

ENTREVISTA A PRÁTICA ETNOGRÁFICA COMO COMPARTILHAMENTO DO TEMPO E COMO OBJETIVAÇÃO

Johannes Fabian

Johannes Fabian é um dos antropólogos mais conhecidos na atualidade e bastante identificado com o pensamento crítico. Valorizando fortemente a dimensão etnográfica, escreveu numerosos trabalhos sobre diferentes aspectos da vida e da cultura de populações da África. Não se considera contudo estritamente um africanista. O seu livro mais conhecido, *Time and the other: how anthropology makes its object* (Columbia University Press, New York, 1983), foi (e continua a ser) uma referência importante para os debates teóricos e epistemológicos sobre os limites e as possibilidades da interpretação antropológica. Na última década, JF veio a explorar novos domínios da antropologia (como a iconografia, a performance, a ética e as condições de objetividade e subjetividade), produzindo trabalhos inovadores. Esse foi o caso de *Remembering the present: painting and popular history in Zaire* (University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1996), *Out of our minds, explorations and madness in Central Africa* (University of California Press, 2000), *Anthropology with an attitude. Critical essays* (Stanford University Press, Stanford, 2001).

Em junho de 2004, fez uma visita ao Brasil a convite da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e proferiu uma das conferências centrais na XXIV RBA, ocorrida em Recife. Em sua passagem pelo Rio de Janeiro, visitou o Museu Nacional onde ministrou uma palestra no PPGAS e foi convidado a dar uma entrevista para a revista *Mana*. No dia seguinte, no Hotel Glória, durante quase três horas, respondeu de forma sempre muito clara e direta às questões formuladas por João Pacheco de Oliveira, Federico Neiburg e Thaddeus Blanchette. A transcrição da entrevista gravada foi realizada por este último e a tradução ao português foi feita por Amir Geiger, cabendo aos dois primeiros suas edição e revisão final.

FN: *O que gostaríamos de saber em primeiro lugar é como o senhor chegou à antropologia.*

Bem cedo recebi ensino etnológico — primeiro na Áustria, mais tarde em Munique, onde estudei por um breve período. Depois, fui para Chicago, onde tive meu treinamento. Portanto, meu primeiro contato foi com a etnologia de tipo europeia clássica — cultural-histórica e difusionista, pode-se dizer. Tive dois professores, provavelmente conhecidos por vocês, e certamente pelos africanistas. Um deles foi Paul Schebesta, meu primeiro professor, conhecido por seu trabalho sobre os pigmeus. Foi um daqueles heróis-exploradores que andaram milhares de quilômetros pela floresta Ituri. Mas ele era também um etnógrafo excelente, e eu muito lhe devo. Quanto mais velho fico, mais percebo o quanto lhe devo — não tanto em termos de conhecimento, mas de atitude em relação à etnografia. Schebesta foi discípulo de Wilhelm Schmidt, e daí se poderia supor que fosse uma espécie de difusionista dogmático — coisa que ele absolutamente não era. Era um etnógrafo, e tinha um tipo de abordagem muito pessoal, nada convencional; de seu ensinamento se apreendia que, nos grupos em meio aos quais trabalhava, ele sempre via as pessoas. Elas não eram meramente suas fontes de informação; ele vivia com elas. E era capaz de evocar em nós impressões muito vívidas de como era sentar-se junto a um pigmeu e conversar sobre suas concepções a respeito de Deus. Esse era o tema que estava na ordem do dia e Schebesta, que trabalhou entre os pigmeus — assim como Wilhelm Koppers, na Índia, e Martin Gusinde, na Terra do Fogo — fora enviado por Wilhelm Schmidt para encontrar o “verdadeiro monoteísmo”. Schebesta não retornou com os dados que Schmidt queria. Encontrou uma divindade, mas o que ele imprimiu

em nós — e, mais uma vez, trata-se de algo a que somente agora dou o devido valor — foi a absoluta contemporaneidade daquilo que classificaríamos como religião e de coisas que classificaríamos como magia. Ele não aceitou a distinção entre elas, uma distinção baseada na época em princípios evolucionistas ou difusionistas — sendo o difusionismo, em muitos aspectos, exatamente uma imagem especular do evolucionismo. Schebesta era alguém que se manteve livre dos preconceitos teóricos e que transmitiu isso a seus alunos.

Ser capaz de ler não somente em alemão, mas também em francês e em inglês, era algo que Schebesta exigia, sem discussões. Ele dizia: “Vocês têm que saber. Não me interessa como.” E nós obedecíamos. Então, discutíamos a literatura em três línguas. Infelizmente, espanhol e português estavam provavelmente acima de nossas possibilidades, para não mencionar o russo e outras línguas.

Em Munique, meu professor foi Hermann Baumann, autor de um livro sobre cultura africana que foi por muito tempo uma referência. Ele havia feito trabalho de campo em Angola, mas era um exemplo daquilo que consideraríamos um teórico difusionista.

FN: *Quando o senhor chegou à Universidade de Chicago?*

Em 1963. A previsão era ficar por lá por um período de um ano ou algo assim e — como aconteceu com muitos outros — a estadia acabou se estendendo, no meu caso, por dezessete anos. Eu não conhecia o sistema americano. Quando você entra em um curso de pós-graduação, não é como ouvinte ou visitante: você é colocado diretamente no meio de tudo aquilo, e se você sobrevive ao primeiro ano — poucos de nós conseguiram — você permanece. Passado

o primeiro ano, são feitos os exames preliminares e você se torna um doutorando. O próximo passo é o trabalho de campo; você volta então do trabalho de campo, obtém o título e vai para o seu primeiro emprego. Meu primeiro emprego foi na Northwestern University, na qual cheguei alguns anos após a morte de Melville Herskovits. Mas ainda havia um programa de estudos africanos bastante forte, e um forte departamento. Meu primeiro trabalho de campo, entre 1966 e 1967, foi sobre um movimento religioso em Katanga, região sudeste da República Democrática do Congo, como então era chamada (voltando a sê-lo mais recentemente). A maior parte de meu trabalho coincidiu com o tempo em que o país se chamava Zaire. Isso é importante, pois Zaire não era apenas outro nome — era também uma outra realidade. Foi nesse tempo que, assim penso, algo se passou, a saber: essa antiga colônia tornou-se uma nação e desenvolveu uma consciência nacional. Mobutu era um ditador e um tirano, como muitos outros, mas era um arguto manipulador de símbolos culturais de identidade. Ele tinha uma política de “autenticidade”, que impôs aceleradamente e que o povo assimilou com algo a mais do que um grão de sal, com muita ironia e paródia. No entanto, o ditador conseguiu criar certo tipo de sentimento nacional, utilizando-se inclusive de Lumumba como herói nacional. Digo “utilizando-se”, porque é sabido com certeza (historicamente) que Mobutu estava entre aqueles envolvidos — ou que prepararam (não diretamente, até quanto se sabe) — naquilo que culminou no assassinato de Lumumba, o mesmo homem posteriormente declarado herói nacional pelo referido ditador.

