

O ANTROPÓLOGO E A VIDA

ANA MARIA RAMO Y AFFONSO

RESUMO

A partir das teorias propostas por Eduardo Viveiros de Castro em *A propriedade do Conceito*, por Marilyn Strathern em *O Gênero da Dádiva* e por Roy Wagner em *A Invenção da Cultura*, o presente artigo é uma reflexão sobre a interseção entre metodologia e ética na prática antropológica, principalmente no campo da etnologia. Considerando que a Antropologia é ao mesmo tempo um modo de conhecimento e uma relação social, o artigo busca mostrar a importância dos modos em que o antropólogo estabelece e interpreta as suas relações no campo para o desenvolvimento de seus argumentos teóricos. A importância de explicitar os nossos pressupostos e de tentar perceber os problemas colocados por outros povos, assim como os modos de colocação desses problemas, não é só uma questão teórica ou metodológica, mas ética e política, cujo alcance poderá ser, sempre e ao mesmo tempo, maior e mais profundo. Desse alcance dependem o papel e o efeito da Antropologia junto às populações que a tornam possível, e em referência às políticas públicas e às relações com a sociedade nacional.

PALAVRAS - CHAVE

Antropólogos, *invenção*, ética, estética.

Em *A Invenção da Cultura*, Roy Wagner caracteriza a Antropologia como “uma ciência que vive por meio do contínuo *adiamento* das implicações de suas idéias” (Wagner 2010: 232). Ao ler essa frase, comecei a pensar nas possíveis implicações de tal adiamiento, tanto para a própria teoria como para as pessoas que lhe servem de matéria-prima. Isso, por sua vez, me levou a considerar as relações e influências mútuas da estética (manifestada na metodologia) e da ética no campo antropológico. Compreender essa relação se apresentou, no contexto das reflexões suscitadas por aquela breve e sucinta frase do livro de Wagner, como uma tarefa instigante e, ao mesmo tempo, pertinente. O que apresento a seguir são só algumas das possíveis questões que podemos começar a colocar desde nossos espaços acadêmicos, no intuito de que elas (as questões) nos levem além deles (os espaços acadêmicos), para ver o que aconteceria se as implicações das nossas ideias deixassem de ser adiadas.

Se escolhemos a interferência ou o cruzamento inevitável da ética e da estética como lugar desde o qual pensar a “ciência antropologia”, se torna patente que a natureza dos vínculos - entre as estruturas de entendimento e os eventos, os sujeitos de conhecimento e os objetos a conhecer, as teorias e os fenômenos - criados pela Antropologia possui efeitos concretos nela mesma, enquanto modo de conhecimento e enquanto uma forma de ação no mundo. Para tentar mostrar a importância e as implicações tanto epistêmicas como, digamos, políticas desses vínculos, tomarei como apoio uma pequena fração dos trabalhos de Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro.

Vamos começar com o par antropólogo/nativo. Uma atenção específica aos efeitos das relações entre antropólogo e nativos implica, como primeiro passo, uma atenção especial e intensa aos efeitos que as premissas ocidentais sobre o que seja uma relação têm na definição e delimitação de seus problemas relevantes. “Sociedades,” como nos lembra Strathern, são “mecanismos de criação de problemas” (2006: 69). Porém, a analogia que permite a solução ao problema das diferenças entre os povos - problema clássico da nossa ciência, em termos do relativismo cultural e salvaguardando, ao mesmo tempo, o caráter universal do fenômeno humano - está baseada na crença de que todas as sociedades compartilham “os mesmos problemas originais da existência humana” (Strathern 2006: 64). Assim, torna-se relativamente fácil para os antropólogos encontrar, em nossos afazeres textuais, as “respostas certas para o problema errado” (Wagner 1974: 118; minha tradução). Nosso trabalho, porém, pode ser outro. Para nos situarmos e sabermos, assim, quais são os problemas nos quais estamos interessados e, portanto, quais são os problemas que queremos que outros respondam para nós, podemos começar, como sugere Wagner, revelando “os pressupostos da teoria antropológica social”, mostrando suas origens e “as questões que os inauguram” (*idem*). As ciências, assim como os *nossos*

nativos, também possuem suas estruturas de parentesco.

