

# ESTRATÉGIAS E DISCURSIVIDADES SOBRE ALTERIDADE

## Entre relatos de viagens e etnografias

Joel Pantoja da Silva<sup>1</sup>

### RESUMO

*Neste artigo analisamos no percurso de formação profissional da antropologia a constituição de narrativas da alteridade desde os relatos de viagem à produção dos textos etnográficos. O interesse deste estudo refere-se à interpretação de alguns aspectos relevantes acerca das estratégias narrativas articuladas entre a crônica Viagem à Terra do Brasil (1980), de Jean de Léry e alguns pontos fundamentais da obra etnográfica Os Argonautas do Pacífico Ocidental (1978), de Bronislaw Malinowski. Objetivamos delinear como em cada uma dessas narratividades o outro é representado, além de inserir nesse contexto, a crítica pós-moderna à textualização etnográfica da época. Utilizamos como perspectiva teórica a antropologia clássica e contemporânea para nortear este diálogo. Deste modo, evidenciamos os aspectos característicos a cada um destes momentos da condição de escrita do outro e as estratégias diferenciadas de inserção do outro no discurso da escrita antropológica moderna.*

### PALAVRAS-CHAVE:

*viajantes; relatos; etnografia; alteridade.*

### Palavras iniciais – O outro como extensão de si

A diversidade cultural sempre fez parte da constituição humana das várias e diferentes sociedades. O eurocentrismo colonial, em relação à cultura de outros povos, esquadrinhou a impressão de que o outro estava somente em grupos humanos distante do seu continente. Nesse caso, pensava-se nessa alteridade construída como uma extensão da política de civilização empreendida pelos europeus. Ou seja, no outro como a imagem de si, ou melhor, dos europeus como referência de desenvolvimento cultural e econômico.

Nesse contexto, os outros – a Ásia, África e América – foram em distintos momentos históricos, a partir das grandes navegações fomentadas pelas potências ibéricas – Portugal e Espanha, lugares de missões do cristianismo, exploração de recursos naturais e minerais desses colonizadores. Além disso, é marcante historicamente a reivindicação da presença francesa, apoiada pelo protestantismo, sobretudo, no sul do continente americano em tempos dos “descobrimientos” do Brasil (Perrone-Moises 1996). Posteriormente, com a abertura de mercados consumidores, as colônias tornaram-se alvos de interesses econômicos e excursões científicas empreendidos por ingleses e franceses.

Em relação, a presença dos colonizadores na América, quer seja como colonos, ou religiosos fervorosos do catolicismo e protestantismo, colaboraram para fundar diferentes representações moldadas em narrativas da alteridade de sociedades indígenas e populações africanas (Cunha 1992; Leite 1996). Muitas textualizações elaboradas nas variadas formas de produção escrita – os relatos de viagens e produção etnográfica – construíram uma maneira etnocêntrica de pensar a fabricação de alteridades acerca do modo de vida destes povos.

É importante destacar que tanto os relatos de viagens quanto os textos etnográficos não tem significado pertinente sem a presença do outro. A “existência dos outros à nossa volta não é um puro acidente. Os outros não são, simplesmente, sujeitos solitários comparáveis ao *eu* mergulhado em meditação; os outros também fazem parte dela: o *eu* não existe sem o *tu*” (Todorov 1992:99). O existir de outros, nessa contextualização, é fundamental para a reafirmação do pensamento etnocêntrico dos conquistadores europeus.

O Renascimento, com as grandes navegações em direção a Ásia, África e América, assegurou que é pelas narrativas dos viajantes que conhecemos a representação e inserção do outro na escrita da história ocidental. E ainda, como este outro vai ganhando visibilidade em diferentes ângulos e uma ordem discursiva nas concepções dos viajantes – portugueses, espanhóis, franceses, ingleses – quando se trata da descoberta da América (Todorov 2003).

No percurso de viagens fosse para o oriente ou ocidente vemos olhares descritos nas narrativas, ora voltados para uma satisfação espiritual sem perder de vista o contato com a realidade natural e humana, ora pertinente às condições materiais atingindo objetivos de exploração de riquezas naturais e minerais (Leite 1996; Perrone-Moises 1996). É também o contato com uma humanidade interpretada como primitiva e diferente culturalmente do eu europeu, pensado nesse momento, como sujeito estabelecido historicamente (Cunha 1992).

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia, da Universidade Federal do Pará (PPGA/UFGA). Mestre em Comunicação, Linguagens e Cultura (UNAMA), e-mail: pantojasilver@hotmail.com.

A inserção dos relatos de viagem e a sofisticação metodológica da etnografia no campo da antropologia, como objetos de análise, tornaram-se relevantes para refletirmos como a representação deste outro veio ao longo do tempo se transformando desde as crônicas de viagens até a produção dos textos etnográficos. Não podemos esquecer que os relatos dos viajantes são um dos primeiros registros desse desejo de conhecer quem é o outro, passando a ser discutido, em seguida, no contexto da construção discursiva das etnografias.

