

# A “escritura” como jogo de (des)montagem: um relato sobre a construção de uma “obra aberta”

*Luciano von der Goltz Vianna<sup>1</sup>*

**Resumo:** Exponho aqui um relato sobre um experimento de “escritura” (Derrida) onde há a proposta de uma leitura que constantemente submeta à crítica suas próprias “matrizes disciplinares” (Kuhn). Para isso foram compostas performances textuais onde são apresentados enigmas oriundos de algumas “epistêmês” (Foucault) antropológicas, as quais (des)montam quebra-cabeças etnográficos criados a partir de trabalho de campo realizado no (informação omitida para efetiva avaliação duplo-cego). O fio condutor de tal experimento é a hipótese de que a etnografia seria um “paradigma” (Kuhn) para a Antropologia. À medida que as “anomalias” (Kuhn) dessa etnografia vão sendo apresentadas, torna-se disponível ao leitor uma série de percursos para solucioná-las. Os sucessivos labirintos epistêmicos e o caráter não prescritivo da escritura parecem produzir uma espécie de “sensação de deriva” na leitura, no momento em que o experimento torna-se uma reescritura de um texto que está alhures de sua autocrítica.

**Palavras-chave:** Crise Epistêmica; Etnografia; Suplementariedade; Paradigma.

## “Scripture” as a game of (dis) montage: an account of the construction of an “open work”

**Abstract:** I present here an account of an “writing” experiment (Derrida) where there is a proposal for a reading that constantly submits its own “disciplinary matrices” (Kuhn) to criticism. For this, textual performances were composed in which enigmas from some anthropological “epistemes” (Foucault) are presented, which (un) assemble ethnographic puzzles created from fieldwork carried out in (information omitted for effective double-blind evaluation) . The guiding thread of such an experiment is the hypothesis that ethnography would be a “paradigm” (Kuhn) for Anthropology. As the “anomalies” (Kuhn) of this ethnography are presented, a series of paths becomes available to the reader to solve them. The successive epistemic labyrinths and the non-prescriptive character of writing seem to produce a kind of “drifting sensation” in reading, at the moment when the experiment becomes a rewriting of a text that is elsewhere from its self-criticism.

**Keywords:** Epistemic Crisis; Ethnography; Suplementarity; Paradigm.

---

<sup>1</sup> Professor colaborador no curso de Ciências Sociais da UNIOESTE, doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS e bacharel em Ciências Sociais pela mesma universidade.

## Um movimento à deriva

“A escritura é a saída como descida para fora de si em si do sentido: metáfora-para-outrem-em-vista-de-outrem-neste-mundo, metáfora como possibilidade de outrem neste mundo, metáfora como metafísica em que o ser deve ocultar-se se quisermos que o **outro** apareça” (DERRIDA, 2005 p. 41).

Atualmente uma pergunta parece pairar entre as mais recentes crises epistêmicas na Antropologia, mais precisamente dos pós-modernos à virada ontológica, crises essas que, na realidade, desdobram-se e se originam em/de tantas outras crise disciplinares, de tal forma que alguns autores sugerem estar essa “ciência” em permanente crise (VIVEIROS DE CASTRO, 2012; LATOUR, 1994; FOUCAULT, 1995; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995; LÉVI-STRAUSS, 1962; CARVALHO, 1988; LEACH, 2001; INGOLD, 2011; 2016; INGOLD; ALMEIDA, 2018). Tal pergunta seria a seguinte: será que as inconsistências, críticas, problemas e incoerências do saber antropológico poderiam ser ainda resolvidas com novas torções linguísticas, novos modelos narrativos, novos experimentos de escrita ou com conceitos cunhados sobre as mesmas matrizes epistêmicas, ou em outras palavras, sobre uma tradição teórico metodológica marcada pela etnografia, pelo trabalho de campo e pelo encontro com o **outro**? O presente artigo visa refletir sobre essa pergunta ao apresentar um experimento *ad-hoc* de montagem e desmontagem de um texto produzido a partir da construção de minha tese de doutorado sobre um coletivo de teatro chamado Hotel da Loucura (informação omitida para efetiva avaliação duplo-cego). Não pretendo aqui descrever ou detalhar o projeto desse coletivo que envolvia meus interlocutores nesse local, dado o espaço limitado para desenvolver a questão acima suscitada (informação omitida para efetiva avaliação duplo-cego), assim como não pretendo apresentar qualquer prescrição teórico-metodológica para solucionar as questões levantadas, mas sim exercitar a interrogação como cerne de alguma antropologia ainda hoje feita. Portanto, esse artigo não é endereçado a nenhum nicho disciplinar escolástico, mas sim àqueles que pretendem repensar o *modus operandi* de sua ciência. Todavia, há uma longa e rica literatura que tratou dessas mesmas questões e o leitor pode situar-se na discussão a partir de diversos textos e livros que as sintetizam e as organizam. Por exemplo, encontra-se vasta literatura sobre o debate em torno da eficácia e relevância da etnografia enquanto método ou de técnicas metodológicas presentes nela, como a observação-participante. Um dos debates mais emblemáticos foi aquele sobre a relevância da etnografia (com posicionamentos “a favor” e “contra” ela), entre Mariza Peirano (1986; 1995; 1997) e Nicholas Thomas (1991), além de muitos outros trabalhos clássicos e atuais que refletiram sobre autoridade antropológica, sobre a escrita e sobre a formação da disciplina, como, por exemplo: Peirano (1991), Duarte (2004; 2012), Geertz (2002), Clifford (2011), Giumbelli (2002), dentre muitos outros. E no seu pano de fundo havia uma espécie de “guerra das ciências” e que não irei retomar aqui (LATOUR, 1994; STENGERS, 2002; HACKING, 2001; BLOOR, 2009), sendo que seu cerne histórico está em Foucault (1995), magistralmente analisado e descrito. A partir dessa literatura, e tendo-a como base para o processo de leitura e discussão das questões que seguem, podemos entender que elas compuseram, na Antropologia, algo como metaetnografias, ou melhor, que constituíram um constante exercício epistemológico produzido na história da disciplina,

responsável pela sua própria consolidação dentre as demais humanidades, distinguindo-a por meio das particularidades de seu ofício.

O relato sobre o experimento de escritura da minha tese, que trago nesse artigo, parte dessa literatura, tornando-se a plataforma de trabalho que utilizei para produzir minha pesquisa de campo no doutorado. Minha intenção era de que o texto da tese conseguisse desenraizar-se de sua estrutura, proposta e objetivo, a todo momento em que fosse lido (tornando-me apenas mais um dos seus leitores-escritores). Mais precisamente, minha expectativa era de que o leitor produzisse uma leitura-escrita endereçada àqueles que esperam do fazer científico um ofício instabilizador, suscetível de mudanças e transformações constantes daquilo que parecia estabelecido e estável. Trata-se, portanto, de uma **proposição**, de um convite à experimentação desse montar e desmontar.

