
ETNOGRAFIA NÃO É MÉTODO*

Mariza Peirano

Universidade de Brasília – Brasil

Aproveitei a última semana de 2013 para fazer meu recadastramento eleitoral biométrico, nesse período em que Brasília fica vazia e sem filas. Fui logo atendida no posto e, com poucas pessoas presentes, passei por duas etapas. Na primeira mesa a que fui levada, apresentei os documentos exigidos: o antigo título de eleitor, a carteira de identidade e o comprovante de residência e, em troca, recebi uma folha impressa com os dados que estavam no *sistema*, inclusive meu histórico de votação em que constavam as duas vezes em que justifiquei o voto por ausência. Confirmei as informações que estavam em dia, fiz as correções e introduzi telefones e *e-mail*, conforme solicitado. Enquanto isso, o funcionário do TRE fazia uma cópia da minha carteira de motorista. Tudo certo, assinei meu nome num *tablet* depois de ser orientada de que a assinatura deveria ser igual à da identidade.

Conduzida à outra mesa, constatei que as informações fornecidas há poucos minutos já estavam disponíveis *online* para este segundo funcionário, inclusive minha recente assinatura. Com um painel atrás de mim, e um leitor óptico para coletar as impressões digitais, percebi que havia também uma câmera um pouco distante; fui informada pelo jovem que me atendia, muito solícito, aliás, que iria tirar uma fotografia e que eu “poderia sorrir, se quisesse”.

* Conferência proferida nas comemorações dos 40 Anos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, em 12 de março de 2014. Agradeço o honroso convite para participar desse momento com os colegas do PPGAS e, especialmente, a extrema gentileza de Cornelia Eckert, organizadora do evento, em todas as etapas da visita. A ideia de refletir sobre a etnografia como método foi primeiro testada na VI Jornada dos Alunos do PPGA/UFF em outubro de 2012, e agradeço o estímulo que então recebi.

Mais uma vez, confirmei os dados apresentados impressos em outra folha que me foi apresentada e, frente ao novo título, assinei-o, de novo sob a orientação de que deveria fazê-lo igual às outras assinaturas. Estranhei de imediato que o velho e o novo título fossem idênticos, exceto pelos dizeres “identificação biométrica” no canto direito superior. Sem entender, perguntei pela foto que havia acabado de tirar. O funcionário então me explicou que ela não aparece no título; fica armazenada no *sistema* e, quando houver uma eleição, ao me identificar pela digital, a foto aparecerá no monitor para conferência dos mesários.

Tudo simples. Mas saí do posto intrigada. Afinal, depois de fornecer e confirmar um sem-número de informações – inclusive foto, telefone, *e-mail* – tinha em mãos um título em tudo semelhante ao antigo (e que ficou retido). É nesse momento que o instinto etnográfico é acionado.

Tudo que nos surpreende, que nos intriga, tudo que estranhemos nos leva a refletir e a imediatamente nos conectar com outras situações semelhantes que conhecemos ou vivemos (ou mesmo opostas), e a nos alertar para o fato de que muitas vezes a vida repete a teoria. Ao voltar para casa, dei-me conta de que o procedimento de recadastramento combinava dois momentos complementares: o primeiro, para confirmação ou acréscimo de informações (nome, estado civil, data de nascimento, número e tipo de identidade, nome dos pais, endereço, tempo de residência, telefones, histórico de votações), e assinatura. No segundo momento, coleta de imagens (foto e impressões digitais), depois de, por meio da mesma assinatura, atestar que eu era “eu” mesma, isto é, a mesma pessoa. A assinatura “sempre igual” era a prova de que, nas diversas etapas, tratava-se da mesma pessoa. Ao fim, uma nova assinatura no título.

Todos que lá estávamos seguimos as instruções à risca, sem contestação. Afinal, era o que tínhamos ido fazer, embora, a mim, a quantidade de informações solicitada tenha me surpreendido – esperava apenas incluir minhas digitais e só.

