



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

anpocs@anpocs.org.br

Associação Nacional de Pós-Graduação e
Pesquisa em Ciências Sociais
Brasil

Giumbelli, Emerson

Para além do "trabalho de campo": reflexões supostamente malinowskianas

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 17, núm. 48, febrero, 2002

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

São Paulo, Brasil

Available in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10704807>

- How to cite
- Complete issue
- More information about this article
- Journal's homepage in redalyc.org

redalyc.org

Scientific Information System

Network of Scientific Journals from Latin America, the Caribbean, Spain and Portugal

Non-profit academic project, developed under the open access initiative

PARA ALÉM DO “TRABALHO DE CAMPO”: reflexões supostamente malinowskianas*

Emerson Giumbelli

Este texto procura refletir sobre as relações entre antropologia e trabalho de campo ao propor uma releitura dos célebres esclarecimentos prestados por Bronislaw Malinowski no capítulo de abertura dos *Argonautas do pacífico ocidental*, livro originalmente publicado em 1922. Considerando tanto a amplitude da questão quanto a importância do escrito a ser comentado, tentarei, antes de mais nada, deixar claro o que este texto *não* pretende ser. Como se sabe, naquele capítulo, Malinowski apresenta “uma descrição dos métodos utilizados na coleta do material etnográfico” (1978, p. 18) referente ao “trabalho de campo”

que realizou entre os nativos das Ilhas Trobriand, uma população de 1200 melanésios da costa nordeste da Nova Guiné, durante a década de 1910. Pouco tempo depois, essa apresentação passou a ter lugar paradigmático na antropologia, alçada ora a marco de uma verdadeira revolução nos referenciais teóricos e nos objetivos gerais da disciplina, ora a padrão original e exemplar em termos metodológicos. Pois bem, meu propósito não é discutir o lugar ou as contribuições de Malinowski para a antropologia, nem analisar a produção de sua pesquisa tendo como parâmetro o contexto específico ou geral em que se insere, nem me posicionar sobre a questão de se ele efetivamente criou o “trabalho de campo”, nem, enfim, incursionar pelos modos pelos quais Malinowski construiu a “autoridade etnográfica de suas ficções” ou como “convenceu” seus leitores do que disse.

O propósito deste texto é realizar uma leitura de Malinowski, reconhecendo assim sua centra-

* Trabalho apresentado no XXV Encontro Anual da Anpocs (Caxambu, 2001), na programação do Seminário Temático “A Antropologia e seus métodos: o arquivo, o campo, os problemas”. Após a apresentação, introduzi algumas modificações na versão original, derivadas das discussões que mantivemos durante o evento – daí meus créditos aos colegas de seminário.

lidade na disciplina, que consiga problematizar a associação privilegiada que costumamos fazer entre trabalho de campo e antropologia. Admito que há algo de disparatado entre os meios e os fins de minha empreitada. Afinal, Malinowski, independentemente das controvérsias em torno de questões de precedência quanto ao método e de fidelidade quanto ao ideal, é considerado referência obrigatória em se tratando do “modo padrão da pesquisa etnográfica” (Kuper, 1996); aquele que estabeleceu a “estratégia básica que é fundamento comum entre antropólogos” (Salzman, 1996, p. 364). Ele é o “etnógrafo do etnógrafo”, protagonista da “viagem paradigma para o outro-lugar-qualquer paradigma” (Geertz, 1988: pp. 4 e 75). É o “herói” de um mito, o “trabalho de campo”, e o capítulo de abertura dos *Argonautas*, espécie de “mapa” ou “roteiro” míticos para os antropólogos (Stocking, 1992, pp. 16 e 56; ver também Carrithers, 1996, p. 230; Young, 1979, p. 1). Uma de suas alunas refere-se exatamente a uma das qualidades das etnografias de Malinowski, a saber, transmitir ao leitor a sensação de estar lá, passando ele mesmo pela experiência do contato com remotos nativos (Richards, 1971). Esse, no entanto, era apenas parte do fascínio que exerceu na antropologia; outra dimensão muito importante é o fato de Malinowski, por meio de seus textos e de suas aulas, ter se tornado referência fundamental para monografias hoje consideradas “clássicas”, igualmente baseadas em “trabalho de campo” (Kuper, 1996; Urry, 1984; Kilani, 1990; Boon, 1982).

Não é por acaso, portanto, que o (re)nome de Malinowski consista em um elemento imprescindível da associação, já mencionada, entre antropologia e trabalho de campo. Urry, em um texto dedicado a traçar a “história dos métodos de campo”, indica que “em torno dos anos de 1930, o ideal do trabalho de campo individual em uma única cultura havia se tornado a norma aceita da investigação antropológica” (1984, p. 54). Stocking, que, por sua vez, acompanha a elaboração desse ideal na antropologia britânica, termina sua análise com Malinowski, confirmando que “o trabalho de campo mediante observação participante, preferivelmente em um grupo social de dimensões reduzidas bem diferente daquele ao qual pertence

ce o investigador, é o marco da antropologia social/cultural” (1992, 16). Estes e outros autores apontam também o papel que Malinowski desempenhou na constituição da antropologia como disciplina científica autônoma (L’Estoile, 1998; Richards, 1971). E, embora seja geralmente admitido que desde os tempos de Malinowski até agora muita coisa mudou na antropologia, a opinião de que o trabalho de campo seja o método privilegiado da antropologia e a sobreposição entre etnografia e trabalho de campo parecem hegemônicas (ver Maanen, 1996; Salzman, 1996; Sanjek, 1996a). Para muitos, o “trabalho de campo” consiste em um ritual de passagem obrigatório na formação de um antropólogo. A esse propósito, é bastante significativo que George Stocking, ele mesmo um “não iniciado”, admita que tenha aconselhado estudantes interessados em se empregarem como antropólogos a “escrever uma tese baseada em trabalho de campo” (1992, p. 14).¹

Fica então a pergunta: existe antropologia sem trabalho de campo? O volume e a variedade de pesquisas conduzidas no âmbito de espaços e instituições referidos à antropologia que se utilizam de fontes (às vezes exclusivamente) históricas e de técnicas distintas da observação participante não deixam margens à dúvida. O que, a meu ver, resta por fazer é encontrar argumentos que fundamentem essa possibilidade. Minha contribuição vai no sentido de conceber uma relação entre antropologia e trabalho de campo que não exclua outras possibilidades metodológicas, utilizando um texto e um autor que sempre apareceram e aparecem para sustentar o contrário. O material que alimenta meus esforços não vem da extensa revisão bibliográfica que o tema demandaria; seu resultado também não realiza um debate sistemático com as referências e posições pertinentes. Consultei alguns estudos sobre “metodologia”, “trabalho de campo”, “etnografia”, além de textos sobre e do próprio Malinowski. As inúmeras lacunas derivadas do modo como realizei minhas buscas bibliográficas foram, em parte, sanadas pelo recurso a um material “de referência”: verbetes de enciclopédias de ciências sociais ou de antropologia. É preciso ainda dizer que uma das motivações para este texto nasce de uma ne-

cessidade de refletir sobre minha curta trajetória na antropologia, pensando as pesquisas que realizei em termos de problemas que não seriam apenas meus. Dentro dessas condições, este trabalho adquire as feições de um *ensaio* (no duplo sentido da palavra), e espera despertar interesse pelas provocações que coloca.

I

O fato de que o trabalho de campo apareça frequentemente como essencial à antropologia não significa que haja muita clareza a seu respeito. Desde as orientações que Rivers emitiu em 1913 – exigindo que os pequenos grupos pelos quais a antropologia se interessava fossem estudados durante um ano ou mais, em cada detalhe de sua vida e cultura, por meio do contato pessoal com cada membro da comunidade e com conhecimento do idioma nativo (ver Young, 1979; Stocking, 1992) –, as definições do trabalho de campo antropológico frustram ora pela carência, ora pelo excesso. De um lado, encontram-se definições que perpetuam o modo pelo qual o trabalho de campo originalmente se constitui, ou seja, por oposição à pesquisa conduzida em laboratório ou no gabinete (Clammer, 1984; Borgatta, 1992; *Oxford dictionary apud* Garber *et al.*, 1996), ou que investem na clivagem entre as ciências humanas e as ciências naturais, ou seja, enfatizando a relação de “intimidade”, a “convivência” com as pessoas, a “imersão” em outra cultura (Wax, 1971; Clammer, 1984; Lawless *et al.*, 1983). De outro lado, há descrições que parecem utópicas ou ao menos idealizadas quando aproximadas das condições que presidem a maior parte das experiências de trabalho de campo. Um exemplo: “sua meta crucial é ouvir e mover-se tão rapidamente quanto possível nos cenários naturais da vida social, os lugares onde as pessoas estariam, fazendo o que estariam fazendo, como se o etnógrafo não estivesse lá” (Sanjek, 1996a, p. 196; ver também Salzman, 1996).