Minha segunda pesquisa foi sobre trabalho e linguagem. Na época, eu estava bastante influenciado pela sociolin-

güística, especialmente na forma como Dell Hymes a concebeu. Meu objetivo concreto era o de fazer um estudo dos modos segundo os quais o suaíli funcionava como língua de trabalho em um contexto moderno, industrial. Trabalhei muito nisso, e tenho uma documentação extensa baseada em minha observação numa fábrica de zinco da área mineradora e em alguns outros contextos. Havia, por exemplo, uma pequena fábrica de móveis de estilo neo-africano que visitei. Era um trabalho de tipo mais artesanal. E foi nesse período que comecei a descobrir coisas que me levaram ao trabalho com o teatro e com a pintura populares, dos quais me ocupei posteriormente.

Quando voltei aos E.U.A., fui para outro emprego — na Wesleyan University, numa pequena localidade na Nova Inglaterra — em um departamento de graduação em antropologia que, embora pequeno, era muito bom e influente. Foi também nesse tempo que a universidade descobriu a *world music*. Até quanto sei, foi na Wesleyan que se empregou o termo pela primeira vez. Havia um departamento de música étnica que incluía alguns músicos modernos — John Cage, por exemplo, estava por lá, assim como Albin Lucier e alguns outros nomes — mas no qual também davam aulas músicos indianos, africanos, japoneses etc. Era bastante animado. Era o que ainda poderíamos chamar de “etnomusicologia”, mas agora num outro plano. Não era um estudo que se debruçava sobre tipos étnicos de música, mas um confronto “olhos-nos-olhos” das outras músicas com a ocidental. Era um cenário animado. Tínhamos um gamelão¹ indonésio “de nível”, segundo os próprios padrões indonésios. Havia toda uma sub-cultura entre os estudantes: pertencer a essa orquestra e nela tocar não era pouca coisa. Duas vezes por ano, tínhamos apresentações do que se chama *wayang*, ou teatro de sombras

javanês e balinês. Isso foi entre 1975 e o final de 1980.

Em 1980, fui para Amsterdã, onde fui designado para a cadeira do que então se chamava "antropologia cultural e sociologia não-ocidental", sendo que a segunda das atribuições era algo profundamente desconcertante para mim e também para outros, pois jamais pudemos explicar o que isso realmente queria dizer. Mas, de fato, o que realmente espelhava era o fato de a etnologia holandesa acreditar que a antropologia tinha de viajar no vagão dos estudos do desenvolvimento. Ensinei na Universidade de Amsterdã até me aposentar — o que se deu em várias etapas. No mês passado, obtive finalmente o *status* de professor emérito. Essa, enfim, é a minha trajetória pública.

TB: *E sua trajetória particular?*

Antes da etnologia, estudei filosofia e teologia. Minha entrada profissional na antropologia deu-se através do Instituto Anthropos. Eu pertencia a uma ordem religiosa que ainda mantém tal instituto e sua revista. Ele foi fundado por Wilhelm Schmidt e, na ocasião, estava se modernizando. Enviou muitos de nós para estudarmos nas melhores instituições do mundo; assim, alguns de meus colegas e amigos estudaram em Paris, na Sorbonne, outros foram para Oxford, e eu fui mandado para Chicago. E houve também uma espécie de vínculo pessoal com a etnologia. Eu a conheci ainda menino, porque Paul Schebesta era irmão de meu avô: ele é meu tio-avô. A etnologia sempre esteve na família. Mas eu não diria que fui para a antropologia por causa dele. É difícil dizer o que me levou a fazê-lo, embora certamente Schebesta tenha sido um fator para isso. E aqui estou!

JPO: *Quais foram as suas principais influências intelectuais?*

Bem, quando comecei em Chicago, estávamos provavelmente no período mais intenso do que hoje chamaríamos antropologia moderna. Havia uma antropologia pós-guerra na América do Norte que surgira do esforço de guerra. Boa parte do tipo de teoria que deu naquilo que mais tarde viríamos a chamar de "culturalismo" não foi, na realidade, inventada, mas desenvolvida como parte da contribuição de antropólogos para a vitória na Segunda Guerra Mundial — de pessoas como Margaret Mead e Gregory Bateson. Daí surgiram coisas como o famoso projeto Harvard, do qual Clifford Geertz participou. A guerra estava chegando ao fim e a antropologia vinha se consolidando. Havia uma explosão demográfica de estudantes. Até então, a antropologia tinha um círculo restrito de praticantes na Costa Oeste e em Columbia, com Berkeley e a Universidade da Califórnia em Los Angeles, e Michigan e Chicago, talvez.

Mas agora a disciplina tinha âmbito nacional e, de certo modo, tornara-se uma profissão. Sempre interpretei o que aconteceu a partir de então — a profissionalização da antropologia — como resposta àquela explosão demográfica. Parte da profissionalização dava ênfase, crescentemente, à unificação de paradigmas, às teorias. Nesse mesmo período e pouco tempo depois, a atividade de escrever livros-texto de antropologia viveu seu auge. Muitas coisas desse tipo foram publicadas em 1968 que, como sabemos, foi um ano de grande significado político.

Ao mesmo tempo, também assistimos ao nascer da profissão de historiador da antropologia. Quando eu era estudante, ainda em Chicago, George Stocking começou como jovem professor. Ele foi algo como o primeiro historiador profissional da antropologia em um grande departamento universitário. O paradigma reinante em Chicago era o estrutural-funcionalismo e sua figura

central, Talcott Parsons. Tudo era pensado em termos de sistemas. De fato, no meu tempo de estudante, o programa em Chicago contemplava os quatro campos usuais, mas estava dividido em dois ramos. Um deles era chamado "sistemas" e o outro, "percursos humanos" [*human career*]. O primeiro incluía antropologia cultural, lingüística e antropologia social, ao passo que o segundo, evolução humana, hominização, genética básica, pré-história e arqueologia pré-clássica.

Por acaso, na época em que eu estava em Chicago, coisas importantes aconteceram. A nova arqueologia foi inventada por Lewis Binford. Havia Clark Howell, no campo da hominização; havia Braidwood e Bob Adams, que posteriormente chefiou a Smithsonian Institution. Eles trabalhavam com arqueologia do Oriente Próximo, com o surgimento da cultura, e assim por diante. De outro lado, havia Geertz, Schneider, Fred Eggan, representando algo assim como uma visão mais antiga das coisas. E havia também o grupo dos estudiosos de assuntos da Índia²: McKim Merriott e Milton Singer. Meu orientador de doutorado era Lloyd Fallers, mas ele morreu muito jovem. A pessoa com quem mantive contato e por quem tenho grande admiração é Paul Friedrich, que não é dos mais conhecidos antropólogos norte-americanos, mas um gigante, na minha opinião. Ele cobriu um espectro vastíssimo de estudos. É um renomado lingüista (tem, por exemplo, um artigo clássico sobre pronomes russos), poeta e intérprete de poesia; é também um historiador social reconhecido por seu trabalho sobre o México.

JPO: *Alguma relação com os africanistas, como Victor Turner ou Balandier, por exemplo?*

Vic Turner veio quando eu já estava quase terminando a pós-graduação. A propósito,

ele veio junto com Terrence Turner. Era um pacote: Vic Turner, Terry Turner e Nancy Munn vieram juntos. E eu o conheci no famoso seminário permanente que se realizava na casa dele: uma vez por semana eles se reuniam, debatiam e bebiam muito vinho. Mas não posso dizer que ele tenha me influenciado diretamente. Ele não foi, em nenhum sentido, meu professor. De Balandier, tomei conhecimento quando me preparava para estudar os movimentos religiosos na África. Ele foi um dos primeiros a produzir um trabalho importante sobre o assunto. Quando o conheci, ele estava na Sorbonne.

