

MONTAGEM COMO PROCESSO/PERCURSO, DESMONTAGEM COMO EVENTO/RUPTURA: SOBRE ALGUNS QUEBRA-CABEÇAS IRRESOLUTOS

ASSEMBLY AS A PROCESS/COURSE, DISASSEMBLY AS AN EVENT/BREAK: ABOUT SOME IRRESOLUTE PUZZLES

Resumo

Este artigo visa apresentar algumas experiências etnográficas a partir do meu trabalho de campo no Hotel da Loucura, localizado no Rio de Janeiro, organizadas em torno de algumas crises epistêmicas na Antropologia sobre o método etnográfico. A partir dessas experiências, esboço reflexões sobre os protocolos e os treinamentos existentes para um(a) antropólogo(a) realizar seu trabalho de campo e sua etnografia, pensando-os como montagens e desmontagens de cenas, experiências, conhecimentos e sentimentos que parecem nunca compor um quebra-cabeça com um conjunto finito de peças. Argumento que as montagens são parte de um processo de aprendizagem que compõe um percurso à deriva, e a desmontagem é um evento de ruptura com o estabelecido e com o conhecido. A fim de dar corpo a esse argumento, exemplifico com algumas passagens do trabalho de campo como tais (des)montagens podem ser produzidas no texto. Por fim, discuto as relações entre jogos de montagem e um regime epistêmico moderno, do qual o projeto disciplinar antropológico, centrado na etnografia, é herdeiro.

Palavras-chave: Loucura. Saúde mental. Etnografia. Método. Jogo.

Abstract

This article presents some ethnographic experiences of my fieldwork at Hotel da Loucura (Rio de Janeiro), organized around some epistemic crises in Anthropology on the ethnographic method. From these experiences, I outline some reflections on the protocols and training available for an anthropologist to carry out his fieldwork and his ethnography, thinking of them as assemblies and disassemblies of scenes, experiences, knowledge, and feelings that seem to never compose a puzzle with a finite set of pieces. I argue that the assemblies are part of a learning process that make up a drifting path, and the disassembly is a break with the established and the known. To embody this argument, I exemplify with some passages of the fieldwork how such (dis)assemblies can be produced in the text. Finally, I discuss the relationship between assembly games and a modern epistemic regime, of which the anthropological disciplinary project, centered on ethnography, is the heir.

Keywords: Madness. Mental health. Ethnography. Method. Game.

¹ Prof. dr. do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. Email: lucianovonder@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO²

Um hospital psiquiátrico, um grupo de teatro, pacientes psiquiátricos e um médico especializado em Imunologia eram os elementos que tinha escolhido para compor um trabalho de campo em Antropologia. A reunião deles parecia ser ideal aos meus interesses, no momento inicial do doutorado. O Hotel da Loucura, coletivo que reunia esses elementos e que foi o local de escolha para a realização do meu trabalho de campo, propunha construir outras relações terapêuticas, outras abordagens sobre a saúde mental e um método, ou uma prática, que envolvesse arte, ciência e cidadania em prol da cura psíquica para perturbações e acometimentos espirituais, mentais e físicos de toda sorte.

Seu objetivo era proporcionar outra visão sobre saúde que permitisse emergir novas práticas terapêuticas. A ideia era de que, por meio da arte e da performance (principalmente o teatro, a dança, a música e as artes visuais), outras formas de tratamento e terapia poderiam ser viabilizadas para melhoria da condição de vida dos pacientes psiquiátricos, tal como fez a médica psiquiatra Nise da Silveira (MAGALDI, 2018). Considerada, nesse círculo profissional, como “a psiquiatra rebelde”, ela se negou a usar os tratamentos convencionais de sua época, como o eletrochoque, e no lugar deles, propôs o uso de terapias ocupacionais e arte-terapias.

Vitor Pordeus, o médico imunologista citado anteriormente, inspirou-se no trabalho de Nise da Silveira e criou o Hotel da Loucura, no mesmo hospital psiquiátrico que ela trabalhou, o atual Instituto Municipal Nise da Silveira (IMNS, também conhecido Hospital Dom Pedro II ou Hospício do Engenho de Dentro), no bairro Engenho de Dentro, subúrbio do Rio de Janeiro.

Já no primeiro final de semana em campo, compreendi o tamanho da importância de observar a cidade do Rio de Janeiro com outros olhos. Estava evidente que os acontecimentos no hotel refletiam muitos aspectos da vida carioca e que, para compreender o primeiro, deveria viver o segundo com uma intensidade maior do que previa. Antes de viajar para o Rio, e enquanto fazia a pesquisa exploratória, percebi a recorrência de uma narrativa (em documentários, entrevistas e publicações sobre o hotel na internet) que afirmava que é a sociedade (como, por exemplo, a carioca) e a nossa cultura que estão doentes, que são elas que perderam sua sanidade mental e que nossa loucura é resultado da loucura que vivemos habitando nossas cidades todos os dias. Segundo os par-

² Agradeço aos integrantes do coletivo Hotel da Loucura/UPAC pelos anos de interlocução em roda, ciranda e cena, a Vitor Pordeus, Milton Freire, Felipe Magaldi e a Danielle Bargas. E agradeço a leitura atenta e carinhosa de Sofia Zutin Gasparotto, Douglas Ferreira Gadelha Campelo e Pedro Paulo Valerio Vaz e a revisão de texto por Fernanda Gobbi Alves.

ticipantes do hotel (médicos, artistas, pesquisadores, familiares dos pacientes, ou clientes, como eram chamados), isso levaria algumas pessoas a enlouquecer, a não suportar mais o caos, a violência, as contradições, os paradoxos e os contrastes dessa sociedade na qual vivemos. Quando escutei tais teorias, sobre a relação entre sociedade e indivíduo, compreendi que não se tratava de uma sociedade em geral, ou da humanidade como um todo, mas da vida específica em grandes cidades, como o Rio. Todas as notícias sobre violência, poluição e desastres, que podemos assistir em qualquer telejornal, confirmam essa visão popular sobre o Rio como “cidade desespero”.

Interessante apontar que essa teoria sobre a loucura e sobre a sociedade inverte a lógica da estrutura estatal de promoção da saúde, segundo a qual a doença é uma eventualidade individual que precisa ser tratada, ou em casos mais eventuais, um conjunto de agentes externos, tal como um vírus, que provoca enfermidades em larga escala, mesmo que passageiras. Para os integrantes do hotel, a dita normalidade social e cultural é que contém a própria loucura, sendo que o termo “loucura” pode ser entendido aqui como um estado característico do ser humano. Assim, adotar a posição de humano é assumir que se é louco uma vez ou outra, ou ainda entender que dentro de cada pessoa a loucura está em estado latente, pronta para emergir a qualquer momento. Ser/estar louco é um atributo humano constante e indissociável de sua natureza.

