

Ramon Sarró
Antónia Pedroso de Lima

Introdução

Já dizia Malinowski: sobre as condições da possibilidade da produção etnográfica

O trabalho de campo e a «crise nominalista»

O trabalho de campo é com frequência apontado como a principal característica da antropologia, definindo-a, até certo ponto: sem trabalho de campo *não* há antropologia. Ioan Lewis, defendendo, na mais pura tradição britânica, este carácter definidor do trabalho de campo, lembra as dilacerantes palavras de Seligman: «field research in anthropology is what the blood of the martyrs is to Church» (Lewis, 1986, p. 1). Talvez não seja necessário ser tão dramático, mas todos conhecemos alguns casos de antropólogos marginalizados pela Academia por não terem um bom trabalho de campo que sustente a sua entrada no clube dos etnógrafos.

Efectivamente o trabalho de campo é algo muito caro à antropologia, no entanto, é difícil saber exactamente o *que é* isso que denominamos «trabalho de campo». O que tem a ver o estudo da reforma agrária na Etiópia com o estudo das classes altas de Madrid? Que têm em comum o estudo do tráfico de cocaína entre emigrantes porto-riquenhos em Nova Iorque com o da poesia das mulheres árabes no Egipto? Uma resposta imediata seria: nada. Mas, numa

Ramon Sarró, Antónia Lima

segunda reflexão, diríamos que todos estes estudos têm em comum o facto de terem sido realizados por *etnógrafos* que, para empreender a sua pesquisa, partilharam quotidianamente experiências de vida com a população que estudam e que o resultado final de cada um ter sido um texto ao qual se dá o mesmo nome que o método que o produziu: *etnografia*. Aliás, como argumenta James Clifford num texto precisamente intitulado «On Ethnographic Authority» (1988), a exigência de trabalho de campo é uma reivindicação de autoridade e legitimidade científica para que se deixe de fazer antropologia de gabinete e se produza verdadeiro conhecimento antropológico. É o trabalho de campo prolongado que transforma o antropólogo num especialista sobre o contexto social que estudou. A legitimidade do conhecimento produzido pelo antropólogo decorre precisamente do facto de «ele ter estado lá». Nesse sentido, o carácter experiencial da forma como foi adquirido o conhecimento é o fundamento da autoridade científica.

Curiosamente, apesar da enorme diversidade de escolas, locais geográficos pesquisados, temas de estudo e orientações teóricas, falamos do trabalho de campo como se fosse igual em todas essas situações, como se o trabalho de campo dos princípios do século xx fosse a mesma coisa que fazemos hoje em dia. Porém, apesar disso e da importância da etnografia como elemento constitutivo do conhecimento em antropologia, não há um consenso alargado sobre uma definição única para este método. Nenhuma definição de «trabalho de campo» cobre todos os casos conhecidos. Tal não deverá surpreender-nos, pois há anos que a antropologia vive uma espécie de «crise nominalista» da qual já devíamos estar a recuperar.¹ Qualquer bom curso de antropologia da religião começa por discutir as mil definições de religião que se conhecem para demonstrar que nenhuma está habilitada a cobrir todos os casos; qualquer curso de antropologia do parentesco começa por desconstruir a própria ideia de «parentesco»; qualquer curso de antropologia do direito começa

¹ Foi Ignasi Terradas quem, no decurso de uma conversa de corredor, usou a expressão «obsessão nominalista» ao discutir o conteúdo de muitos cursos de antropologia do direito que começavam por querer demonstrar aos alunos que o direito era indefinível e que qualquer definição que tivessem de «direito» não seria útil para verificar se as culturas não ocidentais tinham «direito». Com o seu característico realismo etnográfico, Terradas sugeriu que já era hora de a antropologia se livrar desta obsessão nominalista que nos fazia perder tanto tempo em discussões banais sobre a dificuldade de aplicar as palavras.

por mostrar aos alunos que aquilo a que chamamos «direito» é uma sedimentação histórica que se deu no ocidente e, portanto, é pouco adequada à análise transcultural. O mesmo poderá dizer-se da economia, da política e, no limite, da antropologia em si mesma. O trabalho de campo parece, todavia, ter escapado a esta crise. Apesar de nas últimas décadas a antropologia ter desconstruído, ou, pelo menos, ter posto entre parêntesis, os seus conceitos chave, o *fieldwork*, com o seu estatuto quase sacrossanto não foi afectado, tal como a *etnografia* na sua dupla acepção de método e resultado.

Mas não nos enganemos, esta indefinição tem provocado muita confusão e não será por acaso que estão a aparecer cada vez mais livros sobre o trabalho de campo.² Qualquer professor de antropologia sabe que ao iniciar um módulo sobre metodologia tem fundamentalmente duas opções: ou se limita a discutir o trabalho de campo que costumamos designar por «clássico» (aquele que foi definido pelo cânone de Malinowski, Evans-Pritchard, Leach, Turner, Douglas, entre muitos outros) e a construir um discurso epistemológico que corre o risco de ser inquisidor (o trabalho de campo é definidor da antropologia; logo quem não realiza trabalho de campo *não* é antropólogo) ou opta por introduzir «novos» terrenos nas suas aulas (o cânone abrir-se-ia a Wacquant, Baumann, Buorgois), ou discutir novos métodos etnográficos para além da observação participante tendo, inevitavelmente, de convencer os seus alunos de que nem o trabalho de campo é totalmente definível (desconstruindo, assim, a ideia dos clássicos dois anos vivendo numa aldeia, aprendendo a língua local, realizando observação participante e tentando perceber a realidade desde o ponto de vista do nativo) nem a sua mera existência define a disciplina, pois a verdade é que há hoje muitas pessoas que realizam trabalho de campo mas cujos enquadramentos teóricos só tangencialmente se relacionam com a antropologia (pedagogos, sociólogos, agrónomos, psicólogos, etc.).

