

A PRESENÇA DO AUTOR E A PÓS-MODERNIDADE EM ANTROPOLOGIA

Teresa Pires do Rio Caldeira

Já vai longe o tempo em que o antropólogo, depois de passar algum tempo junto a um grupo estranho, escrevia textos em que retratava culturas como um todo e em que tranqüilamente afirmava como os Trobriandeses vivem, o que os Nuer pensam, ou no que os Arapeshi acreditam. O antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial. As regras implícitas que regem a relação entre autor, objeto e leitor, e que permitem a produção, a legibilidade e a legitimidade do texto etnográfico, estão mudando. Esta mudança está associada ao processo de autocrítica por que passa a antropologia hoje, em que os mais variados aspectos de sua prática vêm sendo questionados e desconstruídos. Neste texto, pretendo abordar alguns aspectos da mudança nas condições de produção do trabalho antropológico, e ver a que novas alternativas as críticas estão levando. E vou fazer isso a partir de uma perspectiva específica: a do papel do autor no texto etnográfico.

Presença ambígua

Analisando a função do autor na modernidade, Foucault (1984) mostra que ela não se dá sempre da mesma maneira em diferentes sociedades e em relação a distintos discursos. Assim, desde o século XVIII, nas sociedades ocidentais,

os discursos científicos começaram a ser recebidos por eles mesmos, no anonimato de uma verdade estabelecida ou sempre redemonstrável; era a sua pertinência a um conjunto sistemático e não a referência ao indivíduo que os produziu que estabelecia a sua garantia. (...) Da mesma maneira, discursos literários passaram a ser aceitos apenas quando dotados da função de autor. (1984:109)¹

(1) Todas as traduções de citações são minhas.

Se tomarmos essa caracterização como a descrição do que ocorreu na definição do papel do autor nos discursos científicos, fica evidente a posição peculiar ocupada pela antropologia. Ao contrário do que acontece em outras ciências e mesmo nas outras ciências sociais, em que o analista e pesquisador procura o mais possível estar ausente da análise e da exposição dos dados, como meio de garantir uma posição neutra e objetiva legitimadora da cientificidade, o antropólogo nunca esteve ausente de seu texto e da exposição de seus dados. Ao contrário: produtor ele mesmo de seus dados, instrumento privilegiado de pesquisa, a *presença* do antropólogo profissional tanto no trabalho de campo quanto no texto etnográfico foi essencial para a constituição do conhecimento antropológico. Baseando a sua produção de conhecimento na experiência pessoal de uma outra cultura, a antropologia legitimou seus enunciados na fórmula: "eu estive lá, vi e, portanto, posso falar sobre o outro". Trabalhos como os de Clifford (1983) e Marcus e Cushman (1982) mostram a importância dessa fórmula na construção da autoridade etnográfica.

Mas que tipo de presença é essa? Seguramente não é o mesmo tipo de presença do escritor que cria textos literários de ficção. A ficção antropológica (Geertz 1973:Cap.I) tem algumas características peculiares: ela pretende, de uma maneira *objetiva* (científica, diriam alguns) fazer a ponte entre dois mundos culturais, revelando para um deles uma outra realidade que só o antropólogo, este *sujeito* que experimenta e traduz, conhece. Presença ambígua, portanto, que precisa, ao mesmo tempo, mostrar-se (revelando a experiência pessoal) e esconder-se (garantindo a objetividade). Esta ambigüidade é a marca da presença do antropólogo nos textos².

A crítica contemporânea desenvolvida nos Estados Unidos ao modelo etnográfico analisa a maneira pela qual os antropólogos têm aparecido em seus textos desde Malinowski até os anos 80. Ela vai dizer, por um lado, que se trata de uma presença excessiva. Na verdade, seria a única presença real nos textos, ainda que ocultada. Ela apagaria as vozes, as interpretações, os enunciados daqueles sobre quem fala. Na melhor das hipóteses, seria uma presença que subsume tudo à sua própria voz. O outro só existe pela voz do antropólogo que esteve lá, viu e reconstruiu a cultura.

(2) Afirmar que o tipo de presença é o mesmo não é afirmar, contudo, que os estilos pelos quais os antropólogos a realizaram tenha sido sempre o mesmo. Isto fica extremamente claro na análise que Geertz (1988), utilizando e criticando a leitura de Foucault sobre a função do autor, faz sobre quatro "fundadores de discursividade" (a expressão é de Foucault) na antropologia. Para ele, a discursividade que Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict inauguraram tem muito pouco em comum.

ra nativa enquanto totalidade em seu texto. Mas essa presença excessiva do antropólogo corresponderia a uma ausência: a do questionamento do antropólogo sobre a sua inserção no campo, no texto e no contexto em que escreve.

Por isso, a mesma crítica vai acrescentar: presença insuficiente. Na verdade, presença insuficientemente crítica a respeito de si mesma, a respeito de seu papel na produção de representações; presença que tende a ignorar que o conhecimento antropológico produz-se, de um lado, em um processo de comunicação, marcado por relações de desigualdade e poder, e, de outro, em relação a um campo de forças que define os tipos de enunciados que podem ser aceitos como verdadeiros.

A crítica americana contemporânea, ao analisar e criticar o tipo de autoria e de texto que marcaram a antropologia nos últimos sessenta anos, quebra as condições que permitiam a produção de mais etnografias dentro do mesmo gênero, e a legibilidade das antigas, a não ser de modo histórico e crítico. Ao mesmo tempo, propõe uma série de novas alternativas. Antes de analisá-las, contudo, convém esclarecer o contexto em que a crítica surgiu e vem se desenvolvendo, e quais serão em detalhe os seus argumentos.

A crítica americana pós-moderna

Embora as análises elaboradas nos Estados Unidos sobre a etnografia clássica não esgotem todo o universo da crítica — e muito de sua inspiração teórica é de origem européia (Barthes, Foucault, Bakhtin, entre outros) —, vou deter-me aqui na análise elaborada por antropólogos americanos, ou melhor, por "meta-etnógrafos" (Rabinow 1986, Geertz 1988), aqueles que tomam como seu "outro" os textos etnográficos³. Essa crítica realiza-se em um momento em que tanto o contexto em que se dá a pesquisa de campo, quanto as referências teóricas mudaram.

Começo pelo contexto. O modelo clássico de etnografia — que se estabeleceu a partir dos anos 20 — desenvolveu-se no âmbito do que tem sido chamado de *encontro colonial* (Asad 1973). Os grupos estudados pelo antropólogo eram, de um modo geral, povos coloniais. Sobre eles, o antropólogo escrevia para os membros de sua própria sociedade (a metrópole), sem colocar em questão o caráter da relação de poder que se estabelecia entre essas duas sociedades. Esse macrocontexto em que se dava o trabalho antropológico obviamente mudou. O desmantelamento dos impérios coloniais, a reestruturação das relações entre as nações dos chamados Primeiro e Terceiro Mundo, e a atenção para as sociedades complexas — as dos antropólogos — mudaram as condições em que se faz o trabalho de campo e o contexto em que se escreve sobre o outro. O antropólogo não defronta mais membros de culturas isoladas ou semi-isoladas, mas cidadãos de nações do Terceiro Mundo que se relacionam por complexos caminhos culturais e políticos com a nação de onde vem o antropólogo. Ou então defronta membros de sua própria sociedade.

(3) As referências principais são: Boon 1982; Clifford 1981, 1983, 1986a e b; Clifford e Marcus 1986; Fabian 1983; Marcus e Cushman 1982; Marcus e Fischer 1986; Rabinow 1985 e 1986; Stocking 1983a, 1984, 1985, 1986; Strathern 1987a. As principais revistas onde se têm publicado essas críticas são *Cultural Anthropology*, *Dialectical Anthropology* e *Representations*. É freqüente nesses textos o uso dos termos etnografia e antropologia de maneira intercambiável. Tentarei, no entanto, usá-los de acordo com seus significados específicos, concebendo etnografia como o texto resultante da pesquisa de campo sobre uma cultura, e antropologia como a disciplina mais ampla onde a etnografia se insere junto com outros tipos de estudo e de análise.

Essas transformações no macrocontexto têm levado ainda a uma mudança nos temas pesquisados e na maneira de encará-los. Os antropólogos contemporâneos se preocupam com transformações, com história, com sincretismo e encontros, com práxis e comunicação, e principalmente com relações de poder⁴. Apesar dessas transformações, contudo, é interessante observar que os antropólogos americanos estudam predominantemente culturas estranhas à sua própria, e que nos artigos críticos de que estou tratando "o outro" continua a ser pensado como alguém do Terceiro Mundo e freqüentemente membro de uma cultura sem tradição escrita ou que não produz conhecimentos sobre si mesma.

Mas, como já disse, a mudança foi também teórica. As discussões epistemológicas se modificaram, e essa mudança não é apenas resultado da transformação do contexto em que se dá a pesquisa de campo, mas se sobrepõe a ela: as dúvidas não são apenas sobre como representar povos coloniais, mas sobre representação em si. As novas discussões teóricas se definem no contexto intelectual das culturas de que fazem parte os antropólogos e se expressam nos debates sobre modernidade e pós-modernidade. A "meta-antropologia" não se explica simplesmente pela derrocada do colonialismo, mas é a expressão de um estilo de crítica pós-moderna em antropologia (Rabinow 1986)⁵. Para entender a crítica convém rever rapidamente como ela vem construindo em seus textos a imagem do que seria a "etnografia clássica", ou seja, aquela que se firmou a partir dos anos 20.