FN: *O senhor poderia falar um pouco mais sobre seu interesse pela África? As tradições americana e alemã são diferentes nesse ponto. Há alguma singularidade nas questões que o senhor levantou?*

Não creio que tenha havido uma trajetória reta, um percurso direto. Comecei na velha escola histórico-cultural, sem estar convencido de que fosse uma teoria viável. Fui então para Chicago, mas quase imediatamente me preveni contra o estrutural-funcionalismo.

É preciso estar consciente de que aquele fervor, aquele *élan* profissionalizante, teve um alto preço, pois tornou extremamente estreita a nossa visão. Por exemplo, a história foi riscada fora, quase completamente. Quando já não era possível ignorar esse fato, quando tiveram de reconhecê-lo, trouxeram George Stocking e Bernard Cohn. Na ocasião, Bernard Cohn veio como professor temporário, contratado como etno-historiador. Isto é, quase inofensivo, mantido numa posição marginal. Não era um dos "pesos-pesados" no departamento de então, embora hoje reconheçamos que é um gigante. É uma das pessoas mais influentes na elaboração de questões

inteligentes, de longo alcance, sobre história colonial. Isto não foi reconhecido na época e não tive contato com tais questões em suas aulas.

Também tive outras influências, é claro. Ao contrário da maioria de meus colegas estudantes, eu lia em alemão e francês. No momento em que eu começava a tentar encontrar meu próprio lugar, duas coisas eram consideradas realmente importantes. Uma era a distinção feita na época entre, de um lado, a antropologia britânica e algumas modalidades da antropologia americana e, de outro, entre esta última e a antropologia francesa. Segundo esta distinção, a britânica seria supostamente obcecada pelo ritual e a francesa, pelo mito ou pelo pensamento. Trata-se de uma antiga dicotomia maniqueísta. Remonta à teoria da religião na antropologia, ao debate entre intelectualistas, como Tylor, e os funcionalistas e evolucionistas. Convidado a tomar partido, eu obviamente fiquei do lado dos franceses. Eu achava bem mais interessante estudar mito e pensamento do que observar rituais. Era muito mais interessante estudar visões intelectuais do mundo do que mecanismos que servem à coesão social.

Eu era bastante crítico em relação a Malinowski, especialmente nesse ponto. Bem mais tarde, descobri um outro lado seu: o pragmatismo lingüístico e filosófico. Muito antes, ele contribuíra para uma coletânea sobre o significado do significado, e isso [uma teoria pragmática da linguagem] também fez parte de seu livro *Coral Gardens*. Comecei a valorizá-lo mais tarde, quando tive contato com a sociolingüística.

Pois bem, o tema de minha tese era um movimento religioso, mas havia muito mais que isso. Dado o meu *background* religioso, poderia parecer natural ir nessa direção, mas não foi esse o caso. A noção de *carisma* que

empreguei parecia desafiar outras conceitualizações da coesão social, ou — nos termos de Max Weber — outras formas de autoridade. O que me atraiu nessa noção foi precisamente o fato de ela ser algo como uma categoria residual. Não dava para dizer realmente o que era o carisma. Não era a autoridade burocrática, não era a autoridade tradicional, e era também algo que se tinha de supor existir antes do estabelecimento da autoridade tradicional e da autoridade burocrática.

Isso também se encaixava em outro pensamento crítico. Um dos grandes problemas com que lidava o estrutural-funcionalismo era, segundo Talcott Parsons, a “manutenção do equilíbrio”. Havia uma fraqueza nos estudos de “sistemas”: eles tinham grandes problemas em lidar com o que chamavam de “mudança social”. Até quanto eu podia ver, não havia uma teoria dos processos. Quando era necessário lidar com processos, geralmente se retornava à evolução, como o fez Parsons. Mas os estudiosos dos “sistemas” não eram realmente capazes de conceber algo que eu chamei na ocasião de “criatividade”: fontes de inovação que não podem ser explicadas como respostas a carências ou a necessidades adaptativas (na época postuladas). Mudança social era o assunto do momento. Então, todos nós, de um modo ou de outro, na época, saímos para fazer nossas pesquisas sobre mudança social.

Uma outra influência importante teve lugar, ao mesmo tempo, quando comecei a ler Jürgen Habermas — que em 1967 publicou, em um número especial de uma revista, um longo ensaio intitulado “A lógica e as ciências sociais”. Foi uma revelação, me possibilitou assumir uma posição filosófica básica — que eu descreveria como marxista — sem ter de adotar um marxismo militante. Era um marxismo “intelectual”. Meu primeiro encontro com Marx deu-se quando eu

ainda estudava no seminário e li seus escritos de juventude. Encontrei os livros na biblioteca. Fiquei atordoado ao lê-los. Eu sempre fôra bom aluno em filosofia tomística e assim por diante, mas aqueles livros me fizeram pensar.

Através de Habermas e do debate antipositivista, também me envolvi nesse embate perpétuo contra três inimigos que eu tinha na ocasião: o positivismo, o cientificismo e o pragmatismo. O que aconteceu, no entanto, foi que, quanto mais eu trabalhava e pensava, mais valorizava o pragmatismo americano. Comecei a pensar que seria incorreto identificá-lo ao positivismo, como freqüentemente ocorria nos escritos alemães. Havia um ensaio muito influente de Carl Hempel, que todos tivemos de ler — uma espécie de mapa da concepção da ciência segundo o positivismo clássico. Mais tarde, instruí-me um pouco mais, e o livro de Kolakowski sobre o positivismo me ajudou bastante. Ainda penso que é uma das mais claras proposições sobre esse conceito. Mas eu estava absorvido num pensamento bem simples: a percepção de que nossa ciência não poderia ser uma ciência natural. A história natural havia sido o paradigma dominante para a etnologia, o que valia tanto para os difusionistas quanto para os evolucionistas; e assim foi, certamente, com os paradigmas que se seguiram.

Em 1971, portanto, escrevi um ensaio intitulado *Linguagem, história e antropologia*, baseado em minhas experiências no trabalho de campo com um movimento carismático, e que seria na minha opinião, provavelmente, o que escrevi de mais importante. Nesse ensaio, perguntei-me quais seriam os fundamentos da objetividade etnográfica, e formulei duas teses a esse respeito. Uma delas consistia no seguinte: "nossa objetividade deve basear-se na intersubjetividade". Em outras palavras, precisamos assumir que o estudo de outras culturas é possível

por haver intersubjetividade onde quer que seres humanos estejam juntos. Porém, não é uma intersubjetividade do tipo que qualquer cientista ou positivista está pronto a admitir, a saber, que temos circuitos similares em nossos cérebros — o tipo de intersubjetividade que Lévi-Strauss desenvolveu referindo-se às estruturas universais da mente humana. Refiro-me a uma intersubjetividade que deve ser criada na interação.

E ao me questionar sobre o modo como ela pode ser criada, cheguei à segunda tese: "a etnografia está baseada, em termos cruciais, em nossa capacidade de nos comunicarmos pela linguagem".

Para mim, a linguagem passou a ser central. Cheguei *a posteriori* à conclusão de que essa era uma abordagem muito estreita da comunicação, pois nos comunicamos através de muitos outros modos. A maior parte do meu esforço teórico subsequente concentrou-se em formular esta idéia claramente, ver novos aspectos, novas formas de chegar ao que chamei "intersubjetividade". Isso me levou ao passo seguinte: o que torna possível a intersubjetividade na comunicação? Daí a noção de *tempo compartilhado*.

