

EXERCÍCIOS DO VER E DO ESCREVER: Reflexões e perspectivas para pensar as teorias e o estar em campo

Diogo Silva M. de MIRANDA¹

RESUMO

Ver e Escrever são atividades fundamentais para a antropologia, mas não são ferramentas de pesquisa exclusivas de sua atuação. São práticas inerentes ao ser humano e a sua vivência em sociedade. Elas pertencem a todo e qualquer conhecimento e traduzem o exercício que cada indivíduo faz ao ler o seu cotidiano e interpretá-lo. Essa percepção se torna evidente se for alterada a maneira como se encara o saber científico. E essa nova postura, diante da complexidade dos fenômenos sociais contemporâneos, pode demonstrar como a sociedade não se permite mais ser observada por apenas algumas formas de pensar (como as ciências acadêmicas). Entretanto, apesar deste entendimento ser mais visível nos dias de hoje, pode-se encontrar pistas dessa percepção ao longo do próprio desenvolvimento histórico de cada saber científico. Neste trabalho, pretende-se partir dessa nova postura para firmar uma perspectiva epistemológica mais interdisciplinar e mais próxima da própria sociedade. E, neste exercício, procura-se identificar pistas de como essa perspectiva já estava presente em narrativas históricas que foram construídas a partir da experiência de campo. A partir dessas evidências reforça-se uma postura política mais ética e de compromisso com a interdisciplinaridade que marca a experiência de campo e que faz do exercício de Ver e de Escrever práticas mais sociais na atividade de apreender o fenômeno social em sua complexidade.

PALAVRAS-CHAVE: interdisciplinaridade; pesquisa de campo; saber; epistemologia; antropologia.

1. Perspectivas iniciais: escolhendo outros pontos de partida

Ao olhar para a televisão e para a maneira como ela se inscreve na sociedade latino-americana contemporânea, Jesús Martín-Barbero (2001) adota outras bases para analisar as práticas de comunicação que se apresentam nela. O título deste trabalho parafraseia o título de seu livro, “Os exercícios do ver”, no qual o filósofo demonstra como a TV é muito mais do que ela apresenta, como ela se constitui um fenômeno social complexo e também como é corresponsável por tecer práticas sociais cotidianas. Na televisão pode haver processos de resistência e de transformação por parte de quem assiste, frente aos “efeitos massivos” de controle e alienantes – discursos que, muitas vezes, são atribuídos a este veículo de

¹ Jornalista (Facom/UFPA), mestre em Ciências da Comunicação (PPGCom/UFPA) e doutorando em Letras - Estudos Linguísticos (PPGL/UFPA). Email: prof.diogomiranda@mail.com

comunicação e que silenciam outros fenômenos paralelos que acontecem em seu estabelecimento.

Além da discussão acerca da televisão, de uma maneira mais geral seu trabalho abre horizontes para outras possibilidades de como olhar o cotidiano: os exercícios do ver são, em outras palavras, exercícios de buscar maneiras diferentes de interpretar os fenômenos sociais. Ou seja, a partir de outras correntes de pensamento, da subversão e da apropriação de metodologias, e até mesmo da permanente invenção de outras teorias, é possível perceber como a natureza dos objetos de investigação – sobretudo nestes cenários tão plurais da América Latina e da Amazônia – é mais complexa do que as teorias e as metodologias estabelecidas (MARTÍN-BARBERO, 2004).

E antes que você, leitor, pense que este texto trata de uma discussão acerca de comunicação, das mídias de massa ou até mesmo da relação entre a TV e a cultura, informo que não. Quero discutir aqui uma maneira diferente de pensar a pesquisa científica e a reflexão teórica e metodológica, por meio de uma outra postura política, de um engajamento acadêmico em defesa da sociedade. E, para esta conversa, começo exatamente com essa postura, com essa outra forma de entender os processos sociais.

Escrevo este texto exatamente a partir de um outro saber, um conhecimento que faz parte de minha trajetória acadêmica e que se manifesta em uma escolha intencional de estilo de escrita: a crônica jornalística. Esse saber mais “prático” me permite olhar para os fenômenos de um lugar diferente da investigação acadêmica, mas que pode manter o rigor da pesquisa com o apoio adequado de determinadas metodologias – e aqui, em particular, tomo por base a Análise do Discurso foucaultiana. Esse saber e sua escrita me dão liberdade para passar por discussões que não são o foco do que quero discutir aqui. Ele me permite estar em campo de uma maneira diferente, para explorar aquilo que vejo e experiencio para tecer juntamente com os outros saberes uma percepção pessoal do mundo. E é um tipo de conhecimento que também se ocupa com o próprio ato de escrever, de sintetizar essa vivência de um modo simples para que todo leitor possa avaliar o texto e tirar suas próprias conclusões – apesar de, no dia a dia, ser fácil observar que a atividade demonstra claramente interesses e posturas políticas com o intuito de induzir o leitor.