O historiador James Clifford — para quem o termo meta-etnógrafo foi cunhado — é seguramente uma das figuras centrais no processo de desconstrução da etnografia clássica. Em um de seus mais importantes trabalhos (1983) ele tenta mostrar os dispositivos através dos quais os antropólogos criaram em seus textos uma autoria legítima para falar sobre os outros, uma "autoridade etnográfica".

Antes de mais nada, segundo ele, foi necessária a constituição da figura do antropólogo-cientista⁶. Era o profissional em trabalho de campo, cuja imagem contrastava com a do antropólogo de gabinete, de um lado, e com a do missionário e agente colonial, de outro. Ele realizava seu trabalho de campo segundo regras específicas, e legitimava seu texto evocando a *experiência* que tinha de uma outra cultura. O seu modo predominante de autoridade do trabalho de campo moderno está marcado: "você está lá, porque eu estive lá" (Clifford 1983:118).

A legitimação da figura do antropólogo profissional, conseguida basicamente por Malinowski (1976[1922]) veio junto com a legitimação de um método para o conhecimento de "outras culturas": a observação participante. A idéia que legitima o método é a de que apenas através da imersão no cotidiano de uma outra cultura o antropólogo pode chegar a compreendê-la. O antropólogo profissional deve passar por um processo de transformação pelo qual ele, idealmente, torna-se nativo. Mas se essa transformação é condição essencial para o conhecimento, ela não é sufi-

(4) Um apanhado geral de todos os novos temas e caminhos de pesquisa encontra-se em Marcus e Fischer (1986), uma útil resenha do que eles chamam de "momento experimental nas ciências humanas".

(5) Para caracterizar a "meta-antropologia" — a discussão crítica que toma como seu objeto textos antropológicos — como um estilo de crítica pós-moderna, Rabinow (1986) apoia-se na caracterização de pós-modernismo elaborada por Jameson (1985). Os seus elementos essenciais seriam o uso do pastiche, a importância de imagens e o achatamento da história. Como afirma Rabinow: "O achatamento da história encontrado no pastiche dos filmes nostálgicos reaparece no achatamento meta-etnográfico que faz todas as culturas do mundo produtoras de textualidade. Os detalhes nessas narrativas são precisos, as imagens evocativas, a neutralidade exemplar, e o gênero *retrô*" (1986:250).

(6) A este respeito ver também Stocking 1986b.

ciente. A experiência cotidiana não é sistemática, e até que a cultura apareça retratada coerentemente no texto etnográfico, um longo caminho há que ser percorrido.

Naquele que pode ser considerado como o texto-fundador do método da observação participante — a Introdução ao *Argonautas do Pacífico Ocidental* —, Malinowski fala sobre isso ao se referir à "imensa distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal" (1976:23). A experiência é necessária para o conhecimento, mas não deve permanecer em estado bruto. Do mesmo modo que o antropólogo tem que se transformar ao entrar em uma outra cultura, ele tem que reelaborar a sua experiência ao sair dela, de modo a transformá-la em uma descrição objetiva (científica) da cultura como um todo. Esta reelaboração é inspirada por uma teoria da cultura específica.

Como mostra Clifford (1983), a legitimação do trabalho de campo como o método de pesquisa antropológica associa-se à formulação de uma teoria que concebia as culturas (ou sociedades) como unidades discretas, existentes sob forma unitária e acabada, passíveis de ser observadas e conhecidas — desde que olhadas pelos olhos certos, os olhos treinados do antropólogo profissional. Culturas eram totalidades que deveriam ser recompostas pelo antropólogo e descritas como tais, embora não se apresentassem à experiência dessa maneira. Além disso, sendo as culturas todos complexos difíceis de serem apreendidos em um período relativamente curto de tempo, os antropólogos tenderam a se fixar em temas ou em instituições. Assumiu-se, assim — como mostra Clifford (1983) —, que partes eram microcosmos ou analogias do todo e que, conseqüentemente, através do estudo de partes — o kula — chegava-se ao conhecimento do todo — a cultura trobriandesa. Finalmente, a ênfase na observação participante como o método etnográfico associou-se à idéia de que as culturas deveriam ser estudadas e representadas sincronicamente: consagrou-se nos textos o uso do presente etnográfico⁷.

Os dados obtidos no trabalho de campo feito e reelaborado segundo a concepção resumida acima foram expressos em um novo gênero literário, o realismo etnográfico, "um modo de escrita que pretende representar a realidade de todo um mundo ou forma de vida" (Marcus e Cushman 1982:29). Para que esse efeito de realidade holística fosse obtido, as etnografias clássicas usaram uma série de convenções textuais. Marcus e Cushman (1982) apontam nove delas. Primeiro, nas etnografias clássicas o texto está em geral estruturado seqüencialmente, apresentando as unidades nas quais considerava-se que as culturas (ou sociedades) estavam divididas. Segundo, o antropólogo, para garantir a cientificidade e a neutralidade de seu texto, retirava-se do texto. Simples observador, não usa a primeira pessoa (eu observei que eles fazem isso ou aquilo...), mas expressa sua

(7) Vale lembrar que a ênfase nos estudos sincrônicos está também associada a uma crítica ao evolucionismo e a sua construção de histórias conjecturais.

(8) Para uma análise do uso da terceira pessoa do presente como modo dominante dos textos etnográficos, ver Fabian 1983:cap. 3.

autoridade em uma terceira pessoa coletiva (eles são isso, eles fazem aquilo)⁸. O resultado desse seu afastamento do texto — para o qual eu voltei adiante — é paradoxal, já que a legitimação da autoridade depende também da exposição da experiência do antropólogo. Essa exposição — a terceira convenção — é relegada a posições marginais no texto, como apêndices, prefácios, notas de rodapé etc., e é acompanhada da publicação de fotos, mapas e desenhos, que reafirmam o sentido de realidade e a presença do antropólogo no lugar pesquisado. Quarto, o indivíduo não tem lugar na etnografia realista: fala-se do povo em geral, ou de indivíduos típicos. Quinto, para enfatizar o caráter de realidade das vidas retratadas, acumulam-se detalhes da vida cotidiana. Sexto, pretende-se apresentar não o ponto de vista do antropólogo, mas o ponto de vista nativo, idéia que se assenta no pressuposto de que esse ponto de vista existe pronto lá para ser representado aqui (no texto). Sétimo, apesar de cada trabalho de campo ser muito específico, nas etnografias tendeu-se a generalizações; o que era particular rapidamente vira típico, e assim se distancia a experiência de campo (sempre particular) do texto. Oitavo, usa-se o jargão, exigência científica. Nono, faz-se a exegese de termos e conceitos nativos — e reafirma-se a competência lingüística do antropólogo.

Os críticos pós-modernos argumentam que através do uso das convenções mencionadas acima, inspiradas pela teoria que concebia as culturas como totalidades e pelos requisitos de cientificidade que obrigavam à reelaboração da experiência de campo, o que se acabou produzindo nos textos foi uma visão deformada tanto das culturas, quanto da experiência do antropólogo junto a outras culturas. Muito estaria sendo perdido ou sendo substancialmente modificado na transformação que ocorre entre a pesquisa de campo e o texto. O que era uma experiência de campo fragmentada e diversa acaba sendo retratado como um todo coerente e integrado. O que era um processo de comunicação, de troca, de negociação entre o antropólogo e seus informantes, vira algo autônomo (diários de campo, gráficos de parentesco, mitos etc.). O que era um diálogo, vira um monólogo encenado pelo etnógrafo, voz única que subsume todas as outras e sua diversidade à sua própria elaboração. O que era interação vira descrição, como se as culturas fossem algo pronto para ser observado e descrito (e por isso nos textos as imagens são sobretudo visuais, em detrimento de imagens que enfatizem a fala ou a audição (Fabian 1983)). Apagam-se as relações inter-pessoais e generaliza-se o nativo. Para usar uma expressão de Clifford (1983), o que era discursivo vira puramente textual.

Em suma, nesse processo de transformações o caráter da experiência cultural é completamente modificado⁹. Apesar de ela ser usada como retórica legitimadora do conhecimento do antropólogo, nos textos ela é negada enquanto tal. A experiência que aparece mencionada nos textos só pode ser uma evocação legitimadora: o que conta como sendo a cultura é a descrição final, obtida através da reelaboração da experiência inspirada pela reflexão teórica. Assim, a disjunção entre experiência e texto, o

(9) A crítica pós-moderna produziu uma série de re-análises da experiência de trabalho de campo que não estou considerando aqui uma vez que meu foco são as etnografias. Ver, por exemplo, Dumont 1978 e Rabinow 1977.

requisito da experiência e da transformação da experiência de campo em descrição da cultura como um todo estão associados à ambigüidade da presença do antropólogo nos textos que mencionei anteriormente. A experiência pessoal é evocada para legitimar os dados, mas é afastada para legitimar a análise.

Todas essas transformações que separam a experiência de campo do texto e todas as convenções usadas para escrever a etnografia realista acabam tendo um efeito geral: o de estabelecer uma distância entre o antropólogo (e sua cultura) e a cultura do grupo estudado¹⁰. Mas esse distanciamento não é consequência completamente desavisada ou aleatória do processo de construção do conhecimento antropológico. É parte do que se pretendia conseguir com esse conhecimento a partir dos anos 20.

Segundo Marilyn Strathern (1987a), a separação e o distanciamento entre observador e observado (e suas culturas) marca a introdução do modernismo na antropologia.

