



Urpi Montoya Uriarte*

Podemos todos ser etnógrafos?

Etnografia e narrativas etnográficas urbanas¹

* antropóloga, professora do PPG Antropologia UFBA

É louvável o entusiasmo que a etnografia vem suscitando, nos últimos anos, em diversas áreas de conhecimento: fala-se muito em “fazer etnografia”, adotar a “perspectiva etnográfica”, “etnografar” isto ou aquilo. Parece que todo mundo pode fazer etnografia. Até uma antropóloga, Barbara Tedlock (apud CLIFFORD, 1995), afirma isso ao dizer que, “no mundo multicultural e rapidamente mutante de hoje, todos temos nos tornado etnógrafos”. Em artigo recente, Mariza Peirano (2008, p. 3) conta como se surpreendeu, num congresso reunindo geógrafos, educadores, filósofos, sociólogos, ao perceber o quanto a etnografia estava na moda e quão difundida estava a ideia segundo a qual “todos podem ‘fazer etnografia’, e a todos é desejável uma ‘perspectiva etnográfica’”.

Com efeito, entendida apenas como método, ela estaria acessível a qualquer pesquisador em busca de algum. Mas, precisamente o que Peirano (2008, p. 3) defende é que ela não é apenas uma metodologia ou uma prática de pesquisa, “mas a própria teoria vivida [...]. No fazer etnográfico, a teoria está, assim, de maneira óbvia, em ação, emaranhada nas evidências empíricas e nos nossos dados”. A teoria e a prática são inseparáveis: o fazer etnográfico é perpassado o tempo todo pela teoria. Antes de ir a campo, para nos informarmos de

todo o conhecimento produzido sobre a temática e o grupo a ser pesquisado; no campo, ao ser o nosso olhar e nosso escutar guiados, moldados e disciplinados pela teoria; ao voltar e escrever, pondo em ordem os fatos, isto é, traduzindo os fatos e emoldurando-os numa teoria interpretativa.

Entretanto, afirmar que o campo é perpassado pela teoria não significa dizer que ele está submetido a ela. Por definição, a realidade superará sempre a teoria. Em outras palavras, o campo irá sempre surpreender o pesquisador. Sem cair em contradição, podemos afirmar que se um campo não nos surpreender é porque não fomos o suficientemente bem formados! Justamente porque a formação antropológica consiste em nos abirmos para a desestabilização:

Os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos. (GOLDMAN, 2008, p. 7)

172
Ou, em palavras de Favret-Saada (apud GOLDMAN, 2008), o que caracterizaria o antropólogo é essa formação para “ser afetado” por outras experiências. Por isso é que vamos a campo munidos de teorias e voltamos retroalimentando-as, transformando-as: “Agitar, fazer pulsar as teorias reconhecidas por meio de dados novos, essa é a tradição da antropologia”. (PEIRANO, 2008, p. 4)

Então, nem todos podem ser etnógrafos. Há de haver uma formação teórica em Antropologia, essa ciência que se dedica a “testemunhar outras humanidades” (DA MATTA, 1992, p. 58) e “apregoar o anômalo”:

Examinar dragões; não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo em que consiste a antropologia [...]. Temos procurado, com sucesso nada desprezível, manter o mundo em desequilíbrio, puxando tapetes, virando mesas e soltando rojões. Tranquilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar. Australopithecus, Malandros, Cliques Fonéticos, Megalitos: apregoamos o anômalo, mascateamos o que é estranho, mercadores que somos do espanto. (GEERTZ, 2001, p. 65)

Em segundo lugar, nem todos podem ser etnógrafos porque para mergulhar é preciso não apenas saber mergulhar como também gostar de mergulhar. Em palavras de Peirano (2008, p. 3-4), “a personalidade do investigador e sua experiência pessoal não podem ser eliminadas do trabalho etnográfico. Na verdade, elas estão engastadas, plantadas nos fatos etnográficos que são selecionados e interpretados”. O prestígio da etnografia é tal que, até entre os antropólogos, ela se tornou a forma mais simples de definir a nossa disciplina. Ou seja, o método se tornou mais conhecido do que a própria disciplina que o engendrou! Esse método marcou tanto a disciplina que até para os próprios antropólogos é mais fácil se definir por ele. Quando perguntados que diferença há entre a Antropologia e outras ciências, como a sociologia, a resposta imediata é o método. Como bem disse Geertz (2001), nos definimos em termos de um estilo de pesquisa, não em termos daquilo que estudamos.²

Todavia, acredito, por definição, que temos de desconfiar de tudo, principalmente das modas. Enquanto, fora da Antropologia, a etnografia está na moda, dentro da disciplina que a engendrou – a Antropologia – ela passa, há certo tempo, por uma série de revisões críticas, reflexões epistemológicas e hermenêuticas. A etnografia é o método da Antropologia e é conhecendo o que é esta disciplina

e pelo que tem passado que podemos efetivamente entender em que ela consiste. O que estou dizendo é que as propostas metodológicas estão sempre inseridas numa disciplina (por mais indisciplinados que possamos ser), isto é, na forma como uma disciplina se desenvolveu. O método etnográfico – suas virtudes e vicissitudes – só se entende conhecendo como ele se desenvolveu no interior da Antropologia. O método cartográfico, dentro da Geografia. Assim como a proposta do “urbanista errante” somente se entende dentro das limitações das formas tradicionais de enxergar a cidade por parte do Urbanismo.³

Então, para entender como a etnografia tem apreendido e narrado a cidade – que são coisas bem diferentes –, vou começar falando sobre o que é a etnografia, como e quando nasce, o que tem postulado inicialmente, o que se postula hoje. Vou fazer um exercício extremo de síntese porque o que há a se dizer sobre ela corresponde, na matriz curricular da grande maioria dos departamentos de Antropologia, ao conteúdo inteiro de uma disciplina obrigatória.

A ETNOGRAFIA É UM MÉTODO PRÓPRIO DA ANTROPOLOGIA DO SÉCULO XX

A Antropologia do século XX é uma resposta crítica à Antropologia do século anterior: uma ciência que se pretendia histórica, que queria reconstituir a história dos povos humanos para explicar como alguns deles tinham chegado ao “estado de civilização” e muitos outros não, ficando em “estágios” anteriores de “selvageria” ou “barbárie”. Para reconstituir os diversos estágios, a Antropologia do século XIX se tornou a especialista em “povos primitivos”, que imaginava e analisava mediante a leitura de relatos de viajantes, expedições científicas, missionários ou informes das oficinas coloniais, material que, naquele século, se tornou bastante volumoso. Esses antropólogos trabalhavam

em seus gabinetes, lendo relatos e informes, deduzindo e especulando, que eram os dois procedimentos cognitivos próprios dessa fase da Antropologia. Falavam, portanto, dos “hotentotes” da África do Sul, do “índio americano”, dos “índios canadenses”, sem nunca ter visto um “índio” de “carne e osso”. Perguntado certa vez se tinha visto um, James Frazer, o especialista em religião e magia dos ditos povos primitivos, respondeu: “Deus que me livre!”. Nessas condições, não era de se estranhar que os textos antropológicos fossem um acúmulo de afirmações e teorias etnocêntricas.

O panorama começa a mudar quando os antropólogos passam a participar das expedições científicas no final do século XIX. Pela primeira vez, veem os “índios”, ainda que por pouco tempo, nas paradas rápidas das expedições, e nem que seja sem poder falar com eles, devido ao desconhecimento das línguas nativas. Numa dessas expedições, em 1914, Bronislaw Malinowski, um jovem polonês fazendo o seu doutorado em Antropologia na London School of Economics, foi parar nas ilhas Trobriand, na Melanésia, onde ficou mais de três anos, aprendeu a língua nativa, colocou sua tenda no meio da aldeia deles e conviveu dia após dia entre os trobriandeses. Dessa experiência nasceu, em 1922, o livro *Argonautas do Pacífico Ocidental* e, com ele, a primeira formulação do que é o método etnográfico, devidamente apresentado em sua Introdução.⁴ O que o levou a romper com a forma de conhecer própria da Antropologia anterior? Na verdade, um acaso; para nós, um feliz acaso: enquanto súdito austríaco, na Primeira Guerra Mundial, ele não poderia integrar a tripulação de um navio inglês, vendo-se obrigado a ficar quatro anos, até 1918, entre os territórios das ilhas Tulon, Trobriand e Austrália.

