

IDENTIDADES ANTROPOLÓGICAS NOTAS SOBRE A CRÍTICA CRÍTICA

A prezada atenção que Valdélío Silva dedicou ao meu livro, *O Quilombo de Frechal. Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos*,¹ no último número de *Afro-Ásia*,² solicita algumas reflexões sobre o estatuto científico da disciplina antropológica e sobre o seu papel social. Não pretendo discutir os limites interpretativos que qualificam a recensão, determinados pelo indevido uso dos resultados da fenomenologia que caracteriza o texto e da literatura citada, para criticar as fases iniciais a que o livro foi reduzido e esgotado. Tentarei, ao contrário, levantar alguns conceitos gerais que, embora constituam o fundamento do trabalho, não encontraram espaço na revisão.

¹ Roberto Malighetti, *O Quilombo de Frechal*. Identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos, Brasília: Edições do Senado Federal, 2007.

² Valdélío Silva, “Uma etnografia no quilombo Funchal”, *Afro-Ásia*, vol. 38 (2008), pp. 359-69.

A etnografia analisa a construção da identidade quilombola em uma comunidade da baixada ocidental maranhense. Constitui um experimento de pesquisa e de escritura em senso dialógico. Através de argumentações elaboradas pela Filosofia da Ciência, pela Hermenêutica e pela Filosofia Linguística, considera a ciência como “fenômeno-técnica”,³ técnica de produção dos fenômenos. Funda-se sobre uma concepção construtivista do saber, de acordo com a função esquemática tipicamente kantiana que forma racionalmente as condições de pensabilidade e de visibilidade do mundo.

Desligando a ciência do domínio da verdade e a verdade do domínio do método, o trabalho configura a questão epistemológica como interrogação sobre os procedimentos de objetivação e, portanto, sobre políticas da escolha entre paradigmas rivais. As

³ Gaston Bachelard, *Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1988.

suas argumentações são desenvolvidas no espaço relativístico de responsabilidade, que se abre a partir da consideração da natureza *poietica*⁴ do saber e da atribuição à ciência de uma posição sociológica em constante mutação, determinada pela competição e pela alternância de comunidades normativamente definidas pelos mecanismos de recrutamento.⁵ Desta perspectiva, considera as diferentes “políticas econômicas de conhecimento”,⁶ refletindo sobre a produção e a reprodução das formas culturais na trama entre sistemas simbólicos e sistemas de poder.

Nesta arena em que diferentes interlocutores se confrontam, cooperando, “coludendo” e contrapondo-se, o antropólogo é necessariamente posicionado. As suas interpretações são intrinsecamente diferentes daquelas de seus interlocutores, fundando as suas mesmas possibilidades sobre tal heterotopia: a força do contributo antropológico, do ponto de vista teórico e aplicativo, reside nessa distância que permite ao analista construir o sentido. O escopo da antropologia, e a sua possibilidade de empenho político e social, fundam-se sobre um conheci-

mento seguramente diverso dos entendimentos dos atores sociais.

A compreensão antropológica não pode consistir simplesmente em representar “o ponto de vista do nativo”, numa romântica pretensão de igualdade, numa orquestração polifônica, numa “*heteroglossia* domesticada” que distribui as opiniões entre os vários atores ou num inocente idioma *pidgin* e sincrético. Dispersar e reparar a autoridade etnográfica entre os informantes significa negar o estatuto científico e a *práxis* disciplinar.

Atribuir-se o poder de “dar a voz” ao Outro e realizar improváveis formas empáticas (*èpochè*, *bracketing*, reduções transcendentais), ou oximóricas observações participantes, construídas sobre fantásticas universalidades e impossíveis neutralidades analíticas, implicam a neutralização da antropologia. Eliminar a mediação da linguagem científica e confinar o papel do antropólogo à sua improvável transformação em nativo, ou em simples porta-voz neutro e ideal de uma essência cultural indiferenciada e atemporal, significam delegar a responsabilidade científica a coautores genéricos, depositários abstratos de um “ponto de vista do nativo”, achatado malinowskianamente num modo de pensar e sentir estereotipado ou entendido como puro representante radcliffe-browniano de autênticas formas e estruturas, por virtude de especiais conhecimentos ou habilidades,

⁴ Paul Ricoeur, *Tempo e narrativa*, Campinas: Papirus, 1994.