O interesse deste estudo refere-se à literatura de viagem com base na interpretação de alguns aspectos acerca das estratégias narrativas articuladas entre a crônica *Viagem à Terra do Brasil (1980)*, de Jean de Léry e alguns pontos fundamentais da obra etnográfica *Os Argonautas do Pacífico Ocidental (1978)*, de Bronislaw Malinowski. Nesse panorama, apontamos as mudanças ocorridas em relação à produção de alteridade, as enunciações estratégicas dos autores e a representação discursiva do outro na escrita antropológica.

Em razão disso, objetivamos de delinear como em cada uma dessas narratividades o outro foi representado na visão ocidental (Schwarcz 1996). Além de inserir nessa conjuntura a crítica pós-moderna à textualização elaborada da etnografia da época (Caldeira 1988; Clifford 2011). Utilizamos a perspectiva teórica da antropologia clássica e contemporânea para nortear este diálogo nada pacífico.

No trajeto deste artigo, situamos as condições de enunciação da narrativa de viagem do francês Jean de Léry. Após isso, trouxemos o outro constituído pelo método das narrações etnográficas à luz da antropologia moderna de Bronislaw Malinowski. Sem esquecer a tensão discursiva desta formação da alteridade destacamos a crítica pós-moderna nesse cenário. Depois, finalizamos com uma breve consideração sobre o outro na perspectiva antropológica.

### **Interfaces entre viagem e narrativa: Jean de Léry no Brasil**

A indagação provocativa e incisiva sobre “o que não é uma viagem?” (Todorov 1992:93) faz-nos pensar diretamente nesta significação elementar enquanto deslocamento geográfico. E mais, por existir uma relação mútua entre viagem e narrativa podemos dizer que há condições fronteiriças de sentidos nessas duas categorias. Nessa direção, pode-se inferir, a partir dessa posição, uma conformação de distintos significados voltados para os aspectos interiores de uma viagem e uma viagem situada no âmbito do exterior, oscilando tensamente a narrativa entre o lado espiritual e lado material.

Textualizando os jogos de significados entre viagem e narrativa, percebemos trata-se de uma categoria de pensamento ancorado em um ponto de vista europeu e de uma discussão em torno de uma experiência da consciência sobre a diversidade cultural e heterogênea de distintos povos – europeus cristãos, mouros, turcos muçulmanos, africanos – por meio da viagem pelo mediterrâneo passaram a constituir a Europa (Todorov 1992). Contudo, não podemos negar que as narratividades em relação à alteridade deixaram esses outros, com as suas práticas sociais não civilizadas, à margem do reconhecimento da heterogeneidade humana nesses contatos conflituosos no continente.

O que se coloca no centro deste debate refere-se aos distintos contatos com o outro construído pela viagem em terras distantes do continente europeu e a sua introdução discursivamente na escrita dos viajantes. Na verdade, a questão é que o outro sempre existiu ao redor da Europa, isso nos faz pensar que a discussão gira em torno de como passa a fazer parte de uma hermenêutica e historiografia do ocidente (Certeau 2006).

É nesse panorama do observador e do observado que se vai construindo a designação das narrativas de viagens. Por uma “narrativa, ou seja, narração pessoal e não descrição objetiva, mas

também viagem, e, portanto, um quadro e circunstâncias exteriores ao sujeito” (Todorov 1992:101-102). Nesse caso, a interface constitutiva entre o “eu” e o “tu” forjam-se diferentes perspectivas de inclusão e exclusão do outro. As crônicas de viagem conduziram a forma de pensar e representar as práticas culturais, ora estranhas, ora não civilizadas.

Assim, é imprescindível não citar a importância de Jean de Léry, francês nascido em La Margelle, Borgonha (1534-1613), Léry pertence a uma modesta família burguesa que aderiu ao movimento da reforma protestante. Em Genebra, ele trabalhava como sapateiro e estudante de teologia de Calvino. Em 1557, por intermédio de Calvino recebeu um convite de Villegagnon para viajar rumo a América e fundar a *França Antártica* no Brasil, exílio dos protestantes perseguidos na Europa, hoje lugar onde se localiza o Rio de Janeiro.

Após quase um ano vivendo no Brasil, Léry retorna para a França em pleno conflito dos católicos com os protestantes e a publicação da obra *Singularidades da França Antártica (1557)*, de Thévet. Nesse quadro, decide publicar suas experiências vividas entre a nação Tupinambá. Para o calvinista essa edição era necessária tendo que “algumas das pessoas com as quais mantinha relações julgado que tais coisas eram dignas de ser preservadas do esquecimento, acedi em redigi-las” (Léry 1980:35). Tratava-se de uma estratégia editorial para desmentir a crônica de Thévet que estava “prenhe de mentiras” (Léry 1980:36).