Não surpreende então que, apesar da abundante e variada literatura (surgida especialmente depois dos anos de 1960, cf. Lawless *et al.*, 1983 e Carrithers, 1996) dedicada a refletir sobre a prá-

tica antropológica – antes, durante e após a elaboração de seus textos –, continuem a se ouvir lamentos e queixas em torno da ausência do que Malinowski denominou “sinceridade metodológica” (1978, p. 18, igualmente exigida por Sanjek, 1996a, p. 198). Enquanto alguns reclamam da falta de reflexão sobre a maneira de coletar e analisar dados e de construir interpretações (Kilani, 1990), outros apontam certos pressupostos empiricistas na tradição do trabalho de campo (Boon, 1982), outros ainda notam que a prática antropológica continua pouco codificada e normatizada (Maanen, 1996). Stocking (1992), aludindo a certas características da formação dos antropólogos, dá ênfase ao fato de que o “trabalho de campo” não se sustenta sobre um treinamento formal – o que parece dar razão à observação de Salzman: “Bem poucos pesquisadores dominam realmente quaisquer métodos de coleta de informação, para além de acompanhar o pessoal e buscar elucubrar o que está se passando” (1996, p. 335). É claro que, nesse assunto, estamos tratando de algo muito mais complicado do que “sinceridade metodológica” e as supostas regras que ela solicita. Essas questões precisam ser discutidas no contexto de uma *malaise* epistemológica com a qual a antropologia (felizmente) convive – e para a qual a literatura pós-1960 contribuiu em muito para alimentar. Resta, no entanto, a constatação de que o que fazemos como pesquisadores e cientistas assenta-se em algo (a “magia do etnógrafo”) que não se traduz em códigos explícitos e disciplinamento estrito.

Um outro ponto que merece ser mencionado não deixa de ter vínculos com o que se acabou de tratar. Refiro-me às variações no trabalho de campo, reconhecidas por muitos comentaristas e praticantes. Carrithers (1996, p. 229) chega a afirmar que “o trabalho de campo pode assumir tantas formas quanto forem os antropólogos, os projetos e as circunstâncias”, dando como exemplos três situações bastante diversas quanto à distância (geográfica e cultural) que precisa ser vencida para o antropólogo chegar aos seus “nativos”. Vale também lembrar a distinção possível entre observador integral, observador participante e participante observador (*apud* Bogatta, 1992).

Clammer (1984) encontra vários “estilos” de pesquisa etnográfica, relacionando-os com uma série de técnicas de investigação. Neste aspecto, parece haver um reconhecimento geral de que a prática antropológica vem abrindo, já há algum tempo, espaço para uma pluralidade de técnicas de pesquisa (Sanjek, 1996a e 1996b; Holy, 1984; Urry, 1984). Há aqueles que conseguem classificar essa pluralidade de acordo com a tradicional divisão quantitativo/qualitativo, cientificismo/humanismo (Clammer, 1984; Salzman, 1996), enquanto outros a consideram ultrapassada e tentam encontrar formas alternativas de aproximação ao objeto (Rapport, 2000). Seja como for, parece-me significativo que o verbete “metodologia” de uma enciclopédia de antropologia (Salzman, 1996) traga uma lista disparatada de itens, na qual encontramos diversas técnicas (arquivos, entrevistas, mensurações, amostras, *surveys*, testes), várias abordagens (estudo de caso, história de vida, *network analysis*), coisas que parecem compostos de técnicas e abordagens (observação em contextos naturais, estudo de caso quantitativo), e até mesmo algo que se pode considerar um princípio geral (análise comparativa).

Feita essa observação, o que parece estranho é o fato de esse mesmo verbete se iniciar com a menção a Malinowski e a referência à “observação participante” e ao “trabalho de campo etnográfico” como algo geral à antropologia. Trata-se, a meu ver, de um exemplo de como a evocação do “trabalho de campo” funciona como um sinônimo de antropologia, no sentido de que designaria a sua metodologia privilegiada ou apropriada. Se pensamos em termos históricos, essa operação despreza que o “trabalho de campo” não tenha surgido apenas na antropologia (Wax, 1971; Sanjek, 1996b) e que a antropologia tenha se desenvolvido também graças a intelectuais que fizeram pouco ou nada de “trabalho de campo” (Mauss e Lévi-Strauss são talvez os mais célebres). Em relação propriamente a questões metodológicas, a mesma operação pode ter implicações que considero igualmente problemáticas. Uma possibilidade é que o “trabalho de campo” acabe, em vez de abrigar ou traduzir, subsumindo um conjunto geralmente plural de técnicas e abordagens. Essa subsunção tende a dis-

pensar uma reflexão sobre as próprias técnicas e abordagens, várias delas não exclusivas à antropologia. Outra possibilidade é que, quando se trata de “antropologia das sociedades complexas” (ou qualquer de seus equivalentes), a metodologia acabe pensada como uma composição entre técnicas antropológicas (o “trabalho de campo”) e técnicas *não* antropológicas (tudo que não implique um contato direto e intens(ivo) com os nativos) – como se esse pesquisador fosse “menos antropólogo” do que aqueles que se dedicaram integralmente ao “trabalho de campo”.

Reencontramos assim a associação entre antropologia e trabalho de campo. É curioso como essa associação foi pouco questionada mesmo nas reflexões recentes sobre a prática antropológica, as mesmas que proclamaram a existência de uma crise na disciplina e questionaram a relação entre sujeito e objeto de conhecimento. Limito-me a evocar uma celebridade, Clifford Geertz, também um dos antropólogos que recorreu, em seu trabalho de campo, a técnicas não tão convencionais de pesquisa (cf. Sanjek, 1996b) e autor de um dos textos sempre citados nas discussões sobre a prática antropológica. Neste texto, Geertz empreende uma análise da obra de quatro autores que toma como “fundadores de discursividade” na antropologia, Malinowski entre eles. A partir dela, tece algumas considerações mais gerais acerca da antropologia: como descrever “aqui” o que viveu “lá”, levando em conta que hoje, em função dos resultados da descolonização e da crise da idéia de representação, “lá” e “aqui” estão mais próximos e implicados? Nessa questão, há o pressuposto de que “estar lá” é fazer “trabalho de campo” e que a etnografia “escrita aqui” deve se apresentar como “um relato autêntico elaborado por alguém pessoalmente familiarizado com o modo pelo qual a vida ocorre em algum lugar, em algum tempo, entre algum grupo” (1988, p. 143). O livro de Geertz é interessante também por traçar uma continuidade entre alguns experimentos etnográficos tidos como “pós-modernos” e o modelo “realista” deixado por Malinowski em seu trabalho de campo, ambos igualmente desembocando em textos *author-saturated* (1988, p. 97). O que procurarei fazer aqui é produzir um “outro Malinowski”, um

que sirva ao meu já declarado propósito de questionar a associação direta entre antropologia e trabalho de campo.

II

Mas antes de prosseguir com Malinowski, é preciso que conte algo sobre minha trajetória de antrópologo. O termo “antropólogo”, nesse caso, não tem maior significado e nem maiores bases do que aqueles devidos a uma inserção institucional. Tiro as conseqüências do fato de ter cursado minha pós-graduação (mestrado e doutorado) em um programa de “antropologia social”. Devo ser, por essa razão, “antropólogo”. E é às experiências de pesquisa pelas quais passei durante o mestrado e o doutorado que meu relato faz referência. Trata-se, evidentemente, de uma trajetória singular, mas espero que algumas de suas feições correspondam a situações bem mais gerais compartilhadas por outros antropólogos e antropólogas. Além disso, lembro que meu objetivo é fundamentar a cidadania plena das pesquisas antropológicas que não recorrem a experiências canônicas de “trabalho de campo”. Confesso que a motivação para isso vem, sobretudo, de um certo incômodo com a marginalidade do “trabalho de campo” em minhas próprias pesquisas. Desse modo, trata-se, antes de mais nada, de convencer a mim mesmo de que “sou antropólogo” em um sentido diferente daquele derivado de uma mera inserção institucional. Só espero que o modo de argumentação escolhido seja convincente para outros também.

Minha dissertação de mestrado (Giumbelli, 1997) explora basicamente material histórico. Tem como objeto o processo de definição e legitimação do espiritismo, levando em consideração vários campos empíricos: de um lado, a trajetória de uma instituição importante naquele processo, a Federação Espírita Brasileira, fundada em 1884 no Rio de Janeiro; de outro, uma série de discursos e intervenções, de natureza diversa (jurídica, médica, jornalística, policial, assistencial), cujo ponto em comum era o interesse pelo espiritismo. O trabalho cobre um período que vai das décadas finais do século XIX até a década

de 1940. As fontes são basicamente documentais: publicações espíritas, processos judiciais, textos jurídicos, médicos, jornalísticos etc. O interesse pelo passado não decorreu de nenhuma aversão ao presente; ao contrário, havia o esforço em tratar de questões que demonstrassem atualidade e em desenvolver uma perspectiva de análise que pudesse ser aplicada à situação contemporânea do espiritismo. A incursão exclusivamente histórica justifica-se pela natureza do problema que me interessava, definindo dois marcos cruciais: a condenação legal do espiritismo no Código Penal de 1890 e as configurações estabelecidas na década de 1940 (quando aquela versão do código é substituída por outra). O curioso é que a ausência de um “trabalho de campo” antropológico não me causou então incômodo maior, talvez porque estivesse estudando um tema tradicional como “religião” e a dimensão estritamente histórica da pesquisa tornasse impossível o “contato com os nativos”.