Creio que essa afirmação pode ser postulada por meio do entendimento de que a sociedade está moralmente desmoronada, e que, ao se ter experiências e relações com a loucura e com os loucos, se percebe que suas singularidades não são tão diferentes assim (como talvez se imaginasse) das que normalmente podemos ver em nós mesmos, o que varia são as intensidades dessa loucura. Nesse sentido, o louco, então, seria um humano *sui generis*, e a pessoa que chamamos de humano, em nossa sociedade, seria o legítimo ou potencial louco, desarrazoado, inconsciente de suas atitudes e fora do controle de seus sentimentos e comportamentos. O acusado de louco, por esse último, seria, portanto, uma pessoa especial, mais diferente que as *diferenças* que estamos acostumados a ver entre os humanos civilizados, habitantes inseridos e pertencentes às sociedades, supostamente, organizadas. A natureza da sua diferença é de outra ordem: ela distingue e define uma espécie de coeficiente de singularidade dentro da variedade inumerável do que pode ser um humano. É preciso, portanto, uma sensibilidade, uma percepção e um afeto muito apurado para entrar em contato e conhecer essa *diferença*, adentrando e imergindo em sua singularidade. O “método da loucura”, proposto no hotel, afirma dar os meios e as ferramentas para isso e a Antropologia parece também ter os seus:

A boa diferença, ou diferença real, é entre o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam. Tal confronto não precisa se resumir a uma mesma equivocidade de parte a parte – o equívoco nunca é o mesmo, as partes não o sendo; e de resto, quem definiria a adequada univocidade? –, mas tampouco precisa se contentar em ser um diálogo edificante. O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 119)

PERCURSOS E SOMBRAS DE UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA

O objetivo de minha investigação de campo era construir um diálogo entre métodos, da loucura e o etnográfico. Ela buscava compreender quais os limites dessa “boa diferença” naquele contexto manicomial, ao construir uma pesquisa sobre as condições de possibilidade para se produzir uma etnografia. Mais precisamente, inclinava-me sobre os protocolos de pesquisa que tornavam estável e constante uma curiosidade sobre o *outro*, assim como me interessava compreender como a Antropologia seria orientada por um programa disciplinar apto a treinar e formar pesquisadores que pudessem exercitar um reencontro com o exótico e com universos estranhos, como o é da loucura. Um dos meios que encontrei para isso foi montar e desmontar interpretações, pressupostos, protocolos, preconceitos e condicionamentos do meu treinamento, enquanto antropólogo, a partir de encontros, diálogos, exposições dos meus interlocutores e demais situações vividas em campo. Este artigo – que visa refletir sobre a trajetória dessa experiência de pesquisa ao apresentar a seguir algumas dessas (des)montagens – é apresentado aqui como um exercício heurístico movido por variações contínuas e descontínuas daquilo que mais adiante chamarei de montagem enquanto processo e percurso, e a desmontagem enquanto ruptura e evento. Entre os diversos momentos que poderia trazer aqui para exemplificar tais (des)montagens, penso que as relatadas a seguir são mais emblemáticas. A primeira que apresento tem como objetivo voltar um pouco no tempo a fim de entender o que Nise da Silveira pensava sobre o significado da palavra *método*. Talvez, a partir desse relato, poderemos compreender um pouco melhor os paradoxos acima expostos e quiçá responder algumas questões levantadas. Segue abaixo uma digressão ao universo em torno dessa psiquiatra e as questões que seu trabalho e sua obra suscitaram, a qual começa com a transcrição de um trecho de uma palestra (gravada em áudio por mim) no Museu de Imagens do Inconsciente (espaço de trabalho dela e onde hoje abriga as obras dos seus

clientes e dos atuais pacientes do IMNS) na ocasião da reabertura da exposição de obras permanente. Um dos organizadores da exposição disse:

O pessoal da arte tem um sério probleminha com as obras, principalmente feitas no ateliê. Eles fazem uma diferenciação entre as obras criadas espontaneamente, no hospital, por iniciativa própria do paciente, e aquelas obras que são configuradas no ateliê. Eles acham que a que é feita no ateliê tem hora, tem dia, tem lugar e que talvez não fosse tão espontâneo assim. Então a gente tende a desvalorizar as obras que são feitas no ateliê. E alguns são mais radicais ainda, dizem que não acreditam que exista arte em ateliê e arte terapia. E aí essa confusão muito grande entre arte terapia e o trabalho da doutora Nise. E a gente sabe que são duas coisas diferentes, mas que principalmente os leigos não conseguem fazer essa diferenciação. Mas a questão é considerar ou não essas obras como obras de arte, mesmo quando o autor afirma que eles não são. Quem que define realmente o que é uma obra de arte? E se ela não é uma obra de arte, se ela é um documento, um documento médico, um prontuário do indivíduo, então é justo mostrar, publicizar, aquilo que faz parte do sigilo, da relação entre médico e paciente? Você quer ver um exemplo? Essa mesma coisa acontece quando os museus de arte em geral expõem objetos etnográficos. Então os museus etnográficos, durante muito tempo, voltam para isso. Um objeto completamente descontextualizado. A história da musealização dessas coleções deu voz a loucura, mas o discurso do indivíduo continua silenciado, da mesma maneira como a arte bruta. Eu acho que essas pessoas devem cada vez mais serem empoderadas, para poder realmente serem representadas de uma maneira mais efetiva. E aí isso vai confirmar a proposta do Heidegger, para que a produção dos loucos deve ser reconhecida como uma cultura autônoma de direito próprio.

Para complementar essa fala, transcrevo a seguir a apresentação (gravada em áudio por mim) do doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional Felipe Magaldi (2018), no Museu de Imagens do Inconsciente, local de sua pesquisa de doutorado, intitulada “Um novo olhar sobre o museu”:

Não sou terapeuta, não sou cliente. Como era feito o trabalho no museu, no que diz respeito a terapia da Nise? Qual o método da Nise? Qual a singularidade desse método da Nise? Que continuidades e descontinuidades poderia estabelecer entre essa prática da Nise e as outras práticas como arte terapêutica? O que diferencia a Antropologia das outras ciências é o seu método. Ela não tem o objetivo de ser objetiva, ela não quer chegar a uma verdade sobre a realidade que ela se propõe a estudar. Então o antropólogo vai viver de perto com as pessoas que ele se propôs a estudar, vai se afetar, e esse afeto e a intersubjetividade vão ser uma ferramenta de conhecimento, e não só algo que atrapalharia o conhecimento, como faz o modelo mais hegemônico de ciência. A antropologia parte de uma

relação e não de um objeto. A hipótese que eu tentei lançar é que, em primeiro lugar, existe uma gap, uma diferença, entre a atividade expressiva, que é proposta pela Nise da Silveira, que era baseada na espontaneidade, não era uma escola de arte, não era para ensinar nada; a ideia é que exista uma expressão fluida dos conteúdos internos e que essa expressão seja realizada em um ambiente com afeto catalizador. Ou seja, tem que ter um acompanhamento da pessoa do lado, tem que ser um ambiente afetivo, que tenha contato direto com essas pessoas que estão ali na criação. As imagens servem para revelar o inconsciente, elas são uma forma de visualização daquilo que não seria expressável pela imagem verbal. É uma proposta que tem uma eficácia terapêutica. Nise dizia que a atividade desperta um potencial que é auto-curativo da psique, que existe em todo mundo. Então ela tem um potencial que é de cura, que não é só de transformação, e que é uma prática científica também, que se propõem a estudo, não é só produção pela produção, ela é uma forma de criar documentos sobre a psique humana. Não tentei com isso dizer qual que está certo e qual que está errado, claro que o meu favorito é o da Nise, se não eu teria feito estudo no Capes e não no da Nise, mas eu tentei mostrar que essas duas formas de lidar com arte, não é necessariamente arte. Se alguém achar que é arte que bom.

Logo em seguida, na mesma ocasião, Milton Freire (ativista na luta antimanicomial e ex-cliente da Nise) comenta o seguinte sobre a fala de Felipe:

A lembrança que eu tenho da doutora Nise, é o seguinte: eu ia saindo da Casa das Palmeiras uma vez e fui falar com a doutora Nise, aí falei assim: ‘puxa, esse pessoal aqui na casa das palmeiras ninguém sai dessa casa, e vem todo dia aqui, inclusive eu, o pessoal nunca fica bom e tal.’ Ela virou para mim e olhou com um olhar crítico, ela falou: ‘me diga uma coisa, você acha que as pessoas que são profundamente introvertidas não têm o direito de viver? O Mundo é só dos extrovertidos? Eles vêm aqui e vivem do jeito que eles são.’ Ela disse que não estava interessada em curar ninguém, que ela estava interessada que as pessoas convivessem do jeito que elas são.