A divisão entre observador e observado foi sempre consciente. O que caracterizou o modernismo na antropologia foi a adoção dessa divisão como um exercício teórico através do fenômeno do trabalho de campo. Quando o(a) antropólogo(a) "entrava" em uma outra cultura, ele ou ela levava consigo essa consciência. Isto é o que foi inventado pelos pesquisadores de campo da época de Malinowski. Qualquer que seja a natureza de suas experiências de campo, isso foi visivelmente reinventado na maneira pela qual as suas monografias se organizaram. (Strathern 1987a:258)

(10) Os mecanismos textuais que produzem essa distância são os mais variados. Fabian (1983), por exemplo, analisa o que ele chama de "uso esquizogênico do tempo" em etnografias, ou seja, o fato de os conceitos de tempo usados no trabalho de campo nunca coincidirem com aqueles das etnografias. Nas etnografias, os conceitos de tempo sempre acabam produzindo distanciamento entre o antropólogo e seus objetos. Apesar de sua variedade, "os dispositivos de distanciamento que nós podemos identificar produzem um resultado global. Eu vou chamá-lo *negação de contemporaneidade (denial of coevalness)*. Por isso eu entendo uma tendência persistente e sistemática de colocar os referentes da antropologia num tempo outro do que aquele do presente do produtor de discurso antropológico". (1983:31)

O antropólogo no campo tinha que idealmente tornar-se um nativo, mas essa transformação era sempre provisória. A reelaboração da experiência reintroduzia a distância entre as duas culturas. Segundo Strathern (1987a), esse distanciamento está na base da criação de um novo contexto (diferente do do evolucionismo) para a circulação do conhecimento antropológico, que se fez pelo estabelecimento de uma relação específica não só entre escritor e objeto, mas também entre estes e o leitor.

Para explicitar a novidade deste contexto criado por Malinowski, Strathern (1987a) contrasta seus procedimentos com os de Frazer. No texto de Frazer, a linguagem era familiar — e não científica —, o contexto a que se referia, o mesmo de seus leitores. Não lhe ocorria representar o ponto de vista nativo: as diferenças culturais eram tiradas de seu contexto original e trazidas para dentro do mundo do antropólogo e de seus leitores. Não custa lembrar: o paradigma de Frazer era o evolucionismo; os outros, apenas diferentes estágios do eu. A novidade de Malinowski e dos antropólogos que lhe seguiram foi justamente a de criar um novo contexto para descrever os outros. Nesse novo contexto, o outro e a sua cultura eram distanciados e definitivamente apresentados como diferentes. A diferença não era mais de estágios de evolução, mas de perspectiva. O ponto de vis-

ta nativo, ao se reproduzir o seu contexto específico, não poderia mais ser incorporado ao da cultura do antropólogo e de seus leitores. No máximo, os pontos de vista poderiam ser justapostos pelo antropólogo, este ser privilegiado que se movimenta entre dois mundos, que conhece o estranho, descobre seu caráter corriqueiro, e traduz essa perspectiva diferente para os leitores de sua própria cultura. A partir de Malinowski, os antropólogos têm que criar em seus textos uma consciência sobre a diversidade do mundo. Eles têm que criar uma "ficção persuasiva" (Strathern 1987a:257) sobre um outro que é radicalmente diverso.

O relativismo cultural é uma das conseqüências centrais da criação desse novo contexto e, nesse sentido, marca do modernismo em antropologia. Entretanto, o relativismo cultural, ao marcar a diferença entre as culturas, ao enfatizar a unidade de cada uma delas e a impossibilidade de que uma fosse avaliada em função dos valores e da visão da outra, acabou paradoxalmente dificultando que os antropólogos trabalhassem com o fato da diferença de uma maneira que não fosse para acentuar a distância entre as culturas. As diferenças acabaram sendo tão marcadas que ficou cada vez mais difícil fazer com que uma cultura falasse a outras em termos críticos. A denúncia do etnocentrismo que caracterizou a antropologia modernista e que veio junto com o relativismo cultural também teve o mesmo efeito. Desse modo, a possibilidade de crítica cultural, uma das bases em que se assentou a antropologia clássica e que foi de fato exercida nos seus primeiros anos (por exemplo, na crítica ao racismo) acabou perdendo intensidade. Ela sempre continuou no horizonte da antropologia, mas foi muito pouco praticada — a ênfase no entendimento das culturas nos seus próprios termos e o distanciamento dos contextos culturais acabaram brechando suas possibilidades.

Alternativas pós-modernas

Tentando resumir as críticas elaboradas pelos antropólogos pós-modernos americanos, podemos dizer que elas incidem basicamente sobre dois aspectos. De um lado, tentam revelar os dispositivos pelos quais os etnógrafos clássicos construíram seus textos de modo a criar uma descrição que, se se legitimava no fato de que os antropólogos tinham a experiência de uma outra cultura, na verdade negava essa experiência enquanto tal nos textos, apresentando apenas sua reelaboração: as culturas descritas como totalidades autônomas e integradas. De outro lado, apontam a produção do distanciamento entre as culturas e criticam a ausência de uma perspectiva crítica em relação não apenas às culturas estudadas, mas à relação dessas culturas com as culturas dos antropólogos, e à cultura dos antropólogos em si. As alternativas propostas pelos pós-modernos tentam reinventar esses dois aspectos: os textos e a crítica cultural.

Entretanto, esses dois aspectos não recebem a mesma ênfase nos artigos críticos. A maioria das alternativas pós-modernas à antropologia não se refere a discussões sobre o contexto político em que ela ocorre, ou às

possibilidades críticas da antropologia em relação às culturas das sociedades do antropólogo ou às culturas do Terceiro Mundo que ela continua a estudar. As alternativas são basicamente textuais: referem-se a como encontrar uma nova maneira de escrever sobre culturas, uma maneira que incorpore no texto um pensamento e uma consciência sobre seus procedimentos.

A reflexão sobre esses procedimentos e a sua incorporação aos textos não surgiu obviamente com os pós-modernos, mas está presente em seus antecessores, os antropólogos hermenêuticos representados por Clifford Geertz. A antropologia interpretativa, concebendo as culturas como textos, e a análise antropológica como interpretação sempre provisória, seguramente contribuiu para o estranhamento da autoridade etnográfica clássica. No entanto, segundo os críticos pós-modernos (Clifford 1983, Marcus e Cushman 1982, por exemplo) seu rompimento com o modelo anterior é parcial: ela questiona o processo da produção de interpretações, mas não rompe com a separação radical entre observador e observado e suas culturas. A interpretação seria ainda sobre uma outra cultura entendida como entidade autônoma e separada do antropólogo, e uma atividade que reelabora a experiência e recria a totalidade. Os pós-modernos vão tentar romper tanto o caráter de separação das culturas, quanto o de recriação da totalidade. Para eles a etnografia não deve ser uma interpretação sobre, mas uma negociação com, um diálogo, a expressão das trocas entre uma multiplicidade de vozes. Quem melhor resumiu esta alternativa foi James Clifford.

Um modelo discursivo da prática etnográfica dá preeminência à intersubjetividade de toda fala, e ao seu contexto performativo imediato. ...As palavras da escrita etnográfica... não podem ser construídas monologicamente, como uma afirmação de autoridade sobre, ou interpretação de uma realidade abstrata, textualizada. A linguagem da etnografia é impregnada de outras subjetividades e de tonalidades contextualmente específicas. Porque toda linguagem, na visão de Bakhtin, é "uma concreta concepção heteróglota do mundo". (Clifford 1983:133)

A proposta é, então, escrever etnografias tendo como modelo o diálogo ou, melhor ainda, a polifonia. Ter como modelo não significa necessariamente transcrever diálogos, embora alguns autores tenham interpretado isso literalmente (Dwyer 1977, 1982). A idéia é representar muitas vozes, muitas perspectivas, produzir no texto uma plurivocalidade, uma "heteroglossa", e para isso todos os meios podem ser tentados: citações de depoimentos, autoria coletiva, "dar voz ao povo" ou o que mais se possa imaginar. O objetivo final, no que diz respeito ao autor, seria fazer com que ele agora se diluísse no texto, minimizando em muito a sua presença, dando espaço aos outros, que antes só apareciam através dele. "Autoria dis-

persa (Marcus e Cushman 1982, Clifford 1983) e a expressão que se usa para descrever este processo que corrigiria o excesso da presença do antropólogo nos textos.

Esse processo vem junto com uma mudança no conceito de cultura e do que é possível representar nas etnografias.

(O princípio da produção textual dialógica) situa as interpretações culturais em diferentes contextos intercambiáveis e obriga os escritores a encontrar diversas maneiras de apresentar realidades, que são de fato negociadas, como inter-subjetivas, cheias de poder e incongruentes. Nesta visão, "cultura" é sempre algo relacional, uma inscrição de processos comunicativos que existem, historicamente, entre sujeitos em relações de poder. ...Assim que o dialogismo e a polifonia são reconhecidos como modos de produção textual, a autoridade monofônica é questionada, aparecendo como uma característica de uma ciência que pretendeu representar culturas. (Clifford 1986a:15)

A discussão chega, assim, ao seu limite. O antropólogo não se encontra mais numa situação privilegiada em relação à produção de conhecimentos sobre o outro. Ele não é mais aquele que reelabora uma experiência para explicitar a realidade de uma cultura com uma abrangência e uma coerência impossível para aqueles que a vivem no cotidiano. O antropólogo não é mais um sujeito cognoscente privilegiado. Perdendo o status de sujeito cognoscente privilegiado, o antropólogo é igualado ao nativo e tem que falar sobre o que os iguala: suas experiências cotidianas. É por isso que se requer que o etnógrafo reproduza o mais possível em seus textos a sua experiência tal qual vivida no campo, e não tal qual foi reelaborada depois dele. Essas experiências de campo são basicamente diversificadas. Se os etnógrafos clássicos sabiam disso, acreditavam que no processo de reelaboração poderiam ir além dessa diversidade de modo a reconstruir a totalidade. Os antropólogos pós-modernos, contudo, dão valor de objetividade à diversidade, pressupõem sua irredutibilidade e negam a possibilidade de reconstruir uma totalidade que dê sentido a todas as posições diversas. A diversidade irredutível de experiências é, então, o dado com que o antropólogo pós-moderno tem que trabalhar e achar meios de representar.