Por exemplo, esses pressupostos possuem uma filiação clara com as metáforas da ordem, uma vez que a própria ordem é “função de nosso processo de entendimento” (Wagner 1974: 102; minha tradução). A ordem é o nosso modo de mediação, o instrumento de tradução entre a natureza e a cultura. Enquanto metáfora, ela funda a nossa atividade simbólica, uma vez que encontrar, produzir e incorporar ordenamentos estão no âmbito de ação próprio ao indivíduo, nas suas relações sociais. Segundo Wagner, inventamos “um mundo natural e fenomênico” e mascaramos o fato dessa invenção, “assumindo que apenas medimos, prevemos, e utilizamos desse mundo de situações, indivíduos e forças” (Wagner 2010: 123). O ordenamento desse contexto primário é a ficção que dá origem à maior parte dos pressupostos sobre a natureza, a cultura e a sociedade, os quais definem os nossos esquemas conceituais. Impomos, a nós mesmos e a todos os outros, uma distinção arbitrária entre natureza e cultura que é “o artefato (e essência) de nossa ideologia” (Wagner 2010: 213).

Que a nossa realidade se apoie nessa ideologia e nos seus pressupostos corolários, não implica maiores problemas que os que cada um de nós pode ter que resolver no seu dia a dia. O problema para a prática antropológica (que é, lembremos, um problema ético) é o “etnocentrismo etnológico”, o efeito do mascaramento desse modo nosso de criatividade, ou seja, o uso de “nossa própria realidade como um controle para a invenção de culturas”, e, portanto, a invenção de “culturas que contrastam com *parte* de nosso esquema conceitual, e não com sua totalidade” (Wagner 2010: 218-219). A equação entre a Cultura como polo marcado e as culturas como polos não marcados permite resolver as coisas desse modo e manter as distinções de base do universalismo *versus* relativismo. O preço a pagar não somos nós que o pagamos: é “a essência da criatividade deles” que “é desnaturada e obscurecida” (*idem*) ao mesmo tempo em que se produz o “banimento intelectual da invenção e da relatividade da convenção em prol da ratificação de *nosso próprio* mundo convencional” (Wagner 2010: 234).

Segundo Strathern, temos o costume de usar conceitos abstratos “como se eles pudessem ‘fazer’ coisas” (Strathern 2006: 130). As nossas convenções ganham vida e a pessoa ocidental aparece, enquanto produto dessas mesmas convenções, como um “microcosmo não de relações sociais (outras pessoas), mas de convenções” (Strathern 2006: 462). Há uma tendência ocidental a personificar as convenções que serve de fundo para a conceituação dos indivíduos como entidades independentes, socializados pela sociedade (Strathern 2006: 473), e essa estética é produto de uma premissa da lógica da mercadoria: “a de que aquilo que as pessoas fazem são ‘coisas’ (o que inclui as coisas abstratas como as culturas e sociedades)” (Strathern 2006: 489). Premissa que desemboca em uma “visão contratualista da cultura” e, portanto, em sua reificação (Strathern 2006: 463). “A cultura é produção, ela faz coisas”; trata-se, por fim, de “uma construção que se faz sobre uma natureza subjacente” (Strathern 2006: 98).

A partir da elicitaco e explicitaco desses pressupostos, premissas e interesses, podemos perceber como o antropólogo trabalha da mesma forma que o faz o seu conceito ocidental de cultura: produzindo coisas, que so seus trabalhos, artigos, livros, teses e dissertaces, as quais aparecem como registro de culturas observadas, analisadas, descobertas. O que aconteceria, porém, se, em uma reviravolta, o desmascaramento das teorias e problemas antropológicos tivesse como efeito a produo de uma “antropologia reversa”, ou, em outras palavras, a reverso da antropologia da produo?

Levar a sério a criatividade dos povos com os quais a Antropologia trabalha é a proposta de Wagner para promover a reviravolta. A “inveno”, o modo da relao entre convenes (Wagner 2010), pode se tornar o conceito intencionalmente explicitado para dar conta dessa tarefa que , ao mesmo tempo, tica e metodológica. O método da Antropologia no consistiria, no contexto dessa proposta, em um banimento de seus próprios pressupostos, mas em um deslocamento intencional que permita “deslocamentos específicos” e na contextualizao analítica dos construtos, como proposto por Strathern (2006: 33). Essa nova tica metodológica parte de uma crítica  confuso entre “os modos pelos quais estudamos os fenmenos, as teorias através das quais os entendemos, com os fenmenos em si” (Wagner 1974: 119; minha traduo); crítica possível se aceitarmos o fato de que, nas palavras de Wagner, “o estudo da cultura  na verdade *nossa cultura*” (Wagner 2010: 46). Compreender isso é um primeiro passo para evitar confundir os povos que estudamos com as construes analíticas que inventamos para estud-los, como propõe Strathern (2006: 23).