A tese em si não é constituída de montagens e desmontagens, mas sim suscita esse exercício ao leitor. Durante todo texto dela houve uma intenção explícita de sustentar certo grau de completude e coerência narrativa que, se isolada, poderia perder grande parte do seu sentido original. Tal inteireza não necessariamente impede uma leitura fragmentada ou não linear, mas sim talvez implique ler o texto em uma espécie de looping textual em formato fractal, onde as matrizes e os pontos de partida e reencontro são geralmente os mesmos, mas os caminhos são sempre diversos e contingentes, assim como são os novos pontos de partida quando um ciclo é encerrado (substituindo sistemática e sucessivamente os centros da estrutura, pensando com Jacques Derrida, como veremos mais adiante). Portanto, trata-se de um experimento *ad hoc*, destinado a estabelecer alguns vínculos entre as resoluções de enigmas na Antropologia com os modos como um pesquisador se perde sucessivamente em sua investigação. Mais precisamente, o objetivo presente nessas construções e montagens de narrativas, que o leitor pode acompanhar na tese, foi transformar sua leitura em um tipo de confusão crônica, em um modo sistemático e sequencial de fazer o leitor perder-se e reencontrar-se nova e sucessivamente em locais (não) familiares. Portanto, é preciso alertar esse leitor que essa escrita pretensiosa (no sentido de exigir uma leitura que corresponda a todas essas aspirações) teve a intenção direta e objetiva de produzir esses deslocamentos e estranhamentos. O texto segue, então, certo padrão não harmônico de composição, onde diálogo e convívio frequentemente o leitor a acompanhar as performances textuais, ora realizando-as comigo, ora convidando-o para desmontá-las enquanto lê. O ciclo ou looping geralmente é o mesmo: há uma apresentação do que a performance textual se propõe, um desenvolvimento dos argumentos e conteúdos, os quais se montam e desmontam-se no texto por meio de vertiginosas seqüências de perguntas, e um desfecho, onde há um outro convite a esse mesmo leitor a reiniciar o jogo de quebra-cabeças por meio de outras peças, partes ou por outras linhas de pensamento (portanto, e de certa forma, poder-se-ia dizer que esse é um texto de inspiração estruturalista). Paradoxalmente, e talvez não tão intencionalmente, tal escrita fractal permitiu também uma leitura da tese por partes ou por fragmentos. A expectativa aqui é que leitor vá ao encontro dos desdobramentos que as performances textuais da tese pretendem provocar nele.

Portanto, a tese pode ser considerada uma “obra aberta” (ECO, 1991), a qual objetiva conduzir o leitor a realizar um **experimento de escritura** de uma leitura (agora, aqui, nos vários sentidos do termo). As conexões e referências que vão sendo suscitadas podem constituir um tipo de texto fractal, o qual sempre escapa e transborda dos limites da linguagem e da estrutura desse mesmo texto e que, por isso, não pretende deter-se nele, ou seja, não se detém na literalidade dos argumentos apresentados. Se há um espírito desse trabalho, poderia dizer que ele busca por uma desautorização generalizada com o qual esse texto poderia ser imputado. Tal busca é parte de um projeto de “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008), mas amplo, ou seja, aquele que visa autorizar a suspensão da validade e da importância dos protocolos de pesquisa, das convenções e tradições disciplinares, pondo-os à prova sistematicamente no decorrer desse experimento ao hesitar diante da capacidade e poder de significação e de produção de um saber legitimado sobre o **outro** que a Antropologia parece gestar em si mesma. Em outras palavras, esse experimento visa procurar, de forma não sistemática, os limites, bordas ou fronteiras dos fundamentos que compõem aquilo que na Antropologia tem-se chamado de etnografia. Mas, o leitor poderá perguntar: como esse experimento foi feito? Por meio de um **teste** sistemático, realizado no trabalho de campo com as partes que o pesquisador acreditava comporem aquilo que aprendeu ser conhecido como uma etnografia. Por quais meios ou mecanismos esse experimento pôde ser viabilizado? Por um projeto de reflexão epistemológica, orientado por um conjunto de autores e temáticas (como os que citei acima) que conduziram à constituição desse modo de experimentar essa pesquisa. De que maneira esse experimento foi transformado em texto? A partir de uma escrita contínua, sem organização prévia ou estrutura linear, produzida sob influência dos debates teóricos que ela foi entrando em contato.

O contexto dos debates citados acima se prolonga por toda a história das ciências humanas. Desde a virada linguística e seus desdobramentos, no que se chamou pós-modernidade, vimos uma série de empreendimentos e projetos epistêmicos na Antropologia na direção de resolver os impasses sobre a impossibilidade, total ou parcial, de tornar a experiência do **outro**, e mesmo a ideia de experiência em si, traduzível em um texto inteligível, verossímil e fidedigno àqueles com os quais se esperava construir esse mesmo texto conjuntamente. Os modelos comparativos estiveram sendo a referência para compor esse solo comum junto ao **outro**, tornando seu mundo um conjunto de correspondências autoevidentes (subentendendo, portanto, que a comensurabilidade entre mundos é um pressuposto central e necessário à produção de etnografias). A expectativa era de que haveria uma ideia compartilhável do que seria o **real** e sua (possibilidade de) experiência, de um solo comum por onde a inteligibilidade mútua fosse possível ou viável a ponto de poder descrever, relatar ou narrar a experiência com o **outro**. A partir daí, e simplificando sumariamente a discussão para melhor ir ao encontro do argumento central, acreditou-se que a realidade (e sua descrição e compreensão) seria negociada no trabalho de campo. Ou seja, pressupunha-se que existia uma noção de **real** como intermediária para as mais diversas linguagens que davam acesso à **mente** ou ao pensamento e ponto de vista nativo (que, por sua vez, foi naturalizada no discurso antropológico corrente a partir de noções como de pulsões, inconsciente e subjetividade, que pressupunham uma inteligibilidade universal desse **real**). Contudo, e pulando décadas de história da disciplina

aqui, parece-me que voltamos à estaca zero da discussão após se desdobrarem boa parte dos debates atuais na disciplina (dentre alguns, destacaria principalmente o que tem se chamado de virada ontológica, teoria ator-rede, perspectivismo ameríndio e debates pós-coloniais). Não irei tentar resumi-los aqui, já que seriam necessários outros artigos para tal empreitada (a qual já foi feita, por sua vez, por alguns dos autores citados acima). Minha questão é mais pontual, já que emerge dos mesmos conflitos e problemas originados dos trabalhos de campo de tantos pesquisadores, ou seja, refiro-me às fronteiras do dizível quando o **outro**, ou a experiência com ele, não encontram tradução ou formas gráficas para narrar ou descrever o que se pretendia descrever. O problema e a pergunta são: o que fazer com tudo aquilo que não é visível, audível, respirável, sensível ao toque, ou tudo aquilo que toma a dimensão de uma experiência, individual ou coletiva, mas que não encontra respaldo em uma nenhuma linguagem que lhe dê conta, ou mesmo em nenhuma outra experiência que se possa promover ou propor e que encontre eco ou ressonância naqueles eventos ou acontecimentos originais que se desejava transmitir? Ou, em outras palavras, perguntaria: “como começa um saber? Como todo o resto, na hesitação” (IMBERT, 2003 p. 219). Tal questão acaba, contudo, por problematizar o próprio acesso à realidade e experiência com o **outro** inteligível, traduzível e comunicável. O que parece estar em jogo aqui é, em suma, a matriz epistêmica que engendra um projeto epistemológico mais amplo e histórico em que a Antropologia esteve envolvida desde sua formação. Tal matriz, visto argumentar, é composta pelas teorias do conhecimento que dão as condições de possibilidade para a etnografia existir enquanto método, ponto de vista, dispositivo, modelo epistêmico ou paradigma (KUHN, 1998) nas ciências humanas.