O incômodo surgiu durante meu doutorado (Giumbelli, 2000). Desde o início havia escolhido uma situação contemporânea, que se desenrolava diante de meus olhos. Após alguns ajustes, defini como objeto de pesquisa as controvérsias em torno da Igreja Universal do Reino de Deus, igreja pentecostal que se destaca no surto recente de crescimento evangélico no Brasil, crescimento que, como se sabe, extrapola em muito o plano religioso para se manifestar nos terrenos da mídia e da política. A expansão da Igreja Universal trouxe consigo o interesse e as desconfianças de uma série de segmentos sociais: aparatos policiais e judiciários, imprensa, a Igreja Católica, outras igrejas e lideranças evangélicas, além dos próprios intelectuais. Ao problematizar esse conjunto de discursos e suas interações, o propósito era refletir sobre os canais e as formas de definição do lugar e do estatuto do “religioso” no Brasil. Não faltariam ocasiões, pensava, para fazer “trabalho de campo”. Essa expectativa foi sucessivamente desmentida. Primeiro, quando percebi que já passara o momento no qual a controvérsia tinha gerado suas manifestações mais interessantes. Isso ocorreria no segundo semestre de 1995, sendo que eu começara a reunir material apenas em meados de

1996. Os debates públicos, o interesse da imprensa em todos os seus ramos, as reações da Igreja Católica e de outras igrejas evangélicas, os pronunciamentos da própria Igreja Universal – os lances mais importantes do jogo que gostaria de acompanhar já haviam se dado quando iniciei minha pesquisa. É claro que procurei, às vezes sem sucesso, conversar com algumas pessoas que participaram desse momento, mas considerei que o material mais valioso estaria nos registros textuais das intervenções daquelas várias personagens.

Tive uma segunda oportunidade de realizar um “trabalho de campo”. Foi quando, por conta das condições propiciadas por uma bolsa-sanduíche na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris, resolvi transformar a pesquisa em um empreendimento comparativo. Na França encontrei também uma forte controvérsia que permitia refletir sobre canais e formas de definição do “religioso”. Lá, o problema era o que se chama de “seitas”, termo utilizado sempre em tom francamente acusatório e que é aplicado a uma miríade de grupos de natureza diversa, embora a maior parte se apresente como uma proposta “religiosa”. Tendo a participação da Igreja Católica, da imprensa e de intelectuais, as principais personagens na controvérsia são, de um lado, aparatos estatais e, de outro, associações civis, ambos voltados especificamente para o “combate às seitas”. Embora tenha acompanhado algo do cotidiano dessas associações anti-seitas, que funcionam como centros de documentação e de recebimento e difusão de denúncias, esses contatos não atingiram a intensidade que se pode esperar de um “trabalho de campo”. Resolvi prosseguir na estratégia mais geral de pesquisa, que era determinar a resultante da interação entre as várias personagens da controvérsia acerca das “seitas” na França. Isso me levou, mais uma vez, a privilegiar os registros textuais: relatórios oficiais, material de imprensa, publicações das associações e da Igreja Católica etc.

Lembro que minha preocupação fundamental era a conformação social do “religioso”. Nessa direção, a compreensão de certas definições históricas revelou-se crucial no caso francês. Por isso é que procurei inserir, com a ajuda da bibliografia já existente, a situação atual que se delineia atra-

vés da controvérsia acerca das “seitas” nas configurações históricas que assumem as relações entre Estado e religião na França. Essa preocupação com a dimensão histórica rebateu sobre o caso brasileiro. Quando voltei ao Brasil, incorporei à pesquisa a mesma tentativa de relação histórica, o que me levou a levantar uma série de fontes documentais acerca do processo de definição das relações Estado/Igreja após a proclamação da República. Noto que, no caso do Brasil, esse recurso a fontes documentais sobre o passado juntou-se ao privilégio que já havia concedido ao mesmo tipo de fontes para tratar do presente. Feitas todas as contas, nada ou muito pouco de “trabalho de campo” na França e no Brasil. Mas, como se pôde perceber, devido a razões distintas. No Brasil, não fiz “trabalho de campo” porque a situação contemporânea de que tratava logo se deslocou para o passado, recente ou remoto. Na França, o pouco “trabalho de campo” que fiz, em função das condições do tema e da pesquisa e de minhas opções gerais de investigação, dissolveu-se em meio a outras formas de produção de dados.

Para terminar esse relato, aponto para um traço comum às pesquisas do mestrado e do doutorado, a saber, o foco sobre certas controvérsias sociais. Não é também sem importância que em ambas as pesquisas o tema esteja relacionado à religião, o que permitiu em determinados momentos estabelecer algumas complementaridades e continuidades entre as duas análises. Mas o que gostaria mesmo de fazer é precisar o modo como considero a idéia de *controvérsia*. Quando se observa uma polêmica, na qual, acerca de um dado assunto, intervém uma série de agentes sociais, pode-se tratá-la apenas como uma convulsão efêmera, fadada a arrefecer tão logo outros assuntos ganhem o centro das atenções. De fato, é assim que se passa com a maioria das controvérsias. No entanto, sem negar sua ocorrência passageira, pode-se considerá-las como um momento de expressão e redefinição de pontos e problemas, os quais permanecem importantes, às vezes até cruciais, na constituição de uma sociedade, mesmo quando não despertam interesse generalizado ou intenso. Se é apenas em determinadas ocasiões que se polemiza sobre “religião”, isso não quer di-

zer que essa noção não seja essencial para entender traços constitutivos da sociedade de que fazem parte as personagens da controvérsia. A controvérsia é uma espécie de drama social, que revela mas também reconfigura definições de realidade, explicitando o conflito que existe em torno dessas definições.

III

Para Malinowski, o “trabalho de campo” deveria produzir uma “visão autêntica da vida tribal” (1978). Sua adequação media-se pela capacidade de ultrapassar alguns obstáculos e de satisfazer certas regras. Do lado dos obstáculos, haveria tanto a falta de domínio da língua nativa, sem o qual não se atingiria o “significado intrínseco da vida tribal”, quanto os “preconceitos e opiniões” dos “outros homens brancos” que viviam na região. Do lado das regras, o “trabalho de campo”, devidamente integrado a problematizações teóricas, ao propiciar um “contato o mais íntimo possível” com o grupo estudado e permitir ao etnógrafo “tomar parte na vida da aldeia”, forneceria os dados que cumpririam os objetivos da pesquisa etnográfica através de seus “três caminhos”: a documentação estatística por evidência concreta, a atenção aos imponderáveis da vida real e a elaboração de um *corpus inscriptorum*. Cada um dos caminhos correspondia a uma tarefa determinada e à produção de registros específicos: as regras sociais, a tradição, apresentadas por meio de quadros sinóticos, recenseamentos, mapas; os comportamentos reais, detalhada e minuciosamente descritos nos diários etnográficos; a “mentalidade nativa”, por meio da transcrição, preservando-se o idioma nativo, de palavras e asserções características, narrativas típicas, fórmulas mágicas.

A partir dessa primeira apresentação do texto de Malinowski, que procura considerá-lo na sua generalidade e que respeita sua seqüência original, seria possível explorar uma segunda, desenvolvendo em certas direções algumas de suas pistas. A apreensão das regras, dos comportamentos e das categorias de pensamento apenas distinguem “três caminhos”, três tarefas e mesmo três registros distintos do trabalho antropológico às custas de cer-

tos deslocamentos ou entendimentos questionáveis dentro da própria lógica do texto. Malinowski apresenta a primeira tarefa por referência a um “princípio geral”, mas logo o transforma em um dos aspectos da etnografia, já que se trataria apenas da dimensão “legal”, o que “é permanente e fixo” (1978, p. 24). Por isso, exige em seguida que apreendamos a forma como os nativos vivem suas tradições por meio de exemplos bem concretos, convertendo logo a tarefa no registro de sua “vida real” (1978, p. 29). Por fim, sugere uma atenção específica quanto ao acesso aos “estados mentais” dos nativos, mas o encaminhamento que confere ao problema parece interessar mais ao filólogo do que ao antropólogo (1978, p. 33). Ou seja, pode-se mesmo duvidar que esses mandamentos conduzam todos à mesma direção. O modo como o próprio Malinowski formula a idéia de um conjunto único – o esqueleto, a carne e o sangue, o espírito – sugere, mais do que a imagem de um ser orgânico, a sobreposição de camadas que não perdem cada qual sua constituição própria.