De todo modo, nossa passividade me deixou alerta porque me lembrei da questão hoje candente nos Estados Unidos quanto à exigência de apresentação de um documento de identidade com foto para votar – matéria que põe em xeque tanto a ideia de direitos humanos e de privacidade quanto carrega em si significados políticos explícitos: democratas temem que seus eleitores mais pobres (que não têm carteira de motorista ou passaporte, já que não há carteira de identidade nacional) saiam prejudicados em relação aos republicanos

que aprovaram a lei que exige identificação com foto.¹ Também comparei com o cadastramento em curso na Índia, que pretende identificar mais de um bilhão de pessoas com dados biométricos, especialmente pelas impressões digitais, escaneamento de íris e um número de 12 dígitos – projeto que conta com a assessoria de vários *experts* em tecnologia da informação, indianos e norte-americanos. Mais um pouco e cheguei aos historiadores que estudaram processos de identificação (por exemplo, Fraenkel, 1992, sobre a história da assinatura; Groebner, 2007, sobre a diferença entre identificação e reconhecimento na Idade Média), assim como a Marcel Mauss e a noção de pessoa, a Lévi-Strauss e as classificações, e minhas próprias incursões sobre documentos de identidade.²

A ideia de “método etnográfico” é complexa. O que eu estava fazendo no posto eleitoral? Simplesmente me recadastrando...? Ou fazendo etnografia? Ou as duas coisas? Desse episódio fica claro que a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos.

Essa dimensão incita ao questionamento da etnografia como método. A pergunta central se resume a esta: onde e quando aprendemos que “estranhar” é uma ferramenta fundamental na pesquisa antropológica?³ E o que significa, no fundo, esse estranhamento? Falarei, portanto, sobre algumas questões da prática da nossa disciplina, antes de voltar, no final, à historieta do posto eleitoral.

¹ A exigência de documentos para identificação pode chegar à insensatez, como sabemos. Na fila para visitar um familiar internado na UTI, todos os dias precisava me identificar para receber um crachá. Certo dia a fila não andava: uma senhora idosa, aparentando pouca familiaridade com as coisas da cidade, acompanhada de uma segunda, não tinha identidade. O funcionário do hospital perguntava: “Mas nenhum documento? Nenhuma identificação com foto?” E a acompanhante explicando inutilmente por que não era possível produzir um documento. Foi quando o funcionário perguntou: “E passaporte?”

² Ver Peirano (2004, 2009). Certamente vivemos o momento tanto da privacidade quanto da espionagem: qualquer *hacker* que entrar no *site* do TRE, para não falar dos próprios funcionários públicos, terá à disposição informações atualizadas e detalhadas de todos os cidadãos brasileiros.

³ Ver Lévi-Strauss (1976, p. 26) para a “dúvida antropológica”; Madan (1994, p. 128, 159) para o “sentido de surpresa” na pesquisa.

Etnografia e empiria

Início por um lugar comum: como todos sabemos, a etnografia é a ideia-mãe da antropologia, ou seja, não há antropologia sem pesquisa empírica. A empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação. Não são “fatos sociais”, mas “fatos etnográficos”, como nos alertou Evans-Pritchard em 1950.⁴ Essa empiria que nos caracteriza, aos olhos de alguns cientistas sociais pode ser uma desvantagem, se não uma impropriedade; penso, especialmente, nos sociólogos de ontem (e talvez nos de hoje também). Para os antropólogos, no entanto, é nosso chão.

Mesmo assim, as concepções do que é etnografia variaram. Arte, para Evans-Pritchard, fonte de comparação, para Radcliffe-Brown, origem da teoria etnográfica, para Malinowski, hoje é o método genérico da antropologia – o que a esvazia de significado, ou a condena por pouco teórica.

Aliás, a separação entre teoria e empiria esteve bem presente no início das nossas ciências sociais. Em plena reunião da ABA, em 1961, Florestan Fernandes, sociólogo fundador, denunciou que a pesquisa de campo retardava o caminho da antropologia em direção ao *status* científico.⁵ Teoria e pesquisa empírica correspondiam a momentos distintos; a ciência seria alcançada pela abstração teórica, e a antropologia não passava de um empreendimento empírico. Como a excelência era avaliada por sua contribuição à teoria, a sociologia era mais sofisticada que a antropologia.⁶

Os tempos mudaram

Mas os tempos mudaram, e hoje podemos dispensar a oposição teoria/empiria porque, revendo (e relendo) os clássicos já distantes, e hoje afastados

⁴ Ver Evans-Pritchard (1962).

⁵ Ver Fernandes (1961).

