

A METAETNOGRAFIA DE JAMES CLEFFORD E OS NATIVE AMERICANS

A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX, de James Clifford (org. de J. R. Santos Gonçalves). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998, 320 pp.

Mariana Kawall Leal Ferreira

Considere um historiador crítico da antropologia, cuja metodologia releva que nós, etnógrafos, fazemos tudo aquilo que afirmamos *não* fazer: arte, literatura, trabalho missionário, colonialismo. Em decorrência dessa abordagem, noções caras à antropologia, como cultura, linguagem, símbolo, significado, experiência e interpretação, são postas em xeque: não passam de "estratégias de autoridade", que "cheiram a mistificação". Como ser o que não somos? Como chamar de "ficções de diálogo" e "textos incongruentes" as "verdades" que nós, antropólogos, enunciamos? Como alguém declara que a etnografia "pressupõe mentiras de omissão e retórica"? Como aceitar que a observação participante "é uma fórmula paradoxal e enganosa"?

O efeito das palavras de Clifford é arrasador. Carregam consigo, ainda, boa dose de perigo. Parece não haver escapatória para quem foi "treinado" no

âmbito da tradição acadêmica e aprendeu a valorizar o trabalho de campo etnográfico como a fonte dos dados que vão ser coletados, organizados e interpretados, a partir de metodologias e conceitos teóricos específicos. Com Clifford e toda uma geração de críticos, devemos repensar a antropologia. Mesmo que nos transformemos naqueles "nativos" que desejamos possuir, o trabalho nas fronteiras de diferentes áreas do saber, como propõe o autor, sempre levará "à improvisação de novos modos de autoridade". O desencanto é absoluto. Quaisquer que sejam os etnógrafos e os nativos, a "metaetnografia" permanecerá mesclada a relações de poder, características de uma arena política mais ampla, construída com a ajuda do pesquisador. O perigo que vislumbro na estratégia textual de Clifford é o de deixar que esta postura irônica e desencantada leve o leitor a menosprezar a seriedade e a importância de propostas por ele mesmo formuladas.

Além de trazer para o Brasil, embora tardiamente, idéias há tempos discutidas nos Estados Unidos e na Europa (os textos, do início da década de 80, remetem a debates ainda mais antigos¹), o mérito

(1) Caberia lembrar o artigo de Teresa Caldeira, "A presença do autor e pós-modernidade em antropologia" (*Novos Estudos*, nº 21, julho de 1988), um dos primeiros a colocar esta questão no Brasil.

maior da coletânea é oferecer um precioso conjunto de reflexões que permite definir um incerto terreno histórico "a partir do qual podemos começar a analisar a matriz ideológica que produziu a etnografia, a definição plural de cultura e um eu posicionado para medir discrepantes mundos de significado" (p. 127). No conjunto de seu trabalho, Clifford mostra simpatia por experimentos textuais que resgatam a autoria múltipla e a antiga vocação de política cultural crítica das etnografias clássicas, qualidades perdidas pela antropologia ao longo da segunda metade do século XX.

De olho no período entre 1900 e 1960 — quando o trabalho de campo etnográfico foi estabelecido como norma para a antropologia norte-americana e européia, substituindo a pesquisa de gabinete —, o autor faz um inventário das abordagens etnográficas disponíveis. Os textos reunidos na coletânea tratam das abstrações antropológicas do missionário Maurice Leenhardt, do cosmopolita Bronislaw Malinowski, do aventureiro Mareei Griuale e da feminista contemporânea Marjorie Shostak, entre outros. São trabalhos alimentados por políticas e estéticas históricas e específicas. A etnografia científica do século XX, pondera Clifford, foi e continua talhada nessas áreas de fronteira, em que a teoria e a prática de antropólogos, viajantes, artistas, escritores e funcionários públicos convergem e se justapõem.

A crítica da antropologia traçada por Clifford tem, como qualquer relato, a "propensão de gerar outra história na mente do leitor (ou ouvinte), repetir ou deslocar alguma história anterior" (p. 65). O que permeou a minha leitura da coletânea e me faz atribuir a Clifford a mesma atitude autoritária condenada por ele e outros metaetnógrafos está na epígrafe de "Sobre a autoridade etnográfica", o primeiro texto da série: "Clifford considera como seus nativos, assim como seus informantes [...] os antropólogos [...]. Estamos sendo observados e inscritos"². Como atestar que "o estudo traça a formação e a desintegração da autoridade etnográfica na antropologia social do século XX" (p. 17) se não se

trata de uma "explicação completa" e se os retratos ou inscrições elaborados pelos nativos "autênticos" não estão contemplados em momento algum da obra? A julgar pelas pesadas críticas que antropólogos norte-americanos têm recebido dos Native Americans desde os anos 50, "o silêncio da oficina etnográfica" não foi quebrado pelas "insistentes vozes heteroglotas e pelo ruído da escrita de outras penas" (p. 22), como afirma o autor.

