

QUANDO OS SABERES SÃO MUITOS: REFLEXÕES E PROPOSTAS EPISTEMOLÓGICAS ACERCA DO FAZER ANTROPOLÓGICO

Nathália Dothling Reis

Mestra em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina

nathaliadothling@hotmail.com

RESUMO

Nesse ensaio, trago reflexões e propostas epistemológicas acerca do fazer antropológico. Durante seus trabalhos, profissionais da Antropologia deparam-se, desde a formação da disciplina com a alteridade. A maneira de lidar com a diferença não é consensual e, dependendo das escolhas, trazem importantes consequências. Aqui, trato de mostrar a importância que o pensamento de Lévi-Strauss tem para a Antropologia ocidental, na medida em que propõe uma maneira distinta de lidar com os saberes e pensamentos dos grupos estudados por antropólogas e antropólogos. Argumento que esse legado epistemológico do autor segue sendo central nos trabalhos antropológicos contemporâneos e no pensamento pós-estruturalista e mostro como o trabalho de campo configura-se em um método eficaz para que profissionais da Antropologia experimentem “outros mundos” e aprendam com as pessoas sobre esses mundos. Além disso, proponho trabalhar com a abordagem biográfica, como forma de romper com as hierarquias de saberes e valorizar os diversos saberes e construções de mundo.

Palavras-chave: Epistemologia; Antropologia; Abordagem biográfica; Saberes nativos.

WHEN THERE ARE MANY WAYS OF KNOWLEDGE: EPISTEMOLOGICAL REFLECTIONS AND PROPOSALS ABOUT THE ANTHROPOLOGICAL ACTIVITY

ABSTRACT

In this essay, I bring epistemological reflections and proposals about anthropological work. During the course of their work, Anthropology professionals are faced, from the formation of the discipline, with alterity. The way to deal with difference is not consensual and, depending on the choices, it brings important consequences. Here, I try to show the importance that Lévi-Strauss' thought has for western Anthropology, as he proposes a different way to deal with knowledge and thoughts of the groups studied by anthropologists. I argue that this epistemological legacy remains central to the contemporary anthropological work and for post-structuralism thought. I show how fieldwork is configured in an effective method for anthropologists to experiment “other worlds” and learn with people about these worlds. Moreover, I propose to work with the biographical approach, as a way to break with the hierarchies of knowledge and to value the diverse knowledge and constructions of the world.

Key words: Epistemology; Anthropology; Biographical approach; Native knowledge.

INTRODUÇÃO

Neste ensaio, trato de apresentar algumas reflexões e propostas epistemológicas sobre o fazer antropológico, que permearam meus dois anos de mestrado em Antropologia Social e também a minha própria pesquisa com comunidades quilombolas no litoral de Santa Catarina, sul do Brasil. Através de autores da Antropologia e da Filosofia, trato de pensar nos desafios colocados às pesquisas antropológicas no que se refere ao trato com as distintas formas de pensar e produzir conhecimento. Desde o começo da disciplina, profissionais da Antropologia têm que lidar com a alteridade e a forma como isso é feito, tendo importantes consequências. Ao longo do ensaio, trato de mostrar a importância do pensamento de Lévi-Strauss para a Antropologia ocidental, já que pode ser considerado um marco no que tange à maneira de lidar com o pensamento e saberes dos grupos estudados por antropólogos e antropólogas. Argumento que esse é um de seus principais legados que segue vivo nos trabalhos antropológicos contemporâneos e no pensamento pós-estruturalista e trato de mostrar como o trabalho de campo torna-se um método fundamental para a disciplina, como forma de proporcionar aos profissionais a possibilidade de experimentarem “outros mundos” e aprenderem sobre esses mundos com os grupos estudados. Além disso, proponho o uso da abordagem biográfica como uma possível maneira de valorizar e apreender os saberes locais, promovendo a desierarquização do saber.

DESENVOLVIMENTO

Saberes de Eu e saberes de Outro

De acordo com Claude Lévi-Strauss (1988), a etnologia tem como objeto o estudo do homem e só se distingue, a princípio, das outras ciências humanas, pela distância que tem das formas de vida, pensamento e atividade humana que descreve e analisa. O autor acrescenta que a antropologia é uma ciência jovem e que tem como uma das principais influências a descoberta do Novo Mundo, das Américas, já que este fato coloca os povos europeus diante das variedades do humano e de costumes. Dessa forma, desde sua formação, a antropologia teve de lidar com a diferença; com formas de viver e pensar distintas. A maneira de lidar com a alteridade tem sofrido alterações ao longo da história da disciplina que influenciam, e muito, no fazer antropológico.