⁵ Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, 7ª ed., São Paulo: Perspectiva, 2003.

⁶ Roger Keesing, “Theories of culture”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 3 (1974), pp. 73-97.

de autoridade e de qualidades de intelecto ou de caráter, como escrevia Casagrande em 1966.⁷

Neste sentido, os assim chamados antropólogos internos, variavelmente denominados (nativos, domésticos, indígenas, *repatriated*, etc.), são antropólogos somente se compartilham os códigos especialistas da antropologia e fazem parte de um sistema científico elaborado por autores socialmente reconhecidos, de modo arbitrário e contingente, como cientistas sociais. Não são representantes neutros de uma pressuposta homogeneidade e pureza cultural, circunscrita entre claros confins, representáveis em seus detalhes mediante caracteres narrativos destituídos de posição, absolutos e oniscientes.⁸

A imersão analítica no mundo dos interlocutores é científica na medida em que se funda sobre o hiato entre diferentes horizontes. Configura a necessária tradução como operação cognitiva e construtiva, caracterizada por formas de incomensurabilidade⁹

de⁹ e entropia,¹⁰ que sempre implicam irremediáveis diferenças entre linguagens privadas e linguagens públicas e especializadas da antropologia, categorias internas e categorias externas, noções êmicas e noções éticas, discursos *standard* e discursos não *standard*,¹¹ “conceitos vizinhos de experiência” e “conceitos distantes”,¹² discursos normais e discursos anormais.¹³

É a *autoridade* fundada sobre a pertença à comunidade científica que *autoriza* a presença no campo *como etnógrafo*, os tipos de perguntas elegíveis, a qualidade das respostas conseguintes e que legitima a função de *autor*, exibindo o poder decisivo de submeter a palavra do Outro às práticas de escritura.¹⁴ A etnografia se funda necessariamente sobre a hierarquia epistemológica e escritural que *põe em trama*¹⁵ os pontos de vista de in-

⁷ Joseph Casagrande (org.), *In the company of man* (New York: Harper & Brothers, 1960).

⁸ Resulta bastante difícil aplicar a categoria unívoca e totalizante de “antropólogo nativo”, por exemplo, a figuras como Jomo Kenyatta, estudante de Malinowski na London School of Economics (que assinou o prefácio do seu livro *Facing the Mount Kenia*), líder do movimento Mao Mao e primeiro presidente do Kênia independente.

⁹ Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*; Paul Feyerabend, *Contra o Método*, Rio de Janeiro: Alves, 1989.

¹⁰ Willard Van Orman Quine, *Word and object*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1960.

¹¹ Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*.

¹² Heinz Kohut, *How does Analysis cure?* Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

¹³ Richard Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

¹⁴ Roberto Malighetti, “Etnografia do trabalho de campo: autor, autoridade e autorização de discursos”, *Caderno Pós-Ciências Sociais*, Universidade Federal do Maranhão, vol. 1, n° 1 (2004). pp. 109-23.

¹⁵ Ricoeur, *Tempo e narrativa*.

térpretes concretos, originais e contraditórios, dotados de peculiaridades e idiosincrasias, e de um conhecimento necessariamente parcial, determinado por diferentes variáveis, como o sexo, a idade, o *status* e o poder. A aparente simetria da instância dialógica é sempre subsumida por uma complexa assimetria. Independentemente do fato que os interlocutores falam ou escrevem, é o etnógrafo que produz o texto etnográfico e tem a faculdade, embora contingente, de textualizar os diversos conteúdos dos discursos, dos *pré-textos*¹⁶ e dos textos liminares¹⁷ em contínua transformação, situados entre o trabalho de campo e o do escritório (apontamentos de campo, diários do antropólogo e dos interlocutores, cartas, autobiografias, literatura científica, etc.). Só o antropólogo tem o arbítrio de organizar o texto final e as opções concernentes à “política do tempo”,¹⁸ que abrem o livro mediante o *incipit* de efeito “ontem eu estava esquiando”.