Em linhas gerais, entendo que há muito tempo as ciências humanas e as sociais aplicadas olham para a sociedade – cada uma a sua maneira – e narram quem somos e como nos comportamos. Esses conhecimentos fazem a mediação entre a humanidade e sua história

e cultura. Essa é uma dinâmica importante para o funcionamento da vida social, mas entendo que seja fundamental reconhecer que ela também possibilita silenciar histórias, ocultar maneiras de olhar o mundo e pode até mesmo diminuir o valor de outros saberes. E mesmo o jornalismo também está sujeito a essa dinâmica.

O filósofo Michel Foucault (1999, p. 12) evidencia essa questão ao destacar como alguns saberes (sobretudo os científicos) dominam tanto outras formas de conhecimentos – mesmo que tenham uma determinada elaboração técnica e permaneçam sem o reconhecimento acadêmico – como “(...) esses saberes locais, singulares, esses saberes das pessoas, que são saberes sem senso comum e que foram de certo modo deixados em repouso, quando não foram efetiva e explicitamente mantidos sob tutela”. E é o entendimento desse “saber histórico das lutas” (FOUCAULT, 1999, p. 13) que acredito ser fundamental para este início de conversa.

Cada conhecimento representa um modo de olhar para a sociedade. E isso significa que cada um traduz uma maneira específica de ver as questões do mundo, seus fenômenos, os indivíduos, suas organizações, comportamentos, fatos, símbolos, etc. Essas delimitações estão na fundação das ciências modernas e são alguns dos elementos que regem a maneira como elas funcionam: evidenciam paradigmas, escolas de pensamento, métodos e técnicas, formas de escrita e inúmeros outros elementos.

Entretanto, precisamos perceber que essas nuances indicam fronteiras entre um saber e outro. E, de certo modo, elas também apontam para a limitação desses saberes, pois não são capazes de perceber a sociedade de maneira ampla ao observar apenas aquilo que lhe é particular. E, assim, se corre o risco de limitar a compreensão do fenômeno em sua complexidade e um entendimento mais abrangente das questões do mundo.

A partir daquilo que Michel Foucault nos indica, acredito ser possível adotar a interdisciplinaridade como um outro valor possível para a realização das pesquisas científicas em lugares como os que habitamos aqui: Amazônia e América Latina. Mas não penso na interdisciplinaridade apenas a partir dos saberes acadêmicos. Penso em uma interdisciplinaridade de lutas, na qual a própria experiência pode se constituir como um saber diferente para auxiliar na maneira como se percebem os fenômenos. Desejo olhar para o saber histórico de lutas do qual o autor fala, como instrumento de observação (Ver) e de tradução dessa experiência particular (Escrever).

2. E o que seria Ver e Escrever?

Se você tem pouco contato com este conhecimento, talvez pense que a pesquisa de campo seja o elemento que mais simboliza a antropologia (ou etnografia). Afinal, em sua história, esta ciência é marcada pelas expedições aos povos coloniais e outras culturas distantes da sociedade europeia. Este saber é marcado pela figura dos viajantes que desembarcavam em lugares exóticos e, após grandes estadias, passavam a ser como “nativos”. E, nesse contato, traduziam como os diferentes povos viviam, como pensavam, no que acreditavam etc (CALDEIRA, 1988).

Ao longo do tempo, esse “fazer etnográfico” se especializou, produzindo técnicas específicas e ferramentas de pesquisa para sua consolidação e possibilitou a prática o reconhecimento de ciência. Mas, como indica a antropóloga Dra. Teresa P. R. Caldeira (1988), o “etnógrafo profissional” conservou uma postura que nos faz criticar a maneira como as pesquisas devem ser conduzidas: muitas vezes o pesquisador pode ocultar a sociedade com a qual se está em contato, ao evidenciar a experiência particular e sujeitar a figura do *outro* a sua voz. E, ao mesmo tempo, essa postura também pode excluir o investigador da sociedade na qual ele está imerso, pois ao descrever aquilo que observa tende a excluir sua presença, como se estivesse invisível as situações da qual ele participou.