Se por um lado, não devemos olvidar que Thévet é o “primeiro a fazer uma descrição minuciosa da fauna e flora brasileiras, e sobretudo, dos habitantes do Brasil, os índios tupinambás, aliados dos franceses” (Perrone-Moisés 1996:86). Por outro, temos com os registros da viagem de Léry, a oportunidade de conhecermos, após aproximadamente vinte anos de publicação da obra de Thévet, pontos de vistas divergentes relacionados aos trajetos de viagens desse monge franciscano, assim como o processo de

escrita estratégica sobre a formação da alteridade Tupinambá com seus costumes, religiões, rituais e guerras.

O viajante suíço naturalizado francês, situando a posição de escrita da sua literatura de viagem, traz o leitor para dentro da construção de seus relatos mencionando objetivamente a narração do que praticou, viu, ouviu e observou “quer no mar, na ida e na volta, quer entre os selvagens americanos” (Léry 1980:53). Embora Léry descreva o povo Tupinambá com palavras que trazem a imagem de uma origem da nação, faz-se preciso mostrar o uso de uma semântica da alteridade que os qualifica como selvagens, bárbaros, ignorantes e vingativos.

Os lugares estratégicos da enunciação escrita de Léry, no percurso de sua literatura de viagem, são conduzidos por uma visão eurocêntrica. A vivência de práticas sociais de ver e escutar na crônica apresenta uma visão a respeito dos índios sustentada pela escritura bíblica, leituras aportadas na literatura clássica e associações com as histórias mitológicas por onde iremos caminhar nesta análise de construções de alteridades do povo Tupinambá.

Mesmo que nos relatos dos viajantes franceses o Brasil fosse descrito como “terra de beleza, fertilidade e alegria” (Perrone-Moisés 1996:90), não encontramos uma associação da natureza com a imagem do paraíso. A escrita de viagem de Léry não apresenta referências às narrativas edênicas ou infernais sobre a região. O viajante não tinha a preocupação de tratar da presença do paraíso terrestre, já que portugueses e espanhóis haviam elaborados, em suas crônicas, diários de bordos e memórias aspectos da edenização do Novo Mundo.

Desta maneira, as passagens bíblicas remetem diretamente para “mostrar que os habitantes da Europa, da Ásia e da África devem louvar a Deus pela superioridade sobre os dessa quarta parte do mundo” (Léry 1980:206). Esta em jogo, nessa postura etnocêntrica de Léry, em relação ao continente americano, a condição

da religião cristã como ferramenta dos princípios morais da cultura europeia a serem praticados pelos demais povos.

A inserção dos textos sagrados na crônica de Léry não apresenta uma visão acerca do paraíso terrestre no cenário brasileiro porque funciona com outra estratégia de enunciação de alteridades. É notável que o discurso religioso coloque o ser cristão como o epicentro do pensar e agir a ser seguida como verdade pelos fiéis. Com essa leitura notamos a constituição do homem ocidental, civilizado e superior espiritualmente em relação a outras sociedades.

Ainda, nessa direção, encontramos o olhar a respeito da nudez indígena. O calvinista francês, assim como Colombo, Pero Vaz de Caminha e outros viajantes olharam a nudez indígena da mesma maneira: “os homens como as mulheres estavam nus como ao saírem do ventre materno” (Léry 1980:78). Na percepção de Léry a nudez indígena causou efeitos de admiração e choque moral com esses corpos sem roupas.

Analisando as interpretações sobre o outro na crônica de Léry percebemos que o “testemunho pessoal, somente possível a partir das viagens, assume um caráter de reportagem, comunicando descobertas científicas, descrevendo fatos e transmitindo impressões sobre lugares, povos e culturas diferentes” (Leite 1996:81). Nessas condições históricas a alteridade indígena foi construída com uma representação deformada de sua cultura e a inserção de novas práticas sociais em seu cotidiano para civilizá-los.

É preciso refletir este lugar de onde Léry observa para textualizar os relatos tendo como fundo discursivo os textos bíblicos, acionados de forma comparativa, com a nudez indígena. Essa maneira de situar, na literatura de viagem, o outro colocava também o leitor sedento de informação, em níveis de curiosidades diferentes, considerando o contexto de correspondência ora agradável, ora chocante culturalmente.

Não por caso, os corpos nus dos indígenas começaram a passar por um processo de moralização com o uso de roupas. Estrategicamente, surgiu o discurso da consciência primeira do pecado de Adão e Eva quando se viram sem roupas. Contudo, construiu-se no pensamento cristão da época uma alteridade, quer representada por certa inocência e pureza dos indígenas, quer por uma percepção de que os indígenas viviam na escuridão por ainda não se converterem e praticarem com fervor a fé cristã (Lestringant 2000).