A marginalidade do etnógrafo, longe de ser uma perspectiva passiva e segura, colocada no confim entre culturas (*from the door of one's tent*),

assume os caracteres de um espaço liminar, configurado em termos pragmática e epistemologicamente pré-orientados. A estraneidade profissional seleciona a pertinência dos discursos nas relações com os diferentes interlocutores e determina a traduzibilidade no idioma disciplinar e nas específicas práticas de escrituras, diversas dos outros gêneros, como jornalismo, relatórios, biografias e os *grands récits* das especulações culturais. Enquanto perspectiva, artificial e relativa, a autoridade etnográfica constitui o limite kantiano que confirma o analista nos próprios códigos disciplinares e abre as possibilidades do conhecimento e da ação, posicionadas, inevitavelmente, *do ponto de vista do antropólogo*.¹⁹

A dialética entre a orientação da análise com respeito ao ator e o caráter construtivo da interpretação, entre o saber do antropólogo e o saber do nativo, superam as perspectivas objetivantes e subjetivantes, colocando-se além das hipóteses empiristas ou idealistas: o caráter construtivo do conhecimento é bem radicado numa realidade que é dada exclusivamente em ser colhida. O papel precípuo do antropólogo define-se nas competências de encontrar os instrumentos

¹⁶ Mondher Kilani, *L'invention de l'autre*, Lausanne: Editions Payot, 1994.

¹⁷ John Jackson, “Déjà entendu. The liminal qualities of anthropological fieldnotes”, *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 19 (1990), pp. 8-43.

¹⁸ Joannes Fabian, *Time and the Other*, New York: Columbia University Press, 1983.

¹⁹ Roberto Malighetti, “O trabalho etnográfico: circularidade hermenêutica e dialogismo”, *Revista de Políticas Públicas*, Universidade Federal do Maranhão, vol. 2, nº 1 (1996), pp. 79-93.

dentro da sua enciclopédia do saber para entender os fenômenos alheios, evitando a pesquisa de improváveis representações descritivas ou a imposição dos próprios preconceitos.

De acordo com os princípios do círculo hermenêutico, a interpretação não consiste no levar simplesmente a termo as próprias antecipações.²⁰ Funda-se, mais, sobre uma contínua remissão às “coisas em si mesmas” (*an sich*). Evitando os erros derivantes das pressuposições que não encontram confirmação no objeto, a compreensão consiste na elaboração e na articulação de antecipações que podem ser validadas apenas em relação às “coisas em si”. A interpretação implica uma contínua revisão do projeto delineado preliminarmente, pon-do em jogo e reformulando os modelos teóricos de partida, elementos constitutivos do horizonte que compreende a realidade e a linguagem que dá sentido ao mundo.

O método hermenêutico que caracteriza o texto baseia-se na oscilação perpétua das interpretações, reque-rendo ao autor colocar em relação dialética os seus preconceitos com as formas de vida que procura compreender. Essa abordagem realiza a abertura às opiniões dos outros através do posicionamento delas dentro dos