Julgo oportuno, a esta altura, demarcar o lugar de onde estou falando: trata-se de avaliar as propostas de Clifford a partir do meu próprio trabalho entre Native Americans na década de 90. O caráter negociado e coletivo do projeto de pesquisa que desenvolvo entre povos indígenas da Califórnia advém, em parte, das críticas contundentes destes povos em relação à ciência etnográfica.

"Kroeber" e "antropólogo": "palavrões"

As dúvidas radicais sobre os procedimentos pelos quais grupos humanos exóticos vêm sendo caracterizados tiveram início, segundo Clifford, com as pioneiras críticas de Michel Leiris (1950) e Jacques Maquet (1964), desenvolvidas posteriormente por Talai Asad (1973) e Edward Said (1978), entre outros antropólogos, historiadores e críticos literários. Estes estudos sugerem que, "se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar 'outros' abstratos e a-históricos" (p. 19). Como fazer isso, porém, sem levar em consideração a perspectiva êmica e a ideologia nativa sobre o novo "outro" — o antropólogo?

As imagens férteis e grotescas que povos indígenas norte-americanos traçam de antropólogos pintam idéias bastante concretas sobre os efeitos da autoridade etnográfica. O debate político-epistemológico sobre a escrita e a representação da alteridade levada a cabo por *sujeitos* coletivos — que recusam o *status* de objetos científicos³ — não está restrito ao desenvolvimento da ciência etnográfica em si. Assim, não se trata apenas de avaliar a etnografia

(2) Rabinow, Paul. "Representations are social facts, Modernity and post-modernity in anthropology". In: Clifford, J. e Marcus, G. (orgs.). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: Univ. of California Press, 1986. Como este texto é posterior a "On ethnographic authority" (1983), a epígrafe deve ter sido adicionada à edição brasileira pelo organizador da coletânea.

(3) Já na década de 50 Lévi-Strauss previu a crise da antropologia, não somente em razão do desaparecimento físico dos povos estudados, mas também da intolerância desses povos em relação às pesquisas etnográficas ("A crise moderna da antropologia". *Revista de Antropologia* (USP), 10(1/2), jul./dez. 1962).

enquanto "empreendimento textual", como faz Clifford, mas de refletir sobre o impacto do conhecimento produzido sobre a *vida* das populações estudadas. As acusações formuladas pelos Native Americans são sérias demais para ser descartadas: a violação de templos cerimoniais; a disseminação de conhecimentos sagrados; o internato compulsório de crianças, jovens e adultos em escolas, sanatórios e centros para delinquentes; a adoção ilimitada de crianças por famílias brancas; o loteamento e a distribuição de territórios indígenas para não-índios; a destruição, por fim, da auto-estima dos povos indígenas⁴.

A observação e análise de grupos humanos e a fiel reconstituição das particularidades de cada um — definição de método etnográfico, segundo Lévi-Strauss⁵ — forneceram, segundo os Native Americans, teorias e conceitos fundamentais para embasar o espólio, a desestruturação social e a elaboração de políticas públicas contrárias aos interesses e bem-estar das populações indígenas. No entender desses povos, o problema é muito mais de *responsabilidade teórica* do que uma mera questão metodológica.

Concordo com a afirmação de Clifford em "Sobre a alegoria etnográfica" (o segundo texto do volume) de que na etnografia "a atual guinada em direção à retórica coincide com um período de reavaliação política e epistemológica no qual a natureza construída, imposta, da autoridade representacional tornou-se, de forma extraordinária, visível e contestada" (p. 66). Permanece em aberto, porém, a "moral de cada história" que a etnografia, diz ele, enquanto alegoria, carrega consigo.

