

Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia¹

Marcio Goldman²

*Professor adjunto do Programa de Pós-Graduação
em Antropologia Social do Museu Nacional - UFRJ*

RESUMO: O objetivo último deste texto é refletir sobre a possibilidade de manter o ponto de vista antropológico tradicional, quando o objeto observado faz parte do coração da sociedade do observador. Essa reflexão é efetuada por meio de um confronto entre algumas discussões mais ou menos clássicas sobre a observação antropológica e minha experiência de campo, pesquisando eleições e participação política dos movimentos negros em Ilhéus, no sul da Bahia. Deixando de lado qualquer preocupação normativa, trata-se, através desse confronto, de tentar equacionar uma série de questões cruciais para a antropologia contemporânea: será efetivamente possível assumir um olhar distanciado em relação a algo tão central para o observador quanto a democracia representativa? De que forma e seguindo que procedimentos? Existe alguma diferença entre estudar um grupo de “crentes” (no candomblé, por exemplo) sendo “cético” e um grupo de “céticos” (na política, por exemplo) sendo “crente”? As supostas diferenças de escala entre objetos, grupos ou sociedades devem inevitavelmente afetar os procedimentos de pesquisa?

PALAVRAS-CHAVE: etnografia, trabalho de campo, política, movimento negro, Bahia.

Os tambores dos mortos

Sábado à noite em Ilhéus, sul da Bahia, eu acompanhava um ensaio do bloco afro onde concentrara minha pesquisa sobre as relações entre o movimento negro local e a vida política na cidade. Dona Ilza Rodrigues³, mãe-de-santo do terreiro de candomblé ligado ao bloco, chamou-me de lado e, explicando que tinha de realizar o despacho dos assentamentos de uma filha-de-santo que morrerá recentemente, quando ela estava em São Paulo, perguntou-me se eu poderia ajudar, transportando em meu carro os objetos rituais da falecida para serem jogados em um rio - isto era o despacho. Respondi que ajudaria, claro, e ela acrescentou que era preciso resolver tudo rapidamente uma vez que Finados estava próximo e não era conveniente que o ritual fosse realizado após o dia dos mortos. Combinamos que no momento adequado ela mandaria me chamar, e recordei, com ela, que em 1983, quando realizara uma pesquisa no terreiro, eu também ajudara a transportar um despacho.

Marinho Rodrigues, um dos filhos carnavais da mãe-de-santo, ogã do terreiro, meu melhor informante e um de meus melhores amigos em Ilhéus, contou-me, então, que a filha-de-santo recém-falecida era de Xangô e havia declarado explicitamente que, quando de sua morte, não desejava que o ritual completo fosse realizado, e era por isso, disse ele, que só haveria o despacho dos assentamentos. Ante minha surpresa, ele me explicou que alguns fiéis do candomblé fazem esse pedido, que tem de ser respeitado uma vez que não se deve invocar um espírito que não deseja sê-lo. Conversávamos ainda sobre os rituais funerários do candomblé quando, em torno das sete e meia, fui chamado para estacionar o carro diante do portão do terreiro. Eu o fiz, abri o porta-malas do carro e, logo, dois ogãs (igualmente filhos carnavais da mãe-de-santo) trouxeram uma grande e pesada caixa que depositaram no compartimento.

Entramos no carro, junto com duas filhas-de-santo que não reconheci naquele momento.

Partimos e os ogãs me informaram a direção a seguir; falamos pouco e as duas filhas-de-santo nada. Chegamos ao local desejado: uma ponte em uma estrada meio abandonada no antigo caminho para Itabuna. Paramos, descemos, abrimos o porta-malas, os ogãs pegaram a caixa e se dirigiram, com as filhas-de-santo, para a ponte. Fiquei no carro, esperando e olhando discretamente. Sobre a ponte, jogaram a caixa no rio; quando esta bateu na água, com muito barulho, as duas filhas-de-santo lançaram os gritos de seus orixás, e apenas nesse momento me dei conta de que estavam em transe todo o tempo. Um dos gritos era de Iansã, o outro de Ogum, dois orixás que mantêm relações privilegiadas com os mortos. Um dos ogãs entrou no mato, acendeu as velas que havia levado e, em seguida, os dois sopraram no ouvido das filhas-de-santo, que saíram imediatamente do transe. Nesse momento, escutei ao longe o som de instrumentos de percussão; imaginei, primeiro, serem atabaques, depois algum ensaio de bloco afro ou coisa parecida. Entramos no carro e partimos, evitando retornar pelo caminho por onde fomos a fim de não passar pelo ponto em que o despacho fora lançado. Voltamos para o terreiro onde, no portão de entrada, alguém nos esperava para um rápido ritual de purificação, que se estendeu, aliás, ao interior do automóvel.

Assunto aparentemente encerrado, retomei a conversa com Marinho, conversa que logo retornou para os rituais funerários do candomblé. Ele me contou que em 1994, na obrigação dos 21 anos relativos à morte de sua avó (antiga e famosa mãe-de-santo do terreiro), ele levava um despacho exatamente ao mesmo lugar de onde eu acabava de voltar; de repente, disse, começou “a ouvir os atabaques dobrarem”, perguntando então aos demais se havia algum terreiro de candomblé por lá, ao que

todos responderam que não. De volta ao terreiro, narrou o ocorrido a sua mãe e a outras pessoas mais velhas, que ficaram muito contentes, já que o fato dos atabaques tocarem é um bom sinal, pois significa que os mortos estão aceitando receber em paz o espírito ou a oferenda em jogo. Senti um leve arrepio e disse a meu amigo que eu também ouvira atabaques dobrarem; ele não fez nenhum comentário e mudou de assunto. Percebi, então, que os tambores que eu ouvira simplesmente não eram deste mundo.

O evento relatado neste trecho de meu caderno de campo, escrito em outubro de 1998 e aqui ligeiramente editado, completou-se com o fato de que, nos dias que se seguiram, descobri que meu amigo comentara a história com diversas pessoas, inclusive com os ogãs que realizaram o ritual. Os dois disseram também ter ouvido o toque e acrescentaram que isso sempre acontecia. De minha parte, também relatei a história a dois etnólogos. Tânia Stolze Lima me lembrou de que três anos antes eu orientara uma dissertação de mestrado sobre um ritual funerário no candomblé, onde aquilo que eu ouvira em Ilhéus como novidade (o fato de os mortos tocarem tambores) era amplamente descrito e analisado (Cruz, 1995). Surpreso com minha amnésia, fui obrigado a concordar com ela quando disse que eu “estava mesmo fazendo trabalho de campo” e que as pessoas do terreiro e eu escutávamos os tambores pelas mesmas razões (Lima, 1998).

Além disso, a tomada de consciência dessa estranha amnésia me obrigou a reconsiderar algo que experimentara cerca de três semanas antes dos tambores, ao reencontrar a mãe-de-santo depois de mais de dois anos sem vê-la. Eu fora buscá-la na estação rodoviária onde chegava de uma viagem a São Paulo. Ao entrar de carro na rua em que se situam tanto o terreiro quanto sua residência, senti vertigens que desapareceram assim que saí do local, após deixá-la em casa. Retornei ao local mais duas vezes na mesma noite e, a cada vez que entrava na rua, as vertigens

voltavam; ao sair, desapareciam. É claro que imaginei causas místicas mas não levei o episódio muito a sério.