⁶ A sociologia “feita-no-Brasil”, proposta por Florestan Fernandes, contudo, não admitia que hipóteses fossem levantadas antes do início da pesquisa. Ver relato de como Florestan Fernandes foi destituído do projeto de Donald Peirson quando era estudante por não concordar com a orientação do professor. Ver Fernandes (1978).

das questões políticas da academia da época, percebemos que a história da antropologia representa nossa fonte teórica por meio das monografias que nossos antecessores deixaram.

Esclareço. Exatamente porque os motivava a curiosidade de conhecer mais uma sociedade, mais um grupo desconhecido, os etnógrafos de um século atrás iam a campo com um projeto aberto, sempre dispostos a reconfigurar as questões originais e colocar outras, de forma criativa e ousada. Era o momento da exploração (no duplo sentido). Mas aprendemos, daquele momento em diante, que o “método etnográfico” implica a recusa a uma orientação definida previamente. O refinamento da disciplina, então, não acontece em um espaço virtual, abstrato e fechado. Ao contrário, a própria teoria se aprimora pelo constante confronto com dados novos, com as novas experiências de campo, resultando em uma invariável bricolagem intelectual.

Todo antropólogo está, portanto, constantemente reinventando a antropologia; cada pesquisador, repensando a disciplina. E isso desde sempre: de Malinowski encontrando o *kula* entre os trobriandeses; Evans-Pritchard, a bruxaria entre os azande; Florestan, revendo a guerra tupinambá nos arquivos. Antropólogos hoje, assim como nossos antecessores, sempre tivemos/temos que conceber novas maneiras de pesquisar – o que alguns gostam de nominar “novos métodos etnográficos”. Métodos (etnográficos) podem e serão sempre novos, mas sua natureza, derivada de quem e do que se deseja examinar, é antiga. Somos todos inventores, inovadores. A antropologia é resultado de uma permanente recombinação intelectual.

A mudança dos tempos também nos fez alertas para os pecados e as virtudes da antropologia. Os pecados são fáceis de identificar e resumir: as relações de poder desigual entre pesquisadores e seus então nativos, o suposto exotismo dos não ocidentais, a fabricação dos especialistas regionais (africanistas, americanistas, oceanistas, etc.), o financiamento politicamente direcionado.⁷

Já as virtudes se encontram no reconhecimento da diversidade das culturas – hoje um fato banal –, na ênfase na comparação que dá sentido à “unidade psíquica da humanidade”, na combinação do universal e da diversidade (via fato social total), nas unidades de estudo (para além, ou aquém, do Estado

⁷ Ver Peirano (2004) para desdobramento desta argumentação.

nacional e, portanto, distantes dos perigos do “nacionalismo metodológico” que preocupa os sociólogos), nos constantes empréstimos que atravessam outros modos de conhecimento (biologia, linguística, filosofia, psicanálise, etc.) e, mais importante, no resultado fundamental da pesquisa de campo: o despertar de realidades/agências desconhecidas no senso comum, especialmente no senso comum acadêmico. É este contraste, estas surpresas sempre à espreita dos pesquisadores, este destemor em explorar o mundo em que vivemos, o colocar-se em perspectiva, a negação de demarcação de fronteiras intelectuais, a disposição a nos expor ao imponderável e a vulnerar nossa própria cosmologia – essas são posturas que estiveram sempre presentes, ontem e hoje. Elas tanto enriquecem a antropologia quanto permitem vislumbrar um futuro sempre criativo: “enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da antropologia”, disse Lévi-Strauss (1962, p. 26) em um momento feliz.

Myanmar/Burma

À objeção quanto à pertinência histórica dos clássicos é preciso considerar as características da leitura etnográfico-teórica. Dou um exemplo:

Há um ano, o jornal *The New York Times* noticiou que o governo de Myanmar havia deslanchado uma ofensiva étnica contra a população do norte e nordeste do país. Esse fato mobilizou vários grupos de direitos humanos internacionais, que denunciavam bombardeios, tortura e execução de civis. Sobreviventes procuravam refúgio na China. Numa região rica em jade, ouro e madeira, essa população era atacada pelo recente governo civil, que ainda sofria pressão dos militares.

Trata-se dos kachin, dos *Sistemas políticos da Alta Birmânia* (Leach, 1954). O conflito é hoje tão violento que uma pesquisa de campo como a realizada por Leach nos anos 1940 seria impossível. Mas foi o próprio Leach que chamou a atenção, 30 anos depois, que as colinas de Kachin haviam sido convertidas em arena militar para tropas mercenárias. Leach se preocupou, então, de alertar, como nas boas ficções, que era mero acidente “qualquer conexão entre a constituição política do livro e os fatos etnográficos observáveis empiricamente”.