A discussão atingiu profundidade quando o viajante francês definiu a origem dos indígenas Tupinambá mencionando que “descendem de um dos três filhos de Noé, (...). Parece-me pois mais provável que descendem de Cam” (Léry 1980:221). Pensar a criação do mundo, a partir do gênese, referia-se adotar uma posição criacionista da espécie humana cujo grupo que descendia do filho amaldiçoado de Noé a viver na terra com uma geração de filhos condenados a servidão. Por essa compreensão, fundou-se a imagem do índio como um ser servil e propenso a conversão.

Somando-se a isso, temos as distintas formas de representação dos costumes, os tipos de animais, a produtos da terra que, para Léry, eram muitos diferentes da produção na Europa: “devo confessar que, (...), reconsiderarei minha opinião antiga acerca do que escreveram Plínio e outros mais sobre os países exóticos” (Léry 1980:50). Nessa contextualização relativa, entre Novo Mundo e o continente europeu, chama-nos atenção o modo como insere no texto de viagem as influências de pensadores clássicos da antiguidade como Plínio.

O exótico, a beleza da fauna e flora, incorpora-se por meio de um paralelo com os estudos clássicos de Plínio, a fim de tornar verídico a descrição e os acontecimentos vividos e observados. Essa veracidade dos fatos procura encontrar credibilidade entre os leitores da literatura de viagem (Leite 1996). O caráter detalhado da natureza e do modo

de vida Tupinambá na crônica de Léry levou Lévi-Strauss, quatro séculos depois, definir a produção desse viajante como o “breviário do etnógrafo” (Perrone-Moisés 1996:91). Nesse momento sofisticada-se e profissionaliza-se a etnográfica como método de pesquisa de campo.

### A produção profissional do texto etnográfico

Não podemos discutir a produção etnográfica sem visibilizar as transformações pelas quais passou a produção da alteridade. Se as crônicas de viagem “tratar-se de textos pré-etnográficos” percebemos uma valorização do “contexto e sua importância na produção de narrativas sobre o Outro” (Leite 1996:14). Isso mais tarde, contribuiu para a profissionalização da antropologia, como campo teórico, e a etnografia, com método de pesquisa, ancorada na observação participante, constituída a partir do funcionalismo de Malinowski, passou-se a perceber mudanças na forma de produzir as representações escrita do outro.

Para compreender este outro, do ponto de vista do antropólogo, faz-se necessário criar estratégias de inserção do leitor na costura do texto etnográfico. Trazer o leitor para apreciar as descobertas do etnógrafo é uma forma de fazê-lo ver e sentir por meio de palavras que constroem imagens do que antropólogo presenciou na cena etnográfica.

*Imagine-se o leitor, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco – negociante ou missionário – você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente o trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem*

*ninguém que o possa auxiliar – pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, litoral sul da Nova Guiné (Malinowski 1978:19).*

A entrada em um grupo social não é uma situação pacífica requer superação de obstáculos e dedicação em campo. Todavia, o que se faz em campo, quando não temos pronto um método? Aparentemente sem um método, Malinowski supõe uma aproximação em campo que vai se desenhando com os constantes contatos entre observado e observador. Ele coloca uma situação pensada de como seria essa observação participante, dirige-se claramente a refletir quem é o outro e como o etnógrafo deve proceder na coleta de informações a seu respeito. Esse aspecto vivenciado na comunidade do outro faz referência, ainda, a trajetória de formação em campo de Malinowski como antropólogo.

Amplia-se essa ferramenta de interpretação de coleta dos dados quando se considera “os modos estereotipados de pensar e sentir” do grupo social articulado com o “ambiente social e cultural” para “descobrir os modos pensar e sentir típicos” (Malinowski 1978:32). Aguçar os sentidos e usar mecanismos de observação no trabalho de campo – escutar, ver e escrever (Cardoso de Oliveira, 2000) – formam um dos pontos principais da prática do antropólogo. Nesse caso, deve-se interessar pelo que as pessoas dizem que fazem, o que realmente fazem e o que pensam sobre o que fazem nessa constituição da alteridade.

A relação que se estabelece, nesse caso, refere-se ao contato com o outro e a anotações de campo na experiência do estar lá. Esse momento configura o primeiro passo para esboçar o que um “etnógrafo propriamente dito deve fazer, propriamente, é ir a lugares, voltar de lá com informações sobre como as pessoas vivem e tornar essas informações

disponíveis à comunidade especializada, de uma forma prática” (Geertz 2009:11). A praticidade da divulgação de conhecimentos antropológicos significar tornar as sociedades complexas e/ou simples, com sua cultura, acessível à compreensão dos leitores. É nessa situação de informar ou dizer quem é outro que se produzem as alusões da alteridade.