Trata-se de uma noção fenomenológica que circulava na época. Uma de suas fontes foi Alfred Schutz. Ele havia escrito um ensaio clássico sobre tocar música em conjunto. Como muitas coisas que eu usava na ocasião, esse texto ainda não havia sido traduzido. Devo ter sido o primeiro a citar Habermas em língua inglesa!

Meu segundo livro foi *Time and the other*. É considerado um livro muito difícil, mas ele tem um argumento bastante simples. Tem também a reputação de ser uma condenação da antropologia — algumas pessoas disseram que se o argumento está correto, então a antropologia está acabada, ou coisas de teor similar. Claro que não era essa a minha intenção. Ao

contrário! Eu queria salvar a antropologia! O livro tem um argumento muito simples: é a observação de uma contradição. Dizemos que, como ciência (aliás, eu nunca abandonei a noção de ciência como produção disciplinada de conhecimento; só que os positivistas não têm o monopólio sobre ela), a antropologia está baseada na etnografia, na investigação empírica. A investigação empírica fundamenta-se, de modo crucial, não somente em observação e coleta de dados, mas em interação comunicativa, e esta última só é possível com base no compartilhamento do tempo. Pois bem, essa é uma condição que, na ocasião, eu já não designei de intersubjetividade, criando para ela uma nova palavra: coetaneidade [coevalness]. Na época, a palavra não constava do dicionário, mas o adjetivo coetâneo [coeval], sim, e eu o escolhi para evitar palavras como "contemporâneo", que não era bastante forte, e "sincrônico" — por demais restrito.

A pesquisa empírica em etnografia não é apenas uma questão de sincronia, é uma questão de coetaneidade. Nós reconhecemos isto, nós temos de reconhecê-lo na prática, mesmo que não o façamos teoricamente. Não haveria uma prática etnográfica se não houvesse tal compartilhamento do tempo. Nós vemos e escrevemos. Representamos. Construímos um discurso. O objetivo de *Time and the other* era mostrar que, ao registrar por escrito os grupos que estudamos, nós sistematicamente negamos sua coetaneidade. Então, falamos sobre eles usando categorias que envolvem distanciamento temporal, colocando o autor do discurso num tempo diferente daqueles sobre os quais escreve. Isso é evidente em termos como "primitivo", mas também está presente em termos como "camponês", "tribos", "subdesenvolvido" e assim por diante.

Tudo o que digo em *Time and the other* é que devemos fazer algo a respeito dessa

contradição. Se não fizermos, a antropologia não poderá sobreviver — porque um dos fatores que tornaram possível a sobrevivência da antropologia no passado foi uma constelação política basicamente colonial, uma feição imperial do mundo. Uma pessoa podia estar muito engajada como antropólogo, poderia advogar pela causa dos povos primitivos, e assim por diante, mas a constelação epistemológica era tal que o discurso resultante acabava permanecendo imperial.

TB: *No fim do dia, o etnógrafo se virava e voltava para a máquina de escrever. É neste espaço da escrita que essa estrutura da qual o senhor fala e outras estruturas políticas enquadravam os nativos em um espaço completamente apolítico, atemporal...*

Sim. É isso. Talvez se possa dizer, então, que um dos passos seguintes seria a descoberta da própria escrita. Isso, para mim, não foi algo que veio da exposição à teoria, embora eu tenha me exposto a ela de outros modos... Eu estava razoavelmente atualizado com a hermenêutica. A partir de 1968, comecei a dar cursos sobre hermenêutica das ciências sociais. E isso, quando a maioria dos meus colegas nem sabia soletrar a palavra hermenêutica. Mas isso não era nada especial: eu tinha acabado de sair desse outro mundo e conhecia os conceitos que havia por trás dele, as idéias de interpretação, e a centralidade do texto — que mais tarde se tornaram metáforas centrais por intermédio de Ricoeur, que foi lido por Geertz, e assim por diante. A descoberta da escrita foi preciosa para mim, de um modo especial, e é a parte mais válida desse esforço, de enorme influência, publicado no livro *Writing Culture*. Antes de mais nada, deve ficar claro que não há uma separação nítida entre a realização da investigação e o registro escrito porque, quando se olha para o que fazemos, vê-se que escrevemos

desde o primeiro momento. Isso, aliás, vem junto com outra coisa sobre a qual venho sempre insistindo: não há separação entre os dados e a teoria. Não existe uma fase em que você apenas colhe os dados, apenas anota as coisas, e daí uma outra, na qual você faz teoria sobre aquilo. A questão seguinte — ao se indagar o que é que nós fazemos e obter como resposta que nós escrevemos — seria: “O que é a escrita? O que é literatura?” É o momento da tomada de consciência da importância do fato de que, como cientistas, o que fazemos não é simplesmente escrever: nós escrevemos em *gêneros* (isso em todos os níveis, desde os mais básicos, como o do uso dos tempos verbais, por exemplo). Temos um público de leitores. Esses dispositivos literários não são acidentais, são condicionamentos da produção literária que precisamos reconhecer — e, para tal reconhecimento, a teoria literária muito nos pode ajudar.

O passo seguinte é a percepção de que a escrita não nos distingue dos outros. O mundo, agora, é de tal ordem que dificilmente se encontra um lugar onde não exista algum tipo de letramento e de uso da escrita no próprio povo estudado. Pode ser letramento ou pós-letramento. Tome-se a Amazônia, por exemplo: grupos amazônicos podem ter saltado a escrita e passado direto para outros meios, como vídeo etc. Você pode observar isso no trabalho de Terry Turner na Amazônia, no qual fica evidente que havia uma real produção de conhecimento que dependia do uso de um meio de comunicação compartilhado entre antropólogos e o povo estudado.

FN: *O senhor poderia falar um pouco mais a respeito das ligações entre sua experiência de trabalho de campo no Congo, seu trabalho com movimentos religiosos, e esse tipo de crítica fenomenológica do conhecimento antropológico, na qual o senhor posteriormente se envolveu?*

Fui parar, por acaso, num movimento bastante incomum. Era um movimento católico, fundado por um missionário católico. Todos os seus membros eram africanos, exceto o fundador e alguns outros padres e freiras. Ele se disseminou entre trabalhadores. O movimento era completamente urbano, moderno. Eram trabalhadores nas minas ou nas estradas de ferro, ou tinham ocupações semelhantes. Não era um movimento visível exteriormente. De modo distinto a muitos outros movimentos culturais africanos, ao candomblé etc., não havia um vestuário especial, não havia um ritual especial. Eram pessoas que iam à igreja e que depois se reuniam em encontros do movimento nos quais se ensinava a doutrina.