Uma questo, no entanto, que ainda permanece por ser atendida  a da possibilidade de inventar e experimentar modos de ao que viabilizem uma *antropologia reversa* de produo do antropólogo a partir das suas relaes com os “nativos”; antropólogo sendo assim entendido como uma pessoa que só pode ser atualizada (e produzida) como efeito de suas relaes. E se, como colocamos acima, entendemos que as relaes possuem diversas possíveis naturezas, a questo que se coloca, e que pode até ser uma questo tica, é a de quais dessas naturezas possíveis sero atualizadas por cada antropólogo. Assim como  também uma questo pertinente a possibilidade de des-atualizao de certas diferenas como, por exemplo, aquelas que se caracterizam pela existência de modelos ocultos aos nativos, mas visíveis ao antropólogo. “ necessrio”, diz Strathern, “livrar-se inteiramente do modelo de um ‘modelo’ que assume a representao simbólica como uma reflexo ordenada”, pois “apreende-se melhor a elaborao de domínios como uma atividade, a criao/implementao da diferena como um ato social” (2006: 156). A Antropologia no pode escapar  sua natureza de ato social,  sua imanência relacional. A distncia implícita em suas metodologias pode ser percorrida de modos novos e (quem sabe?) inusitados. Pode e, de certa forma, deve s-lo, uma vez que as distncias explícitas e no só as implícitas j no so as mesmas, estando em plena e intensa mudana. Se nós, os atuais pesquisadores de campo, somos os que constituímos um dos polos da distncia

antropólogo/nativo, cabe a nós inventarmos pelo menos uma parte dos modos em que estamos dispostos a percorrê-la. Por sorte, hoje em dia, contamos com o auxílio de um profundo e sutil questionamento teórico:

Todo empreendimento antropológico situa-se, portanto, em uma encruzilhada: pode escolher entre uma experiência aberta de criatividade mútua, na qual a “cultura” em geral é criada através das “culturas” que criamos usando este conceito, e uma imposição de nossas pré-concepções a outros povos. O passo crucial — que é simultaneamente ético e teórico — é aquele de permanecer fiel às implicações de nossa pressuposição da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as “culturas” que estudamos como outros exemplos do mesmo fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos, a outros, parte de uma “realidade” que apenas nós inventamos, negando-lhes sua criatividade e usurpando seu direito de criar, *usamos* essas pessoas e seu modo de vida e os tornamos subservientes a nós mesmos. E se a criatividade e a invenção emergem como *as* qualidades salientes da cultura, então é para estas que nosso foco deve agora voltar-se (Wagner 2010: 46).

A chamada de atenção de Wagner sobre o passo crucial que é, ao mesmo tempo, ético e teórico, é central para a nossa discussão. A metodologia antropológica é inalienável da ética, justamente pela presença de um outrem como objeto de estudo. Se esse outrem vai manter as suas potencialidades virtuais em nossos trabalhos ou se essas potencialidades vão ser ignoradas em nome da reatualização do mesmo, da nossa Cultura, é uma questão de fundamental importância e de difícil solução.

A Antropologia se caracteriza por ter uma “relação peculiar e auto-motivadora com seu objeto”, diz Wagner (2010: 202). Tal relação pode, como vimos, assumir várias formas. Dentre elas, considero fundamentais as que promovem, nas palavras de Viveiros de Castro, o “direito à autodeterminação ontológica das culturas indígenas” (2001:10). Mas, ainda me pergunto como realizar essa tarefa em toda a sua intensidade; que métodos possibilitariam essa ética? A ficção teórica, de acordo com Viveiros de Castro, supõe a “entrada no (outro) pensamento pela experiência real” – a “experimentação de uma imaginação” (2001: 32). Imaginação atualizada em conceitos que são relacionais, uma vez que estes são criados na relação entre o antropólogo e o nativo (*idem*). Uma vez mais, é a natureza dessa relação que pode fazer toda a diferença. Compreendo que a experimentação dos conceitos nativos possa passar pela experimentação das relações tais como são imaginadas pelos próprios nativos, se é que esse processo é, em alguma medida, imitável ou experimentável. Estamos tratando, como já o teria dito Lévi-Strauss, de subjetividades que se constituem em relação; sendo essa uma relação que implica a transformação relacional de ambas subjetividades. O conhecimento antropológico é uma relação social, com todas as possíveis implicações que possamos imaginar. Relação que, para poder desenvolver suas potencialidades, seus possíveis, precisa não só que o antropólogo conte com a relatividade das subjetividades, mas, também, com a relatividade