Peter Gow - a quem eu escrevera relatando a história e dizendo que ela me surpreendera principalmente porque eu jamais havia experimentado nenhuma inclinação mística - respondeu que não acreditava ser este o ponto pertinente, e relatou uma experiência semelhante que tivera no campo, oferecendo ao mesmo tempo uma explicação fenomenológica e quase gestaltista para o que ocorrera conosco:

Qual é a explicação? Por um lado, creio que Tânia esteja certa. Isso é realmente fazer trabalho de campo: essas experiências emanam de outras pessoas. Mas há mais. Acho que é significativo que tenha sido música o que ouvimos nos dois casos. É possível que, em estados de alta sensibilização, padrões complexos, mas regulares, de sons do mundo, como rios correndo ou uma noite tropical, possam evocar formas musicais que não temos consciência de termos considerado esteticamente problemáticas. Na medida em que estamos aprendendo esses estilos musicais sem sabê-lo, nós, sob determinadas circunstâncias, os projetamos de volta no mundo. Assim, você ouviu tambores de candomblé, eu, música de flauta. Penso que um processo semelhante ocorre com as pessoas que estudamos. Porque elas obviamente também ouvem essas coisas. Mas elas simplesmente aceitam que esse é um aspecto do mundo, e não se preocupam com isso. Mas continua sendo impressionante e o mistério não é resolvido por essa explicação. O que imagino é que devemos repensar radicalmente todo o problema da crença, ou ao menos deixar de dizer preguiçosamente que “os fulanos crêem que os mortos tocam tambores” ou que “os beltranos acreditam que os espíritos do rio tocam flautas”. “Eles não ‘acreditam’: é verdade! É um saber sobre o mundo.” (Gow, 1998)

Os tambores dos vivos

De toda forma, menos do que uma explicação, fiquei imaginando durante muito tempo o que fazer com essa história, como conferir a ela um grau de dignidade que ultrapassasse as recorrentes anedotas acerca de experiências místicas vividas por antropólogos no campo. Nesse caso, conferir dignidade à história dos tambores dos mortos exigia, em primeiro lugar, afastar de antemão as duas explicações mais fáceis, as quais, ambas realistas a seu modo, logo interromperiam a reflexão: a mística, que afirmaria que os tambores eram mesmo de mortos; e a materialista, que diria que se eu ouvi algo foram tambores de vivos. Na verdade, o fato de os tambores que ouvi serem ou não dos mortos (ou de alguma banda afro, do vento, ou outra coisa qualquer), ou mesmo o fato de acreditar ou não que o eram, não tem a menor importância. O que importa é que, querendo ou não, levei a história a sério, fui por ela afetado no sentido que Jeanne Favret-Saada (1990, p. 7) confere à expressão. Ou seja, o evento me atingiu em cheio - certamente de maneira distinta daquela pela qual atingiu meus amigos (e talvez até mesmo como parte das tradicionais histórias de antropólogos tendo experiências místicas) mas, não obstante, de um modo que permitiu o estabelecimento de uma certa forma de comunicação involuntária entre nós (p. 9).

Além disso, e por outro lado, conferir dignidade à história dos tambores dos mortos significava também, do meu ponto de vista, ser capaz de articulá-la de alguma forma com o que eu supostamente estava fazendo em Ilhéus, ou seja, com minha pesquisa sobre política - o que durante muito tempo não fui capaz de fazer. Essa articulação só veio ao meu espírito três anos mais tarde, e ainda assim sob a estranha forma de um sonho em que revivi muito realisticamente algo que efetivamente acontecera comigo em Ilhéus apenas três dias antes dos tambores, em uma noite em tudo semelhante àquela em que transcorreria esse episódio.

A confirmação de que o sonho reproduzia literalmente o que ocorrera em Ilhéus veio da releitura de meu caderno de campo, à qual procedi assim que acordei. Mas essa releitura me revelou também que menos de um mês antes do ocorrido eu conversara longamente com Marinho sobre o *sirrum*, o ritual funerário do candomblé Angola. Ele me explicara, então, que, em parte, se tratava de uma luta entre os vivos e os espíritos dos mortos convidados pelo recém-falecido para o ritual: os vivos não podem permitir que os mortos toquem e cantem mais alto do que eles, sob pena de os mortos invadirem o mundo dos vivos, possuírem o corpo dos presentes e até mesmo matá-los. Marinho me explicara, também, que não deve haver manifestação de tristeza, principalmente sob forma de choro, pois isso seria muito perigoso. E ele concluiu a história dizendo que felizmente nunca vira os mortos, mesmo no dia em que sua mãe avisara que os espíritos de sua avó e avô maternos estavam presentes, acenando para ele, durante um ritual realizado há tempos em outro terreiro.

No episódio fielmente revivido em meu sonho, eu conversava com o principal político da sessão local do Partido dos Trabalhadores, quando fiz algum comentário sobre uma distante batucada que escutávamos. O político respondeu algo como “eles estão fazendo batucada para não fazer nada”. O que significava, segundo uma velha fórmula que eu tão bem conhecia, que a batucada estava ligada à falta de consciência política e funcionava como desvio da ação política conseqüente: uma espécie de ópio do povo, como às vezes se diz. Por outro lado, entretanto, o que acabou ocorrendo é que o fato de alguém, afinal de contas tão próximo a mim em termos de concepção de política e de opções ideológicas quanto o político petista, sugerir que, em certo sentido, os tambores que ouvíamos eram de seres apenas semivivos (já que alienados) lançou, inadvertidamente, a ponte que viria a permitir a articulação entre os tambores dos mortos e os tambores dos vivos⁴.

Isso porque os quase dois meses que eu já passara no campo, somados a outros dois meses em 1996 e aos três meses no já longínquo ano de 1983, quando eu pesquisava o candomblé, haviam me ensinado a admirar os tambores dos vivos. As principais atividades de um bloco afro são evidentemente as musicais, e a convivência quase cotidiana com elas me fizera descobrir e admirar a música afro-baiana. Não a *axé music*, esta variação musicalmente empobrecida, politicamente esterilizada e existencialmente sacrificada às exigências da mídia, mas aquela feita pelo Ilê Aiyê, Olodum, Muzenza e outros blocos afro de Salvador, assim como pelo Dilazenze, Miny Kongo, Rastafiry e outros blocos de Ilhéus (Silva, 1998). Mas essa convivência me ensinara também que fazer música afro não era simplesmente uma forma de não fazer nada, bem ao contrário, essa atividade é uma das dimensões essenciais dos processos de criação de territórios existenciais que permitem a pessoas discriminadas produzir sua própria dignidade e vontade de viver⁵.

Foi preciso, assim, passar pela experiência cotidiana dos membros dos blocos afro de Ilhéus a fim de estabelecer com eles essa comunicação involuntária de que fala Favret-Saada. Os tambores dos vivos e os tambores dos mortos fazem parte da mesma classe de fenômenos e foi certamente preciso ser afetado pelos primeiros para ouvir os segundos. Mas, em outro sentido, foi também preciso escutar os tambores dos mortos para que os dos vivos passassem a soar de outra forma. Apenas nesse momento passei a viver um tipo de experiência que, sem ser necessariamente idêntica à de meus amigos em Ilhéus, tem com ela ao menos um ponto de contato: o fato de ser total e de não separar os diferentes territórios existenciais nos quais nos locomovemos. Como me escreveu Peter Gow, é mesmo a noção de crença que deve ser posta em questão, e não deixa de ser curioso observar de passagem que Lévy-Bruhl, o autor com quem trabalhei entre minha pesquisa sobre o candomblé e aquela acer-

ca da política, seja um crítico radical dessa noção, propondo simplesmente substituí-la pela de experiência (Goldman, 1994)⁶.