Lembro-me de passar por uma espécie de pânico na primeira ida ao campo. Acho que há uma fase em que, de repente, você se pergunta: “O que estou fazendo aqui? O que levarei comigo de volta?” Também passei por isso porque eles não somente não se vestiam de nenhum modo especial, como também pareciam não ter uma organização que pudesse ser esquematizada. Não havia funções e papéis associados à afiliação. Não havia registro de quem era ou não era membro. Encontrei-me com o fundador do movimento, Placide Tempels, o famoso autor de *Bantu philosophy*. Ele fôra o fundador desse movimento, chamado Jamaa e, na ocasião, já estava relegado ao seu convento franciscano na Bélgica. A primeira coisa que ele me disse foi: “Olha, eu não fundei o movimento. O Jamaa não é um movimento. O Jamaa não tem doutrina. Nós somos a Igreja. Somos apenas pessoas que tentam viver a Igreja. Se você quiser saber mais sobre nós, vá para a África falar com as pessoas.” Ele publicara algumas coisas, mas negava a existência do movimento que eu ia começar a estudar. Não foi um começo muito bom... Encontrei a mesma atitude no povo Gemah, que comecei a estudar.

Daí o pânico que mencionei. A certa altura, disse a mim mesmo: "Quais serão os dados que trarei?" Então, em meu desespero, preparei um questionário. Eu queria obter alguma informação sobre a composição desses grupos, o que era a afiliação ao movimento, as histórias pessoais. O questionário era bem engenhoso. Tirei cópias mimeografadas e um dos líderes missionários chegou a ajudar-me a aplicá-lo. Acho que umas dez cópias foram preenchidas, zelosamente, por algumas pessoas que queriam me agradar. Até que veio uma delegação do movimento e me disse: "Você está fazendo isso do modo errado. O Jamaa não é algo que possa ser registrado por escrito." Havia outras coisas que eu fôra tolo o bastante para não perceber, a saber, que eu apresentava todos os hábitos do burocrata colonial. Eu estava distribuindo questionários para pessoas cujas vidas tinham sido preencher formulários, mostrar documentos de identidade a cada passo. Mas eles poderiam ter deixado passar assim. Eles cooperavam bastante. O único problema — e essa, provavelmente, foi a minha sorte, para toda a minha vida profissional — é que eles deixaram claro: "Se você for nos estudar, vai ser nos nossos termos. Não nos seus. Nós é que vamos dizer o que é importante. Você não vai ficar perguntando aquilo que você pensa que é importante." E isso não é uma questão que se resume ao registro escrito. É uma questão que tem a ver com falar, com conversar.

Essa foi, de certo modo, minha virada para a linguagem. Ela se originou de um modo muito prático. Eu não tinha nada em que me apoiar. Era um movimento que dizia não ser um movimento. Não havia organização visível. Mas havia a fala, a conversa. Uma fala sem fim. Ensino e discussão. Na medida em que, desde o início, trabalhei na língua local, me aprimorei na conversa e comecei a entender que se tratava de um

discurso muito estruturado. Havia, sim, uma doutrina, meticulosa e pedagogicamente organizada que visava o ensino.

Foi aí que descobri também algo a que depois dei sentido nos termos formulados por Dell Hymes: que a comunicação se dá em eventos comunicativos, e que estes eventos são definidos no interior de uma comunidade de fala — esta define o que é falado e para quem, define quem fala, quando, sobre o quê, e assim por diante. Hymes chamou-os "componentes dos eventos de fala", no seu ensaio clássico de 1967³. São *insights* com que agora não deixamos de anuir sem muito entusiasmo, mas no início essas coisas não estavam claras para nós. Isto é, tínhamos um modelo de comunicação do tipo clássico, que diz "há um falante, há um ouvinte; há um emissor e um receptor e sinais que são transmitidos através de um canal e é assim que isso se dá". Vem daí aquela que é, talvez, minha segunda descoberta mais importante nesse tipo de trabalho de campo com o movimento Jamaa: que ali a comunicação/ensino/discurso se dava em gêneros. Havia gêneros que definiam o modo como se trocavam pensamentos pessoais. "Pensar" era o conceito central do movimento Jamaa. Seus membros não raro referiam-se a si mesmos como "guardiões dos pensamentos". Havia o ensinamento, havia o testemunho, a interpretação de sonhos etc. Escrevi um ensaio estratégico sobre esses gêneros, intitulado "Genres in an emerging tradition" [Gêneros numa tradição emergente]. Um dos gêneros que *não* era reconhecido em tal movimento era o da "entrevista". Nunca fiz uma entrevista com o pessoal do Jamaa. Quando sentávamos para conversar, era quase sempre uma troca: um testemunho de algum tipo, ou um ensinamento.

Isso teve muitas conseqüências. Uma das questões feitas na época, a pergunta óbvia, era a seguinte: "Bem, quando começou o movimento?". E a resposta típica

consistia, em primeiro lugar, no cumprimento costumeiro que trocávamos, que podia ser usado no ensino. Então, aquele que falava diria: “O que você precisa saber é que Jamaa sempre existiu nos pensamentos de Deus”. Eles não estavam nem um pouco interessados em me dizer que, em 1953, o primeiro grupo de seguidores de Tempels se reuniu, e que foi a partir de então que o movimento se desenvolveu. Isso não fazia parte do ensinamento.

Isso ocorreu bem no início da minha carreira como etnógrafo. Fiquei, no entanto, profundamente impressionado com o fato de a comunicação etnográfica ser regulada pelas estruturas comunicativas ou pelas regras de comunicação dentro da comunidade de fala em que se trabalha. Esse é justamente o lado prático do *insight* teórico que exploramos antes, a respeito da intersubjetividade e do compartilhamento do tempo. Foi um lance de sorte eu não ter começado com, digamos, a observação de um ritual de iniciação em algum grupo tribal, e ter tido pela frente esse grupo tão consciente de si, reflexivo; pessoas que me ensinaram que nosso trabalho é algo que só pode dar certo se o fizermos com eles, e não sobre eles.

JPO: *Time and the other* é um trabalho, em certo sentido, revolucionário, um ponto de inflexão na produção da teoria e da história da antropologia. De lá para cá, mais de vinte anos já se passaram. Como o senhor avalia a repercussão desse livro para a antropologia que se faz hoje em muitas partes do mundo?

Sim, pode ser que tenha sido revolucionário, mas foi planejado para sê-lo? É, acho que sim! Eu era bastante jovem e, principalmente, bastante livre — pois essa é outra condição necessária. De certo modo, eu estava suficientemente livre para enfrentar toda uma disciplina. O livro foi escrito há 25 anos. Levou cinco anos para ser

publicado e foi recusado por quatro editoras — entre elas, as da Universidade de Chicago, de Cornell e Routledge. Com a ajuda de Edward Said, ele saiu, afinal, pela Columbia University Press. Agora, está na segunda edição. Isso responde, em parte, à sua pergunta. Na segunda edição, não modifiquei uma letra sequer. Não revisei nada, exceto um trecho onde havia um erro da primeira edição, uma citação de Bossuet em que se havia omitido uma linha, ou algo assim. Foi a única correção que fiz. Escrevi um prefácio muito breve, no qual apresentei um esboço de como prossegui a partir daquele ponto. Mas a segunda edição conta com uma alentada nova introdução, escrita por um aluno de Stocking, um jovem historiador da antropologia, Matti Bunzl. É a melhor introdução a ser indicada, pois oferece um belo resumo do argumento do livro e, depois, acompanha os traços do impacto que ele teve na antropologia.