Essa longa estadia fez Malinowski refletir sobre o método que vinha sendo usado pela Antropologia. Tratava-se agora, ele propunha, do antropólogo

conviver um longo período entre os “primitivos” que queria entender até passar despercebido (ele acreditava que isso fosse possível). Somente essa experiência de trabalho de campo lhe permitiria captar o que ele chamou de “o ponto de vista do nativo”, essencial para conseguir uma visão completa do universo nativo. Com efeito, Malinowski propôs que tal universo poderia ser compreendido captando três tipos de informação: a numérica e genealógica, o cotidiano e as interpretações nativas, denominando estes tipos de o esqueleto, o corpo e a alma, sendo as três fontes igualmente fundamentais.

Podemos deduzir facilmente que, ao conviver com os nativos e lhes conceder a palavra sobre si mesmos, a Antropologia do século XX se tornasse cada vez menos etnocêntrica, ou seja, o discurso sobre o Outro – que é a Antropologia – deixou de ser centrado na sociedade do pesquisador e passou a ser relativizado com a vivência entre os nativos e sua visão deles mesmos. A Antropologia do século passado é, pois, o fruto de seu método, um método que surgiu de forma não planejada, que não foi o resultado de uma crítica teórica, mas de um descobrimento fortuito da importância de conviver e ouvir aqueles que pretendemos entender. Com o novo método, o seu objeto mudou: de “tribos”, “índios”, “aborígenes”, “bosquímanos”, “silvícolas”, “esquimós”, “primitivos”, passamos a nos interessar nas sociedades humanas, todas e qualquer uma delas (“atrasada” ou “adiantada”, ocidental ou oriental, “moderna” ou “tradicional”, o bairro vizinho, a comunidade tal, a favela tal, as torres tais). O que nos interessa dessas sociedades? Sua alteridade, sua singularidade, sua outredade, o que faz essas sociedades serem o que são.

A Antropologia é o lugar, dentro do espaço das ciências ocidentais, para pensar a diferença e o antropólogo é aquele que se interessa pelo Outro: um sujeito bastante raro, é verdade, porque, em lugar de querer defender uma identidade,

queremos ser atingidos pelo Outro; em vez que nos enraizarmos num território de certezas, buscamos o desenraizamento crônico que nos leva à busca pelo Outro. Somos como os Tupinambás descritos por Eduardo Viveiros de Castro (2002b): de uma “radical incompletude”, que nos deixa absolutamente atraídos pela alteridade, com um “impulso centrífugo”, que nos faz enxergar a alteridade não como problema, antes como solução. O método etnográfico, assim, se torna inseparável da própria Antropologia, definida por Márcio Goldman (2006, p. 167) como “o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal”.

O MÉTODO ETNOGRÁFICO

O que é exatamente um método? É uma forma de nos aproximarmos da realidade que nos propomos estudar e entender. Se quisermos entender a vida urbana na cidade de Salvador, por exemplo, as possibilidades metodológicas são várias. Podemos selecionar um grupo particular de nativos urbanos e estudá-los (e estaremos usando o método de estudo de caso), escolher a trajetória de uma família e contar a sua história na cidade (método biográfico), trabalhar com vários estudos de caso (método comparativo) ou percorrer a cidade de forma lenta, corporificada e à deriva (método do “urbanismo errante”). Ou então podemos nos “jogar de cabeça” na vida de uma rua, e estaremos usando o método etnográfico. O método etnográfico consiste num mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses Outros que queremos apreender e compreender:

O método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica; pode usar ou servir-se de várias, conforme as circunstâncias de cada pesquisa; ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos. (MAGNANI, 2002, p. 17)

Esse “modo de acercamento” ou “mergulho” tem suas fases. A primeira delas é um mergulho na teoria, informações e interpretações já feitas sobre a temática e a população específica que queremos estudar. A segunda consiste num longo tempo vivendo entre os “nativos” (rurais, urbanos, modernos ou tradicionais); esta fase se conhece como “trabalho de campo”. A terceira reside na escrita, que se faz quando se volta para a casa. Nas páginas seguintes falaremos sobre cada uma destas três fases, iniciando pela segunda, em virtude de requerer uma exposição mais detalhada.

Na linguagem corriqueira confunde-se “trabalho de campo” com etnografia. Na verdade, o trabalho de campo não é invenção da Antropologia nem muito menos monopólio dela. Os geógrafos fazem trabalho de campo, assim como os geólogos e os psicólogos. Vão “a campo” muitos pesquisadores, desde finais do século XIX, para testar as teorias com materiais empíricos. Porém, o “campo” antropológico supõe não apenas ir e ver ou ir e pegar amostras, mas algo mais complexo: uma co-residência extensa, uma observação sistemática, uma interlocução efetiva (língua nativa), uma mistura de aliança, cumplicidade, amizade, respeito, coerção e tolerância irônica. (CLIFFORD, 1999, p. 94) Em uma palavra, o trabalho de campo antropológico consiste em estabelecer relações com pessoas. Então, o quesito “pessoas” se torna central. O nativo do antropólogo são pessoas e não indivíduos abstratos, gente concreta, sujeitos nada genéricos:

O que costumamos denominar “ponto de vista do 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. (GOLDMAN, 2003, p. 456)

A essas pessoas damos voz não por caridade mas por convicção de que têm coisas a dizer. E essa voz não é monológica, é dialógica. O pesquisador e o nativo conversam, falam, dialogam. É nisso que consiste o cerne do método etnográfico: em trabalhar com pessoas, dialogando pacientemente com elas:

Entendo a etnografia antes de tudo como maneira específica de conhecer a vida social. Sua peculiaridade: sua fundamentação existencial numa impregnação profunda, no pesquisador (em seu corpo e sua alma, em sua inteligência e sensibilidade), da imprescindibilidade da busca por aquilo que Eduardo Viveiros de Castro denominou ‘diálogo para valer’ com o Outro, sendo o conhecimento forjado justamente a partir dos resultados desse diálogo. (FREHSE, 2011, p. 35)

AS FASES DO TRABALHO DE CAMPO

Para o antropólogo, o campo é, durante um bom tempo, uma incógnita, pelo simples fato de os fatos não existirem:

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, apud GOLDMAN, 2003, p. 456)

Como os fatos não existem para serem colhidos, fazer etnografia é uma tarefa difícil, densa, pois tudo aparece aos nossos olhos como confuso, sem sentido:

A etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados –, é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente

estranhas, irregulares, inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar [...]. Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de 'construir uma leitura de') um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos [...]. (GEERTZ, 1989, p. 20)

O campo não fornece dados mas informações que costumamos chamar de dados. As informações se transformam em dados no processo reflexivo, posterior à sua coleta (GUBER, 2005). Então, estamos falando de dois momentos em campo. No primeiro, o antropólogo registra informações mediante o ver e o ouvir, tão bem apontados por Roberto Cardoso de Oliveira (1998, p. 21) como as “duas muletas que lhe permitem trafegar”. Porém, não se trata de um ouvir qualquer. É um ouvir que dá a palavra, não para ouvir o que queremos, mas para ouvir o que os nossos interlocutores têm a dizer. E falamos aqui em interlocutores – não informantes ou entrevistados – porque a palavra cedida se dá num contexto de diálogo, numa relação dialógica, e é nesse diálogo que os dados “se fazem” para o pesquisador. A relação dialógica só é possível de ser estabelecida no meio de uma posição do antropólogo entre os nativos: a de observador-participante, que cria familiaridade e possibilita a “fusão de horizontes”, da qual falamos os hermenêutas, condição indispensável para um verdadeiro diálogo.