Se, como já foi dito, as principais atividades de um bloco afro são musicais, isto não significa, é claro, que sejam as únicas. Os blocos costumam se envolver com os políticos, seja fazendo apresentações em suas campanhas, seja apoiando explicitamente suas candidaturas, seja recebendo bens ou promessas em troca de votos e de apoio eleitoral. Ora, a articulação entre os tambores e a política exige justamente que se levante a difícil questão de saber se somos efetivamente capazes de levar a sério o que os membros dos blocos (e terreiros, e outras formas de associação) têm a dizer sobre os políticos e sobre a política - no mesmo sentido de que um antropólogo leva a sério a música ou a religião que estuda.

O problema é que não apenas parece mais fácil levar a sério discursos outros sobre a religião ou a música do que sobre a política, como parece bem mais fácil ser relativista entre os Azande do que entre nós. Em um encontro acadêmico realizado no início de minha pesquisa sobre política, eu tentava explicitar o que poderia significar o estudo antropológico desse domínio sustentando, algo pretensiosamente, que o objetivo de um trabalho desse tipo seria, em última instância, a capacidade de produzir uma perspectiva sobre nosso próprio sistema político equivalente àquela elaborada, por exemplo, por Evans-Pritchard para os Nuer, analisando assim a democracia como parte dos "Western Political Systems". Perguntaram-me, imediatamente, se essa posição não seria arriscada demais, uma vez que parecia supor ou pregar algum tipo de relativização da democracia, a qual, segundo minha interlocutora, representaria um enorme perigo ético e político. Não recordo muito bem o que respondi na ocasião, mas me lembro de um certo espanto ao me defrontar com uma objeção que, no limite, significaria um obstáculo quase intransponível para a análise antropológica de nossa própria sociedade⁷.

Etnografia

Minha pesquisa em Ilhéus sempre me pareceu levar quase às últimas conseqüências a descrição das pesquisas etnológicas de campo no Brasil feita por Alcida Ramos (1990): ritmo descontínuo e visitas mais ou menos curtas distribuídas ao longo de um amplo período de tempo. Estive na cidade pela primeira vez em 1982; retornei, por três meses, no verão de 1983, quando realizei a pesquisa de campo no Terreiro Ewá Tombency Neto, que forneceu parte do material usado em minha dissertação de mestrado sobre a possessão no candomblé (Goldman, 1984). Nunca perdi o contato com as pessoas do terreiro, mas foi apenas em 1996 que voltei ao campo propriamente dito, passando quase dois meses em Ilhéus por ocasião das eleições municipais daquele ano; depois disso, cerca de cinco meses entre 1998 e 1999, antes e depois das eleições nacionais; três meses entre setembro e dezembro de 2000, por ocasião de novas eleições municipais; um mês em dezembro de 2001; quase um mês entre fevereiro e março de 2002. Se somássemos tudo, mesmo abstraindo o período mais antigo de 1983, obteríamos praticamente um ano de trabalho de campo - mas dividido em nada menos que cinco períodos distintos.

Ao lado dessa intermitência, um pequeno acidente sofrido no campo em outubro de 2000 - que me deixou meio imobilizado por quase um mês - fez com que eu propusesse a Marinho Rodrigues tornar-se meu auxiliar de pesquisa, oferta que ele aceitou com alegria e que desempenhou com invejável competência. Por diversas razões essa situação perdura até hoje, o que significa que recebo quase ininterruptamente informações de Ilhéus - seja por meio de telefonemas, seja, principalmente, na forma de longas gravações em fita cassete -, informações essas que, dadas as admiráveis habilidades de Marinho como observador, são da mais alta qualidade.

Disponho, portanto, de dados a respeito do envolvimento político do movimento negro de Ilhéus ao longo de um período de 20 anos, ainda que para algumas épocas esses dados sejam relativamente superficiais. Nesse sentido, trata-se mesmo de uma “etnografia em movimento” e de um “envolvimento cumulativo e de longo prazo” com o grupo estudado, no sentido que Ramos confere a essas expressões. Mas é claro também que concordo plenamente com Eduardo Viveiros de Castro (1999, p. 184-5), quando afirma que esse estilo de trabalho de campo nem se opõe nem dispensa “o tipo tradicional de etnografia à Malinowski”, e que a idéia do campo prolongado não tem nada de mística ou de meramente ideal.

Num registro menos acadêmico, sempre imaginei que as técnicas de trabalho de campo que utilizei em Ilhéus se assemelhavam muito ao que se denomina, no candomblé, “catar folha”: alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (“catando”) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as “folhas”) com a esperança de que, em algum momento, uma síntese plausível se realizará. Assim, foi apenas em 2000 que realizei minha primeira entrevista gravada, à qual não se seguiram muitas outras. Da mesma forma, jamais tomei notas na frente de meus “informantes”. Por um lado, porque em geral eles também são meus amigos e eu me sentia constrangido em agir como “pesquisador”; por outro, porque continuo acreditando que o trabalho de campo antropológico não tem muita relação com as entrevistas, ainda que - mas sempre no final da pesquisa, quando o etnógrafo já possui um certo controle sobre os dados e as relações com os informantes - estas possam servir como complemento das informações obtidas por outras vias.

Ora, em meu caso, essas outras vias sempre foram uma convivência intensa e quase cotidiana com membros do movimento negro de Ilhéus.

Entretanto, dado o caráter segmentar desse movimento, foi preciso e inevitável que essa convivência fosse diferenciada. O que significa que, o que costumamos denominar “ponto de vista nativo”, não deve jamais ser pensado como atributo de um nativo genérico qualquer, negro, de classe popular, ilheense, baiano, brasileiro ou uma mistura judiciosa de tudo isso. Trata-se sempre de pessoas muito concretas, cada uma dotada de suas particularidades e, sobretudo, agência e criatividade. Isso não tem nada a ver com nenhum tipo de revelação pós-moderna: como lembrou há tempos José Guilherme Magnani (1986, p. 129-30), desde 1916 Malinowski não apenas criticara o insustentável pressuposto de existência de uma “opinião nativa”⁸ como revelara que é justamente a diversidade de opiniões que permite ao etnógrafo reconstituir o que denominava “fatos invisíveis” (Malinowski, 1935, vol. 1, p. 317). A noção de representação é de fato problemática (Magnani, 1986, p. 127-8) e o trabalho de campo é sobretudo uma atividade construtiva ou criativa, pois os fatos etnográficos “não existem” e é preciso um “método para a descoberta de fatos invisíveis por meio da inferência construtiva” (Malinowski, 1935, vol. 1, p. 317).

Se a história se escreve, como quer Paul Veyne (1978, cap. 8; ver, também, p. 22-3 e 85-6), por “retrodição” - ou seja, por meio do preenchimento *a posteriori* das lacunas de informação possibilitada por novas descobertas e por comparação -, a etnografia malinowskiana seria antes da ordem de uma espécie de “entredicção”: o etnógrafo deve articular os diferentes discursos e práticas parciais (no duplo sentido da palavra) que observa, sem jamais atingir nenhum tipo de totalização ou síntese completa. Nosso saber é diferente daquele dos nativos não porque seja mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos *a priori* conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor.