Mas seria esse um problema exclusivo da Antropologia, ou podemos encontrar o mesmo dilema em outras ciências humanas? O que fundamentalmente está em jogo quando se busca identificar e descrever tal matriz em uma pesquisa etnográfica? De certa forma, todo pesquisador em Antropologia produz, em alguma medida, tal reflexão, dando inclusive a aparência de ela ser uma ciência em permanente crise, como já foi dito, olhando do ponto de vista externo. Contudo, tais questões e problemas parecem ter se agravado nos últimos anos (INGOLD, 2011; 2016). Diante da crescente adoção, engajamento, uso e prática da etnografia por outras áreas do conhecimento, onde ela geralmente se torna método ou uma inspiração (como se costuma dizer); diante das frequentes controvérsias, desafios e anomalias metodológicas que têm emergido das/nas pesquisas realizadas na subárea disciplinar chamada Antropologia da ciência e da tecnologia (FREITAS, 2005; MONTEIRO, 2012) assim como diante das crescentes críticas e ataques aos conceitos, teorias e métodos das ciências humanas com acusações e questionamentos sobre a relevância e sobre o suposto conteúdo ideológico de nossas pesquisas, pergunto: no decorrer da constituição e institucionalização da Antropologia, enquanto disciplina acadêmica, a ideia de etnografia não teria se tornado cada vez mais um **paradigma científico**, tal como Thomas Kuhn define paradigma? Lembrando que o autor define paradigma em sua obra *Estrutura das revoluções científicas* como sendo “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1998, p. 13). E, ainda, dialogando com Jacques Derrida (2005), em sua obra *A escritura e a diferença* (mais precisamente no último capítulo da obra, intitulado “A estrutura, o signo e o jogo no discurso

das ciências humanas”), poderíamos também pensar que os problemas originados dessas crises epistêmicas, envolvendo a ideia de etnografia, teriam se originado no conceito de **experiência** que encerra um centro no jogo da estrutura disciplinar, dando-lhe a impressão paradoxal de que o pesquisador tem, diante de si, inumeráveis possibilidades de experimentos etnográficos, mas que sua raiz é fundada sobre pressupostos teóricos (como, por exemplo, as seguintes noções e categorias de análise: experiência, eu/pessoa, campo, relatividade, estranhamento, distanciamento, **outro** e realidade) imprescindíveis ao treinamento dos(as) pesquisadores(as) que desejam realizar etnografias.

Diante disso, o leitor poderia então perguntar: mas o que, afinal, seria uma etnografia? Ou, com quais critérios poderíamos caracterizar algo de etnográfico? Parece paradoxal que, por um lado, tantos pesquisadores estejam utilizando em suas pesquisas a etnografia e que tantos estejam criticando-a como modelo relevante e plausível de obtenção e produção de um conhecimento que, em tese, teria maior credibilidade e atingiria graus e escalas mais elevados de complexidade e profundidade. Por outro lado, não há consenso na comunidade acadêmica sobre a definição do que seja etnografia, ou pelo menos sobre aquilo que definitivamente caracterize e identifique uma etnografia de qualquer outra prática, método, disposição ou dispositivo nas ciências. E esse parece ser apenas um dos paradoxos da etnografia, no entanto, eles talvez tenham uma espécie de eixo central, ou seja, um conjunto de pressupostos sem os quais uma etnografia não faria sentido, dentre os quais identificaria aquele que é mais central e fundador da própria ideia de uma aventura (ou imersão) no encontro com a diferença, na viagem em direção ao **outro**: a noção de um **eu-antropólogo** ou **eu-antropóloga** (figura idealizada de um sujeito que é capaz de, ao individuar-se enquanto persona cognoscente, diferencia-se do mundo por meio de uma suposta qualidade de sua mente, aquela capaz de deslocar-se de si mesmo e ver-se externamente situada em um contexto externo a si). Se pensarmos que tal sujeito fenomenológico emerge, tal como disse Foucault, com o nascimento do Homem no ocidente, então é ele resultado dessa *epistêmê* moderna que visualiza e projeta o tempo histórico em um futuro ascendente em direção ao progresso (FOUCAULT, 1995). Tal sujeito torna-se o protagonista heroico dessa aventura da modernidade de fronteiras borradas (sendo que os mitos dos precursores da disciplina, dos expedicionários e viajantes tornam-se os mitos de origem para o neófito no trabalho de campo). Esse sujeito torna-se errante, nômade, em busca de qualquer desejo por necessidades, tal como conhecer outras culturas. Ele parece tornar-se, com isso, capaz de produzir uma ciência tal como a Antropologia, uma ciência sem método, sem projeto, sem uma matriz disciplinar central, mas com um sujeito que lhe conduz, com um *modus operandi* que lhe torna possível, mas que não lhe garante um horizonte qualquer, mas sim tantos quantos forem os antropólogos e etnógrafos existentes no mundo. Portanto, poderíamos entender que estamos falando de uma ciência tão errante quanto seu sujeito-objeto, o **eu-antropólogo**, que pré-condiciona sua existência; estamos falando, então, de uma ciência que se move à deriva.

## Sobre (des)montagens, quebra-cabeças e estar à deriva em uma pesquisa

Montar e desmontar, construir e desconstruir talvez sejam efeitos de um regime científico moderno, onde parece haver uma *epistémê* que se origina de um processo histórico de anseios, obsessões e obstinações em tornar a realidade inteligível. A Antropologia, sendo filha desse mesmo regime, parece enraizar-se em tal *epistémê*, compondo algo como uma ode ao concreto que acompanhou a constituição da história da disciplina. Uma dialética parece ser condição de seu trabalho, dados os pressupostos de onde ela parte, já que entende ser do encontro com o **outro** que seu ofício se torna possível. Mais precisamente, a constituição dessa modernidade teria criado as condições de possibilidade para que um “duplo-empírico transcendental” emergisse, chamado “**homem**” (FOUCAULT, 1995, p. 335). A Antropologia, ciência humana que se propunha a compreender os fenômenos em torno dessa nova figura, parece ter se consolidado sobre outra figura, que emergiu dessa. Durante a história dessa disciplina, muitos autores, ao tentarem definir tal ciência, consolidaram uma metafísica do sujeito, ao o historicizarem e deshistoricizarem. Um dos resultados dessa metafísica parece ser a própria figura do(a) pesquisador(a) antropólogo(a), ou essa outra figura cunhada pela modernidade para compreender os fenômenos sociais e culturais de outro ponto de vista.

Tendo em mente essa configuração disciplinar, especulo sobre a possibilidade de ser a ideia da etnografia concebida por meio de um treinamento e de uma formação do pesquisador enquanto **sujeito cognoscente**. Esse, sendo detentor da capacidade de experiência e de estar consciente de sua individuação, seria capaz, então, de consolidar e condicionar-se em uma nova noção de **eu**, por meio da transformação propiciada por esse treinamento. Afetar e “ser afetado” (FAVRET-SAADA, 2005) tornam-se, a partir daí, movimentos e concepções de si característicos dessa transformação, centrada, portanto, em um sujeito que é capaz de pensar a si, de deslocar suas perspectivas nos mais variados mundos e de rever sistematicamente seus pressupostos na relativização dos valores, concepções, visões e teorias do **outro** com o qual acredita construir uma pesquisa acadêmica. Não é à toa que o artigo citado dessa autora tem sido um dos mais citados e lidos na disciplina, pois justamente ecoa um desejo de correspondência entre a expectativa do(a) pesquisador(a) em campo em levar a cabo o processo de imersão na vida nativa e a justificação teórica (mesmo que sustentada em abstrações e pressupostos incomensuráveis, como o conceito de experiência e de afeto) necessária para tornar plausível a produção de uma etnografia, equacionando, assim, diversas crises epistêmicas na disciplina. E, assim, na clivagem dessa resolução em/da crise, um conceito de eu-antropólogo emerge para dar conta de um descentramento de si na direção do **outro**. Esse movimento heurístico e epistêmico parece subentender e pressupor a emergência desse novo sujeito no estudante que pretende estudar Antropologia ou fazer uma pesquisa etnográfica, à medida que vai se familiarizando com a literatura sobre o assunto, com as técnicas de pesquisa, com a postura em relação à **diferença** e com as categorias-chave de pensamento utilizada nessa disciplina. Se essa noção de um eu-antropológico pressupõe um movimento de perspectivas que a alteridade e a diferença implicariam, então poderíamos tornar tal movimento análogo às movimentações das peças de um jogo (evocando com isso o caráter lúdico do ofício antropológico disciplinar). E aqui penso especificamente em um jogo específico, aludido por Thomas Kuhn, o de

quebra-cabeças, onde as regras resumir-se-iam ao objetivo de reunir peças em um dado tempo e espaço tomando como desafio central dar coerência e estabelecer relações (talvez de correspondências) entre as partes que compõem seu conjunto. No entanto, também me parece que, frequentemente, tais quebra-cabeças têm sido montados e abandonados quando não se encontra sua solução ou quando existem mais “anomalias” (KUHN, 1998) do que correlações entre modelos e exemplos de referência. Quando não são completamente abandonados são remontados de acordo com os mesmos procedimentos até que seja resolvido seu enigma, dando tanto a impressão de que seu problema localizava-se em contingências e imponderáveis presentes no contexto de pesquisa quanto dando a impressão ao pesquisador que a escrita e a rescrita de uma etnografia seriam atividades imensuráveis, desdobrando-se sobre si própria, dada sua duplicidade intrínseca, ou seja, aquela que emerge da alteridade.