A crítica que Caldeira apresenta – resultado de vários diálogos e trabalhos desenvolvidos no campo da antropologia norte americana – é uma reflexão sobre o modo como as pesquisas eram realizadas até muito recentemente (anos 1980). Essa perspectiva evidencia uma mudança de postura que ainda está acontecendo e que converge com a ideia que apresento aqui.

Penso que realizar uma pesquisa de campo na contemporaneidade não é algo próprio da etnologia. Tão pouco é algo que possa ser propriedade das outras ciências, como a comunicação, a linguística, a pedagogia, a psicologia ou, até mesmo, a prática jornalística. Estar em campo é vivenciar um intenso processo interdisciplinar por essência e, assim, é algo que pertence a todas as ciências e a todos os saberes – formais ou de luta.

Dessa forma, a experiência de estar em campo também pertence aos moradores da cidade que usufruem dos direitos que garantem a cidadania ou que estão nas marginalidades e periferias e lutam diariamente para sobreviver (e em todos os espectros possíveis entre esses extremos e para além deles). Pertence a quem mora nas áreas rurais e tem por cultura as tradições orais e saberes locais. A quem, mesmo distante dos “centros urbanos”, está conectado ao mundo globalizado e luta para que os processos sejam iguais em qualquer

lugar. Ou mesmo a quem tem pouco contato com a cultura contemporânea e mantém práticas ditas no senso comum como “primitivas”.

O que desejo mostrar com tudo isso é: ainda que estejamos olhando para a história da etnologia, da linguística ou do jornalismo, ainda que sejam saberes que se constituem separadamente, sempre há um entrecruzamento de outros conhecimentos e processos na realização de suas atividades. Assim, acredito que a partir apenas do olhar construído por esses sujeitos e suas pesquisas, um olhar de quem é autorizado a estar em campo, a experienciar as dinâmicas e a Ver e Escrever sobre a sociedade, é impossível perceber a vida social em sua abrangência. É impossível enxergar a dinâmica social por vias exclusivas, sem levar em conta outros saberes menores e a própria vivência da realização da pesquisa. Em síntese: o mundo não cabe dentro apenas dos saberes legitimados e isolados.

Para mim, Ver e Escrever são processos particulares à humanidade e não apenas técnicas que pertencem aos saberes acadêmicos. Ver e Escrever são atividades de quem está envolvido com a realidade. E isso não quer dizer necessariamente ausência de crítica para apreender um processo ou falta de rigor para realizar uma investigação acadêmica. Sobretudo nos dias de hoje, em um mundo cada vez mais convergente, é muito mais evidente como essas dinâmicas não dizem respeito apenas a investigação acadêmica “formal”.

A palavra “convergência” comumente diz respeito a questões tecnológicas, relacionado as ditas novas mídias – ou as mídias digitais. Mas é preciso olhar a partir de um outro ponto de vista – como é a proposta que orienta todo o meu texto. A convergência é algo particular a cultura contemporânea (sobretudo ocidental), na qual os processos de apropriação das diferentes mídias e tecnologias que contribuem para o (re)estabelecimento de diversas atividades cotidianas na sociedade e que podem ter relação direta com as mídias ou não. Essa é a cultura da convergência.

Por convergência, refiro-me ao fluxo de conteúdos através de múltiplas plataformas de mídia, à cooperação entre múltiplos mercados midiáticos e ao comportamento migratório dos públicos dos meios de comunicação, que vão a quase qualquer parte em busca das experiências de entretenimento que desejam. Convergência é uma palavra que consegue definir transformações tecnológicas, mercadológicas, culturais e sociais, dependendo de quem está falando e do que imaginam estar falando (JENKINS, 2012, p. 29).

O que Jenkins propõe e que entendo por cultura da convergência – ou convergência

cultural – é mais fácil de ser compreendido quando olhamos para os desafios da pesquisa contemporânea. Desafios que se materializam em muitas perguntas.