Mas essas preocupações com o Outro não são tão recentes. Conforme Gerard Lebrun (1972), na literatura inglesa e francesa do século XVIII, há um tema constante que poderia chamar-se “a visão pelos olhos dos outros”. À fria pergunta parisiense “como se pode ser

persa?”, Montesquieu opõe outra: “como se pode ser parisiense?”. Mais tarde, Voltaire passeia um iroquês fictício na corte de Versalhes que descreve as cerimônias que, para ele, não têm nenhum sentido, como por exemplo, uma missa. “É que sob os olhos do “bom selvagem”, nossas instituições se transformam em ritos burlescos” (LEBRUN, 1972, p.127). Portanto, a confrontação com o Outro tem o efeito de nos fazer duvidar do ponto de vista universal em que o Eu se instala, levando-nos para uma não-verdade. É nesse sentido que Lebrun (1972) traz o exemplo do *cego* de Diderot, que ao lado do *bom selvagem*, “obriga o moralista ou metafísico a confessar que sua filosofia não é a obra de um sujeito racional, mas a ideologia de um ser vivo que julga ter com as coisas uma relação que denominamos *visão*” (LEBRUN, 1972, p.128,129). A possibilidade de comunicação entre a geometria do cego e do vidente, mostra que a geometria do segundo é apenas uma das possíveis e que não há uma verdade sobre a geometria que seja baseada nas imagens. Trata-se de saber como poderemos criticar as ilusões da vista (ou da prepotência da ciência ocidental objetiva e neutra), pois somos seus prisioneiros (do sistema da visão e da ciência ocidental). Ainda que tenhamos consciência disso, não sabemos até onde vai a amplitude e importância desse fato, pois só poderíamos saber se nos tornássemos cegos de nascença. Mas como isso é impossível, pedimos a quem é cego ou cega de nascença que nos descreva essa noite, que para essa pessoa não é noite e que nos diga como imagina o visível. Merleau-Ponty (1960) diz que a antropologia dá nova profundidade às formulações da psicanálise e da psicologia ao colocar que Freud, por exemplo, não é um observador absoluto, mas que pertence à história do pensamento ocidental. Para ele, o xamã faz com que entendamos que a psicanálise é nossa feitiçaria e que, assim, o freudismo deixa de ser uma interpretação do mito de Édipo, para se tornar uma variante dele.

É nesse sentido, que *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss (1989) se torna um verdadeiro marco na Antropologia. Na medida em que rompe de vez com a ideia do evolucionismo de que há níveis hierárquicos de um pensamento universal; escala que colocaria o pensamento científico europeu no topo e o *selvagem* no início ou passado da existência europeia. Nesta obra, não se trata da investigação do pensamento supostamente primitivo dos ditos povos selvagens, mas de uma ampla reflexão sobre o pensamento em si mesmo, tomado em sua essência, em seu estado selvagem, ou primeiro. De acordo com Viveiros de Castro (2008), é nesta obra que Lévi-Strauss promove o totemismo, até então visto na antropologia como irracionalidade primitiva, ao modelo de toda atividade racional. Nas mãos de Lévi-Strauss, o trabalho do antropólogo aproxima-se da investigação da filósofa, conforme colocado por Lebrun (1972):

A situação do filósofo é essa situação ambígua, entre o cego e o vidente, o entendimento e a intuição: ao cego objeta que a beleza se não é uma aparência, *ao menos existe como aparência*; ao vidente, que se considera o objeto da arte, belo é apenas por convenção cultural. O ‘bom selvagem’ denunciava o nosso mundo cultural como um pacto arbitrário entre ‘civilizados’; o cego, como uma convenção entre seres providos de um quinto sentido – e nada mais... No entanto, esse ‘nada mais’ desvenda ainda uma verdade deliciosa, um domínio inesgotável em que o filósofo se compraz, quando o cego (leia-se: o cientista objetivo) em que ele quer se tornar, é substituído pelo vidente que ele continua sendo. p.137

Como aponta Lebrun, há um sentido da beleza que jamais poderá ser atingido pelo cego e que o vidente não tem o direito de apresentar como sendo a verdade universal. O que temos são maneiras distintas de perceber o mundo, já que assim, como a luz nos transmite as propriedades dos corpos, o bastão da pessoa cega faz com que ela reconheça os objetos. De forma similar, Lévi-Strauss (1989) aponta para a equiparação entre pensamento mítico e científico. Conforme o autor, é inadmissível voltar à tese vulgar, na qual a magia seria uma forma tímida de ciência, reduzindo-a a um momento ou etapa da evolução científica. Em relação ao pensamento mágico e científico, coloca o autor:

Mais uma sombra que antecipa seu corpo, num certo sentido ela é completa como ele, tão acabada e coerente em sua imaterialidade quanto o ser sólido por ela simplesmente precedido. O pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência, salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica. p.28.