Dessa maneira, no primeiro momento, o que fazemos é coletar em forma de descrições. Descrevemos tudo, em detalhes. Transcrevemos longos depoimentos. Ficamos “perseguido pessoas sutis com perguntas obtusas”, anotando tudo porque não sabemos o que vai ser importante mesmo. Se os arqueólogos estão sempre com uma corda e o urbanista sempre desenhando croquis, o antropólogo está sempre com um caderno de campo, tomando nota de tudo.

Após um longo período de confusão e muitas anotações, vem a segunda fase do trabalho de campo, o da “sacada”, isto é, quando começamos a enxergar certa ordem nas coisas, quando certas informações se transformam em material significativo para a pesquisa:

Também, a “sacada” na pesquisa etnográfica, quando ocorre – em virtude de algum acontecimento trivial ou não – só se produz porque precedida e preparada por uma presença continuada em campo e uma atitude de atenção viva. Não é a obsessão pelo acúmulo de detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento, voltando à citação de Lévi-Strauss. (MAGNANI, 2009, p. 136)

Conforme bem salientado na citação acima, a “sacada” só pode advir depois de um “certo” tempo. O trabalho de campo antropológico não pode ser de umas horas, alguns dias, umas semanas ou finais de semana, quando sobra tempo dos compromissos da universidade. A “sacada” advém do tempo em campo, pois só o tempo é capaz de provocar um duplo processo no pesquisador: por um lado, conseguir relativizar sua sociedade e, por outro, conseguir perceber a coerência da cultura do Outro. Em palavras de Roberto Da Matta (1981, p. 144), o tempo possibilita que o antropólogo torne exótico (distante, estranho) o que é familiar e familiar (conhecido, próximo) o que é exótico.

É conveniente admitir que este tempo – este contato direto e prolongado com o Outro – é um processo bastante sofrido. Por um lado, porque o pesquisador, longe de casa, no meio de outro mundo, sente na pele a marginalidade, a solidão, a saudade. Mas, principalmente, porque não se estranha apenas o Outro: o processo de estranhamento afeta o próprio Eu. Tornamo-nos seres desenraizados – condição essencial do antropólogo, segundo Claude

Lévi-Strauss – e que acaba se expressando no que Da Matta chamou de *anthropological blues*: uma mistura de sofrimento e paixão.

A FORMAÇÃO TEÓRICA

Dissemos que a etnografia tem três momentos: a formação, o trabalho de campo e a escrita. A formação teórica é a bagagem indispensável para ir a campo. Não adianta iniciar um trabalho de campo sem ela, pois a capacidade de levantar problemas no campo advém da familiaridade com a bibliografia do tema. A “sacada” etnográfica só virá do tempo em campo e de nossa formação. A nossa formação nos familiariza com as “sacadas” que tiveram todas as outras gerações de antropólogos prévias à nossa, com o qual aprendemos a ver. Ao cabo da formação do antropólogo o nosso olhar se torna um “olhar devidamente sensibilizado pela teoria disponível” e o nosso ouvido um ouvido “preparado para eliminar todos os ruídos”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998: p. 19; 21)

Essa formação também consiste em, mediante a leitura de textos etnográficos múltiplos, aprender a ver pessoas, não indivíduos, pessoas com nomes, com posições, detentores de palavra, de saber. Somos igualmente ensinados a diferenciar a coisa do significado, o feito do dito, o *emic* (categorias do pesquisador) do *etic* (categorias do nativo). Enfim, aprendemos que “o mundo não se divide em devotos e supersticiosos; que há esculturas nas selvas e pinturas nos desertos; que a ordem política é possível sem o poder centralizado [...], que vemos a vida dos outros através das lentes que nós próprios polimos e que os outros nos vêem através das deles”. (GEERTZ, 2001, p. 66)

A ESCRITA

A terceira fase do fazer etnográfico advém após ter encontrado uma ordem das coisas (em diálogo com o nativo) e consiste em pormos as coisas em

ordem para possibilitar a leitura por parte de um público que não esteve lá⁵ e que nos lerá esperando que façamos um correto casamento entre teoria e prática.

Se tivermos de dizer qual das três fases etnográficas é a mais difícil, diríamos certamente que é a da escrita, pois como converter tantos dados num texto? Em quantos capítulos? De que será cada um? A teoria irá em um e os dados em outro? Por onde começar? São perguntas que ansiosamente todos nos perguntamos quando nos vemos diante de uma escrivanhinha abarrotada de depoimentos, transcrições, fitas, cadernos de campo, fotos, diário de campo, lembranças, sensações etc. A dificuldade decorre do fato de a etnografia e a escrita serem duas coisas radicalmente diferentes: a etnografia é uma experiência, uma experiência do Outro para captar e compreender, depois interpretar, a sua alteridade; a narrativa etnográfica é a transformação dessas experiências totais em escrita, o que, necessariamente exige um mínimo de coerência e linearidade que não são próprias da vivência. É essa diferença ou distância entre experiência e texto que nos ajuda a entender o fundo da pergunta que Renato Rosaldo (2000, p. 61) reproduz em seu texto *Cultura y verdad*: “como pessoas tão interessantes, que fazem coisas tão interessantes, podem escrever coisas tão chatas?”

Do mesmo modo que a etnografia está ligada ao nome de Malinowski, a reflexão sobre diferença/distância entre experiência e texto está igualmente ligada a este nome. Por iniciativa da viúva e com uma introdução do antigo discípulo Raymond Firth, foi publicado em 1967 *Um diário no sentido estrito do termo* (1997), diário de Malinowski nas ilhas Trobriand, no qual ele fala de seu sofrimento, mal-humor, sua vontade de “dar o fora dali”, em que revela sua hipocondria, seu ódio dos mosquitos e pulgas, seu desconforto em conviver com porcos e crianças barulhentas, as chantagens dos nativos para

falar, seus desejos sexuais, o descompromisso dos informantes (chamados de estúpidos, insolentes, atrevidos), a saudade da Europa, das duas mulheres que amava etc.

No mesmo ano, Clifford Geertz escreve uma resenha devastadora deste diário, chamada *Under the mosquito net*, em que vai se perguntar como Malinowski convenceu todo mundo sem ter conseguido empatia alguma com os nativos? A resposta seria: pela forma de narrar; o que importa é o modo como se narra a experiência etnográfica, isto é, a narrativa, a escrita, o estilo. Na década de 1980 alguns discípulos de Geertz retomaram a reflexão inicial do mestre e se reuniram num seminário em Santa Fé (EUA), cujas apresentações foram publicadas em 1984 no livro *Writing Culture*, editado por James Clifford e George Marcus. Este movimento – chamado de pós-moderno em Antropologia – vai refletir seriamente sobre como temos escrito sobre os Outros desde os tempos de Malinowski até agora.