O que pretendi produzir em minha tese foi, então, um exercício de **reversão** das tentativas (frustradas ou não) de soluções desses enigmas, operando suas possíveis (des)montagens. Entende-se aqui que tal reversão expõe as regras desse jogo, apontando para suas possíveis raízes, fundamentos, contingências, crises, gêneses e lógicas. Mais precisamente, ela escreve a história de suas condições de possibilidade. Pensando com Foucault, desmontar seria como “um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem.” (FOUCAULT, 1995, p. 11). No entanto, o exercício de montar e desmontar tratar-se-ia exclusivamente de uma arqueologia do presente (em outras palavras, seria algo como uma metaetnografia realizada com fragmentos de uma espécie de etnografia *naïf*), pensando que essa seria uma história do conhecimento sobre as “condições de possibilidade; neste relato, o que deve aparecer são, no espaço do saber, as configurações que deram lugar às formas diversas do conhecimento empírico. Mais que de uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma ‘arqueologia’” (FOUCAULT, 1995, p. 11-12). Enfim, o exercício que move as engrenagens da tese permaneceria sendo, por isso, herdeiro e tributário de certo historicismo particular às ciências humanas.

Identificados esses dois pressupostos (eu-antropólogo e movimento à deriva) como centrais para a consolidação da Antropologia e para a popularização de seu suposto método central (a etnografia) objetivei construir uma pesquisa que conseguisse refletir e problematizar tais paradoxos. Em minhas pesquisas de campo, que trataram sobre assuntos relacionados à saúde mental e à loucura, o modelo de pesquisa etnográfica parecia sempre permitir à pesquisa orbitar o sujeito acometido por alguma perturbação ou doença mental, mas nunca adentrar de fato no conteúdo de seus delírios, dissonâncias, cacofonias e rupturas espaço-temporais, quase sempre ininteligíveis diante de uma postura epistêmica que tentasse traduzi-la enquanto uma linguagem, consciência, mentalidade ou racionalidade humana *sui generis*. Os procedimentos, técnicas e disposições de pesquisa etnográfica permitiam descrever e compreender os contextos sociais e psíquicos do sujeito acometido pela doença e nunca aquilo que ele sente, pensa ou fala quando adentrava ao seu processo demencial, *esquizo* ou delirante.



O resultado de tais encontros com esses interlocutores foi a invenção de um experimento de escritura que tentava perder-se a todo o momento em que achasse um sentido qualquer ou que estabilizasse uma tradução ou interpretação sobre os acontecimentos e vivências. Esse tipo de experimento de escritura, que chamei de montagens e desmontagens, permitiu compor uma série de problematizações sobre a natureza do ofício da etnografia. Ou seja, permitiu encontrar, em certa medida, um ou mais centros de uma estrutura disciplinar que sustentava a imagem da etnografia enquanto um modelo epistêmico sem projeto. Pensando com Jacques Derrida, uma estrutura disciplinar, como a antropológica, necessita sempre de um acontecimento de ruptura que a diferencie do seu exterior, aqui chamado de campo, realidade ou mundo. Quem promove esse acontecimento é precisamente um sujeito dotado de capacidades perceptivas e sensoriais que lhe dá aptidão para conhecer e realizar o jogo dessa estrutura. Esse sujeito não é um indivíduo qualquer, mas sim uma pessoa treinada a observar e experimentar o mundo segundo certos critérios, escolhas metodológicas, posicionamentos políticos e epistêmicos e, principalmente, segundo um conceito sobre si mesmo que lhe garanta ampla compreensão sobre aquilo que o cerca. Em outras palavras, estamos aqui tratando de um sujeito descondicionado das normas e padrões sociais e recondiçãoado para produzir esse acontecimento de ruptura, onde a estrutura da qual faz parte tomará proporções imensuráveis e ilimitadas (devido à sua natureza essencialmente transmutável e versátil). Esse sujeito é o próprio pesquisador, que assume a persona a que chamo eu-antropólogo, ele é aquele que se põe à prova como parte do objeto de investigação, sendo, portanto, alvo da observação de si mesmo somente à medida que é interpelado pelo **outro** ou entretém relações com ele. O centro dessa estrutura oscila constantemente entre esse eu-antropólogo e o outro-interlocutor durante a pesquisa de campo, e as crises epistêmicas que emergem nessa seara colocam em risco constantemente essa ciência aparentemente sem centro, matriz ou raiz, onde ela estaria implicada em uma rede de instabilidades e inconsistências insustentável epistemológica e disciplinarmente. Será, portanto, no texto etnográfico que o pesquisador, de forma sistemática, controlada e ordenada, relatará as experiências onde emergem os imponderáveis, as situações incomensuráveis, as inconstâncias e aquela sensação permanente de estar à deriva em campo. É nessa escritura que se organiza a instabilidade e a impermanência de tudo aquilo que vem à tona na experiência etnográfica e transforma-se em dado de campo. Ao escrever, o pesquisador acredita equacionar as crises, contradições e controvérsias surgidas na justificação teórica e empírica da etnografia enquanto modelo epistêmico central dessa disciplina. E, então, nos perguntamos: como tal equação se resolve? Quais as condições de possibilidade para que um sujeito torne-se um antropólogo apto a romper com as estruturas e condicionamentos sociais e a mergulhar em um **mundo-outro** a fim de lhe compreender em profundidade? Que espécie de super-homem é esse capaz de tal desprendimento, descondicionamento, deslocamento e de transformação tão radical quanto sair de si e olhar-se externamente? Um antinarciso (VIVEIROS DE CASTRO, 2015)? Um sujeito antissolipsista? Um nômade sem sujeito transcendental?

Para “construir um sistema de referência geral” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 199) é preciso provar que se é capaz de realizar esse exercício de deslocamento de ego e consciência, para tornar-se um pesquisador antropólogo experiente. Se o objetivo, com isso, for ainda alargar a experiência, tornando-a acessível ao resto da humanidade que comungue desse mesmo solo

comum onde tal experiência é possível (ou seja, que é universal um ponto de vista humano), então, deduzo que exista um protocolo etnográfico a ser seguido ao ler os manuais em forma de monografias que chamamos de clássicos da Antropologia; além dos textos consagrados por sua reprodutibilidade e citação em aulas de métodos em Antropologia, como, por exemplo, o clássico “Treinando a observação participante” (FOOT-WHYTE, 1975). Tal protocolo teria como sustentação tais conceitos, como **outro**, alteridade, **eu** e experiência. À medida que o estudante é treinado a exercitar os deslocamentos e práticas pedagógicas, como estranhamento e relativização, esse protocolo torna-se como que invisível a ele, já que os deslumbramentos com o encontro com o **outro** provocam uma sensação de deriva no trabalho de campo, por onde o pesquisador segue perdendo-se em meio a inumeráveis referências, sensações e informações de/no campo. Ele acredita, assim, estar descondicionado das convenções sociais já que agora ele é consciente delas, e por isso pode trabalhar contra intuitivamente. No entanto, seus pontos de referências para exercitar essa profissão de fé são justamente aqueles conceitos que possibilitam a existência desse protocolo.

