

Universidade Federal de São Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (Guarulhos)
Departamento de Ciências Sociais

Bruno Felipe Pereira

Ponte e Contato: produção de conhecimento na antropologia.

Orientador: Uirá Garcia

Novembro de 2018

Bruno Felipe Pereira

Ponte e Contato: produção de conhecimento na antropologia.

Trabalho de conclusão de curso
Tese apresentada para obtenção do título de bacharelado
Em Ciências Sociais
Universidade Federal de São Paulo campus Guarulhos
Orientador: Uirá Garcia

Guarulhos

2018

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

PEREIRA, Bruno Felipe.

Ponte e contato: Produção de conhecimento na antropologia / Bruno Felipe Pereira. Guarulhos, 2018.
1 f.38

Trabalho de conclusão de curso Bacharelado
Universidade Federal de São Paulo, Escola de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018
Orientador: Uirá Garcia

Assunto. Escrita, Tradução, contato, complexiade.

Bruno Felipe Pereira
Ponte e contato:
Produção de conhecimento na antropologia.

Trabalho de conclusão de
curso/Dissertação/Tese apresentado como
requisito parcial para obtenção do título de
Bacharel/Mestre/... em Curso
Universidade Federal de São Paulo
Área de concentração: Área de concentração

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Orientador
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. [Nome]
[Instituição]

Prof. Dr. [Nome]
[Instituição]

À minha mãe por todo o apoio dado durante os altos e os baixos de minha vida, aos meus amigos por estarem ao meu lado e por compartilharem desse período junto a mim e aos meus professores e à minha universidade por tornarem possível chegar até aqui.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Uirá Garcia pelo apoio e paciência em um momento que se mostra tão complexo e perturbado que seja sempre o professor inspirador que é cativante com os alunos.

Ao curso de Ciências Sociais da EFLCH da UNIFESP por proporcionar um espaço onde a possibilidade de aprender e ampliar os horizontes é possível.

Aos professores Júlio César Casarin Barroso Silva, Ingrid Cyfer, Liana de Paula e Rodrigo Ribeiro por tornarem o momento da graduação especialmente agradável e colaborarem para o aprofundamento da minha compreensão do mundo.

Ao meu professor de língua japonesa Phelipe Santos Silva por sempre me oferecer apoio e um espaço para estudar

Aos meus amigos Alexandre Felix, Arianne Dorea Oliveira, Fábio Junio Teixeira Cupertino, Jéssica Andrade, Gabriela Demutti, Cristiane Moreira, Débora Costa, Arthur Baltazar, Larissa Souza entre outros tantos amigos que sempre estiveram ao meu lado e compartilharam comigo das dores e sabores da graduação.

Ao meu revisor e amigo Israel Meneses Vilas Bôas que veio ao meu socorro no momento que quase desisti da graduação.

Aos professores e companheiros que me serviram de inspiração para entrar nessa jornada.

E por fim ao meu companheiro Rafael Xavier Eugênio que dedicou dias de puro apoio e compreensão em momentos difíceis e conturbados nesses últimos meses.

Resumo

O trabalho consiste em uma análise teórica sobre as formas historicamente construídas de epistemologia da antropologia. A escrita como forma de transmissão do conhecimento adquirido com os nativos para um povo que comunga da mesma cultura do antropólogo. A tradução como uma ferramenta que funciona como uma ponte entre duas culturas trazendo os símbolos e sentidos presente em uma para dentro da outra. Complexidade nas relações e a possibilidade de ser atingido por acontecimentos e símbolos presentes em uma cultura que não é a mesma do antropólogo.

Palavra chave: Escrita, tradução, complexidade, contato, Goldman, Zae, Asad, ponte, Clifford.

Abstract

This undergraduate thesis consists of a theoretical analysis of all the historically constructed forms of the epistemology of anthropology. Of writing as a way of passing the knowledge obtained with the natives through to the anthropologist's people. Of translation as a tool that works as a bridge between two cultures bringing together the symbols and meanings of one another. Of the complexity in the relationships and the possibility of being affected by occurrences and symbols in a culture that is different from the anthropologist's

Keywords: Writing, translation, complexity, contact, Goldman, Zae, Asad, bridge, Clifford.

Sumario

1. Introdução	10
2. Capítulo 1: Sobre as formas de escrita em antropologia.....	11
3. Capítulo 2: Antropologia e Tradução.....	21
4. Capítulo 3: Sobre levar a sério e ser atingido pela cultura do outro.....	27
5. Conclusão	33
6. Referências bibliográficas.....	34

Introdução

Esse trabalho versa sobre os caminhos tomados pela antropologia em busca de um aperfeiçoamento de sua produção epistemológica e demonstrando quais são os desafios e desenvolvimentos nesse processo. Produzir o trabalho contou apenas com a consulta de textos e livros que estavam interessados em tratar do tema da epistemologia, visto, que é focado apenas na produção epistemológica dos meios ocidentais com breve referencia a outros modos de produção que não lidam com formas de produção ocidental.

As formas que foram escolhidas são desenvolvidas em três capítulos cada qual com um tema central que se mostram relevantes para o tratamento do desenvolvimento da antropologia. A escolha de autores centrais em cada capítulo também tem como objetivo a melhor apresentação e desenvolvimento dos temas escolhidos que são a escrita por ser uma forma que esta intrinsecamente ligada a antropologia, pois, é por meio da escrita que a textualização toma uma forma e essa forma da escrita esta ligada as formas que se coletou e produziu a alteridade. A forma da escrita tem grande relação com a maneira que se desenvolveu a antropologia, porque, por ela depender dos dados coletados e das experiências que levaram até eles e para se construir um texto mais complexo e com fortes argumentos continuando nas construções de texto é mostrada a relevância da tradução para a antropologia. A tradução é observada é a forma com que os antropólogos lidam com o que se conheceu e se ouviu dos nativos, isto é, por meio dela é que se constrói as percepções que tem sobre a sociedades nativas e o esforço do capítulo é demonstrar que o processo de tradução deve ser algo que transcende a simples transposição de palavras e sim um processo profundo que deve trazer consigo os símbolos que estão presentes na cultura dos nativos para melhor compreender o que estava se presenciando e o que estava sendo transmitido a eles.

O último tema traz consigo mais uma camada de profundidade para a epistemologia da antropologia por trazer questões referentes sobre a possibilidade de produzir textos, e conhecimento no geral, baseando-se em uma pluralidade de conhecimentos sobre o mundo o mundo nativo. Este último tema é coloca o que se produziu sobre epistemologia na antropologia em questão cobrando dos antropólogos uma maior complexidade nos assuntos por meio da incorporação das perspectivas dos nativos e de outros especialistas nos assuntos dentro de seus textos.

Capítulo 1. Sobre as formas da escrita em antropologia

Na antropologia, por sua vez, ela ocupa um papel muito importante por se responsabilizar por tornar possível a compreensão das experiências que se teve em campo. James Clifford no livro *A experiência etnográfica no século XX*, quando está se referindo à escrita e à sua relação com a antropologia, diz assim: A escrita e a antropologia estão ligadas de forma intrínseca pois é por meio da escrita que a antropologia tem a possibilidade traduzir o que se é captado no trabalho de campo (Clifford, 2002, 19) É significativo que ele apresente um conceito como a autoridade etnográfica que é construído pelo contato direto do nativo com o antropólogo e esta de modo direto relacionado a escrita.

Esse trecho apresenta a relação profunda que existe entre essas duas áreas do conhecimento, escrita e antropologia, porque a comunidade científica só sabe o que ocorreu trabalho de campo, seja do ponto de vista narrativo, seja do ponto de vista teórico analítico, por meio da escrita. Uma outra relação que se faz presente de forma incisiva é a da antropologia com a escrita e a tradução que é um processo importante para a compreensão das categorias apreendidas em campo.

A importância inegável da escrita para a antropologia não impede Clifford de fazer críticas à maneira como que ela vem sendo aplicada na descrição de outros povos; as suas críticas convergem com as críticas presente no *Orientalismo* de Edward Said, o qual trata exatamente da forma como que se constrói a imagem do oriental para os ocidentais, entre outros temas.

A autoridade etnográfica apresentada por James Clifford é um conceito que ele mobiliza para demonstrar que o trabalho de campo tem uma importância muito grande para o reconhecimento e validação dos dados. Clifford constrói esse conceito por observar uma mudança nos paradigmas envolvendo o trabalho de campo mudando de um trabalho de campo que envolvia relatos de terceiros, que funcionavam como intermediários entre os nativos e o antropólogo no gabinete, para um ponto de vista que adota uma postura de: “O modo predominante e moderno de autoridade no trabalho de campo é assim expresso: “Você está lá... porque eu estava lá”(Clifford, 2002, 18) e essa posição mostra como se estabeleceria a autoridade etnográfica por apresentar uma força argumentativa maior advinda do fato de que se presenciou o evento que se está descrevendo.

O desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido em separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade (Clifford, 2002, 20) a representação de uma alteridade aparece como sendo o foco da etnografia o que significa que as formas que representam a alteridade derivariam da forma que foi feito o contato. Então essa mudança na forma de entrar em contato com os nativos sinaliza uma nova maneira de se construir a alteridade que surge como resultado da profissionalização da antropologia que elimina os intermediários, indivíduos que traziam relatos por terem entrado em contato com nativos, entre antropólogos e nativos tornando assim os dados mais críveis por se tratar de uma postura científica e profissional em relação contato não dependendo mais de relatos provenientes de indivíduos que não tem compromisso com a alteridade.

Analisando esta complexa transformação, deve-se ter em mente o fato de que a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade.(CLIFFORD, 2002, 21)

Esse excerto apresenta outro fator de alteração as “subjetividades e constrangimentos políticos” que estão diretamente relacionados as formas do contato que eram feitas, falando do que era o trabalho de campo e contato antes dessa “profissionalização da antropologia”, que destaca a existência de uma assimetria no contato e por isso se justificaria a criação de uma autoridade etnográfica. Essa autoridade é criada a partir do contato direto do antropólogo com o nativo que elimina a necessidade de intermediário que estaria imerso na sociedade ocidental e não teria preparo, uma preparação conceitual e científica, para lidar com o que estaria presente em sociedades de culturas e costumes distintos, que resultaria em uma melhor representação da alteridade. James Clifford falava então de uma postura de cientista dos antropólogos profissionais.

Ao fim do século XIX, nada garantia, a priori, o status do etnógrafo como o melhor intérprete da vida nativa - em oposição ao viajante, e especialmente ao missionário e ao administrador, alguns dos quais haviam estado no campo por muito mais tempo e possuíam melhores contatos e mais habilidade na língua nativa. O desenvolvimento da imagem do pesquisador de campo na América, de Frank Hamilton Cushing (um excêntrico) a Margaret Mead (uma figura nacional), é significativo. Durante este período, uma forma particular de autoridade era criada - uma autoridade cientificamente validada, ao mesmo tempo que baseada numa singular experiência pessoal.(CLIFFORD, 2002, 22)

Clifford, nesse paragrafo, mostra como é a relação do etnógrafo com os outros indivíduos que faziam contatos com os nativos. Era uma relação que não harmónica as figuras que ele apresenta no seu texto eram as responsáveis pela interação e contato com os nativos então eram em parte responsáveis pela formação da alteridade e o antropólogo profissional toma

esse esse espaço e em especial toma para si a autoridade de se produzir a alteridade. A autoridade estaria sendo produzida pelo antropólogo por ele estar no local em contato direto com os nativos e não esperando em um gabinete os relatos de viagem.

“Recentemente, trabalhos como o de Edward Said-Orientalismo (1978) - e o de Paulin Hountondji Sur la "philosophie" africaine (1977) - levantaram dúvidas radicais sobre os procedimentos pelos quais grupos humanos estrangeiros podem ser representados, sem propor, de modo definido e sistemático, novos métodos ou epistemologias” (CLIFFORD, 2002, 19)

O trecho destacado deixa claro as limitações de uma escrita que se veja como meramente descritiva, mas que não tem critérios e métodos efetivamente excogitados. Se se analisa o comportamento ou a cultura de um povo com métodos que não foram pensados para lidar com conjuntos de seres humanos cuja estrutura organizadora pode ser 100% diferente da do analisador, corre-se o risco de projetar nos analisados seja categorias que só existem pro analisador, distorcendo, assim o que é analisado ou mesmo de interpretar as outras culturas como primitivas, uma vez que os significados complexos de suas atitudes não estão nem podem estar disponíveis para compreensão e posterior descrição. A escrita nesse caso ficaria como uma ferramenta que produz uma imagem sobre determinados indivíduos ressaltando suas diferenças em comparação com a cultura do escritor

Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar “outros” abstratos e a-históricos.(Clifford, 2002, 19) Existe um perigo de que se opere uma imagem reducionista para representar os “outros”, como dito no trecho acima, que por sua vez pode produzir uma imagem problemática e não realista. É um perigo que Clifford percebe isso em especial com a presença de outras produções falando sobre essa criação de imagens errôneas--.

“Em uma visita a Beirute durante a terrível guerra cívil de 1975-6 um jornalista francês escreveu com pesar sobre a devastada área central da cidade que ela "parece outrora pertencer [...] ao Oriente de Chateaubriand ou Nerval". Ele tinha razão sobre o lugar, é claro, especialmente no que dizia respeito a um europeu. O Oriente era quase uma invenção europeia, e fora desde a Antiguidade um lugar de romance, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis.” (SAID, 1996, 19)

Edward W. Said demonstra que o ocidente apresenta uma narrativa pronta sobre o oriente. Ele demonstra que países europeus, como o do jornalista, mantem uma relação de colonia com aquele local, identifica que existe dentro desse perigo um tipo de relação “colonial”, que seria uma relação de dominação do pensamento ocidental sobre uma narrativa sobre o oriente, em que um lado tem poder de construção de narrativa sobre a sociedade do outro. Essas

relações estão determinadas por um fundo histórico muito específico que contribui para essa elaboração de narrativas mais simples sobre os “outros” o que deveria acontecer no sentido contrário:

É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens. Elas são elaboradas - a crítica dos modos de representação colonial pelo menos demonstrou bem isso a partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo” (CLIFFORD, 2002, 19)

Existem, então, problemas em produzir um texto sobre o outro que não seja o que realmente se está presente naquela sociedade ou cultura. James Clifford (Clifford, 2012) discorre sobre a autoridade etnográfica e sobre como ela veio ganhando espaço e se tornando uma força argumentativa absoluta. Essa força que ela ganhou advinha de trabalhos como os de Malinowski e o seu *Argonautas do pacífico ocidental* onde ele presenciou o *Kula* e foi capaz de produzir um texto e imagens sobre tudo aquilo que presenciou.

Em termos esquemáticos, antes do final do século XIX, o etnógrafo e o antropólogo, aquele que descrevia e traduzia os costumes e aquele que era o construtor de teorias gerais sobre a humanidade, eram personagens distintos. (Uma percepção clara da tensão entre etnografia e antropologia é importante para que se perceba corretamente a união recente* e talvez temporária, dos dois projetos). Malinowski nos dá a imagem do novo “antropólogo”: acorrendo-se junto à fogueira; olhando, ouvindo e perguntando; registrando e interpretando a vida trobriandesa. O estatuto literário desta nova autoridade está no primeiro capítulo de *Os argonautas*, com suas fotografias, ostensivamente dispostas, da tenda do etnógrafo, armada entre as casas da aldeia de Kiriwina. A mais aguda justificação metodológica para o novo modelo é encontrada em *Andaman Islanders* de Radcliffe-Brown (1922). Os dois livros foram publicados com a diferença de um ano de um para outro. Embora seus autores desenvolvam estilos de trabalho de campo e visões sobre a ciência cultural bem diferentes, ambos os textos fornecem argumentos explícitos para a autoridade especial do antropólogo-etnógrafo. (CLIFFORD, 2002, 26)

Clifford nos chama a atenção, então, para que a escrita produzida por um antropólogo que fizesse uso da observação participante era imbatível, porque o contato direto com o povo ensinava que o antropólogo interpretasse o que está vendo muito melhor que o método vastamente utilizado até então, a saber, as fontes de terceiros.

Nesse ritmo, a escrita na antropologia passava a ficar dependente de uma participação, interação ou imersão, no campo que se mostrou necessário conhecer a “fundo” o que se estava escrevendo. Passou a existir uma necessidade de trabalhar em campo o que fazia sentido se

observarmos que os métodos de produção de conhecimento estão limitados a um momento histórico e naquele momento o método que tinha apresentado o maior avanço é o método da observação participante.

“Além disso, se o trabalho de campo foi durante algum tempo identificado com uma disciplina singularmente ocidental e uma ciência totalizante, a “Antropologia”, tais associações não são necessariamente permanentes. Os atuais estilos de descrição cultural são historicamente limitados e estão vivendo importantes metamorfoses.” (CLIFFORD, 2002, 20)

Como apresentado no trecho acima Clifford entendia essa limitação, pois, nesse momento, ele estaria prestando atenção à formação de uma autoridade etnográfica que surgia em oposição a uma antropologia que não acontecia de forma direta ao contato com o que se estava descrevendo. Esse contato com povos nativos ou de culturas distintas dava ao antropólogo nesse momento uma força de autoridade ao falar sobre aquelas culturas.

A antropologia anterior aos métodos imersivos de observação participante parecia estar dividida em duas partes; uma delas consistia nos profissionais que entravam em contato com outros povos e registravam as duas impressões/análises, ao passo que a outra parte estaria responsável por transformar esses relatos em um texto teórico concatenado em que se pudesse saber os resultados da análise por meio da escrita. e, assim funcionou, na prática efetiva da profissão, a antropologia durante muito tempo. A quebra dessa fórmula significaria uma nova forma de escrever e de conceber a antropologia:

“O ataque ao amadorismo no campo foi levado ainda mais longe por A. R. Radcliffe-Brown, que, como Ian Langham mostrou, passou a tipificar o profissional da ciência, descobrindo rigorosas leis sociais (Langham, 1981: cap. 7). O que emergiu durante a primeira metade do século XX com o sucesso do pesquisador de campo profissional foi uma nova fusão de teoria geral com pesquisa empírica, de análise cultural com descrição etnográfica.” (CLIFFORD, 2002, 23)

Com esse trecho fica claro que aparece uma forma nova de lidar com o que é observado desse momento de fusão da prática, que se refere a antropologia empírica, e da teoria a antropologia ganha uma segurança no seu discurso. O discurso da antropologia passa ter uma forma mais complexa por agora abranger uma experiência direta do antropólogo que estava em contato direto com o nativo, logo, o que seria produzido a partir desse ponto estaria sendo feito por um indivíduo preparado.