Não era preciso. Monografias nunca foram respeitáveis pelo retrato fiel de uma realidade, tema que o próprio Leach se incumbiu de enfrentar quando insistiu que etnografias são ficções, que se traduzem *como se* fossem equilibradas. Assim, continuamos a ler os *Sistemas políticos* não como documento histórico, mas por sua contribuição *teórico-etnográfica*. Isto é:

- i) por contestar os sistemas de equilíbrio então influentes na antropologia;
- ii) eliminar a ideia de sistemas fechados (tribo, aldeia, etc.);
- iii) propor que podem ser considerados rituais todos os aspectos comunicativos das relações sociais;
- iv) indicar que sistemas políticos podem *oscilar* em uma só região (entre gumsa/gumlao) e, finalmente,
- v) chamar a atenção para o fato de que os limites/fronteiras da sociedade não são coincidentes com os da cultura – lição que ainda vai contra o senso comum e é, portanto, fundamental para entendermos o mundo de hoje, em que movimentos/fluxos transnacionais confrontam e paradoxalmente reafirmam nacionalidades.

Se o mundo muda, boas monografias continuam a nos inspirar porque não são retratos fiéis, mas *formulações teórico-etnográficas*. *Political systems* é etnografia, etnografia que traz encravadas novas posturas teóricas. O fato de as monografias clássicas estarem distantes no tempo paradoxalmente nos ajuda a renunciar a uma avaliação presentista. Por outro lado, preenchem também um papel sociológico importante – o de embasar os diálogos além fronteiras. Entre dois falantes é sempre necessária uma convenção que dê estabilidade ao diálogo. A história teórica serve a esse propósito: quais são os livros que, independentemente de origem, antropólogos temos em nossas bibliotecas?

Uso esse exemplo conhecido para ressaltar mais uma vez o fato fundamental de que monografias não são resultado simplesmente de “métodos etnográficos”; elas são formulações *teórico-etnográficas*. Etnografia não é método; toda etnografia é também teoria. Aos alunos sempre alerta para que desconfiem da afirmação de que um trabalho usou (ou usará) o “método etnográfico”, porque essa afirmação só é válida para os não iniciados. Se é boa etnografia, será também contribuição teórica; mas se for uma descrição jornalística, ou uma curiosidade a mais no mundo de hoje, não trará nenhum aporte teórico.

O papel das monografias

Mas, infelizmente, não é o que hoje oferecemos na maioria dos programas de pós-graduação em antropologia. Uma pesquisa recente sobre as disciplinas obrigatórias nos cursos de pós-graduação mostrou que, quando entrevistados, professores refletiam detidamente e de forma sofisticada sobre a história da disciplina. Mas quando traduziam essa reflexão na organização das matérias obrigatórias, estas ainda mantinham o velho esquema de apresentação de “escolas”: evolucionismo, culturalismo (*sic*) norte-americano, antropologia social britânica, estruturalismo, hermenêutica, antropologia pós-moderna – geralmente apresentados pela via de historiadores ou comentadores.⁸

A adoção dos rótulos, dos essencialismos, das caixinhas fechadas, das classificações vai contra o fato óbvio que escolas só existem *a posteriori*, geralmente com uma conotação política de superação ou, quando apresentadas no momento em que são definidas, como posição (política) da novidade. Se queremos formar antropólogos, e não meramente ensinar antropologia, precisamos ser reflexivos: não há *uma* história da antropologia. Devemos deixar espaço para que nossos antecessores possam nos *falar* sobre sua experiência, possam nos *informar* sobre os problemas (teóricos ou existenciais) que enfrentaram, possam, enfim, *nos fazer refletir* a partir do que fizeram – lembrando que aprendemos pelos bons e pelos maus exemplos. O resultado é que nossa história será sempre espiralada, nunca evolutiva nem unidirecional.⁹

Ler monografias tem benefícios que alcançamos:

i) pelos *diálogos teóricos* que elas nos proporcionam. Cada uma das monografias conversa, responde, contrapõe, reconsidera, expande outras que vieram antes. Isto é, um autor não se segue a outro por uma razão cronológica, tampouco porque faz parte de uma mesma “escola”, ou de outra, rival, mas porque quer debater (concordando ou, no mais das vezes, discordando total ou parcialmente) algumas ideias a partir de dados

⁸ Ver Sanabria (2005).