² Nos últimos congressos da *European Association of Social Anthropologists* (EASA) o tema tem sido objecto de destaque nas sessões convidadas e tem enchido muitas salas e suscitado empenhados debates. Aquilo que até há bem pouco tempo era descrito apenas como só se aprende a fazer trabalho de campo fazendo é agora tema de destaque nos debates na academia, nas novidades livreiras e nas revistas da especialidade. Enquanto elaborávamos este texto recebemos o último número da revista *Social Anthropology* com um dossier monográfico, precisamente, sobre o tema do «trabalho de campo».

Ramon Sarró, Antónia Lima

Embora não haja uma definição única de trabalho de campo, todos os trabalhos de campo têm algo em comum: o «trabalho» e o «campo». Trata-se de trabalhar, de transformar um capital social, humano e vivencial num *graphos* que fale aos leitores sobre o mundo que – durante um tempo mais ou menos longo da nossa vida – partilhamos com outras gentes, com outros olhares, com outras sensibilidades mas com uma mesma convivência. Como diz Kirsten Hastrup, fazendo-se intérprete das inspiradas ainda que nem sempre diáfanas palavras do seu mestre Edwin Ardener, o trabalho de campo é uma «voz profética»: uma voz que, como a do *trickster* de muitos mitos, rouba num mundo para criar noutro (Hastrup, 1987).

Que o resultado final de todo o trabalho de campo seja um texto no qual as vicissitudes do autor não apareçam é, do ponto de vista científico, perfeitamente legítimo. O que quer um leitor de etnografias é, por exemplo, conhecer as lógicas iniciáticas da etnia Bemba e não saber por que razão os homens e mulheres Bemba acederam a dar esse tipo de informação ou que tipo de ansiedades teve o antropólogo antes, durante ou depois do seu trabalho de campo. Refugiando-se nesta exigência informativa, muitos antropólogos converteram a sua experiência pessoal de *fieldwork* numa espécie de «caixa negra» da qual o leitor não sabe nada: nem se aprenderam bem a língua local; nem se tinham carro, piroga ou bicicleta; nem se recolheram eles mesmos o seu material ou eram os seus *field assistants* que o faziam; nem se eram eles que iam às casas dos «informantes» ou se eram estes que iam às casas dos antropólogos; nem sequer sabemos se escreviam as suas notas com regularidade ou se gravavam todas as conversas em cassetes. Muitas vezes só sabemos que, tal como Júlio César, chegaram, viram e venceram. Os seus textos estão aí para o confirmar.

No entanto, se algo devemos reter daquele que é talvez o mais célebre texto antropológico sobre o trabalho de campo, a introdução de Malinowski aos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de 1922, é a famosa – ainda que pouco cumprida – exigência de explicitar as condições de produção de conhecimento científico. Como poderemos avaliar o resultado de uma investigação, perguntava-se o autor, se as condições em que se realizou a observação não são claramente explicitadas? Precisamente, como? Malinowski lamentava-se por muitos praticantes da ciência etnográfica apresentarem os seus dados como se estes tivessem sido extraídos da «obscuridade completa», sem obedecer minimamente ao que denominava a «sinceridade

metódica» reinante em muitas outras ciências (Malinowski, 1922, p. 4). Todavia, as suas recomendações ficaram diluídas pela obscuridade que denunciava.

Fiéis ao mestre, alguns antropólogos decidiram tornar explícito o seu trabalho de campo, em conferências (Evans-Pritchard 1976) ou em livros. Foi este o caso de John Beattie que, depois de produzir a sua etnografia científica sobre o reino Bunyoro (Uganda), escreveu um ameno volume relatando o seu *fieldwork*, cuja leitura oferece chaves muito importantes para compreender não só a produção científica do autor, como também as condições sociais em que um antropólogo britânico realizava o seu encontro etnográfico nos finais dos anos 1950 numa África em processo de descolonização (Beattie, 1965). Beattie foi, no entanto, um caso singular, quase excepcional: durante largos anos, exposições abertas sobre as condições sociais da produção científica, segundo o *desideratum* malinowskiano, primaram, sobretudo, pela ausência.

A importância atribuída à permanência no terreno, o reconhecimento de que a pesquisa afecta a experiência de vida pessoal do antropólogo e, nessa medida, condiciona o percurso da investigação e afecta os seus resultados, demonstra como o trabalho de campo é constitutivo do próprio processo de produção científica da antropologia e não apenas a estratégia metodológica que define a disciplina. O antropólogo é um ser humano a estudar outros seres humanos, com quem pode dar-se bem ou mal, que se misturam na sua vida e deixam, em maior ou menor grau, entrar na intimidade das suas vidas. A actividade científica é, e nunca deixará de ser, uma actividade social total, praticada por agentes cujo processo de constituição segue trâmites sociais. Claro que há regras; mas a natureza social dos laços humanos envolvidos no processo de criação científica é indiscutível. O reconhecimento da importância desta questão conduziu a muitos excessos, que tornaram o texto etnográfico num relato experiencial do antropólogo em lugar de um esforço científico de compreensão de uma determinada realidade.