Além da distância entre experiência e escrita, outra dificuldade do terceiro momento do fazer etnográfico radica no fato de não sermos apenas registradores de falas, tradutores da palavra nativa, transcritores do Outro. Somos autores, pois pôr as coisas em ordem – montar o quebra-cabeça – é um exercício criativo autoral. A criação faz dos textos antropológicos, ficções:

Os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” – o sentido original de fictio – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento. (GEERTZ, 1989, p. 25-26)

Entretanto, o quebra-cabeça montado pelo antropólogo (a ordem proposta) tem de ser o

suficientemente honesto para apresentar tanto as peças soltas quanto as peças montadas. Nas palavras de Sahlins (2003), a realidade etnográfica não pode ser substituída pela compreensão dela. As peças soltas são a descrição densa, as peças montadas a interpretação proposta. Muitas vezes, o que resta destes trabalhos é muito mais a capacidade de apreender e descrever os dados do que a ordem que construímos. Conforme salienta Mariza Peirano (2008, p. 5), “Darcy Ribeiro também confessou, um dia, que seus trabalhos teóricos pouco valiam, estavam inclusive ‘errados’. O conjunto de seus diários de campo era, sim, o que de mais importante havia produzido”. Mas, como “montar uma ordem” sem mexer nas “peças soltas”? A rigor, essas “peças soltas” não são também uma “montagem”, na medida em que se transformaram de informações em dados? Podemos dizer que, por mais que não queiramos interferir nas informações, a montagem é feita e, de novo, voltamos à questão da formação teórica: se o campo se iniciou com um trabalho de formação teórica, ele culmina, novamente, na teoria, pois é ela que ajuda a pôr as coisas em ordem, por mais mínima que essa ordem seja:

*Quem realmente estudou a obra de Nimuendajú sabe como a monografia *The Apinayé* (publicada em 1939) apresenta uma narrativa com severos problemas descritivos, onde se observa uma evidente ausência de “ordem”, sinal de que Nimuendajú escreveu esse texto sem nenhuma teoria da sociedade a guiar seu trabalho de campo. Que contraste, porém, quando cotejamos esse livro com o volume sobre a sociedade Canela, publicado dez anos depois, sob a égide de Lowie, que editou o texto original de Nimuendajú. (cf. NIMUENDAJÚ, 1946) Nele temos uma narrativa – um texto no melhor sentido de Ricoeur (1971) –, onde, em que pese os inúmeros problemas etnográficos que o especialista é capaz de descobrir, o conjunto tem uma certa concisão e unidade, a meu ver, dois dos elementos*

críticos das modernas etnografias. (DA MATTA, 1992, p. 61)

A escrita é perpassada também pela questão do lugar de onde fala o antropólogo. Há um certo tempo já, existe um consenso: a fala do antropólogo não se confunde com a do nativo porque ele, por mais perto que tenha chegado deste, simplesmente não é um nativo. O Eu não é o Outro. Mas o Eu do antropólogo, sua voz, a posição desde a qual fala, não é mais daquele pesquisador que iniciou o trabalho de campo:

A natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um insight que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa (MAGNANI, 2002, p. 17)

Esse novo lugar é, diríamos, um entre-lugar, nem cá nem lá:

É preciso pensar em que espaço se move o etnólogo que está engajado numa pesquisa de campo e refletir sobre as ambivalências de um estado existencial onde não se está nem numa sociedade nem na outra, e no entanto, está-se enfiado até o pescoço em uma e outra. (DA MATTA, 1981, p. 153-154)

Viveiros de Castro (2002a) deu uma brilhante resposta à pergunta que aqui nos ocupa: a voz do antropólogo não é a voz do nativo porque uma coisa é o que o nativo pensa e outra o que o antropólogo pensa que o nativo pensa. O ponto de vista do antropólogo é, pois, o da sua relação com o ponto de vista do nativo. O seu é um discurso que advém de uma relação: mais uma vez, a experiência de diálogo “para valer” é o que marca a narrativa etnográfica. Então, é o antropólogo que fala, mas esta fala

advém de uma relação, o que significa dizer que há autoridade, mas esta convive com a fragilidade, e seria esta combinação, precisamente, a característica do discurso antropológico:

É precisamente esta mistura de autoridade e fragilidade que tipifica o discurso antropológico. A autoridade decorre de ser você quem testemunha e produz o relato. Mas a fragilidade advém da consciência aguda e dolorida de que o “presente etnográfico” é uma ilusão que dentro de alguns anos será corrigida por outro etnólogo que, numa outra pesquisa, fará outras perguntas [...]. Daí a relação íntima entre boa etnografia e confissão (percebida por Lévi-Strauss) e entre boa etnografia e romance. (DA MATTA, 1992, p. 59)

Finalmente, o estilo. A narrativa etnográfica tem se caracterizado, segundo Marcus e Cushman (1998, p. 175), pelo realismo etnográfico, isto é, pelo “modo de escrita que busca representar a realidade de todo um mundo ou de uma forma de vida”. É o realismo etnográfico que explica essa importância da descrição nos textos etnográficos, dos detalhes, do cotidiano e, principalmente, das alusões ao “eu estive lá”: é a forma que temos de fazer aparecer, de certa maneira, a totalidade, uma totalidade experimentada e partilhada pelo pesquisador. O resultado desta estratégia narrativa é a criação de um mundo “que parece total e real para o leitor”. (CUSHMAN, 1998, p. 176) Contudo, estes autores distinguem entre o realismo etnográfico “clássico” e o “experimental”. Dentre outras características, no primeiro encontra-se um abuso da terceira pessoa (“eles fazem, eles pensam”), uma ausência de pessoas concretas e um tratamento marginal das condições do trabalho de campo; já no segundo, mais recente, o personagem do etnógrafo é introduzido no texto, é dada uma voz direta aos nativos, são diferenciados os pontos de vista do nativo e do pesquisador, as condições do trabalho de campo são amplamente

informadas e as descrições são contextualizadas e não generalizadas como ocorre no realismo “clássico”.

ETNOGRAFIAS URBANAS

No Brasil, existem dois grandes centros de produção de etnografias urbanas. Na Universidade de São Paulo, encontra-se o Núcleo de Antropologia Urbana (NAU), coordenado por José Guilherme Magnani, que, a partir de uma pesquisa sobre lazer na cidade, funda o Núcleo. O NAU iniciou seus trabalhos em finais dos anos 1980, analisando equipamentos, frequência de uso, horários de funcionamento e depoimentos de usuários do bairro do Bexiga. De lá pra cá, o NAU tem se consolidado como um espaço de importante contribuição para a Antropologia Urbana ao analisar grupos urbanos e o espaço urbano, ao mesmo tempo. Em 2007, ele passou a publicar semestralmente a revista eletrônica *Ponto Urbe*. O Núcleo tem duas grandes publicações: *Na metrópole. Textos de Antropologia* (1996), que já se encontra na terceira edição, e *Jovens na metrópole. Etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade* (2007). As pesquisas perpassam os temas de juventude, lazer e sociabilidade na cidade de São Paulo, mas também cidade e religião e cidade e futebol.

Na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), no interior do Núcleo de Estudos sobre Culturas Contemporâneas (NUPECS), temos o Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV), coordenado pelas professoras Ana Luiza de Carvalho Rocha e Cornélia Eckert, que trabalham juntas desde finais dos anos 1990 e têm conseguido incentivar, desde então, um importante volume de trabalhos na área de Antropologia Urbana, mais especificamente no que elas chamam de *etnografia de rua*. Publicaram, em 2005, o livro *O tempo e a cidade*, que condensa uma série de reflexões e propostas das autoras.

No Brasil, são Magnani, Rocha e Eckert, portanto, os autores que têm contribuído de maneira mais significativa ao esforço – ainda em andamento – de esclarecer o que são as etnografias urbanas e as características que as distinguem de outras aproximações metodológicas.⁶ De uma forma geral, podemos dizer que o antropólogo que estuda espaços urbanos o faz usando o método próprio da Antropologia, a etnografia, o que significa dizer, conforme vimos em detalhe nas páginas anteriores, que segue os três momentos descritos até agora: a formação teórica que supõe o descentramento, o trabalho de campo com gente e a escrita a partir de uma relação com o nativo. Como qualquer outro antropólogo, os antropólogos urbanos trabalham com informações diretas, de caráter pessoal, recolhidas em campo, o que determina uma escala específica, própria da Antropologia. Porém, na cidade, o nosso campo adquire algumas significativas peculiaridades. Primeiro, já que os conhecimentos do etnólogo estão ancorados no nível micro-social, na cidade nossos conhecimentos são inevitavelmente parciais e não abraçam jamais a totalidade urbana. (AGIER, 1999, p. 11)

Em segundo lugar, o trabalho de campo na cidade não se confunde mais com um “ir lá longe e ficar três meses”, ou seja, viajar, sair de casa, instalar a tenda no meio de uma aldeia. O campo, na cidade, é “concebido agora menos como um lugar diferente e separado do que como um conjunto de práticas de pesquisa corporizadas” (CLIFFORD, 1999, p. 118), uma relação não necessariamente com delimitação geográfica: é possível estar no telefone e estar fazendo trabalho de campo, é possível morar na mesma cidade e fazer visitas repetidas, o que Rosaldo (2000) chama de “frequência profunda”.