das objetividades, de acordo com o proposto por Wagner: “A menos que sejamos capazes de fazer isso, a criatividade das culturas que estudamos será sempre derivada da nossa própria criação da realidade” (Wagner 2010: 220).

O QUE SE FAZ?

Em *Are There Social Groups in the New Guinea Highlands*, Wagner encontra uma interessante diferença entre os administradores e o povo da Nova Guiné. Enquanto os últimos desenham, compelem e elicitam os limites/fronteiras e deixam que as relações “tomem conta de si mesmas”, os administradores acham que são as fronteiras que tomam conta de si mesmas (que existem *a priori*), sendo as relações as que devem ser manipuladas (1974: 112). Trata-se de dois “estilos de criatividade diferentes”. O que cada povo entende como resultado da ação (o artificial) e campo para a ação (o inato) aparece de modo invertido de acordo com cada um desses “estilos de criatividade”. Essas distinções fazem também toda a diferença na invenção dos valores de cada povo específico, sendo no distanciamento dos próprios valores (pressupostos, convenções), provocado pelo contato com valores outros, que a Antropologia inventa a cultura.

Lévi-Strauss (1996 [1950] e 1970 [1958]) já tinha falado da distância como uma condição da objetividade que permite uma crítica dos próprios valores pelos valores dos outros. Mas essa distância (lucro e perda ao mesmo tempo), é importante lembrar, não possui uma única dimensão. Há uma multiplicidade de distâncias a serem percorridas, e o percurso nunca é o mesmo. Podemos, por exemplo, pensar na distância como interseção entre as subjetividades, (assim como entre as objetividades), nas duas formas de permutabilidade e traduzibilidade propostas por Lévi-Strauss para pensar as oposições. Também há a simetria, a inversão e a simetria invertida. O ponto que interessa aqui, em qualquer caso, é que esses modos de percorrer a distância podem se figurar, também, como modos de relação pertinentes para pensar a metodologia antropológica (e não só as relações imanentes ao pensamento). Se a distância é a própria metodologia antropológica, é porque ela implica a possibilidade da mediação. É, então, especialmente interessante esse *locus* epistêmico, esse espaço da distância ocupado pela “interseção de vários pontos de vista” e suas possibilidades. Há que se pensar o que é a interseção e quais são as maneiras em que pode ser imaginada, e para isso é necessário contar, como propõe Viveiros de Castro, com a “presença virtual de *outrem*”, que é a “condição de passagem de um mundo possível a outro” (Viveiros de Castro 2001: 27), “passagem” que se realiza na experiência da relação com *outrem*. Experiência cujo efeito será sempre uma transformação.

Há um “modo ‘nativo’ de fazer sociedade, de criar sociabilidade”, diz Wagner

(1974: 104; tradução minha), sendo esse o modo que o interessa. “Entender essa criatividade *per se*” é a “alternativa ética e teórica” que o autor propõe (*idem*). O que significa “entender essa criatividade”? O antropólogo precisa *assumir* a nova cultura “de modo a experimentar uma transformação de seu próprio universo” (Wagner 2010: 37). Essa “transformação de seu próprio mundo” parece ser o maior e mais instigante desafio, assim como a real tarefa de uma Antropologia que se quer mediação. Esse ponto é central na teoria de Wagner. Segundo ele, a “estranheza” experimentada no trabalho de campo é o “caráter ‘medial’ do antropólogo” (*idem*). Os dois “estilos de criatividade”, de que falei acima, implicam em dois modos de mediação contrários: a mediação dialética do convencional e a mediação convencional da dialética. O antropólogo “faz cultura” mediando a dialética convencionalmente, mas a estranheza provoca um curto-circuito nessa mediação. Há uma mediação da mediação e uma inversão do modo, resultando na invenção da cultura. “Seu ato, ‘seguro’ de tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho” (Wagner 2010: 39). Ele é mediado pelos próprios símbolos que utiliza para mediar a dialética da relação convencionalmente. Só que a relação que ele está querendo mediar é uma relação não convencional em muitos de seus aspectos. O resultado é a existência de equívocos diferentes: “O equívoco deles, a meu respeito, não era o mesmo que meu equívoco acerca deles”, diz Wagner (2010: 53). E, assim como a distância que Lévi-Strauss propõe para a Antropologia é uma interseção, esses equívocos dos quais nos fala Wagner podem ser imaginados como multiplicidades de possíveis entendimentos – algo que penetra a virtualidade de *outrem*.