A ansiedade metódica

A ausência de directrizes claras sobre o trabalho de campo pode adivinhar-se numa história engraçada que se conta na academia

Ramon Sarró, Antónia Lima

inglesa. Uma jovem etnógrafa, que respondia pelo nome de Mary Douglas – como John Beattie, discípula de Evans-Pritchard – estava prestes a iniciar a sua investigação entre os Lele de Kasai. Pouco tempo antes de partir deu-se conta de que não sabia muito bem o que era isso das «notas de terreno» de que tanto lhe tinham falado nas aulas em Oxford. Como se tomavam notas de terreno? Quando, em que contextos, sobre que suporte? Algo tão simples e no entanto não lho tinham ensinado numa das mais prestigiadas universidades europeias! Mary Douglas pensou em perguntar ao seu orientador, contudo, teve uma compreensível vergonha que o mestre se zangasse por ela não saber algo tão básico e resolveu perguntar antes ao seu amigo Godfrey Lienhardt, também aluno de Evans-Pritchard. Lienhardt acabava de regressar do seu trabalho de campo entre os Dinka do Sudão e estava a escrever a sua tese, devendo, por isso, saber como se escreviam notas de terreno. Às perguntas ansiosas da jovem estudante, Godfrey Lienhardt, cujo sentido do humor era proverbial em Inglaterra, respondeu: «Realmente, Mary, é uma pena que não fumes». «Fumar?» – perguntou Mary, compreensivelmente desconcertada – «Que tem isso a ver com as notas de campo?» – «Muito» – respondeu ele –, «Para mim, os maços de tabaco e as caixas de fósforos foram sempre os meus melhores aliados, o lugar sobre o qual escrever as informações valiosas nos momentos mais inesperados».

Apesar dos efeitos nocivos do conselho de Lienhardt, esta é uma história boa para pensar, pois reflecte duas questões que nos parecem cruciais. Em primeiro lugar, uma das coisas mais importantes para ser um bom antropólogo é ter algo para partilhar – nem que seja tabaco –, tempo para conversar e amigos no terreno com quem se sentar à sombra de uma acácia ou numa mesa de café (e, eventualmente, fumar um relaxante cigarro). Em tais circunstâncias é mais que certo que no decurso da conversa surgirá alguma boa informação que urge tomar nota, ainda que seja na caixa de fósforos.³ Lienhardt tinha toda a razão: não se pode desperdiçar nenhum momento nem nenhum lugar para escrever alguma coisa que nos pareça importante no decor-

³ Evidentemente, ter sempre um lápis é ainda mais importante que ser fumador. Sem lápis não há etnógrafo que valha. Podíamos recordar aqui a história do funeral honorário que os Dogon de Bandiagara fizeram a Griaule em que, de harmonia com o costume de enterrar os seres humanos com o utensílio com que trabalharam em vida, depois de previamente partido, resolveram, no funeral, partir um lápis e enterrá-lo com a fumaça que representava o chorado etnógrafo.

rer da investigação empírica. O etnógrafo deve ter sempre presente o *dictum* chinês «a tinta mais ténue retém melhor que a memória mais portentosa». Qualquer coisa, nem que seja uma caixa de fósforos, pode conter uma palavra, uma frase, um nome que semanas, meses ou anos mais tarde se converterá precisamente naquela peça que permitirá completar um puzzle e solucionar um problema etnográfico ou teórico que pensávamos insolúvel.

Em segundo lugar, esta história mostra como, em geral, os antropólogos vão metodologicamente pouco preparados para o terreno e revela a ansiedade que esta falta de preparação gera.⁴ É precisamente por isso que a anedota de Mary Douglas é pertinente para introduzir o livro que o leitor tem entre mãos. A ansiedade, com efeito, também estava nas nossas mentes quando desafiámos alguns colegas que trabalhavam em contextos metropolitanos – afastados dos terrenos clássicos da antropologia – para discutir as suas estratégias metodológicas e as suas experiências de «trabalho de campo». Apesar de tudo, sobre terrenos clássicos já se tinham feito bastantes reflexões.⁵ Preferimos, então, mantê-los como pano de fundo sobre o qual discutir novas vozes, novos âmbitos... Não se tratava de dar directrizes, nem de indicar as diferenças «essenciais» entre o trabalho de campo «clássico» e o trabalho de campo «metropolitano», embora estivéssemos convencidos de que este último colocava novos problemas teóricos e práticos e, portanto, maior ansiedade, precisamente porque a maioria dos etnógrafos de hoje realizam as suas pesquisas em terrenos substancialmente diferentes dos que constituíram os andaimes teóricos da disciplina e sobre os quais pouquíssima discussão existe.

⁴ A anedota de Mary Douglas aqui contada é semelhante à divertida série de respostas disparatadas que o próprio Evans-Pritchard (1976) obteve quando *ele* buscava conselhos antes de ir para o terreno. M. Hammerley e P. Atkinson relatam uma anedota ainda mais paradigmática, segundo a qual Kroeber, para responder a um aluno ansioso com a famosa questão pré-terreno «como e o quê hei-de fazer», tirou da sua estante a etnografia de maior tamanho e grossura e disse: «vai e fá-lo assim» (1983, p. 40).