Lévi-Strauss contrapõe-se à ideia de que os povos ditos primitivos só nomeiam e conceituam de acordo com suas necessidades, colocando que é um conhecimento construído de forma sistemática; conhecimento que opera de forma distinta ao científico, partindo do mundo concreto, sensível, assim como a *bricolage* e não de conceitos. Para o autor, todo pensamento se baseia na necessidade de ordenar e isso está presente tanto no pensamento dito selvagem como no científico ocidental. Portanto, há dois modos de pensamento, que são dois níveis estratégicos diversos e não dois estágios diferentes de desenvolvimento do espírito humano. Um, mais próximo ao nível da percepção, da intuição sensível, e o outro mais longe. Assim, o pensamento selvagem embasa uma ciência do sensível. Em *En Relisant Montaigne*, Lévi-Strauss (1991) coloca que toda sociedade parecerá selvagem, se seus costumes forem julgados pelo critério da razão, mas que, julgada pelo mesmo critério, nenhuma sociedade parecerá bárbara. Isso porque, todo costume, em seu contexto, tem seu fundamento encontrado. Dessa forma, toda antropologia é transformação de seu próprio objeto que só pode ser a antropologia do outro. Da mesma forma que passa-se de um mito a outro, de uma

cultura a outra, passa-se dos mitos para a ciência dos mitos e da cultura para a ciência da cultura. É exatamente nesse ponto, que se abre uma conexão entre as *Mitológicas* de Lévi-Strauss e o princípio pós-estruturalista de simetria: a mitologia estruturalista é um exemplo de simetrização da antropologia, na medida em que tira a hierarquia entre os diferentes termos analíticos. É nas *Mitológicas* que ocorre a “amerindianização do estruturalismo”, e que a antropologia, como “ciência social do observado”, se realiza.

[...] ou seja: a diferença entre a “cultura” (ou “teoria”) do antropólogo e a “cultura” (ou “prática”) do nativo não é considerada como possuindo nenhum privilégio ontológico ou epistemológico sobre as diferenças “internas” a cada uma dessas culturas; ela não é mais nem menos condicionante que as diferenças de ambos os lados da fronteira discursiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p.11).

Este avanço epistemológico é o maior legado de Lévi-Strauss; é a partir dele que a Antropologia ocidental torna-se capaz de ouvir outras lições, as lições do Outro. Márcio Goldman (2006) diz que o cerne da questão antropológica reside exatamente no caráter especial de sua abordagem “de perto” e que a história da antropologia se desenrola entre o saber científico sobre os outros e um diálogo com os saberes desses mesmos outros. Assim, a característica principal da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal. E é por isso que a alteridade torna-se tema central da disciplina. Parte da tarefa do e da antropóloga é descobrir por que aquilo que as pessoas fazem e dizem parece-lhes coerente. Mas até onde podemos suportar a palavra e o saber nativos? É nesse sentido, que o autor se pergunta como podemos proceder de modo a não reproduzir, no plano da produção de conhecimento antropológico, as relações de dominação a que os grupos que estudamos estão submetidos. Para ele, uma teoria etnográfica não deve confundir-se com uma teoria nativa, nem com uma teoria científica. Evitando os riscos do subjetivismo e parcialidade, por um lado, e do objetivismo e arrogância por outro, deve encontrar o centro. “Não o centro, ponto pusilânime que detesta os extremos, mas o centro sólido que sustenta os dois extremos num notável equilíbrio” (GOLDMAN, 2006, p.170).