A questão agora é a de imaginar os modos de penetrar esta virtualidade, de participar dessa “ontologia relacional” e deixar-nos afetar e alterar pelo “nexo de alteridade”: “a diferença ou ponto de vista implicado em *Outrem*” (Viveiros de Castro 2001: 09). As consequências éticas e metodológicas dessa intenção ainda estão por ser desdobradas; o primeiro passo, em qualquer caso, é o de des-atualizar o *mesmo* da antropologia, torná-lo explícito, desmascará-lo – *mesmo* este que diz respeito, entre outros aspectos, à individualidade do próprio antropólogo, à sua natureza de entidade acabada que “faz” coisas, como cultura (ou teses), à sua reificação acadêmica. Pois, apesar das boas intenções que carregamos na mochila, a experiência de uma relação outra com *outrem*, a real “invenção” da cultura, é algo que sempre deve ser apreendido pela primeira vez. “Precisamos ser capazes”, diz Wagner, “de experienciar nosso objeto de estudo, diretamente, como significado alternativo, em vez de fazê-lo indiretamente, mediante sua literalização ou redução aos termos de nossas ideologias” (Wagner 2010: 66).

Chegamos a um ponto de especial relevância: como apreender o modo em que as culturas inventam a si mesmas? Será que o caminho é nos deixarmos primeiro inventar por elas? Segundo Strathern, “a lacuna está em deixar de perguntar qual é a natureza das relações.” (2006: 110). Problema este amplamente postulado também por Viveiros de

Castro e por Lévi-Strauss antes. As relações, diz Viveiros de Castro, “não são uma ordem transcendente ao pensamento, mas seu elemento imanente” (2001: 07). O trabalho da antropologia consiste em compreender a atualização destas relações, virtuais e lógicas ao mesmo tempo, sendo que estruturas podem aparecer na apreensão de relações entre relações (relações de elementos diferenciais).

A proposta é buscar quais são os modos relacionais próprios às teorias nativas e constituí-los como métodos de conhecimento antropológico. Isso pode ser uma ficção controlada, do tipo proposto por Strathern (2006), o que me parece ser melhor que a ficção descontrolada (por mascarada) própria dos métodos científicos e sociológicos quando aplicados ao trabalho antropológico. A questão, então, é como compreender a relação entre as teorias antropológicas e as teorias nativas quando o conceito de relação é o conceito nativo; ou, no mínimo, quando o conceito de relação antropológico foi de fato alterado pelos conceitos nativos.

Se partirmos de teorias nativas e as tomarmos como base para as interpretações antropológicas, então a questão do “eu” e do “outro”, do “sujeito” e do “objeto” adquire novas dimensões, e pode até deixar de ser uma questão. A distância como método antropológico se transforma, porque é possível que seja impossível de dimensionar. Sem “sujeito” e “objeto” como polos da distância, o que nos resta é a transformabilidade, a permutabilidade e a tradutibilidade; a passagem entre teorias. Ou melhor, a “*síntese disjuntiva* ou *disjunção inclusiva*”, nas palavras de Viveiros de Castro: “modo relacional que não tem a semelhança ou a identidade como causa (formal ou final), mas a divergência ou a distância” (2007: 99) – o “devir”.