⁵ Pouco antes do nosso encontro em Lisboa, um grupo de veteranos académicos de Oxford, alguns deles antigos alunos de Evans-Pritchard, produziram um volume de reflexões sobre o trabalho de campo clássico de leitura recomendadíssima (Dresh, James e Parkin [eds.], 2000). Se tal livro se tivesse produzido cinquenta anos antes talvez Mary Douglas tivesse ido para Kasai muito menos angustiada. De todos os modos, o que surpreende na antropologia é que, apesar da ausência de directrizes de toda esta geração de antropólogos, todos eles foram excelentes etnógrafos. Parece que a própria ansiedade pré-metódica tem em si mesma um grande potencial «metodogénico».

Fazer trabalho de campo em contextos metropolitanos significa pôr à prova o verdadeiro desafio da antropologia. Todos sabemos, pelo menos desde que começaram as discussões sobre o trabalho de campo *at home*, que não é a distância geográfica que promove um olhar distanciado e que a proximidade não é sinónimo de conhecimento (Strathern, 1987, Pina Cabral, 1991, Lima, 1997). Por outro lado, aquilo que poderia ser estranho para nós pode ser tão natural para os nativos que nem nos falem disso. Só o estar e o partilhar de experiências pode permitir compreender coisas que o discurso não revelaria. A atitude de «estranhamento» (Velho, 1994, p. 18), a problematização do real social é, pois, algo que os antropólogos têm de fazer tanto no seu próprio contexto como em lugares exóticos. E este «estranhamento» não é um dom natural nem um talento fabricado é algo que se conquista com trabalho no terreno de pesquisa, independentemente da distância geográfica do local de origem do antropólogo. Nos contextos metropolitanos o etnógrafo não tem frequentemente possibilidade de construir o mesmo tipo de familiaridades quotidianas que é possível ter em contextos demograficamente mais reduzidos e comunicacionalmente menos complexos. Por outro lado, o facto do etnógrafo residir e manter a sua vida privada e pessoal nas proximidades do local de investigação dificulta o distanciamento das suas obrigações quotidianas como membro de uma família e, mais em geral, como cidadão. Nesta situação, mais do que noutras, as dimensões pessoais da vida do antropólogo estão mais imbricadas nas suas experiências ontológicas no terreno.

O que pretendíamos com o desafio deste colóquio era pôr entre parêntesis a exigência informativa própria de qualquer ciência – também da antropologia – e descer ao que Barthes (1953) poderia denominar de «grau zero da escrita etnográfica», uma linguagem que não *representasse*, mas meramente *apresentasse* os etnógrafos no seu trabalho de campo e os «etnografados» no encontro e diálogo com eles. Ao fazê-lo, confirmamos que as diferenças metodológicas entre trabalho de campo clássico e o trabalho de campo «moderno» são bem menores das que se poderia esperar. Independentemente dos contextos sociais escolhidos, do que se tratava, em ambos os casos, era de «levar a sério as pessoas» (MacClancy, 2002), de enfrentar a vida quotidiana, de compreender a vida de seres tão estranhos como nós mesmos. Claro que há diferenças entre o trabalho que realizam os antropólogos em contextos metropolitanos e o que é realizado em contextos mais clássicos. Mas, em geral, os debates no coló-

quio realçaram mais as continuidades que as diferenças e, ao fazê-lo, acreditamos ter realçado algumas características que nos pareceram próprias de *todo* trabalho de campo, mas que, de alguma forma, sobressaem mais em contextos modernos.

A cirurgia e o princípio de incerteza

Uma preocupação que surgiu ao longo do colóquio foi a dificuldade em precisar qual é «o» terreno onde levamos a cabo a nossa investigação. Na etnografia clássica, normalmente os limites do objecto eram impostos por fronteiras geográficas ou étnicas bem precisas, mas no mundo contemporâneo tais limites desvanecem-se como fumo no ar... De facto, como um de nós escreveu em certa ocasião (Sarró, 2004), a produção etnográfica veio sempre determinada por um princípio de incerteza semelhante ao de certas teorias físicas: se analisarmos as unidades de estudo no seu *encerramento* (geográfico étnico, religioso) não vemos o fluxo (de bens, de pessoas, de ideias, de identidades) que as liga com outras unidades e que põe em causa o mesmíssimo enclave ontológico daquilo que se nos apresentava como fechado. Se nos fixarmos no fluxo, no *panta rei* heracliteano, corremos o risco de não ver que viver em sociedade é, também, um exercício de *fechar* portas. Enquanto a antropologia clássica cometeu o erro de fechar excessivamente o seu objecto, alguns autores posteriores cometeram o erro de pensar que o fluxo é a marca de identidade da modernidade tardia e que hoje tudo é uma caótica mistura de *macdonalds*, *kebabs* e *world music*. É certo que o mundo «moderno» se abre a novos fluxos, mas também é verdade que se fecha a outros (basta ver os processos de construção de identidade na Europa) e que ambas as coisas ocorrem em simultâneo. Encerramento e fluxo são consentâneos e sempre o foram. Como assinalou o historiador das religiões Jonathan Z. Smith, num estudo em que comparava os sistemas simbólicos baseados no encerramento e os baseados na abertura, temos de resistir à tentação de os pensar em termos evolutivos (*do fecho à abertura*) e, em vez disso, ver ambos os esquemas simbólicos como opções existenciais que os seres humanos podem escolher em circunstâncias distintas e às vezes paralelas (Smith, 1978). Por exemplo, Smith recorda-nos que o desenvolvimento da polis grega, com a sua visão fechada do mundo, foi