Antes da formação dessa “autoridade etnográfica”, o argumento de autoridade estava nas mãos dos profissionais responsáveis pela análise e pela escrita dos textos a partir da coleta de dados. Em seu texto, Clifford dá um sinal de que determinadas obras operaram uma mudança nas formas de produzir conhecimento na antropologia no período, o que sugere que a

maneira com que se produz esse conhecimento tem um contexto histórico e um limite como dito anteriormente

É entre 1900 e 1960 que essa nova maneira de conceber e de praticar antropologia começa a tomar mais forma e ganhar mais destaque, ocupando, assim, um papel central. Essa centralização faz referência, como Clifford diz no texto, com um foco nos antropólogos profissionais referindo àqueles que conseguiam passar grandes períodos de tempo dentro do campo. A etnografia, e a antropologia como um todo, estão imersas em escrita até esse momento da história, de modo decisiva:

“Analisando esta complexa transformação, deve-se ter em mente o fato de que a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade. Essa estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade no texto.” (CLIFFORD, 2002, 21)

O momento atual da antropologia descrito no trecho acima possivelmente está lidando com o fato de a antropologia nesse momento produzir discursos sobre povos que estão sob algum tipo de domínio político, e, por isso, a autoridade etnográfica se impõe de modo que produz uma verdade sobre o que se presenciou. É uma passagem importante para a antropologia porque garantia uma segurança do que se produzia, uma tradução confiável da experiência, possivelmente levando a uma precisão maior.

Todo esse discurso ainda parece uma escrita feita sobre um povo que sem levar em consideração o que já se falou sobre ele ou o que próprio tem para dizer sobre si. O antropólogo nesse momento tem uma liberdade criativa sobre as vidas daqueles de quem ele estudava nesse momento ainda existia uma distinção entre antropologia e etnografia:

“Em termos esquemáticos, antes do final do século XIX, o etnógrafo e o antropólogo, aquele que descrevia e traduzia os costumes e aquele que era o construtor de teorias gerais sobre a humanidade, eram personagens distintos. (Uma percepção clara da tensão entre etnografia e antropologia é importante para que se perceba corretamente a união recente* e talvez temporária, dos dois projetos). Malinowski nos dá a imagem do novo “antropólogo: acocorando-se junto à fogueira; olhando, ouvindo e perguntando; registrando e interpretando a vida trobriandesa. O estatuto literário desta nova autoridade está no primeiro capítulo de Os argonautas, com suas fotografias, ostensivamente dispostas, da tenda do etnógrafo, armada entre as casas da aldeia de Kiriwina.” (CLIFFORD, 2002, 26)

A autoridade que era conferida ao antropólogo e ao etnógrafo, um sobre a criação de teorias totalizantes sobre os povos e o outro sobre a liberdade descritiva sobre aqueles que

observava. É com Malinowski, após a escrita do seu livro *Os argonautas do pacífico ocidental*, no qual se torna disponível o resultado sem precedentes que ele conseguiu produzir com a observação participante que ocorre um impacto muito grande na antropologia, porque, em razão desses resultados, se fundem as duas divisões da antropologia anterior, a de produzir teoria, e a de estar em campo imerso e presenciando as ações do seu objeto. Essa fusão conferiu uma força ao argumento do antropólogo, como dito anteriormente, que tem grande destaque com o próprio Malinowski que operou uma produção que foi capaz de inaugurar um tipo de texto moderno e mais complexo que se tornava forte por meio da interação do antropólogo com o nativo.

“Estratégias alternativas de autoridade etnográfica podem ser visualizadas em recentes experiências feitas por etnógrafos que conscientemente rejeitam cenas de representação cultural ao estilo do frontispício do livro de Malinowski. Diferentes versões seculares daquela repleta oficina de escrita de Lafitau estão surgindo. Nos novos paradigmas de autoridade o escritor não está mais fascinado por personagens transcendentais - uma deidade hebraico-cristã, ou seus substitutos no século XX, o Homem e a Cultura. Nada permaneceu daquele quadro celestial, a não ser a imagem desbotada do antropólogo num espelho. O silêncio da oficina etnográfica foi quebrado por insistentes vozes heteroglotas e pelo ruído da escrita de outras penas.” (CLIFFORD, 2002, 22)

A importância da forma de Malinowski fazer a antropologia seria criticada futuramente, assim como o mesmo fez com aqueles que faziam antropologia e etnologia antes dele, para dar lugar a novos métodos antropológicos, a novas maneiras de se compreender melhor o mundo. E por isso o seu livro está sujeito à crítica à forma de espetáculo como são concebidas as coisas dentro de parte da antropologia. A antropologia que está sendo criticada por apenas ouvir a si mesma, sem levar em consideração o que foi dito por outras áreas do conhecimento sobre um povo.

O papel da antropologia desde que ela nasceu como ciência tem sido a produção de compreensão daqueles que são diferentes da sociedade ocidental. Todos os textos e discursos produzidos pela antropologia deveriam levar em consideração tudo que se foi dito sobre o povo que está se trabalhando.

“A antropologia é um dos lugares destinados pela razão ocidental para a diferença ou para explicar racionalmente a razão ou a desrazão dos outros. Desse ponto de vista, ela é, sem dúvida, parte do trabalho milenar da razão ocidental para controlar a diferença. Por outro lado, entretanto, o próprio fato de dedicar-se à diferença nunca é desprovido de consequências, em lugar de simplesmente digeri-la, a antropologia sempre foi capaz de valorizar essa diferença, sempre foi capaz de ao menos tentar apreendê-la sem suprimi-la, pensá-la em si mesma, como ponto de apoio para impulsionar o pensamento, não como objeto a ser simplesmente explicado - explicação que, aliás, acaba por deter a própria marca do pensamento.” (GOLDMAN, 2006, 163)

A antropologia, se baseando nesse trecho acima de Márcio Goldman, se convencionou em lidar com o que é diferente, ou com os diferentes, se convencionou como uma ciência de

lidar com o que é diferente. Lidar com o diferente como o autor colocou nesse trecho é afirmar que existe uma necessidade de compreender o outro. A antropologia que é mostrada, então, é uma que esta preocupada em compreender e em apreender o pensamento do outro, bem como em apreender as suas formas culturais, sem que no processo se limite às impressões superficiais e às conclusões guiadas pelo pensamento ocidental.

Assim, a antropologia em algum momento passa a ir para além de uma descrição e tornar-se um argumento sobre uma sociedade, ou um aspecto de determinada sociedade, como faz Evans-Pritchard em *Os nuer* em que ele tenta produzir um argumento sobre o povo. Parece então que existe uma diferença nos modos de se produzir antropologia, escrever, uma forma está dedicada a criar uma narrativa sobre o um povo e a outra está interessada em criar um argumento sobre ele.

“Em *Os nuer*, Evans-Pritchard defende abertamente o poder da abstração científica para direcionar a pesquisa e [para] articular dados complexos. O livro frequentemente se apresenta mais como um argumento do que como uma descrição, mas não consistentemente: seu argumento teórico é cercado por evocações e interpretações habilmente narradas e observadas sobre a vida dos nuer.”(CLIFFORD, 2002, 32)

Esse trecho apresenta pontos importantes sobre a escrita e sobre a sua forma de ação; aqui, ele diz que, no livro, Evans-Pritchard age de modo que monte um argumento, mas o texto acaba tomando o formato que ele estava tentando evitar. Então, a escrita pode ser direcionada para produzir um texto que não expresse aquelas velhas impressões sobre os povos estudados. Eduardo Viveiro de Castro, no início do seu texto *Nativo Relativo*, fala sobre a produção de um discurso sobre o ‘nativo’, na qual o antropólogo é responsável por “discorrer sobre o discurso de um ‘nativo’” (VIVEIRO DE CASTRO, 2002,113); decerto, o que ele quer é alguma coisa nas linhas do que é descrito a seguir:

“O ‘antropólogo’ é alguém que discorre sobre o discurso de um ‘nativo’. O nativo não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra; o antropólogo não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre.”(VIVEIRO DE CASTRO, 2002, 113)

Castro parece ver na antropologia uma capacidade de observação do diferente em todas culturas, inclusive na cultura do próprio antropólogo. Então, pode-se entender que é possível produzir um discurso sobre aqueles mais próximos da nossa cultura, bem como produzir um discurso sobre suas singularidades. Entre os dois autores, existe um ponto em que estão vislumbrando a possibilidade de produzir textos diferentes que tenham um conteúdo mais aprofundado que evite “armadilhas” que tornariam o texto mais raso:

Segundo, porque uma definição por extensão corre o risco de cair na armadilha de acabar sendo o simples relato linear de uma sucessão de nomes, obras e datas, relato em tudo semelhante aos modos evolucionistas da história que os antropólogos criticam sempre que os encontram fora da sua disciplina (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, 113)

Goldman vai lidando com clareza com essas produções de texto, apontando as direções que são tomadas e a relevância de se produzir um texto. Ele transparece muito do que é lidar com um texto e do que significa transcrever suas experiências e do que viriam a se tornar esses textos, isto é, os “textos se tornam evidências de um contexto englobante, de uma realidade “cultural””(CLIFFORD, 2002, 41), assim localizando bem as experiências e o papel da etnografia na produção de um texto.