⁹ Se a boa formação dependesse apenas da história da disciplina, George Stocking Jr. teria sido um dos mais respeitados antropólogos. Mas ele próprio se via como um marginal na profissão e confessava ser apenas um historiador. Ver sua autobiografia (Stocking Jr., 2010).

de sua própria pesquisa ou experiência etnográfica. Nenhum autor é uma ilha, já reforçava o antropólogo Triloki Madan, na Índia;¹⁰

ii) a antropologia é comparativa por definição. Ao contrastar nossas concepções com outras (distantes no Pacífico, ou próximas, como no posto eleitoral), o contraste revela dimensões inesperadas. Sem desconhecer as condições de exploração no passado (e no presente), é chegada a hora de ver o lado positivo, *explorando* a surpresa constante, o inesperado, a diversidade, a curiosidade e, por que não, a humildade, que precisamos preservar, porque surpresas nos espreitam a cada momento;

iii) ao ler monografias, reforçamos a percepção de que a etnografia é parte do empreendimento *teórico* da antropologia. Não se trata de um “detalhe metodológico” que antecede uma teoria; a indagação etnográfica em si *já tem um caráter teórico*, porque somente (ou principalmente) ela nos permite questionar os pressupostos então vigentes pelas novas associações ou novas perguntas que nos proporciona: como já dizia Malinowski, novas pesquisas levam à “transformação de um ponto de vista teórico”; iv) finalmente, monografias revelam novas teorias porque não são totalmente “teorias dos etnógrafos”. Monografias resultam do diálogo dos pesquisadores com os sujeitos, as pessoas: a teoria da linguagem de Malinowski não é *dele*; é, principalmente, *dos trobriandeses*, e chegou a nós pelo talento do etnógrafo, ampliando nossa percepção (teórica) da linguagem. Assim, a etnografia abala nossos estilos de vida e nossas ideias de existência; abala nossa crença moderna na referencialidade dos sentidos e impõe uma reflexão sobre a multiplicidade de modos de vida.

É um privilégio continuar a ler as monografias clássicas. Nas universidades de centros metropolitanos, geralmente privadas e não públicas, os cursos têm valor de mercado: seria verdadeiramente exótico dispender recursos para ler monografias escritas sob regime colonial sobre sociedades africanas ou melanésias. Em contextos pós-coloniais recentes, por outro lado, a antropologia é uma contradição em termos, a história da disciplina ferindo os sentimentos mais básicos de autoestima e pertencimento. Nesses casos,

¹⁰ Ver Madan (1994).

como na Índia, por exemplo, antropólogos no exterior, muitas vezes, em casa, se autodenominam sociólogos.¹¹

A boa etnografia

Resta uma questão incômoda: toda etnografia é boa? Boas etnografias cumprem, pelo menos, três condições: i) consideram a comunicação no *contexto da situação* (cf. Malinowski); ii) transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica.

A primeira e mais importante qualidade de uma boa etnografia reside, então, em ultrapassar o senso comum quanto aos usos da linguagem. Se o trabalho de campo se faz pelo diálogo vivido que, depois, é revelado por meio da escrita, é necessário ultrapassar o senso comum ocidental que acredita que a linguagem é basicamente referencial. Que ela apenas “diz” e “descreve”, com base na relação entre uma palavra e uma coisa. Ao contrário, palavras *fazem* coisas, trazem consequências, realizam tarefas, comunicam e produzem resultados. E palavras não são o único meio de comunicação: silêncios comunicam. Da mesma maneira, os outros sentidos (olfato, visão, espaço, tato) têm implicações que é necessário avaliar e analisar. Dito de outra forma, é preciso colocar no texto – em palavras sequenciais, em frases que se seguem umas às outras, em parágrafos e capítulos – o que foi ação vivida. Este talvez seja um dos maiores desafios da etnografia – e não há receitas preestabelecidas de como fazê-lo.