Ramon Sarró, Antónia Lima

coetâneo à formação das colónias gregas, com uma visão do mundo muito mais expansiva. E se tal se passava na época clássica, nem é preciso dizer que continua a passar-se hoje em dia. Não é a quantidade de «modernidade» ou de «tradição» que mostram que uma cultura é mais fluida ou mais fechada. Mas tão pouco cremos, *pace* Smith, que tudo seja questão de opções existenciais. Além delas há também um problema metodológico: Que nós vejamos *fluxo* ou *fechamento* depende não só de que os seres humanos se insiram num mundo mais aberto ou mais fechado, mas também dos utensílios com os quais nós, os observadores, analisamos a realidade. A boa antropologia é aquela que maneja os utensílios adequados para captar a realidade *simultaneamente* na sua constante dialéctica entre o encerramento e o fluxo, como nos recorda José Mapril na sua contribuição neste volume, aludindo ao título do livro sobre a globalização editado por Birgit Meyer e Peter Geschiere (Meyer e Geschiere, 1999).

Nesta busca de instrumentos que permitam entender o encerramento e o fluxo ao mesmo tempo, o trabalho do antropólogo tem uma grande parecença com o do cirurgião. Costumamos ver ambos os especialistas sempre com uma tesoura e um bisturi na mão, preparados para cortar aqui, coser ali, com objectos para extrair, com todo o cuidado, nítida e limpidamente, uma unidade de análise. O «campo», nosso objecto final, não é só aquele onde vamos («Bongobongolândia»); é também algo que construímos *ao mesmo tempo* que analisamos («a» cultura «dos» bongobongos). Malinowski, recorda-nos Mapril neste livro, não quis muito contacto com os ocidentais instalados nas Trobiand porque eles não eram «os» trobiandeses sobre os quais se propunha escrever; o seu bisturi deixou-os de lado, mas apesar disso, dissecou a lógica do *kula* como ninguém o fez até ao momento. Os missionários cristãos, como já foi abundantemente criticado, raramente apareciam nem aparecem em muitas etnografias africanistas, mesmo que custe muito encontrar (e tenha custado desde pelo menos há cem anos) comunidades africanas que não disponham de alguma missão na proximidade das suas aldeias principais; Marcel Griaule, o grande etnógrafo dos Dogon «animistas», não incluiu os muçulmanos nas suas etnografias sudanesas, embora Bandiagara, onde os Dogon viviam, fosse um dos grandes centros de expansão muçulmana da África ocidental. O objecto do sábio francês era «cortar» essas conexões islâmicas, isolar um objecto religioso, cultural e étnico puro: no seu caso, a cosmologia Dogon, um *systeme de pensée* autenticamente africano

que nada devia, cria o autor, à religião de Maomé (Griaule, 1948). Demasiado frequentemente na história da nossa disciplina, fazer trabalho de campo consistiu em «purificar» o terreno; apresentá-lo não como é, mas como deveria ser segundo os entrevistados mais «fundamentalistas».

Talvez uma vantagem do terreno contemporâneo seja, precisamente, que agora, aqui, ao contrário de ali, ninguém sonha com terrenos «autênticos» ou «puros», pois a *mistura* é demasiado evidente para ser ignorada. No entanto, continuamos a ser cirurgiões, interrompendo os fluxos e as conexões que o nosso «campo» mantém com a realidade «exterior». Claro que um bom cirurgião será sempre aquele que corte segundo uma boa hipótese que justifique plenamente cortar este e não aquele órgão e coser aqui e não ali. Tanto no texto de Malinowski, de 1922, como no de Evans-Pritchard, publicado postumamente em 1976, se insiste muito em que o que determina que um trabalho de campo seja bom e útil à ciência é o acervo de leituras e inquietações teóricas que o etnógrafo levou para o campo. Talvez por isto, nas universidades britânicas, conhecidas como excelentes produtoras de etnógrafos, se põe mais ênfase na preparação teórica que na preparação metodológica dos jovens antropólogos, apesar do estereótipo do «empirismo britânico» com que frequentemente representamos os nossos colegas desse país. Muitos académicos britânicos duvidam, aliás, que a etnografia possa ser um *skill* transferível e que, portanto, valha a pena perder tempo dando aulas sobre metodologia.⁶ De tal forma a identidade da disciplina está ligada à revolução qualitativista malinowskiana, que a prática antropológica acaba por surgir como idêntica e limitada à observação participante em lugares exóticos.

Os textos que aqui apresentamos levam-nos a defender o contrário. Conseguir fazer uma boa pesquisa etnográfica é algo que decorre necessariamente da «aprendizagem» da tarefa científica; e esta não se limita a uma transmissão de atitudes ou disposições cognitivas mas envolve o cientista como pessoa social integral. Em virtude deste fenómeno na história recente da antropologia ocorre um processo

⁶ Quando perguntámos a um professor britânico se no seu departamento se ensinava trabalho de campo, respondeu-nos: «Sim, claro, há que explicar bem aos alunos como se utiliza o *canivete suíço*» (uma ferramenta realmente útil para quem vai viver durante meses em aldeias afastadas da grande cidade).