Milton foi claro citando Nise, quando ela afirma que os introvertidos (e talvez se possa dizer os loucos em geral) têm direito a serem quem são, e não serem transformados em pessoas normais. Já Felipe apresenta uma ponte que poderia unir essa possível incongruência entre a prática de uma teoria estabelecida e a teoria sobre os objetos dessa prática. “Criar documentos sobre a psique humana”, como disse Felipe Magaldi, seria essa prática científica que engendra a psiquiatria rebelde feita a partir do trabalho de Nise. Tal prática parte do pressuposto de que as soluções para problemas práticos foram encontrados graças a pesquisas sobre problemas teóricos, logo, quanto mais se tornar afinada e

aperfeiçoada tais pesquisas, mais eficientes serão as soluções encontradas para a prática médica psiquiátrica.

Outro momento marcante em campo foi quando, certa vez, Vitor me perguntou quando iria começar a participar de fato das oficinas de Teatros Rituais (proposta central do hotel para a promoção de saúde mental coletiva) e sair do “zoológico humano” (ou seja, em outras palavras, me perguntou quando iria deixar de tratar o hospital e o hotel como um zoológico humano). Sua provocação estava direcionada diretamente ao método (etnografia) que estava empregando para conhecer e compreender o hotel, ou seja, creio que ele me disse, de forma bastante direta, que estava objetificando o *outro* ao pôr em prática um modelo reducionista de ciência, contra a qual o projeto do hotel se contrapunha. Tentar controlar minha observação, como um cientista controla seus experimentos em laboratório, fazia daquelas pessoas observadas objetos passivos de um olhar assimétrico sobre o objeto que se deseja conhecer. Vitor, tanto em cena quanto em conversas particulares e informais, tinha o costume de instabilizar relações e comportamentos e provocar mudanças de olhares e reflexões sobre um ponto de vista estabelecido, e o relato acima não era um acontecimento excepcional. Certo dia, enquanto andávamos Felipe Magaldi, ele e eu, em uma das ruas do hospital, Vitor fez o seguinte comentário sobre a diferença entre o trabalho do médico e o do antropólogo: “nós médicos dissecamos os corpos e vocês dissecam...”. Nós o complementamos: “com os olhos”, e ele disse “isso!”

Naquele momento, entendi a pergunta como uma curiosidade sobre o que afinal estávamos fazendo ali, mas agora penso que outras perguntas poderiam ser feitas diante dessa diferença, como por exemplo: tais olhares poderiam, em algum momento, ser complementares e contributivos diretamente um no outro e na mesma intensidade? Haveria a possibilidade de construir algum meio comum de diálogo e prática entre os saberes médicos e os antropológicos que levasse em consideração as eficácias e objetivos de ambos, de forma equitativa? Que tipo de relação, diplomacia ou negociação se poderia realizar nesse âmbito para tal trabalho conjunto poder surtir seus primeiros efeitos? Ou, pensando com Eduardo Viveiros de Castro, poderíamos chegar ao conceito e não a um consenso (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)?

Contudo, para este artigo, que versa sobre a possibilidade de desmontar-se, as perguntas seriam outras: por que respondemos a Vitor que dissecamos “os corpos” (leia-se, talvez, a realidade) com os olhos; e não com os corpos, com nossas experiências, com diários de campo, com gravadores e máquinas fotográficas, com entrevistas ou mesmo com nossas etnografias? O que torna os olhos instrumentos privilegiados de nossos mecanismos didáticos e cogni-

tivos? Tal resposta (“com os olhos”) exemplifica a ênfase dada ao deslocamento de consciência, que se *crê* poder adotar perspectivas diversas e com isso apreender o mundo e os efeitos da alteridade de modo mais eficiente do que por outros meios?

Essas situações relatadas exemplificam minha postura em campo, onde pretendi estabelecer uma relação simétrica com os interlocutores, seguindo algumas propostas metodológicas. (LATOURE, 1994, 2012) Entre essas situações, houve uma em que levei tal proposta de simetria a uma radicalização, experimentando-a na relação com uma interlocutora da pesquisa. A seguir, trago o relato sobre ela: Danielle Bargas foi uma interlocutora e amiga que se tornou fundamental para a construção dessa pesquisa e para meu entendimento sobre o que vivemos e vimos no hotel, principalmente nos últimos acontecimentos de campo. Danielle Bargas foi colega de mesa, de pesquisa e de quarto de hospedagem, como dizíamos (no hotel havia a proposta de residência artística, científica ou psiquiátrica, durante as quais o residente se hospedava em um dos quartos, ou antigas alas psiquiátricas, e, em contrapartida, propunha alguma atividade). Dani e eu estivemos, por alguns períodos, hospedados juntos no hotel, participando ativamente da rotina de oficinas e atividades que ocorriam naquele espaço. Com objetivos distintos, fomos nos aproximando e conhecendo as propostas e motivações para estar ali. Tínhamos diálogos intermináveis sobre os mais variados assuntos, geralmente com pontos de vista divergentes.

Pensando nas ideias e teorias propostas no hotel (PORDEUS, 2018), talvez tenhamos tido uma espécie de relação-espelho, na qual se vê no *outro* tudo aquilo que em si não está bem resolvido. O certo é que, desde a primeira vez em que a vi no hotel, algo em mim – talvez minhas “sombras”, como se dizia no hotel, ou seja, aqueles conteúdos psíquicos obscuros ou invisíveis ao sujeito – que também existia nela, me incomodou profundamente, no entanto, naquele primeiro momento, não sabia o que era aquilo e não sabia como resolver ou lidar. O modo de solucionar com aquela situação desembocou em uma série de provocações que fiz a ela, que por sua vez reagiu com outras provocações. Nosso atrito poderia ter se direcionado para um conflito mais sério, mas, em certo momento, e talvez por consonância com as relações e forças existentes naquele coletivo, a busca por entendimento prevaleceu.

Interessante notar ainda que poderíamos, simplesmente, ter ignorado a existência um do outro. Nada nos obrigava ou condicionava a estarmos juntos, realizando as atividades no hotel em equipe e cooperando para que a agenda fosse seguida. Existiam muitas outras pessoas com que teríamos mais afinidade, mas resolvemos seguir adiante em nossa relação e diálogo tenso, contudo

divertido e instigante. Ao lado dela, deixei, por exemplo, completamente à parte os preceitos e obrigações que acreditava ter que seguir em uma pesquisa etnográfica, e por isso mesmo nossa relação se tornou mais instigante ainda, já que, ainda assim, ela era uma interlocutora central na minha pesquisa.

Como etnógrafo, aprendi, em meu treinamento ao longo dos anos, que no trabalho de campo, geralmente, deve-se respeitar, acolher e escutar a maior quantidade possível de pessoas; além de entender suas visões sobre si e seu mundo, buscando, sempre que possível, algum grau de imparcialidade. Durante a graduação, pensava que a Antropologia poderia cultivar em mim, e nos outros, sentimentos próprios do humanitarismo, da filantropia e daquele altruísmo que acompanha toda relação cordial, gentil, lisonjeira, amável, igualitária, amistosa e elegante em relação ao *outro*. Pensava também, certamente, que se aproximar de pessoas que não nos despertam qualquer empatia, ou que tenham pontos de vista sobre questões extremamente divergente ao nosso, torna-se, com isso, um exercício de relativização cultural desafiador e desinteressante ao pesquisador. Portanto, é natural e plausível que em campo tenhamos tendência a nos distanciar dessas pessoas.

Nesse modelo de pesquisa etnográfica, nos quais se buscam “boas diferenças” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), que não necessariamente se efetua por um encontro entre similitudes, mas engendram uma comensurabilidade entre mundos, se pressupõe que o pesquisador seja capaz de tornar possível o entendimento mútuo. O rigor metodológico e o aperfeiçoamento de técnicas de pesquisa interessam a ele apenas na medida em que amplifica esses protocolos acadêmicos na relação com a outridade (conforme veremos a seguir).