Ao mesmo tempo, se minha pesquisa sobre política em Ilhéus pretende ser uma investigação *antropológica* (Goldman 2000a, 2000b, 2001), isto significa, creio, que deve mesmo buscar atingir “o ponto de vista do nativo” - questão, em torno da qual a controvérsia vem sendo tão grande nos últimos anos, que exige que nela nos detenhamos um pouco.

É provável que Clifford Geertz seja o principal responsável pela idéia, muito difundida atualmente, de que haveria uma espécie de *mainstream* antropológico a respeito do trabalho de campo e da etnografia. Esse *mainstream* sustentaria, em síntese, que o trabalho de campo depende de uma identificação do antropólogo com seus nativos, o que permitiria, por um lado, captar o ponto de vista destes últimos e, por outro - como viriam a acrescentar alguns dos alunos de Geertz -, representar com “autoridade etnográfica” a sociedade estudada.

Contra essa idéia de que a etnografia seria condicionada por uma espécie de sensibilidade especial, que permitiria ao etnógrafo pensar, sentir e perceber como os nativos, é que Geertz escreveu seu famoso ensaio sobre “o ponto de vista do nativo” (Geertz, 1983). Aí, como se sabe, sustenta que a etnografia dependeria mais da capacidade de situar-se a uma distância média entre conceitos muito concretos, “próximos da experiência” cultural, e conceitos abstratos, “distantes da experiência”, do que de uma habilidade de identificação qualquer: “uma interpretação antropológica da bruxaria não deve ser escrita nem por um bruxo, nem por um geômetra” (p. 57). Nesse sentido, é o fato inelutável de que o etnógrafo é um observador estrangeiro, capaz de apreender, apenas como objetos, realidades para as quais os nativos são relativamente, mas não necessariamente, cegos que garantiria a possibilidade da etnografia. Esta deveria consistir, pois, na investigação das mediações que se interpõem entre os nativos e sua experiência social, possibilitando assim

a análise das diferentes formas simbólicas através das quais os nativos se expressam⁹.

Confesso que esse *mainstream* acerca do trabalho de campo me parece ser mais o produto de sua crítica do que uma realidade previamente existente. Ao lado de coisas como o relativismo absoluto ou da autoridade do antropólogo sobre o grupo que estuda, a idéia de uma identificação total do etnógrafo com seus nativos parece ser uma dessas figuras muito evocadas e jamais vistas na história da disciplina. E se o tema é de fato freqüentemente mencionado - seja para assinalar um risco mortal para uma disciplina com pretensões científicas, seja para celebrar os méritos de um empreendimento humanista - , ele nunca é acompanhado por exemplos concretos. Não obstante, meu argumento básico aqui não é tanto que “virar nativo” seja impossível ou ridículo, mas que, em todo caso, é uma idéia fútil e plena de inutilidade.

As reflexões de Geertz, como também se sabe, dirigem-se contra Malinowski e sua “observação participante”. Penso, contudo, que seria preciso reconhecer que essa noção não é assim tão clara quanto costuma parecer. Na célebre Introdução aos *Argonautas*, Malinowski (1922, p. 31) sugere ao etnógrafo que de vez em quando deixe de lado máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo. É difícil, entretanto, acreditar que Malinowski estivesse dizendo apenas que a observação participante consistiria em “tomar parte nos jogos dos nativos” ou dançar com eles. Ao contrário, ao converter a antiga “antropologia de varanda” (Stocking, 1983) em trabalho de campo efetivo, Malinowski parece ter operado na antropologia um movimento em tudo semelhante ao de Freud na psiquiatria: em lugar de interrogá-los, deixar históricas e nativos falarem. A observação participante significa, parece-me, muito mais a possibilidade de captar as ações e os discursos em ato do que uma improvável metamorfose em nativo. E como este último em geral, e ao contrário da histórica, nem

procura nem é levado ao gabinete do antropólogo, o trabalho de campo se torna uma necessidade.

É provável, também, que as páginas de *Coral Gardens and their Magic*, onde Malinowski discute “o método do trabalho de campo e os fatos invisíveis do direito e da economia nativos” (Malinowski, 1935, vol. 1, p. 317-40) e expõe suas “confissões de ignorância e fracasso” (p. 452-82), assim como aquelas em que elabora sua “teoria etnográfica da linguagem” (vol. 2, p. 3-74) e sua “teoria etnográfica da palavra mágica” (vol. 2, p. 211), sejam bem mais importantes para uma justa compreensão da “mágica do etnógrafo” do que aquelas, bem mais conhecidas ou pelo menos bem mais citadas, da Introdução aos *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Pois é em *Coral Gardens*, e em torno da noção à primeira vista muito estranha de “teoria etnográfica”, que Malinowski parece responder antecipadamente a algumas das críticas a ele formuladas a partir da década de 1970.

Uma teoria etnográfica não se confunde nem com uma “teoria nativa” (sempre cheia de vida mas por demais presa às vicissitudes cotidianas, às necessidades de justificar e racionalizar o mundo tal qual ele parece ser, sempre difícil de transplantar para outro contexto) nem com o que Malinowski viria a denominar mais tarde “uma teoria científica da cultura” (cuja imponência e alcance só encontram paralelo em seu caráter anêmico e, em geral, pouco informativo). Evitando os riscos do subjetivismo e da parcialidade por um lado, do objetivismo e da arrogância por outro, Malinowski parece ter descoberto “o soberbo ponto mediano, o centro. Não o centro, ponto pusilânime que detesta os extremos, mas o centro sólido que sustenta os dois extremos num notável equilíbrio” (Kundera, 1991, p. 78).

É importante não se equivocar aqui. A diferença entre teorias nativas, etnográficas e científicas não repousa sobre uma repartição judiciosa de erros e verdades, nem sobre uma suposta maior abrangência das

últimas, mas sobre diferenças de recortes e escalas, de programas de verdade, como diria Paul Veyne - que diz também que tudo se resume a uma escolha entre “explicar muito, porém mal, ou explicar pouca coisa, porém muito bem” (Veyne, 1978, p. 118), ou seja, entre a explicação histórica ou humana (“sublunar”, nas palavras de Veyne), que é na verdade uma *explicitação*, e a científica ou praxeológica. O máximo a que uma teoria etnográfica pode pois aspirar é explicar razoavelmente (no sentido de explicitar) um número relativamente grande de coisas.

Uma teoria etnográfica tem o objetivo de elaborar um modelo de compreensão de um objeto social qualquer (linguagem, magia, política) que, mesmo produzido em e para um contexto particular, seja capaz de funcionar como matriz de inteligibilidade em outros contextos. Nesse sentido, permite superar os conhecidos paradoxos do particular e do geral, mas também os das práticas e normas ou realidades e ideais. Isso porque se trata de deixar de levantar questões abstratas a respeito de estruturas, funções ou mesmo processos, e dirigi-las para os funcionamentos e as práticas¹⁰. Assim, se o objetivo último de minha pesquisa em Ilhéus é desembocar em uma teoria etnográfica da democracia, não é porque se limita a essa cidade, suas eleições e seus movimentos negros, deixando de lado os níveis mais gerais ou abstratos. Uma teoria etnográfica procede um pouco à moda do pensamento selvagem: emprega os elementos muito concretos coletados no trabalho de campo e por outros meios a fim de articulá-los em proposições um pouco mais abstratas, capazes de conferir inteligibilidade aos acontecimentos e ao mundo¹¹. Trata-se, sim, de uma tentativa de elaboração de uma grade de inteligibilidade que permita uma melhor compreensão de nosso próprio sistema político. Para isso, recorre-se certamente a acontecimentos muito concretos, mas também a teorias nativas muito perspicazes e a formulações mais abstratas, quando estas podem ser úteis. Finalmente, no caso específico da democracia, uma teoria etnográfica ainda possui, creio,

uma vantagem suplementar: ajudar a suspender os julgamentos de valor quase inevitáveis quando um tema tão central em nossas vidas é submetido à análise.