O interessante é que, em certo momento, Malinowski aponta para uma possibilidade analítica que conseguiria articular simultaneamente as três dimensões da etnografia. As “leis e regularidades que regem a vida tribal”, afirma ele, não estão registradas senão nos “próprios seres humanos”; mesmo assim, não é na forma de “leis”, ou seja, “regras gerais e abstratas”, que os nativos expressam sua “tradição” ao etnógrafo. Para chegar até elas, Malinowski sugere que interpelemos os nativos “sobre a solução que dariam a determinados problemas” (1978, p. 24), imaginários ou, melhor ainda, reais. As opiniões emitidas manifestariam “uma grande variedade de pontos de vista” e os comentários levariam a descobrir o “mecanismo social ativado” em certas situações (1978, p. 25). O que Malinowski não percebe é que, dessa forma, o recurso elaborado para se ter acesso à “estrutura social” e à “organização da tribo” permitiria apreender também as categorias coletivas que forjam a “mentalidade nativa” e, em se tratando de um caso real, os próprios comportamentos com seus “imponderáveis”. Além de conseguir articular os três mandamentos da etnografia malinowskiana, esse artifício detém as condições para produzir uma análise antropológica que destoa claramente do re-

sultado atingido pelo funcionalismo. Em vez de culturas ou sociedades orgânicas, estavelmente equilibradas em estruturas ou com suas necessidades funcionalmente supridas por instituições, o que vislumbramos são ordenações instáveis caracterizadas por regras que precisam ser perpetuamente efetivadas e negociadas. Em suma, uma sociedade em permanente controvérsia.²

Isso, no entanto, ainda não é o mais importante. Pouco antes de propor o recurso para resolver a dificuldade com que se defronta, Malinowski esboça uma analogia curiosa: “Da mesma forma que os membros mais humildes de qualquer instituição moderna – seja o Estado, a Igreja, o Exército etc. – *pertencem* a ela e *nela* se encontram, sem ter a visão da ação integral do todo e, menos ainda, sem poder fornecer detalhes de sua organização, seria inútil interpelar o nativo em termos sociológicos abstratos” (1978, p. 24). O que essa aproximação sugere é que não haveria diferença substancial entre o *funcionamento* de uma “instituição moderna” e o de uma instituição não-“moderna”. O mesmo se aplicaria ao que Malinowski considera como o “princípio geral” da antropologia, formulado nos seguintes termos: “o objetivo fundamental da pesquisa etnográfica é [...] estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal” (1978, p. 24). Para ele, esse objetivo estava relacionado a um ideal holístico, que exigia do etnógrafo uma atenção voltada à articulação entre os vários aspectos de uma cultura. Malinowski lança mão, em 1922, de uma noção que foi recentemente utilizada para nomear a própria vocação antropológica. Refiro-me ao texto em que Latour descreve a “constituição” dos “modernos”, pretendendo assim revelar seu “dispositivo central”. Para tanto, Latour elege a ciência, em sua prática atual e em seus fundamentos filosóficos, como objeto de estudo. Uma de suas inspirações é exatamente a antropologia, que, segundo ele, “enviada aos trópicos” acostumou-se a apreender integralmente uma sociedade ou a investigar seus elementos centrais (1994, pp. 91-102).

A partir dessas observações, o que deveria fazer Malinowski se lhe pedíssemos para aplicar seu “princípio geral” ao estudo de uma instituição “moderna”? É um pouco essa a provocação que

faz Latour ao criticar a antropologia repatriada, cuja culpa seria se contentar na maioria das vezes em “estudar os aspectos marginais de sua própria cultura” (1994, p. 100). O mesmo lamento é encontrado no texto de Kilani: “é a partir da pertinência postulada do olhar antropológico e do texto etnográfico clássico que essa antropologia procura hoje fundar e legitimar a nova prática” (1990, p. 104). A referência que ocorre à noção de “clássico” presta-se a um comentário crucial. Parece que se prefere entendê-lo, quando se trata de fazer a antropologia dizer diretamente algo sobre o universo a que ela própria pertence, não pela necessidade de reavaliar técnicas e objetos de pesquisa de acordo com um “princípio geral”, mas como a replicação de suas metodologias tradicionais ou como a manutenção dos temas cuja análise se exercitou junto às sociedades “primitivas”. Daí o predomínio dos “aspectos marginais”, seja no sentido de algo exógeno ou anacrônico em relação à sociedade “moderna” ou “complexa”, seja no sentido de algo que remeta metaforicamente às características associadas ao “tradicional” ou ao “simples” (isolamento, pequena escala etc.). Maneira curiosa de continuar fiel ao fascínio pela alteridade – a antropologia estuda o “outro” onde quer que esteja – e que arrisca nos transformar, pelo menos aos olhos dos colegas cientistas e do público leigo, em “folcloristas do exótico” (Jackson, 1987, p. 8; ver também Herzfeld, 1996).

Nesse sentido, é esclarecedor apreciar, mesmo superficialmente, o conteúdo de dois verbetes sobre o assunto em pauta (Goldenschmidt, 1968; Hannerz, 1996).³ Impressiona, apesar da distância temporal e da mudança terminológica, a semelhança entre eles. Goldenschmidt trata do “estudo antropológico da sociedade moderna”, campo cujas origens estão localizadas entre as décadas de 1930 e 1940. Destaco a classificação com a ajuda da qual descreve as características do campo: 1) estudos de comunidades (que inclui não só cidades interioranas, mas também grupos raciais, comunidades étnicas e *gangs* urbanas); 2) campesinato; 3) instituições (fábricas, hospitais, escolas); 4) caráter nacional; 5) culturas tribais transformadas pelo mundo moderno. Uma primeira observação a ser feita permite reagrupar ou

relacionar esses subcampos. Enquanto o estudo de sociedades tribais aculturadas remete para uma antropologia que procura acompanhar as mudanças em seu objeto tradicional, os demais subcampos, com exceção dos estudos de caráter nacional, identificam situações bem circunscritas (instituições e cidades interioranas) ou coletivos socialmente periféricos ou marginais (grupos e camponeses). Mas esses dois blocos não deixam de estar relacionados sob uma outra perspectiva: ao estudarem grupos urbanos e rurais em sua própria sociedade, “antropólogos norte-americanos se depararam com muitos dos problemas encontrados por seus colegas britânicos contemporâneos na África” (Urry, 1984, p. 59; ver também Sanjek, 1996b). Uma segunda observação salienta o fato de que, em pelo menos dois daqueles subcampos, haveria, segundo Goldenschmidt, a idéia de que microsituações de algum modo seriam “representativas” das configurações encontradas na sociedade abrangente.

O artigo publicado aproximadamente trinta anos mais tarde não esboça um quadro muito diferente (Hannerz, 1996). A terminologia agora muda para “sociedade complexa”, mas a história contada é praticamente a mesma. A continuidade também é óbvia na classificação apresentada por Hannerz: estudos de comunidade, pesquisa de vários tipos de organização informal (amizade, mediação, redes sociais), grupos cuja forma de vida diverge de padrões hegemônicos ou valorizados (cada vez mais analisados mediante conceito de etnicidade). Essa última classe de situações também aparece no verbete “antropologia urbana”, publicado na mesma enciclopédia (Sanjek, 1996b). As várias espécies arroladas por Hannerz têm em comum o fato de demandarem análises de “unidades de pequena escala”. Como ele explica: “Sem dúvida influenciada pelas tradições de estudo de campo etnográfico local, a pesquisa antropológica tem freqüentemente se ocupado de unidades de análise de pequena escala no interior de sociedades complexas” (1996, p. 122). Em contraste com linhas de investigação bem estabelecidas, o estudo do Estado e o da globalização aparecem como pistas recentes e pouco cristalizadas. No geral, considerando que pesquisas sobre “ca-

ráter nacional” foram abandonadas, nota Hannerz: “os antropólogos têm dado comparativamente pouca atenção ao desenvolvimento de marcos de análise macroantropológica para sociedades complexas como ‘todos’” (1996, p. 123). Note-se a contraposição entre o micro e o macro. A observação parece aplicar-se também à “antropologia urbana”, com a particularidade de que no caso dessa especialidade esforços de macroanálise ficam associados a teorias do urbano que geralmente devem pouco às tradições conceituais da antropologia.

Um comentário geral poderia tentar organizar esse conjunto de investimentos de pesquisa afirmando simplesmente que a antropologia estuda “grupos”,⁴ objetivo que encontra correspondentes seja no âmbito de uma sociedade inteira, seja de segmentos no seu interior. Ambas as alternativas têm seus problemas. Por um lado, estudar sociedades inteiras (o que é diferente de apreender integralmente uma sociedade) tende a alimentar modelos baseados em algum dos “grandes divisores” (tradicional ou moderna, simples ou complexa etc.),⁵ que funcionam exatamente para solapar a desejada repatriação da antropologia. Além disso, essa alternativa torna difícil transpor técnicas e noções geradas em condições bastante distintas daquelas que serão exigidas por uma macroantropologia, e o mais provável é que esta passe a depender dos recursos de outras disciplinas. Por outro lado, estudar segmentos de uma sociedade tende a favorecer a escolha de grupos em situações que permitam transpor automaticamente técnicas e noções já presentes na antropologia. Daí o privilégio a grupos pequenos ou periféricos e a dimensões que evocam fatores invisíveis ou esquecidos. Os objetos acabam sendo restringidos àqueles que obedecem a essas condições e a microantropologia daí derivada pode se converter em uma ciência menor. Por fim, é claro que se pode apelar para a idéia, já evocada, de que um grupo possa “representar” a sociedade toda e de que estudá-lo significaria conhecer a totalidade dessa sociedade. O problema, nesse caso, consiste em encontrar critérios que indiquem quais aspectos seriam os mais “representativos”.