Nesta situação, tudo o que o antropólogo pode fazer em seus textos é inscrever processos de comunicação em que ele é apenas uma das muitas vozes. As vozes são todas equiparadas: o que se representa são sujeitos individuais e não papéis sociais — dos quais um poderia ser o do antropólogo. Assim, o etnógrafo pode evocar, sugerir, provocar, ironizar, mas não descrever culturas¹¹. Finalmente chega-se ao lado oposto da etnografia clássica: o autor não se esconde para afirmar sua autoridade científica, mas se mostra para dispersar sua autoridade; não analisa, apenas sugere e provoca. Com isto, a concepção do leitor muda radicalmente: ele

(11) Sobre o papel da ironia nos textos pós-modernos, ver Strathern 1987a e b.

não é mais aquele que se informa, mas deve ser agora participante ativo na construção do sentido do texto, que apenas sugere conexões de sentido.

Antes de mais nada, é preciso que se diga que não são todos os críticos pós-modernos que reiteram este modelo. Uma crítica a ele pode ser encontrada em Rabinow (1985 e 1986). Ela é importante porque permite nos trazer de volta à segunda dimensão da crítica pós-moderna que mencionei anteriormente: a dimensão política e de crítica cultural que deveria estar presente na antropologia.

É uma constante nos textos de autores pós-modernos a menção à perspectiva política. Não deixa de ser significativo, neste sentido, o título da coletânea que reúne os mais importantes teóricos desta tendência: *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography* (Clifford e Marcus 1986). A impressão que se tem da leitura da maioria dos textos, contudo, é a de que política no caso é basicamente uma política do texto. Discute-se sobre o estilo e opções textuais em detalhes, às vezes obsessivos, mas as questões políticas são apenas sugeridas. Na verdade, talvez elas sejam assumidas como dadas, e pós-modernisticamente invocadas no texto através de menções à crítica ao colonialismo, ou às relações de poder entre pesquisador e informantes. Mas não se vai além de evocações e de menções genéricas em que se assume indiretamente que uma autoridade dispersa seria melhor porque mais verdadeira e superior politicamente (Rabinow 1985:7).

Seguramente a etnografia é sempre escrita e é textualmente que ela tem que enfrentar seus problemas políticos. No entanto, a questão é saber se é através da forma que ela pode enfrentar problemas políticos. Mais ainda, se é através de uma forma que dispersa a autoria e, portanto, o peso da visão do autor, que ela pode tanto conseguir formular uma crítica cultural, quanto expressar uma posição política. Pode-se mesmo chegar a perguntar se a mudança na concepção do autor e a produção de um novo tipo de conhecimento são apenas ou basicamente um efeito textual, ou se a produção de um novo tipo de texto em etnografia seria suficiente para produzir um novo enquadramento do autor e de seu conhecimento.

Rabinow (1985) não acha que seja possível passar sem uma discussão específica da dimensão política. Para ele, "política, experimentação formal e epistemologia podem ser variáveis independentes, ...(e) a associação de experimentos formais de vanguarda com uma política progressista continua questionável" (1985:6). Experimentos textuais podem abrir novas possibilidades mas, como diz Rabinow, não garantem nada (p. 8). Teoricamente, os autores podem escolher qualquer estilo, qualquer modo de organização de texto, porque em si mesmos "eles não nos oferecem nenhuma garantia, não contêm nenhum poder secreto, não fornecem nenhuma senha (password) textual para a verdade ou a política" (1985:8).

Para Rabinow, a discussão textual nunca vai se sustentar por si só. Ela deveria estar aliada a uma análise como a que é feita por Bourdieu (1983), e que tenta localizar autores em instituições, autores, textos e instituições

num campo epistemológico e de poder, com estratégias próprias e marcado historicamente. Deveria estar também associada a uma análise inspirada em Foucault, que tentasse analisar as relações de poder que definem quais enunciados podem ser aceitos como verdadeiros em cada momento. A discussão textual seria ainda insuficiente, da perspectiva de Rabinow, por não incorporar uma análise sociológica que estabeleça as mediações entre, por exemplo, as críticas ao colonialismo realizadas em um nível macro e os experimentos textuais. O que estaria faltando, em suma, seria questionar a academia americana nos anos 80 e seus jogos de poder. Até hoje, contudo, os pós-modernos parecem não terem se atrevido a isso.

Mas a dimensão política da crítica antropológica não se limita a uma apreciação das condições de produção do conhecimento. Como já mencionei anteriormente, discute-se a possibilidade da antropologia vir a realizar uma crítica cultural das sociedades que estuda ou das sociedades dos antropólogos.

Esta perspectiva esteve presente na antropologia modernista de um modo peculiar, se se compara com o que aconteceu no modernismo nas artes. O modernismo em antropologia, como foi dito, caracterizou-se pelo estabelecimento de uma distância entre as culturas e pela criação de um contexto para se falar sobre a diversidade. O modernismo nas artes também usava o efeito de distanciamento, ao pretender desfamiliarizar a cultura e a sociedade do próprio artista. A distância e o estranhamento tinham por objetivo chocar — postura que o surrealismo levou às últimas consequências¹². A antropologia, contudo, tinha como um dos seus objetivos básicos tomar o distante e estranho e torná-lo familiar — sem aproximá-lo. O que ela buscava era revelar o cotidiano no bizarro, desmanchar o exótico revelando seu sentido próprio.

Pode-se dizer, no entanto, que a postura modernista do choque e da crítica à sociedade burguesa também estava no horizonte da antropologia. Ao criar um novo contexto para falar de culturas estranhas e ao insistir que as culturas fossem entendidas em seus próprios termos, ao revelar o sentido familiar do bizarro, a antropologia criticou o etnocentrismo e o racismo. Além disso, através da desfamiliarização da sociedade burguesa, conseguida pela justaposição de suas características com as das sociedades primitivas, a antropologia poderia realizar uma crítica cultural à sociedade ocidental — afinal, o mito do bom selvagem está nas bases da antropologia. No entanto, se esta postura foi tentada algumas vezes, e Margaret Mead e Ruth Benedict são exemplos claros nessa direção, não se pode dizer que a crítica cultural tenha ido além de uma promessa (Marcus e Fisher 1986: caps. 5 e 6), que provavelmente o relativismo cultural ajudou a frustrar.

Neste ponto é importante introduzir uma relativização. A frustração das possibilidades de crítica cultural é característica sobretudo da antropologia realizada nas metrópoles — e que são o objeto de análise dos críticos pós-modernos americanos. Antropologias "nativas" como a nossa, que sempre estudaram a sua própria sociedade, são claramente um caso

(12) Sobre as relações da antropologia com o surrealismo, ver Clifford 1981. Sobre as relações de modernismo na arte e antropologia, ver Holston (no pref.: cap.1). Sobre as relações da antropologia, do culto ao primitivo e da arte modernista, ver Rubin 1984.

à parte: o processo de entender um outro que faz parte da nossa própria cultura conduz quase que inevitavelmente a pensar criticamente sobre a nossa relação com ele e sobre o seu lugar na nossa sociedade¹³. Constituíram também um caso à parte as antropologias feitas por grupos minoritários, de que talvez a antropologia feminista seja o melhor exemplo. Ser crítica a respeito da situação da mulher era parte constitutiva dos objetivos dessa antropologia. Mas excetuando-se esses casos específicos — e marginais em relação à antropologia produzida nas metrópoles — a crítica cultural continuou a ser uma promessa não cumprida. A antropologia pós-moderna tenta resgatar esta postura, apresentando-a como um dos caminhos por onde a antropologia contemporânea deveria seguir.

(13) Ver a respeito Gerholm e Hannerz 1982.

Vários autores têm insistido nessa perspectiva, mas ainda são poucas as tentativas de levá-la a efeito. O pós-modernismo em antropologia tem se caracterizado mais por um trabalho de desconstrução de textos etnográficos clássicos e de proposição de alternativas textuais do que pela produção de etnografias que levem em conta as novas regras, não só em relação ao texto, mas também à crítica cultural. Algumas experiências, contudo, já foram feitas. Passo a analisar agora três delas, selecionadas por se referirem a ambos os aspectos: são experiências textuais e enfrentam de diferentes maneiras problemas políticos e de crítica cultural.

Reinventando a etnografia

First-Time (1983) de Richard Price, *Waiting* (1985) de Vincent Crapanzano, e *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (1987) de Michael Taussig são experiências textuais e, nos três casos, a posição do antropólogo como autor do texto é foco de questionamento e redefinição. Taussig nega explicitamente a possibilidade de o antropólogo dizer o que os outros são: seu texto é basicamente sua construção, concebida enquanto crítica cultural de sua própria sociedade e da cultura que lhe é específica. É a sua perspectiva construída a partir da análise dos outros que aparece no primeiro plano. Já Price e Crapanzano são, segundo ambos explicitam, uma voz entre várias no texto; suas autorias se dispersam, como se diluem as suas análises, a ponto de desaparecer, no caso de Crapanzano. Em suma, se é através de experiências textuais que os três autores se expressam, seus objetivos e seus resultados são bastante diferentes. Apesar disso, nenhum dos três pretende retratar holisticamente uma cultura: o que é possível representar são sempre aspectos parciais.