Essa é mais uma forma como a escrita na antropologia torna compreensível as experiências tidas em campo, contextualizando-as em uma cultura e em um momento histórico. Para além disso, percebe-se com Eduardo Viveiro de Castro que não há necessidade de um distanciamento grande entre o ‘nativo’ e o pesquisador. Esses apontamentos sobre o que seria a escrita de um texto complexificam a ideia de escrita na antropologia por incorporar uma gama única de elementos para cada texto. Esse texto produzido, sobre os textos produzidos pela antropologia, por sua vez tem objetivo de marcar as diferenças, como já dito, e isso inclui tudo que é presenciado numa experiência etnográfica. O texto é a construção que se resulta de todos os contatos e experiências, logo, é ele quem apresenta as diferenças ao serem executadas mudanças na forma de contato com os nativos:

A antropologia interpretativa desmistifica muito do que anteriormente passara sem questionamento na construção de narrativas, tipos, observações e descrições etnográficas. Ela contribui para uma crescente visibilidade dos processos criativos (e, num sentido amplo, poéticos) pelos quais objetos “culturais” são inventados e tratados como significativos. (CLIFFORD, 2002, 39)

A importância da produção de textos mais completos fica evidente no trecho supracitado, que aponta para elementos fundamentais da antropologia interpretativa. Uma antropologia que tem forte atenção às maneiras do “processo criativo”, esses processos então se relacionam com todas as formas que os antropólogos usavam para coletar e produzir textualizações sobre as culturas e sociedades dos nativos, está menos suscetível à produção de mera ideologia, como dito no trecho, e esse processo pode ser entendido como parte de uma interpretação que busca dar significado àqueles eventos e àquelas características observados em um determinado contexto.

Passar para um texto todos esses processos, então, seria a chave para tornar as experiências inteligíveis àqueles que não observaram a experiência. Clifford atentou-se a isso

e apontou para uma produção que estaria contextualizada histórica e culturalmente na busca por textos mais completos. Eduardo Viveiro de Castro (2002, 113) atenta para a ‘relatividade’ do ‘nativo’, pois ele independe de se é alguém de dentro ou de fora da sua cultura, por ser um conhecimento que é produzido sempre na relação entre os indivíduos

O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o ‘observado’). Essa relação é uma relação de sentido, ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência, uma relação de conhecimento. (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, 113)

“O conhecimento antropológico é essencialmente uma relação social” (VIVEIRO DE CASTRO, 2002, 113) por ser concebido sempre na relação entre dois indivíduos distintos em algum ponto. São essas relações que tentamos passar para o papel em forma de texto, “por ser[em] um pré-requisito para a interpretação” (CLIFFORD, 2002, 39) do discurso do nativo que ajuda a dar um sentido para o que se está produzindo

A ‘textualização’ é entendida como um pré-requisito para a interpretação, a constituição das “expressões fixadas” de Dilthey. Trata-se do processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não escritos vêm a ser marcados como um corpus, um conjunto potencialmente significativo, separado de uma situação discursiva ou “performativa” imediata. (CLIFFORD, 2002, 39)

A “textualização” é o processo de passar toda a experiência adquirida para um texto por meio de uma tradução do que se viu e se experienciou para uma linguagem compreensível na sua cultura. Em outras palavras, esse texto deve conter tudo o que for necessário para transmitir a quem não esteve imerso na cultura estudada a compreensão do antropólogo dos significados e das relações estudadas naquela cultura.

A escrita para a antropologia, então, é uma ferramenta de produção que observa e que conduz as relações que são apresentadas pelo trabalho de campo. As experiências que são presenciadas e as relações que são estabelecidas são demonstradas por meio dos textos que serão produzidos pelos antropólogos, textos estes que terão um caráter mais abrangente ou menos abrangente dependendo de como foram as relações entre o analisador e os analisados e o que esse analisador decidiu expressar por meio do texto.

Ele simplesmente propõe uma relação necessária entre o texto e o “mundo”. Um mundo não pode ser apreendido diretamente; ele é sempre inferido a partir de suas partes, e as partes devem ser separadas conceitual e perceptualmente do fluxo da experiência. Desse modo, a textualização gera sentido através de um movimento circular que isola e depois contextualiza um fato ou evento em sua realidade englobante. Um modo familiar de autoridade é gerado a partir da afirmação de que se estão representando mundos diferentes e significativos. A etnografia é a interpretação das culturas. (CLIFFORD, 2002, 40)

O texto para, Clifford, tem o potencial de viajar, ao passo que o discurso está circunscrito em um contexto específico. A escrita tem a possibilidade de emular os contextos analisados,

bem como de levar esses contextos para além dos seus limites históricos e culturais. A produção da escrita etnográfica e antropológica é essencial para compreender todos os ‘nativos’ com quem nos relacionamos.

A antropologia e a escrita estão ligadas por uma relação muito profunda em que a antropologia leva seu conhecimento a frente a partir da prática da escrita, mas não sem levar em consideração toda a bagagem de experiências acumuladas e descritas. É nessa hora que se começa uma espécie de tradução, isto é, uma forma de se passar aquilo que se presenciou em contato com o ‘nativo’ e de expressar quais os resultados dessa relação para os outros, tornando-os inteligíveis em qualquer parte por meio da escrita.

Capítulo 2: Antropologia e Tradução

Após lidar com os caminhos da escrita na antropologia, e com suas interações com o trabalho de campo, um outro problema que se mostra relevante e que está diretamente ligado ao processo de escrita é o processo de tradução. A tradução é o esforço do antropólogo para tornar compreensível, para a cultura do antropólogo, a linguagem, as formas de pensamentos e de conceitos estabelecidos pelos interlocutores de campo para descrever a própria realidade e o mundo no qual estão inseridos

A escrita é tida como a descrição do mundo que se observa. Ao mesmo tempo que se produz uma descrição do mundo, se cria, por assim dizer, um “novo mundo”. A partir disso, podemos, então, questionar como acontece o processo de tradução sobre mundos nativos, sabendo que o tradutor utiliza de uma linguagem repleta de símbolos sobre a sua própria cultura. São questões e observações válidas que aparecem no texto *Genitivo de Tradução* cuja autora descreve problemas referentes ao tema.

O conceito de tradução tem sido amplamente dominado pelos alcances do genitivo ‘objetivo’ segundo o qual os agentes da tradução — o tradutor e sua linguagem — se limitam a passar neutramente seu objeto sem modificá-lo nem interferir com ele, em um processo que simula a reprodução deste (Zea, 2008, 66)

Esse trecho do texto *Genitivo de Tradução* de Evelyn Schuler Zea trata de um dos incômodos sobre o processo de tradução e de uma suposta neutralidade que estaria inserida no processo de tradução. “Eles chamam atenção para o fato de a tradução constituir uma instituição solidamente fincada na cultura ocidental” (idem), isto é, esse processo é preenchido por reflexões dos próprios tradutores, de modo que, em vez de haver a suposta tradução sem interferência de um objeto, soma-se, no processo de tradução do objeto, inúmeros elementos da cultura do antropólogo.

Para que esse processo ocorra de maneira satisfatória, é preciso que o antropólogo compreenda de maneira profunda o que significam os símbolos culturais de um povo; em razão da complexidade da tarefa, Zea afirma que isso é difícil de ocorrer, mas, caso a compreensão profunda que é condição de possibilidade da tradução não ocorra, a tradução produziria uma simplificação que distorceria o povo estudado, uma vez que é na ênfase da enorme diferença entre a língua do antropólogo e da língua estudada que se notam não somente as diferenças culturais entre essas línguas, mas a profundidade e a complexidade dos povos estudados, de modo que essa dificuldade, apesar dos problemas que pode causar, é desejada.

Segundo a autora, crê-se falsamente que a neutralidade é uma condição de possibilidade do processo de tradução; no entanto, a tradução amiúde exige que faça escolhas não neutras, escolhas parciais, soluções possíveis em vez de ideais, de modo que a primeira escolha desse tipo destrói o ideal de neutralidade. É nesse sentido que vai a citação de Venutti no texto de Zae: “ a tradução sempre é um texto de um forasteiro comunicando uma interpretação parcial e alterada”(Zae, 2008, 67) A tradução, em especial na antropologia, é para e sobre povos de culturas distintas do antropólogo que podem almejar uma certa neutralidade, mas, essa possibilidade é nula devido ao não pertencimento dos antropólogos à cultura que se está tentando traduzir, o que pode resultar em suavizações ou ocultamentos dos termos ou simplificação dos eventos e das manifestações.