Trabalho de campo

Os ecos dessa postura malinowskiana sempre estiveram presentes nas discussões dos antropólogos relativas ao lugar da pesquisa de campo e da etnografia em seu trabalho, mas foram curiosamente mais desenvolvidos fora tanto da imaginária *mainstream*, criticada por Geertz e mais tarde pelos pós-modernos, quanto dessa própria crítica. Assim, ao refletir sobre sua intensa experiência de campo com a feitiçaria no Bocage francês, Favret-Saada (1977; ver também Favret-Saada & Contreras, 1981) sustentou a idéia de que, ao falar de observação participante, a antropologia sempre adotou uma concepção psicológica da participação (como identificação ou compreensão), o que teria conduzido a disciplina a reter apenas a observação, gerando assim uma “desqualificação da palavra indígena” e uma “promoção da do etnógrafo”. Ao contrário, por “participação”, Favret-Saada entende a necessidade do etnógrafo aceitar ser *afetado* pela experiência indígena, o que, diz ela, “não implica que ele se identifique com o ponto de vista indígena, nem que ele aproveite a experiência de campo para excitar seu narcisismo” (Favret-Saada, 1990, p. 7).

Mas se o trabalho de campo intensivo é uma exigência da antropologia e, mesmo sem querer parecer nominalista demais, creio ser preciso admitir que este possui diferentes acepções na história da disciplina, podemos imaginá-lo, por exemplo, como uma simples *técnica*, ou seja, como a obtenção de informações que, de direito, embora talvez não de fato, poderiam ser obtidas de outra forma (e é isso o que parece ocorrer

na mencionada antropologia de varanda); ou podemos definir o trabalho de campo como *método*, o que implica que as informações obtidas só poderiam sê-lo dessa forma. Mas poderíamos também seguir Lévi-Strauss e dizer que são as próprias características epistemológicas da disciplina que exigem a experiência de campo.

“Enquanto a sociologia se esforça em fazer a ciência social do observador”, escreveu Lévi-Strauss (1954, p. 397), “a antropologia procura, por sua vez, elaborar a ciência social do observado”. “A sociologia”, prossegue, “é estreitamente solidária com o observador”, e mesmo quando toma por objeto uma sociedade diferente o faz do ponto de vista daquela do observador; mesmo quando pretende falar da “sociedade em geral”, é “do ponto de vista do observador” que amplia seu ponto de vista. A antropologia, ao contrário, elaboraria a ciência social do observado, adotando o ponto de vista do nativo ou o de um “sistema de referência fundado na experiência etnográfica, e que seja independente, ao mesmo tempo, do observador e de seu objeto”. É nesse sentido também que Lévi-Strauss (1949, p. 32-3) pôde escrever que a distinção entre história e antropologia deve-se menos à ausência de escrita nas sociedades estudadas pelos antropólogos do que ao fato de que “o etnólogo se interessa sobretudo pelo que não é escrito, não tanto porque os povos que estuda são incapazes de escrever, como porque aquilo por que se interessa é diferente de tudo o que os homens se preocupam habitualmente em fixar na pedra ou no papel”. Nesse sentido, a antropologia desenvolveu “métodos e técnicas apropriados ao estudo de atividades que permanecem (...) imperfeitamente conscientes em todos os níveis em que se exprimem”. E é por isso que o trabalho de campo não poderia ser apenas considerado “nem um objetivo de sua profissão, nem um remate de sua cultura, nem uma aprendizagem técnica. Representa um momento crucial de sua educação” (Lévi-Strauss, 1954, p. 409). O trabalho de campo representaria, assim, para o antropólogo, o que aquilo

que outrora se designava como “análise didática” representa para o psicanalista: único modo de operar a síntese de conhecimentos obtidos de forma fragmentada e condição para a justa compreensão até mesmo de outras experiências de campo.

Ora, essa concepção do trabalho de campo como uma espécie de *processo* (ou trabalho, no sentido psicanalítico do termo) aponta para duas questões, em geral, deixadas de lado pelos etnógrafos, quando refletem sobre sua experiência. A primeira é que eles também são, ou deveriam ser, modificados por ela. Limitar-se, então, a comentar *a posteriori* os efeitos de sua presença sobre os nativos, tecendo comentários abstratos sobre seu trabalho de campo, parece trair uma certa sensação de superioridade: invulnerável, o antropólogo atravessa a experiência etnográfica sem se modificar seriamente, acreditando-se ainda capaz de avaliar de fora tudo o que teria ocorrido. Melhor seria ouvir a advertência levi-straussiana: “não é jamais ele mesmo nem o outro que ele [o etnógrafo] encontra ao final de sua pesquisa” (Lévi-Strauss, 1960, p. 17).

De toda forma, penso que a perspectiva de Lévi-Strauss sobre o trabalho de campo e da etnografia articula-se estreitamente com a idéia estruturalista de que cada sociedade atualiza virtualidades humanas universais e, portanto, potencialmente presentes em outras sociedades: o nativo não é mais simplesmente aquele que eu fui (como ocorre no evolucionismo) ou aquele que eu não sou (como ocorre no funcionalismo), ou mesmo aquele que eu poderia ser (como ocorre no culturalismo); ele é o que eu sou parcial e incompletamente (e vice-versa, é claro).

Devir-nativo

Se adotarmos um ponto de vista um pouco diferente, poderíamos ser mais diretos e dizer que o trabalho de campo e a etnografia deveriam

deixar de ser pensados como simples processos de observação (de comportamentos ou de esquemas conceituais), ou como formas de conversão (assumir o ponto de vista do outro), ou como uma espécie de transformação substancial (tornar-se nativo). Fazer etnografia poderia ser entendido, antes, sob o signo do conceito deleuziano de “devir” - desde que, é claro, sejamos capazes de entender bem o que poderia consistir nesse “devir-nativo”.