“Aquilo que precisa ser examinado” diz Strathern, “é a forma da disjunção e não simplesmente a sua existência” (2006: 145). Nesse sentido, o trabalho de Wagner é fundamental, pois ele parte da relação e experiência do antropólogo no campo para falar do fenômeno geral da invenção da cultura. É a experiência do antropólogo, como *locus* de experimentação de dois modos de criatividade diferentes, que atualiza a própria invenção da cultura. Poderíamos, quem sabe, falar do que o nativo faz como “a invenção da vida”, uma vez que, segundo Wagner, a fonte principal dos equívocos são os modos de fazer opostos: enquanto o antropólogo “faz cultura” e pensa que os nativos também a fazem, o que eles fazem é vida, supondo, e percebendo, que o antropólogo esteja fazendo o mesmo. Se os antropólogos produzem convenções, os nativos experimentam obviações: prática de transformações de relações umas nas outras, cujo ocultamento posterior (da própria prática) tem como efeito a objetificação em pessoas. Assim, enquanto o antropólogo está objetificando os nativos como coisas produtoras de cultura, os nativos estão objetificando o antropólogo como pessoa. E é essa objetificação nativa do antropólogo que fica relegada, no melhor dos casos, a esses diários de campo que são a matéria oculta das etnografias. Mas a antropologia reversa propõe, justamente, uma inversão da ação: “a carga” diz Wagner, “é de fato um anti-símbolo da ‘cultura’: ela metaforiza as ordens

estéreis da técnica e da produção auto-satisfatória como vida e relação humana, assim como a ‘cultura’ faz o inverso” (Wagner 2010: 68).

A antropologia reversa acontece como um modo de “obviação”, que é o modo de ação próprio ao estilo de criatividade diferenciante (o estilo de criatividade, segundo Wagner (2010), dos que aqui estão sendo chamados nativos). A obviação é o efeito da invenção: o “efeito total de fundir o ‘sujeito’ e o ‘objeto’ convencionais” (Wagner 2010: 85), o evento que poderíamos tentar como método antropológico. Tal proposta, obviamente, vem carregada de problemas e contradições, uma vez que, se (enquanto antropólogos) invertermos o nosso modo de criatividade (que é convencional e cujo efeito é o contraste contextual), estaremos virando “nativos”, coisa impossível e pouco recomendável inclusive pelos autores cujas teorias acompanhamos neste trabalho. Porém, é difícil não pensar nessa questão como um impasse. Podemos, por exemplo, tomar a via do “devir”, a “comparação enquanto produção de multiplicidades (ou ‘invenção da cultura’)”, que “é sempre uma síntese disjuntiva, justo como as relações que relaciona” (Viveiros de Castro 2007: 102); sem deixar de lembrar da questão fundamental dos equívocos: “entre a produção e o devir, *o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos*” (Viveiros de Castro 2007: 117). Percorrer essas equívocas distâncias, essas multiplicidades, experimentar outra imaginação relacional, deixar-se alterar pelos possíveis mundos virtuais para mim e atuais para *outrem* – essas são algumas das ações que poderiam efetivar um novo gênero de antropólogo (novo em alguns casos, claro). Querendo estabelecer “alianças” com os nativos, teremos, no mínimo, que inventar conceitos que se aproximem dos seus, assim como pensar modos possíveis de troca. Tarefa delicada justamente pelas implicações e efeitos de uma metodologia que é ao mesmo tempo uma ética. Viveiros de Castro nos dá, mesmo que para outro contexto, o que pensar:

No que concerne à noção gêmea da noção de aliança, a noção de troca, penso que, hoje, está claro que ela jamais foi realmente posta como o outro da produção, não obstante o dogma corrente. Ao contrário, a troca sempre foi tratada pela Antropologia como a forma mais eminente de produção: produção da sociedade, justamente. A questão, portanto, não é a de revelar a verdade nua da produção por debaixo do véu hipócrita da troca e da reciprocidade, mas, antes, a de libertar esses conceitos de suas funções equívocas dentro da máquina da produção filiativa e subjetivante, devolvendo-os a seu elemento (contra)natural, o elemento do devir. A troca, ou a circulação infinita de perspectivas — troca de troca, metamorfose de metamorfose, ponto de vista sobre ponto de vista, isto é: devir (Viveiros de Castro 2007: 126).