Dessa forma, o trabalho de campo se torna um meio importantíssimo para estabelecer esta relação entre quem pesquisa e quem é pesquisado, pois conforme Goldman (2003), quando falamos sobre ponto de vista nativo, não devemos pensar em pessoas genéricas, mas em pessoas muito concretas, dotadas de suas particularidades, agência e criatividade. Não se trata, então, de representar as pessoas com as quais trabalhamos, pois o trabalho de campo é uma atividade construtiva e criativa, na medida em que os fatos etnográficos “não existem” e é preciso um método para descobrir esses fatos invisíveis por meio da construção. É

importante perceber que a diferença entre teorias nativas, etnográficas, antropológicas não repousa em termos de erros e verdades, mas sobre diferenças de recortes e escalas. O trabalho de campo, tomado como processo, deve servir para modificar o e a antropóloga através desta experiência, que Jeanne Favret-Saada (2005) defende como instrumento de conhecimento. Em suas reflexões sobre sua pesquisa com feitiçaria no Bocage/França, ela coloca que a e o antropólogo devem experimentar - deixar-se afetar - o sistema que estudam e não apenas fazer a chamada “observação participante”. Para a autora, é só assim que podemos deixar de desqualificar a palavra nativa e promover a da e do etnógrafo; deixar de lado a grande separação “eles” e “nós”, na qual nós, antropólogas e antropólogos, acabamos ficando com “o melhor lugar (aquele do saber, da ciência, da verdade, do real, quiçá algo ainda mais alto), e eles, com o pior” (FAVRET-SAADA, 2005, p.157).

É no âmbito desse debate que se torna interessante pensar na proposta da *objetividade relativa* de Roy Wagner (2012). Para ele, o antropólogo usa sua própria “cultura” para estudar outras e, portanto, devem renunciar à pretensão de uma objetividade absoluta, já que experiência seu objeto de estudo através do universo de seus próprios significados e conceitos e que “se quiser aprender algo sobre essas pessoas e seu modo de vida, terá de aprender com elas” (WAGNER, 2012, p.33).

Entre conceitos antropológicos e nativos

A discussão de Bruno Latour (2012) sobre a invisibilidade de Paris nos mapas nos leva a pensar na visão panóptica, ou seja, essa que deseja abarcar tudo, em paralelo com aquilo que é abstrato e a proposta dos *oligopticons* como sendo aquilo que remete ao concreto. Por abstrato, aqui, poderíamos tomar os conceitos científicos e antropológicos que levamos, quando vamos a campo e que, se não tomarmos cuidado, podem nos impedir de ver a vida concreta que desejamos apreender. Concreto, que para Latour, nota-se através das janelas estreitas, dos numerosos canais estreitos que, associados aos seres humanos e não humanos, compreendem a cidade. É nesse sentido que, para o autor, é um absurdo procurar o espaço real no mapa ou na tela de um computador, pois ele só pode ser encontrado através da realidade, da experiência em primeira mão, ou seja, caminhando, passeando, vagando.

Ninguém além do pedestre - olhando as vitrines, tomando café no Pavimento Café, vasculhando no Mercado de Pulgas, distribuindo panfletos na entrada do metrô ou conversando com garotas e garotos nos Grandes Boulevares-, realmente apreende o espaço da Cidade da Luz (LATOURE, 2012, p.92, tradução minha).

Dessa forma, é através dos caminhos e das relações concretas que podemos ver um espaço; levar em conta as diferentes maneiras de ver e construir o espaço. Como Latour (2012) argumenta em seu texto, o mapa se pretende muito objetivo, mas acaba oferecendo apenas uma abstração do espaço e da vida na cidade e que só a visão personalizada, subjetiva, individual é objetiva acerca do espaço. O mapa faz com que não possamos distinguir entre a estrutura e as pessoas se movendo nela. De acordo com Tim Ingold (2005), no mundo cartográfico tudo está parado e silencioso; não existe luz do sol ou da lua, nem variação de luz e tonalidade. O vento não sopra, nenhum pássaro voa no céu ou canta na mata. Ao contrário, o mundo de nossas experiências é um mundo suspenso em movimento. Dessa forma, se uma pessoa fosse transportada para dentro de um mapa se sentiria perdida. Então, como sugere Latour, o espaço se torna mais real se seguirmos os canais dos pedestres, pois não podemos tomá-lo como um dado pronto, mas composto das relações e caminhos percorridos.

É nessa mesma direção que Tim Ingold (2005) se contrapõe à ideia de que existe um mapa mental que faz com que pessoas nativas de um lugar saibam onde estão e onde querem chegar se movendo no espaço. Para ele, isso ocorre porque os lugares não têm posição, mas sim, histórias. Ingold denomina esses movimentos de um lugar para outro de *descobrir-caminho* e os contrapõe à ideia de navegar utilizando um mapa, destacando que é um engano confundir o conhecimento nativo com o mapa. Assim como Latour aponta para um espaço (no caso a cidade de Paris) que não está pronto, Ingold coloca que o ambiente, dentro do qual as pessoas descobrem seu caminho, “é um terreno imensamente variado, de idas e vindas, que se forma continuamente em torno do viajante, mesmo enquanto os movimentos deste contribuem para sua formação.” (INGOLD, 2005, s/p).