Esse interesse por tradução é parte da antropologia social britânica como dito no artigo de Talal Asad “*O conceito de tradução na antropologia social britânica*” em que o autor trata das complexidades de se lidar com a tradução como ferramenta: Chamo, aqui, a atenção rapidamente para o uso, por Lienhardt, da palavra “tradução” para se referir não aos assuntos linguísticos *per se*, mas aos “modos de pensamento” embutidos nesses assuntos (Asad, 2016, 208)

No trecho acima aparece uma ideia importante para se entender o que significaria a tradução na antropologia. Para os dois autores a tradução seria uma prática que estaria para além da simples tradução de palavras. O que em certa medida estaria em jogo é uma interpretação. Uma interpretação do pensamento. O que mostraria uma diferença no modo de conceber a vida social entre o antropólogo e o nativo. A diferença que se apresenta aqui, e que é percebida por Talal Asad, possivelmente está relacionada às diferenças culturais e linguísticas presentes na relação estabelecida entre o antropólogo, tradutor, e seu interlocutor. Asad traz Gellner em muitas partes para o ajudar a elucidar pontos e esse, com relação a linguagem, é um deles:

“A situação diante de um antropólogo social que quer interpretar um conceito, afirmativa ou doutrina em uma cultura estrangeira é basicamente muito simples. Ele está diante de uma afirmativa *S* na língua local. Tem à sua disposição o conjunto grande, ou infinito, de frases possíveis em sua própria língua...[...]

Ele talvez não esteja inteiramente feliz com essa situação, mas não pode evitá-la. Não há uma terceira língua que possa fazer a mediação entre a língua nativa e a sua própria, na qual se poderiam encontrar equivalências, e que evitaria as armadilhas provenientes do fato de que sua própria língua tem seu próprio modo de lidar com o mundo, o qual pode não ser o mesmo da língua nativa estudada, e que consequentemente, pode distorcer o que esta sendo traduzido.” (ASAD apud GELLNER, op,cit.,p27)

Esse trecho em que Asad invoca Gellner para corroborar a posição em relação a algo que ele se refere como sendo uma “*Excessiva indulgência*” (Asad, 2016, 213) dos antropólogos funcionalistas na tradução cultural demonstra que a tradução na antropologia colocaria uma conotação valorativa “Boa ou Ruim” (Asad, 2016, 213). Essa conotação valorativa acontece no momento da localização, adequação de um termo a uma língua ou cultura, e é uma característica que não está necessariamente presente na língua nativa. É algo que, como aponta Asad, que percebe como sendo inevitável. A questão que se colocaria, aqui, para a tradução cultural seria a de se a tradução para a antropologia seria um simples emparelhamento de frases. A resposta que se extrai do trecho supracitado é “não”, pois, quando mais distante ou distinta da cultura do antropólogo for a cultura estudada, mas será necessário traduzir não somente as palavras, mas constelações inteiras de sentido.

Sobre essa tarefa da antropologia quando se trata da tradução, Zea mostra que existiria a tentativa de alimentar uma *ilusão* de que a tradução operaria como uma tradução exata do conteúdo que se traduziu, ou até como uma continuação: “trata-se de outra coisa de alimentar a ilusão de que a tradução que o leitor tem em mãos é o original e não uma mediação deste” (Zea, 2008, 68). O ponto que talvez nos interesse aqui é a tradução no campo da antropologia, deixando claro que o objetivo de uma tradução, quando dentro da antropologia, é transferir as “formas originais (nativas) para a literatura científica (antropológica)”.

Zea versa sobre uma relação entre a antropologia e as duas línguas as quais estão passando pelo processo de tradução, em que, a tradução é vista como uma ponte (uma relação) que liga duas linguagens diferentes e que por isso se posicionaria de forma mais neutra ou *obscura*: “A unilateralidade constitui outra premissa deste modelo, segundo o qual as línguas envolvidas aparecem como domínios isolados e a tradução como uma relação exterior a elas.” (Zae, 2008,66) Essa relação serviria como uma ponte que ligaria os dois conteúdos linguísticos e formaria um paralelo como ela diz em uma parte do texto “segundo o qual as línguas aparecem como domínios isolados e a tradução como uma relação exterior a elas”(Zae, 2008, 66). Essas línguas paralelas, ou domínios isolados como ela diz, parecem se referir ao fato de que essas duas culturas, na figura da língua, podem não ter um ponto em comum, uma equivalência, para que aquilo que se esta tentando traduzir ganhar um sentido exato e específico e, por isso, existiria uma necessidade de se trazer para a tradução sentidos mais profundos da cultura para auxiliar a tradução da linguagem.

É crucial lançar luz ao fato de que não é possível uma tradução precisa dos termos, nem mesmo das experiências presenciadas e a tentativa de assim proceder pode parecer algo

incompleto, pois a tradução é subdeterminada por elementos presentes em um local específico. Talal Asad, enquanto discorre sobre Gellner e sobre sua discussão com os historiadores e sociólogos, fala do antropólogo no trabalho de campo e de sua relação com o que é presenciado: “O antropólogo pesquisador de campo parte de uma situação social na qual algo é dito, e é o significado cultural dessa enunciação que precisa ser reconstruído.”(Asad, 2016, 211)

Este caminho que Asad e Evelyn traçam mostra que o processo de transformar tudo o que se presenciou no campo, isto é, de transformar a experiência do nativo, bem como o seu contexto social complexo e alienígena à cultura do antropólogo é um processo de importação de absolutamente todas as constelações de sentido necessárias para tornar as culturas estudadas compreensíveis universalmente.. O compromisso dos autores em certa medida está em respeitar a experiência única que é estar naquele mundo e naquele universo de significados ao mesmo tempo em que buscam transferir o mais fielmente possível aquilo que se observou.

Asad entende que a antropologia tem uma maneira muito específica e peculiar de lidar com a experiência antropológica e todos os seus resultados; isso implica entender a existência de uma relação complexa do antropólogo com o povo que ele está lidando. Então essas experiências são abordadas por meio da tradução e por meio da escrita descritiva, mas fica a seguinte questão, levantada por Asad no texto, “Será que a aprendizagem social não produz nenhuma habilidade de discriminar os contextos relevantes?”(Asad, 2016, 217) e certamente a resposta é positiva quanto a isso, se aprende algo nesse processo, e é a resposta que ele traz:

“As respostas a essas perguntas deveriam ser óbvias, e estão ligadas ao fato de que a tradução do antropólogo não é apenas uma questão de emparelhar frases em abstrato, mas de *aprender a viver uma outra forma de vida* e falar um outro tipo de língua. Quais contextos são relevantes em eventos discursivos específicos é algo que se aprende vivendo, e muito embora seja, com frequência, muito difícil verbalizar esse conhecimento, ainda assim trata-se de conhecimento sobre algo “da natureza da sociedade”, sobre algum aspecto da vida, que indica (embora não “determine”) o quanto de contexto é relevante para uma dada elocução.”¹

Essa resposta é muito boa para a pergunta que o próprio Asad, propôs, pois dá uma noção de profundidade de compreensão ao trabalho da antropologia e, com isso, aprofunda juntamente a noção do que é preciso para uma tradução propriamente bem feita e que respeite a cultura do nativo. Ele levanta questões que levam a acreditar que é necessário um aprofundamento, e por

que não uma colaboração muito mais participativa daqueles cuja cultura ou cuja linguagem se quer traduzir, na cultura e uma atenção especial àquilo que se presenciou em trabalho de campo.

Zae trata de uma complexidade que dá ainda mais profundidade à tradução: “A tradução torna-se acentuadamente tradução ‘do’ sujeito, mas esta condição é reconhecida unicamente do lado do antropólogo sendo um privilégio seu”(Zae, 2008, 68). A tradução em certa medida é um trabalho que incorpora parte da subjetividade do tradutor por ser um trabalho que pode estar levando em consideração o modo como ele lida com situações que estão fora da sua cultura a partir dela.

