los, já que os conhecimentos não hegemônicos se mostraram capazes de criar e manter os seus próprios espaços de saberes.

Este breve texto aspirou ser uma abertura, longe da cobiça de trazer um debate sofisticado e bem referenciado, para demonstrar que a problemática é passível de diversos caminhos e alternativas. Tais pontos são caros pelo desconforto que sentimos na pesquisa antropológica e representação etnográfica convencionais ou monológicas. É preciso explicitar que a antropologia e etnografia clássicas necessitam, urgentemente, que procuremos novas formas de inserir os atores de modo mais adequado, como um ataque aos limites estabelecidos – ataques que devem ser cautelosos, visto que os métodos antropológicos e etnográficos convencionais são frequentemente considerados importantes, para não dizer necessários, de acordo com a finalidade proposta pela respectiva corrente antropológica.

Como dito, da mesma forma como TAR não encerra o texto dentro de uma “caixa preta”, não há aqui uma única resposta ou repostas absolutas para a discussão levantada, mas há uma certeza: se quisermos realmente pensar sobre essas dissoluções, temos que nos (re)ensinar a pensar, praticar, se relacionar e conhecer de novas maneiras uma antropologia que não reproduza em seu passado – em muitos casos, presente – colonialista. É dever aproveitar o fato de a antropologia ser única ciência/teoria que se fundamenta pela própria desconstrução das suas convenções. Nossa pretensão, que extrapola obviamente a contribuição desse texto, é revelar outras maneiras de construir conhecimentos antropológico e etnográfico que fogem da lógica tradicional. As antropologias e produções etnográficas apresentadas e debatidas são algumas das possibilidades para superar essa postura ainda arcaica que persiste nos campos.

Referências

AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia da mobilidade*. Maceió: EDUFAL: UNESP, 2010.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*: Por uma sociologia do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*: Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Descolonizando a arqueologia no Brasil: Contribuições da etnoarqueologia para a compreensão e preservação de cemitérios indígenas no estado de Mato Grosso do Sul. In: **Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano** – Series Especiales. [S.I.]: n. 2, v. 3, p. 217-230, 2015.

FERREIRA, Gilvanildo Klebson Mendes. **O Fenômeno Turístico como subsídio para os museus comunitários**. Uma análise a partir da proposta de criação do Museu Comunitário e Arqueológico de Ponta Grossa (Icapuí-Ceará). 90 folhas – Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Museus, Identidades e Comunidades. Escola de Inovação e Políticas Públicas – FUNDAJ. Recife, 2020.

GEERTZ, Clifford. **O Saber Local**. Petrópolis: Vozes, 2001.

GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. In: **Novos Estudos**. São Paulo: Cebrap, n. 89, 2011.

GOUVEIA, Inês; PEREIRA, Marcelle. **A emergência da Museologia Social**. In: **Revista de Políticas Culturais**. Bahia, Salvador, v. 9, n. 2, p. 726-745. 2016.

INGOLD, Tim. **Antropologia e/como educação**. Petrópolis: Vozes, 2020.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação como propósito da antropologia”. In: **Revista Educação**. v. 39, n. 3, 2016.

INGOLD, Tim. Estar vivo. **Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. Anthropology is not Ethnography. In: _____. **Being Alive**. Routledge: London and New York, 2011. pp. 229-243.

INGOLD, Tim. **Da transmissão de representações à educação da atenção**. Porto Alegre: Revista Educação, v. 33, n. 1, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. WOOLGAR, Steve. **A Vida de Laboratório: A produção dos fatos científicos**. Relume-Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: EDUFBA, 2012.

LAW, John, After method: an introduction. In: **After method. Mess in social Science research**. London; New York: Routledge, pp. 1-17, 2004.

MIGNOLO, Walter D. Local Histories/Global designs. In: **Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. In: **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: Estética e política. São Paulo: EXO experimental org. Ed.34, 2005.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologias mundiais para um novo cenário global na antropologia. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 21, n. 60, p. 147-185, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. As ciências e seus intérpretes. In: **A invenção das ciências modernas**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico**. São Paulo: Cosac & Naif, 2014.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: **Mana**. v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. Prefácio – O recado da mata. In: **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