Em *First-Time* Price está preocupado em estudar o conhecimento que os Saramakas, descendentes de escravos que vivem no Suriname, têm sobre um período crucial de sua história. Este é o First-Time, ou seja, o período que compreende a fuga em massa desses escravos das *plantations* em que viviam, sua contínua resistência a tentativas de reescravização, e finalmente a "Grande Paz" que selou a sua libertação em 1762. Primeiro

problema: memória oral sobre um evento que ocorreu há mais de dois séculos e cujas informações só se mantêm de modo fragmentário. Mas a maior dificuldade está em que, no caso dos Saramakas, o conhecimento do passado está explicitamente articulado a questões de poder.

Entre os Saramakas, o conhecimento sobre o passado, e especialmente sobre o First-Time, é privilégio de alguns velhos, e é algo que não deve ser contado indiscriminadamente. As histórias mais importantes não podem ser reveladas porque são perigosas. São histórias de fugas e lutas por liberdade e há sempre o risco de que, ao se contar a história, ao entregá-la para outros, eles entreguem também a sua liberdade. Eles acreditam que têm que proteger o que sabem, ou o seu conhecimento vai ser usado por outros, especialmente os brancos, contra eles. A força principal subjacente à sua maneira de relembrar o passado é uma idéia de "nunca mais", uma preocupação de impedir que a escravidão possa ocorrer de novo. Além disso, memória e história sobre o First-Time são importantes em termos da preservação da identidade do grupo e de seu senso de auto-respeito: elas contêm as raízes do que realmente significa ser Saramaka. Assim sendo, só se contam fragmentos, e as pessoas interessadas em história, sobretudo na história do First-Time, têm que juntar fragmentos dispersos oferecidos em diferentes momentos pelos velhos. Foi através desta proteção do conhecimento sobre o passado que as histórias sobre o First-Time foram preservadas com uma considerável riqueza de detalhes por dois séculos.

Ao escrever *First-Time* Price teve, então, que enfrentar uma série de questões impostas pelo próprio objeto de análise. Ele teve que descobrir a forma cultural específica — canções, lendas, histórias, encantamentos ditos eventual e ritualisticamente — pela qual o conhecimento sobre o passado é transmitido. Ele teve que lidar com a memória dos Saramakas e com documentos sobre a sua história, com diferentes versões sobre o passado e a impossibilidade de dizer o que ele realmente foi; e teve que enfrentar a questão sobre a melhor maneira de expressar as diferentes versões. Mas ao escrever Price teve que encarar outros problemas, e o mais importante deles se refere ao agrupamento de um conhecimento que supostamente deveria ser mantido em fragmentos, e à revelação de algo que é considerado perigoso e supostamente deve ser mantido em segredo. Price só foi informado sobre o First-Time após nove anos de trabalho de campo e quando os velhos o consideraram pronto para isso. Nessa consideração interveio o fato de que Price por vários anos estudou a história dos Saramakas nos arquivos coloniais holandeses e tinha em seu poder algumas informações ignoradas pelos velhos para oferecer-lhes. E ele estava consciente da relação de poder a ser então estabelecida, e de quanto ele ia, assim, interferir no próprio caráter do conhecimento sobre o First-Time. De outro lado, quando Price obteve as informações dos Saramakas e foi solicitado pelos velhos para ser uma espécie de cronista, a sociedade dos Saramakas estava sofrendo, mudanças irreversíveis, a tradição estava morrendo e os velhos decidiram que o pouco de conhecimento que eles tinham deveria

ser preservado. Mas ao deixarem o seu conhecimento ser agrupado e escrito, eles mesmo mudaram irreversivelmente o caráter do seu conhecimento.

Numa situação como esta, em que o antropólogo se transforma com toda clareza em um agente de interferência na sociedade estudada e qualquer coisa que faça representa uma opção ética e política, não é de se estranhar que Price tenha refletido sobre o seu próprio poder e o papel de seu trabalho enquanto antropólogo. Suas dúvidas e as decisões que tomou fazem parte do livro.

A primeira questão era a de identificar ou não os informantes. Price decidiu identificá-los publicando uma foto de cada um dos velhos que lhe falaram sobre o First-Time, seguidas de seus nomes e uma pequena biografia. A decisão, que Price diz de sua total responsabilidade, tem por trás a idéia de incorporar os Saramakas como co-autores em sua tentativa de contar a sua história. Eles, afinal, é que detinham a maior parte do conhecimento.

Uma segunda questão era a do possível impacto do livro no sistema de conhecimento dos Saramakas. Ele sabia que o que escrevia era parcial, uma seleção da história, mas que corria o risco de, ao ser publicada, se transformar em cânone, em uma versão com mais autoridade. Por isso ele insiste o tempo todo no caráter incompleto e parcial de sua versão, publicada como uma celebração da tradição historiográfica Saramaka, que guardou coletivamente e por tanto tempo verdades sobre o First-Time, e como "um tributo à dignidade (dos Saramakas) em face da opressão, e à sua contínua recusa em deixar que fossem definidos como objetos" (1983:24).

Cada detalhe do livro foi, assim, decidido considerando-se seus possíveis efeitos e as relações de força em que o conhecimento estava sendo gerado. Uma das decisões mais importantes referiu-se ao estilo do texto propriamente dito. Price concebeu seu livro como uma experiência textual. A página é separada em duas partes. Na parte superior encontram-se as histórias tais como reveladas pelos Saramakas: são fragmentos, frases, canções, lendas, encantamentos etc., agrupados por temas, obviamente de acordo com a seleção feita por Price. Na parte de baixo, estão os resultados das pesquisas em arquivos revelando a visão do colonizador da mesma história, e a interpretação de Price. Cada parte representa uma versão (ou mais de uma), e Price convida o leitor a fazer a sua própria interpretação e a ir e voltar na leitura, relendo os fragmentos depois de ler a interpretação. Temos em *First-Time* o que se poderia chamar de uma perspectiva local: as relações de poder são aquelas definidas na relação com os informantes e sua cultura. Não há uma tentativa de inserir as discussões sobre os Saramakas em um contexto mais amplo. Só de um modo muito indireto — e que caberia aos leitores deduzir — a análise da memória dos Saramakas se constituiria em elemento para pensar as sociedades ocidentais. A crítica cultural não faz parte dos horizontes do texto.

O que fica óbvio em tudo isso é o caráter seletivo e parcial da "ver-

dade" histórica ou antropológica, o caráter social da memória e o caráter político das interpretações do passado. O que se tenta conseguir no texto é transformar o antropólogo/autor em apenas um entre vários produtores de interpretações, e um que a produz em determinadas condições de força, sobre as quais ele tenta estar consciente e interferir. Price diluiu a sua própria voz ao representar da maneira que o faz as outras vozes que contam a mesma história. Diluição, contudo, não indica desaparecimento. Na verdade, se a voz de Price é diluída, o fato é que de uma certa perspectiva ela se ouve muito mais claramente, reservando para si um espaço específico na página.

No caso de *First-Time* o estilo do texto e a sua organização são indissociáveis do objeto estudado e de como Price percebe sua relação com ele. Em boa medida, mas não completamente, foi o caráter da memória social dos Saramakas que ditou a Price a maneira de expressá-la. O estilo "pós-moderno" do texto não se impôs, então, aprioristicamente; se o objeto fosse outro, a forma poderia ser outra.

Em *Waiting*, Vincent Crapanzano tem um projeto até certo ponto semelhante ao de Price. Ele quer que seu livro seja um experimento em termos de texto e em termos da representação do outro: ele quer explicitamente escrever uma etnografia pós-moderna. No seu caso o estilo vem de fora e, a meu ver, essa imposição cria impasses sérios para a análise, a ponto de comprometê-la.

No caso de Crapanzano, os outros estudados são um grupo dominante: os brancos da África do Sul. *Waiting* é descrito por Crapanzano como enfocando "efeitos da dominação na vida cotidiana — não na vida cotidiana de pessoas que sofrem a dominação, mas de pessoas que dominam... É sobre o discurso de pessoas que são privilegiadas por aquele poder e, paradoxalmente, no seu privilégio vítimas dele" (1985:XIII). No caso dos brancos sul-africanos, o *apartheid* domina todas as dimensões de suas vidas, e eles são tão aterrorizados por ele quanto as pessoas de cor. Não se trata apenas de um sistema de dominação social e político: o *apartheid* tem dimensões lingüísticas, morais, psicológicas. Ser branco na África do Sul significa não reconhecer a existência de nenhum outro grupo. Os dois grupos brancos — africânderes e ingleses — constituem sua identidade um em relação ao outro e ignoram completamente os outros grupos. Tomar os negros, asiáticos e *coloureds* como "outros significantes" a partir dos quais os brancos pudessem construir o discurso de sua identidade, seria conceder-lhes uma existência que os brancos insistem em lhes negar. As conseqüências desse total não-reconhecimento dos outros são, para Crapanzano, o mutilamento moral dos brancos e a visão estática que eles têm da realidade. Os brancos são, assim, "aprisionados no tempo particular e paralisado da espera (waiting)" (1985:42).