Na cidade, “o trabalho de campo ‘tem lugar’ em relações mundanas e contingentes de viagem, não em lugares controlados de investigação”. (CLIFFORD, 1999, p. 90) É importante frisar que

a característica básica do trabalho de campo se mantém: fazer trabalho de campo é estabelecer relações, interações com pessoas concretas, de forma profunda. Aqui radicaria a diferença com a perspectiva não-etnográfica que Magnani (2002, p. 14) chama “de fora e de cima”, nas quais

[...] observa-se a ausência de atores sociais. Tem-se a cidade como uma entidade à parte de seus moradores: pensada como resultado de forças econômicas transnacionais, das elites locais, de lobbies políticos, variáveis demográficas, interesse imobiliário e outros fatores de ordem macro; parece um cenário desprovido de ações, atividades, pontos de encontro, redes de sociabilidade.

A etnografia urbana olha, assim, ‘de perto e de dentro’, tentando captar, mediante a experiência do trabalho de campo prolongado ou da ‘frequência profunda’, a perspectiva dos próprios nativos urbanos (transeuntes, moradores, usuários, sujeitos políticos como associações de bairro etc.) em relação a como transitam, como usufruem, como utilizam, como estabelecem relações. Então, os resultados da etnografia urbana (e suas narrativas) são muito diferentes das realizadas a partir apenas da observação (mesmo que se trate de uma “observação encarnada”), porque usar tão somente a observação gera um discurso subjetivo, enquanto que fazê-lo através da observação-participante produz intersubjetividade. O que a etnografia urbana reflete é esta intersubjetividade, este discurso a partir de uma relação, como bem expressou Viveiros de Castro, e não a subjetividade do pesquisador, isto é, as revelações intimistas do autor, suas próprias sensações, seu Eu. O trabalho de campo é concebido como uma experiência de imersão subjetiva, produtora de uma intersubjetividade. (GUBER, 2005)

Além do olhar “de perto e de dentro”, a etnografia urbana se distingue de outras perspectivas por características da própria etnografia, já apontadas antes. Dentre elas, a importância da formação teórica prévia ao trabalho de campo e o tempo prolongado. Não vamos a campo sem um mapeamento anterior, sem um estudo de todos os estudos sobre a área, vamos com todas as informações possíveis, com a preparação teórica sobre o assunto, tendo lido o que de mais importante já se escreveu sobre o tema. Nesse sentido, trata-se de uma proposta diferente daquela apreçoada pelas “marchas urbanas coletivas” (THOMAS, 2010), realizadas com duração limitada (uma hora e meia em cada lugar), não mediadas por nenhuma informação, para que os pesquisadores possam se “impregnar” dos ambientes e, assim, aproximar-se o mais perto possível da experiência ordinária do pedestre. Errar, deslizar-se e flunar são as atitudes defendidas por Rachel Thomas para poder se impregnar dos ambientes, seguindo as atitudes que Simmel, Kracauer e Benjamin tiveram.

Acreditamos que não se trata de ir ao “campo” aberto, como uma página em branco, absolutamente desinformado para “ali” poder se informar, porque somente quem conhece uma temática, um espaço, pode levantar questões pertinentes sobre ela ou ele. Levantar questões e saber o que procuramos não significa saber a resposta. Segundo Robert Cresswell (apud GUBER, 2005, p. 90), “temos de saber o que procuramos, mas temos de procurar mais do que encontramos”. É claro que “marchar na cidade”, caminhar nela, se perder, é parte do processo de trabalho de campo etnográfico. Contudo, para nós, a apreensão da vida urbana não pode se limitar a isso. Mediante as caminhadas o pesquisador mergulha nos espaços urbanos, isto é, funde-se com o lugar

e as pessoas que escolhe pesquisar, familiariza-se com o seu cotidiano, ouve e participa de conversas. É o ver, ouvir e descrever que já mencionamos em páginas anteriores:

A etnografia “na” rua consiste no desenvolvimento da observação sistemática de uma rua e/ou das ruas de um bairro e da descrição etnográfica dos cenários, dos personagens que conformam a rotina da rua e bairro, dos imprevistos, das situações de constrangimento, de tensão e conflito, de entrevistas com habitués e moradores, buscando as significações sobre o viver o dia-a-dia na cidade. (ROCHA; ECKERT, 2003, p. 5)

Além do campo pré-informado, o tempo em campo é fundamental para quem faz etnografia urbana. Fazer trabalho de campo não é passear, não é andar, não é flunar. Não é ir umas horas e alguns dias: é uma convivência diária prolongada, no caso de lugares distantes, ou uma “visitação freqüente”, quando se trata de lugares próximos que não implicam numa mudança do pesquisador. (ROSALDO, 2000) Já falamos sobre esta questão, mas vale a pena repetir que o tempo é vital porque é mediante ele (e a formação) que o entendimento pode substituir as perplexidades iniciais.

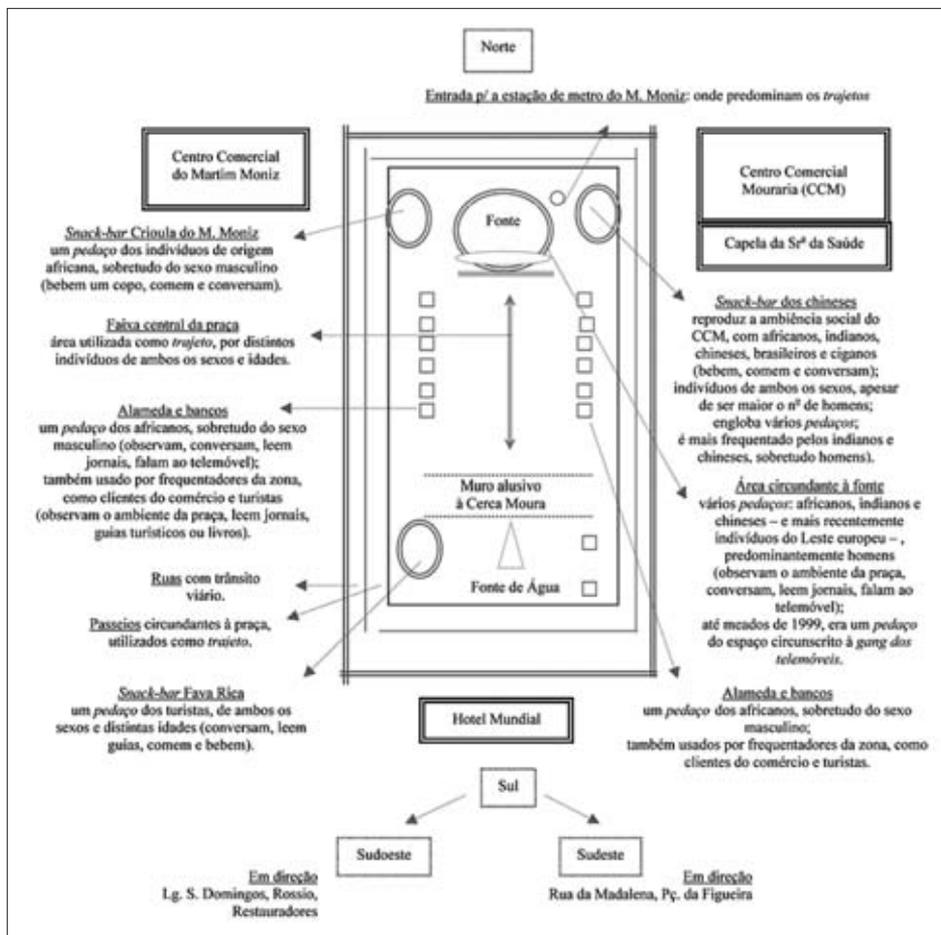
O fato de usarmos um método secular não significa que nada tenhamos a aprimorar nele ou a aperfeiçoar de outros métodos de apreensão da cidade.⁷ Em particular, me parece bastante instigante a incorporação do audiovisual nas diferentes etapas da pesquisa etnográfica. Na apresentação da linha de pesquisa “Nouvelles méthodes pour les territoires contemporains” do Laboratório de Arquitetura e Antropologia, em Paris, Cristina Rossi fala da necessidade de “descompartmentalizar as temporalidades da pesquisa que induzem sempre um longo momento de silêncio no qual o pesquisador ‘fica só’, de maneira

a finalizar sua pesquisa, enquanto o interlocutor fica longe, esperando o ‘produto terminado’”.⁸ As filmagens podem efetivamente inovar a terceira etapa da pesquisa etnográfica, que consiste em escrever, um momento de solidão e silêncio do pesquisador.