Afinal, quem pode escrever sobre cada realidade no mundo atual? Seria o pesquisador o único agente autorizado observar e a narrar o cotidiano? Então, o que fazem todos os moradores da periferia, os negros, as mulheres, os homoafetivos, os indígenas, os sem-terras e tantas outras minorias que utilizam as redes sociais, blogs, sites independentes e outros instrumentos para contar por si mesmos suas próprias histórias e que muitas vezes podem deslegitimar a pesquisa e desautorizar o pesquisador? Não estariam eles escrevendo a própria história sem mais depender desse personagem (o pesquisador) como mediador de sua voz? Assim, qual seria o valor da voz do pesquisador? E o que fazer com todos esses discursos que se materializam na contemporaneidade e que dão corpo à polifonia² acerca dos sujeitos e dos trajetos históricos de suas comunidades? Como entender esta nova maneira de ser e de estar no mundo quando as representações que construímos (nós, pesquisadores) de alguma forma irão dialogar e/ou conflitar com outras representações (e outros saberes) tão legítimas quanto as verdades científicas graças as possibilidades de apropriação tecnológica e produção de outros enunciados?

A cultura da convergência (JENKINS, 2012) está presente nesse processo de popularização e apropriação das tecnologias, nos usos sociais desses artefatos que tem alterado as relações cotidianas em sociedade e possibilitado a construção de outras histórias (MARTÍN-BARBERO, 2004). Não se trata de olhar apenas os artefatos midiáticos e seus usos, mas como essas novas dinâmicas permitem ressignificar outras práticas cotidianas. Isso dá materialidade aquilo que Foucault (2008) indica como as condições de possibilidades históricas para enunciação dos discursos na sociedade.

Hoje, esses sujeitos – ou informantes, como muitas vezes é definido o “outro” na etnologia – se valem da cibercultura, desta cultura tecnológica – que antes se limitava a práticas de um segmento da população e hoje alcança a sociedade como um todo – para escrever suas próprias histórias e, mais do que isso, evidenciar ao mundo suas verdades e as compartilhar com outros indivíduos (LEMOS, 2010). E isso evidencia as dificuldades de produção de conhecimento pelo qual passam a antropologia, como destaca Caldeira (1988, p. 142), mas que também afeta outras ciências estabelecidas:

² Entendo por polifonia (BAKHTIN, 2006) as marcas que podem existir em qualquer discurso e que compõem nossas ideias e argumentos. São elas que evidenciam as “muitas vozes” – tradução literal do termo – que nos formam, como a nossa experiência de vida, que muitas vezes podem ser referências claras, mas que também podem ser marcas que nem nós somos capazes de observar diretamente (como traumas psicológicos de infância, por exemplo).

O antropólogo não se encontra mais numa situação privilegiada em relação à produção de conhecimentos sobre o outro. Ele não é mais aquele que reelabora uma experiência para explicitar a realidade de uma cultura com uma abrangência e uma coerência impossível para aqueles que a vivem no cotidiano (CALDEIRA, 1988, p. 142).

Logo, apenas a etnologia, a linguística, o jornalismo ou qualquer outro saber não são capazes por si só de apreender a complexidade dos objetos de pesquisa, dos fenômenos sociais que se materializam em campo. E os desafios expostos, que atravessam o estar em campo para Ver a sociedade, que atravessam o Escrever dos textos para a construção de conhecimento, parecem permanecer sem respostas. Contudo, penso que o objetivo desses tipos de questionamentos não deva ser encontrar solução para as dificuldades atuais, mas nos obrigar a pensar em uma pesquisa mais social. Afinal, ainda hoje, a investigação científica parece muitas vezes estar separada da sociedade, sob a ressalva de manter a objetividade para encarar as realidades (CALDEIRA, 1988) e postura a impede de participar do mundo em suas novas dinâmicas.

Assim, penso que a investigação deve encontrar outras motivações para sua realização, sobretudo partindo do desejo de transformação da sociedade, para que ela se torne mais justa, tolerante. E o Ver e o Escrever devam ser encarados como exercícios que traduzam experiências mais concretas, que demonstrem o envolvimento que há – e que é inevitável – entre o pesquisador e seu objeto, a comunidade que investiga, as pessoas que interagem com ele. Ver e Escrever são o ato de traduzir essa experiência vivida em campo, uma maneira de interpretar a realidade experienciada – e que não é a única maneira de enxergar a vida social. E é nessa clareza de postura que se pode assumir o compromisso ético de ler a sociedade e, ao transcrevê-la, convidar o leitor a uma viagem particular e específica. E, é a partir desse olhar, sem lhe privar da possibilidade de discordar e/ou (re)interpretar a vivência de outra forma, que poderemos construir um conhecimento mais social. Essa é a minha compreensão dos desafios de estar em campo hoje.