Quando me propus, na última etapa do trabalho de campo, a pôr a experiência à prova, percebi que existiam inúmeros modos de fazer isso. Esses modos tenderam a valorizar a ideia de que há uma noção de **tempo** e de **processo** no qual uma vivência específica podia acontecer. Seja ela mais ou menos corporificada, o que esse conceito de **experiência** parecia permitir era duplicar a observação em sua potência heurística, já que observar de dentro e de fora ao mesmo tempo, pelos movimentos de aproximação e distanciamento, permitiria materializar os preceitos teóricos (dar consistência realística ou plausibilidade), antes apenas concebidos por meio de estruturas e sistemas de pensamento abstratos. Sendo assim, a experiência do pesquisador, vivenciada no campo, vivida no/com seu corpo, ou com outras possibilidades de entendimento de corpo, permitiram resolver a equação que não se resolvia, entre o que fazem e o que pensam os nativos, problemática constante em toda a história da disciplina. Permitia que o sujeito pesquisador servisse de exemplo a um modelo não refutável, já que o objetivo não é necessariamente a generalização, mas sim a especulação sobre um solo comum universal. O antropólogo seria aquele que iria, então, aplicar a prova real sobre essa equação, invertendo a ordem dos fatores e refazendo a equação ao revés. Por meio dessa experiência multidimensional, a etnografia estaria, portanto, tonificada. Já não apenas explicaria pobremente os fatos por meio de esquemas mentais lógicos, mas sim produziria uma compreensão **situada** e **personificada** em um desses protótipos de testes humanos, ventríloquo de si mesmo, chamado pesquisador de campo. O método etnográfico, portanto, segue o mesmo padrão daquele utilizado nas demais ciências, ou aquele dedutivo: é preciso apreender um recorte da realidade por meio de uma experiência controlada na qual se debruçará a reflexão acadêmica. Primeiro realiza-se a experiência para depois compreender como ela foi realizada. Mas, então, porque não existiriam manuais de como **experienciar** a experiência etnográfica? Alguns seres humanos nasceram com esse **dom** e outros não? Seria a comunidade antropológica uma espécie de sociedade secreta ou corporação, na qual apenas os seus integrantes compreendem seus símbolos e sabem dos seus segredos e enigmas?

Quando um cientista pode considerar um paradigma como certo, não tem mais necessidade, nos seus trabalhos mais importantes, de tentar construir seu campo de estudos começando pelos primeiros princípios e justificando o uso de cada conceito introduzido. Isso pode ser deixado para os autores de manuais. Mas, dado o manual, o cientista criador pode começar suas pesquisa onde o manual a interrompe e desse modo concentrar-se exclusivamente nos aspectos mais sutis e esotéricos dos fenômenos naturais que preocupam o grupo (KUHN, 1998, p. 40).

Talvez não exista um manual de como viver a experiência de ser um humano. Também não parecem existir muitos manuais sobre como proceder pragmaticamente no trabalho de campo que compõe uma etnografia. Então, deduziríamos que todo antropólogo está sujeito a escrever seu próprio manual (já que são suas experiências pessoais as condições de possibilidade para a própria etnografia existir).

É por se situar entre a analítica da finitude e a Biologia, a Economia e a Lingüística que as ciências humanas têm um estatuto epistêmico problemático. Efetivamente tratam como objeto o que é sua condição de possibilidade, vão do que é dado à representação para o que torna possível a representação, são ciências que se fazem num movimento que vai de uma evidência não-controlada às formas mais fundamentais que garantem a emergência de representações. Trazem subjacente o projeto de reconduzir a consciência às suas próprias condições reais de possibilidade (DOS ANJOS, 2004, p. 152).

Não parece ser à toa que abundam nos trabalhos acadêmicos reflexões metodológicas, adendos sobre técnicas e demais aspectos mais sutis e esotéricos dignos de nota sobre a confecção de uma etnografia. Os debates pós-modernos, por sua vez, amplificaram exponencialmente tais experimentos, tornando cada conceito de etnografia composto por cada etnógrafo mais elástico ainda. Eles constituíram um espelho à modernidade, onde o antropólogo seria como um “visionário em um mundo de cegos” (VERDE, 2018, p. 149).

Mas, diante do que foi dito até aqui, o leitor, que não é antropólogo ou que não passou por um treinamento e formação para tornar-se um, poderia começar a perguntar-se se não haveria alguma aproximação entre loucura e etnografia. Esse **eu** que se arrisca na aventura de posicionar-se como um **outro**, um **mesmo** de um **outro** ou um outro de um **outro**, teria quais condições de esgaçar os limites daquilo que (re)individua a si mesmo, como com um **ente** qualquer no mundo, alargando a experiência de humanidade? Que mecanismos de controle existem para fazer essa experiência não se tornar uma desenfreada multiplicação de transformações, imergindo em processos e caminhos esquizoides? Parece-me que essas são mediadas pela dupla personalidade do antropólogo, um **eu** que mergulha na experiência e um antropólogo que a abstrai. Sua junção, eu-antropólogo, seria como uma espécie de grupo controle de um experimento chamado vida acadêmica, raramente objeto de descrição e reflexão por parte dos que vivem esse laboratório do conhecimento. As crises disciplinares na Antropologia tendem a invisibilizar a constituição desse sujeito ao considerarem que essas são fruto apenas de disputas teóricas, ou seja, que são as responsáveis pelas rupturas e conflitos entre paradigmas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997). No entanto, em Thomas Kuhn (1998), encontramos diversas passagens onde há a noção clara de paradigma. Na passagem que cito a seguir, por exemplo, podemos entender tal conceito quando explica como ocorre a transição de um paradigma a outro:

A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus **métodos** e aplicações. Durante o período de transição haverá uma grande coincidência (embora nunca completa) entre os problemas que podem ser resolvidos pelo antigo paradigma e os que podem ser resolvidos pelo novo. Haverá igualmente uma diferença decisiva no tocante aos modos de solucionar os problemas. Completada a transição, os cientistas terão modificado a sua concepção da área de estudos, de seus **métodos** e de seus objetivos (KUHN, 1998, p. 116, grifos meus).