Seria lisonjeiro, caso se pudesse dizer que meu livro ajudou a mudar a forma como se faz etnografia, mas não creio que se deva exagerar. Pois boa etnografia sempre se fez, e com base naqueles princípios que vim a formular em *Time and the other*. Eu não inventei a boa etnografia. O livro também teve um efeito perturbador. Vocês também devem saber que ele provavelmente é mais lido fora da antropologia — por historiadores e filósofos, assim como pelo pessoal dos estudos culturais. Nesses outros campos, ele assume outra função, porque essas pessoas não o lêem com a intenção de fazerem etnografias melhores: lêem-no para terem uma imagem da antropologia. E esse é o lado angustiante de tudo isso: ele está provavelmente entre os livros de antropologia mais freqüentemente citados, mas isso não significa que seja um dos mais bem lidos, ou que seja lido com atenção. Virou quase obrigatório. A idéia de tempo vem à baila, e logo aparece al-

guém citando *Time and the other*. Passa a ser uma espécie de reflexo condicionado. Bem, as coisas são assim, isso não é algo que esteja sob meu controle. Mas não estou me lamentando. Eu queria afirmar certas coisas, afirmei-as, e elas foram ouvidas — ainda que nem sempre nos termos em que eu esperava ou imaginava...

FN: *O senhor falou sobre linguagem e sobre corpo. Poderia desenvolver um pouco a relação entre eles?*

Isso é algo a que temos de retornar. A linguagem foi crucial para mim mas, felizmente, minha visão sobre a linguagem não veio da semiótica, da lingüística estrutural. O que me fez pensar em linguagem, e que formou minha imagem a esse respeito, veio de Herder e, especialmente, de Wilhelm von Humboldt, que seria algo como o meu "santo padroeiro". Foi, portanto — se vocês assim desejarem — uma tradição romântica que me orientou, mas que não se pode assimilar, que não pode ser apropriada por alguém — especialmente quando se pensa em Humboldt ou em Herder — sem voltar até Kant e sem passar tampouco por Hegel ou Marx.

Tanto Humboldt quanto Herder tinham uma concepção bem materialista de linguagem. Um dos modos de expressá-la é dizer que *linguagem é trabalho*, e trabalho num sentido quase marxiano: transformação da matéria. O que era central nas idéias de Herder sobre comunicação não era a visão, mas o som. E o som é realidade material. Não são, portanto, sinais viajando deste para aquele, mas um objeto comum que se forma entre o falante e o ouvinte. Esse objeto comum se torna objetificação do significado. Daí, é um pequeno passo para nossa própria materialidade que é nosso corpo.

Somemos a isso um pensamento seguinte, do qual me ocupei. Vejamos: um outro modo de falar dessa questão de

coetaneidade é indagar-se sobre o que é que torna possível estar em presença de outras pessoas. O que é a presença? Presença não é um dado, a não ser quando entendida como sincronia, como um termo físico. Podemos estar no mesmo tempo e lugar, todas essas coisas; mas quando falamos de sincronia, não é a presença social que estamos visando. "Presença" depende do tempo vivido e da presença de corpos, por assim dizer. Por depender da presença de corpos, também depende de movimentos, da movimentação, da interação.

Desse ponto, basta um pequeno passo para perceber que não se pode falar de tempo, sem falar de algum *senso* de tempo [*timing*], de coordenação entre os diversos tempos. E aí já é possível inferir quais são os passos seguintes. Quem é que precisa recorrer a esse sentido de tempo? Aqueles que têm algum tipo de performance, de atuação. Então começa-se a perceber esse aspecto de atuação ou performance na interação, nas conversas e em todo tipo de comunicação verbal.

E o que viria a seguir — "a seguir" é um modo de dizer, pois tudo isso é concomitante, embora nem sempre as coisas tenham sido compreendidas ao mesmo tempo — é um outro aspecto da materialidade, ou da corporalidade: é a presença de objetos.

Nós transitamos em um mundo material. Não por entre papéis e *status* e sistemas parsonianos. Circulamos num mundo material, e o que podemos saber uns dos outros, e sobre nós mesmos, é sempre mediado por realidades materiais. Encaro, portanto, num sentido bastante literal a questão da objetividade etnográfica: é graças a objetivções que somos, nós mesmos, possíveis; e são as objetivções que fazem a objetividade possível para nós. Objetivções podem ser objetos, mas são também textos, documentos etc. Dependemos dessas objetivções para a objetividade.

Quando é concebida desse modo, a objetividade não se opõe à subjetividade. Quando as opomos, ficamos com um conceito trivial de subjetividade. Sim, somos todos subjetivos, todos temos nossas próprias opiniões, e tudo mais... mas isso, em certo sentido, é trivial. A subjetividade é a condição da objetividade, assim como a objetividade o é em relação à subjetividade (objetividade, aqui, no sentido de objetivação e de presença de objetos). Esse é um ponto importante para mim, cujo argumento desenvolvi num ensaio que escrevi alguns anos atrás, intitulado "A objetividade revisitada".

FN: *Gostaria de ouvir um pouco mais sobre outro aspecto de seu trabalho, relacionado à cultura popular e à historiografia popular.*

Cultura popular foi um termo que empreguei e que, de bom grado, me disponho a abandonar para que se verifique aquilo que postulei: o reconhecimento da contemporaneidade. Toda a configuração dos estudos sobre a África, no que concerne à antropologia, era baseada na suposição de que havia, de fato, essa coisa chamada cultura tradicional africana, oposta à cultura ocidental. E, de certo modo, ambas eram concebidas como alta cultura. Como sabemos, o que é próprio da tradição é que ela está sempre a ponto de desaparecer (este é um dos mais antigos tropos da antropologia). Ou seja, é basicamente uma coisa do passado. Às vezes, podemos até mesmo dizer: "Ela ainda está muito forte" mas, nesse caso, o que conta é a palavra "ainda". A expectativa é que venha a desaparecer.

No paradigma que mencionei há pouco, relativo à idéia de mudança social, a questão acaba virando uma coisa do tipo "Corra para alcançar a tradição, antes que ela desapareça". Como eu disse, isso nos fechou os olhos para todo um universo de produção cultural que não era nem

ocidental, nem tradicional, tampouco não-ocidental ou não-tradicional, e que poderia ser chamado, simplesmente, de cultura africana contemporânea. Contudo, naquela época, era mais estratégico chamá-la "cultura popular" porque era o modo de contrabandear-la para o campo dos estudos africanistas.

Às vezes, atribui-se a mim — seja a meu favor ou como acusação — ter sido o primeiro a falar de cultura popular africana, num ensaio de 1978. Não estou certo de que, de fato, tenha sido assim. Talvez em inglês. Mas era uma situação difícil de se imaginar agora; difícil imaginar que tenha havido um tempo em que não era possível propor uma tese em estudos africanos sobre temas como música popular, pintura popular e coisas do gênero. Enfim, todas essas outras coisas que estudamos hoje em dia: roupas, esportes, meios de comunicação etc. Tudo isso estava fora do escopo dos problemas com os quais lidávamos. Talvez sociólogos pudessem estudá-los, ou cientistas políticos, mas não antropólogos.

Sendo assim, a introdução do conceito de cultura popular, como vocês podem ver, representou a realização de um programa realmente teórico vindo da etnografia, tentando retraduzi-lo novamente para a etnografia. Examinando minhas publicações, se pode ver que há sempre alternância: há a etnografia, há então o momento teórico ou histórico, e novamente a etnografia. Estou bem consciente disso. É também, em parte, por esse mesmo motivo que a etnografia é tão importante. Primeiro, penso que a etnografia é o que posso fazer, é o que devemos fazer; mas é também o modo de manter certa autoridade do argumento teórico. Vejam, não quero pregar aos convertidos. Meu público não são os filósofos críticos ou os teóricos críticos da colonização, ou o que for: meu público é composto por meus colegas. E tenho, por

assim dizer, de convencê-los (essa tem sido minha sensação, recorrentemente) de que devo ser levado a sério como etnógrafo. Essa, portanto, é a conexão.