3. Pistas de um saber interdisciplinar na história da antropologia

Tudo o que apresentei até aqui, leitor, foi necessário para ter uma visão mais ampla que nos auxilie a compreender os desafios que enfrentam os antropólogos – ou etnólogos – e também todos os outros pesquisadores sociais na contemporaneidade:



O antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial. As regras implícitas que regem a relação entre autor, objeto e leitor, e que permitem a produção, a legibilidade e a legitimidade do texto etnográfico, estão mudando. Esta mudança está associada ao processo de autocrítica por que passa a antropologia hoje, em que os mais variados aspectos de sua prática vêm sendo questionados e desconstruídos (CALDEIRA, 1988, p. 133).

Historicamente, o eixo principal desse saber é a própria experiência, o estar em campo e testemunhar, participar dos processos. Isso autoriza a narrar (escrever para quem não estava). Tanto o etnógrafo de expedições como o antropólogo profissional tinha como proposta fazer a ponte entre dois mundos culturais, revelando para um deles uma outra realidade que só ele próprio, este sujeito que experimenta e traduz, conhece (CALDEIRA, 1988). Contudo, essa maneira de conduzir a maneira de Ver e Escrever o mundo, essa observação participante – aquilo que “torna” o antropólogo um “nativo” – que legitima a atuação do antropólogo, produz “verdades” sobre a sociedade que são incoerentes. E, ao assumir essa postura que mostra o pesquisador livre do envolvimento com o campo e seus informantes, a escrita traduz uma realidade que se torna quase ficcional, como se as comunidades e grupos permanecessem permanentemente estáveis no tempo e espaço, como se as culturas não se transformassem e como se o próprio agente não interferisse no cotidiano (CALDEIRA, 1988).

A partir da perspectiva epistemológica que estamos abordando aqui, que se preocupa com o tipo de conhecimento que se quer produzir, penso que devemos ter outros olhares sobre o resultado da experiência em campo – a Escrita. Como indica Caldeira (1988, p. 135): o conhecimento antropológico se produz “(...) em um processo de comunicação, marcado por relações de desigualdade e poder...”, mas sempre no contato com o outro, na interação. Isso faz com que as pesquisas contemporâneas se ocupem das transformações, da história, dos encontros, da comunicação entre os sujeitos. E isso coincide com a cultura da convergência, com a percepção da necessidade de mudança de paradigmas e o desenvolvimento da crítica à escrita etnográfica.

Isso se torna evidente diante dos relatos de Mariana Franco que culminam na escrita de sua tese de doutorado. Desde o início de seu trabalho, Caldeira (1998) tem a preocupação com a maneira como sua narrativa será Escrita. E seu primeiro exercício textual é de apresentar os personagens envolvidos em sua narrativa, com o intuito de apresentar ao leitor

pessoas reais com as quais ela desenvolveu laços profissionais e afetivos:

Como primeiro passo para introduzir o leitor na narrativa que se segue, apresento alguns dos seus protagonistas, em muitos sentidos coautores desta tese. *Os Milton*, tal como apresento a seguir, são também fruto da história de minha relação de amizade e de trabalho com esta família (FRANCO, 2001, p.1).

Este primeiro parágrafo de seu trabalho evidencia não apenas os laços que ela desenvolveu e que se tornam evidentes ao longo da narrativa – estabeleceu relações de amizade com muitos “personagens” e até foi convidada para ser madrinha de Adriana, filha de Mariazinha, uma de suas “informantes”. Isso é recorrente em sua escrita sobretudo ao longo do primeiro capítulo. O próprio desenho das teorias que a autora levanta para basear sua pesquisa aparecem de maneira proximal e demonstrando seu entendimento pessoal.

Apenas a partir do segundo capítulo, o texto assume regras acadêmicas mais formais e aparenta ter um distanciamento daquele envolvimento – aquela “objetividade acadêmica” apontada por Caldeira (1988). Todavia, apesar do tom formal, a própria escrita do texto é recorrentemente interrompida por boxes e transcrições de diálogos que, a meu ver, assemelha-se a própria dinâmica de pensamento e memória, que entrecorta nossa enunciação e materializa a polifonia. Isso garante a obra essa perspectiva pós-moderna de mudar a maneira como o saber pode ser compreendido e que é o objetivo da crítica evidenciada por Caldeira (1988).

Além disso, é possível perceber que há pistas do comprometimento – entendendo como compromisso de ser ético e justo com a experiência afetiva e relacional que se constrói em campo – da autora com seus informantes. Apesar de iniciar a formalidade acadêmica, logo no início do segundo capítulo, a pesquisadora escreve: “Considerando a origem cearense de importantes personagens da saga familiar que nesta tese começa a ser narrada – como o *velho* Nascimento e Raimundo Meruoca (...)” (FRANCO, 2001, p. 86. *Grifo meu*).