Nesse sentido, se na crônica de viagem tínhamos um processo de hierarquização da alteridade – superioridade religiosa e espiritual, a imoralidade da nudez indígenas na concepção ocidental e influência da antiguidade clássica como recurso para dar veracidade à descrição – tem-se na pesquisa antropológica a perspectiva de conhecer o ponto de vista da formação da mente do nativo por meio de instrumentos etnográficos.

*O diário etnográfico, feito sistematicamente no curso dos trabalhos num distrito, é o instrumento ideal para este tipo de estudo. E se, paralelamente ao registro de fatos normais e típicos, fizermos também o registro dos fatos que representam ligeiros ou acentuados desvios da norma, estaremos perfeitamente habilitados a determinar os dois extremos da escola da normalidade (Malinowski 1978:31).*

O diário do antropólogo, diferente do diário do viajante, sistematiza-se com método e teoria buscando objetivamente a compreensão da cultura do grupo social a partir dos dados analisados. É o momento em que o termo cultura passa a significar o modo de vida e os costumes que delinham a construção de instituições multidimensionais com a incorporação do sistema econômico, língua, organização social, parentesco. Trata-se de elencar aspectos interessantes da produção de estratégia de representação escrita do outro.

A etnografia de Malinowski apresenta um narrador onisciente que discursivamente provoca a curiosidade do leitor ao trazê-lo para um cenário pintado pelos elementos

naturais – praias, árvores, água e aspectos geográficos – revelando uma natureza diferente, em alguns casos, relacionado com a paisagem europeia. Esse tom de pouca correspondência ou singularidade, por ser específica deste lugar, introduz o leitor em uma narrativa exótica.

A construção física e natural discursivamente escrita por uma posição afastada, ou melhor, objetiva do narrador apresenta uma imagem. O olhar sobre o lugar chama atenção já que as “pessoas que não estão acostumadas às paisagens do Pacífico Sul é bem difícil dar uma ideia dessa festa de cores, da brancura tentadora das praias”. As árvores deixam ver divisões das tonalidades de cores no ambiente natural: “de um, cingidas pelas árvores da selva e palmeiras e, de outro, pela espuma branca e pelo mar azul” (Malinowski 1978:39).

Na produção etnográfica de Malinowski o outro é lido sempre como nativo sendo um tipo característico do sul do Pacífico. Esses grupos humanos são classificados pela aparência, cor e estatura: ao “aproximar-nos dos nativos e examinarmos suas aparências, verificamos com surpresa – se os compararmos a seus vizinhos ocidentais – que são extremamente claros de pele, de pequena estatura”. Em seguida, ele completa com a narração evidenciando o comportamento humano dos trobriandês: os “nativos têm um ar tímido e desconfiado, mas não hostil” (Malinowski 1978:40). Temos um cenário etnográfico pacífico em função da harmonia na escrita desta alteridade.

Quando aproximamos as relações, entre a natureza da percepção do viajante e a posição do olhar deste etnógrafo, a partir de seus escritos, percebemos na literatura de viagem o choque cultural e no registro antropológico do estilo malinowskiano a harmonização das tensões sociais dos trobriandeses. Como por exemplo, a ambiguidade da nudez indígena – inocência e pecado – causou estranhamento e moralização do corpo entre os indígenas. Em contraposição, vemos o cotidiano da vida sexual dos

trobriandês caracterizada pela liberdade extrema de trocas dos parceiros sem um impedimento moral.

Seguindo a tessitura de Malinowski, após apresentar o cenário geográfico e dia a dia dos trobriandeses, na região do Pacífico Sul, mostra sua proposição com ênfase neste “sistema de comércio, o *Kula*, é o que me proponho a descrever” (Malinowski 1978:18). Na visão desse intelectual a prática do comércio trobriandês configura uma instituição multifacetada por onde circula todo o sentido do modo de vida dos trobriandeses.

*O Kula é, portanto, uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica mas também na multiplicidade de seus objetivos. Ele vincula um grande número de tribos e abarca em enorme conjunto de atividades inter-relacionadas e interdependente de modo a formar um todo orgânico* (Malinowski 1978:72).

É inegável que semântica lexical do termo *Kula* remete diretamente para uma estratégia discursiva do sentido metafórico de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* estabelecendo significações empreendidas por meios de trocas comerciais em todo território trobriandês. Em torno do *kula* desenvolvem-se todas as práticas culturais nas ilhas Trobriand sendo considerada do ponto de vista do antropólogo uma instituição inter-relacionada com a economia, organização social, parentesco, magia, mito etc. Construindo uma alteridade que funciona como sistema de relação recíproca e simbólica dos trobriandeses.

Malinowski por fundar uma metodologia arraigada na experiência cultural com o outro, agregar a apropriação lexical grupo social, organizar os mecanismos de captura dos imponderáveis do cotidiano aciona a responsabilidade que tem o etnógrafo de observar os costumes, cerimônias, transações para extrair suas crenças e os nativos realmente as vivem. Na leitura desse antropólogo isso compõe “a carne

e o sangue da vida nativa real preenche o esqueleto vazio das construções abstratas” (Malinowski 1978:29).