Creio que Malinowski aponta para uma outra alternativa ao se preocupar com os “pontos de vista” e os “mecanismos sociais” pelos quais se alcançaria a “constituição da vida tribal”. Seria assim possível afirmar algo sobre uma sociedade em sua totalidade sem precisar partir de uma de suas partes, mas acompanhando as interações e os fluxos resultantes da atividade de vários de seus elementos. Livramo-nos das imposições correspondentes à marginalidade dos grupos (para se adequar a técnicas ou noções tradicionais) e à representatividade das situações (canal para manter a pretensão de estudar a sociedade inteira), sem nos render a macrounidades de análise. Analisar “pontos de vista” e “mecanismos sociais” para afirmar algo sobre uma sociedade em sua totalidade tem ainda como vantagem escapar à dicotomia entre micro e macro, sem precisarmos compartilhar do pressuposto de que há entre eles uma relação especular. A idéia, portanto, não é que a antropologia deixe de estudar “grupos”, mas chegar a um entendimento a respeito de seu “princípio geral” que consiga justificar esse estudo em termos mais amplos, de modo que outras possibilidades de enfoque da realidade não estejam excluídas. Finalmente, penso que a atenção aos “dispositivos centrais” de uma sociedade não obriga a uma delimitação de objetos supostamente “centrais”, mas uma articulação entre micro e macro na qual o ponto de partida permanece em aberto, podendo ser mesmo a mais periférica das situações.

Retrospectivamente em relação ao mestrado e mais deliberadamente no caso do doutorado, creio que é essa a perspectiva que sustenta meus trabalhos. Estudei “religião” não por ser um tema tradicional da antropologia, ele mesmo referenciado a um aspecto “tradicional” das “sociedades modernas”; ao contrário, busquei inspiração fora da “antropologia da religião” e procurei exatamente questionar a “tradicionalidade” da religião enfatizando suas relações intrínsecas com a modernidade, sua natureza como categoria moderna. Também não foi para me fixar apenas em algum grupo específico; ao contrário, a Federação Espírita Brasileira e a Igreja Universal do Reino de Deus foram analisados do mesmo modo que outros atores sociais igualmente envolvidos nas

controvérsias, estes não religiosos, ou seja, em função das características e das implicações de seus discursos e práticas. Estudei “religião”, portanto, com o objetivo de destrinchar as controvérsias que a seu propósito ocorriam. E as controvérsias, ao mobilizarem várias instituições e dispositivos importantes, revelam algo sobre determinadas sociedades e sobre certas transformações que nelas ocorrem.

IV

Gostaria de voltar à dimensão metodológica para tecer mais alguns comentários sobre e a partir de Malinowski. É verdade que, como afirma Holy, “a concepção da observação participante como a maneira *standard* pela qual o trabalho de campo antropológico é conduzido deriva diretamente da natureza da pesquisa antropológica típica em uma sociedade pré-industrial” (1984). Malinowski, no próprio capítulo de abertura dos *Argonautas*, descreve sua chegada solitária a “uma praia tropical próxima a uma aldeia nativa” (1978, p. 19).⁶ Holy acrescenta que não se pode entender o modelo malinowskiano de trabalho de campo sem passar pelo seu vínculo com uma perspectiva funcionalista. E Malinowski é bastante explícito quanto a isso no ponto em que se refere à cultura nativa como um “todo coerente” (1978, p. 24). Leach revela outro aspecto interessante ao atribuir parte da popularidade de Malinowski, para além dos círculos antropológicos, aos seus investimentos intelectuais sobre a vida sexual dos trobriandeses (1966). A ligação entre a antropologia e o exótico manifesta-se, de maneira efetiva, no vocabulário ocasionalmente evolucionista e nos comentários sobre a “alma selvagem” de Malinowski. A questão que fica é se as observações metodológicas de Malinowski podem ser lidas de modo que se encontre nelas algo mais do que as condições de pesquisa em uma sociedade pré-industrial, a perspectiva funcionalista e o interesse pelo exótico e o selvagem.

Retornemos aos dois obstáculos assinalados na introdução dos *Argonautas*: falta de domínio do idioma nativo e pouca valia das informações prestadas por “outros homens brancos”. Essas fo-

ram dificuldades sentidas pessoalmente por Malinowski em seu primeiro trabalho de campo, durante alguns meses entre os magi da Nova Guiné, conduzido basicamente com a ajuda de intérpretes e com o etnógrafo morando fora da aldeia (Young, 1988). Em *Argonautas*, o autor é taxativo: é preciso aprender o idioma nativo, afastar-se dos homens brancos e transferir-se para dentro de uma aldeia. A partir disso, se configurariam as condições para um “relacionamento natural” entre o etnógrafo e os nativos, a tal ponto que o primeiro deixaria de “representar um elemento perturbador na vida tribal que devia estudar” (1978, p. 21). Tais condições propiciariam ainda ao etnógrafo uma visão a um tempo integral e exaustiva do cotidiano nativo: “Tudo o que se passava no decorrer do dia estava plenamente ao meu alcance e não podia, assim, escapar à minha observação” (1978, p. 22). Lembremos que essas orientações se proclamavam constituir um “relato das condições sob as quais foram feitas as observações e coletadas as informações”, cumprindo uma exigência da metodologia científica (1978, p. 18), mas que também se destinavam a mostrar que o etnógrafo “entrara realmente em contato com os nativos” (1978, p. 22). É a tensão, nem sempre tranqüila, entre essas pretensões que, segundo Geertz (1988), marca o estilo de Malinowski.

Não há dúvida de que ambas as pretensões podem ser questionadas. Há alternativas ao ideal científico abraçado então por Malinowski e sabe-se que o contato que manteve com os nativos não passava sem problemas ou limitações e que não foram cortadas as relações com o mundo dos “outros homens brancos” (seja em um sentido estrutural – a situação colonial –, seja naquele sentido que se depreende da lista de agradecimentos de um autor). O texto de Stocking (1992), talvez mais do que os diários pessoais de Malinowski publicados postumamente, revela o ritmo e as condições efetivas em que se realizou seu trabalho de campo nas Ilhas Trobriand. Por meio dele sabemos que nosso herói nunca navegou nas canoas com a ajuda das quais ocorriam as expedições conhecidas como *kula*; que o tabaco que os nativos obtinham dele nem sempre eram propriamente “doações”; que em várias ocasiões preferiu a com-

panhia de comerciantes, missionários e outros europeus lá estabelecidos; que a tenda à qual com orgulho se referia era uma maneira de “viver entre os nativos” sem morar com eles. Nada disso invalida a experiência de Malinowski, mas dificilmente se pode acreditar que ela dependeu de um “relacionamento natural” com os nativos.

Entretanto, o ideal de “observação” defendido por Malinowski talvez tenha algo além da pretensão desmesurada e ilusória que o levava a achar que o etnógrafo poderia *ver* tudo. Para ele, o etnógrafo não conseguiria “observar” simplesmente vagando por uma aldeia: o que juntaria seria um “material ‘morto’”, que não podia levar a entender a verdadeira mentalidade e comportamento dos nativos” (1978, p. 20). O imperativo do aprendizado da língua nativa não é um objetivo em si,⁷ mas a melhor forma de acesso ao “significado intrínseco da vida tribal” (1978, p. 20). Em várias ocasiões, Malinowski foi enfático quanto às limitações dos métodos de questionamento direto e de perguntas-e-respostas. O crucial seria poder observar os nativos conversando entre si, em situações cotidianas, e poder discutir com eles a partir de acontecimentos concretos.⁸ Isso, por outro lado, não quer dizer que o “ponto de vista dos nativos” se manifestasse diretamente nessas conversas ou nessas discussões. Já vimos a posição de Malinowski quanto a essa questão. A compreensão viria da observação, e aqui recorro a uma expressão utilizada em *Coral Gardens*, de comportamentos integrais – “um composto de ações verbais e manuais” (Malinowski, 1935). Os “dados concretos” que se mostravam limitados enquanto permaneciam “material morto” (1978, p. 20) agora serviriam para fornecer o contexto no qual os nativos expressam suas opiniões e concepções (1978, p. 24). O trabalho de campo propiciaria, então, exatamente as condições para realizar o que se poderia chamar de *observação compreensiva*.⁹