Mas, além dos livros teóricos e etnográficos, também escrevi um ou dois sobre o que se poderia tecnicamente classificar como história. Um deles foi um livro de história social — se quiserem assim denominar — do suaíli: *Language and colonial power* [*Linguagem e poder colonial*]. Ele surgiu da percepção de que eu precisava conhecer mais sobre história e política dessa língua. Como foi que uma língua da costa leste da África consolidou-se como uma das mais difundidas línguas de trabalho da África central e o principal meio de difusão da cultura popular? Era isso que me interessava. Quando eu preparava o livro, encontrei parte das informações que procurava em antigos relatos de viagem, nos livros dos primeiros exploradores. Fiquei realmente interessado por estes relatos. *Language and colonial power* foi publicado originalmente em 1986, e então, em 1990, passei um ano num desses institutos interdisciplinares — o Getty Center — e comecei a ler os escritos dos viajantes. Levei, no entanto, mais dez anos para publicar o livro, por conta de outras circunstâncias imprevistas.

Ainda em 1986, eu voltei duas vezes ao Zaire. Na primeira, queria fazer algumas verificações finais para um livro que chamei *History from below*. Encontrei velhos amigos de um grupo de teatro, e eles encenaram uma peça que levou ao livro *Power and performance*. Para mim, foi então a descoberta do significado da performance. Continuei a ler, e foi só em 2000, creio, que o livro sobre os viajantes, *Out of our minds*, foi publicado. Uma das razões para tanta demora foi que tive de formar uma idéia sobre o tipo de livro que ele deveria ser. Há uma infinidade de livros sobre viajantes. Há bibliotecas inteiras só sobre aqueles mais famosos, como Stanley e Livingstone

e outros assim. O que me mobilizava era saber, por exemplo, que a maioria das fontes com as quais eu estava lidando eram alemãs. Fontes bastante obscuras, numa língua que não era acessível a muitos. Usei muitos textos. Descrevi, na introdução ao livro, meus esforços para encontrar um formato. Foi um trabalho enorme. Nesse livro, despendi tanto tempo quanto levaria para realizar todo um projeto de pesquisa e produzir um livro sobre ele. O que me fez escrevê-lo, afinal, foi imaginar que ele poderia ser uma outra crítica da antropologia. Mais sábia, mais informada do que aquela que eu produzira antes. E mais divertida, também.

JPO: *Vou caminhar para um ponto mais polêmico. Existe, hoje, na antropologia norte-americana uma forte e explícita atitude de crítica frente à situação colonial em que vivem os povos estudados pela antropologia. Como o senhor pensa a questão da neutralidade e da objetividade na antropologia? E as conseqüências políticas do trabalho do antropólogo? Quais são suas reflexões a esse respeito?*

Não penso que exista essa coisa chamada neutralidade, por uma simples razão: ela exigiria um lugar que estivesse acima das outras coisas. Posso, no entanto, imaginar esse lugar, e posso escrever como se eu o ocupasse, mas ele não existe. Há sempre uma constelação política e histórica na qual nos encontramos. Estamos sempre numa situação política. Mas, para mim, ela não significa política partidária. Eu não gostaria de estar na direita; e penso que estou à esquerda. Mas essas são, de certo modo, questões secundárias que têm a ver com a política cotidiana. Qualquer posição crítica tem valor, e é preciso admitir que algumas vezes encontramos a crítica na direita.

Percebo que sua pergunta é sobre algo diferente. Quer dizer: “podemos

orientar nossa pesquisa e nossa escrita de tal modo que ela tenha impacto político?" Em certo sentido, tudo que fazemos, estando politicamente envolvidos, tem impacto político. Mas não é esse o ponto. Um impacto político pressupõe um projeto político. Caso se queira impacto político, o que ele visaria? Pode ser bem amplo, algo do tipo "libertação, emancipação, razão universal", qualquer coisa assim. Ou então, "igualdade para os oprimidos" — o que ainda é bem geral. Pode também ser finalmente, "direitos civis para uma tribo na Amazônia", por exemplo. E aí já temos algo bem concreto.

Confesso que, provavelmente, me cabe a acusação de sempre ter perseguido um projeto muito geral, que significou uma melhor compreensão *deles* — porque *eles*, somos *nós*. Não saberia dizê-lo de forma mais resumida. Perceber que *eles* somos *nós* é trabalho árduo. Para mim, essa não é apenas uma postura hegeliana; há uma dialética aí envolvida, mas ela é um trabalho árduo. A dialética não é algo que funciona como mágica, pois é preciso sempre se mover entre a totalidade e o particular, como se diz, entre a generalização e as coisas muito específicas. Eu diria, então, que se trata de emancipação, mas uma emancipação que tem como sujeito a humanidade.

Houve ocasiões em que me defrontei com coisas mais específicas; por exemplo, meu trabalho sobre o movimento Jamaa acabou sendo usado pela hierarquia católica em tentativas de suprimir o movimento. Nos anos 1970, eles fizeram uma grande conferência de bispos, na qual queriam chegar a algum tipo de solução final — banir a doutrina e fazer com que se retratassem ou se arrependessem. Por acaso, na ocasião da conferência, eu estava no mesmo local em que ela se realizou. Eu dava aulas em Lubumbashi, na Universidade Nacional do Zaire, e antes da conferência dos bispos, fui convidado, formal e infor-

malmente, como especialista. O convite formal, eu simplesmente declinei. Disse: "Aquilo que eu sei sobre o Jamaa está publicado, ou o que está publicado é o que sei. Vocês podem ler e informar-se, chegar às suas próprias conclusões mas, eu mesmo, não tomarei parte em um processo manipulado, desde o início, e cuja finalidade é extinguir o movimento."

Não fui tão bem-sucedido na tentativa de evitar meu envolvimento informal. Tive esta única experiência na qual se pode dizer que algum livro, algum trabalho meu, produziu impacto — e não foi uma experiência agradável. Mas isso — assim como várias outros aspectos — não está inteiramente em nossas mãos. Nos anos 1970, já havia um ramo heterodoxo do Jamaa, um movimento que se separara para constituir uma igreja independente, segundo a constituição do Zaire. Estavam nele alguns de meus antigos amigos, do primeiro grupo que estudei. E aí se deu essa outra experiência: fui convidado para um serviço religioso, e eles celebraram o que é traduzido como "missa seca" (uma missa sem a comunhão — por terem sido excomungados — mas com todo o resto da liturgia). Chegamos à igreja, que estava em construção — sem teto, mas com fileiras de bancos e, à frente, uma mesa que servia de altar. Fui conduzido ao altar, sob o qual havia uma cópia da minha dissertação: *Jamaa, um movimento carismático em Katanga*. Provavelmente, aquilo tinha muito pouco significado. A mim, parecia dramático, mas com certeza significava muito pouco. O jovem secretário dessa igreja queria conhecer meu trabalho inicial sobre Jamaa. Ele chegou a perguntar se poderiam traduzir algumas partes. Dei-lhe, então, uma cópia do livro que ele trazia consigo — e o lugar mais seguro para guardá-lo era sob o altar. A razão, portanto, com toda a probabilidade, era completamente

prosaica. No entanto, ainda assim, isso simboliza exemplarmente o que pode acontecer com os seus livros quando se afastam de você e são publicados.