Os dois autores, Evelyn e Asad, realçam a existência de uma relação entre antropologia e a tradução, mostrando que existem muitas formas, e formas complexas, de lidar com esse tema. A tradução é uma forma importante para a melhor compreensão do que foi presenciado; é necessária, mas, como disse Asad não é uma tradução que deve operar de forma a equacionar o sentido internos às culturas, é ensinar os modos como que os outros vivem por meio das palavras, é ser capaz de captar e de transmitir, com clareza, por meio da tradução sem que com isso esconda a complexidade presente naquele mundo de significados. Evelyn mostra que a postura de um tradutor deve ser entender que o que está sendo traduzido tem determinada influência de quem traduz, ou seja, é uma tradução de um ser humano, real, parcial, mergulhado no possível, e no caso, dos antropólogos que usam da tradução, ele é responsável por aquela produção. Evelyn aponta que essa não é a única forma de se traduzir, ao mostrar a tradução intersubjetiva dos waiwai:

Ela apresenta um caráter ‘intersubjetivo’, na medida em que é uma elaboração de relações com outros sujeitos, entre os quais não figura apenas o antropólogo, mas também uma diversidade de seres, humanos ou não-humanos, que vivem permanente ou temporariamente perto ou longe deles.(Zae, 2008, 68)

Vê-se, então, que existe outra forma de lidar com a tradução que não passa pelo cunho do antropólogo sozinho, podendo ser operada pelos nativos e que ela não necessariamente precisa apresentar as mesmas características do modelo ocidental, visto que está sendo tratada por uma cultura diferente e, com isso, parte de um ponto de vista distinto. O livro *A queda do céu palavras de um xamã yanomami* vem com uma proposta muito importante e intrigante por esse exato motivo: ele apresenta a perspectiva e as visões de um xamã yanomami sobre o mundo ocidental:

Este é um livro sobre o Brasil, sobre um Brasil—decerto, ele é ostensivamente ‘sobre’ a trajetória existencial de Davi Kopenawa, em que o pensador e ativista político yanomami, falando a um antropólogo francês, discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo (situado tanto em terras venezuelanas quanto em brasileiras), explica a origem mítica e a dinâmica

invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e de prever um futuro funesto para o planeta —, mas, de um modo muito especial, é um livro sobre nós dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios. (Kopenawa, Albert, 2011, 12)

Vê-se, assim, que este é um livro especial que consegue fazer uma antropologia e mostrar uma relação entre os conhecimentos de um nativo, Davi, e de um cientista, Bruce, de forma tão coesa e respeitosa entre os dois que parece algo orgânico. Esse livro, como dito acima, versa sobre as visões e as perspectivas de um xamã yanomami sobre a sociedade e os eventos que ocorrem na sociedade ocidental e até mesmo sobre aqueles que vivem dentro dessa sociedade ocidental.

O texto faz o caminho da visão do nativo sobre os eventos sociedade ocidental forma muito semelhante a que sempre foi feita com as sociedades nativas. É uma perspectiva de inversão interessante, é como se Davi Kopenawa com auxílio de Bruce Albert, tivesse operado uma descrição e uma “tradução” dos conceitos “sobre grandes eventos” que ocorrem e que são descritos na sociedade ocidental. As perspectivas desse xamã sobre o mundo ocidental dão para tal mundo uma nova profundidade e uma nova perspectiva sobre o nosso mundo, o que é muito interessante porque não é um processo a que estamos muito expostos. E esse tipo de avaliação, vinda de um sujeito que representa as populações que sempre foram estudadas pelo ocidente, e que tinham seus mundos dissecados e descritos, nos lembra de como aqueles que estudamos são nossos iguais.

A tradução antropológica, então, se mostra como um processo de transmissão de conteúdo mais profundo que apenas a simples tradução das palavras é um processo de produção de conhecimento que acontece no encontro entre duas línguas. Essa produção de conhecimento é o resultado de um contato e de uma compreensão, ou da tentativa de se compreender com profundidade as temáticas e o sentido que as populações dão aos seus símbolos.

Capítulo 3. Sobre levar a sério e ser atingido pela cultura do outro.

A antropologia precisa resolver um problema antes de lidar com qualquer outro no que diz respeito às questões referentes ao contato entre culturas diferentes. Cada cultura parece um constelação própria de significados, de modo que para haver uma comunicação é necessário que o antropólogo consiga executar um “alinhamento conceitual” entre os dois modos de pensar, caso contrário poderá ocorrer uma sobreposição dos conceitos, o recorrente é que ocorra um apagamento da forma de pensar dos nativos pelos conceitos ocidentais, tornando caricata a representação desses nativos na teoria:

É por isso que o antropólogo não pode ser nem o cientista cujas teorias transcendem a experiência que decidiu partilhar, nem apenas mais um narrador a acrescentar seu relato a todos os demais. “Teorias etnográficas”, como as batizou, de modo algo paradoxal, Malinowski (1935), eis o que fazemos. Em termos mais contemporâneos, talvez fosse possível dizer que tudo a que o etnógrafo pode aspirar — mas isso não é pouca coisa — é estabelecer com os nativos uma dessas “conexões parciais” de que nos fala Strathern (2005): “mais do que um e menos do que dois”, eles passam a constituir um ciborgue, no sentido que Donna Haraway (1991) deu ao termo. Seremos capazes de dizer algo diferente dos nativos sem nos metermos a dizer algo a mais que eles? Não se trata, então, nem de apenas repetir os conceitos nativos, nem de suprimi-los em benefício dos nossos, nem de projetar os nossos sobre os deles. O único problema verdadeiro é o alinhamento conceitual entre diferentes modos de pensar, o que permite, por um lado, clarear as questões (sem pretender “esclarecer” nada nem, sobretudo, ninguém) e, por outro, as transformações de nosso próprio pensamento. Trata-se de usar os conceitos de forma propriamente conceitual, ou seja, não tipológica. Não como categorias dentro das quais algumas coisas entrariam e outras não, mas como modos de organização e formas de criação. A única particularidade do antropólogo diante do filósofo é que ele escolheu começar com os conceitos dos outros e, só depois, articulá-los ou alinhá-los de algum modo com os seus — mas isso, claro, faz toda a diferença do mundo (Goldman, 2008, 9)

A antropologia para Marcio Goldman parece precisar operar um papel maior, um papel de criar uma ponte entre os diferentes e sobre suas diferenças. Criar essa ponte seria “levar a sério” aquilo que é dito por ele, seria entender que existe algo que revela constatações únicas sobre a realidade em que aquelas pessoas existem e se abrir para possibilidade de compreender que os nativos, igualmente como fazemos em relação a eles, tem um discurso e uma perspectiva quanto aos assuntos que são relacionados às pessoas do ocidente. O autor lida com uma situação interessante que coloca duas perspectivas sobre um mesmo evento dentro de seu trabalho sobre os tambores dos vivos e dos mortos.

Goldman diz que, em um primeiro momento, trabalhou em Ilhéus na Bahia com candomblé e depois voltou ao mesmo local, mesmo contexto etnográfico, para estudar a relação do movimento negro relacionado ao candomblé com a política e foi o momento que ele entrou em contato com os tambores que intitulam o seu texto: *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. Este texto apresenta uma

importante relação que é a apresentação de duas significações para um mesmo evento executada por grupos diferentes. Marcio Goldman mostra nesse texto que, para o político, “bater tambor” é uma forma de fugir da realidade, ao passo que, para o grupo do candomblé, o tambor tem um papel central em um ritual específico que relacionado com uma morte que havia ocorrido naquele período e que demandava a execução do ritual que envolvia os tambores. Esse evento opera o encontro de duas perspectivas que significam de formas diferentes o bater dos tambores. Esses encontros de perspectivas diferentes se deu dentro da sociedade ocidental, então se pode concluir que algo semelhante ocorra no encontro entre cultura ocidental e nativa.

O livro *A queda do céu* de Davi Yanomami e Bruce Albert, no qual se reúnem as visões e posições de um xamã, Davi, em relação aos grandes eventos e acontecimentos que caem sobre o povo do ocidente, com foco especial no desmatamento da floresta amazônica. Um exemplo: *a queda do céu* é um evento que envolve a destruição da terra na busca por minérios e por pedras preciosas:

Impossível, de fato, não nos reconhecemos nessa caricatura fielmente disforme de nós 'mesmos' desenhada para nosso escarnimento, por esse 'nós' outro, esse outro que entretanto insiste em nos advertir que somos, ao fim e ao cabo (mas talvez apenas ao fim e ao cabo), todos os mesmos, uma vez que, quando a floresta acabar e as entranhas da terra tiverem sido completamente destroçadas pelas máquinas devoradoras de minério, as fundações do cosmos ruirão e o céu desabarará terrível sobre todos os viventes. Isso já aconteceu antes, lembra o narrador. O que é o modo índio de dizer que acontecerá de novo. (Kopenawa, Albert, 2011, 11)

É necessário compreender essa mensagem como o aviso que ele propõe a fazer sobre as ações do homem branco, o homem inserido na cultura ocidental e que apresenta aquele comportamento destrutivo. Este aviso de Davi Kopenawa trás à luz um aspecto precioso dessa antropologia, a saber, a forma com que as ações de um povo afetam o outro e que existe uma narrativa quanto ao próprio homem branco que tem como origem os nativos. Isso aprofunda as noções quanto à escrita e à tradução, tratadas nos capítulos anteriores, pois, reforça como é necessário ser compreendido em duas direções, tanto na posição do ocidental que vai até o local, quanto na posição do nativo.

Primeiramente, ao falar sobre a escrita na antropologia, o objetivo era constatar como a produção de conhecimento sobre os nativos era processada por meio dessa ferramenta. Escrever sobre a realidade dos nativos, descrevê-la, seria então uma forma de produzir conhecimento sobre eles tentando ser fiel ao que se presenciou e ao que foi contado ao antropólogo pelo informante. A discussão se deu quanto às possíveis discrepâncias entre como o antropólogo compreende a cultura que vê e como essa cultura é em sua efetividade, pois parte-se da posição de que o que é descrito é tão somente uma interpretação, ou uma criação, do

antropólogo com base naquilo que presenciou. Assim, o processo de descrição antropológico também é feito pelo nativo que também constrói uma perspectiva quanto ao antropólogo.