O adjetivo tem como função qualificar o sujeito e também representa elementos particulares à cultura local de origem nordestina. O termo *velho* designa aqui a posição do sujeito em relação a sua família: ser o pai, o chefe, estar entre os mais antigos. Mas o termo é revestido de poder (FOUCAULT, 2008), indicando quem está autorizado a falar por todos dentro da memória familiar e, dentro destas relações na qual o poder é exercido, é esse *velho* que adota táticas de insubordinação. Trata-se de um poder que atravessa o campo familiar e se manifesta na relação entre Franco e a família de origem nordestina. E, diante da

pesquisadora, o *velho* se impõe de maneira afetuosa na relação que se constrói: ela respeita e tem carinho pelo homem de idade avançada, ele reconhece nela o poder do saber acadêmico superior a sua educação formal.

Franco se submete para lhe garantir avançar nas pesquisas acerca das estruturas parentais e das memórias da família. Mas só se submete ao poder pela relação afetiva que é construída na experiência do campo. A indicação do termo *velho* pode demonstrar como o poder circula, mas só é possível ser tensionado assim a partir da vivência do campo. Esse termo *velho* materializa essa trajetória de interação, comunicação, poder, ainda que por ser preenchido com memórias sensíveis e afetuosas, tenhamos uma tendência a criar uma antítese entre essas questões. E assim o poder se tensiona e cada um sofre e exerce poder.

Entretanto, se estamos mudando a maneira de perceber como as histórias são escritas, penso ser necessário olhar para outro relato etnográfico, que não seja contemporâneo para procurar pistas de como a experiência do autor se apresenta. E, apesar de ser possível encontrar marcações diretas da experiência pessoal, é preciso ter em mente que a epistemologia daquele período apontava para determinadas formas de escrita e atuação. O que desejo olhar são as evidências de como a interdisciplinaridade pode acontecer e desejo olhar com os olhos de hoje, compreendendo que este sujeito histórico seria incapaz de produzir conhecimento diferente do que seria permitido naquele período – que, como já disse, são as condições históricas possíveis para se construir certos discursos (FOUCAULT, 2008). Desejo encontrar nessas evidências, marcas de algo que poderia ter acontecido, mas não se materializou, para demonstrar como o contato entre saberes distintos existe desde o princípio desta atividade e pode ser um elemento a colaborar para a construção de um conhecimento mais complexo.

Ao olhar para a narrativa Jean de Léry em sua viagem às terras brasileiras no início do período colonial, podemos verificar com certa facilidade a crítica que Caldeira (1988) evidencia.

Recordo entretanto, um exemplo, que aqui apresento, de como fora fácil a catequese dos selvagens do Brasil se houvésemos insistido na sua doutrinação. Como o fim de abastecer-nos víveres e outras coisas necessárias passei um dia no continente com dois tupiniquins e outro selvagem da nação *Oncanan*, que lhes é aliada, o qual, com sua mulher, viera visitar os seus amigos e voltava para sua terra. Atravessávamos uma grande floresta de árvores variegadas, toda verde de ervas e cheirosa flores, ouvindo o canto de uma infinidade de aves que gorjeavam meio da mata banhada de sol. De coração alegre, senti-me levado a louvar por Deus por todas essas coisas e comecei a cantar em

voz alta o salmo 104: "Exulta, exulta, minha alma etc.". Os três selvagens e a mulher, que vinham atrás de mim, tiveram tamanho prazer na música de minhas palavras, pois sentido não entendiam, que ao terminar eu o cântico, o *Oncanen* todo comovido e embevecido exclamou: "Na verdade cantaste maravilhosamente bem e fiquei muito contente em ouvir o teu canto que me recorda o de uma nação aliada, nossa vizinha. Mas nós não entendemos a tua língua, por isso explicamos o teu canto". Como eu era *o único francês ali presente* e só ia encontrar intérpretes no lugar onde pretendíamos dormir, expliquei como pude que não só havia louvado a Deus em geral, pela beleza e governo de suas criaturas, mas ainda o havia particularmente aplaudido como único criador dos homens e de todos os animais, frutos e plantas espalhados pelo mundo inteiro (LÉRY, 1980, p. 174-175. *Grifo meu*).