Ramon Sarró, Antónia Lima

peculiar de silenciamento sobre métodos e técnicas de pesquisa que esquece toda a complexidade da rica herança metodológica que nos foi legada por mais de cento e cinquenta anos de prática disciplinar. Muitos antropólogos do passado desenvolveram um complexo registo metodológico que ultrapassa em muito os lugares comuns etnográficos como o clássico «só se aprende a fazer etnografia fazendo».⁷ Mais que isso, não falar de metodologias, de maneiras de fazer trabalho de campo é particularmente perverso para as novas gerações de antropólogos pois obriga-os a «redescobrir» ciclicamente processos eficazes de recolha de informação.

O yogui e o detective

Talvez os textos deste volume que melhor ilustrem a dificuldade de «encontrar» e definir um terreno, de o separar da realidade fluida em que se insere, sejam os de José Mapril sobre os bangladeshis no Martim Moniz e de Mette Louise Berg sobre a diáspora cubana em Madrid. Em ambos casos os autores documentam não apenas a dificuldade epistemológica da tarefa, mas a concomitante dificuldade ética e, também, sobretudo no caso de Berg, a incómoda suspeição policial que se associa aos antropólogos que vão para um «campo» humanamente problemático – como costumam ser os das comunidades imigrantes em grandes capitais ocidentais – com intenção de «indagar» a sua composição, ainda que seja por razões científicas e não policiais. Isto introduz-nos noutra dimensão abundantemente discutida no nosso colóquio.

Com efeito, outra característica de todo o trabalho de campo que esteve muito presente no nosso encontro é a oscilação entre atitudes contemplativas e atitudes inquisitivas. Beattie, por exemplo, conta-nos que durante os primeiros meses do seu trabalho de campo não fez nenhum tipo de investigação activa; os bunyoros não lhe permitiam fazê-lo. Só depois de longos meses de *hanging about*, de conhecer as pessoas e se deixar conhecer por elas, é que pôde optar por uma atitude mais inquisitiva, perguntando, entrevistando e até anunciando pela rádio local a celebração de um concurso de ensaios sobre a história do reino bunyoro aos jovens

⁷ V., por exemplo, *Notes and Queries on Anthropology* (1951) ou Epstein (1967).

da região para conseguir um bom acervo de textos sobre os quais pudesse trabalhar (uma estratégia realmente hábil, se bem que nos pareça hoje altamente problemática). Seguramente todos os que realizamos trabalho de campo reconhecemo-nos neste processo de aprendizagem descrito por Beattie, em que começamos por observar e ser observados para terminar investigando (e sendo investigados) mais activamente.

Esta situação do antropólogo, sempre entre a acção e a passividade, lembra a diferença básica que existe entre os sistemas de conhecimento orientais e ocidentais. Como argumentam alguns autores, a diferença básica entre o pensamento ocidental e o pensamento oriental é que no oriente o conhecimento se adquire interiormente, por iluminação, enquanto que no ocidente se adquire por indagação. No oriente o conhecimento impregna o sujeito, que como um receptáculo vazio está simplesmente ali, como uma semente à espera da chuva para se tornar árvore. No ocidente, pelo contrário, o sujeito cognoscente busca as conexões, interroga a realidade. Não é um yogui em busca de *transformação*, mas um detective em busca de *informação*.⁸

O antropólogo quer frequentemente ser detective: quer *informação* e para tal tem de interrogar, recolher pistas, identificar testemunhos e, certamente, falar com aqueles que tristemente se têm designado por «informantes».⁹ No entanto, ser detective nem sempre é uma boa estratégia: não fará falta recordar que nem toda a gente gosta da polícia todo o tempo. Para a boa antropologia é tão importante saber interrogar a realidade como saber impregnar-se dela: sentar-se debaixo de uma acácia, na praça de uma capital cosmopolita, conversar, beber um café, um chá ou fumar um bom

⁸ A nossa dualidade «yogui-detective» está inspirada na dualidade «yogui-comissar» de Arthur Koestler (1945). Koestler, porém, não falava de sistemas de conhecimento, mas sim de sistemas de acção: o yogui acreditava na transformação pessoal interior: o indivíduo modificado pelo meio; o *comissar* (dirigente político local na União Soviética) na transformação política exterior: o meio transformado pelas ideias do teórico. Para a dualidade «transformação – informação» veja-se Racionero (1994).

⁹ São conhecidas as discussões deste termo que remete para uma atitude de transmissão consciente da informação racionalmente passada de informante para antropólogo, como se os informantes estivessem lá apenas para transmitir informações sobre determinados assuntos. Hoje em dia sabemos bem que a riqueza da experiência etnográfica como forma de conhecer uma realidade social é precisamente o resultado de todo o conjunto de formas de apreensão que estão para além dos discursos sobre temas e questões específicas.