A radicalidade de meu experimento na relação com a Dani foi justamente abolir qualquer grau de imparcialidade, sem forçar uma parcialidade inexistente ou prosaica. Eu sabia que, por um lado, existe o juízo de valor sobre o *outro*, mas que, a princípio, não se deve definir de antemão quem é mais ou menos relevante para uma pesquisa. Por mais irracionais que fossem as visões do *outro*, o antropólogo deveria esforçar-se a explicá-las. Em outras palavras, e pensando com Filipe Verde:

A polaridade entre modernidade e tradição definiu assim globalmente a curiosidade antropológica, dando-lhe, digamos assim, um “tom” adequado ao pano de fundo tácito, nunca explicitado e por isso em certo sentido invisível, onde se combinam de forma confusa Viena e Cracóvia, a vontade do conhecimento objectivista e a negação relativista da sua universalidade, o terreno fértil onde cresceu uma disciplina que, assim, ensina aos seus neófitos aquilo que vão encontrar nos lugares da experiência iniciática da etnografia, bem como a estratégia que os deve guiar nesses

encontros. Vão, como disse Hollis, encontrar ideias irracionais que devem explicar e, no mesmo passo, justificar por que creem os nativos nelas. Esta alienação postulada é o legado da modernidade para o modo como olhamos para o passado e para o que no presente é culturalmente outro. E nunca faltam nas aldeias nativas ideias dessa natureza – crenças e condenações de feiticeiros, cosmologias porventura magníficas mas objectivamente falsas, imputações causais implausíveis e confusões categoriais. (VERDE, 2018 p. 152)

Na presença da Dani, negligenciei esses pressupostos de pesquisa e iniciei outro tipo de relação com ela. Nosso primeiro encontro, como mencionei anteriormente, foi bastante conflitante. Antes de ir para o hotel, na primeira vez, ganhei uma camiseta estampada com as obras do artista Bispo do Rosário. Na segunda viagem ao Rio, levei ela, e, quando a usei pela primeira vez, Dani veio me perguntar onde tinha conseguido ela. Minha resposta foi das mais estúpidas e grosseiras possíveis. Disse que estava com ela para ver quem viria perguntar sobre ela primeiro, me surpreendi com minha reação e tentei consertar o primeiro contato, mas já era tarde. Depois daquele ocorrido, comecei a me relacionar de modo diferente com a sinceridade e espontaneidade com que todos pareciam lidar uns com os outros. O problema foi que, naquele primeiro contato com esse modo de me relacionar, confundi sinceridade com arrogância, estupidez e ironia, ou, de acordo com Vitor, o encontro com Dani despertou meu “lado sombrio”, com o qual não estava pronto para lidar. Dani reagiu ao modo dela e, algum tempo depois, fui lhe dar a camiseta em sinal de desculpas e recomeço de nosso encontro.

Nossas conversas mais interessantes e mais produtivas aconteceram depois de algum tempo, quando viajamos para o OcupaNise, em Franca, interior paulista, durante o Congresso anual da Universidade Popular de Arte e Ciência, criada a partir do e no hotel. Citarei apenas duas dessas conversas, que se repetiram em outros momentos. O tema da primeira conversa aconteceu nos corredores do hotel, e versou sobre os papéis que pesquisadores deveriam ter naquele ambiente. Dani me alertava, por exemplo, sobre as pessoas que visitavam e se aproximavam do hotel apenas para benefício próprio, e, entre elas, poderiam estar pesquisadores como eu, que passaria alguns dias hospedado, gratuitamente, no Rio de Janeiro, coletando informações sobre aquele espaço, para compor sua pesquisa, em nada contribuindo para o projeto.

Sua crítica valia também para tantas outras pessoas que vi fazerem exatamente isso, mas com outros fins, como pessoas famosas, que tentavam se promover com o projeto, ganhando reconhecimento naquele momento, ou ainda profissionais da comunicação e do jornalismo, que viam no hotel uma ótima

matéria, com a qual poderiam ganhar visibilidade e audiência; ou então com profissionais que viram no hotel uma oportunidade para conquistar clientes, vender seu produto ou também se promover diante das muitas câmeras sempre presentes em todos os momentos dos grandes encontros. Em outras palavras, Dani estava me questionando se eu não era uma dessas pessoas. Minha resposta foi, igualmente, provocativa e sincera: disse-lhe que, provavelmente, minha pesquisa não iria ajudar diretamente em muita coisa o hotel. Se o material que levantasse pudesse ser utilizado para divulgar e desenvolver o trabalho lá realizado, então, meu objetivo estava cumprido. Minha resposta me surpreendeu.

Parei para pensar se era aquilo mesmo que pensava, pois, durante minha formação como antropólogo, estava convencido de que, em campo, poderia construir conhecimento sobre meus interlocutores de forma conjunta e participativa com eles. Por fim, mesmo que já tivesse dito o que pensava, poderia voltar atrás e debater sobre o assunto, e foi isso que fiz quando lembrei que a principal norma do código de ética da Antropologia é não prejudicar a população estudada. E bom, de fato não estava prejudicando. Já Dani discordava, dizendo que as pesquisas que ali eram feitas deveriam abraçar a causa política e metodológica do hotel. A discussão entrou noite adentro nos corredores do Hotel. Obviamente não chegamos em nenhum consenso (na verdade, acho que nunca chegamos a qualquer consenso e menos ainda a qualquer conceito), mas me perguntava, constantemente, como estabelecer um diálogo com um interlocutor quando o pesquisador entreteve discordâncias e conflitos diretos. Será que estaríamos, por meio (ou apesar dela) de nossa divergência, conseguindo produzir um horizonte de entendimento, um solo comum para inteligibilidade, um conhecimento coproduzido e ecumênico sobre aquilo de debatíamos? Esse lugar-comum estaria mediado por esse modelo de acesso ao *outro* e de construção da realidade chamado etnografia? E, ainda, se essa mediação é realizada por um sujeito treinado e apto a pôr em prática esse modelo, ponto de vista, paradigma ou *epistémê*, então, o que está em jogo aqui é *o que* será produzido e não *como* o pesquisador e o pesquisado produziram essa etnografia? Se essa é a contribuição da Antropologia, mediar mundos e construir coletivamente conhecimento sobre a experiência e condição humana por meio de etnografias, então, poderíamos dizer que um antropólogo sugere, indiretamente, que seus interlocutores coloquem em prática mecanismos usados pela pesquisa etnográfica, ou seja, que relativizem a si mesmos e seus métodos, a partir do distanciamento crítico e de um exercício de deslocamento de perspectivas na alteridade?

(DES)MONTAGENS DOS PROTOCOLOS DE UMA PESQUISA ETNOGRÁFICA

Diante do exposto acima, poderíamos concluir que esse modelo de pesquisa co-produzida, construída com os métodos etnográficos, que dialogam sobre termos e não sobre os meios, mesmo que os interlocutores tenham seu próprio método para conhecerem a si mesmos, e que não estejam dispostos a relativizar os mesmos, compõem uma prática acadêmica disciplinar que ecoa à herança colonialista, impondo sua *epistémê* régia diante das demais. Ou, como disse Roy Wagner:

Uma antropologia que se recusa a aceitar a universalidade da mediação, que reduz o significado a crença, dogma e certeza, será levada à armadilha de ter de acreditar ou nos significados nativos ou nos nossos próprios. A primeira alternativa, dizem-nos, é supersticiosa e não objetiva; a segunda, de acordo com alguns, é “ciência”. E, todavia, esse tipo de ciência pode facilmente degenerar em uma forma de discurso indireto, em um modo de fazer afirmações provocativas traduzindo idiomas em fatos e superexotizando os objetos de pesquisa em prol do efeito simbólico. Isso é possível porque a antropologia sempre é necessariamente mediadora, esteja ou não consciente das implicações disso; a cultura, como o termo mediador, é uma maneira de descrever outros como descreveríamos a nós mesmos, e vice-versa. (WAGNER, 2012, p. 65-66)