modelos teóricos do antropólogo em uma “fusão de horizontes” produtora de novas visões sobre a realidade.²¹ A elaboração teórica é, assim, concebida como processo dinâmico e aberto, produtivo de novos projetos e novos “ajustamentos” à realidade. Funda-se sobre o contexto pragmático da compreensão, sem considerar como intuitivamente evidente o que, entretanto, tem exigido muito tempo e esforço para ser elaborado de forma sintética. Ao contrário das etnografias clássicas, o texto mostra o processo da construção do conhecimento antropológico. Superando a tradicional “conspiração do silêncio” sobre as formas de produção dos dados,²² mistificadora e eticamente suspeita, usa o mecanismo da circularidade hermenêutica para analisar e resolver os problemas que surgem no contexto do diálogo dinâmico e progressivo entre os interlocutores. Retraça, processualmente, o conjunto complexo das tentativas, das interpretações erradas e incompletas que, longe de serem chatos acidentes, são a base da reflexividade e das modalidades heurísticas do trabalho antropológico.

O livro não consiste, portanto, em uma prática “confessional” e auto-biográfica, que coloca no cen-

²⁰ Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Petrópolis: Editora Vozes, 2009; Hans Georg Gadamer, *Verdade e método*, Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

²¹ Gadamer, *Verdade e método*.

²² Gerald Berreman, *Behind many Masks*, n° 4, New York: Society for Applied Anthropology Monograph, Ithaca, 1962.

tro da atividade etnográfica a sensibilidade do antropólogo em vez de suas competências analíticas ou o seu código profissional. A antecipação do sentido que orienta a compreensão, longe de ser um ato de subjetividade, é determinado pela comunhão que une o autor com a tradição e com a comunidade antropológica. Esta união está no ato contínuo de criar-se, não sendo meramente uma suposição já dada: é o antropólogo que a institui com a compreensão e a participação ativa no seu desenvolvimento. Sublinhando a diversidade complexa do discurso antropológico, o livro procura analisar o tipo de bricolagem intelectual realizada, tornando presentes, a cada vez, as circunstâncias concretas, imbricadas na cotidianidade, que obrigaram o autor a corrigi-las. As revisões progressivas intencionam mostrar ao leitor o caráter confuso dos materiais brutos a partir dos quais se formaram as interpretações, assim como a influência cumulativa dos tempos e das tentativas de compreensão.

Usando um paradigma científico que pode ser definido como “nômade” – segundo a expressão de Deleuze e Guattari²³ – por sua flexibilidade e proximidade com a cotidianidade, tentei, assim, seguir a vida real e resolver os problemas sem recorrer ao

poder de um rígido aparato conceitual dedutivo ou de uma forma de intervenção preestabelecida. Experimentei problematizar as condições do trabalho etnográfico, querendo representar de modo convincente as particularidades dos objetos de estudo. Perturbando o equilíbrio “natural” entre subjetividade e objetividade, mostrei o sentido do trabalho de campo, dos microprocessos da vida cotidiana, das assimetrias política e econômica do encontro etnográfico, da tradução através de confins linguísticos e culturais.

Ao modelo textual clássico, monológico e monofônico, em que o autor representa o sujeito absoluto, ausente e “fora de campo”, verdadeiro intérprete da cultura que observa, escuta e registra, e é o único porta-voz institucionalizado dos nativos, substituí um texto polifônico, no qual a autoridade etnográfica²⁴ pretende fundar-se sobre a negociação em campo, entre o antropólogo e seus informantes. Sublinhei a natureza colaborativa e comunicativa da situação etnográfica, interessado nas relações recíprocas entre as minhas interpretações e as dos meus interlocutores. Recusando utilizar formas impessoais, que escondem o autor por trás de uma narração realista e naturalista, reconheci a minha posição através da

²³ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a filosofia*, Rio de Janeiro: Imago, 1992.