Ramon Sarró, Antónia Lima

cigarro com os amigos dinkas, bunyoros, chineses, portugueses ou irlandeses. Às vezes uma *transformação* interior é mais útil para compreender os nossos interlocutores que uma *informação* factual. Talvez a contribuição deste livro que melhor reflecte esta necessidade seja a de Susana Pereira Bastos, que nos obriga a perguntarmo-nos se uma atitude de «detective» teria feito algum sentido para o seu objectivo de compreender, humanamente, do ponto de vista das experiências das pessoas implicadas, as relações entre a bruxaria, o medo e a corporalidade entre os amigos da diáspora hindú com quem ela estabeleceu relações íntimas ao longo de muitos anos. Se ela não partilhasse o quotidiano daquelas pessoas e sem a sua cumplicidade, estas não lhe teriam contado as intimidades necessárias para que a autora percebesse a sua realidade vivida da forma profunda com que o faz.

Seja qual for a atitude do etnógrafo, seja yogui ou detective, a antropologia não pode ignorar que, acima de tudo, o seu objecto é o encontro humano, encontro em que o próprio objecto de saber se converte em sujeito de intercomunicação. Esta dimensão ética de toda a etnografia é evidenciada praticamente em todos os textos do presente volume, mas sem dúvida de forma muito explícita nos de Elsa Lechner e Ubaldo Martínez Veiga. Seguindo Levinas, Lechner, que trabalhou entre trasmontanos emigrados em Paris, propõe uma antropologia do encontro e do respeito que gire em torno da dignidade do olhar, esse olhar através da qual reconhecemos e reencontramos a nossa condição de pessoa humana. Martínez Veiga abre-nos os olhos para um paradoxo ético e epistemológico: a visão holística («panoptica») que propunha Malinowski é incompatível com o inevitável compromisso ético que um etnógrafo assume. Mais, é incompatível com o mero *dasein* etnográfico. «Estar lá» supõe ter amigos, perceber injustiças, criticar quem oprime e, inevitavelmente, ter um ponto de vista. Não o ponto do vista «do nativo» (de facto, Martínez Veiga, no seu apoio aos imigrantes marroquinos em El Ejido contra os indígenas andaluzes, opta claramente pelo ponto de vista «alter-nativo»), mas o que nos dita a nossa consciência e o nosso conhecimento do tecido social em que vivemos. Estar lá, é estar lá com outros e, portanto, contra outros, e este tomar partido não é sinónimo de pósmodernidade nem de subjectividade relativista. Mais relativista é aquele que quer ver as coisas de *todos* os pontos de vista, imparcialmente, do que aquele que defende que a melhor

forma de lutar pela verdade é começar por criticar as injustiças nitidamente perceptíveis.

Também estes são os lugares obscuros da terra...

Sentados numa barca, na liminalidade do estuário do Tamisa e da hora do crepúsculo, os marinheiros da embarcação *Nellie* ouviram de repente Marlow dizer: «E este também foi um dos lugares obscuros da terra». Pouco depois iniciou o relato da viagem que tinha realizado, em busca de lugares ainda obscuros, no tenebroso coração de um negro continente cujo nome não pronunciou jamais, mas no qual todo o leitor reconhece imediatamente África.

Hoje, a frase de Joseph Conrad poderia traduzir-se mais acertadamente como «e este também é um dos lugares obscuros da terra...» Para muita gente do planeta, com efeito, Europa é um lugar longínquo, tão negro como o destino, cheio de ambiguidades e dessa indefinição topográfica e ontológica própria do que Edwin Ardener baptizou como «áreas remotas»; lugares que existem no imaginário antes de existirem no mapa (Ardener, 1987). Lorenzo Bordonaro e Chiara Pusetti demonstram-nos esta ideia na sua análise dos trajectos migratórios dos emigrantes das ilhas Bijagós (Guiné Bissau). Para os habitantes dessas ilhas atlânticas, a Europa é um lugar tão remoto como remota foi a Guiné para muitos europeus durante séculos. Um lugar remoto tem de «positivar-se». Tem, como diria Ardener, que «empirizar-se». Nós «empirizamos» a Guiné e esta deixou de ser um reino imaginário do qual nos chegavam relatos fantásticos e improváveis para ser um lugar cientificamente comprovado, onde podíamos ir e do qual, com sorte, podíamos voltar. Hoje em dia o processo inverteu-se: Lisboa é a cidade sonhada antes de ser um lugar real e, quando se «realiza», muito frequentemente não corresponde ao antes sonhado. A viagem, a migração, converte-se então em trauma, em dor, e só antropólogos devidamente formados em psiquiatria transcultural, como Lorenzo Bordonaro e Chiara Pusetti, podem fazer uma ideia cabal dos complexos processos anímicos que todo o processo implica. Estes autores demonstram que a antropologia de hoje não pode basear-se num ir «ao» terreno e num regressar «do» terreno. Sem dúvida os antropólogos têm de *ir a* muitas partes e *regressar*, mas também têm de *acompanhar* o ir e vir de outras

gentes neste mundo em movimento de onde, como nos demonstra o texto de grande profundidade teórica de Nina Tiesler, a noção de *raiz* colabora na construção de subjectividades modernas em constante *desterritorialização*, numa dialéctica que, de facto, muito tem a ver com a do fechamento e fluxo anteriormente discutidos.