Esperar por alguma coisa, qualquer coisa acontecer *era* uma preocupação constante nas histórias que eu estava ouvindo. ...Eu acho que a experiência de esperar fornece uma unidade temática para o que

ouvi, observei e li. ... Frequentemente tive a impressão de que, recuperando o passado, o africânder e em menor medida o inglês da África do Sul tinham a esperança de, meio como que por mágica, afirmar um presente e proclamar um futuro que foi como que perdido no esperar. (1985:43-44)

Referindo-se a toda crítica pós-moderna que ele mesmo vem ajudando a formular nos Estados Unidos, Crapanzano não concebe os brancos sul-africanos como objetos a serem observados e analisados pelo antropólogo: eles são sujeitos que devem falar por si mesmos. Nesse sentido, o objetivo de Crapanzano é semelhante ao de Price: transformar seus informantes em uma espécie de co-autores, através da reprodução de suas vozes.

O livro constitui-se basicamente da citação de testemunhos entremeados de pequenos comentários contextualizadores. O objetivo é claro: "eu tentei" — diz Crapanzano — "re-criar alguma coisa da cacofonia da minha-sul-africana experiência. Na estrutura, *Waiting* me pareceu com um romance — romances, como observou o crítico literário russo Mikhail Bakhtine, são essencialmente plurivocais" (1985:XIII). Através da plurivocalidade, ele quer reproduzir a "qualidade barroca da vida cotidiana" (1985:XIV), segundo ele geralmente perdida nas análises sociológicas. Seguramente Crapanzano conseguiu em seu texto recriar uma cacofonia pela justaposição de depoimentos de informantes. Mas nessa plurivocalidade há algo insuficiente: a voz do autor quase que não é ouvida. Ao contrário de Price, que representou várias vozes mas guardou no texto o espaço para a sua própria voz e interpretação, Crapanzano preferiu quase não falar.

Como notou Strathern (1987b) em uma resenha do livro, se os outros personagens são claramente individualizados (não são típicos, não representam posições gerais), em *Waiting* o autor não se objetiva: ele não determina o lugar a partir do qual fala, a perspectiva de sua fala — ou de seu silêncio; ele aparece como um interlocutor nos diálogos reproduzidos, ou como alguém que emite julgamentos sobre diferentes aspectos, mas não como antropólogo, como intelectual, como escritor, analista ou crítico — no máximo, aparece como um americano que se sentiu incômodo na África do Sul. Ele não especifica que tipo de fala e de interpretação pode ter e que lhe sejam específicas. Ele simplesmente se omite, desaparece, se recusa a interpretar, a fornecer de forma direta qualquer análise. No entanto, esse desaparecimento é obviamente relativo: ele está lá selecionando citações, reproduzindo diálogos; introduzindo capítulos, observando, apresentando material, escrevendo. Sendo mais clara: o que está ausente é a objetivação do autor e de seu papel — como mostra Strathern —, é a contextualização da sua intervenção sobre a realidade estudada e sobre aquela a que o livro se dirige. Não existe plurivocalidade só dos outros; o papel do autor tem que ser claro nessa plurivocalidade. Ao se negar a contextualizar sua própria voz e a falar de uma perspectiva própria no

texto, Crapanzano, ironicamente, acabou definindo para si uma posição semelhante à que ele descreve para os ingleses brancos na África do Sul.

A "vaga comunhão", maneira pela qual um sul-africano descreveu a identidade dos ingleses, não se compara com o nacionalismo monolítico dos africânderes. O inglês não tem uma tradição, uma visão do mundo segura e uma ideologia articulada. Eles não têm nem mesmo uma linguagem com raízes sul-africanas... Eles não têm interpretação da história. A eles só resta o comentário. (1985:35)

Após a leitura de *Waiting* a questão que me instigou foi a seguinte: por que Crapanzano, tão consciente sobre a necessidade de desautorizar a voz única do autor, acabou sendo incapaz de encontrar o lugar dessa voz? Talvez uma das razões para isso esteja na sua relação com o objeto: os brancos da África do Sul não eram um grupo com o qual pudesse se identificar ou pelo qual pudesse ter simpatia — pelo contrário, política e eticamente Crapanzano se opunha a eles. A sua experiência de campo foi difícil.

Eu experimentei uma claustrofobia moral durante toda minha estada na África do Sul. Tentei colocar entre parênteses meu ultraje, minha pretensão cínica e a minha tristeza para ser o mais "objetivo" possível. ...Aprendi que é possível ter alguma simpatia mesmo por pessoas cujos valores achamos repreensíveis. Estive, e ainda estou, confuso com isso. (1985:24-25)

Talvez a confusão de Crapanzano venha da estranha maneira pós-moderna pela qual ele resolveu ser "objetivo" (neutro?). Ele preferiu que os brancos sul-africanos falassem apenas por si mesmos; não quis falar nem por eles, nem sobre eles. Ele interpretou a idéia de que os outros não devem ser transformados em objeto e devem se fazer ouvir no texto etnográfico de uma maneira literal, e não soube ir além disso. Ele teve que dar ao discurso dos brancos sul-africanos o centro da cena, e não foi capaz de deslocá-los de lá. No campo, a sua relação com eles foi marcada por um distanciamento moral e político, mas no texto ele não foi capaz de estranhá-los, de construir uma distância crítica e política que permitisse analisar seus discursos e — por que não? —, criticá-los. No texto de Crapanzano a preocupação de incorporar o outro (entendido sempre como indivíduo) como co-autor acabou impedindo que ele procurasse mecanismos de distanciamento crítico e de choque que talvez fossem tentados em um ensaio modernista.

Crapanzano queria produzir uma etnografia pós-moderna, e provavelmente ele foi bem-sucedido. Afinal, o que mais caracteriza o pós-modernismo senão o pastiche dos comentários, o jogo de imagens, o achatamento da história, a descontextualização, a neutralidade, a textualidade

(Jameson 1985)? O problema é que reproduzir pós-modernisticamente falas e mais falas não permite criar uma perspectiva na qual a relação do antropólogo com essas falas seja clara. Só restou, então, a Crapanzano a "objetividade" traduzida em afastamento. Este desaparecimento de cena não guarda nenhum parentesco com um distanciamento crítico a partir do qual se poderia elaborar uma interpretação.

Numa situação como a criada por Crapanzano, resta ainda indagar sobre o que acontece com o leitor. Price já tinha convidado o leitor a ir e a voltar no texto, e a pensar sobre as suas responsabilidades ao ler a história dos Saramakas. No livro de Crapanzano o leitor tem um papel ainda mais crucial na formação da interpretação: na ausência de outras interpretações especificadas, fica quase exclusivamente a cargo do leitor formular a interpretação, construir o sentido daquela experiência sul-africana.

A essa altura podemos perguntar: é esse afastamento da cena etnográfica o papel do autor que uma antropologia crítica deveria procurar? Se a presença do analista é excessiva na antropologia clássica, no caso de Crapanzano ela parece ser claramente insuficiente. Se num caso o antropólogo não explicita e questiona seu próprio papel e o estatuto da interpretação que ele efetivamente faz, no outro temos a total relatividade da voz do autor, mas ausência de análise. É nesta recusa que queremos transformar a antropologia? A mim parece claramente que não. Da maneira que eu a vejo, a crítica pós-moderna à antropologia terá sentido se, ao questionar a autoridade monológica do antropólogo, ao quebrar a sua condição de única voz ou voz totalmente dominante, criar condições para que sua presença se transforme em uma outra coisa, mas sem desaparecer. E essa outra coisa é, a meu ver, uma presença crítica, que não se furte a considerar a sua relatividade, a sua existência entre outras, mas que também não se furte a entrar no jogo de forças em que a pesquisa antropológica se faz para fornecer uma interpretação que se define em termos críticos e políticos. Essa parece ser também a opinião de Michael Taussig.

Afirmei anteriormente que Taussig nega a possibilidade de dizer o que os outros são. Essa sua perspectiva fica clara em um texto que escreveu como resposta a críticas ao seu primeiro livro, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980). Ele fala sobre o caráter da análise aí desenvolvida:

A ênfase, se não todo o objetivo dessa interpretação, está no que essas histórias têm a dizer para nós, em oposição ao que nós temos a dizer para elas. ...Explicação e interpretação — do significado da história do pacto com o diabo, por exemplo — tornam-se, então, crucialmente e da maneira mais radical algo distinto do que está envolvido nos esforços de estrangeiros, como os antropólogos, em localizar a história em uma suposta rede de funções estritamente locais. A história por necessidade é também para nós — e é a tarefa do antropólogo, nessa era de persistente imperialismo, lê-la enquanto tal.

Não pode existir outra maneira, porque o antropólogo nunca é confrontado diretamente pelo Outro, mas pelo contato do eu com o Outro. Isso significa que o texto antropológico é na sua essência um texto mediando diferença — as sombras na página em branco formadas pelo Outro a partir do modo como é iluminado pela luz ocidental (profissional de classe média). (1987b:12-13)

Esse posicionamento marca uma concepção totalmente diferente não só do papel do autor, mas da antropologia. Ela deixa de ser a representação do outro e sua preocupação não é mais com o aprimoramento desta representação. Para Taussig a questão do diálogo do trabalho de campo e da sua representação não se coloca. O diálogo que interessa é aquele elaborado internamente pelo antropólogo e que marca o seu processo de conhecimento e de crítica. Em Taussig o autor não vai para segundo plano, não dispersa a sua autoria, não a compartilha com outros: o autor vai para o centro da cena e domina a produção de enunciados. Mas não nos enganemos: não há nada aqui semelhante ao autor que ocupa o centro da cena para revelar o que os outros são. É apenas sobre o reflexo dos outros no antropólogo e em seu processo de crítica à sua própria sociedade que Taussig fala.