Diante dessa situação, uma das corroborações importantes malinowskiana para a fomentação da antropologia consiste na “introdução de métodos muito mais intensivos e muito mais sofisticados de pesquisa de campo do que os anteriormente vigentes neste campo de estudo” (Firth 1997:17-18). Essa posição volta-se para crítica ao método do evolucionismo cultural que estudava os estágios de desenvolvimentos cultural da humanidade por estágios isolados e sem essa relação com o outro na pesquisa de campo.

Entre os anos de 1920 a 1960, a antropologia seguiu a proposta de estudo de campo fundamentada na perspectiva funcionalista de Malinowski. O texto etnográfico moderno para a representação da alteridade na época vinha ilustrado com registros fotográficos associados às cenas culturais etnografadas a fim de conduzir a compreensão e atenção de o leitor no estar lá vivenciado pelo antropólogo.

Diferente da relação estabelecida na cônica de viagem cujo europeu saía como viajante e retornava como herói inserido nas aventuras, desafios, encontros e descobertas em terras distantes com o outro. Dito de outra maneira, precisamos que o lugar da autoria em Malinowski mostra que ele não apenas estava lá, como se apropriou do modo de vida nativa e falou com a semântica lexical do grupo social.

Posteriormente, as reflexões a respeito do trabalho de campo foram-se aperfeiçoando com as experiências dos antropólogos e a sistematização de procedimentos evidenciando que a “primeira exigência para se possa realizar uma pesquisa de campo é um treinamento rigoroso em teoria antropológica, que dê as condições de saber o quê e como observar, e o que é teoricamente significativo” (Evans-Pritchard 1978:243). Razão pela qual o etnógrafo deve saber o que perguntar ou observar em campo para tecer as possíveis respostas.

A forma como os antropólogos se colocam na construção do texto etnográfico como autor, intermediador da voz do nativo e a publicação do diário de Malinowski revelou o “dilema de todo antropólogo no campo – reter sua própria identidade e ao mesmo tempo se envolver o máximo possível nos assuntos da sociedade local” (Firth 1997:30), tornaram-se campos minados de críticas dos pós-modernos.

### A crítica pós-moderna à escrita etnográfica

O modelo clássico de construção da etnografia é posta em questão, a partir dos anos 1950, pelos pós-modernos. A experiência de observação participante em campo consagrada com Malinowski passa a ser alvo de questionamentos pelos intelectuais norte-americanos que influenciado por teorias europeias resolveram enfrentar a condição de produção da etnografia (Caldeira 1988; Trajano 1988). A discussão é provocada, também, em função das mudanças históricas em relação à posição política de descolonização das colônias frente às metrópoles.

O contexto histórico deixa ver que a desintegração da relação colônia e metrópole ao molde da colonização, a redistribuição do poder colonial nas décadas sucessivas a 1950 e as repercussões das teorias culturais dos anos de 1960 a 1970 foram fundamentais para rever o lugar da etnografia na produção de alteridades (Clifford 1998). Além disso, o antropólogo não se relaciona mais com uma cultura isolado ou semi-isolada, mas com sujeitos de outros países vivendo a efervescência múltipla de práticas sociais, culturais e políticas com os grandes centros de desenvolvimento econômico.

Se por um lado, os “grupos estudados pelos antropólogos eram, de um modo geral, povos coloniais. Sobre eles, o antropólogo escrevia para os membros de sua própria sociedade (a metrópole), sem colocar em questão o caráter da relação de poder que se estabelecia entre essas duas sociedades” (Caldeira 1998:135). Por outro, a ocorrência dessa transformação fez ver que o Ocidente não pode mais

ser considerado o único a produzir conhecimento sobre o outro, tornou-se imperativo pensar uma generalização do trabalho etnográfico.

As inovações no campo da etnografia foram sendo inseridas e aperfeiçoadas por critérios rigorosos que consistiam na legitimação do pesquisador pública e profissionalmente. Em campo, o etnógrafo podia “usar” as línguas nativas sem dominá-las, a partir da acentuada ênfase no poder da observação. Além disso, o pesquisador podia selecionar os dados, a fim de construir um arcabouço central. Por fim, focaliza algumas instituições específicas e traça os registros que se convencionou chamar de presente etnográfico (Clifford 1998).

Nesse cenário foi constituindo historicamente a noção de autoridade etnográfica – o modo como o autor se coloca presente no texto e legitima um discurso sobre a realidade. Trata-se do modo predominante e moderno de autoridade do trabalho de campo – “você está lá... por que eu estava lá”. Malinowski, divisor de águas em relação à etnografia, profissionalizou o trabalho de campo baseado na observação participante.