Ingold traz um importante ponto reflexivo para a Antropologia, quando argumenta que antropólogos e antropólogas têm atribuído à cultura e sociedade a mesma qualidade de mapas, como se esses fossem conceitos e categorias capazes de representar o mundo real sem indexar alguma posição. Mas, na verdade, todos os mapas são indexáveis, pois nenhum mapa, teoria ou representação pode ser independente de um ‘modo de vida’. A ideia de que os mapas não dependem de nenhum ponto de vista e de que o que está nele é válido igualmente em qualquer lugar do mundo é um mito muito cultivado pela ciência em nome da objetividade. Os mapas não podem estar dissociados das práticas e não podem ser compreendidos sem se considerar a visão de mundo de quem elabora o mapa. Da mesma forma, os conceitos e categorias que nós antropólogos e antropólogas temos utilizado para descrever grupos que estudamos não podem ser vistos como representações objetivas e verdadeiras do mundo, mas como nossas maneiras

de ver o mundo. Todo conhecimento é contextual, gerado dentro de um campo de práticas e, assim, mesmo a ciência ocidental é um conhecimento local (INGOLD, 2005).

Ingold afirma que ver é sempre ver de alguma parte e que não podemos priorizar alguma dessas partes em detrimento de outras, mas ver de nenhuma parte, ou seja, de toda parte. Mas esta onipresença é diferente da noção convencional da “vista de pássaro”, que tem a ver com como imaginamos que seria o mundo a partir de um ponto de observação muito acima da superfície terrestre; que todo o território que conhecemos através do chão, seria visto em apenas um relance. Supõe-se que essa visão transcende as limitações locais e os horizontes estreitos da vista terrena e se torna mais parecida com um mapa. A ideia apresentada por Merleau-Ponty não é uma vista “lá de cima” ou uma vista “cá embaixo”, mas uma vista que vá ao longo das diversas trilhas que compõem um território; trilhas pelas quais as pessoas vão e vêm na vida prática. Dessa forma, o mundo não é um palco pré-elaborado, mas uma região criada e construída a partir da prática contínua de movimento (INGOLD, 2005).

O conhecimento gerado do movimento de lugar para lugar, dentro de uma região, é apresentado no trabalho cartográfico moderno como se tivesse vindo de uma visão totalizadora acima e além do mundo. O mapa é a pretensão da “vista de pássaro”. Para Ingold, o conhecimento das pessoas sobre o ambiente sofre constante transformação durante o movimento delas nesse ambiente. “Como já sugeri, conhecemos enquanto caminhamos, e não antes de caminhar” (INGOLD, 2005, s/p). E o viajante que conhece enquanto caminha não está nem elaborando mapa, nem utilizando um, mas *mapeando*. Mapear pode ser considerado como reconstituir, através de gestos narrativos, a experiência de ir de um lugar a outro em uma região. Os mapas medievais não tinham a pretensão de representar, mas de fazer lembrar caminhos, itinerários. Elaborar um mapa tem a pretensão de representar, cria uma ideia de que a estrutura do mapa surge diretamente da estrutura do mundo e elimina os movimentos das pessoas enquanto vão e vêm entre lugares. Essa suposição pretende que a estrutura do mundo esteja fixa e não considera o movimento de seus habitantes. Assim, o mapa topográfico moderno não cresce, nem se desenvolve, mas descreve um mundo já feito para a vida ocupar (INGOLD, 2005).

Caminhos de vida não são, então, predeterminados como rotas a serem seguidas, mas têm que ser continuamente elaborados sob nova forma. E esses caminhos, longe de serem inscritos sobre a superfície de um mundo inanimado, são os próprios fios a partir dos quais o mundo vivo é tecido. s/p.

Da mesma forma, conceitos antropológicos e científicos fixos concebem um único mundo pronto, visto e organizado de diferentes maneiras, quando, na verdade, o mundo está sempre em construção; em diversas formas de construção. Partindo dessa ideia, acredito que a proposta método-epistemológica de trabalhar com abordagem biográfica é uma maneira interessante de lidar com os diversos saberes e construções de mundo.