Aquele que passa anos em salas de aulas, em laboratórios de pesquisa e em eventos acadêmicos, a princípio, se não estou enganado, é a mesma pessoa que vai a campo em busca dessas experiências que (supostamente) transcendem seus pressupostos e visões etnocêntricas. **Transcendência** essa que, por sua vez, irá provocar, e assim se espera, uma espécie de revolução interior capaz de modificar radicalmente sua perspectiva sobre o mundo após passar pelas experiências de campo. E, por fim, serão tais experiências que terão o poder de revelar as questões e os problemas que correspondem as expectativas daqueles que treinam e avaliam o desenrolar do trabalho daquele que é um aspirante a antropólogo. Tal provação, deve, portanto, romper com a consciência de um **eu** por meio da consciência de um **outro**, sem com isso revelar que as motivações para esse rompimento com um **eu** originam-se, via de regra, de um desejo por aprovação e reconhecimento da perspicácia, da genialidade e da capacidade de deslocamento de perspectiva que esse mesmo **eu** consiga ter. Em outras palavras, é preciso apresentar uma desmontagem do **eu** contundente para que esse mesmo **eu** seja reconhecido como um **sujeito** apto e capaz a montar-se segundo a noção de pessoa que o abarca e o rege. O antropólogo que avalia a desenvoltura e a densidade dessa experiência está em busca de uma distinção entre duas experiências singulares desse mesmo **eu**. Para o pesquisador em formação, para transformar-se em pesquisador antropólogo é preciso que passe por uma avaliação específica de suas qualidades. Tal avaliação busca por discriminar as capacidades e qualidades de um **outro** desse mesmo **eu**, que se lança à experiência com a alteridade reveladora daquilo que se busca investigar. Nesse sentido, perguntaria ao leitor antropólogo: quais desses **eus** está apto a lançar um olhar crítico sobre a própria constituição? Se há apenas uma noção de **experiência**, que é tomada como base para ambos os relatos, do **eu-aluno em formação** e do **eu-antropólogo pesquisador**, então como distinguir quais as vivências são relevantes para desdobrar as questões levantadas por uma pesquisa antropológica? Como separar esses **eus** de modo que vejamos os efeitos das transformações que correspondam às expectativas acadêmicas? Enfim, que tipo de experiência autoriza um antropólogo a fazer etnografia? Quais experiências são necessárias para um texto etnográfico alcançar sua excelência acadêmica (falo daquelas pesquisas, que, por exemplo, ganham prêmios de destaque e mérito)? Submeter a etnografia à reflexão crítica atinge diretamente a constituição da personalidade do antropólogo que se aventura nessa viagem pessoal, apaixonante e transformadora da persona pesquisadora chamada etnografia? Em outras palavras, se não estou equivocado, etnografia seria igual ao que cada pesquisador faz **no** e **do** trabalho de campo, guiados pela alteridade enquanto

categoria de pensamento, que garante a exegese antropológica, e pelo estranhamento, enquanto exercício psíquico que permite a transformação interior e a relativização cultural. No entanto, ambos conceitos parecem tão indefiníveis quanto a etnografia e dependem apenas do que cada pesquisador entende, sente e passa ao **transformar-se** por meio desses dois canais, ou plataformas, em que se lançam nessa aventurada forma de fazer ciência, literatura, filosofia, antropologia ou simplesmente um entendimento sobre o humano.

Em suma, o problema aqui elencado é o mesmo que alertado pelos debates antropológicos já citados no início do presente artigo: ao falar do **outro** construo uma versão de **mim** mesmo, para com esse poder afirmar que há uma versão **em comum entre nós** sobre como o mundo é, ou talvez o seja. Contudo, quais pressupostos estariam sendo referência para constituir esses enunciados? Para juntar as peças que compõem esses pressupostos, o pesquisador deveria ter de desmontar aqueles mecanismos que tornaram seu treinamento e adestramento de sua prática de pesquisa em um **método** para condicionar e estabilizar um conhecimento. Desmontar, nesse sentido, tratar-se-ia de “colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a des-construção dessa mesma herança. Problema de **economia** e de **estratégia**” (DERRIDA, 2005, p. 412). Durante meu treinamento como antropólogo na graduação, por exemplo, pensava que a Antropologia poderia cultivar em mim e nos outros sentimentos próprios do humanitarismo, da filantropia e daquele altruísmo que acompanha toda relação cordial, gentil, lisonjeira, amável, igualitária, amistosa e elegante para com o **outro** ou com os nativos. Buscava por um rigor metodológico e pelo aperfeiçoamento das técnicas de pesquisa para que pudesse amplificar a eficácia e o rendimento desses protocolos a serem seguidos nessa relação com a “outridade”. Ou seja, que pudessem produzir dados com a qualidade esperada para se produzir uma boa análise teórica. Se não estou equivocado, todo esse horizonte político-moral sempre esteve presente nas visões dos estudantes de Antropologia com os quais convivi (alguns mais niilistas do que outros, mas todos com esse mesmo desejo de **devir-outro** em um encontro ecumênico com a diferença). Alguns desses se motivaram com esses valores e engajaram-se em uma espécie de ativismo social humanitário instrumentalizado com as teorias e metodologias antropológicas, sob o solo comum altruísta e, talvez, católico de caridade e de benevolência tipicamente missionária. Outros, por sua vez, logo após alguns poucos semestres de estudos, parecem ter perdido essa empolgação altruísta inicial, renunciando aos desejos e sonhos de mudança e protagonismo social na luta pelos direitos dos oprimidos. No lugar do altruísmo, adquiriram uma espécie de frieza epistemológica, um ceticismo escolástico crente na necessidade total de destruir todas as verdades possíveis e de desconstruir todos os valores, transvalorando-os no solo comum altivo e soberbo da transcendência do conhecimento. Essa suposta divisão já foi algures distinguida entre a vertente empirista e a intelectualista (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1995) assim com entre as raízes ou tradições romântica e holista e a iluminista e empirista (DUARTE, 2004). Mas o que talvez mais seguramente ocorra, enquanto panorama disciplinar em minha formação, era um “ideal historicista” (VERDE, 2018, p. 154), a partir do qual o aluno sentia-se apto a lançar um **líquido de contraste** sobre o **real**. Desmontar esse ideal, por outro lado, implicaria deixar à mostra os deslumbramentos com o exótico, com o **outro** e com os conteúdos que a alteridade teria para nos instabilizar e que purificamos em nossos textos etnográficos para lhe

assegurar consistência, objetividade e plausibilidade (LATOUR, 1994). Em outras palavras, estava fazendo jus à história da disciplina, empenhada em operações de desvelamento: “uma sobrelevação transcendental revertida num desvelamento do não-consciente é constitutiva de todas as ciências do homem” (FOUCAULT, 1995, p. 381).

Parece ser, então, por meio dessa “sobrelevação”, que o estudante de Antropologia passa a ser capaz de uma profunda transformação interior. Mais precisamente, após a finalização de seu treinamento, seguidos dos seus ritos de passagem, ele parece adquirir uma espécie de aura mágica, do tipo reveladora, que, às vezes, é tão potente que se aproxima das visões místicas, daquele contato com o divino e com o sagrado. Trata-se de experiências transformadoras, em que temos de repensar toda nossa formação enquanto indivíduo, sujeito, pessoa, cidadão e toda sorte de conceitos que remetam à individualidade. Paradoxalmente, esse mesmo eu, transformado em suas múltiplas variações, torna-se o principal referencial onde o pesquisador regressará quando estiver perdido em seu projeto descentrante antinarcísico. Não parece ser à toa, portanto, que alguns professores e orientadores usam a metáfora do primeiro trabalho de campo como um ritual de passagem, ingressando em uma nova individualidade com a qual se poderá ver o mundo de um prisma completamente distinto, chamado antropólogo.

Em suma, parece claro que aquilo que dá “estruturalidade da estrutura” (DERRIDA, 2005) disciplinar é um conceito de etnografia formalizado em uma imagem sobre ciência bem singular, daquela que se moveria à deriva. Ou seja, a Antropologia continua sendo exposta ao público leigo como uma disciplina que não encerra um “significado transcendental” qualquer, dando-lhe a impressão de amplitude indefinida do campo e do jogo da significação (DERRIDA, 2005). E aqui voltamos, então, à relevância dos jogos e experimentos de linguagem em que diversos debates na disciplina continuam a lançar suas apostas, enquanto novas possibilidades de descentramentos e dissoluções dos impasses, crises e contradições que a perseguem. Em outras palavras, e parafraseando a crítica de Derrida a Levi-Strauss, o projeto epistêmico centrado na ideia da etnografia “permanecerá sempre fiel a sua dupla intenção”: “conservar como instrumento aquilo cujo valor de verdade ele critica” (DERRIDA, 2005, p. 238). Ou seja, conservar a noção de um eu-antropólogo metodológico torna possível falar sobre o **outro**. Tal noção é herdeira do “individualismo metodológico” weberiano (WEBER, 1994) e torna-se pressuposto irrefutável já que é o elemento central que pré-condiciona o próprio projeto epistêmico que visa compreender os fenômenos sociais. Mas, como identificar esse **centro** onde podemos encontrar a “estruturalidade da estrutura” das etnografias (DERRIDA, 2005)? Em minha tese tentei construir um experimento de montagem e desmontagem de um texto que se caracterizava por aquilo que Derrida chamou de “movimento da suplementariedade”, o qual me deterei mais adiante (DERRIDA, 2005, p. 245).