Tentando definir de forma breve o conceito de devir, que cunhou com Deleuze, Guattari escreveu que o devir é um

termo relativo à economia do desejo. Os fluxos de desejo procedem por afetos e devires, independentemente do fato que possam ou não ser rebatidos sobre pessoas, imagens, identificações. Assim, um indivíduo antropológicamente etiquetado masculino pode ser atravessado por devires múltiplos e, em aparência, contraditórios: devir feminino coexistindo com um devir criança, um devir animal, um devir invisível, etc. (Guattari, 1986, p. 288)

Isso significa que devir não é semelhança, imitação ou identificação; não tem nada a ver com relações formais ou com transformações substanciais: o devir “não é nem uma analogia, nem uma imaginação, mas uma composição” (Deleuze & Guattari, 1980, p. 315). O devir, na verdade, é o movimento através do qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra. Se entendermos ainda que a primeira condição - aquela da qual se sai - é sempre “majoritária”, e que a segunda - aquela por meio da qual se sai - é sempre “minoritária” (p. 356-7), compreenderemos também que “afeto” não tem aqui absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas o de “afecções”: um devir-cavalo, por exemplo, não significa que eu me torne um cavalo ou que eu me identifique psicologicamente com o animal; significa que “o que acontece ao

cavalo pode acontecer a mim” (p. 193), e que essas afecções compõem, decompõem ou modificam um indivíduo, aumentando ou diminuindo sua potência (p. 310-11). É nesse sentido que existe uma “realidade do devir-animal, sem que, na realidade, nos tornemos animal” (p. 335). O devir é o que nos arranca não apenas de nós mesmos mas de toda identidade substancial possível. Trata-se, pois, de apoiar-se em diferenças não para reduzi-las à semelhança (seja absorvendo-as, seja absorvendo-se nelas) mas para diferir, simples e intransitivamente.

Nos termos de Favret-Saada, trata-se assim de ser afetado pelas mesmas forças que afetam o nativo, não de pôr-se em seu lugar ou de desenvolver em relação a ele algum tipo de empatia. Não se trata, portanto, da apreensão emocional ou cognitiva dos afetos dos outros, mas de ser afetado por algo que os afeta e assim poder estabelecer com eles uma certa modalidade de relação, concedendo “um estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional” (Favret-Saada, 1990, p. 9). E é justamente por não conceder “estatuto epistemológico” a essas situações que a “observação participante” é, como vimos, duramente criticada por Favret-Saada.

Política e antropologia

Se no começo de meu trabalho de campo o objeto a ser investigado era “a política em Ilhéus”, e se isso logo se transformou em “a política em Ilhéus a partir das relações mantidas pelo movimento negro com os políticos”, ou “no modo como a política partidária incide sobre o movimento negro da cidade”, foi necessário um passo suplementar a fim de perceber que havia algo a mais em jogo e que uma pesquisa realmente antropológica sobre política, desenvolvida junto ao movimento negro em Ilhéus, não deveria consistir tanto no estudo desse movimento em

si, ou da política na cidade em si, ou mesmo das relações entre ambos, mas em uma análise da política oficial na cidade orientada pela perspectiva cética que o movimento negro tem a seu respeito. O que podem parecer simples nuances são na verdade questões fundamentais, uma vez que se apóiam em opções metodológicas e epistemológicas cruciais - ainda que inicialmente algo involuntárias -, que abriram outras perspectivas para a compreensão da própria política como um todo e em seu sentido mais oficial.

Pois se a antropologia se desenvolveu buscando estudar outras sociedades de um ponto de vista a elas imanente, uma das dificuldades da disciplina, quando se volta para o estudo da sociedade do observador, parece ser sua incapacidade de manter simultaneamente o descentramento de perspectiva que sempre a caracterizou e a capacidade de dar conta das variáveis sociais efetivamente estruturantes. Assim, para ser fiel ao primeiro imperativo, busca-se por vezes, na sociedade do analista, fenômenos que apresentem alguma distância ou alteridade em face das forças dominantes. Ou, ao contrário, tentando obedecer ao segundo princípio, concentra-se a investigação nos centros de poder e esforça-se por reconduzir os fatos estudados a formas que a antropologia tradicionalmente privilegiou. No primeiro caso, o risco sempre à espreita é o do privilégio quase exclusivo de fenômenos ou dimensões “marginais”, ou seja, incapazes de conferir inteligibilidade aos processos de estruturação mais amplos. No segundo, pode-se acabar adotando uma perspectiva por demais afinada com as dominantes (provocando a perda da originalidade da abordagem antropológica) ou passar a tratar como exótico ou inessencial aquilo que é estruturante. No caso dos estudos sobre política, os riscos envolvidos são o privilégio de detalhes pitorescos, mas secundários, do envolvimento político dos grupos estudados, a mimese da ciência política ou mesmo do ponto de vista dos políticos, e a redução do complexo jogo político a “rituais”, “cosmologias” ou “reciprocidades”

- termos que, por mais que os antropólogos tentem negar, tendem sempre a enfraquecer a centralidade e a eficácia de alguns fatos quando estudados entre nós.

Foi provavelmente Bruno Latour o primeiro a colocar o dedo nessa ferida da chamada antropologia das sociedades complexas. Ao sugerir que os antropólogos são “audaciosos com relação aos outros e tímidos quanto a si mesmos” (Latour, 1994, p. 100), Latour acusava o erro da antropologia de nossa sociedade quando imagina só poder estudar “o primitivo em nós”: o “grande repatriamento”, diz ele, “não pode parar aí” e seria preciso passar a estudar as dimensões centrais de nossa sociedade (p. 99). O problema é que em face dessa constatação um antropólogo de verdade tende inevitavelmente a levantar a questão que Latour não levanta: “centrais para quem”? Pois os militantes negros de Ilhéus podem perfeitamente reconhecer a importância da política no sentido de que ela afeta suas vidas, mas jamais concordariam em considerá-la “central”: a música, a religião ou o trabalho o seriam certamente muito mais. Para permanecer fiel ao “ponto de vista do nativo”, será preciso, então, renunciar à capacidade de conferir uma inteligibilidade mais global? Ou, para atingir uma tal inteligibilidade, será necessário tratar a perspectiva nativa como simples parte do objeto e explicá-la a partir de nosso ponto de vista tido como superior?

Observemos, também, que esse dilema aparentemente insolúvel aparece com força ainda maior quando abordamos dimensões que *nós* (quer dizer, intelectuais em geral) consideramos centrais. O que significa que talvez fosse preciso reconhecer que, se a prática mais tradicional do antropólogo costuma confrontá-lo com situações nas quais, por convicção ou simples profissionalismo, deve-se comportar como um cético que se defronta com pessoas, grupos ou mesmo sociedades inteiras concebidas por ele, em maior ou menor grau, como crentes, há situações (e o caso da política é aqui exemplar) nas quais tudo parece se passar de forma

bem diferente. Quais seriam, então, os efeitos de uma inversão dessa natureza - quando nossos informantes se mostram céticos e os antropólogos mais ou menos crédulos, não importando por ora que credulidade e ceticismo sejam dados objetivos, pressupostos metodológicos ou mesmo projeções etnocêntricas - para o estudo de instituições, valores ou processos que o antropólogo considera centrais em sua própria sociedade?

Parece-me, assim, que uma outra possibilidade para a chamada antropologia das sociedades complexas seria a manutenção do foco tradicional da disciplina nas instituições tidas como centrais e buscar, através de uma espécie de “desvio etnográfico”, um ponto de vista descentrado. Ou seja, se como pretende Herzfeld (2001, p. 3-5) a característica da antropologia é a investigação daquilo que é “marginal” em relação aos centros de poder, é preciso admitir que uma tal marginalidade poderia se localizar não apenas nos próprios fenômenos mas também, e talvez principalmente, na perspectiva acerca deles.