De fato, desde Margareth Mead, em meados dos anos 1920, a fotografia vem sendo usada como um recurso fundamental do fazer etnográfico. No entanto, a Antropologia Visual retoma seriamente as implicações do uso de imagens na pesquisa antropológica. Daí porque Rocha e Eckert, que trabalham com Antropologia Urbana e Antropologia Visual, têm dedicado tamanha importância a este recurso:

O uso sistemático da câmera fotográfica ou da câmara de vídeo nas caminhadas por estas ruas objetiva a reconstrução de uma narrativa a partir da própria temporalidade do registro da imagem no instante em que o acontecimento se desenrola sob nossos olhos, o que desencadeia a presença de todas as outras imagens que nos habitaram em momentos e situações anteriores, quando o olho que registrava não era o da câmera, mas o olho humano repleto de pequenas impressões mnésicas, experiências sensoriais, evocações de imagens de outras cenas urbanas, em outros bairros, cidades e países. (ROCHA; ECKERT, 2003, p. 21)

Finalmente, trabalhos recentes têm incorporado formas diversas de cartografar, usando croquis, por exemplo. Ou seja, estamos aprendendo a colocar informações no papel de outra forma que não necessariamente a descrição ou a escrita linear. A seguir, apresentamos dois exemplos destas outras formas de escrita. O primeiro, extraído do trabalho de Thais Cunegatto (2009, p. 50) sobre a Rua da Praia, em Porto Alegre, e, o segundo, do trabalho de Marlucci Menezes (2009, p. 314) sobre a Praça Martim Moniz, em Lisboa:

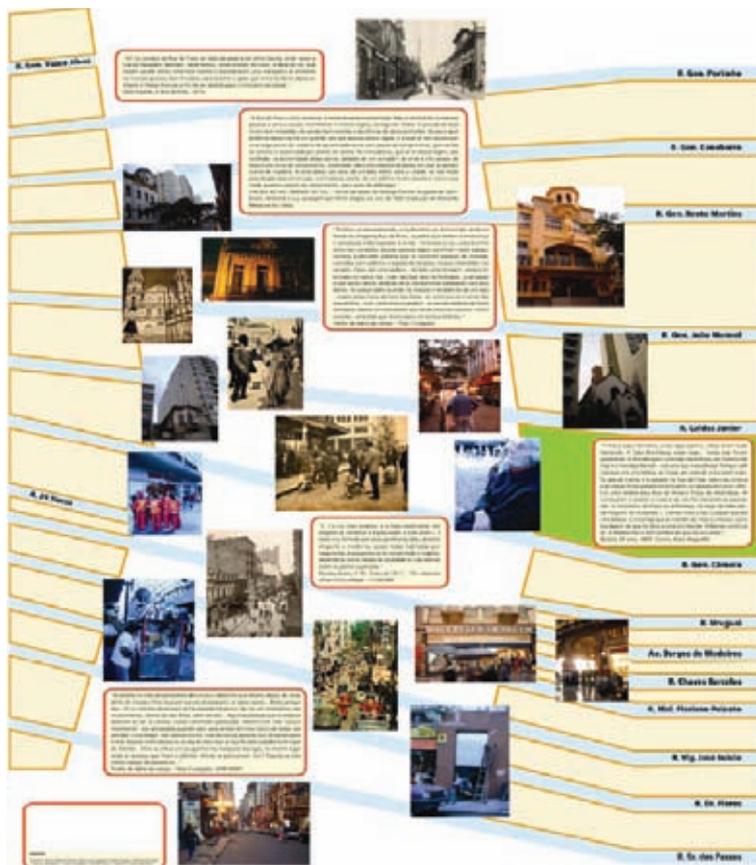


Cenários comportamentais na praça Martin Moniz (Menezes, 2009: 314)

NARRATIVAS ETNOGRÁFICAS URBANAS

Vimos numa seção anterior que colocar o que é vivido, sentido e experimentado no papel, isto é, escrever o campo, nos coloca diversos desafios, entre os quais o de transformar sons em escrita, experiências multissensoriais em narrativa linear, intersubjetividade em objetividade-mínima etc. Nesta seção, gostaríamos de falar sobre os desafios particulares da escrita etnográfica urbana. O campo urbano nos coloca alguns desafios como o de narrar objetos em movimento:

A sociologia, historicamente, lida com situações estáveis, com estruturas de referência, com o que permanece como ossatura da dinâmica das relações sociais. Sempre abominou e temeu as situações instáveis, os momentos, as temporalidades curtas, o indefinido, a ausência de estruturas visíveis e identificáveis. Refugiou-se nos lugares fechados das relações estáveis, nos redutos das instituições, nos nichos das permanências, nos recantos das mudanças sociais reguladas e controladas [...]. É preciso inovar metodologicamente. É preciso criar



Experiências com o tempo e o espaço em uma caminhada pela Rua da Praia (cunegatto, 2009, p. 50)

instrumentos de reconstituição e de interpretação que superem as limitações do enraizado e estável para enfrentar os desafios do emergente e até fugaz, dos relacionamentos sabidamente passageiros, mesmo na sua cotidiana repetição. (FREHSE, 2011, p. 12)

O passageiro, o emergente, o fugaz, são características de fenômenos urbanos que precisamos aprender a considerar objetos, além de aprender a narrar. A condição de transeunte, por exemplo, por mais efêmera ou banal que pareça

ser, é uma condição na qual os urbanitas estamos constantemente envolvidos e precisamos conhecer suas implicações. Além dos objetos móveis, o campo na cidade se torna, ele mesmo, móvel, porque as pessoas com as quais estabelecemos relações são móveis. Na cidade, nosso campo não pode ser mais um espaço geograficamente delimitado: o campo está ali onde se encontram as pessoas que pesquisamos, as relações que queremos entender. Eis porque Akhil Gupta e James Ferguson (apud CLIFFORD, 1999, p. 112) clamam por uma Antropologia concentrada em “localizações cambiantes mais do

que em campos delimitados”. A pesquisa não pode se ver restringida espacialmente. Mas, como narrar localizações múltiplas, conjunturais, atravessadas? (CLIFFORD, 1999, p. 113)

Apesar dos novos desafios, a narrativa etnográfica urbana continua partilhando dos velhos desafios, dentre os quais eu destacaria os seguintes: como incorporar a voz do nativo de uma forma justa, isto é, não apenas para corroborar uma leitura proposta por nós? O que fazer com os longos depoimentos que não se “encaixam” na nova ordem da escrita? Devemos entender as longas citações e transcrições de entrevistas ou diálogos como necessariamente entediadas? E se deixarmos os nossos interlocutores falarem o tempo todo porque o que dizem é interessante, a autoridade do antropólogo ficaria necessariamente comprometida? Como a experiência do trabalho de campo na cidade tem se colocado no papel?