Portanto, estou me referindo aqui à prática dessa ciência como uma profissão de fé, tal como Kuhn argumenta ser a base sólida que sustenta a “ciência normal”, que “significa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas” (KUHN, 1998, p. 29). Com “pesquisas passadas” poderíamos entender aqui como a própria tradição do modelo etnográfico, que é hegemônico na Antropologia. Nesse sentido, essa Antropologia “normal” parte do pressuposto de que são “as crenças do antropólogo que determinam as suas escolhas sobre o *que* interrogar e *como* o interrogar”. (VERDE, 2018, p. 162) A solução de Mauro Almeida, e de muitos outros antropólogos (SÁEZ, 2009), é, de certa forma, equacionar tais questões, por meio de um denominador comum pragmático, como por exemplo uma “quase-verdade”. (ALMEIDA, 2003, p. 13) Seguindo tal lógica disciplinar, os cursos de métodos em Antropologia deveriam ser treinamentos de como ter alto rendimento em tornar-se um *outro*. Especificamente, aqui estou me referindo a tonar-se um(a) antropólogo(a) ou a noção de pessoa que o estudante encarna, a qual chamo de *eu-antropólogo* (VIANNA, 2015, 2018, 2019) e que se torna uma espécie de mediador entre mundos apto a conhecer a vida nativa, a olhar sob a perspectiva do interlocutor, adotando-a como prática científica. Mas, como isso seria possível, considerando que tais

sujeitos pesquisadores estiveram sendo condicionados em sua sociedade ocidental moderna, a viver suas experiências de sujeito com base em uma noção de pessoa que é indivisível, singular e centrada na consciência de si? Considerando que essas experiências são intransferíveis a outros indivíduos, entidades ou seres, e que sua tradução se dá na medida apenas de sua comparação com as demais, então, pergunto: quais os sinais ou pistas que nos informam sobre o êxito ou não desses exercícios de deslocamento de perspectivas, previstos na prática etnográfica? A resposta mais comum tem sido aquela que orienta nosso olhar a perceber uma congruência entre o ponto de vista do antropólogo e do nativo, onde se o último compreendeu e ratificou o que foi dito sobre ele pelo primeiro, então aquela explicação já tem boa parte dos elementos necessários para ganhar um valor de verdade.

Nos treinamentos acadêmicos é ensinado que esse exercício que visa “sair de si”, ou esse “processo de dupla alienação de si e de subjetivação do heterogêneo” (IMBERT, 2003, p. 213), deslocando sua visão externa sobre si para olhar a si mesmo como um *outro* de seus *outros*, só será possível no momento que for realizado, ou seja, efetivado por meio de um processo, materializado em um percurso, ou montado segundo certos protocolos. Logo, podemos resumir que só se aprende fazer etnografias as fazendo, ou, no próprio ato de fazer se aprende como se faz, e não há como ensinar um sujeito a ter essa experiência, ela deve ser treinada e, quanto mais tempo o aprendiz de antropólogo ficar exercitando, esse deslocamento melhor ele fará. Há um motivo evidente para o pesquisador aprendiz ser deixado à própria sorte no campo, ou como argumento em outro artigo (VIANNA, 2015), ser lançado à deriva no trabalho de campo. Se pressupõem que o pesquisador é aquele que se coloca à prova, como parte do objeto de investigação, sendo, portanto, alvo da observação de si mesmo somente à medida que é interpelado pelo *outro* ou entretém relações com o mesmo. Creio que Merleau-Ponty confirmaria essa (pré)suposição:

Ora, em antropologia, a experiência é nossa inserção como sujeitos sociais num todo cuja síntese já está feita, e que é laboriosamente procurada por nossa inteligência, pois vivemos na unidade de uma só vida todos os sistemas de que é feita nossa cultura. Há algum conhecimento a tirar desta síntese que somos nós. Mais ainda: o aparelho de nosso ser social pode ser desfeito e refeito pela viagem, assim como podemos aprender a falar outras línguas. Há aí uma segunda via rumo ao universal: não mais o universal de sobrevôo de um método estritamente objetivo, mas como que um universal lateral, cuja aquisição é possível através da experiência etnológica, incessante prova de si pelo outro e do outro por si. Trata-se de construir um sistema de referência geral onde possam encontrar lugar o

ponto de vista do indígena, o do civilizado e os erros de um sobre o outro, construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo. A etnologia não é uma especialidade definida por um objeto particular – as sociedades “primitivas” –, é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é “outro” e que exige nossa própria transformação. (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 199)

Para “construir um sistema de referência geral”, é preciso provar que se é capaz de realizar esse exercício de deslocamento de ego e consciência, para tornar-se um pesquisador antropólogo experiente, capaz de poder com essa mesma *experiência*, observar sua trajetória com a perspicácia de quem foi qualificado pelos pares como apto a entender e ler sua própria disciplina com um olhar crítico, ou até que possa atingir algum universal. Se o objetivo, com isso, for ainda alargar a experiência, tornando-a acessível ao resto da humanidade que comungue desse mesmo solo comum onde tal experiência é possível (ou seja, que é universal um ponto de vista humano), então deduzo que exista um *protocolo etnográfico* a ser seguido ao ler os manuais em forma de monografias que chamamos de clássicos da Antropologia; além dos textos consagrados por sua reprodutibilidade e citação em aulas de métodos em Antropologia, como por exemplo, o clássico “Treinando a observação participante”. (FOOTE-WHYTE, 1975) Tal protocolo teria como sustentação conceitos como: *outro*, alteridade, “eu” e experiência. Assim, à medida que o estudante é treinado a exercitar os deslocamentos e práticas pedagógicas, como estranhamento e relativização, esse protocolo torna-se como que invisível a ele, já que os deslumbramentos no encontro com o *outro* provocam uma sensação de deriva no trabalho de campo. O pesquisador acredita estar descondicionado das convenções sociais e disciplinares, já que agora ele é consciente delas, e por isso, pode trabalhar contra-intuitivamente. No entanto, seus pontos de referências para exercitar essa *profissão de fé* são justamente aqueles conceitos que possibilitam a existência desses protocolos.

Após a prática de imersão na vida nativa, sustentada por esse conceito de experiência, o pesquisador precisa voltar a ser o sujeito anterior a essa transformação, traduzindo a experiência vivida em deslocamentos constantes entre essa personagem, o eu-antropólogo, e o pesquisador neófito, a partir de suas “equivocações” em campo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2018) A partir daí, como em um sistema que se retroalimenta, os dilemas sobre o relativismo ressoam e reverberam na história da Antropologia (ALMEIDA, 2003) como a condição *sine qua non* por excelência das etnografias. Tal rodeio parece então, desembocar na construção de um chão comum, ou de uma espécie de platô me-

tafísico, onde a compreensão mútua ocorre e de onde os pesquisadores podem escrever suas etnografias.

A Antropologia, em resumo, seria essa “análise do vivido” que “não faz mais que preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental”. (FOUCAULT, 1995, p. 337) Poderíamos correlacionar essa “figura da finitude”, ou “duplo empírico-transcendental” chamado homem (FOUCAULT, 1995), com as “*schematas*” (GOMBRICH, 1995, p. 94) existentes em uma etnografia, compondo seus conhecimentos limitados sobre o *outro* e que seriam aquelas imagens, expectativas e pressupostos sobre o mesmo e sobre o encontro com ele (os quais geralmente vinham acompanhados de um conceito sobre o que é exótico) com que o estudante ingressa no curso de Ciências Sociais ou no de Antropologia; ou ainda seriam aquelas imagens nutridas em sua imaginação sobre tais encontros por meio da formação e treinamento acadêmico que os precede. Ou, nas palavras de Ernst Gombrich (1995):

Sem algum ponto de partida, sem algum esquema inicial, nunca poderíamos captar o fluxo da experiência. Sem categorias, não poderíamos classificar as nossas impressões. Verificou-se que, paradoxalmente, pouco importa que categorias sejam essas. Podemos sempre ajustá-las às nossas necessidades. Na verdade, se o esquema mantém-se elástico e flexível, essa imprecisão inicial pode vir a ser não um obstáculo, mas um trunfo. (GOMBRICH, 1995, p. 94)