Interessado em fazer uma crítica cultural, e uma crítica da sua sociedade, Taussig impõe ao autor a responsabilidade de assumir uma posição política explícita, que deve deixar claro como o tema que está tratando fala à sua própria sociedade. A crítica de Taussig, contudo, à diferença por exemplo da crítica marxista, apesar de também querer chegar a novos significados, só quer sugerir e provocar. Ele não tem uma resposta definitiva, uma explicação sistemática sobre os significados da experiência do outro, mas só quer provocar reações. Sua interpretação e seu texto são, assim, construídos de maneiras radicalmente diferentes.

O livro *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* foi concebido para ser um experimento formal e um contradiscurso em dois níveis: um contradiscurso à antropologia e à maneira acadêmica ocidental de pensar e escrever; e um contradiscurso à violência e ao terror. Nesse sentido, o contradiscurso não é apenas o objeto de análise, mas é a análise mesma, ou o resultado almejado da análise. Assim, é extremamente interessante contrapor-lo a *Waiting*. Como Crapanzano, Taussig analisa um tema do qual ética e politicamente se distancia — a violência e o terror. Só que sua análise e seu texto são construídos para produzir um distanciamento crítico em relação a ele. No seu caso, não existe "objetividade" possível, se por ela for entendida uma atitude de pretensa neutralidade em relação aos discursos em que o tema se circunscreve.

O livro de Taussig é construído como um ensaio modernista — e não pós-modernista¹⁴ — que deve provocar distanciamento e estranhamento em relação ao seu objeto — o terror — e, através disso, criar uma visão crítica de procedimentos "naturais" em sociedades ocidentais. As

(14) As classificações de modernista e pós-modernista no caso de Taussig são ambíguas. Seu texto é modernista, mas a concepção de seu livro pode ser considerada pós-moderna, por representar uma crítica à etnografia clássica feita em diálogo com a crítica americana contemporânea.

idéias de Taussig sobre a produção de distanciamento e de choque são tiradas das teorias de Walter Benjamin e Bertold Brecht. A técnica textual básica usada no livro é a montagem. Não existe um objeto único a ser representado. O que existe são vários discursos diferentes justapostos lado a lado, um aludindo ao outro e ao terror, mas as possíveis associações e ligações entre eles não são expressas; no máximo, são sugeridas. Nesse sentido, trata-se de um texto aberto. Marcus resumiu algumas características do ensaio modernista que servem para descrever o texto de Taussig.

Em vez de tentar representar o sistema de eventos principais através do cômputo ordenado desses eventos, para o que o realismo é parcial, o ensaio moderno permite, ou melhor sanciona, o supremo subterfúgio (hedge) — ele legitima a fragmentação, limites toscos, e o objetivo consciente de atingir um efeito que perturbe o leitor. ...A etnografia enquanto ensaio modernista rompe profundamente o compromisso com o holismo que está na base da maioria das etnografias realistas e que vem se tornando crescentemente problemático. ...Ela não promete que os seus objetos fazem parte de uma ordem maior. Ao contrário, pela abertura de sua forma, ela evoca um mundo mais amplo de ordem incerta — essa é a postura que o ensaio modernista cultiva ao extremo. (Marcus 1986:191-2)

Em seu texto Taussig justapõe relatórios coloniais sobre o terror durante o período do *boom* da borracha na Amazônia colombiana, o testemunho de um argentino que foi submetido a tortura, sessões de xamanismo, imagens populares de santos católicos, suas próprias visões sob o efeito da droga alucinógena *yagé* etc., etc. A racionalização para isso, contudo, não se vincula apenas a preocupações com representação textual em antropologia. Taussig está interessado em achar por esse meio um efetivo contradiscurso ao terror na Colômbia e em qualquer outro lugar.

Que espécie de compreensão — que espécie de fala, de escrita ou de construção de sentido, seja de que modo for — pode lidar com isso e subverter isso? Contrapor ao eros e à catarse da violência meios igualmente místicos é mais que contra-produtivo. Mas oferecer as explicações racionais padronizadas sobre a tortura em geral ou sobre essa ou aquela situação específica é igualmente sem sentido. Porque atrás do interesse consciente que motiva o terror e a tortura — desde as altas esferas da busca de lucro das corporações e a necessidade de controlar a força de trabalho, até equações mais estritamente pessoais de interesse — existem formações culturais — modos de sentir — intrincadamente construídas, duradouras, inconscientes, cuja rede social de convenções tácitas e imaginárias repousa num mundo simbólico e não naquela débil ficção "pré-kantiana" representada pelo racionalismo ou pelo racionalismo utilitário. Talvez não haja explica-

REFERÊNCIAS

- Asad, Talai (org.)
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- Boon, James
1982 *Other Tribes Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bourdieu, Pierre
1983 O campo científico. In Renato Ortiz, ed., *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Atica.
- Clifford, James
1981 On ethnographic surrealism. *Comparative Studies in Society and History* 25:539-64.
- Clifford, James
1983 On ethnographic authority. *Representations* 2:132-143.
- Clifford, James
1986a Introduction: partial truths. In James Clifford e George Marcus, eds., *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

ção, palavras disponíveis, e disso nós temos estado inconfortavelmente conscientes. A compreensão aqui se move muito rápido ou muito devagar, absorvendo a si mesma na faticidade dos mais brutos dos fatos, tais como os eletrodos e o corpo mutilado, ou na incerteza enlouquecedora daquele menos fictício dos fatos, a experiência de ser torturado. (1987:9)

Em suma, a política da forma envolvida aqui é mais complicada. Não é só uma questão de quebrar com o realismo e desconstruir modos tradicionais de autoridade. É uma questão de lidar com aquilo que talvez não tenha explicação, com um conjunto de discursos e práticas que não podem ser apreendidos — para não falar em compreendidos — racionalmente. Essas são boas razões para que Taussig não tente explicar e construa seu texto de uma maneira que não classifica, não estabelece causalidades, não indica razões, mas apenas sugere possíveis conexões de sentido. Como em Price, o estilo não é ditado aprioristicamente, mas sim pelo objeto de análise e pela maneira política de concebê-la.

Em todo o livro, Taussig associa os mais variados temas de uma maneira não-realista. Seu texto é basicamente literário, e sua intenção é a de colocá-lo a serviço de uma concepção epistemológica resumida em uma frase: "penetrar o véu mantendo sua qualidade alucinatória". Esta fórmula

evoca e combina um duplo movimento de interpretação numa ação combinada de redução e revelação — uma hermenêutica de suspeição e revelação num ato de subversão mítica inspirado pela própria mitologia do imperialismo. ...Mas talvez essa seja a questão: a subversão mítica do mito, nesse caso o mito do imperialismo moderno, requer que se deixem intactas as ambigüidades. ...Aqui o mito não é explicado de modo a que ele possa ser minimizado pela explicação, como nas tentativas desoladas das ciências sociais. Em vez disso, ele é oferecido como alguma coisa que você tem que tentar por você mesmo, sentindo seu caminho cada vez mais fundo no coração das trevas até que você sente do que se trata, a loucura da paixão. Isso é muito diferente de moralizar a partir de posições à margem, ou estabelecer as contradições envolvidas, como se o tipo de conhecimento com o qual nós estamos preocupados fosse de algum modo não poder e conhecimento em unidade e portanto imune a esses procedimentos. O talento político envolvido na subversão mítica do mito tem que envolver uma imersão profunda no naturalismo mítico do inconsciente político da época. (198:10-11).

O livro de Taussig é, sob muitos aspectos, uma imagem especular do seu objeto. Logo no começo ele afirma que se vale da montagem, e acrescenta que esse é um princípio que ele aprendeu com o modernismo, mas também com o terror e com "o xamanismo Putumaio e o seu uso sa-

Clifford, James
1986b On ethnographic self-fashioning: Conrad and Malinowski. In Thomas Heller, Morton Sosna e David Wellbery, eds., *Reconstructing Individualism - Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford: Stanford University Press.

Clifford, James e George Marcus (org.)
1986 *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Crapanzano, Vincent
1985 *Waiting The Whites of South Africa*. New York: Vintage Books.

Dumont, Jean-Paul
1978 *The Headman and I*. Austin: University of Texas Press.

Dwyer, Kevin
1977 On the dialogic of fieldwork. *Dialectical Anthropology* 2:143-151.

Dwyer, Kevin
1982 *Maroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other - How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Foucault, Michel
1984 What is an author?. In Paul Rabinow, ed., *Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.

Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geertz, Clifford
1988 *Works and Lives — The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

Gerholm, Tomas and Ulf Hannerz, (org.)
1982 *The Shaping of National Anthropologies*. Ethnos (Special issue). Stockholm: Etnografiska Museet.

Holston, James
no prelo *The Modernist City: Architecture, Politics, and Society in Brasília*. Chicago: University of Chicago Press.

gaz, embora inconsciente, da mágica da história e seu poder de curar" (1987: XIX). De fato, a concepção de Taussig da subversão mítica do mito espelha a sua descrição do que ocorre numa sessão xamanística. Da mesma maneira que Taussig em seu livro, o xamã orquestra uma montagem, e as pessoas seguem o seu curso até que elas "sentem" algo. Nada é explicado, apesar das coisas serem, em um certo sentido, "trabalhadas". Mas essa talvez seja a principal e crucial diferença entre a sessão xamanística e o texto de Taussig. O xamã Putumaio *atua*, intervém no corpo, provoca vômitos, faz as pessoas terem fantasias, alucinações, "pinturas" e as faz colocar essas imagens em palavras, exteriorizarem-nas. Através dessa intervenção, através da atuação das pessoas, o xamã, um índio, um espírito da selva, lida com mau-olhado, age, e cura. O livro de Taussig, no entanto, é uma intervenção, mas não uma ação. Ele quer provocar reações no leitor, talvez náuseas, mas só tem palavras impressas para fazer isso. Essa é uma das razões pelas quais o xamã é muito mais poderoso do que Taussig pode ser para se contrapor ao terror e à violência. Se ele pode construir um poderoso contrateixo à antropologia, a sua efetividade em construir um contradiscurso ao terror e à violência não é muito clara. Isso porque não pode haver contraposição ao terror e à violência apenas através de discursos. A sua lógica é imune às palavras, mesmo àquelas elegante e poderosamente escritas.