Tentei responder esta última pergunta na disciplina “Projetos Integradores 4 e 6” que ministrei aos alunos do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), no segundo semestre de 2009. Um dos

objetivos de disciplina consistia em analisar algumas das diversas formas de escrita etnográfica, levando a sério a provocação de Rosaldo (2000, p. 61), já citada em páginas anteriores, de “como pessoas tão interessantes, que fazem coisas tão interessantes, podem escrever coisas tão chatas?”. Tratava-se de discutir as narrativas de diversos textos antropológicos e não-antropológicos para detectarmos as características diferenciadas de uns e outros. Dentre os textos selecionados encontravam-se os *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978), por se tratar de um clássico da literatura etnográfica do início da década de 1920; outro clássico, desta vez da etnografia urbana do início da década de 1940, a *Sociedade de esquina*, de William Foote-Whyte (2005); *A vida*, de Oscar Lewis (1969), outro clássico da etnografia urbana do início da década de 1960 e, finalmente, um trabalho brasileiro bastante representativo da escrita etnográfica urbana da década de 1980, escrito por Teresa Caldeira (1984) e intitulado *A política dos outros*.

O quadro (a seguir), que resume a análise dessas quatro obras, mostra que, quanto mais as nossas narrativas trabalharem com personagens

	MALINOWSKI	FOOTE-WHITE	LEWIS	CALDEIRA
O que se narra	O kula	A organização social num bairro pobre em Boston	Uma família num bairro pobre em Porto Rico	O cotidiano e a imagem do poder e dos poderosos num bairro pobre de São Paulo
Como os autores tratam a questão da forma como os dados foram obtidos	Na Introdução (em 25 páginas), o autor diz como fazer trabalho de campo de uma forma geral, não como foi o seu trabalho de campo em particular	Num Anexo (de 50 páginas) à segunda edição, o autor se apresenta, conta como se desenvolveu a pesquisa, como chegou ao bairro, como escolheu o tema, as dificuldades	Na Introdução (em 50 páginas), o autor descreve a equipe, os questionários, os inventários, as história de vida	Na Introdução (em 5 páginas), a autora conta como passou do interesse pela periferia para o interesse nos moradores da periferia
Como se apresentam os dados	Em forma descritiva: a região, o nativo, o kula Em forma de casos: um naufrágio, uma parada, uma viagem Em forma teórica: o kula como instituição, sua relação com a magia	Em forma de personagens: histórias de Doc, Chick, Tony Em forma teórica: as gangues, gângsteres, a organização social	Em forma de personagens: histórias de Fernanda, Soledad, Felicità, Simplicio e Júnior	Em forma de descrição-análise: a urbanização, a história dos bairros, as imagens do poder por parte dos moradores da periferia
Quando e como aparece a voz dos pesquisados	Autor: 98% Nativo: 2% (nos capítulos teóricos)	Autor: 65% Nativos: 35% (nos capítulos de personagens)	Autor: 5% (Introdução) Nativos: 95%	Autor: 90% Nativos: 10% (no capítulo sobre imagens do poder)
Avaliação dos Alunos	“Chato”	“Legal”	“Ótimo”	“Chato”

Descrição e avaliação de 4 etnografias

e quanto mais a voz dos nativos aparecer nos textos, mais a sua leitura se torna interessante para os alunos. Os textos “bons de se ler” foram, por unanimidade, os de Foote-Whyte e Lewis. O cânon antropológico estabelece que as citações dos nativos são muito importantes, porém, não devem ser excessivas: a “voz do antropólogo, autor do discurso próprio da disciplina, [que] não pode ficar obscurecida ou substituída pelas transcrições das falas dos entrevistados”, nos disse claramente Cardoso de Oliveira (1998, p. 30). No entanto, a etnografia que eu mais desfrutei de ler até agora foi *La vida. Una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza: San Juan y Nueva York*, o livro que os alunos também mais gostaram, no qual o autor aparece apenas em 5% do texto!

Essa obra de Lewis, de mais de 600 páginas, narra a vida de Fernanda, uma prostituta num bairro pobre de San Juan, e sua família. Cada seção é dedicada à narrativa de um membro da família, e, nos subcapítulos, autor apresenta um dia típico em suas vidas, suas infâncias, os cônjuges, a visão sobre a mãe, a relação com os próprios filhos etc. O livro se estrutura, assim, a partir de personagens e situações descritos e narrados por eles mesmos e com o seu próprio linguajar; o autor aparece apenas para contextualizar algumas questões como o local onde transcorre a cena, os gestos que cada personagem faz ou o tom de voz. Ele é o narrador de personagens que adquirem vida própria e cujas falas aparecem no texto o tempo todo, principalmente em forma de diálogos.

Seu autor, Lewis, só aparece plenamente na longa introdução de 50 páginas, na qual ele explica como foi feito o trabalho de campo, os métodos e técnicas empregados na pesquisa, assim como algumas conclusões sobre cultura da pobreza. Quem acaba de ler o texto sabe exatamente o que é ser mulher, pobre e prostituta em San Juan, assim como o que é ser filho de uma mulher assim, tudo isso dito nas próprias palavras e vida dos nativos com os

quais Oscar Lewis conviveu. Não conheço trabalho semelhante de etnografia urbana. E lamento como os antropólogos, falando de uma maneira muito geral, não temos capacidade para narrar a riqueza das vidas com as quais trabalhamos em campo, dia após dia, em diversas situações.

A meu ver, o fato da voz do autor ser minoritária no interior do texto não deve ser interpretado como ausência de autor ou autoria ou simples trabalho de transcrição por parte do antropólogo, pois “é o antropólogo que, em suas etnografias, mesmo dialógicas, tem o controle final sobre a palavra. Ele decide selecionar, editar, publicar, fornecer o contexto apropriado e a orientação teórica” (GOMES, 2008, p. 4). Temos, pois, o grande desafio de dominar a arte de trabalhar as falas dos interlocutores. De fato, “um bom repórter pode usar tais transcrições com muito mais arte”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998, p. 30)

Os jornalistas, especialmente no gênero livro-reportagem, têm sabido capturar um público leitor cada vez maior e ávido por informações de modos de vida diferentes. Refiro-me aqui, em particular, ao livro *O livreiro de Cabul*, escrito por Asne Seierstad (2006), um sucesso de vendas no mundo inteiro. O tempo que a jornalista ficou na casa de um livreiro da cidade de Cabul (poucos meses), a forma como descreveu o processo do “campo” (“cheguei, conheci o livreiro e morei na casa dele”), a maneira como conviveu com a sua família (sem gostar de ninguém), o que escreveu sobre esta (uma série de comentários etnocêntricos) denotam as imensas diferenças entre fazer etnografia e fazer um livro-reportagem.

Mas a questão é: as pessoas leem os jornalistas falando sobre cultura, não os antropólogos. Não vou entrar no mérito de uma análise do que o grande público quer ler e por que o fazem, apenas me interessa ressaltar a ideia segundo a qual poderíamos escrever de forma diferente e, com

isso, sermos mais lidos. Sustento a hipótese de que quanto mais os nossos interlocutores aparecem nos textos como personagens mais interessante se torna a narrativa. É claro que se aprecia e aprende com os outros textos, mas estamos falando aqui apenas do prazer de ler. Um prazer que advém da proximidade com a realidade narrada em forma de personagens. Se a etnografia tem como característica o trabalho com “gente”, com “nativos de carne e osso”, cujos relatos, narrativas, comentários e entrevistas foram realizados mediante a observação-participante, faz sentido que estes nativos e esta observação-participante apareçam plenamente no texto.

Após este longo percurso que nos levou da Antropologia do século XIX à questão da narrativa etnográfica urbana atual gostaria de voltar à pergunta que deu título a este trabalho: podemos todos ser etnógrafos? A rigor, fazer etnografia não consiste apenas em “ir a campo”, “ceder a palavra aos nativos” ou ter um “espírito etnográfico”. Fazer etnografia supõe uma vocação de desenraizamento, uma formação para ver o mundo de maneira descentrada, uma preparação teórica para entender o “campo” que queremos pesquisar, um “se jogar de cabeça” no mundo que pretendemos desvendar, um tempo prolongado dialogando com as pessoas que almejamos entender, um “levar a sério” sua palavra, um encontrar uma ordem nas coisas e, depois, um colocar as coisas em ordem mediante uma escrita realista, polifônica e intersubjetiva. Gostaria de frisar que explicitar o que é fazer etnografia para um antropólogo não significa dizer que ela é “propriedade” nossa; significa, apenas, afirmar o quanto ela é complexa para nós. Como outras disciplinas podem se apropriar dela é outra questão, cuja reflexão deixo para outro trabalho. 