Segundo o índio Sioux Vine Deloria, os "registros alegóricos" que a etnografia científica identifica como "teoria", "interpretação" ou "explicação" trazem uma moral extremamente perniciososa. O manifesto indígena *Custer died for your sins* dedica o capítulo "Anthropologists and other friends"⁶ para

discutir a ligação entre antropologia e colonialismo, bem como o efeito de "teorias abstratas" sobre a auto-estima de jovens indígenas. A definição a-histórica, estática e totalizante de *slogans*, a respectiva "perda" de identidade, cultura, personalidade, *ethos* (guerreiro ou pacífico) e o diagnóstico de estados de "patologia social" (que inclui alcoolismo, uso de drogas e prostituição) foram assimilados e usados pelas próprias comunidades para justificar o "fracasso" indígena. "São muletas utilizadas pelos jovens índios para evitar a árdua tarefa de refletir sobre as implicações do *status* dos povos indígenas no mundo moderno."⁷

O sucesso desta publicação entre os Native Americans (o livro foi reeditado mais de trinta vezes) fez de Deloria um símbolo da luta contra pesquisadores em geral e particularmente contra os antropólogos. Desde os anos 70 tornou-se praticamente impossível para um profissional ingressar em áreas indígenas norte-americanas. Uma índia Pueblo da aldeia Taos, no Novo México, foi expulsa da comunidade, nos anos 60, por servir de informante para uma jovem antropóloga. As publicações que resultaram do encontro das duas, desautorizadas oficialmente pelo conselho tribal Pueblo, foram tiradas das livrarias da região e queimadas em praça pública⁸. A crítica de histórias e padrões que fazem relatos sobre diferentes culturas permanece, de acordo com Clifford, "uma tarefa tanto política quanto científica" (p. 80). É possível proceder à crítica sem historicizar as representações, textuais ou não, criadas pelos atuais etnógrafos sobre nós mesmos?

Clifford tem razão ao avaliar ser mais freqüente, com a textualização das culturas outrora não-letradas, reinterpretar versões sobre a cultura e também questionar aquelas escritas por etnógrafos acadêmicos. Foi precisamente esta avaliação que levou o povo indígena Yurok, da Califórnia, a alertar-me, em 1994, acerca dos dois maiores pala-

(4) Cf. Ferreira, Mariana K. L. *Sweet tears and bitter pills. The politics of health among the Yuroks of Northern California*. Berkeley: tese de doutorado, Univ. da Califórnia, 1996; "Corpo e história do povo Yurok". *Revista de Antropologia* (USP), 1999 (no prelo).

(5) Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973, p. 14. Citado na Apresentação do organizador da coletânea (p. 9).

(6) Deloria Jr., Vine. "Anthropologists and other friends". In: *Custer died for your sins. An Indian manifesto*. Nova York: Macmillan Publishing Co., 1969.

(7) *Ibidem*, p. 83, tradução minha.

(8) O meu próprio contato com os Pueblo mostrou que a inimidade perdurava em 1993. Segundo o governador de Taos Pueblo: "Antropólogos estão proibidos de pisar nesta aldeia. Só recebemos você porque é antropóloga *médica*, e brasileira. Mas pesquisa, aqui, só se for no hospital do governo que atende os índios, fora da reserva". Por quê? "Nós fomos marcados pela antropologia, condenados à morte, chamados de aculturados, violentos, preguiçosos. A nossa história sagrada foi tratada como 'lenda', exposta à ridicularização em livros infantis, escolares. E nada disto mudou."

vões da região: "'Kroeber' e 'antropólogo'. Kroeber fez declarações sem confirmá-las. Ele estabeleceu sozinho o que os símbolos representavam e o seu significado"⁹. A "alegoria de salvamento" do antropólogo Alfred Kroeber, segundo ele próprio, foi dedicada a "descrever as culturas primitivas nativas antes que elas se despedaçassem". Fez com que "as causas do declínio de quase 90% da população indígena da Califórnia permanecessem obscuras"¹⁰, o que foi considerado imperdoável para as lideranças Yurok, que não aceitam o trabalho do antropólogo — tido como *expert* em nativos californianos.

Clifford evoca a etnografia "estética" de Kroeber para mostrar que, como os trabalhos de Malinowski, Leenhardt e Mead, quadros convincentes são criados a partir de pistas, traços, gestos e restos de sentido¹¹. A situação de subjetividade e liminaridade cultural de cada um destes autores, retratada em "Sobre a automodelagem etnográfica", o terceiro ensaio do livro, é responsável pela articulação entre cultura e linguagem, encontrada nas respectivas etnografias clássicas. Em outras palavras, a antropologia dá integridade não só à cultura que julga resgatar, mas também a um "eu" — o etnógrafo científico — que luta, inclusive na vida pessoal, contra a desintegração e a dissolução moral de uma época (p. 101).

Intimamente relacionada à emergência da cultura etnográfica, esta "estrutura de sentimento" usa a cultura como ficção coletiva, "a base para a identidade e a liberdade individuais" (p. 118). A argumentação de Clifford poderia beneficiar-se enormemente das críticas que os Native Americans tecem sobre a teoria de cultura de Kroeber. É importante lembrar que Kroeber fez escola e muitos de seus ensinamentos repercutiram fora da antropologia, contribuindo para a produção de "textos incongruentes" como "A teoria da anialidade Yurok". Forjada a partir de "pistas" kroeberianas e freudianas sobre "a mulher

Yurok" como mãe negligente, egoísta e violenta¹², a ficção da anialidade foi usada como recurso jurídico para justificar a adoção de milhares de crianças Yurok, Karuk, Hupa, Tolowa, Wiyot etc. por famílias brancas nas décadas de 40, 50 e 60.