Além disso, cabe perguntar se, ao manter intactas as ambigüidades e ao reproduzir em seus textos (Taussig 1987 e 1988) o mesmo clima fragmentário, de sentido incerto, angustiante e oscilante do terror e da violência, Taussig não estará, ao invés de construindo um contradiscurso, apenas se mantendo preso dentro do mesmo círculo, e ajudando a reproduzi-lo. Não estará fazendo isso se conseguir produzir em nós, seus leitores, o estranhamento, o distanciamento crítico em relação ao terror e à violência — mas que seja esse o efeito de seus textos, é pelo menos discutível.

O que me interessa aqui, contudo, não é apenas ver até que ponto Taussig terá sido bem-sucedido em sua tentativa de construir um contradiscurso, mas é basicamente reter a sua intenção de construir esse contradiscurso. Pois é ela que nos fala sobre o papel do autor na antropologia contemporânea.

Dispersão ou responsabilidade?

Um antropólogo que se sente insatisfeito com as propostas de muitos pós-modernos é Clifford Geertz. Ele acaba de publicar um livro (Geertz 1988) analisando a crítica pós-moderna da perspectiva do papel do autor. De um modo geral, ele não discorda do diagnóstico, nem da crítica feita à antropologia clássica. Mas discorda da solução, e vê com impaciência o clima de discussões pós-modernas sobre a possibilidade de escrever so-

Jameson, Fredric
1985 Pós-modernidade e sociedades de consumo. *Novos Estudos Cebrap* 12:16-26.

Malinowski, Bronislaw
1976 *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural. [1922]

Marcus, George E.
1986 Contemporary problems of ethnography in the modern world system. In James Clifford e George Marcus, eds., *Writing Culture - The Poetics and the Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Marcus, George E. e Dick Cushman
1982 Ethnographies as texts. *Annual Review of Anthropology* 11:25-69

Marcus, George E. e Michael M. J. Fischer
1986 *Anthropology as Cultural Critique - An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Price, Richard
1983 *First-Time - The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Rabinow, Paul
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.

Rabinow, Paul
1985 Discourse and power: on the limits of ethnographic text. *Dialectical Anthropology* 10(1&2):1-14.

Rabinow, Paul
1986 Representations are social facts: modernity and postmodernity in anthropology. In James Clifford e George Marcus, eds., *Writing Culture - The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Rubin, William (org.)
1984 *Primitivism in 20th Century Art*. New York: The Museum of Modern Art.

bre outras culturas, caracterizado por ele como um "nervosismo generalizado" (1988:130).

Geertz ainda acredita que é possível conhecer e interpretar outras culturas, produzir inscrições. Acredita também que as condições em que isso se faz mudaram, inclusive por influência da crítica pós-moderna. Só que, para ele, essa crítica leva, da perspectiva do autor, a uma posição oposta àquela assumida por muitos pós-modernos (seguramente não por Rabinow e por Taussig). Ao contrário de dispersão da autoridade e da autoria, o que ele sugere é a necessidade de o autor assumir maior responsabilidade por seu texto e pelas interpretações que produz.

O problema básico não é nem a incerteza moral envolvida em contar histórias sobre como outros povos vivem, nem a questão epistemológica envolvida, em enquadrar essas histórias em gêneros acadêmicos — ambas são suficientemente reais, estão sempre lá, são inerentes à profissão. O problema é que agora que essas questões estão sendo discutidas abertamente, em vez de serem acobertadas por uma mística profissional, a carga da autoria (burden of authorship) parece subitamente mais pesada. Uma vez que os textos etnográficos começaram a ser olhados diretamente, ao invés de se olhar apenas através deles, uma vez que eles são vistos como sendo produzidos, e produzidos para persuadir, aqueles que os produzem têm muito mais sobre o que dar conta. (Geertz 1988:138)

Mas Geertz não leva às últimas consequências a discussão do aumento da responsabilidade do autor. Ele continua ignorando a problemática indicada por Rabinow (1986), ou seja, o fato de que as interpretações se formulam em um campo intelectual específico, marcado por relações de poder, e dentro das quais se definem as condições para a formulação de enunciados de verdade. Além disso, a sua caracterização do que seja a nova responsabilidade do autor deixa de fora considerações sobre o posicionamento político do autor e sobre a sua possibilidade de formular crítica cultural. Ele não considera, por exemplo, como parte do "burden of authorship" o fato de o autor definir como ele quer que a sua voz seja ouvida politicamente — Taussig está fora de sua bibliografia.

Na descrição do papel que Geertz antevê para a antropologia no mundo moderno fica claro o abandono dessas questões. Para ele, no futuro a antropologia poderia ser usada para "permitir conversas através de linhas societais — de etnicidade, classe, gênero, linguagem, raça — que se tornaram progressivamente nuançadas, mais imediatas e mais irregulares" (1988:147). A antropologia deveria permitir discursos e conversas entre pessoas que se diferenciam entre si pelos mais diferentes critérios, mas que compartilham o mesmo mundo e estão sempre e necessariamente em contato.

Stocking, Jr., George, W. (org.)

1983a *Observers Observed - Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stocking, Jr., George, W. 1983b *The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski*. In: George W. Stocking, Jr., ed., *Observers Observed - Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stocking, Jr., George, W. (org.)

1984 *Functionalism Historicized - Essays on British Social Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stocking, Jr., George, W. (org.)

1985 *Objects and Others - Essays on Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.

Stocking, Jr., George, W. (org.)

1986 *Malinowski, Rivers, Benedict, and others - Essays on Culture and Personality*. Madison: University of Wisconsin Press.

Strathern, Marilyn 1987a *Out of context - the persuasive fictions of anthropology*. *Current Anthropology* 28(3):251-270.

Strathern, Marilyn 1987b *Intervening*. *Cultural Anthropology* 2(2):255-267.

Taussig, Michael 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taussig, Michael 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man - A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Taussig, Michael 1987b *The rise and fall of Marxist anthropology*. MS.

Taussig, Michael 1988 *Terror as usual*. MS.

Claramente Geertz não está mais pensando em sociedades tribais nem necessariamente em sociedades do Terceiro Mundo — a referência onipresente dos críticos pós-modernos — mas em sociedades complexas contemporâneas, em qualquer lugar. Mas será que a sua proposta para a antropologia e seus autores é essencialmente diferente da da antropologia clássica, que via o antropólogo como mediador, inscitor e tradutor, só que agora transpondo esses papéis para o mundo moderno? Não me parece haver muita diferença. E essa visão peca por ingenuidade política. Como é possível promover conversas entre pessoas que se separam por diferentes linhas sociais no mundo moderno sem pensar no caráter político dessas divisões? Donde vem a neutralidade possível para mediar as diferenças que são sociais e políticas? Pelo menos desde a II Guerra a questão da diferença cultural é claramente uma questão política: como é possível mediá-las a não ser a partir de uma posição específica, que só pode ser uma perspectiva política?

Se Geertz soube reconhecer as responsabilidades do autor contemporâneo de textos antropológicos, ele, tanto quanto muitos dos críticos pós-modernos, foi incapaz de enquadrar a antropologia numa perspectiva mais política, como foi incapaz de pensá-la do ponto de vista da produção de uma crítica cultural, uma perspectiva que parece insistir em continuar como a promessa nunca realizada da antropologia feita nos países do Primeiro Mundo.

Do meu ponto de vista, para se repensar, como quer Geertz, o aumento da responsabilidade do antropólogo/autor no mundo contemporâneo é impossível restringir as referências ao processo de produção de textos, como tende a fazer a maioria dos pós-modernos. É necessário incorporar questões como as que Taussig enfrenta, ou seja, não apenas pensar que tipo de representação é possível criar sobre os outros e quais os nossos procedimentos ao construir interpretações, mas que tipo de crítica e de política nós queremos fazer. E essas questões obviamente não se decidem de um modo genérico. Não consigo imaginar o antropólogo crítico se referindo a um paradigma textual apenas, seja ele dialógico, monológico, polifônico ou qualquer outro, do mesmo modo que não é possível pensar em um modelo único de relação com os objetos ou em um único modelo de crítica. O estilo do texto se define em função do objeto e do tipo de análise que se pretende — e talvez seja da consciência dessa flexibilidade mais do que de receitas textuais que nós precisemos. Segundo eu o vejo, faz parte do novo papel do antropólogo/autor a busca do estilo que melhor se adapte aos seus objetivos, a definição crítica desses objetivos, e a responsabilidade pelas suas escolhas.

Teresa Pires do Rio Caldeira é pesquisadora do Cebap e professora de Antropologia da Unicamp. Já publicou nesta revista, em co-autoria com Danielle Ardaillon, "Mulher: Indivíduo ou Família" (vol. 2, Nº 4).

Novos Estudos
CEBRAP
Nº 21, julho de 1988
pp. 133-157