Como não é difícil de imaginar, a opinião da maior parte dos membros do movimento afro-cultural de Ilhéus em relação aos políticos é inteiramente negativa. Mas aquilo que me confundia, ou mesmo indignava no princípio da investigação - as afirmativas sempre repetidas de que todos os políticos e todos os partidos são iguais; a certeza de que nenhum resultado eleitoral será capaz de alterar o destino das pessoas mais pobres; o fato de que, em troca de pequenas retribuições materiais, pessoas muito pobres são capazes de votar e apoiar aqueles mesmos que as exploram - , pode ser utilizado de modo produtivo. Para isso é estritamente necessário passar a encarar as práticas nativas (discursivas e não-discursivas), sobre os processos políticos dominantes, como verdadeiras teorias políticas produzidas por observadores suficientemente deslocados em relação ao objeto, para produzir visões realmente alternativas, e usar essas práticas e teorias como guias para a análise antropológica¹². Em suma, em lugar de abordar a política em si mesma e por si mesma,

tratar-se-ia, nos termos de Michel Foucault (1980, p. 101-2), de tentar decodificá-la por meio de filtros oriundos de outros campos sociais.

Para terminar, eu gostaria apenas de ressaltar o fato de a conversa com o político petista - que me permitiu não apenas dar um sentido à história dos tambores como, principalmente, articulá-la com o que poderia ser uma abordagem verdadeiramente antropológica da política - ter voltado à minha mente em um sonho, quando este trabalho já estava sendo concebido. Isso, por um lado, poderia servir para colocar em seu devido lugar a hipótese, hoje na moda, de uma distância quase infranqueável entre a experiência do trabalho de campo e a escrita etnográfica. Essa hipótese, derivada de uma concepção tímida e positivista da escrita, oculta o que qualquer escritor sabe: que o ato de escrever modifica aquele que escreve. Na antropologia, a leitura das notas e dos cadernos de campo, a imersão no material coletado e, principalmente, a própria escrita etnográfica revivem o trabalho de campo, fazem com que sejamos afetados de novo.

Por outro, o efeito do sonho em meu trabalho revela também que, ao ser revivida no momento da escrita etnográfica, a desterritorialização sofrida no campo pode encontrar um novo solo onde se reterritorializar. Solo que é representado em primeiro lugar, claro, pela própria etnografia; mas que também pode fazer parte da vida do etnógrafo como um todo, revelando o caráter ilusório da distância que aparentemente separa nosso devir-nativo e os devires que compõem nossa existência. Pois se o fato de eu ter ouvido os tambores não parece ter alterado muito minhas relações com o sobrenatural, o mesmo não pode ser dito daquelas que me ligam à política: por mais que eu ainda hesite em reconhecê-lo plenamente, estou certo que depois de Ilhéus esta nunca mais foi a mesma para mim.

Notas

- 1 Este texto é um remanejamento de parte do Prólogo de *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*, livro em fase de elaboração. Versões preliminares foram apresentadas ao seminário “A antropologia e seus métodos: o arquivo, o campo, os problemas”, organizado por Emerson Giumbelli e por mim durante o XXV Encontro Anual da Anpocs em outubro de 2001, e ao simpósio “Antropologia e política. Representações sociais e processos políticos: problematizando os limites da política”, cordenado por Ana Rosato durante a IV Reunião de Antropologia do Mercosul, em novembro de 2001. Agradeço a Emerson, Ana e a todos os participantes desses encontros. Agradeço também àqueles que, em Ilhéus, forneceram não apenas a matéria mas especialmente o espírito deste texto: que todos se sintam incluídos quando menciono os nomes de Dona Ilza, Marinho, Gilmar e Ney Rodrigues, Jaco Santanta, José Carlos Ribeiro e Nelson Simões. Peter Gow e Tânia Stolze Lima foram, como se verá, interlocutores desde quando o texto ainda estava por ser escrito. Mais tarde, foram as observações de Ana Cláudia Cruz da Silva, que comigo divide boa parte do campo em Ilhéus, que me permitiram concluí-lo. Agradeço, igualmente, a Otávio Velho, Cecília McCallum, Susana Viegas, Luisa Elvira Belaunde, Martin Ossowicki e Cecília Mello não apenas por observações sobre o texto como pelas palavras de incentivo.
- 2 Pesquisador do CNPq e do Núcleo de Antropologia da Política (NuAP, Pronex); bolsista da Faperj; autor de *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl* (1994) e *Alguma antropologia* (1999).
- 3 Um(a) parecerista anônimo(a) da *Revista de Antropologia* - a quem agradeço imensamente - chamou a atenção para o fato deste artigo empregar abertamente os nomes próprios de “informantes” e “colegas” sem nenhuma explicação para a escolha. Concordo plenamente com sua observação de que não é possível contentar-se “com o emprego mecânico de nomes fictícios ‘para preservar a identidade’ das pessoas citadas”. Além de não preservar necessariamente nenhum anonimato, no limite, esse procedimento descaracterizaria completamente o valor etnográfico do texto, eliminando sua contribuição para a etnografia regional: o terreiro que serve de palco para a narrativa desapareceria enquanto tal; os políticos teriam outros nomes; a própria Ilhéus não existiria (mas por que não a Bahia ou o Brasil?). Isso acarretaria a perda absoluta do contexto da análise, introduzindo um artificialismo que comprometeria não apenas a leitura mas qualquer trabalho posterior.

Por outro lado, é bem verdade que em *certas* ocasiões o anonimato de *alguns* informantes tem de ser mantido - ainda que em outras eles próprios exijam, clara ou discretamente, que seus nomes sejam mencionados. Não creio que haja apenas uma solução para o problema, mas qualquer opção repousa certamente sobre compromissos éticos que o antropólogo deve assumir e respeitar, respondendo por sua violação seja perante seus informantes seja diante de seus colegas, e transferindo parcialmente a responsabilidade também para seus leitores.

Desse modo, a tendência atual - importada das ciências biológicas, nas quais possivelmente tenha um sentido - de exigir o "consentimento informado" dos nativos não conduz a lugar algum. Primeiro porque pressupõe que, no momento mesmo da investigação, o pesquisador saiba já onde deverá chegar; segundo, porque supõe algo que só poderia fazer sorrir um antropólogo sério, a saber, um indivíduo racional, claramente informado das intenções, também claras, de seu interlocutor e que, com toda a liberdade, decide concordar com a proposta que lhe é apresentada. Finalmente, porque acaba liberando o investigador de seus compromissos: qualquer coisa pode ser dita uma vez de posse do documento assinado.

- 4 Ao ler uma primeira versão do relato desse episódio, Peter Gow observou que eu era excessivamente cruel com o político petista e que isso provavelmente se devia ao fato de ele ser, para mim, uma espécie de "sombra", no sentido junguiano do termo, ou seja, manifestar com clareza uma série de atributos pessoais dos quais eu não gostaria muito e que tentaria reprimir. Creio que Gow tem razão e acrescento que, no quadro político ilheense, esse político ocupava, do meu ponto de vista, uma posição absolutamente respeitável.
- 5 Como sugere Cambria, não se trata de imaginar que os blocos simplesmente usem sua música para fazer política: "esses grupos, poderíamos dizer, usam a 'política' para fazer música" (Cambria, 2002, p. 108).
- 6 Deve-se observar aqui que o fato da afecção provocada pelos tambores parecer positiva (no sentido de que é sempre charmoso um antropólogo capaz de experimentar coisas místicas) não significa, de forma alguma, uma identificação gloriosa com os nativos, o que iria de encontro a toda minha argumentação. A reação de meus amigos de Ilhéus, vaiando e gritando coisas extremamente desagradáveis para dois travestis que passavam na rua em que moram, não teve nada de charmosa. Mas o fato de a situação ter provocado estados emocionais intensos tanto neles - divididos entre a indignação contra os travestis e a pilhéria - quanto em mim - totalmente imobilizado entre a indignação contra meus amigos e os laços de amizade

que a eles me unem - pode ter sido tão importante para o estabelecimento de uma comunicação duradoura, profunda e involuntária entre mim e eles, quanto a história dos tambores.