Se o antropólogo produz coisas - cultura, pessoas culturais, objetos de estudo - ele reifica a relação. Se o antropólogo se deixa produzir como pessoa, então ele estará experimentando a contradição e o paradoxo. Tudo isso tem a ver com a questão de

deixarmos ou não que sejam as relações ou as fronteiras as que tomem conta de si mesmas, como víamos acima. Com sorte, e com certa dose de vontade de fazê-lo, conseguiremos elaborar trabalhos cujo efeito seja o de “desequilibrar o convencional”; o nosso, claro. Mas temos que estar dispostos a pagar o preço, a experimentar essa “aventura contínua de ‘imprevisão’ do mundo” (Wagner 2010: 145); o mundo dos outros (dos nativos), no mínimo, em lugar de chegar ao campo com o nosso acúmulo de questões relevantes à própria prática antropológica. *Imprever* inclusive o método da pesquisa, de modo a criar uma distância com a academia que permita, de fato, o aparecimento de outras éticas pertinentes com as quais *interseccionar* as nossas. Assim como as almas nativas, a pessoa do antropólogo pode ser algo mais que uma pessoa: “uma relação pessoal com o mundo” (Wagner 2010: 157).

Advogo assim, com Wagner, por uma academia que não seja “o braço direito de outros interesses comprometidos com a invenção de nossa realidade secular” (Wagner, 2010: 236). Uma academia não acadêmica; que o que perca em acadêmica ganhe em ética (a mesma questão das distâncias se repetindo). Explicitar a “anatomia da invenção”, diz Wagner, “é um *dever* social e político” (Wagner 2010: 236). Há uma escolha entre aprender a usar a invenção ou ser usado por ela (*idem*), e nós, antropólogos, temos no campo a melhor escola possível. Procuremos o confronto, como pede Viveiros de Castro, aquele que “deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo” (2001: 27-28), pois consideramos um problema ao mesmo tempo epistemológico e político (*idem*). Problema que ainda pode ter soluções inusitadas, imprevistas para e pela Antropologia, quando de fato possa se abrir à intersecção com os problemas dos outros. Se na relação antropólogo/nativo “devemos aceitar suas próprias ‘teorias’ como uma questão profissional e uma obrigação ética” (Wagner, 1974: 120; tradução minha), então devemos também aceitar que suas teorias sejam coisas outras que as nossas. “Fazer cultura” não é o mesmo que “fazer vida”; “fazer vida” pode ter efeitos outros que teorias: a questão é a de quais distâncias, distâncias de quais lugares, de quais entendimentos, de quais ações, devemos aplicar como métodos. Do que devemos nos distanciar, enfim, para poder fazer uma antropologia que reverta os nossos próprios sentidos do humano, as nossas leis, políticas e relações sociais? No mínimo podemos tentar uma antropologia que produza uma vida melhor para esses povos que permitem a nossa produção como antropólogos; não porque eles peçam ou esperem isso, mas porque a nossa Cultura é inimiga de suas vidas (e, provavelmente, também das nossas). Quais alianças, enfim, estamos dispostos a atualizar?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996 [1950]. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1970 [1958]. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva*. São Paulo: Editora Unicamp.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. “Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca”. *Novos Estudos*, (77): 91-126.
- _____. 2001. “A propriedade do Conceito”. Texto apresentado no Seminário Temático *Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)*. Caxambu: ANPOCS.
- WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac e Naify.
- _____. 1974. “Are there social groups in New Guinea Highlands?” In: J. M. Leaf (org). *Frontiers of Anthropology*.

THE ANTHROPOLOGIST AND THE LIFE

ABSTRACT

Starting from the theories proposed by Eduardo Viveiros de Castro in “A Propriedade do Conceito”, Marylin Strathern in “The Gender of the Gift” and Roy Wagner in “The Invention of Culture” this article reflects on the intersection between method and ethics in anthropological practice, mainly in the field of the anthropology of indigenous peoples. Considering that anthropology is at once a form of knowledge and a social relation, the article seeks to show the importance of methods in which the anthropologist establishes and interprets his/her relations in the field for the development of his/her theoretical arguments. The importance of making our assumptions explicit and of trying to perceive the problems posed by other peoples, is not only a theoretical or methodological issue, but an ethical and political one too. Its scope can always be enlarged and deepened. This enlarged scope is pivotal in defining the role and effect of an anthropology inclusive of the peoples that make it possible, in relation to public policy and the more general relation with national society.

KEYWORDS

Anthropologist, invention, ethic, aesthetic.

SOBRE A AUTORA

ANA MARIA RAMO Y AFFONSO

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense - UFF.
Contato: elfanark@hotmail.es