Notas

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentado na disciplina “Apreensão da cidade contemporânea” ministrada pela professora

Paola Berenstein Jacques no PPG-AU/UFBA, em abril de 2012.

² “O que fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é (segundo essa visão) conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo ‘uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo o mais’ em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam”. (GEERTZ, 2001, p. 89, 90) “A antropologia não se define por um objeto determinado: mais do que uma disciplina voltada para o estudo dos povos primitivos, ela é, como afirma Merleau-Ponty, ‘a maneira de pensar quando o objeto é outro e que exige nossa própria transformação’”. (MAGNANI, 2002, p. 16)

³ O “urbanista errante” constitui uma proposta crítica que responde ao método – planejado e de cima – predominante no Urbanismo. O que Jacques (2006) propõe é uma postura de apreensão da cidade menos distante da experiência urbana, uma que retome as formas de apreender própria dos diversos errantes que existiram ao longo da história (andarrilhos, *flâneurs*, surrealistas, situacionistas, artistas como João do Rio e Oiticica, entre outros). Três seriam as características deste urbanista errante: se perder, ser lento e corporizar. Após ser ensinado a se orientar, o urbanista deveria aprender a se desorientar, se perder, para se reintegrar de outra forma, não-ensinada previamente; após viver mergulhado na velocidade do mundo moderno, ele teria de aprender o ritmo da lentidão; finalmente, no mundo da virtualidade ou num mundo asseptizado, onde tudo se descorporiza, ele teria de aprender a corporizar novamente as coisas e as pessoas, isto é, usar, percorrer, experimentar, tocar, sentir, cheirar.

⁴ Antes dele, nos Estados Unidos, o antropólogo Lewis Morgan já “visitara” os iroqueses nos anos de 1844 e 1846, e o antropólogo Franz Boas, entre 1883 e 1884, já convivera entre os nativos da Terra de Baffin, e, logo depois, entre os Kwakiutl da ilha de Vancouver. Entretanto, o primeiro a formular a etnografia como método foi Malinowski.

⁵ Retomo aqui expressões de Marian Smith para se referir às antropologias de Malinowski e Boas. Segundo Sahllins, o empirismo de Boas, em contraposição à teoria funcionalista de Malinowski, o levava a “um compromisso em encontrar ordem nos fatos, e não em colocar os fatos em ordem”. (SAHLINS, 2003, p. 80)

⁶ No Rio de Janeiro, o Núcleo de Pesquisa sobre Sujeito, Interação e Mudança, inserido no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional, foi coordenado até alguns meses atrás por Gilberto Velho. O interesse do Núcleo se centra nas interações nas sociedades complexas e os temas abordados são família, violência, religião, sexualidade e estilos de vida metropolitanos. Gilberto Velho foi, no Brasil, o antropólogo que, desde a década de 1970, primeiro se interessou por uma Antropologia das Sociedades Complexas. Ruben Oliven (UFRGS)

é outro antropólogo que pesquisa numa perspectiva semelhante. No entanto, tal linha não é a dominante do PPGAS do Museu, mais centrada em Etnologia Indígena e Antropologia Política. Por outro lado, esses trabalhos poderiam ser situados na chamada Antropologia *na* cidade, mais do que numa Antropologia Urbana, entendida como Antropologia *da* cidade. Para esta discussão, remeto o leitor ao texto "Antropologia Urbana: problemas e contribuições". (MONTROYA URIARTE, 2003)

⁷ No artigo "Olhar a cidade: contribuições para a etnografia dos espaços urbanos" (MONTROYA URIARTE, 2012), faço uma proposta metodológica para os antropólogos urbanos que, mesmo tendo um olhar disciplinado pela sua formação, sentem ainda dificuldades para ver espaços urbanos, isto é, saber o que e como olhar na cidade.

⁸ No original: "Décloisonner les temporalités de recherche qui induisent toujours un long moment de silence où le chercheur 'reste seul' pour finaliser sa recherche pendant que l'interlocuteur le perd de vue en attendant 'le produit terminé'" (tradução nossa). Disponível em www.laa.archi.fr/spip.php?article39, Acesso em: 1 fev. 2012.

AGIER, Michel. *L'invention de la ville: banlieus, townships, invasions et favelas*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1999.

CALDEIRA, Teresa. *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp; Paralelo 15, 1998.

CLIFFORD, James. *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.

_____. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.

CUNEGATTO, Thais. *Etnografia da Rua da Praia: um estudo antropológico sobre cotidiano, memória e formas de sociabilidade no centro urbano porto-alegrense*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Porto Alegre: UFRGS, 2009.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. Relativizando o interpretativismo. In: CORREA, Mariza; LARAIA, Roque (Org.). *Roberto Cardoso de Oliveira: homenagem*. Campinas: Unicamp, 1992.

FOOTE-WHYTE, William. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FREHSE, Fraya. *Ô da rua: o transeunte e o advento da modernidade em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 2011.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

_____. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilheus, Bahia. *Revista de Antropologia*, v. 46, n. 2, São Paulo, 2003.

_____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v. X, n. 1, p. 161-173, 2006.

_____. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *Ponto Urbe*, São Paulo: NAU/USP, ano 2, versão 3.0, jul. 2008.

GOMES, Edlaine de Campos. Etnografias possíveis: "estar" ou "ser" de dentro". *Ponto Urbe*, São Paulo: NAU/USP, ano 2, versão 3.0, jul. 2008.

GUBER, Rosana. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

JACQUES, Paola. Elogio aos errantes: a arte de se perder na cidade. In: _____; JEUDY, Henri Pierre (Org.). *Corpos e cenários urbanos: territórios urbanos e políticas culturais*. Salvador: Edufba, 2006.

LEWIS, Oscar. *La vida*. Una familia puertorriqueña en la cultura de la pobreza: San Juan y Nueva York. México: Joaquín Mortiz, 1969.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, São Paulo, jun. 2002.

_____. A etnografia como prática e experiência. *Horizontes antropológicos*, v. 15, n. 32, Porto Alegre, jul./dez. 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MARCUS, George E.; CUSHMAN, Dick. Las etnografías como textos. In: CLIFFORD, James et al. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. 4. ed. Compilación de Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa, 1998.

MENEZES, Marluci. A praça do Martim Moniz: etnografando lógicas socioculturais de inscrição da praça no mapa social de Lisboa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, jul./dez. 2009.

MONTOYA URIARTE, Urpi. Antropologia urbana: problemas e contribuições. In: _____; ESTEVES JUNIOR, Milton (Org). *Panoramas Urbanos: reflexões sobre a cidade*. Salvador: Edufba, 2003.

_____. Ver a cidade: contribuições para uma etnografia dos espaços urbanos. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28., 2012, São Paulo. *Anais...* São Paulo: ABA, 2012.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe*, São Paulo: NAU/USP, ano 2, versão 2.0, fev. 2008.

ROCHA, Ana Luiza de Carvalho; ECKERT, Cornélia. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *Revista Iluminuras: Publicação Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais*. Porto Alegre: NUPECS/LAS/PPGAS/IFCH; ILEA/UFRGS, v. 4, n. 7, 2003.

ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala, 2000.

SAHLINS, Marshall. Cultura e razão prática. Dois paradigmas da teoria antropológica. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SEIERSTAD, Asne. *O livreiro de Cabul*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

THOMAS, Rachel (dir.). L'aseptisation des ambiances piétonnes au XXI siècle: entre passivité et plasticité des corps en marche. *Grenoble: Rapport de Recherche*, n. 78, dez. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, v. 8, n. 1, Rio de Janeiro, abr. 2002a.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.