A crítica pós-moderna americana embalada por leituras apropriadas de intelectuais do continente europeu “analisa a maneira pelo qual os antropólogos têm aparecidos em seus textos desde Malinowski até os anos 80” (Caldeira 1998:134). É diante dessa condição sociocultural que se assenta a reflexão sobre a função do autor no texto etnográfico e os aspectos históricos reivindicados pelos pós-modernos na elaboração da etnografia.

Por ser a etnografia, o método de coleta de informações, muito se tem debatido sobre a interferência da subjetividade na construção objetiva do tema em estudos dos antropólogos. Por um lado, esse jogo discursivo de ausência e presença da autoria na produção etnográfica funcionalista deixou ver uma voz inaudível dos informantes já que o antropólogo apropria-se dessa fala para tornar verídica sua relação de contato com

o grupo social. Por outro, a escrita com ênfase, na perspectiva sincrônica, tornou este outro abstrato e sem história.

Essa relação acerca do tempo etnográfico, ora pensado como sincrônico, ora inserido como diacrônico na tessitura do texto etnográfico oscilou entre as escolas antropológicas. Com Lévi-Strauss, na antropologia estrutural, recupera esta relação, por exemplo, com a publicação de *Tristes Trópicos* (1986). Com a concepção pessimista sobre o processo de colonização portuguesa no Brasil, Lévi-Strauss, não vê mais na cultura indígena traços de sua originalidade, reportando-se aos registros da crônica de Léry, interpreta essa situação de contato com base na “perversidade bem maior da Europa” (Lestringant 2000:83).

Na inauguração de uma antropologia interpretativista (Geertz 2008), a constituição de uma hermenêutica do outro, a cultura balinesa, ver-se na tessitura do sistema da religião simbólica de Bali um lugar não neutro na produção etnográfica. E mais, retorna-se a uma etnografia do tempo presente de cunho subjetivo. Em *Os Nuer* (1978), Evans-Pritchard elabora a construção da instituição política que organiza a vida econômica dessa sociedade. A alteridade desse grupo compõe-se em torna da prática de criação do gado. Há uma extensa consulta a fontes históricas, teóricas e a apreço sutilmente a voz dos informantes.

Assim, não podemos deixar de mencionar na trajetória desta etnografia moderna que os aspectos singulares da cultura dos grupos estudados forjaram-se com base em pressuposto de que “a experiência do pesquisador pode servi com uma fonte unificadora da autoridade” (Clifford 1998:33). Essa autoridade experiencial e, posteriormente, interpretativista norteou a etnografia moderna entre estar lá e escrever aqui (Geertz 2009). Todavia, pouco se ouve a voz ativa dos informantes dos grupos sociais estudados conforme generalização antropológica cujos autores designam, por exemplo, de *Argonautas*, *Os Tikopia*, *Os Nuer* e *Os balineses*.

Entre os pós-modernos o caráter dessa visão complexa e generalizadora passou a ser questionada e criticada como sociedades sem rostos e sujeitos com vozes intermediadas por seus pesquisadores em suas próprias práticas culturais. Isso levou a sugestão de dois outros tipos de autoridades, voltados para o modo dialógico no qual a etnografia resulta de uma negociação construtiva e audível da fala do sujeito. E modo polifônico que rompe com ideia de conter nas etnografias, apenas a voz do etnógrafo, mas abre para as distintas interações dialógicas a fim de reconhecer o lugar discursivo de cada informante (Clifford 1998).

Estas duas últimas formas de autoridade etnográfica – **dialógica e polifônica – de certa maneira redimensionam o lugar do antropólogo no estudo da cultura de uma sociedade.** Isso faz pensar que diferente de outros campos de conhecimentos, a antropologia sempre vai se reporta a um autor que ouve e fala de um lugar legitimado e autorizado.

*Pela natureza de nossos julgamentos nessas questões, que é específica de cada pessoa (e não “pessoal”), o lugar óbvio para iniciar esse engajamento é a questão do que vem a ser um “autor” na antropologia. Pode ser que, noutros campos de discurso, o autor (juntamente com o homem, a história, o eu, Deus e outros apetrechos da classe média) esteja morrendo, mas ele, ou ela, ainda está vivíssimo entre os antropólogos (Geertz 2009:18).*

Conforme a situação discursiva de interação acredita-se que pouco a pouco a introdução da fala do outro vai constituído com a voz do etnógrafo uma espécie de coautoria e deixando o texto acadêmico mais dinâmico e flexível as perspectivas de ambos. Nesse caso, percebemos uma mudança na condição de enunciação do texto etnográfico. Houve mudanças na estratégia de apresentar na escrita da etnografia os sujeitos e temas de pesquisa.