A tradição de Kroeber, como a de Marcel Griaule em "Poder e diálogo na etnografia", o quinto artigo do volume, oferece estruturas metafóricas preciosas para refletir sobre o modelo anglo-americano de observação participante intensiva. Ambos foram acusados pelos respectivos "objetos de pesquisa" de essencializar padrões culturais tradicionais, suprimir aspectos históricos do contato com as sociedades colonizadoras e reprimir o papel da invenção individual na elaboração da mitologia indígena. Mesmo após sua morte, Kroeber continua sendo execrado pelos povos indígenas, sobre os quais produziu mais de quinhentas publicações. Cabe indagar se a imagem de Griaule entre os Dogon é equivalente àquela reportada por Clifford, pautada por respeito mútuo e cumplicidade, num produtivo equilíbrio de poder.

Tomada enquanto construção ideológica, como diz Clifford, a etnografia "é o fundamento da ética". Povos indígenas norte-americanos, no entanto, como os Pueblo, Sioux, Karuk, Pima, Tolowa, Hupa, Yurok e Navajo, afirmam não ver diferença entre antropólogos, missionários, escritores de ficção científica ou funcionários governamentais¹³. Todos têm em comum a crença de que o outro é acessível por meio de sonhos, crenças, fetiches ou da *mentalité primitive*, enquanto um objeto crucial da pesquisa moderna. Este e outros elementos da "atitude etnográfica surrealista", explorados por Clifford em "Sobre o

(9) Jerry Simone, diretor executivo da United Indian Health Services, Califórnia, 1994 (comunicação pessoal). O antropólogo Alfred Kroeber, um dos fundadores da etnografia norte-americana, tem ainda hoje papel de destaque na antropologia cultural nos Estados Unidos.

(10) Kroeber, Alfred. *Anthropology*. Nova York: Harcourt, Brace, 1948, p. 427, tradução minha.

(11) Em uma resenha de 1931 do *Growing up in New Guinea* de M. Mead, Kroeber tratou da "habilidade" do etnógrafo em "compôr um quadro convincente a partir de pistas, pois pistas são tudo o que alguns de seus dados podem ser".

(12) Cf. Posinsky, S. H. "The problem of Yurok anality". *The American Imago*, 14(1), 1957; Goldschmidt, W. R. "Ethics and the structure of society: An ethnological contribution to the sociology of knowledge". *American Anthropologist*, nº 53, 1951; Kroeber, Alfred. "Yurok national character". *Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 47(7), 1959; e Erikson, Erik. "Observations on the Yurok: Childhood and world image". *Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 35(10), 1943.

(13) Ver, por exemplo, "Introdução" do líder Karuk, Julian Lang, em: Thompson, Lucy. *To the American Indian. Reminiscences of a Yurok woman*. Berkeley: Heyday Books, 1991 [1916]; a crítica de Medicine, Bea (antropóloga Sioux). "The anthropologist and American Indian studies programs". In: Schusky, E. (ed.). *The right to be Indian*. San Francisco: The Indian Historical Press, 1992; Lurie, Nancy. "Relations between Indians and anthropologists". In: Sturtevant, W. (ed.). *Handbook of North American Indians. History of Indian-White relations* (vol. 4). Washington: Smithsonian Institute, 1988.

surrealismo etnográfico" (o quarto texto da série), têm sido evocados pelos *Native Americans* para negar o acesso de pesquisadores aos conhecimentos indígenas. Neste sentido, a "ética" do processo etnográfico deveria ser regida não apenas pelas regras de conduta de associações profissionais, mas também pela declaração de princípios que vem norteando os direitos dos povos indígenas em todo o planeta.

Por fim, cabe comentar as próprias opções do organizador da coletânea. Na medida em que Clifford faz entender que é impossível controlar os significados provocados pelas etnografias científicas, notadamente aquelas que procuram retratar sociedades exóticas em um "presente etnográfico", o leitor sente a necessidade de localizar historicamente os textos da coletânea. Onde e quando foram publicados? Por que estes e não outros foram escolhidos em meio à farta produção do autor¹⁴? Como explicar, ainda, a indefinição, em alguns casos, entre notas do autor e do organizador? Este está incorrendo na "suspensão sincrônica" condenada por Clifford ao fixar todos nós, agora nativos, num presente *histórico*, perdendo de vista as contingências específicas do intercâmbio que situa o outro, o etnógrafo e o leitor. No entanto, não podemos desmerecer a Apresentação de Gonçalves e a entrevista com o autor no final do volume, que esclarecem aspectos da produção textual de Clifford.