A antropologia, no passado, positivou áreas remotas: Nuerlândia deixou de ser um lugar impreciso para ser o país dos Nuer, que graças a Evans-Pritchard pudemos conhecer tão bem (tão mal, dizem alguns, mas isso não é o que interessa; o importante é que se conhece, porque só sobre o conhecimento se constrói conhecimento). Naqueles tempos, de facto, positivar áreas remotas era a coisa certa a fazer em antropologia. Por essa razão, a chamada «antropologia *at home*» foi durante muitos anos, vista como uma espécie de missão impossível, quase absurda. Talvez a antropologia tenha algo que ver com o remoto. No entanto, nem só o que está longe é remoto. Geograficamente, a distinção entre *home* e *remotedness* cada vez tem menos sentido, embora seja certo que cada vez é mais urgente analisar, como faz Tiesler, os múltiplos significados do conceito de *home* nos discursos dos sujeitos que povoam o mundo de hoje. Fenomenologicamente, por outro lado, do ponto da vista da subjectividade de que o antropólogo tenta impregnar-se, tão remota e inumana pode ser hoje a selva amazónica como o metro de Londres ou um hospital de Nova York. Os lugares obscuros da terra existem em todas partes. Não serão os antropólogos que os irão iluminar, como fizeram os romanos com o Tamisa e os civilizados habitantes do Tamisa com tantos lugares remotos séculos mais tarde. O antropólogo não leva o farol da civilização (se bem que à disciplina não tenham faltado críticas de colaboracionismo imperialista). O antropólogo leva, simplesmente, uma tocha, com a qual, como o filósofo Diógenes, arroja uma ténue luz sobre lugares obscuros para buscar algo tão simples e inalcançável como os seres humanos, seres com quem dialogar para, entre todos, conhecer melhor o mundo que habitamos e partilhamos.

Bibliografia

- ARDENER, E. (1987), «'Remote areas': some theoretical considerations», in A. Jackson (ed.).
- ARDENER, E. (1989), *The Voice of Prophecy and Other Essays*, Oxford, Blackwell.

- BARTHES, R. (1953), *Le degré zero de l'écriture*, Paris, Éd. du Seuil.
- BAUMANN, G. (1996), *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEATTIE, J. (1965), *Understanding an African Kingdom: Bunyoro*, Nova Iorque, Holt, Reinhard & Winston.
- BOURGOIS, P. (1995), *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Nova Iorque, Cambridge University Press.
- CARDEIRA DA SILVA, M. (1997), «Trabalho de campo», número monográfico de *Ethnologia*, nova série, pp. 6-8.
- CLIFFORD, J. (1986), «On ethnographic authority», in *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- DRESH, P., JAMES, W., e PARKIN, D. (eds.) (2000), *Anthropologists in a Wider World: Essays on Field Research*, Oxford, Berghahn.
- EPSTEIN, A. L. (ed.) (1967), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1976), «Some reminiscences and reflections on fieldwork», publicado postumamente como apêndice da edição abreviada de *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon, pp. 240-254.
- GRIAULE, M. (1948), *Dieu d'eau: conversations avec Ogotemmel*, Paris, Éd. du chène.
- HAMMERLEY, M., e ATKINSON, P. (1994), *Etnografía: métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- HASTRUP, K. (1989), «Postscript: the prophetic condition», in E. Ardener, *op. cit.*, pp. 224-228.
- JACKSON, A. (ed.) (1987), *Anthropology at Home (ASA Monograph 25)*, Londres, Tavistock.
- KOESTLER, A. (1945), *The Yogui and the Commissar, and Other Essays*, Londres, Jonathan Cape.
- LEWIS, I. (1986), «Fieldwork and the context of belief», in *Religion in Context: Cults and Charisma*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-22.
- MACCLANCY, J. (2002), «Introduction: taking people seriously», in J. MacClancy (ed.) *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, Chicago, Chicago University Press, pp. 1-14.
- MALINOWSKI, B. (1922), «Introduction: the subject, method and scope of this inquiry», in *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge, pp. 1-25.
- Notes and Queries on Anthropology* (1951 - 6.ª ed.), Comité da Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres, Routledge e Kegan Paul.
- PEDROSO DE LIMA, A. (1997), «Trabalho de campo com famílias da elite empresarial de Lisboa: Um terreno para a análise e o exercício de relações de poder», in M. Cardeira da Silva (ed.) *op. cit.*, pp. 105-122.
- PINA CABRAL, J. de (1991), *Os contextos da antropologia*, Lisboa, Difel.
- RACIONERO, L. (1994), *Oriente y occidente*, Barcelona, Anagrama.
- SARRÓ, R. (2004), Recensão do livro de Manuela Ivone Cunha, *Entre o Bairro e a Prio: Tráficos e Trajectos*, in *Análise Social*, 171, pp. 204-209.
- SMITH, J. Z. (1978), «The influence of symbols on social science: a place on which to stand», in *Map is not Territory: Essays in the History of Religions*, Leiden, Brill, pp. 147-171.
- STRATHERN, M. (1987), «The limits of auto-anthropology», in A. Jackson (ed.), *op. cit.*
- TURNER, V. (1957), *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester, Manchester University Press.

Ramon Sarró, Antónia Lima

- VELHO, G. (1994), *Projeto e Metamorfose: Antropologia das Sociedades Complexas*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores.
- WACQUANT, L. (2004), *Body and Soul: Notes on an Apprentice Boxer*, Oxford, Oxford University Press.