Malinowski dá indicações de que sua pesquisa entre os trobriandeses lançou mão de diversas técnicas ou abordagens: algumas mais derivadas da mensuração, como recenseamentos e mapeamentos; outras que contavam com a utilização de questionamentos diretos, às vezes com infor-

mantes privilegiados, algo que pode não estar muito distante do que chamaríamos de entrevista; outras, ainda, que anteciparam o método da história de caso, como já foi mencionado. Se não sabemos mais sobre essas técnicas e abordagens, talvez seja porque a “sinceridade metodológica” exigida pelo próprio Malinowski resulte em orientações voltadas mais para a organização e a apresentação dos dados do que para a sua obtenção. Daí que Stocking encontre no estilo malinowskiano um fundamento para a falta de treinamento formal que reina na antropologia em se tratando de trabalho de campo: “O estilo de trabalho de campo que ele validou era menos uma questão de prescrição concreta do que de se colocar em uma situação na qual se pode ter um certo tipo de experiência” (1992, p. 58). De minha parte, prefiro chamar a atenção para uma aproximação que Malinowski realiza entre a história e a etnografia: “Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos” (1978, pp. 18-19).¹⁰

Somos assim conduzidos ao ponto que creio ser o mais importante nesta parte da discussão. A conclusão que se pode tirar dessa última passagem, assim como de todas as considerações anteriores, é que o “objetivo fundamental da pesquisa etnográfica” deve ser buscado a partir de uma variedade de fontes, cuja pertinência é avaliada pelo acesso que propiciam aos “mecanismos sociais” e aos “pontos de vista” em suas “manifestações concretas”. Ora, há situações etnográficas em que essas fontes são exatamente os “documentos materiais fixos” a que se refere Malinowski. Em se tratando de um objeto histórico, essas serão as únicas fontes para o trabalho de um antropólogo. Mas mesmo quando estivermos diante de um objeto contemporâneo, é possível que a análise de fontes documentais seja mais indicada do que a busca de um “contato o mais íntimo possível com os nativos”. Foi essa a conclusão a que cheguei à medida que prosseguia na pesquisa do meu doutorado. Embora estivesse aberto para encontrar situações nas quais um trabalho de cam-

po fosse necessário, considerei que o fundamental consistiria na sistematização dos registros das intervenções públicas por parte das personagens que participavam das controvérsias sociais. A fonte textual não ganha privilégio por oposição ao trabalho de campo, mas pela razão de estarem nela inscritas as informações metodologicamente relevantes e socialmente significativas.

Isso me leva a fazer uma breve digressão sobre o recurso a entrevistas como técnica de obtenção de dados. Trata-se de uma técnica bastante utilizada pelos antropólogos, parecendo ganhar maiores cuidados e aplicabilidade justamente entre aqueles cuja situação de pesquisa impede a observação participante nos moldes de um trabalho de campo. Exatamente por essa razão, tenho a impressão de que a entrevista assume, muitas vezes, o papel de simular o “trabalho de campo”, ou seja, permite obter uma “informação” de natureza igual àquela que seria registrada pela observação participante. Penso, ao contrário, que é imprescindível bem distinguir os dois procedimentos, uma vez que a observação participante obriga a situar os dizeres em relação a “comportamentos integrais” (a expressão, lembro, é de Malinowski), enquanto a entrevista consiste em buscar a tradução de comportamentos em palavras. Nesse sentido, a análise de registros textuais considerados em seus efeitos sociais tem um parentesco com a lógica da observação participante maior do que aquele que existe entre esta e a entrevista. Se na observação participante, o pesquisador deve deixar seus “nativos” falarem, no uso de fontes textuais ele deve lidar com o que já foi dito. Nada disso invalida o recurso a entrevistas; afinal, há situações em que é fundamental fazer certas personagens falarem, assim como é imprescindível fazer emergir vozes que, de outro modo, permaneceriam submersas. O que considero importante é pensar adequadamente a relação entre entrevista e trabalho de campo e não deixar de incluir nessa reflexão o lugar das fontes textuais.

O estudo de controvérsias que ocorrem na própria sociedade permite ainda outras considerações derivadas da leitura de Malinowski. Vimos que sua *observação compreensiva* permite romper com uma dicotomia entre “realidade” e “discur-

sos”. Quando se trata de controvérsias, o que se tem diante de si é um conjunto, mais ou menos diverso, mais ou menos agonístico, de discursos, os quais *constituem*, em si mesmos, a realidade a ser investigada. Não há, portanto, nesse aspecto, dicotomia, como não haverá também se esses discursos forem considerados *atos*, ou seja, o registro de intervenções analisadas pelos resultados que engendram, por si mesmas ou em função da sua conjugação com as demais. Um outro ponto diz respeito às relações entre “etnógrafo”, “outros homens brancos” e “nativos”, figuras que, para Malinowski, poderiam ser claramente distinguidas e que acabam embaralhadas em situações que envolvem controvérsias na própria sociedade do antropólogo. Afinal, os próprios antropólogos ocupam a posição de personagens da controvérsia, seja como objeto de intervenções sociais, seja como produtores de representações que interferem na situação geral. O problema que se vive não deriva da necessidade de deslocamento, mas de uma política do saber. Se quisermos manter a tríade malinowskiana, eu diria que o dilema consiste exatamente em como sustentar a autonomia do “etnógrafo” em uma configuração na qual nenhuma operação metodológica assegura, por si só, a distinção em relação aos demais “homens brancos” e aos seus “nativos”.

Procurando encerrar a discussão metodológica, retomo a idéia de reconsiderar o vínculo necessário entre etnografia e trabalho de campo. Já temos os elementos suficientes para entender por que, em um determinado momento, uma indissociação se firma; elementos que passam pela situação colonial, pela inspiração em métodos e exigências vigentes em outras disciplinas científicas e pela crise das teorias evolucionistas (Stocking, 1992; Urry, 1984). Uma certa sacralização do trabalho de campo obstacularizou, por exemplo, a discussão sobre as técnicas de pesquisa que efetivamente se combinavam na prática etnográfica dos antropólogos. Com isso, não desejo reduzir o trabalho de campo a um mero agregado de técnicas. Apesar dos problemas que temos de administrar em função desse entendimento, não há como eludir uma dimensão experiencial do trabalho de campo, que sobrepõe o efeito sintético a qualquer

decomposição analítica – coisa para a qual, como vimos, o estilo malinowskiano contribuiu decisivamente. Também não estaria sendo bem entendido se alguém enxergasse nas minhas reflexões um plano para invalidar o trabalho de campo como metodologia adequada às condições atuais da prática antropológica. Ao contrário, penso que, em meu próprio caso, se tivesse outras condições de planejamento e realização da pesquisa, o trabalho de campo ocuparia mais espaço no resultado final.

Não se trata de dissolver ou de invalidar o trabalho de campo, mas de ter uma concepção mais ampla e aberta da investigação etnográfica.¹¹ Em parte, isso se torna uma necessidade diante da natureza dos problemas e das situações de pesquisa com os quais os antropólogos se deparam hoje. Não surpreende que Maanen observe uma multiplicação de gêneros etnográficos, não mais organizados “por região geográfica, sociedade ou comunidade” (1996, p. 264). Daí fazer sentido a conclusão de Clammer, em seu texto sobre pesquisa etnográfica: “há certos tipos de questões que simplesmente não se pode formular sobre dados derivados de trabalho de campo tradicional, uma vez que as técnicas inerentes a esse método não são capazes de respondê-las ou mesmo de descobri-las. O trabalho de campo não pode ser o único método em antropologia, mas precisa ser complementado por outros” (1984, p. 84). Mas creio ser preciso também justificar uma concepção mais ampla da etnografia com base não apenas nas limitações do trabalho de campo – ou seja, na constatação de que há problemas e situações de pesquisa nas quais o “contato o mais íntimo possível” seja apenas parte ou até mesmo não tenha nada a fazer no processo de produção dos dados. A leitura que proponho sobre as recomendações de Malinowski aponta para uma outra fundamentação, na medida em que procura entender o trabalho de campo como a solução para efetivar certas exigências colocadas pelo tipo de conhecimento que se deseja obter com a antropologia. Segundo essa concepção, o trabalho de campo e várias outras técnicas não se opõem, mas aparecem como caminhos complementares ou alternativos para levar adiante tais exigências.

V

“Talvez, pela compreensão de uma forma tão distante e estranha da natureza humana, possamos entender nossa própria natureza” (Malinowski, 1978, p. 34). De fato, a antropologia, mesmo antes do que afirmou Malinowski na penúltima linha da introdução aos *Argonautas*, representa um empreendimento que se sustenta sobre o encontro de dois mundos. O encontro tem sua versão edificante: acabamos aprendendo algo sobre nós mesmo quando só queríamos desvendar a vida deles. E sua versão cínica: quando nos interessamos pelos outros é sempre a nós que desejamos encontrar. Além disso, ganha cada vez mais adeptos a impressão de que “aqui” e “lá” não mais correspondem a lugares distantes entre si. Seja como for, o fato é que já faz algum tempo que se aceitou repatriar a antropologia, fazê-la dizer algo diretamente sobre nós mesmos. A questão que permanece sem resposta definitiva pode receber uma dupla formulação: como fazer falar sobre si um saber que se construiu, em termos de seu objeto e de sua metodologia, em um discurso sobre o outro? Ou: como a antropologia pode se manter fiel a si transformando o campo de aplicação de seus conceitos e de suas técnicas?