Em suma, não haveria uma Antropologia, enquanto ciência, produzida *ex nihilo*, a não ser por duas pré-condições que sustentam tais especulações: a primeira que considera a existência de um *solo comum* a partir de onde o conhecimento seria possível (ou seja, uma única realidade apreensível por meio de alguma heurística regular) e uma semiótica que pudesse resolver os problemas decorrentes dessa apreensão, tarefa que Thomas Kuhn tenta resolver em sua obra. Em outras palavras:

A experiência aparece acompanhada de pressupostos teóricos e não antes deles; e a experiência sem teoria é tão incompreensível quanto, (supostamente) a teoria sem experiência: eliminemos parte do conhecimento teórico de um ser senciante e teremos pessoa completamente desorientada e incapaz de realizar a mais simples das ações. (FEYERBEND, 1977, p. 263)

Diversos autores pensaram sobre essas questões. Hilary Putnam (1992), por exemplo, sugere que há uma “farsa relativista”, na qual os pesquisadores estariam imersos em uma eterna criação de exemplos e contraexemplos, produzidos através da subjetividade de seus métodos, utilizados para disputar terri-

tório empírico e teórico, ou esse seria o próprio dilema da incomensurabilidade operando internamente à disciplina. Possíveis incoerências, inconsistências e contradições da Antropologia seriam, então, projetadas para outras dimensões e áreas do conhecimento, como a Psicologia, a Neurolinguística e Sociologia (não seriam mais problemas seus por direito, já que não teriam condição de dar conta dos mesmos). As regras do método etnográfico, se é que existem, estariam com isso “restringindo a curiosidade” do pesquisador “aos limites estabelecidos pelo método” (WHITEHEAD, 1988, p. 10), quando ele busca ampliar seu campo de pesquisa a todo tempo que encontra brechas epistêmicas desse mesmo método.

Talvez boa parte dos leitores antropólogos estejam agora buscando em suas memórias acadêmicas tais protocolos de pesquisa necessários para “restringir a curiosidade” que tinham quando iniciaram seus trabalhos de campo. Alguns livros-textos, como a *Etnografia e observação participante*, de Michael Angrisino (2009), parecem ter esse poder para conduzir a curiosidade aos limites adequados às convenções do método. Mas, questiono, tais protocolos de pesquisa existiram em alguma ilha amoral? Quais guias eticizantes estariam movendo essa curiosidade insaciável pelo *outro*? Atualmente, parece haver uma economia moral científica que orienta o pesquisador a desejar contribuir para a construção de um ou mais bens-comuns, tomando-os como sua missão, tais como: o desenvolvimento da sociedade, o avanço do conhecimento científico, a melhoria das condições de vida dos sujeitos subalternos/marginalizados, a defesa e preservação da natureza e as mais diversas grandes causas sociais, humanistas e ambientais que podem salvar e explicar o mundo, sobre as quais qualquer filantropia científica e social poderia justificar seus investimentos e seu mecenatismo. A Antropologia, como uma entre tantas outras dessas ciências, apenas deixaria mais transparente essas causas e lutas, que são tomadas como um avanço da *ciência antropológica* diante de seu passado colonialista e moderno (ou pelo menos, como uma redenção eterna pelos erros históricos, atingida por meio da explicitação da dívida impagável que os modernos teriam para com os não modernos). Tais lutas ficariam mais claras quando argumentos a “favor da etnografia” (PEIRANO, 1995) apareceram como uma espécie de coringa dos debates em subáreas, como vemos na etnologia indígena: “quanto *mais profundo e extenso é o nosso conhecimento etnográfico de um povo*, menos arrogantes nos tornamos e mais claramente percebemos a falácia de que alguns são mais nativos do que outros.” (RAMOS, 2010, p. 13, grifo nosso).

Alcida Rita Ramos sustenta que a Antropologia constrói um “verdadeiro ecúmeno teórico” (2010, p. 10), que por sua vez, quando reunido a outros tantos

elogios à eficácia, validade e relevância da etnografia, parecem constituir uma espécie de “ufanismo etnográfico”, que pode se perpetuar por muito tempo até que a suposta onipotência da etnografia seja questionada. Afinal, como afirmou Thomas Kuhn, “rejeitar um paradigma sem simultaneamente substituí-lo por outro” (KUHN, 1998, p. 110) é rejeitar a própria ciência. Esse ato se reflete, não no paradigma, mas no pesquisador que rejeitou o paradigma. Inevitavelmente ele será visto por seus colegas como o “carpinteiro que culpa suas ferramentas pelo seu fracasso”. (KUHN, 1998, p. 110) A partir dessa citação, podemos compreender por quê parece ser esse o principal “contexto da justificação” (FREITAS, 2005) em que todo pesquisador parece inserir sua etnografia quando defende-se de críticas, como incoerência, contradição, implausibilidade e carência de material empírico. Afinal, e eis o argumento central, se tivesse mais tempo e melhores condições de trabalho sua etnografia, poderia ter *revelado* muito mais do que apresentou. A confiança na infalibilidade e na plasticidade da etnografia estaria sendo resguardada principalmente pelos antropólogos mestres ancestrais (aqueles que recebem homenagens ainda em vida, que se tornam como manuais vivos para os jovens pesquisadores da ciência normal), guardiões de uma tradição por onde a ciência normal pode ser praticada:

À transferência de adesão de um paradigma a outro é uma experiência de conversão que não pode ser forçada. A resistência de toda uma vida, especialmente por parte daqueles cujas carreiras produtivas comprometeram-se com uma tradição mais antiga da ciência normal, não é uma violação dos padrões científicos, mas um índice da própria natureza da pesquisa científica. A fonte dessa resistência é a certeza de que o paradigma antigo acabará resolvendo todos os seus problemas e que a natureza pode ser enquadrada na estrutura proporcionada pelo modelo paradigmático. (KUHN, 1998, p. 192)

Assim, *saber mais* sobre o *outro* é uma necessidade para a sustentação e sobrevivência da figura do cientista e do intelectual emoldurada por sua biblioteca. Como uma das áreas do conhecimento que mais teria legitimidade para falar com/sobre/ao lado dos sujeitos em situação vulnerável ou que estejam sendo acometidos de qualquer sofrimento social, a Antropologia parece produzir um saber firmado sobre essas convicções e moralidades, tal como vemos nas prescrições disciplinares de Mauro Almeida (2003):

A etnografia é então interação – hibridação politizada, e orientada cognitiva e moralmente para zonas de quase-verdade. Ela assiste à construção de novos corpos singulares e coletivos politicamente orientados: caso da territorialidade, das identidades étnicas, das definições de paisagens-patrimônio; mas também de corpos com gênero, corpos com cor, com histo-

ricidade. Antropólogos por um lado são parceiros na emergência das ‘culturas híbridas’ – e por outro são membros de uma comunidade orientada para verdades e juízos. O nexo entre as suas duas posições é essencial para sua atuação e para sua contribuição no processo de construção de consensos necessários sobre a natureza do mundo social. (ALMEIDA, 2003, p. 24)

Pensando nisso, poderíamos perguntar: haveria alguma coerência semântica ou pragmática nesse coletivo-mundo que sustenta o que lhe é melhor, mais conveniente ou mais relevante? Nesse caso, pergunto se a teoria antropológica não seria um apanágio dos engajamentos dos/entre nativos e antropólogos? É o antropólogo que irá ser o porta-voz disso, que entender-se-á por melhor/justo/correto/humano/ético? Seria a *etnografia* ou a *experiência etnográfica* desejosa por entender os fenômenos e situações do mundo, aquela que, desde Malinowski, ainda deseja “reconstituir” de alguma forma um “real” (MALINOWSKI, 1976; DURHAM, 1978), o principal e talvez único meio de resolver questões ético-epistemológicas na Antropologia? A ética acadêmica, que garante a livre concorrência e disputa de ideias – pelo objetivo comum do acúmulo e da complexificação do conhecimento científico –, tem alguma homogeneidade teleológica? Estaria no método etnográfico o maior legitimador do saber antropológico (ou ele não precisa de legitimação, autolegitima-se pela singularidade da jurisprudência disciplinar que permite o encontro etnográfico)? O que uma etnografia não pode *grafar*? Ou, nas etnografias “tudo vale”, e a Antropologia é a ciência que mais “progrediu” nas últimas décadas (FEYERABEND, 1977)?