A tradução, por sua vez, tem o importante papel de agir como uma ‘ponte’ entre o conhecimento dos nativos e a criação de sua compreensão para o povo ocidental. Traduzir é uma ação constante de buscar os sentidos daquilo que é dito e experienciado com o outro e de os trazer de forma significativa para dentro da própria cultura. Como se disse no segundo capítulo, lidar com a tradução seguindo as ideias de Evelyn e de Asad é compreender que a tradução tem como perspectiva o próprio tradutor, então está sujeita à compreensão do mesmo sobre aqueles elementos. Essa noção da complexidade e da profundidade do que seria tradução que passaria a incorporar um alinhamento daquilo que está tentando transmitir, não de forma pura e ideal, mas da forma como ela é concebida, isto é, levando em consideração todas as relações efetivas que dão significado ao que se tenta traduzir.

Os autores presentes nesse trabalho, James Clifford, Eduardo Viveiro de Castro, Talal Asad, Evelyn Zae Schuler e Marcio Goldman, apresentam uma posição parecida no que diz respeito ao contato e às interações dos antropólogos com os nativos. Ao tratar desta interação, esses autores parecem observar uma complexidade na forma que se estabelecem, seja para os fins da escrita e da descrição de um texto, seja no momento que se mostra necessário fazer uma tradução de algum aspecto referente à língua e à cultura. Nesse momento, apresenta-se uma complexidade sem fim da interação entre os antropólogos e o interlocutor e desses com todos os símbolos significantes de suas culturas.

É necessário observarmos, em relação a essa complexidade, o trabalho de Marilyn Strathern a respeito das relações estabelecidas entre humanos e não humanos e de suas narrativas misturadas, bem como das relações dos nativos com objetos e com símbolos que conheceram por meio do contato com o homem branco. O dinheiro e a tecnologia, do modo que são concebidas no ocidente, não faziam parte das relações sociais dos nativos, como ela cita as sociedades da Papua-Nova Guiné, mas, que passam a fazer parte dessas reações:

Algumas das transações em que se trocam pessoas, características das sociedades da Papua-Nova Guiné, oferecem recursos teóricos interessantes para pensar experimentos euro-americanos recentes envolvendo relações. *Uma questão é a incursão das mercadorias, em especial do dinheiro*, nas relações de parentesco como se vê na ansiedade expressada em torno da comercialização de cessões temporárias de útero (ver, por exemplo, Wolfram 1989; Ragoné 199: 124). O inverso também é pertinente, embora eu não desenvolvê-lo aqui. (STRATHERN, 2017, 261, grifou-se.)

Marilyn traz aqui aquela relação de complexidade entre o antropólogo e o nativo e também os impactos que o contato levou a uma sociedade nativa. É possível que a introdução

do dinheiro não tenha sido suficiente para causar alteração relativamente grande nas sociedades da Papua-Nova Guiné, mas, é uma amostra do que seria o impacto do contato. Ela também afirma que o oposto pode acontecer, o que demonstra que as relações entre nativo e antropólogo são mais complexas do que aparentavam.

Ainda sobre o dinheiro daquela região, Papua-Nova Guiné, Strathern afirma que já havia o relato da existência de algo semelhante na região, seriam os “valores em conchas” (STRATHERN, 2017, 262), já há muito tempo, como dito no texto, mas nada que ocupasse a relevância que o dinheiro ocupa na sociedade ocidental. Sobre o impacto sofrido pela sociedade ocidental, a autora diz que não se aprofundaria, mas dá uma pista de que tipo de impacto poderia ocorrer:

Os forasteiros também se preocupavam com a entrada do parentesco nas relações baseadas em mercadorias, com o modo pelo qual esses armazéns comerciais seriam de fato operados, pois supunham que noções de obrigações para com a parentela interfeririam no desenvolvimento do comércio. (STRATHERN, 2017, 262)

Nesse trecho, parece haver um medo, por parte dos “forasteiros”, da interferência da forma com que os nativos do local interagem com as noções de comércio e a sua forma de operá-lo. Podemos concluir dessa apresentação, como dito anteriormente, que existe uma necessidade de se deixar atingir pelas formas da cultura do outro, a fim de compreender melhor seus símbolos, sua linguagem e a sua forma de interagir com o mundo.

As interações presentes no livro *A queda do céu palavras de um xamã yanomami* são exemplos de tal interação. Neste livro, expõem-se as formas de pensar de um xamã sobre a sociedade ocidental e sobre a existência do povo yanomami, “cultura ancestral e a história recente do seu povo” (Kopenawa, Albert, 2015, 12), relatadas ao antropólogo, o que se mostra um dos melhores alinhamentos conceituais já escritos por conseguir transmitir as mensagens dispostas por Davi na linguagem do ocidente sem perder conteúdo nem deixar que fossem sobrepostas pela linguagem ou pelos conceitos ocidentais. O livro de Davi e Bruce também é um bom exemplo do que seria um interlocutor avisando quais seriam as consequências das ações que estão sendo tomadas.

Goldman e Strathern veem uma complexidade presente nas relações entre o antropólogo e o nativo e essas relações se mostram importantes por revelar as complexidades dos seres humanos em geral, bem como as dos próprios indivíduos envolvidos nas relações. Marilyn apresenta uma ideia sobre indivíduos híbridos:

Ao mesmo tempo que os antropólogos tornam explícita a natureza artificial ou etnocêntrica de muitas de suas divisões analíticas, eles se veem num mundo cultural cada vez mais tolerante às

narrativas que apresentam uma natureza mista. Refiro-me à combinação de fenômenos humanos e não humanos que, nos anos 1980 e no início dos 1990, produziu o imaginário de ciborgues e híbridos. Tal imaginário foi alimentado pela descoberta euro-americana, no fim do século XX, da ciência como fonte do discurso cultural (Franklin 1995). A cultura e a ciência não são exteriores entre si. (STRATHERN, 2017, 264)

Essa ideia de híbridos que relacionam humanos e não humanos adiciona mais uma camada de complexidade às relações humanas por agora trazer à tona a relação que existe entre os humanos e aqueles seres e objetos não animados. Podemos concluir com base nessa relação que mesmo na sociedade ocidental a relação com coisas inanimadas e não humanas moldou as formas como nos relacionamos com o mundo, nos tornando, assim, híbridos da mesma forma que ela utilizou:

No caso do híbrido, essas combinações foram forçadas para uso interpretativo *ad nauseam*. Kirin Narayan (1993: 29) foi levada a identificar nos escritos antropológicos uma “promulgação da hibridez”, citando nove trabalhos que saíram entre 1987 e 1992, e o que vale para a antropologia vale também para fora dela. As culturas são, em toda parte, interpretadas como amálgamas híbridos, sejam eles nativos, *sejam efeitos da exposição entre culturas*: [sobre sofrer o impacto da outra cultura] Quase toda discussão sobre identidade cultural é, hoje, uma evocação do estado “híbrido” (Papastergiadis 1995:9). A biografia do homem de negócios camaronês parece ser outro exemplo disso. No entanto, Warnier, a fonte de Rowlands sobre os Bamileque, atenta para um tipo muito particular de objeto híbrido, usando o termo “híbrido” no sentido de Bruno Latour [1992], ao qual voltarei mais adiante. Esse objeto é o saber heterogêneo criado por uma equipe de pesquisa que investigava as redes dos negócios de uma empresa (Warnier 1995: 107). Essa equipe abrangia uma rede de diferentes competências e seu saber, uma mistura de técnica e relacionamento social, podia ser usado para iluminar operações de negócios reais, embora Warnier tenha duvidado de sua legitimidade aos olhos dos especialistas, que tendiam a se comportar como proprietários de certos componentes desse conhecimento cuja forma pura podiam alegar constituírem “aspectos puramente técnicos” . (STRATHERN, 2017, 261)

Neste trecho então Strathern apresenta exemplos de como se constituiria uma rede complexa e híbrida que estaria envolvida com técnicas específicas e conhecimentos e toda essa construção feita para tornar mais complexo e mostrar a existência de uma construção híbrida que aparentemente se estenderia entre indivíduos e como mostrado no texto a produção coletiva de conhecimento. Essa construção de conhecimento coletivo é semelhante a produção da rede de conhecimento coletivo de Eduardo Viveiro de Castro e Marcio Goldman onde o objetivo é exatamente com a participação de pessoas de variadas áreas apreender melhor e mais profundamente os conhecimentos produzidos sobre alguma dessas partes o objetivo de uma rede conhecimento complexa nesse grau é o aprofundamento de um ou mais assuntos.