## O que, afinal, caracteriza o texto etnográfico?

Para responder a essa pergunta, creio que teremos de desmontar tal modo de escritura, ao pormos em prática uma ininterrupta identificação e descrição dos pressupostos e *epistêmês* que permitiram e possibilitaram construir aquela experiência, descrição e interpretação etnográfica, que a alimenta. Se em toda pesquisa etnográfica há supostamente um estado de impropriedade e dissolução dos condicionamentos sociais que impediriam o pesquisador de estar em condição de alteridade, então tal experimento de desmontagem buscaria radicalizar e tornar ininterrupto tal processo de construção e desconstrução da figura do pesquisador antropólogo. Se há uma espécie de revolução interior nessa **persona**, ocorrida desde a formação e treinamento acadêmico até o final do trabalho de campo, esse experimento de montagem e desmontagem de sua pesquisa permitiriam a ele perder-se sucessivamente a cada momento em que suspeitasse **saber um pouco mais** sobre o objeto estudado. Especula-se que seria a partir de tal experimento que os paradoxos de uma etnografia se tornariam mais plausíveis e inteligíveis. De qualquer modo, tais montagens e desmontagens de uma escritura apresentaram-se tal como um jogo de montagem de quebra-cabeças. O resultado foi um movimento desse jogo que Jacques Derrida chamou de “suplementariedade” (DERRIDA, 2005, p. 244-245), aqui cito ele:

Há demasiado e mais do que se pode dizer. Mas pode-se determinar de outro modo a não-totalização: não mais sob o conceito de finitude como assignação à empiricidade, mas sob o conceito de *jogo*. Se então a totalização não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo - a saber a linguagem e uma linguagem finita - exclui a totalização: este campo é com efeito o de um *jogo*, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Este campo só permite estas substituições infinitas porque é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiado grande, lhe falta algo, a saber um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições. Poderíamos dizer, servindo-nos rigorosamente dessa palavra cuja significação escandalosa sempre se atenua em francês, que este movimento do jogo, permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da **suplementariedade**. Não se pode determinar o centro e esgotar a totalização porque o signo que substitui o centro, que o **supre**, que ocupa o seu lugar na sua ausência, esse signo acrescenta-se, vem a mais, como suplemento. O movimento da significação acrescenta alguma coisa, o que faz que sempre haja mais, mas esta adição é flutuante porque vem substituir, suprir uma falta do lado do significado” (DERRIDA, 2005, p. 244-245).

Montar e desmontar, se for considerado um jogo, tal como Derrida nos expõe, poderia, então, suplementar uma etnografia? Uma remontagem corresponderia ao movimento da significação? Tal dilema parece ser o mesmo daquele que Derrida anuncia como a “escolha entre duas interpretações da interpretação irreconciliáveis” (DERRIDA, 2005, p. 248). Talvez a possibilidade do jogo da (des)montagem deixou entrever o “ser como ausência ou como presença”. Talvez esse jogo postule essa mesma “afirmação nietzchiana”, que “determina então o não-centro sem ser como perda do centro” (DERRIDA, 2005, p. 248) já que tornaria a etnografia reversa (WAGNER, 2010), já que talvez ela tenha se tornado esse jogo seguro

“que se limita à substituição de peças dadas e existentes, presentes” (DERRIDA, 2005, p. 248). A etnografia, pensando com Derrida, seria originada, então, nessa segunda interpretação da interpretação, essa que “sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo” (DERRIDA, 2005, p. 249). Com isso, talvez o jogo de montar e desmontar, tal como a desconstrução, possa pensar esse “solo comum” e a “diferença desta diferença irreduzível” (DERRIDA, 2005, p. 249).

Nesse sentido, o que as teorias sobre a etnografia parecem engendrar, talvez seja, em primeiro lugar, a constituição de uma mesma realidade em comum, e, em segundo lugar, a invenção de um **eu** que possa transitar e ter um solo comum coabitado com o **outro**. O **real** torna-se, então, o quebra-cabeça mais difícil de ser resolvido. Equacioná-lo em um “saber local” (GEERTZ, 2012) e em “conexões parciais” (STRATHERN, 1991) parece-me ter sido a resolução encontrada para o enigma que origina esse quebra-cabeça e que por isso o elimina da “agenda” de boa parte das pesquisas. A estratégia usada para garantir consistência nessas conexões está no argumento, recorrentemente usado, de que a etnografia tem um caráter ou natureza “negociada” (BARTH, 2000, p. 180) dessa realidade comum, que pressupõe a possibilidade de consenso e de compartilhamento do que ela seria com o **outro**, coestabelecendo os parâmetros com os quais esse conhecimento poderá ser produzido. Essa realidade negociada só seria possível se houvesse um conceito comum de **experiência** e de **individualidade**, solo comum onde o pesquisador e o nativo poderiam distinguir o que é **real** daquilo que não é. E talvez a Antropologia, por meio da etnografia, continue a se caracterizar por uma ambiguidade fundadora, mas estaria ela ainda presa ao concreto no momento em que o interrogador transforma-se em interrogado, em que o homem torna-se objeto de si mesmo? Qual a concretude dessa transformação? Experiência? Talvez não haja qualquer concretude, mas sim um sujeito transcendental, ainda sujeitado sob os protocolos disciplinares que o tornam veículo de uma transformação obrigatória (ou falo do ventriloquismo antropológico no qual o **outro** fala pelo antropólogo aquilo que esse gostaria que o **outro** dissesse). Em outras palavras, se há **uma** matriz que engendra o conhecimento produzido pela Antropologia, então ele estaria sustentado nessa experiência que só poderia acontecer sob certo estado de coisas chamado **real**; que pressupõe a incompletude de uma totalidade em perpétuo desalinho, inexactidão, incoerência e transformação. Se o conhecimento antropológico produzido a partir de tais fontes, tão imponderáveis, incomensuráveis e instavelmente consistentes, é ainda um conjunto de assertivas relevantes sobre o **outro**, então como podemos afirmar que as informações contidas nele refletem alguma dimensão da realidade coproduzida com ele? O enigma parece localizar-se, então, na **linguagem** e na relação com o **outro**. Solucionar tal enigma parece ter sido um objetivo perseguido por diversos autores na disciplina, mas e se ele estivesse localizado nisso que os antropólogos inventaram para compreender seus nativos, como as noções de “tempo” (FABIAN, 2013) e “cultura” (WAGNER, 2010)? Ou seja, para que fosse possível suprir os desejos universalistas, por parte de uma ciência em desenvolvimento e em busca por legitimação de seu conhecimento, era preciso tornar evidente a existência de algo em comum entranhada entre nativos e antropólogos, algo que comprovasse a possibilidade da comparação (onde há sempre a necessidade da existência de equivalentes, semelhantes ou correspondentes para se correlacionar), da tradução e do entendimento mútuo sobre um solo



comum (e pergunto: o quanto os debates e crises atuais na disciplina se distanciaram desse horizonte de expectativas?). Seria apenas por meio da estabilização de um **eu** irreduzível, âncora para todos os deslocamentos epistêmicos e pré-condição para essa tradução acontecer, que uma **diferença** tornar-se-ia perene e não apenas variação da continuidade, da mesmidade e da universalização do humano. A produção de tal **diferença** não seria, contudo, despropositada, mas sim condição para tornar insular o conhecimento daí produzido. Imbuído nos múltiplos conceitos sobre o que é uma etnografia, parecem existir matrizes e ontogêneses que marcaram a história da disciplina e condicionaram seus métodos ao modo como vimos atualmente. Algumas delas são as mesmas que caracterizaram a modernidade.