Os títulos espirituosos ou evocativos dos trabalhos etnográficos do século passado, tanto nos livros quanto nos artigos – “Virgin birth” (Leach), “Twins, birds and vegetables” (Firth), “Some muddles in the models” (Schneider) – talvez revelem o desejo do etnógrafo de provocar o leitor, tanto quanto de insinuar o lado surpreendente da experiência da pesquisa. A persistência até hoje do caráter poético dos títulos de artigos (ou monografias) talvez indique o desejo de chamar a atenção, não para aquela contribuição que seja reconhecida como *científica*, mas, sim, para a complexidade da tarefa que é comunicar

¹¹ Para uma maior discussão sobre esse tema ver Peirano (1998).

uma nova descoberta que reavalia a teoria, alcançar novos voos, provocar novas dúvidas, ampliar o leque de possibilidades interpretativas, e manter a tradição da eterna juventude das ciências sociais.¹²

Antropologia da política

Volto à história inicial. Meu interesse pelos documentos de identidade teve início quando, em uma rápida pesquisa no interior para examinar o impacto do Programa de Desburocratização no início dos anos 1980, fui surpreendida pelo fato de que lá ninguém considerava o programa necessário, já que todos se [re]conheciam.¹³ No entanto, o título eleitoral era o mais procurado no cartório de Rio Paranaíba (MG) e a carteira de identidade, considerada desnecessária.

Essa tendência ia contra meus hábitos urbanos.

A questão da identificação no mundo contemporâneo continuou a me interessar. Esse interesse derivou de um ponto central que é o seguinte: documentos são as formas privilegiadas de provar que somos quem dizemos ser, já que o fato básico do mundo moderno é que nossa palavra não é suficiente como prova. “Eu” só sou Mariza Peirano se *provar*, por meio de mecanismos externos a mim, e oficialmente válidos, minha condição como tal.

Há apenas uma maneira de fugir à regra: estar em meio conhecido, quando, então, sou “re”conhecida –, sem precisar me identificar. Quando estou com Ruben Oliven, Claudia Fonseca ou Cornelia Eckert, eles podem atestar que sou quem digo que sou porque já me conhecem. Mas se chego ao aeroporto, preciso apresentar um documento válido, isto é, de cunho oficial e com foto. Ou, se vou votar, preciso firmar minhas digitais.

Reconhecer e identificar são, portanto, dois procedimentos diversos: um depende do contexto, o outro, não. Se há familiaridade, é possível o *reconhecimento* (como em Rio Paranaíba). Se há formalidade, aplica-se a identificação impessoal. Há, ainda, uma terceira forma de procedimento: quando percebo, mesmo de longe, por algum traço (andar, formato do rosto ou corpo,

¹² “A eterna juventude das ciências” é, naturalmente, uma referência a Max Weber. Percebo uma tendência recente na criação de títulos de artigos, de dissertações e de teses no Brasil pela utilização de uma frase “nativa” acompanhada de um subtítulo explicativo no jargão antropológico.

¹³ Ver Peirano (1986).

idade, roupa), que um jovem, por exemplo, é provavelmente um estudante e não um professor. Poderíamos chamar este terceiro modo de *profiling*.

No mundo moderno, é importante enfatizar que utilizamos sempre os três mecanismos – que correspondem, não por acaso, aos modos que Charles Peirce chamou de Primeiro/*First* (*profiling*, baseado no sentido), Segundo/*Second* (reconhecimento, dependendo do contexto) e Terceiro/*Third* (identificação, derivada de convenção).¹⁴ Mesmo o funcionário da imigração que confere os documentos dos passageiros, olha para estes com sentido de *profile*; se se trata de uma celebridade, o reconhecimento às vezes dispensa a identificação; já em um posto eleitoral, é necessária uma identificação formal para todos.

Essas são algumas conclusões a que cheguei após analisar eventos no Brasil, nos Estados Unidos e na Índia, comparando-os com a minha experiência de pessoa socializada no Brasil. Mas na verdade, foi a primeira surpresa em Rio Paranaíba nos idos de 1980, quanto à pouca importância da carteira de identidade que, junto aos ensinamentos de Mauss, Durkheim, Dumont e Lévi-Strauss me fizeram retornar às questões como a noção de pessoa (Mauss), o papel dos amuletos (Durkheim), a ideologia da individualidade (Dumont) e o fundamento das classificações (Lévi-Strauss). Consciente ou inconscientemente, *eles produziram a surpresa*.