²⁴ James Clifford, *A experiência etnográfica*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

especificação do discurso²⁵ e do uso da primeira pessoa do singular. Cuidei de conjugar dialogicamente a polifonia em termos narrativos e, pois, temporais.²⁶ O uso dos tempos verbais no passado pretendeu dar conta do caráter contingente, negocial e “intrinsecamente incompleto” da etnografia, inexoravelmente atrelada à dinâmica de sua produção.²⁷

A análise da identidade quilombola foi logo construída pelo modo como ganhei acesso a seu conhecimento, refletindo sobre os meus modelos epistemológicos, a experiência vivida em campo e as relações dialógicas com os interlocutores. A identidade é baseada nas negociações que a configuram como um fenômeno dinâmico, lugar de troca e de conflitos. O modelo teórico e o objeto coincidem, na realidade. A identidade surgiu como o produto de uma negociação, conduzida “sob o meu ponto de vista”, com as perspectivas que eu atribuí a meus interlocutores. O conceito, conforme foi elaborado ao longo do trabalho, não se determinou como um espaço externo, objeto do discurso, mas como um espaço global do qual eu fui parte integrante e de onde escrevi.

²⁵ James Clifford, *A experiência etnográfica*.

²⁶ Ricoeur, *Temps et récit*.

²⁷ Clifford Geertz, *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989; Roberto Malighetti, *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*, Torino: Utet, 2008.

O conceito de quilombo não compreende um conteúdo primordial e intangível, homogêneo e coerente. É, mais, um jogo linguístico, cuja função essencial é a identificação e a classificação dos indivíduos dentro de um espaço social em constante movimento. A identidade Frechal pode ser configurada como um produto caleidoscópico e contingente, fundado sobre deslocamentos e clonagens, redes de ligações entre lugares que são projeções, documentos inexistentes e discursos esquecidos, constantemente recriado pela interação de diferentes interlocutores: comunidade, entidades de apoio, advogados, juízes, intelectuais e o antropólogo mesmo.

A emancipação da escravidão em Frechal não foi compreensível apenas a partir do conceito de quilombo. A transição de escravo a lavrador livre pode compreender uma identidade com base na expressão “terras de preto” e construída, também, a partir do mito de um “bom patrão”, que doou a terra em um momento de grande dificuldade econômica.²⁸ Essas identidades, implicando e significando a autonomia do grupo frente à direção imposta pela fazenda, contradizia, em todo caso, o domínio do proprietário. A autonomia do processo produtivo

²⁸ Alfredo Wagner Berno de Almeida, “Terras de preto, terras de santo, terras de índio. Uso comum e conflito”, *Novos cadernos NAEA*, Belém, NAEA, v. 10 (1989), p. 163-96.

e a relativa independência da autoridade do dono enunciaram a formação de um grupo livre, que não pagava nenhum foro e que tinha conhecido situações diferentes, além da experiência do quilombo, seja sob a circunstância da doação, seja na captura e na volta à senzala, perto da casa-grande: a independência que caracteriza o quilombo passou a caracterizar a senzala, em uma situação de crise que reduziu o poder de coerção dos grandes proprietários, obrigando-os a fazer concessões aos escravos. Desta perspectiva, o conceito de quilombo não pode ser localizado como simples refúgio de bandidos e marginais, colocados numa camisa-de-força geográfica e fixados num lugar isolado, histórica e arqueologicamente documentável. Como Alfredo Wagner Berno de Almeida argumenta, o quilombo é onde os atores sociais produzem autonomamente, criando um sistema social e econômico fundado na apropriação coletiva dos recursos, em oposição ao sistema das plantações.²⁹

As conclusões do trabalho permitem, assim, examinar como, nos contextos híbridos contemporâneos, diferentes perspectivas “por baixo” elaboram ações de mudança social, cultural, econômica e política e inauguram novas formas para pensar os direitos e as cidadanias. O texto mostra como,

²⁹ Berno de Almeida, “Terras de preto”.