### O outro na antropologia moderna

A profissionalização e academicização da antropologia constitui fato relevante para o trabalho com a diversidade humana e cultural. Como ciência que estuda o outro na sua constituição humana e social tem cada vez mais ampliada sua dimensão de análise. Viemos no decorrer deste ensaio acompanhando leituras desde os relatos de viagem até a produção sofisticada de textos etnográficos com objetivo de entender as mudanças de representação do outro na escrita antropológica moderna.

A discussão entre alguns aspectos estratégicos de discursividade acerca da alteridade entre a crônica *Viagem a Terra do Brasil* de Jean de Léry e a etnografia *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* de Bronislaw Malinowski tornaram-se relevantes pela riqueza de olhar e representação que o outro passou a ter para o viajante e antropólogo. Trouxemos no olhar do viajante francês sua formação e objetivo ao viajar para o Brasil, além do contato com a nação Tupinambá. Já em Malinowski procuramos mostra como o etnógrafo sistematizou os métodos de pesquisa de campo em contato com os trobriandeses.

Em seguida, apresentamos o contexto histórico da crítica pós-moderna considerando alguns aspectos pertinentes da descolonização e as influências das teorias europeias incorporadas ao olhar dos intelectuais norte-americanos. Se por um lado, a antropologia moderna não rompeu com seus pressupostos teóricos e métodos de pesquisa como pensava a crítica pós-moderna. Por outro, devemos considerar que o barulho realizado pelos estes intelectuais colaborou para dinamizar a estilo de escrita do texto etnográfico, tornar audível a voz dos informantes e situar as condições de autoria do antropólogo.

Em *Os Milton (2008)*, de Mariana Pantoja vemos uma resposta aos pós-moderna ao trazer estrategicamente a biografia dos sujeitos traçando percursos breves de suas histórias de vida. A pesquisadora chama atenção para o reconhecimento da autoria

e apresenta “alguns dos seus protagonistas, muitos sentidos coautores” (Pantoja 2008:19). Já no livro *O antropólogo e sua magia (2008)*, de Vagner da Silva percebe-se uma produção etnográfica mista entre a estrutura moderna e pós-moderna. Estrategicamente, inserem na apresentação as noções de observado e observador e uma polifonia de vozes dos sujeitos.

É fato que os modos de autoridade etnográfica – experiencial, interpretativista, dialógica e polifônica – são importantes na construção do texto etnográfico e precisam se mobilizadas de forma consistente a colocar o sujeito pesquisado e o pesquisador em relação de interação tanto da investigação quanto da escrita antropológica.

Não por caso, contemporaneamente o “antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites de sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levam à interpretação, sempre parcial” (Caldeira 1998:133). São reflexões importantes que ajustaram e ampliaram as condições de situacionais de produção das etnografias.

Nesse sentido, “quero concluir afirmando que não devemos nos assustar com tal barulho, se for o caso dele existir” (Trajano 1988:150). Ou seja, a crítica pós-moderna alterou apenas as condições de enunciação discursiva da etnografia, mas o método de pesquisa e a teoria interpretativa dos dados coletados continuam a serem referências de análise.

## Referências

- CALDEIRA, T.P. do R. *A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia*. *Novos Estudos*, n. 21, 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000.
- CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- CERTEAU, Michel de, *L'Écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, pp. 211-242.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Introdução a uma história indígena*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- DA SILVA, Vagner G. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afrobrasileiras*. São Paulo: Edusp, 2000.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. "Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo". In: *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande*. (Apêndice IV). Rio de Janeiro, Zahar: 1978.
- \_\_\_\_\_. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FIRTH, R. *Introdução; Segunda introdução-1988*. In: MALINOWSKI, B. *Um Diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *O antropólogo como autor*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 2008.
- LÉRY, Jean. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas Sérgio Milliet; *Bibliografia Paul Gaffarel; colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas Plínio Ayrosa*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo, 1980.
- LEITE, Ilka B. *Antropologia da Viagem; escravos e libertos em Minas Gerais no sec. XIX*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.
- LESTRINGANT, Frank. *De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia de Tristes Trópicos*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2000, v. 43, nº2.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Lisboa. Edições 70. 1986
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Um Diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997, pp.11-93.
- PERRONE-MOISES, L. *Alegres Trópicos: Gonville, Thevet e Léry*. *Revista da USP*, São Paulo (30): 84-93, Junho - Agosto 1996.
- TRAJANO FILHO, Wilson. *Que barulho é esse, o do pós-moderno? IN: Anuário Antropológico, nº 86, Brasília, 1988*.
- TODOROV, Tzvetan. *A Viagem e a Narrativa*. IN: *As morais da história*. Trad. Helena Ramos. Lisboa, Publicações Europa-América, Coleção Biblioteca Universitária 62. 1992, pp. 93-105.
- \_\_\_\_\_. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *Usos e Abusos da mestiçagem e da Raça no Brasil*. *Revista Afro-Ásia*, 18, 1996.