A maneira como o texto escrito se apresenta nos põe uma suspeita de como as coisas aconteceram de fato. E isso pode ser percebido no grifo que destaquei: ser *o único francês ali presente* significa entre outras coisas ser o único sujeito autorizado a registrar o acontecimento. Se olhamos para esse momento histórico particular, *ser francês* representa o acesso a escrita como meio de guardar a memória, ter autoridade para evidenciar ou silenciar a sua visão de mundo, negar o direito do outro a questionar essa memória (sobretudo em terras além-mar), realizar a manutenção do que seria a Verdade naquele período etc.

Como explica Michel de Certeau (1982), essa escrita etnográfica é atravessada por questões intencionais que são frutos desse momento histórico particular. A realização dessas viagens e descrições legitimava a transformação em objeto das diferentes etnias indígenas que existiam nas colônias. A escrita de cada texto dessa natureza sujeitava o outro, significava-o e silenciava-o a partir do imaginário cultural da época. A escrita colocava em posições antagônicas esses saberes: define-se o encontro entre os polos de Verdade e erro, de poder da escrita e a limitação da oralidade, daquilo que seria civilizado e o que seria selvagem – termo que inclusive aparece no trecho destacado – e entre o que seria próprio da humanidade e de sua cultura e o que ainda estaria muito mais ligado à natureza. E essa prática traduz o outro, isto é, interpreta-o e o (re)inventa a partir do *eu*, daquilo que eu julgo como relevante. E isso reduz sua diferença à algum elemento de familiaridade para quem narra: “Desta maneira já está aí uma realidade que lastra o enunciado de Léry. O que dele separa o Ocidental não são as coisas, mas a sua aparência: essencialmente, uma língua estrangeira. Da diferença constatada resta apenas *uma língua por traduzir*” (CERTEAU, 1982, p. 223).

Essa percepção nos leva de volta ao argumento de Caldeira (1988), que destaca como a crítica pós-moderna apresenta como essa diminuição fica clara em narrativas como a de Léry (1980): ser o *único francês* o faz narrar o acontecimento sem considerar o outro como alguém diferente, mas inferior. E, assim, essas vozes são silenciadas a voz do etnólogo de expedição. Entretanto, mesmo diante de um texto que ilustra o *ser francês* da narrativa, resgato para cá a compreensão de que poder não é algo possuído, mas que se exerce (FOUCAULT, 2008).

O relato permite-nos enxergar o contato entre outros saberes. Ainda que sejam necessários outros instrumentos para averiguar a veracidade dos acontecimentos narrados – e podemos nem mesmo chegar a ter uma resposta concreta sobre isso – observamos que há uma interação entre saberes distintos neste trecho. Ao dominar e silenciar à sua vontade a participação dos outros indivíduos, ele Léry se submete ao poder e evidencia que há pessoas com outras crenças e que não conhecem a sua religião. Ainda que tenha acontecido uma empatia natural, é travado o tensionamento de desconhecer aquilo que cantava. Nessa fricção entre os diferentes saberes, há o processo de interpretação do viajante, que é o elemento que procuro.

Acredito que seja apenas na convivência com o outro nesse reconhecimento da disparidade que podemos produzir saberes mais concretos. E quando reconhecemos que nos envolvemos, estabelecemos relações, sob o olhar crítico que exige o rigor da pesquisa acadêmica, é que podemos estar mais próximos de compreender a complexidade dos fenômenos. Afinal, a experiência cotidiana não é sistemática e, até que a cultura apareça retratada de maneira coerente em um texto etnográfico, um longo caminho há que ser percorrido: um caminho de tentativa, erro e acerto, de vivência intensa do campo, de uma experiência que é sempre pessoal, particular.

4. Considerações que iniciam os caminhos de minha pesquisa

Chego ao final deste texto com uma impressão: a partir da minha experiência particular, dos erros e acertos em minhas pesquisas ao longo de meu trajeto como professor e pesquisador, penso que os ranços dessa perspectiva moderna, que coloca as culturas exógenas a do pesquisador em paralelo a sua, como estágios precedentes ao momento contemporâneo (CALDEIRA, 1988), são sentidos até hoje. Basta olhar para muitos exercícios de iniciação científica, TCCs e, até mesmo, no desenvolvimento de investigações

mais “organizadas” (dissertações e teses).

Entretanto, como vimos, se habitamos um mundo de cultura convergente (JENKINS, 2012), apenas a etnologia pode não ser capaz de apreender a complexidade dos objetos de pesquisa e dos fenômenos sociais. Mas não se pode negar que há nela própria – e penso que também acontecem em outras ciências – a evidência de que é o estar na intercessão do saber, na experientiação das dinâmicas e na vivência das sociedades que nos possibilita uma forma complexa de Ver o mundo e também de Escrever sobre ele. É isso que permite que o conhecimento científico seja mais próximo daquilo que nos constitui humanidade.