Diversos saberes e a proposta epistemológica da abordagem biográfica

Daniel Bertaux (1999 [1980]) sugere que a abordagem biográfica tem o intuito de questionar a epistemologia neopositivista, na medida em que reconhece o valor sociológico dos saberes das pessoas que pesquisamos. Dessa forma, essas pessoas deixam de ser vistas como objetos de observação e passam a ser reconhecidas como colaboradoras que estão muito melhor informadas que a pesquisadora ou o pesquisador que perguntam. Esse movimento tem como objetivo “[...] colocar em dúvida nosso monopólio institucional sobre o saber sociológico e abandonar a pretensão da sociologia como ciência exata; monopólio e pretensão sobre os quais repousa a legitimidade da sociologia como instituição” (BERTAUX, 1999 [1980], p.16, tradução minha). Através da abordagem biográfica, podemos reconhecer que as experiências humanas são portadoras de saberes sociológicos e que, portanto, estamos imersos em um oceano de saberes que nem sempre operam da mesma maneira. Muitas vezes, não queremos saber nada sobre eles, já que ficamos presas e presos nas formas hegemônicas de ciência.

Nesse contexto, torna-se interessante trabalhar com a abordagem biográfica, pois valoriza as experiências vividas e narradas das pessoas com as quais trabalhamos. De acordo com Gussi (2008), a abordagem biográfica reconhece que entre o vivido e o narrado ocorre a construção de saberes e trata, exatamente, de buscar uma compreensão científica sobre os saberes que as sujeitas e os sujeitos constroem nas narrativas biográficas, entender as experiências do Outro, aprendendo com elas e “construir um conhecimento entre os saberes que envolva distintas “racionalidades”, tanto dos biografados como o do autor” (GUSSI, 2008, p.15). Assim, o que importa é o que os e as colaboradoras sabem por terem vivenciado diretamente (BERTAUX, 1999 [1980]). Aqui, vale ressaltar a crítica que Patrícia Hill Collins (2000) faz ao positivismo e neopositivismo. Para a autora, a produção científica positivista dá-se na tentativa de generalizações objetivas que não valorizam experiências e emoções, mas, apenas, a racionalidade. Seguindo de forma estrita suas regras metodológicas, distanciam-se de si mesmos e de seus valores e interesses que têm a ver com de onde falam, ou seja, com a raça, sexo, classe a que pertencem e alegam serem apenas observadores e manipuladores da

natureza. Na epistemologia positivista, há uma clara divisão entre pessoas pesquisadas - que são tratadas como objeto de estudo - e quem pesquisa, que assume o papel de sujeito. Na abordagem biográfica, considera-se uma dimensão intersubjetiva, ao relacionar a biografia da pesquisadora ou pesquisador com a construção das narrativas biográficas dos sujeitos. Ao realizar essa prática reflexiva, o e a antropóloga enunciam-se na pesquisa e no caminho de construção do conhecimento, refletindo em como modifica e é modificada ou modificado pela pesquisa, numa perspectiva autobiográfica. Dessa forma, a produção de conhecimento é vista como resultado do encontro e aprendizagem com colaboradoras e colaboradores e suas experiências vividas e narradas e, portanto, “é possível “aprender a aprender” com o Outro, tomando suas vidas como produção de conhecimento e de reflexão e, com isso, construir ao mesmo tempo uma reflexão autobiográfica e um conhecimento científico” (GUSSI, 2008, p.14).

A abordagem biográfica constitui-se em entrelaçar as experiências vividas e narradas pelas sujeitas e sujeitos, levando em conta que suas histórias constroem reflexões, emoções, pensamentos e significados de suas vidas. Nesse sentido, as experiências vividas, quando narradas, configuram-se em reflexão acerca do contexto social (GUSSI, 2008). Nessa direção, Bertaux (1999 [1980]) afirma que as histórias de vida não nos interessam apenas como histórias pessoais, mas, principalmente, como pretexto para descrever o universo social de quem narra. Assim, a autobiografia toma forma de etnografia, pois através dos olhos de quem narra, vemos seu mundo. As experiências são interações entre pessoas e mundo que revelam o um e o outro e o um em relação aos outros.