Não pretendo, evidentemente, responder a essas questões, mas apenas deixar mais claro a pista que sigo para enfrentá-las. Como se pode depreender de tudo que foi discutido até aqui, acredito que a antropologia não pode ser definida nem em função de determinados tipos de objetos, nem em função de uma metodologia estrita. Hoje ninguém saberia dizer o quê exatamente a antropologia estuda e creio que a postura mais interessante é tirar proveito da possibilidade de antropologizar tudo – inclusive a própria antropologia. Concordo também com Salzman que o lado positivo da indefinição metodológica é a “liberdade de usar um amplo escopo de métodos” (1996, p. 365) – inclusive aqueles que dispensam o trabalho de campo. E acho que Geertz tem razão em considerar a antropologia uma “disciplina indisciplinada” (1995, p. 97). Mas, afinal, o que a torna uma disciplina autônoma ou ao menos distinta em relação a outras (supondo, evidentemente, que

ainda valha a pena considerar a antropologia com tal estatuto)? Se não possui um objeto e um método próprios, o que pode definir a especificidade de sua perspectiva?

Para tanto, a proposta de uma “antropologia simétrica” (Latour, 1994) talvez ajude a vislumbrar uma resposta. Nos termos aqui dispostos, significa, a meu ver, a exigência de que seja levado adiante o ideal do encontro entre mundos diversos, entre “nós” e “eles”. Ou seja, é necessário que as pesquisas sobre “eles” encontrem fórmulas que consigam pensar sobre “nós”; inversamente, é preciso que as pesquisas sobre “nós” incorporem as noções que foram e continuam a ser desenvolvidas para pensar sobre “eles”. Conceber a antropologia como uma perspectiva, portanto, supõe dois movimentos simultâneos. De um lado, negamos que se possa definir a disciplina seja pelo estudo de sociedades “primitivas”, “tradicionais”, “simples” etc., seja apenas por meio das aproximações metodológicas consagradas na noção de “trabalho de campo”. De outro, afirmamos ser imprescindível que se estabeleça um diálogo entre o que produzimos hoje sobre uma infinidade de objetos e mediante uma variedade de técnicas e o que a antropologia elaborou quando estava restrita aos “primitivos” e ao “trabalho de campo”. Essa seria uma maneira de continuar e de subverter o desejo malinowskiano: só podemos entender nossa natureza considerando o que aprendemos e continuaremos a aprender sobre formas estranhas e distantes de vida humana, assim como *enriqueceremos* nosso conhecimento sobre essas formas estranhas e distantes se as pensarmos considerando nossa própria natureza.

* * *

Permito-me ainda duas observações finais. Estou ciente de que a releitura que proponho de Malinowski não toca e muito menos resolve nenhum dos problemas metodológicos, políticos e éticos de uma pesquisa antropológica que dispense ou relativize um trabalho de campo. Minha intenção não é senão desfazer o dilema que se cria quando se pretende exigir de um antropólogo que realize “trabalho de campo”. Desfeito o dile-

ma, creio que podemos encarar, de uma perspectiva simétrica, os problemas aos quais me referi acima, considerando, por exemplo, as especificidades estabelecidas por diferentes situações de pesquisa e por distintos contextos nacionais de constituição da disciplina. O caso do Brasil, aliás, constitui um quadro bem interessante, bastando lembrar algumas características do modo pelo qual a antropologia aqui se desenvolveu. Ao lado das populações indígenas, o outro objeto que está associado às origens da antropologia brasileira são os grupos negros. Como foram quase sempre estudados em ambientes urbanos, propiciaram o recurso a técnicas de pesquisa variadas. Mesmo na etnologia, até a década de 1970 predominava um estilo de trabalho de campo marcado por estadias relativamente curtas (comparadas, por exemplo, aos moldes da antropologia britânica). E é interessante notar o que ocorre com o desenvolvimento de estudos sobre o campesinato, entre o final dos anos de 1960 e os anos de 1980. A princípio, expressão do interesse pelas “margens”, o tema do campesinato gera na antropologia brasileira linhas de trabalho dedicadas a pensar certos aspectos centrais de nossa sociedade, como suas estruturas econômicas e as formas do capitalismo.

Tenho também a convicção de que a releitura de Malinowski para os fins aqui propostos, a despeito do que possa contribuir para enriquecer ou ponderar a visão que cultivamos sobre um dos “pais fundadores” da nossa disciplina, representa sobretudo uma operação retórica. Explico-me: no sentido de que haveria outras e melhores vias para problematizar a relação entre antropologia e trabalho de campo. Se, e não sem alguma ironia, escolhi Malinowski, foi para demonstrar que esse questionamento pode ser realizado mesmo através do mais improvável dos meios. Mas, sob outro ponto de vista, o procedimento afigura-se necessário. Assim como não se pode definir a especificidade da antropologia enquanto perspectiva sem fazer referência a formas precedentes de delimitação de objetos e de delineamentos metodológicos, é preciso constantemente remeter-se a autores e momentos que ocupam lugar crucial naquela delimitação e naqueles delineamentos. Nesse caso, a idéia de releitura se opõe à de mera des-

construção, tão em voga quando se pretende reconsiderar alguns dos “clássicos” da antropologia, geralmente para deles se afastar. Pois se trata menos de vislumbrar (ou simplesmente anunciar) novas bases para a antropologia e mais de atualizar princípios que foram colocados em momentos anteriores da disciplina. E, em se tratando disso, permanecer fiel a Malinowski não impede a produção de leituras que subvertem planos originais.

NOTAS

- 1 É também Stocking que admite: “Mesmo aqueles cuja pesquisa não correspondia (ou mesmo modelava-se sobre) às prescrições dele [Malinowski] eram apoiados por sua arquetipificação prévia” (1992, p. 59).
- 2 Richards encontra nas etnografias de Malinowski “uma forma primitiva do que hoje se chamaria ‘o método da história de caso’” (1971, p. 211). O uso analítico de “um conjunto de casos” já está anunciado nos *Argonautas* (Malinowski, 1978, p. 27). Ao ler o capítulo sobre trabalho de campo de *The Coral Gardens and their Magic*, em que Malinowski apresenta as várias doutrinas e os argumentos quanto à ocupação da terra entre os trobriandeses, é difícil não vislumbrar a imagem de uma sociedade em permanente controvérsia – a despeito dos esforços do autor em demonstrar a “harmonia” entre doutrinas e argumentos e da reedição da metáfora do esqueleto/carne (1935).
- 3 Considerações baseadas em avaliações mais gerais sobre a “antropologia das sociedades complexas” podem ser conferidas em Peirano, 1991 e Goldman, 1999.
- 4 Essa afirmação é bastante comum, mesmo que se note, por parte dos seus autores, preocupações em relativizá-la. Ver, por exemplo, Geertz (1988, em trecho já citado). A opinião aparece nos dois verbetes “etnografia” consultados: “o termo refere-se ao estudo da cultura que um determinado grupo de pessoas mais ou menos compartilha” (Maanen, 1996, p. 263); “uma etnografia se ocupa de uma população, um lugar e um tempo particulares” (Sanjek, 1996a, p. 193).
- 5 Sobre os “grandes divisores” na antropologia, ver Goldman e Stolze, 1999.
- 6 Em “[...] minúsculas e inacessíveis ilhas”, como diria, no mesmo espírito, Richards, 1971, p. 212.
- 7 Esse é um ponto que Malinowski procura deixar claro no capítulo sobre trabalho de campo em *Coral Gardens* (1935).

- 8 Essas orientações foram defendidas em outros textos por Malinowski (1994, p. 172 e 1935). Ver ainda os comentários de L'Estoile (1998), Young (1988 e 1979), Stocking (1992) e Richards (1971).
- 9 É possível encontrar conexões entre essa maneira de observar a vida social e teorias pragmáticas da linguagem – não por acaso desenvolvidas pelo próprio Malinowski (cf. Tambiah, 1985).
- 10 Mais adiante, Malinowski afirma que a “única diferença” entre nossas sociedades e aquelas que os etnógrafos estudavam residia em que as “instituições da sociedade civilizada” possuíam “historiadores, arquivos e documentos” (1978, p. 24). O que não fica claro é se Malinowski confere aos arquivos e aos documentos a mesma complexidade que encontra no comportamento e na memória dos indivíduos.
- 11 Estou ciente de que a própria noção de “etnografia” passa por questionamentos. Ver, por exemplo, Thomas (1991) e o comentário de Peirano (1995). Acredito, no entanto, que as sugestões que faço contornam os problemas de que se culpa a noção. Para outras tentativas de ampliar a concepção de etnografia, ver Comaroff e Comaroff (1992), em que os autores se perguntam pela concepção de antropologia necessária para compreender, inclusive na sua dimensão histórica, os contatos de missionários europeus com populações africanas, e Clifford, *apud* Garber *et al.* (1996).