- 7 Na mesma época, um colega, etnólogo, disse que ouvira que eu abandonara a antropologia para me tornar um cientista político.
- 8 “Nunca se dá o caso de que os ‘nativos’ - assim, no plural - tenham alguma crença ou idéia: cada um deles tem suas próprias idéias” (Malinowski, apud Magnani, 1986, p. 130).
- 9 E basta estender ao estudo dessas mediações a objeção levantada contra a possibilidade de identificação com os nativos, para que a etnografia se veja reduzida a um exercício pós-moderno narcisista e niilista no qual o antropólogo limita-se a falar de si mesmo. O que não significa - e este texto o testemunha - que ele não deva fazê-lo. Mas uma coisa é falar de si mesmo a partir do pressuposto da impossibilidade de se ter acesso ao “nativo”; outra, muito diferente, é explorar as afecções produzidas pelas relações estabelecidas no trabalho de campo na subjetividade do pesquisador, desterritorializando-a e conduzindo-o à busca de uma reterritorialização na escrita etnográfica.
- 10 Ou, nas palavras de Jacques Donzelot (1976, p. 172), trata-se de deixar de perguntar “o que é a sociedade, pois isto é abstrato e não leva além de um conceito geral. Pergunta-se antes: como é que nós vivemos em sociedade?, esta é uma questão concreta: onde vivemos? como ocupamos a terra?, como vivemos o Estado?”.
- 11 Como escreveu Lévi-Strauss (1954, p. 398-9), em antropologia trata-se sempre de atingir “um nível em que os fenômenos conservem uma significação humana e permaneçam compreensíveis - intelectual e sentimentalmente - para uma consciência individual (...) que não encontra jamais em sua existência histórica objetos como o valor, a rentabilidade, a produtividade marginal ou a população máxima”. Conceitos aos quais, certamente, poderíamos acrescentar o eleitor independente ou a escolha racional.
- 12 No século XIX, o fato de essas teorias nativas não apresentarem, em geral, o caráter de sistemas fechados e coerentes talvez fosse utilizado para objetar contra sua natureza verdadeiramente teórica. Mas depois que mesmo as ciências exatas e naturais abandonaram essa noção de teoria, substituindo-a pela de sistemas abertos e flexíveis, a objeção perdeu sua força e só pôde ser mantida como preconceito injustificável.

Bibliografia

- CAMBRIA, V.
2002 *Música e identidade negra. O caso de um bloco afro-carnavalesco de Ilhéus*, Rio de Janeiro, dissertação, Escola de Música-UFRJ.
- CRUZ, R. R.
1995 *Carrego de egum. Contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé*, Rio de Janeiro, dissertação, PPGAS-MN-UFRJ.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F.
1980 *Mille Plateaux*, Paris, Minuit.
- DONZELOT, J.
1976 "Uma anti-sociologia", in CARRILHO, M. M. (org.). *Capitalismo e esquizofrenia. Dossier anti-Édipo*, Lisboa, Assírio e Alvim, p. 152-84.
- FAVRET-SAADA, J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
1990 "Être affecté", *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, 8: 3-9.
- FAVRET-SAADA, J. & CONTRERAS, J.
1981 *Corps pour corps*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M.
1980 "Le Nouvel Observateur e l'Unione della Sinistra ('Le Nouvel Observateur et l'Union de la Gauche')", in *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, p. 100-4.
- GEERTZ, C.
1983 "From the Native's Point of View': on The Nature of Anthropological Understanding", in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, p. 55-70.
- GOLDMAN, M.
1984 *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, Rio de Janeiro, dissertação, PPGAS-MN-UFRJ.

- 1994 *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*, Rio de Janeiro, Grypho/Editora da UFRJ.
- 2000a “Uma teoria etnográfica da democracia. A política do ponto de vista do movimento negro de Ilhéus, Bahia, Brasil”, *Etnográfica*, 4(2): 311-32.
- 2000b “Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 7(2): 57-94.
- 2001 “An Ethnographic Theory of Democracy. Politics from the Viewpoint of Ilhéus’s Black Movement (Bahia, Brazil)”, *Ethnos*, 66(2): 157-80.
- GOW, P.
1998 *Comunicação pessoal*.
- GUATTARI, F.
1986 *Les années d’hiver*, Paris, Barrault.
- HERZFELD, M.
2001 *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Oxford, Blackwell.
- KUNDERA, M.
1991 *A imortalidade*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- LATOUR, B.
1994 *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, Rio de Janeiro, Editora 34.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1958 [1949] “Introduction: Histoire et Ethnologie”. In: *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 3-33.
1958 [1954] “Place de l’Anthropologie dans les Sciences Sociales et problèmes posés par son enseignement”, in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 377-418.
1973 [1960] “Le champ de l’Anthropologie”, in *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, p. 11-44.
- LIMA, T. S.
1998 *Comunicação pessoal*.

MAGNANI, J. G. C.

- 1986 "Discurso e representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas", in CARDOSO, R. C. L. (org.), *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, p. 127-40.

MALINOWSKI, B.

- 1978 [1922] *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo, Abril.
1935 *Coral Gardens and their Magic*, London, George Allen & Unwin.

RAMOS, A. R.

- 1990 "Ethnology Brazilian Style". *Universidade de Brasília: trabalhos em Ciências Sociais*, Série Antropologia, 89: 1-38.

SILVA, A. C. C. da.

- 1998 *A cidadania no ritmo do movimento afro-cultural de Ilhéus*, Rio de Janeiro, dissertação, PPGAS-MN-UFRJ.

STOCKING JR., G. W.

- 1983 "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", in STOCKING Jr., G. W. (org.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 70-120.

VEYNE, P.

- 1978 *Comment on Écrit l'Histoire*, Paris, Seuil.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 1999 "Etnologia brasileira", in MICELI, S. (org.), *O que ler na Ciência Social brasileira (1975-1995)*, vol. I, Antropologia, São Paulo, Sumaré/Anpocs, p. 109-223.

ABSTRACT: This paper questions whether it is possible holding on to a traditional anthropological point of view when the phenomenon observed lies at the heart of the observer's society. For this purpose, I assess various classical contributions to the debate on anthropological observation with relation to my own fieldwork experience, drawn from my study of political participation and elections amongst black movement activists in Ilhéus, southern Bahia, Brazil. Leaving aside any normative intentions, I lay out some critical issues to current anthropology, such as the following: Is it effectively possible to adopt "a view from afar" when facing something as central to the observer's society as representative democracy? If so, in which way and following which procedures? What is the difference, if any, between the study of a group of "believers" (for instance, in Candomblé) by a "skeptical" observer, and the study of "skepticals" (for instance, in politics) by a "believer" observer? Do differences of scale between objects of study, groups or societies inevitably affect research procedures?

KEY-WORDS: ethnography, fieldwork, politics, black movement, Bahia.

Recebido em dezembro de 2003.