Experimentalistas no Brasil

Se não é mais possível falar de dados como algo encontrado ou descoberto, nem tampouco concebê-los como um tipo de "descrição" problematizada, é igualmente inconcebível que nós, etnógrafos, pretendamos ascender à posição de "nativos", ignorando os registros alegóricos, literários ou artísticos cunhados pelas comunidades pesquisadas sobre as ficções que produzimos. Como diz o líder Yurok Axel Lindgren, na Califórnia, que serviu de

informante, guia e intérprete a várias expedições científicas das décadas de 30, 40 e 50, "a escavação que deve ser feita hoje é literária, revelando o efeito que as teorias dos pesquisadores tiveram sobre nossas vidas"¹⁵. Se é que "uma teoria completa da produção e da interpretação do texto etnográfico" (p. 247) possa ser escrita, ela deveria passar, necessariamente, pelo reconhecimento de que estratégias textuais "nativas" são fonte legítima de conhecimentos sobre o ser, pensar e fazer etnografia.

Finalmente, a proposta enunciada em "Trabalho de campo, reciprocidade e elaboração de textos etnográficos: o caso de Maurice Leenhardt", o sexto e último trabalho da coletânea, mostra que o destino da pesquisa antropológica no Brasil, como na França, deve ser visto com outros olhos¹⁶. Se ainda prevalece na antropologia social brasileira a pretensão de cunhar "teorias gerais" sobre os mais diferentes assuntos, os nossos etnógrafos modernistas vêm, há tempos, atuando de maneira "retrospectiva". Isto significa resgatar o trabalho meticuloso e dialógico dos clássicos, oferecendo ao leitor a possibilidade de proceder à própria interpretação dos relatos, reproduzidos na íntegra e, muitas vezes, também nas línguas indígenas. Há, neste sentido, uma valorização da "invenção cultural etnográfica" de Malinowski, Griaule, Leenhardt e, é claro, Marcel Mauss e Lévi-Strauss.

A antropologia que se faz hoje no Brasil, intimamente articulada às demandas das comunidades e à arena política mais ampla, tem-se dedicado, desde fins dos anos 70, a tornar acessíveis e úteis os escritos produzidos no campo, beneficiando também aqueles que são, na verdade, os co-autores. Transcrições nas línguas nativas e textos etnográficos mais abertos, processuais e plurais vêm sendo produzidos de modo intenso neste final de século. O *front* da empreitada etnográfica brasileira vem sendo composto, de maneira crescente, pelas críticas, sugestões e reivindicações dos "nativos", como

(14) É desalentador encontrar uma lista incompleta — há casos em que faltam data, local, editora e páginas — sobre a fonte dos ensaios, no fim do livro. Some-se a caótica organização das referências bibliográficas, que agrupa os três artigos iniciais e depois relaciona os demais em separado, desencorajando a busca de informações complementares. O leitor não é informado, tampouco, de que quatro dos seis ensaios do volume integram a coletânea de Clifford *The predicament of culture: Twentieth-Century ethnography, literature and art* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1988).

(15) Apud Ferreira, Mariana K. L. *Yurok women and anthropmen: The politics of ethnographic fantasy*. Comunicação apresentada à 95ª Reunião Anual da American Anthropological Association, San Francisco, novembro de 1996. A ser publicado em *Hypatia. A Journal of Feminist Sociology*.

(16) Guilherme S. Gomes Jr. trata, na resenha que fez da mesma coletânea, do lugar que a tradição francesa ocupa na antropologia moderna e da posição secundária em que Lévi-Strauss aparece nos trabalhos de Clifford (*Jornal de Resenhas*. São Paulo: Discurso Editorial/USP/Unesp/Folha de S. Paulo, 13/02/99, p. 3).

propõe Clifford, e por produções textuais e visuais dos próprios povos. Há, neste sentido, um aparente rompimento com a autoridade monológica, ampliando a audiência da antropologia para mais que um único tipo de leitor. A eficácia metodológica e política de experimentalistas brasileiros ficará realmente comprovada a partir do momento em que as

emergentes etnografias indígenas sobre nós, nativos, forem divulgadas e incorporadas à história crítica da antropologia¹⁷. Mãos à obra.

Mariana Ferreira é pós-doutoranda no Departamento de Antropologia Social da USP.