Se a Antropologia é uma ciência com um método *sui generis*, na qual, por um lado, somente seus praticantes o conhecem profundamente (onde a experiência etnográfica individual torna-se intransferível e, exclusivamente, singular) mas, por outro lado, seus membros não possuem uma definição consensual sobre este método, então, qual a importância ou relevância nessa disciplina (pensando que o conhecimento antropológico legitima-se apenas perante o parlamento acadêmico) das provas de seleção, das bancas de avaliação de teses e dissertações e dos processos seletivos para professores? Seria, talvez, tornar seu paradigma – a etnografia – resistente à crítica, fazendo-a perdurar em todos os meios acadêmicos?

Ao concentrar a atenção numa faixa de problemas relativamente esotéricos, o paradigma força os cientistas a investigar alguma parcela da natureza com uma profundidade e de uma maneira tão detalhada que de outro modo seriam inimagináveis. E a ciência normal possui um mecanismo interno que assegura o relaxamento das restrições que limitam a pesquisa, toda vez que o paradigma do qual derivam deixa de funcionar efetivamente. Nessa altura os cientistas começam a comportar-se de ma-

neira diferente e a natureza dos problemas de pesquisa muda. No intervalo, entretanto, durante o qual o paradigma foi bem sucedido, os membros da profissão terão resolvido problemas que mal poderiam ter imaginado e cuja solução nunca teriam empreendido sem o comprometimento com o paradigma. E pelo menos parte dessas realizações sempre demonstra ser permanente. (KUHN, 1998, p. 45)

O que as teorias sobre a etnografia parecem postular é, em primeiro lugar, a constituição de *uma mesma realidade em comum*, e, em segundo lugar, a invenção de um *eu* que possa transitar e ter um *solo comum* coabitado com o *outro*.

CONCLUSÕES OU ALGUMAS DISRUPTIVAS DESMONTAGENS ABRUPTAS

Existem muitos jogos de montagem, e passei boa parte da minha infância brincando com alguns. Depois de muitas montagens e desmontagens, percebi que essas brincadeiras, como construir castelos de cartas, parecem sempre se tornar mais divertidas quando terminam, desmoronam ou alcançam um nível cada vez maior de montagem e desmontagem (e não necessariamente quando seu objetivo é alcançado ou seu enigma revelado). Contudo, mesmo que esse pareça ser um exercício repetitivo, observava que, a cada montagem e desmontagem, a ordem das peças usadas e o resultado do processo se tornavam eventos singulares.

Quando comecei a investigar as raízes da etnografia e a relembra meus primeiros exercícios etnográficos (VIANNA, 2018), notei uma grande semelhança com essas brincadeiras e jogos. Nessas, assim como na confecção das etnografias, as construções parecem ser metódicas e as desconstruções são abruptas, como rupturas. Ou, em outras palavras, o problema que parece existir diante de uma desmontagem não é aquele das tradições e das convenções: “o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos”. (FOUCAULT, 2005, p. 6) A história, pensando com Michel Foucault, parece, então, multiplicar as rupturas e buscar as perturbações das continuidades. Em ambas (etnografia e brinquedos de montagem), são produzidos simulacros do mundo, reconstituições do *real* por meio de imagens preconcebidas e imaginadas sobre ele projetadas, mas, se assim for, então pergunto: o que permite a construção de tais simulacros se as peças usadas poderiam compor e recompor tantas, em sucessivas e ininterruptas transformações, e inumeráveis outras imagens, re-

alidades e mundos? E se as desconstruções pudessem ser também metódicas e processuais? Desmontar tais simulacros, ou construções de mundos, poderia expor os procedimentos e pressupostos com os quais eles foram construídos? Se a tradição for a manutenção das transformações, não seria possível perceber aquilo que engendra e transforma em fundamento uma prática científica como a etnografia? Desta forma, tal exercício de exposição, por meio do procedimento de desmontagem, enquanto performance textual, seria um ato de revelação do oculto ou de “obviação” (WAGNER, 1979), ou seja, que da visibilidade a arbitrariedade de uma convenção. Minha inspiração no trabalho de campo do doutorado era, obviamente, wagneriana, já que se tornava evidente, no decorrer da leitura da literatura aqui citada, que o jogo acadêmico parece se alimentar do poder de visualização do oculto e da complexidade, possibilitado pelas performances de uma escritura que intenciona maximizar a refutabilidade propiciada pelo pluralismo epistêmico e interpretativo, observado, principalmente, em bancas e arguições de defesa de trabalhos acadêmicos.

Em suma, o leitor pode estar nesse momento se perguntando: mas, afinal, o que o autor entende por etnografia? Se fosse possível reunir todas as definições de etnografia, em uma única sentença, talvez, pudéssemos compor uma descrição tão obtusa e vaga quanto objetiva e precisa. Penso que ela seria algo como um tipo de análise combinatória multivariada de improbabilidade finita, na qual um pesquisador produz uma série de disposições dos mesmos elementos que outros pesquisadores se utilizaram para compor suas etnografias. Tais elementos parecem variar, infinitamente, em seus conteúdos, de acordo com a singularidade dos encontros etnográficos e das pessoas que acabam fazendo parte dele. É sintomático, portanto, que a Antropologia sempre esteve preocupada em tornar instáveis noções como realidade e verdade, já que seu paradigma implica diretamente na impossibilidade de progresso desta ciência em direção a um objetivo estabelecido de antemão. Mais sintomáticas ainda parecem ser as diversas propostas atuais de uma Antropologia que “descolonize o pensamento” e que assuma “acordos pragmáticos” (ALMEIDA, 2013), em que seu paradigma etnográfico parece, novamente, a ser questionado.

A Antropologia, para os que tentam defini-la como tendo um objetivo pragmático, parecem, então, estar em uma “evolução-em-direção-ao-que-queremos-saber”. (KUHN, 1998, p. 214) Essa singularidade do encontro etnográfico parece ser infinitamente variável, de modo que cada pesquisador faz sua etnografia, ao seu modo, de maneira única e insubstituível. Nesse sentido, há, na ideia de etnografia, uma improbabilidade finita, logo, incomensurável, de acordo com o número de pessoas que realizam etnografias e também segundo

os pressupostos existentes nela. Nesse sentido, poderíamos correlacionar o projeto epistêmico antropológico, no qual a etnografia é seu motor, com a reprodução de uma “ciência normal”, como a descrição do kula por Malinowski (1976). Lembrando que Thomas Kuhn não considera a ciência normal como um “empreendimento único, monolítico e unificado que deve persistir ou desaparecer”, mas sim frequentemente “assemelha-se a uma estrutura bastante instável, sem coerência entre suas partes”. (KUHN, 1998, p. 74)

Enfim, parece existir uma infinidade de abordagens possíveis sobre tais assuntos, e minha intenção nesse artigo foi articulá-las com a ideia de etnografia enquanto montagem e desmontagem de um conhecimento enraizado na modernidade, ou o conhecimento antropológico e etnográfico. Em outras palavras, poderíamos dizer que montar e desmontar, construir e desconstruir, talvez, sejam efeitos de um regime científico moderno, no qual parece haver uma *epistémê* com origem em um processo histórico de anseios, obsessões e obstinações em tornar a realidade inteligível. A Antropologia, sendo filha desse mesmo regime, parece enraizar-se em tal *epistémê*, compondo uma ode ao concreto que acompanhou a constituição da história da disciplina. Uma dialética parece ser condição do seu trabalho, dados os pressupostos dos quais parte, já que entende ser do encontro com o *outro* que seu ofício se torna possível. Mais precisamente, a constituição dessa modernidade teria criado as condições de possibilidade para que um “duplo-empírico transcendental” emergisse, chamado “homem”. (FOUCAULT, 1995, p. 335) A Antropologia, ciência humana que se propunha a compreender os fenômenos em torno dessa nova figura, parece ter se consolidado sobre uma outra figura, que emergiu dessa, o antropólogo, mediador entre mundos ou xamã moderno que tem o poder de revelar o oculto no social. Durante a história dessa disciplina, muitos autores, ao tentarem definir tal ciência, consolidaram uma metafísica do sujeito, ao historicizarem e des-historicizarem a figura do “homem”.