Caldeira (1988, p. 141) aponta que a crítica pós-moderna, em linhas gerais, se resume à “...encontrar uma nova maneira de escrever sobre culturas, uma maneira que incorpore no texto um pensamento e uma consciência sobre seus procedimentos” e deixá-la aberto a autocrítica. Penso que, para isso, seja preciso ter em vista que o Escrever é sempre pessoal e guarda as experiências do contato, da vivência em campo. Portanto, é uma atividade essencialmente polifônica (BAKHTIN, 2006), pois somos sujeitos atravessados pelos nossos trajetos que nos formam, mas também dialogamos, selecionamos, experimentamos amizades em campo. E toda essa troca, essa comunicação, ganha voz (ainda que indiretamente) no exercício da escrita, pois se nos envolvemos com as pessoas e com o campo, apesar do rigor acadêmico, nos políciamos para manter a responsabilidade de representar as dinâmicas e as pessoas de maneira coerente, ética e com intuito de transformar seu cotidiano para melhor, como acontece com a obra de Franco (2001).

Assim, ao materializar o Ver, construímos representações do mundo e não vontades de verdade (FOUCAULT, 2008). E o que desejava mostrar a você, leitor, é que a clareza desse processo nos permite construir um conhecimento mais próximo das pessoas, mais tolerante às diferenças, que se esforça para se policiar sobre julgamento de valores. O exercício que construí aqui procurou atender essa última perspectiva: Ver narrativas sobre a sociedade na tentativa de olhar processos pessoais que ficam a margem do saber e que podem constituir uma Escrita mais crítica de como as experiências em campo acontecem e do próprio conhecimento que será gerado. Isso é a criação de um conhecimento que permita a transformação social.

Ou seja, não pretendia indicar um postulado novo – e nem é esse o objetivo de um artigo – mas exercitar a reflexão teórica crítica pessoal, que marque a experiência de campo

de maneira clara. Penso que isso garanta à polifonia se evidenciar na etnografia e em outros saberes, garantindo uma voz mais ativa dos sujeitos do campo e seus trajetos na elaboração dos textos, pois acredito que garanta aos trajetos pessoais e as negociações que se estabelecem nesse encontro de pessoas maior visibilidade.

Em síntese, o que desejava conversar com você era sobre um posicionamento, uma escolha de lugar de fala, de postura política que acredito que todo pesquisador deva ter. Penso que, mais do que tratar apenas dos objetos de pesquisa e de cercear aquilo que pertença ao campo de investigação, a epistemologia também deve se preocupar com o tipo de conhecimento que se está produzindo, que se está escrevendo.

A interpretação do mundo é uma atividade individual, que é atravessada por incontáveis vozes que formam cada indivíduo, vozes de hoje e de ontem, e que irão marcar a maneira como todos podem ver a sociedade e seus fenômenos. E, na vivência do campo, cada pessoa irá interagir com o outro e com a comunidade e irá reformular, adotar, negar, ressignificar e traduzir a si próprio. Cada pessoa irá elaborar, escrever novas maneiras de pensar a si mesmo e de estar em sociedade. Em outras palavras, penso que qualquer a pesquisa que se propõe a Ver e Escrever deve experienciar o mundo intensamente para poder interpretá-lo de maneira adequada. Em síntese, esse é o desafio de qualquer pesquisa: todas tratam do “viver”.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12ª Edição. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **A presença do autor e a pós-modernidade na antropologia**. In *Novos Estudos*. Nº 21, julho de 1988. São Paulo: CEBRAP, 1988. pp. 133-157.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 7ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Microfísica do poder**. 26ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FRANCO, Mariana Ciavatta Pantoja. **Os Milton: cem anos de história familiar nos seringais.** Tese de doutorado. Campinas, SP: IFCH-Unicamp, 2001.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência.** 2ª Ed. 2ª Reimp. São Paulo: Aleph, 2012.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil.** Itatiaia, SP: EUSP, 1980.

LEMOS, André. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea.** 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Ofício de cartógrafo: travessias latino-americanas da comunicação na cultura.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MARTÍN-BARBERO, Jesús; REY, German. **Os exercícios do ver: hegemonia audiovisual e ficção televisiva.** São Paulo: SENAC São Paulo, 2001.