O tema dos documentos me fez ciente de que estava deixando para trás em definitivo as divisões clássicas da nossa cosmologia ocidental: ciência, religião, política, família, etc. Estava, na verdade, olhando a política nos interstícios, nas brechas entre o que concebemos como política designada no senso comum e na academia (as ideias de Estado-nação, cidadania, público e privado, partidos políticos) e o que são simples medidas administrativas concebidas para regular a vida cotidiana. Este tem sido meu principal tema no projeto Antropologia da Política.¹⁵

¹⁴ Ver Peirano (2011). Esta análise do evento que resultou na prisão de Henry Gates Junior, professor da Universidade de Harvard, contempla os três mecanismos revelados por Charles Peirce.

¹⁵ Peço emprestada a formulação dos “interstícios da política” de Groebner (2007, p. 257). O projeto Antropologia da Política está abrigado no Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), sediado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ver www.nuap.etc.br.

Conclusão

Etnógrafos fomos/somos ávidos em conhecer o mundo em que vivemos, nunca nos conformamos com predefinições, estamos sempre dispostos a nos expor ao imprevisível, a questionar certezas e verdades estabelecidas e a nos vulnerar por novas surpresas. Repito, se aqueles que nos antecederam privilegiaram a exploração – no duplo sentido do termo – do exótico, hoje reavaliávamos e ampliamos o universo pesquisado com o propósito de expandir o empreendimento teórico/etnográfico, contribuindo para desvendar novos caminhos que nos ajudem a entender o mundo em que vivemos.

O contexto social em que produzimos certamente estabelece os parâmetros dentro dos quais maior ou menor validade é reconhecida, mas não a determina:

Os homens podem formular o seu conhecimento de acordo com o que percebem como seus interesses imediatos, mas também podem formular o que percebem como seus interesses imediatos de acordo com o seu conhecimento. (Elias, 1971, p. 366, tradução minha).

A emergência de novas pesquisas, sendo uma constante, deve nos levar a uma igualmente constante recomposição da antropologia, de quem somos, e do mundo como o entendemos. Se essa lição da antropologia for mais partilhada, teremos menos certezas, mais dúvidas e, com sorte, mais liberdade.

Referências

ELIAS, N. Sociology of knowledge: new perspectives. Part two. *Sociology*, v. 5, n. 3, p. 355-370, 1971.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Social anthropology and other essays*. New York: The Free Press, 1962. (BBC Third Programme Lectures, 1950).

FERNANDES, F. A unidade das ciências sociais e a antropologia. *Anhembi*, v. 44, n. 132, p. 453-470, 1961.

FERNANDES, F. *Entrevista a Mariza Peirano*. 1 dez. 1978. Disponível em: <http://www.marizapeirano.com.br/entrevistas/florestan_fernandes.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2013.

FRAENKEL, B. *La signature: genèse d'un signe*. Paris: Gallimard, 1992.

GROEBNER, V. *Who are you?: identification, deception, and surveillance in Early Modern Europe*. New York: Zone Books, 2007.

LEACH, E. *Political systems of Highland Burma*. London: The Athlone Press, 1954.

LÉVI-STRAUSS, C. A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia*, v. 10, n. 1-2, p. 19-26, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. The scope of anthropology. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Structural anthropology II*. New York: Basic Books, 1976.

MADAN, T. N. *Pathways: approaches to the study of society in India*. Delhi: Oxford University Press, 1994.

PEIRANO, M. Sem lenço, sem documento. Reflexões sobre cidadania no Brasil. *Sociedade e Estado*, v. 1, n. 1, p. 49-64, 1986.

PEIRANO, M. When anthropology is at home. The different contexts of a single discipline. *Annual Review of Anthropology*, v. 27, p. 105-129, 1998.

PEIRANO, M. Pecados e virtudes da antropologia. Uma reação ao problema do nacionalismo metodológico. *Novos Estudos Cebrap*, n. 69, p. 49-56, 2004.

PEIRANO, M. O paradoxo dos documentos de identidade: relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Horizontes Antropológicos*, ano 15, n. 32, p. 53-80, 2009.

PEIRANO, M. Identifique-se! O caso Henry Gates vs. James Crowley como exercício antropológico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 77, p. 63-77, 2011.

SANABRIA, G. V. *O ensino da antropologia no Brasil: um estudo das formas institucionalizadas de transmissão da cultura*. Dissertação (Mestrado em Antropologia social)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1995.

STOCKING JR., G. 2010. *Glimpses into my own black box: an exercise in self-deconstruction*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2010.