De acordo com Marco Gonçalves, Roberto Marques e Vânia Cardoso (2012), a problematização antropológica em torno dos conceitos de indivíduo e sociedade tem trazido novas conceituações na busca de dar conta das relações entre construção de personagens etnográficos, sujeitos subjetivados e razão cultural. É no âmbito dessas discussões, que surge a ideia da etnobiografia, entre a tensão produtiva da biografia e da etnografia. Essa nova formulação teórica pretende a formulação de narrativas biográficas a partir das experiências individuais de cada uma das atrizes e dos atores imersas e imersos em suas percepções culturais e a ruptura com as dicotomias subjetividade/objetividade, cultura/personalidade, indivíduo/coletivo. “O indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam e tem-se acesso à cultura” (GONÇALVES, MARQUES, CARDOSO, 2012). A etnobiografia trata das intrincadas relações entre sujeito, indivíduo e cultura, considerando que as imaginações pessoais das e dos indivíduos são sempre situadas e

criam o mundo para si próprias e próprios e suas perspectivas sobre este mundo. Assim, a realidade sociocultural se confunde com as histórias e narrativas contadas sobre ela. Mas é importante perceber que na etnobiografia, os indivíduos não são vistos apenas como manifestação da representação coletiva, mas como individuações criativas, personagens-pessoas, que desenvolvem autonomia de significados em relação à sociedade. Nesse caso, a discursividade assume papel de agência, na medida em que cria e agrega significados ao mundo e às coisas e é assim que as narrativas constituem, ao mesmo tempo, a experiência, o evento, o social e as personagens-pessoas. O conceito de etnobiografia além de mudar a maneira como tratamos as histórias que nos são contadas, muda também a forma como nós contaremos nossas histórias etnográficas sobre essas histórias e personagens-pessoas. Dessa forma, a etnobiografia implica numa dimensão metanarrativa da etnografia, na qual a agência da narrativa torna-se objeto etnográfico e na qual as narrativas são construídas na relação entre sujeitas e sujeitos da etnografia (pesquisadas, pesquisados e antropóloga, antropólogo).

Gussi (2008) afirma que quando construímos uma biografia por meio da personagem estamos construindo uma explicação da sociedade daquele tempo. Assim, a abordagem biográfica trata a e o indivíduo, as especificidades de cada experiência e o contexto social de forma equilibrada e entrelaçada, entendendo que cada experiência vivida e narrada está em estreita relação com o contexto social e histórico em que ocorre. Há uma centralidade na experiência singular da e do sujeito que narra, mas compreendendo que essa narrativa contém muito da construção e relação com o mundo de quem narra. Nesse âmbito, ocorre a ruptura com a dicotomia indivíduo/sociedade, já que a abordagem biográfica permite, ao mesmo tempo, informar sobre contextos sociais, evocar experiências diversas e revelar a relação entre colaboradoras ou colaboradores e pesquisadoras ou pesquisadores.

É por esse aspecto que Suely Kofes (1994) afirma que as histórias de vida devem ser consideradas sob três dimensões: na situação da entrevista, como aquilo que fala e é construído por quem narra e como possibilidades analíticas para pesquisadora ou pesquisador. No entanto, as dimensões não podem ser hierarquizadas, mas tomadas em conjunto. Sônia Maluf (1999) aponta para uma quarta dimensão que tomaria a construção da escrita antropológica como situação narrativa e também aponta que a fronteira entre as dimensões dá-se apenas em um sentido heurístico na tentativa de compreender o caráter extensivo da experiência. Os relatos de vida não podem ser vistos como incoerentes ou desconexos, pois possuem em si informações e reflexões. Não têm sentido apenas nas análises da pesquisadora ou pesquisador, mas possuem lógica interna e podem, sim, ser intercruzados com outras narrativas para a construção analítica da pesquisa. Assim, as histórias de vida são consideradas

como fonte de informação sobre uma experiência, como evocação subjetiva da e do sujeito e como reflexão sobre a experiência vivida (KOFES, 1994). De acordo com Maluf (1999) há uma diferença entre o eu passado e o eu atual e, assim, quando a ou o sujeito narra, não conta apenas sobre seu passado, mas sobre como o eu passado tornou-se o eu atual. A pessoa que narra é resultado dessa transformação e enquanto narra diferencia-se do eu objeto da narrativa. Dessa forma, entendo que:

a abordagem biográfica constitui, portanto, construções de experiências e de sujeitos que nelas se posicionam e se constituem. Mas, tratam-se de experiências vividas que tomam a forma de narrativas. [...] Os sujeitos são, pois, narradores que contam suas histórias de vida constituindo a si mesmos à medida que constroem suas estruturas narrativas. (GUSSI, 2008, p.10).