Em suma, o exercício de (des)montagem poderia não ser nada além do que um “círculo hermenêutico”, tal como Gaston Bachelard, Gadamer e Heidegger o compuseram, os quais permitiram uma “fusão de horizontes” com o **outro** (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1997, p. 21). A única diferença seria a **diferença** possível que emerge da passagem do niilismo para a abdicação do **eu**, momento no qual o antropólogo parece ter apenas duas opções, segundo esse círculo: novamente relativizar, a si mesmo, ao **outro**, e esse próprio círculo (e essa talvez tenha sido a obsessão pós-moderna), ou tomar uma posição radicalmente antinarcísica diante desse círculo de forma irreduzível, tornando tanto a questão do **eu** quanto a que torna relevante esse mesmo círculo, problemas de menor importância, ou mesmo nenhuma importância, já que estariam abertas, a partir daí, uma série de outras possibilidades teóricas, ontológicas e epistemológicas, ou seja, aquelas que novamente emergem do **outro** e do encontro com ele (CARVALHO, 2001, p. 114).

### **Antropologia: uma ciência em crise permanente ou em processo de remontagem?**

O criador de uma montagem parece ter poder completo sobre sua criação, na qual a remontagem seria o mesmo que “fazer entrar o mundo na soberania de um discurso que tem o poder de representar sua representação” (FOUCAULT, 1995, p. 325). Por exemplo, se o exercício de (des)montagem é uma hesitação diante da força de significação, em que o antropólogo parece ter diante do **outro**, então poderíamos dizer que (des)montar configuraria um modelo epistemológico para resolução de impasses e crises atuais na Antropologia (os quais são atualizações de antigas)? Se não forem, então eles pretendem produzir uma instabilização *ad hoc*? Reiterar a importância da centralidade da figura de um **eu-antropólogo** não replicaria um mecanismo lógico-dedutivo onde o geral é descrito por meio do particular? Seria esse, então, um modelo interpretativo que deve corresponder a exemplos empíricos? Ou pelo contrário, as especulações e sugestões aqui expostas implicariam afirmar que jamais houve qualquer crise, desde a invenção do método etnográfico já que “a crise, ao provocar uma proliferação de versões do paradigma, enfraquece as regras de resolução dos quebra-cabeças da ciência normal, de tal modo que acaba permitindo a emergência de um novo paradigma.” (KUHN, 1998, p. 110)?

Enfim, o que o experimento de escritura parece aqui preconizar, de certa forma, é que a ideia de amplificação de horizontes, e a própria ideia de um *horizonte*, tornam-se assim o plano de transcendência onde o antropólogo atua, dando-lhe o poder de uma espécie de visão além do alcance. Se o ato de desmontar pode ser considerado como um dispositivo que permitiria a visualização de um “plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 1992) como um duplo desse “plano de transcendência”, então tal dispositivo opera segundo a mesma lógica que engendra ambos “planos”. Como seu duplo negativo, desmontar seria um exercício que instabiliza as categorias de pensamento antropológico na direção de outras imagens. Nesse sentido, estar à deriva é o mesmo que estar sob uma condição X em relação a um referencial. Estando em algum lugar, o nômade entretém relações com “modos de existência” (SIMONDON, 1958), habitantes desse tempo-espço, onde os mecanismos de localização são aqueles que o auxiliam a perder-se sucessivamente na medida em que há subtração de seus referenciais, e não substituições deles (como vemos nos trabalhos de tradição estruturalista). Mover-se à deriva pressupõe a desmontagem de tais referenciais, em um jogo de quebra-cabeças sem resultados e sem horizontes (ou seja, sem qualquer figura final a ser montada).

## Referências

- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.
- BLOOR, David. **Conhecimento e imaginário social**. São Paulo: UNESP, 2009.
- CARVALHO, José Jorge de. A antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo. **Anuário Antropológico** 86, p. 133-157, 1988.
- \_\_\_\_\_. O olhar etnográfico e voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, v. 7, n. 15, p. 107-147, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e a crise dos modelos explicativos. **Estudos Avançados**, v. 9, n. 25, p. 213-228, dez. 1995.
- \_\_\_\_\_. **Sobre o pensamento antropológico**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1997.
- CLIFFORD, James. Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski. In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (Org.). **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011, pp. 93-120.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- DOS ANJOS, José Carlos. Bourdieu e Foucault: derivas de um espaço epistêmico. **Anos** 90, v. 11, n. 19/20, p. 139-165, jan./dez. 2004.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 55, p. 5-18, 2004.
- \_\_\_\_\_. O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente. **Mana**, v. 18, n. 3, dez. 2012.
- ECO, Umberto. **Obra aberta**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.

- FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece o seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de campo**, v. 13, p. 155-161, 2005.
- FOOT-WHYTE, Willian. Treinando a Observação Participante. In: ZALUAR, Alba (Org.) **Desvendando Máscaras Sociais**, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1975, pp. 85-98.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FREITAS, Renan Springer. A sedução da etnografia da ciência. **Tempo Social – revista de sociologia da USP**, v. 17, n. 1, p. 229-253, 2005.
- GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. Para além do “trabalho de campo”: reflexões supostamente malinowskianas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 17, 91-227, fev. 2002.
- HACKING, Ian. **¿La construcción social de qué?** Barcelona: Paidós, 2001.
- IMBERT, Claude. Filosofia, antropologia: o fim de um mal entendido. Trad. Nelson Matos de Noronha. **SOMANLU, Revista de Estudos Amazônicos**, v. 3, n. 1/2, jan./dez. 2003.
- INGOLD, Tim. Anthropology is not ethnography. In: INGOLD, Tim (Org.). **Being Alive**: essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011, pp. 229-243.
- \_\_\_\_\_. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.
- \_\_\_\_\_; ALMEIDA, Rafael. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de Campo**, v. 26, n. 1, p. 222-228, jun. 2018.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LEACH, Edmund. **Repensando a antropologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A crise moderna da antropologia. **Revista de Antropologia**, v. 10, n. 1-2, p. 19-26, dez. 1962.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos selecionados (Os pensadores)**. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MONTEIRO, Marko Synésio Alves. Reconsiderando a etnografia da ciência e da tecnologia: tecnociência na prática. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 79, p. 139-151, jun. 2012.
- PEIRANO, Mariza. **A Favor da Etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- \_\_\_\_\_. O encontro etnográfico e o diálogo teórico. **Anuário Antropológico 85**, 1986.

\_\_\_\_\_. Os antropólogos e suas linhagens. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 16, n. 6, p. 43-50, 1991.

\_\_\_\_\_. Onde está a antropologia? **Mana**, v. 3, n. 2, p. 67-102, out. 1997.

SIMONDON, Gilbert. **L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information**. Paris: Édition Jérôme Millon, 1958, pp. 23-36.

STENGERS, Isabelle. **A Invenção das Ciências Modernas**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

STRATHERN, Marilyn. **Partial connections**. Savage: Rowman and Littlefield, 1991.

THOMAS, Nicholas. Against Ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 6, n. 3, p. 306-322, 1991.

VERDE, Filipe. Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o “jogo comum” da antropologia. **Anuário Antropológico**, v. 42, n. 1, p. 137-169, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. **Mana**, v. 18, n. 1, p. 151-171, abr. 2012.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: UnB, 1994.