TB: *Tenho uma pergunta, dando continuidade à última questão de João Pacheco de Oliveira. Há o africanismo e há o brasilianismo. Como isso se enquadra na sua concepção de estudos de área?*

Nunca me defini como africanista. Sou classificado assim, mas eu não me definiria como tal. A condição de possibilidade de ser brasilianista é precisamente esse tipo de seleção, de estabelecimento de *expertise* e de reputação, a escolha de uma "tribo" ou população, de uma ou algumas línguas. O preço que se paga por isso é justamente uma cegueira (típica) em relação à sociedade mais ampla. Isso significa que com toda a *expertise* a respeito do objeto local, que afinal é parte de uma sociedade maior, há pontos cegos, mesmo para aquilo que se estuda especificamente. É uma questão política, mas também epistemológica.

JPO: *Ontem, em sua conferência, ouvimos o relato sobre os exploradores da África. A questão ali abordada seria: quanto podemos aprender da leitura daqueles livros sobre as vidas e situações dos nativos com quem tais exploradores se encontraram? A minha pergunta agora seria: Para os etnógrafos atuais, que trabalham em contextos radicalmente diferentes daqueles, o que a experiência dos exploradores poderia nos ensinar sobre a situação etnográfica e as condições de observação?*

Demorou-se a perceber que, por volta dos anos 1860 ou 1870, a África estava completamente tomada por processos que, cinquenta ou cem anos mais tarde, chamaríamos de modernização. Já havia algum tempo que faziam parte do

mercado mundial, certamente através do comércio de escravos e de outros tipos anteriores de comércio. Isso havia resultado em mudanças políticas profundas nessas "tribos". As "tribos" são uma invenção colonial, certo? Só posso falar aqui da África Central, mas a situação não era inteiramente diferente do que aconteceu mais ao sul, e do que aconteceu mais ao norte e a oeste.

Um dos processos ligados ao comércio de longa distância e a outros tipos de colonização — a colonização árabe, por exemplo — foi o início da formação de Estados. Isto é, constituíam-se entidades políticas que cobriam vastos territórios. Havia também Estados bem mais antigos na África central e ocidental, conforme descreve Vansina, em *Kingdoms of the savannah* [*Reinos da savana*]. Bem, nos séculos XIV, XV, XVI e assim por diante havia Luba, Lunda, os assim chamados "impérios".

Assim, ao entrar nesse mundo desconhecido, aquilo que nos é apresentado aparece ora congelado na tradição, ora num estado caótico. A segunda dessas descrições é a mais freqüente: todos os africanos estavam empenhados apenas em matar-se uns aos outros e parte da missão civilizatória seria, então, a de pacificá-los. Dizia-se: "Eles assim fazem porque não têm governo". Contudo, na realidade, tratavam-se de conflitos extremamente complexos que tinham a ver com controle de território. Não um território com fronteiras definidas, mas sim pensado com base em esferas de influência. Havia esses Estados africanos, estados imensos que nunca tiveram fronteira definível, mas que exerciam controle sobre o fluxo de mercadorias e, na época em que os exploradores chegaram, controle sobre o fluxo de armamentos modernos.

De tudo quanto sabemos, pode-se dizer que — e, com isso, corro o risco de ser ridicularizado — sem o período colonial, a África seria bastante parecida com o que ela é

hoje, isto é, teria Estados, indústria etc., mas *nos seus próprios termos*. Havia processos se desenrolando, e uma grande parte da colonização — seria o caso da colonização belga, certamente — foi simplesmente para se antecipar aos árabes e também à formação política africana que se processava, e se apoderar dos recursos.

É claro que o outro lado disso foi procurar oportunidades de investimento. Isso estava claro, desde o início. O rei Leopoldo II organizou a famosa Conferência Geográfica de Bruxelas, em 1876. Foi uma espécie de criação de um fundo comum daquilo que se sabia sobre a África. Os exploradores foram chamados à conferência mas, desde o início, havia também banqueiros participando, pois tratava-se da “abertura da África”, como eles a chamavam. Outra expressão empregada, na época, foi “a valorização da África”, que significava torná-la algo que desse lucro.

Então, para voltar à sua pergunta. Em primeiro lugar, a situação em que trabalhamos hoje não é tão diferente. O início do período colonial e o chamado período pós-colonial têm muitas semelhanças. Se havia algo que se afigurava, de algum modo, como crucial para a antropologia, girando em torno do trabalho de campo, era a noção de que ele é a substituição do laboratório. Mas isso não existia naquele período anterior e, se em algum momento houve tal ilusão, ela já não existe agora: a ilusão de trabalhar numa situação em que se podem controlar as variáveis.

O que um livro como *Out of our minds* faz é tornar estranho algo que nos é extremamente familiar. Talvez nossa geração ainda leia essas narrações dos exploradores, mesmo que apenas de forma indireta. Há quem possa não tomar conhecimento de Stanley e Livingstone e todo esse pessoal? Seria muito difícil ignorá-los. E temos, além disso, as imagens das ilustrações, dos filmes etc. — algo muitíssimo familiar para

nós. O objetivo desse livro é fazer com que tudo isso pareça exótico, estranho, novo. Algo que faça a pessoa dizer: “Ei, eu não tinha pensado nisso”.

Pensamos numa “expedição” como algo que se desloca constantemente. E aí você se dá conta de que, na maior parte do tempo, as expedições *não saíam do lugar*. Elas ficavam paradas porque não podiam avançar: ou estava chovendo, ou elas eram detidas pelas forças políticas, ou alguma outra coisa. A maior parte do tempo era consumida em algum tipo de espera, e isso é absolutamente contrário à imagem das incursões pela África. As expedições são representadas como se fossem guiadas por um objetivo mas, na realidade, era como se elas vagassem aos tropeços através do continente. De um erro aqui, ao próximo tropeço, ali. Elas nunca teriam chegado a lugar algum se não fossem aqueles que as conduziram pela África — por vezes literalmente carregando os exploradores e, invariavelmente, carregando seus pertences e equipamentos. Essa, portanto, é a *démarche* do livro, e é um modo de renovar a visão que temos de nossas próprias práticas.

Claro que há também um ponto mais restrito, que é parte de meu velho empreendimento: uma crítica da mente humana. Como afirmei antes, a subjetividade é condição da objetividade, e agora sou tentado a dizer: a irracionalidade é condição da racionalidade na produção de conhecimento. São tantas coisas que devem acontecer para que se produza o conhecimento e que não é possível subsumir aos cânones da racionalidade... E, por outro lado, pode-se operar com cânones de racionalidade e não produzir nenhum conhecimento: apenas respostas para as próprias perguntas. Era isso que um de meus professores, David Schneider, costumava dizer dos questionários...

Notas

¹ [N. T.] Orquestra de xilofones, metalofones e tambores.

² [N. T.]: Fabian utiliza a expressão "these India wallahs" emprestada do hindi, que se usa no inglês informal para referir alguém a alguma ocupação.

³ Hymes, Dell. 1967. "Models of the interaction of language and social setting". *Journal of Social Issues*, 23(2):8-28.