em um panorama que a cultura hegemônica não consegue impor, em termos homologantes e totalizantes, a experiência de Frechal contradiz os poderes dominantes e as tentativas de promover uma ideologia feliz e pacificada da globalização como algo inevitável e já terminado, que resolve os conflitos e organiza discretamente as articulações internas. Pelo contrário, o livro tenta inserir os processos globais nas complexidades das práticas dos microprocessos cotidianos, subtraídas a uma única lógica e articuladas em arenas efervescentes, onde diferentes visões do mundo, interesses e poderes se conectam e se contrastam.³⁰ Considerando as reelaborações locais da modernidade, reconhece a intensidade, a força, a velocidade e as propriedades de auto-organização dos movimentos sociais contemporâneos, revelando como as diferentes mensagens são traduzidas, misturadas e processadas pelo atores localmente situados e organizados. Convida a julgar as possibilidades abertas pelas práticas populares de base para produzir criações originais e idear os meios para libertar a socie-

³⁰ Ulf Hannerz, *Cultural Complexity*, New York: Columbia University Press, 1992; Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1996; Jean-Lup Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris: Flammarion, 2001.

dade do imaginário da modernização e reduzir a sua dependência da *episteme* da modernidade.

O texto concebe o caso do Quilombo Frechal em termos paradigmáticos, transferidos dos seus significados jurídicos “originários”, de matriz colonial. Através da redefinição da sua semântica, indica como a reivindicação da identidade quilombola não funcionou somente como alavanca para institucionalizar um grupo estabelecido por efeito da legislação escravista. Não se limita a representar os quilombos como experiências isoladas ou sobrevivências do passado a que prestar homenagem, cultuando a memória dos heróis que lutaram contra a escravatura, fenômenos contra-aculturativos de rebelião, gerados pela violência do regime. Nem ilustra somente como a comunidade de Frechal mobilizou a memória histórica e uma simbologia capaz de legitimar as próprias reivindicações e lhes conferir um peso jurídico, transformando-se de objeto de escravidão, discriminação e racismo, em sujeito etnopolítico. Antes, considera a atualidade do termo *quilombo* como verdadeiro projeto de nova ordem política. Os quilombos são vistos como formas contemporâneas de mobilização e de organização de uma sociedade alternativa, fundada sobre a propriedade coletiva da terra, em contraponto à lógica da expansão neoliberal nas áreas rurais.

O texto, no seu complexo, recusa a conotação cientista de laboratório de produção da verdade. Pelo contrário, é atravessado por uma ironia que reflete e modela a convicção de que o fim da ciência é manter aberta a conversação da humanidade, segundo a eficaz expressão de Rorty,³¹ em lugar de seu fechamento no interior de verdades fixadas eternamente no Meio Oriente, na Grécia, em Roma, Viena, Moscou, Benjm ou Brasília. A ironia antropológica relativizante e, por isso, subversiva, autoriza a antropologia a desconstruir as verdades, a compreender as diferenças e a realizar o seu importante papel transversal de conjugar, descentrando-as, as relações entre o Santo Ofício e Copérnico, Bruno ou Galilei, com as inumeráveis formas de vida, as variegadas modalidades de organizar os grupos sociais, tratar as necessidades e, sobretudo, exercitar o poder.

A restituição textual do trabalho de campo não se contenta de pensar o empenho social do antropólogo nos termos mecânicos e técnicos que necessariamente anulam os espaços éticos e políticos. Sugere, parafraseando as palavras de um grande pensador militante palestino, que o intelectual não é um pacificador nem um artífice do consenso, mas alguém que tem apostado toda a sua existência no senso crítico, na consciência de não

³¹ Rorty, *A filosofia e o espelho da natureza*.

estar disposto a aceitar fórmulas fáceis, modelos pré-fabricados, confirmações condescendentes e na vontade de usar a palavra em público.³²

Roberto Malighetti

Doutor em Antropologia
(Università La Sapienza, Roma).
Coordenador do Programa de Mestrado
em Antropologia e do Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Médica
(Università degli Studi di Milano-Bicocca),
editor de *I Quaderni del CREAM*
(Centro di Ricerca Etno-Antropologico,
Milano).

³² Edward Said, *Representações do intelectual*, São Paulo: Companhia das Letras, 2005.