Portanto, assim como Benjamin (1985) mostra, narrar é trocar experiências e experiência não é observação científica, mas prática popular de sabedoria. É através da experiência, que cada pessoa constrói seu mundo e refaz a si mesma; e pelo ato de narrar, reflete sobre as experiências vividas (GUSSI, 2008). É também nesse sentido que Collins (2000) afirma que para as pessoas negras, as experiências pessoais tornam-se muito importantes para falar de problemas sociais graves, demonstrando que as experiências vividas desafiam a estrutura formal de educação como única forma legítima de conhecimento. Trabalhar com as narrativas biográficas de experiências vividas rompe com a ideia de que só quem escreve na academia produz conhecimento legítimo e, dessa forma, valoriza outras maneiras de produção de conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que trato de mostrar neste ensaio é que, ao longo da construção da Antropologia, enquanto disciplina, o tema da alteridade sempre esteve muito latente e a maneira como os profissionais dessa área lidam com ela não é um consenso. Durante nossos trabalhos, enquanto antropólogas e antropólogos, temos de lidar o tempo inteiro com a diferença, e a forma como escolhemos fazer isso é uma decisão epistemológica que tem importantes consequências. Neste ensaio e, durante minha pesquisa, defendo a ideia de que o mundo não é único e pronto, mas constantemente construído através dos caminhos percorridos, dos diversos saberes e concepções de mundo, que devem ser igualmente valorizados rompendo com as hierarquias de saberes.

No caso de minha pesquisa de mestrado, em que a maioria das mulheres das comunidades quilombolas com as quais trabalhei não tiveram acesso à educação formal e são

semi ou analfabetas, a abordagem biográfica configurou-se em uma necessidade para aprender com elas sobre seus mundos e em seus termos, nos quais, a oralidade tem grande centralidade. Partir de suas experiências vividas e narradas é a tentativa de valorizar a sabedoria dessas mulheres. De forma geral, o que interessa na proposta método-epistemológica da abordagem biográfica é romper com o par ‘visão da antropóloga *versus* visão das pessoas pesquisadas’, já que o próprio ato de narrar consiste em produção de conhecimento acerca das experiências vividas e, portanto, valoriza os conhecimentos de quem narra. Portanto, trabalhar com narrativas biográficas reforça a ideia de que a construção do conhecimento no trabalho antropológico é resultado das relações e encontro entre os saberes de quem pesquisa e os saberes de quem é pesquisado.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Lescov. In: Benjamin, W. Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERTAUX, Daniel. El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. Costa Rica: Propositiones, 1999. Traducido por el TCU 0113020 de la Universidad de Costa Rica, de “L’approche biographique: Sa validité méthodologique, ses potentialités”, publicado en Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. LXIX, París, 1980, pp.197–225.

COLLINS, Patrícia H. Black Feminist Thought. New York and London: Routledge, 2000.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. Tradução de Paula Siqueira. Rio de Janeiro: Cadernos de campo, 2005.

GOLDMAN, Márcio. Alguma Antropologia. Rio de Janeiro, 1999.

_____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. São Paulo: Revista de Antropologia, USP, 2003.

_____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. Etnográfica, 2006.

GONÇALVES, Antônio M.; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia Z. Etnobiografia: subjetivação e etnografia. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2012.

GUSSI, Alcides F. Reflexões sobre os usos de narrativas biográficas e suas implicações epistemológicas entre a Antropologia e a Educação. Porto Seguro: 26ª RBA, 2008.

INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida – Mapas, descobridor-caminho e navegação. 2005

KOFES, Suely. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. Campinas: Cadernos Pagu, 1994.

LATOUR, Bruno. Paris, invisible city: The Plasma *in* City, culture and society. Elsevier, 2012.

LEBRUN, Gerard. O cego e o filósofo ou o nascimento da Antropologia. Discurso no. 3, 1972.

LÉVI-STRAUSS. Las tres fuentes de la reflexión etnológica. In J. Llobera (ed.), La antropología como ciencia. Barcelona: Anagrama, 1988.

_____. A ciência do concreto. In: O Pensamento Selvagem. Tradução Tânia Pelegrini. Campinas: Papirus, 1989.

_____. En Relisant Montaigne In: Histoire de Lynx. Paris: Pocket, 1991.

MALUF, Sônia. Antropologia, Narrativas e a busca de sentido. Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 1999.

MANIGLIER, Patrice. A bicicleta de Lévi-Strauss. São Paulo: Cadernos de campo, 2008.

MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. São Paulo: Martins Fontes, 1960.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Claude Lévi-Strauss, Fundador do Pós-Estruturalismo. México: Museu Nacional de Antropología, 2008.

WAGNER, Roy. A presunção da Cultura. In: A Invenção da Cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2012.