Por fim, e tendo em mente essa configuração disciplinar, especulo sobre a possibilidade de ser a ideia da etnografia concebida por meio de um treinamento e de uma formação do pesquisador enquanto *sujeito cognoscente*. Esse, sendo detentor da capacidade de experiência e de estar consciente de sua individualização (ou assim parece pressupor o projeto epistêmico antropológico sustentado pela etnografia), poderia, então, consolidar e condicionar-se em uma nova noção de *eu*, por meio da transformação propiciada por esse treinamento.

Um *eu-antropólogo* (VIANNA, 2018; 2019) emerge para dar conta de um descentramento de si na direção do *outro*, recentrando, novamente, no primeiro, no momento do retorno do trabalho de campo e da escrita etnográfica. Esse

movimento heurístico e epistêmico parece subentender e pressupor a emergência desse novo sujeito no estudante que pretende estudar Antropologia ou fazer uma pesquisa etnográfica, à medida que vai se familiarizando com a literatura sobre o assunto, com as técnicas de pesquisa, com a postura em relação à *diferença* e com as categorias-chave de pensamento utilizadas nessa disciplina. Se essa noção de um *eu-antropológico* pressupõe um movimento de perspectivas que a alteridade e a diferença implicariam, então, poderíamos tornar tal movimento análogo às movimentações das peças de um jogo (evocando com isso o caráter lúdico do ofício antropológico disciplinar). Tal analogia faria da etnografia um jogo de quebra-cabeças, no qual as regras se resumiriam ao objetivo de reunir peças, em um dado tempo e espaço, tomando como desafio central dar coerência e estabelecer relações entre as partes que compõem seu conjunto.

No entanto, também me parece que, frequentemente, tais quebra-cabeças têm sido montados e abandonados quando não se encontra sua solução ou quando existem mais “anomalias” (KUHN, 1998) do que correspondências entre os modelos e os exemplos de referência (ou ainda, quando se perde sua natureza lúdica). Mas, quando os quebra-cabeças não são completamente abandonados, eles são remontados de acordo com os mesmos procedimentos, até que seja resolvido seu enigma, dando tanto a impressão de que seu problema se localizava em contingências e imponderáveis presentes no contexto de pesquisa quanto passando a ideia para o pesquisador que a escrita e a rescrita de uma etnografia seriam atividades imensuráveis, desdobrando-se sobre si, dada sua duplicidade intrínseca, ou seja, aquela que emerge da alteridade. Tomando tal suposição como plausível, se empreende e se propõe aqui um exercício de *reversão* das tentativas (frustradas ou não) de soluções desses enigmas, operando suas possíveis (des)montagens. Entende-se que tal reversão expõe as regras desse jogo, apontando para possíveis raízes, fundamentos, contingências, gêneses e lógicas dos mesmos, ao pressupor que a Antropologia é regida por parâmetros científicos e que por isso compartilha critérios, regimentos e um rigor metodológico diante do qual o método utilizado não pode ser irrefutável. Mais precisamente, essa reversão escreve a história de suas condições de possibilidade. Para isso, produzi, deliberadamente, algumas conveniências na sua composição, tanto em relação às escolhas analíticas quanto na escolha pelo local de trabalho de campo no Hotel da Loucura, que compuseram a etnografia que lhes apresentei. Pensando com Foucault, desmontar seria como:

um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade

puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. (FOUCAULT, 1995, p. 11)

No entanto, o exercício de montar e desmontar seria, exclusivamente, uma história do presente, e por isso é menos pretensiosa que uma “arqueologia”, pensando que essa seria uma “história do conhecimento” sobre as “condições de possibilidade. Neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico”. (FOUCAULT, 1995, p. 11-12) Enfim, o exercício que moveu as engrenagens de minha tese (VIANNA, 2018) permaneceu sendo, por isso, herdeiro e tributário de certo historicismo particular às ciências humanas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. W. B. de. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos: Revista de Antropologia*, Curitiba, v. 3, p. 3-19, 2003.
- ALMEIDA, M. W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013.
- ANGROSINO, M. V. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Penso, 2009.
- BARGAS, D. de O. *Arte e saúde mental: uma atriz em ação de cura vivenciando a experiência do Hotel da Loucura*. 2018. Monografia (Especialização em Ciência, Arte e Cultura na Saúde) – Instituto Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- CASTRO, E. V. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. *Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.
- DURHAM, E. R. *A reconstituição da realidade: um estudo sobre a obra etnográfica de Bronislaw Malinowski*. São Paulo, Ática, 1978.
- FEYERABEND, P. *Contra o método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1977.
- FOOTE-WHYTE, W. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, A. Z. (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1975. p. 77-86.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- FREITAS, R. S. de. A sedução da etnografia da ciência. *Tempo Social*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 229-253, 2005.

- GOMBRICH, E. H. *Arte e ilusão: um estudo da psicologia da representação pictórica*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- IMBERT, C. Filosofia, antropologia: o fim de um mal-entendido. Tradução: Nelson Matos de Noronha. *SOMANLU: Revista de Estudos Amazônicos*, Manaus, v. 3, n. 1/2, p. 203-221, 2003.
- KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.
- MAGALDI, F. S. *A unidade das coisas: Nise da Silveira e a genealogia de uma psiquiatra rebelde no Rio de Janeiro, Brasil*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social do Museu Nacional) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos selecionados*. São Paulo: Abril cultural, 1980. p. 123-135.
- PEIRANO, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- PORDEUS, V. *Restoring the art of healing: biology of cognition, cultural psychiatry and theater as public policy of mental health promotion*. 2018. Tese (Doutorado em Psiquiatria Transcultural) – Division of Social and Transcultural Psychiatry, McGill University, Montreal, 2018.
- PUTNAM, H. *Razão, verdade e história*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992.
- RAMOS, A. R. Revisitando a etnologia à brasileira. In: MARTINS, C. B.; DUARTE, L. F. D. (org.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 25-49.
- SÁEZ, O. C. Por uma Antropologia Minimalista. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 112, p. 1-16, 2009.
- VERDE, F. Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o “jogo comum” da antropologia. *Anuário Antropológico*, Brasília, DF, v. 42, n. 1, p. 137-169, 2018.
- VIANNA, L. G. Antropologia à deriva ou os mil descaminhos para uma investigação que visa saber-menos sobre o outro. In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA, 5., 2015, Campinas. *Anais [...]*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015.
- VIANNA, L. G. *Paradoxos de uma ciência à deriva: o Hotel da Loucura e alguns modos de perder-se em uma pesquisa*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

VIANNA, L. G. Rumos e percursos incertos de uma ciência à deriva: reflexões sobre os paradoxos em torno dos limites e potencialidades da etnografia. *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, Recife, v. 6, n. 2, p. 154-177, 2019.

WAGNER, R. *Lethal speech: Daribi Myth as symbolic obviation*. Ithaca: Cornell University Press, 1979.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012.

WHITEHEAD, A. N. *A função da razão*. Brasília, DF: Editora da UnB, 1988.