BIBLIOGRAFIA

- BOON, James. (1982), “Introduction: the exaggeration of cultures”, in _____. *Other tribes, other scribes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BORGATTA, Edgar (org.). (1992), *Encyclopedia of sociology*. Nova York, Macmillan (verbete “Field research methods”).
- CARRITHERS, Michael. (1996), “Fieldwork”, in A. Barnard & J. Spencer (orgs.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Londres, Routledge.
- CLAMMER, John. (1984), “Approaches to ethnographic research”, in R. F. Ellen (org.), *Ethnographic research*, Londres, Academic Press.
- COMAROFF, John e Jean. (1992), “Ethnography and the historical imagination”, in _____. *Ethnography and the historical imagination*, Boulder, Westview Press.
- ELLEN, R. F. (org.). (1984), *Ethnographic research*. Londres, Academic Press.
- GARBER, Marjorie *et al.* (1996), “Introduction: field work”, in M. Garber *et al.* (orgs.). *Field work – sites in literary and cultural studies*, Londres, Routledge.
- GEERTZ, Clifford. (1988), *Works and lives – the anthropologist as author*. Standford, Standford University Press.
- _____. (1995), *After the fact: two countries, four decades, one anthropologist*. Cambridge, Harvard University Press.
- GIUMBELLI, Emerson. (1997), *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- _____. (2000), *O fim da religião: controvérsias acerca das “seitas” e da “liberdade religiosa” no Brasil e na França*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GOLDENSCHMIDT, Walter. (1968), “Anthropology: the anthropological study of modern society”, in *International encyclopedia of social sciences*, vol. 1.
- GOLDMAN, Marcio. (1999), “Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões”, in M. Goldman, *Alguma antropologia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará/NUAP.
- GOLDMAN, Marcio & STOLZE, Tânia. (1999), “Como se faz um grande divisor”, in M. Goldman, *Alguma antropologia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará/NUAP.
- HANNERZ, Ulf. (1996), “Complex society”, in A. Barnard & J. Spencer (orgs.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Londres, Routledge.
- HERZFELD, Michael. (1996), “Productive discomfort”, in Garber *et al.* (orgs.), *Field work – sites in literary and cultural studies*, Londres, Routledge.
- HOLY, Ladislav. (1984), “Theory, methodology and research process”, in R. F. Ellen (org.), *Ethnographic research*, Londres, Academic Press.

- JACKSON, Anthony. (1987), “Reflections on ethnography at home and the ASA”, in _____ (org.), *Anthropology at home*, Londres, Tavistock.
- KILANI, Mondher. (1990), “Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte”, in Adam et al., *Le discours anthropologique*, Paris, Meridiens Klincksieck.
- KUPER, Adam. (1996), “Anthropology”, in *The social science encyclopedia*, Londres, Routledge.
- LATOUR, Bruno. (1994), *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora, 34v.
- L'ESTOILE, Benoît de. (1998), “L'invention du terrain”. *Sciences Humaines*, Hors-série, 23: 12-16, dez.
- LAWLESS, Robert; SUTLIVE JR., Vinson & ZAMORA, Mario (orgs.). (1983), *Fieldwork: the human experience*. Nova York, Gordon and Breach.
- LEACH, Edmund. (1966), “On the founding fathers”. *Current Anthropology*, 7: 560-566.
- MAANEN, John van. (1996), “Ethnography”, in *The social science encyclopedia*, Londres, Routledge.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1998 [1922]), “Argonautas do Pacífico Ocidental”. *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural.
- _____. (1994 [1925]), “El mito en la psicología primitiva”, in _____. *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- _____. (1935), *Coral Gardens and their magic*. Londres: George Allen & Unwin, 1935.
- PEIRANO, Mariza. (1991), “Etnocentrismo às avessas”, in _____. *Uma antropologia no plural*, Brasília, Ed. UnB.
- _____. (1995), “A favor da etnografia”, in _____. *A favor da etnografia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- RAPPORT, Nigel. (2000), “Qualitative and quantitative methodologies”, in N. Rapport & Overing, *Social and cultural anthropology – the key concepts*, Londres, RKP.
- RICHARDS, Audrey. (1971), “Bronislaw Malinowski”, in T. Raison (org.), *Os precursores das ciências sociais*, Rio de Janeiro, Zahar.
- SALZMAN, Philip. (1996), “Methodology”, in A. Barnard & J. Spencer (orgs.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Londres, Routledge.
- SANJEK, Roger. (1996a), “Ethnography”, in A. Barnard & J. Spencer (orgs.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Londres, Routledge.
- _____. (1996b), “Urban anthropology”, in A. Barnard & J. Spencer (orgs.), *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, Londres, Routledge.
- STOCKING JR., George. (1992), “The ethnographer's magic: fieldwork in british anthropology from Tylor to Malinowski”, in George Stocking Jr., *The Ethnographer's magic and other essays*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- TAMBIAH, Stanley. (1985), *Culture, thought and social action*. Cambridge, Harvard University Press.
- THOMAS, Nicholas. (1991), “Against ethnography”. *Cultural Anthropology*, 6 (3): 306-321.
- URRY, James. (1984), “A history of field methods”, in R. F. Ellen (org.), *Ethnographic research*, Londres, Academic Press.
- WAX, Rosalie. (1971), *Doing fieldwork*. Chicago, University of Chicago Press.
- YOUNG, Michael (org.). (1979), *The ethnography of Malinowski. The Trobriand Islands 1915-1918*. Londres, RKP.
- _____. (1988), “Introduction”, in Bronislaw Malinowski, *Malinowski between the magi (The natives of Mailu)*, Londres, Routledge.

PARA ALÉM DO “TRABALHO DE CAMPO”: REFLEXÕES SUPOSTAMENTE MALINOWSKIANAS

Emerson Giumbelli

Palavras-chave

Antropologia; Etnografia; Trabalho de campo, Malinowski

O trabalho propõe uma releitura, confessadamente interessada e irônica, dos célebres esclarecimentos prestados por Malinowski no capítulo de abertura dos *Argonauts do pacífico ocidental*. Nesse texto, Malinowski expõe suas justificativas para o tipo de aproximação que realizou para estudar uma população melanésia da década de 1910, aproximação desde então consagrada na antropologia mediante a idéia de “trabalho de campo”. Pretendo, de minha parte, demonstrar que as mesmas justificativas, colocadas dentro dos quadros propiciados por objetos bem diversos, podem fundamentar uma outra aproximação metodológica. Nesse sentido, continuar “fiel” a Malinowski significa relê-lo (e mesmo subvertê-lo) de forma a explorar certas virtualidades de seu texto, acionadas com base em situações de pesquisa com que os antropólogos se deparam atualmente, permitindo adequar à disciplina metodologias que não se definem estritamente como “trabalho de campo”. Essas reflexões assentam-se sobre uma trajetória pessoal caracterizada exatamente por pesquisas que privilegiaram materiais arquivísticos e fontes textuais.

BESIDES THE “FIELDWORK”: SUPPOSEDLY MALINOWSKI REFLECTIONS

Emerson Giumbelli

Keywords

Anthropology, ethnography, fieldwork, Malinowski

The article proposes a re-reading (confessed to be interested and ironic) of the well-known explanations rendered by Malinowski in the opening chapter of the *Argonauts of the Western Pacific*. In this text, Malinowski explains the reasons for the type of approach adopted to study a Melanesian population in the 1910s, which has ever since become the consecrated approach in Anthropology known by the idea of “fieldwork”. The author intends to show that the same reasons used by Malinowski, placed within the propitiated framework by different objects, are able to base a different methodological approach. In this sense, to continue “faithful” to Malinowski means to re-read (or even to subvert it) in order to explore certain vital aspects of the text, based on real research situations that anthropologists have come across at present time. This should allow the adequation of methodologies in the field that do not need to be strictly defined as “fieldwork”. These reflections were defined after a personal trajectory characterized by researches using archive materials and textual sources.

AU-DELÀ DU “TRAVAIL SUR LE SITE”: RÉFLEXIONS SUPPOSÉES DE MALINOWSKI

Emerson Giumbelli

Mots-clés

Anthropologie; Ethnographie; Travail de champs; Malinowski.

Ce travail propose une relecture délibérément intéressée et ironique des célèbres éclaircissements faits par Malinowski dans le chapitre qui ouvre *les Argonautes du Pacifique Occidental*. Dans ce texte, Malinowski expose ses justificatives pour le genre d’approche qu’il entrepris afin d’étudier une population de Mélanésie dans les années 1910. Depuis, cette approche a été consacrée dans l’anthropologie par l’idée de «travail sur le site». Dans une première partie, nous démontrons que les mêmes justificatives, insérées dans un contexte propre par des objets divers, peuvent servir de fondement à une autre approche méthodologique. Ainsi, continuer “fidèle” à Malinowski signifie le relire (et même le corrompre) de manière à explorer certaines virtusosités de son texte, employées comme fondement dans des situations de recherche auxquelles les anthropologues font face actuellement. Cela permet d’adapter à la discipline des méthodologies qui ne se définissent pas strictement comme un “travail sur le site”. Ces réflexions s’appuient sur une trajectoire personnelle caractérisée exactement par des recherches qui privilégient le matériel provenant d’archives et de sources textuelles.