Essa produção híbrida de conhecimento no trecho acima é apresentada por Strathern, citando Warnier, a partir da empresa que estaria produzindo uma rede híbrida e complexa de conhecimento. A ABAETÉ tem uma proposta muito semelhante só que voltada para a antropologia:

No final de 2004, dois professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), Marcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro, idealizaram a Rede

Abaeté de Antropologia Simétrica visando reunir pesquisadores de diferentes áreas e instituições e promover discussões antropológicas para além do ambiente de especialização que caracteriza o cenário acadêmico das ciências humanas na atualidade. (Goldman, Viveiro de Castro, 2006, 177)

A proposta presente na produção de conhecimento por meio de redes híbridas aprofunda o conhecimento e adiciona complexidade a aspectos que poderiam parecer previamente mais simples. No caso da empresa citada por Strathern são diversas áreas visando um ponto em comum em prol daquela empresa, ao passo que, na Abaeté de Viveiro de Castro e Goldman o foco seria uma criação de diálogo entre as sociedades que “buscam diluir as fronteiras estabelecidas entre a “etnologia indígena” e a “antropologia das sociedades complexas.”(Viveiro de Castro, Goldman, 2006, 178) Para assim “atentar contra os grandes divisores”(Idem) que dividem o mundo em mundos incomunicáveis, como é dito no texto, que são responsáveis pela criação das assimetrias presente na produção de conhecimento como no exemplo que eles usam na apresentação “nós sabemos eles creem”(Idem); em razão disso e eles propõem que pensar em “pequenas multiplicidades” é dar seguimento àquelas perspectivas citadas anteriormente por Goldman, nas quais o objetivo é ser atingido pelo discurso do outro e o levar a sério.

Goldman e Viveiro de Castro juntos estabelecem formas que possibilitam uma nova abordagem para a ideia de entrar em contato com o outro. Produzir conhecimento na antropologia para esses dois autores é algo mais profundo que adere mais perspectivas mais subjetividades, até mais ciências objetivas, e que permite uma produção mais completa e mais complexa. As camadas de produção de conhecimento na antropologia então se complexificam e se estendem para além do antropólogo.

Conclusão

Voltemos, então, brevemente à minha história com os tambores. Como eu disse, durante muito tempo fiquei imaginando o que fazer com essa história, como fazer para que ela fosse algo mais que uma anedota curiosa, dessas que os antropólogos contam nos bares depois que voltam do trabalho de campo. Percebi, ao longo do tempo, que o problema não consistia apenas em afastar as explicações místicas materialistas, mas mais do que isso, ser capaz de reconhecer que, em última instância, o fato de os tambores que ouvi serem ou não dos mortos, ou mesmo o fato de acreditar ou não que o eram, não tinha a menor importância. O que importa é que, querendo ou não, levei a história a sério, fui por ela afetado, no sentido que a antropóloga francesa Jeanne Favret-Saada (1990:7) concede ao tempo. O que quer dizer que o acontecimento me atingiu em cheio – certamente de maneira distinta daquela em que atingiu meus amigos de Ilhéus, mas, não obstante, de um modo que permitiu o estabelecimento entre nós, daquilo que Favret-Saada denomina uma certa forma de comunicação involuntária (idem 9) (GOLDMAN, 2006, 171)

Goldman nesse texto apresenta uma síntese precisa do que é o trabalho antropológico feito levando em consideração as experiências que se tem com o outro para além da simples investigação que se faz normalmente na antropologia. As experiências que ele teve em Ilhéus nessa segunda visita o atingiram de uma forma única uma que mexeu com seus sentidos e o fez produzir uma análise que levava em consideração os grupos envolvidos nos eventos do lugar muito mais a sério. Essa experiência funcionou como um gatilho ajudando a pensar sobre a profundidade das relações do antropólogo com os nativos e quanto a complexidade que seria montar um texto tendo em vista essas relações.

Então a unidade presente nesse texto está relacionada a uma questão de central importância para o trabalho antropológico que é: a antropologia é uma ciência que lida constantemente com a diversidade e sua produção de conhecimento deve estar constantemente em contato com uma vasta teia de relações e conhecimentos distintos para a concepção de construções plurais e complexas. Essa questão demonstra que a antropologia para uma melhor produção precisa estar relacionada com a diversidade e com a pluralidade.

Produzir conhecimento como demonstrado precisa envolver o outro, o nativo no caso, é necessário que ele seja levado a sério que se escute o que ele fala de forma que o antropólogo precisa ser atingido levando consigo aquela experiência para dentro do trabalho sentindo e tentando compreender o que determinado símbolo significa para aqueles que o criaram. O trabalho por isso versou sobre a necessidade de uma escrita que tinha o apoio da etnografia, como disse Clifford no primeiro capítulo, e que o desenvolvimento dessa ciência estava ligado de forma intrínseca com a evolução de uma forma de fazer antropológico que coloque o antropólogo diretamente em contato com o nativo. Ao traduzir foi mostrado a necessidade de fazer uma tradução que absorvesse para si os elementos presentes na cultura do nativo e não simplesmente fazer uma tradução palavra por palavra do que o nativo disse, Zae, é produzir

uma tradução que tenha como objetivo traduzir a cultura dos nativos produzindo uma tradução cultural, Asad, que colaborasse para compreender melhor sem produzir um texto que esteja descolado da realidade que esta se tentando retratar.

Conclusão

Voltemos, então, brevemente à minha história com os tambores. Como eu disse, durante muito tempo fiquei imaginando o que fazer com essa história, como fazer para que ela fosse algo mais que uma anedota curiosa, dessas que os antropólogos contam nos bares depois que voltam do trabalho de campo. Percebi, ao longo do tempo, que o problema não consistia apenas em afastar as explicações místicas materialistas, mas mais do que isso, ser capaz de reconhecer que, em última instância, o fato de os tambores que ouvi serem ou não dos mortos, ou mesmo o fato de acreditar ou não que o eram, não tinha a menor importância. O que importa é que, querendo ou não, levei a história a sério, fui por ela afetado, no sentido que a antropóloga francesa Jeanne Favret-Saada (1990:7) concede ao tempo. O que quer dizer que o acontecimento me atingiu em cheio – certamente de maneira distinta daquela em que atingiu meus amigos de Ilhéus, mas, não obstante, de um modo que permitiu o estabelecimento entre nós, daquilo que Favret-Saada denomina uma certa forma de comunicação involuntária (idem 9) (GOLDMAN, 2006, 171)

Goldman nesse texto apresenta uma síntese precisa do que é o trabalho antropológico feito levando em consideração as experiências que se tem com o outro para além da simples investigação que se faz normalmente na antropologia. As experiências que ele teve em Ilhéus nessa segunda visita o atingiram de uma forma única uma que mexeu com seus sentidos e o fez produzir uma análise que levava em consideração os grupos envolvidos nos eventos do lugar muito mais a sério. Essa experiência funcionou como um gatilho ajudando a pensar sobre a profundidade das relações do antropólogo com os nativos e quanto a complexidade que seria montar um texto tendo em vista essas relações.

Então a unidade presente nesse texto está relacionada a uma questão de central importância para o trabalho antropológico que é: a antropologia é uma ciência que lida constantemente com a diversidade e sua produção de conhecimento deve estar constantemente em contato com uma vasta teia de relações e conhecimentos distintos para a concepção de construções plurais e complexas. Essa questão demonstra que a antropologia para uma melhor produção precisa estar relacionada com a diversidade e com a pluralidade.

Produzir conhecimento como demonstrado precisa envolver o outro, o nativo no caso, é necessário que ele seja levado a sério que se escute o que ele fala de forma que o antropólogo precisa ser atingido levando consigo aquela experiência para dentro do trabalho sentindo e tentando compreender o que determinado símbolo significa para aqueles que o criaram. O trabalho por isso versou sobre a necessidade de uma escrita que tinha o apoio da etnografia, como disse Clifford no primeiro capítulo, e que o desenvolvimento dessa ciência estava ligado de forma intrínseca com a evolução de uma forma de fazer antropológico que coloque o antropólogo diretamente em contato com o nativo. Ao traduzir foi mostrado a necessidade de fazer uma tradução que absorvesse para si os elementos presentes na cultura do nativo e não simplesmente fazer uma tradução palavra por palavra do que o nativo disse, Zae, é produzir

uma tradução que tenha como objetivo traduzir a cultura dos nativos produzindo uma tradução cultural, Asad, que colaborasse para compreender melhor sem produzir um texto que esteja descolado da realidade que esta se tentando retratar.

Referências bibliográficas

E. E. Evans Prichard - Antropologia social da religião

Roy Wagner - A invenção da cultura. Cap 1 e 2

Marcio Goldman – O fim da antropologia

Marcio Goldman – Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica

Eduardo Viveiros de Castro - O Nativo relativo

Marilyn Strathern - O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio cap. 9 e 10

Davi Kopenawa – A queda do céu

Entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro - Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica

Evans Pritchard - Bruxaria Oráculos e Magia

Evelyn Schüller - Genitivo da Tradução

Pedro de Niemeyer Cesarino - A divergência original: tradução xamanística e tradução etnográfica

James Clifford – A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX ok

James Clifford - A Escrita da Cultura. Poética e Política da Etnografia

Talal Asad – O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica

Pedro Cesarino - Relatos do caminho morte