

A PERSISTÊNCIA DO MÉTODO OU CEM ANOS DE MAL-ENTENDIDOS?

THE PERSISTENCE OF THE METHOD OR A HUNDRED YEARS OF MISUNDERSTANDINGS?

Luiz Henrique de Toledo*

Carlos Eduardo Costa**

Antecedentes

[...] há uma série de fenômenos de suma importância que, de forma alguma, podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade. A esses fenômenos podemos dar o nome de os *imponderáveis da vida real*. (MALINOWSKI, [1922] 1976, p. 33).

[...] 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... (FABIAN, 2006, p. 519).

Aproximadamente 60 anos separam os dois excertos acima, e certamente muitos imponderáveis depois deles foram acrescentados à lista pessoal dos antropólogos, que

* Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Programa de pós-graduação em Antropologia Social, São Carlos, SP, Brasil. E-mail: kikeppgas@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5354-5923>.

**Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, SP, Brasil. E-mail: caecso@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1783-0732>.



acabaram espalhando as inquietações de Malinowski pelo mundo, já há cem anos¹. Gostaríamos de tratar o tema dos *mal-entendidos* e as questões atinentes à problemática ampliada da tradução, a partir do cotejamento de situações vividas em campo, ancoradas em pesquisas etnológicas e ambientadas em contexto de experimentos urbanos. Levando em conta que antropólogos, de modo geral, podem experimentar situações de mal-entendidos muito variáveis, seja em períodos mais ou menos curtos de tempo ou mais prolongados – condições que se estabelecem quase que permanentemente como requisitos na produção de dados –, não há ambientes estéreis de pesquisa que possam contornar problemas relativos à sociabilidade e ao enfrentamento da fala de senso comum, condições inefáveis que fazem parte do método etnográfico.

No contexto urbano, onde todos somos cidadãos, qualquer arrogância tributária de postura cientificista deliberada se dilui ou é traída, quase que o tempo todo, na dinâmica que nos enreda no papel que assumimos como investigadores, desde as escolhas temáticas aos valores supostamente universais, que muitas vezes acreditamos compartilhar com os interlocutores, supostamente convertidos em nossos próximos ou “chegados”. Em contextos etnológicos seguimos Fabian, autor já citado em epígrafe, ao afirmar que fracassava recorrentemente ao estudar o movimento reli-

gioso do Jamma, no então Zaire (Congo), até ouvir de um informante, já extenuado da sua conduta e métodos:

‘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. (FABIAN, 2006, p. 512).

E, poderíamos acrescentar agora, corporalizar. Falação é o nosso tema presente, tão presente também no fluxo de imagens corridas, por vezes mal compreendidas, num autor que passou para a história da disciplina como aquele que investiu na ideia de fixar um método de apreensão de realidades alheias, Malinowski. Encontramo-nos enredados a uma tríade um tanto maldita, que parece incomodar os protocolos da boa pesquisa de campo *a la* Malinowski: sociabilidade, mal-entendidos e senso comum.

Então, *gossips* (fofocas), maledicências, desconfianças, evitações, relações jocosas, vaticínios, “saías justas”, e, mais recentemente, as formas assumidas pelo negacionismo, na conjuntura da experiência pandêmica no Brasil, podem caber nesse descritor malicioso, que é o de *mal-entendido*, espécie de irmão gêmeo de outra noção cara à antropologia, a de senso comum. A propósito, podemos mobilizar a partir de Geertz al-

1. E a lista de imponderáveis com inclinações psicologizantes do autor é extensa: “Pertencem a essa classe de fenômenos: a rotina do trabalho diário do nativo; os detalhes de seus cuidados corporais; o modo como prepara a comida e se alimenta; o tom das conversas e da vida social ao redor das fogueiras; a existência de hostilidade ou de fortes laços de amizade, as simpatias ou aversões momentâneas entre as pessoas; a maneira sutil, porém inconfundível, como a vaidade e a ambição pessoal se refletem no comportamento de um indivíduo e nas relações emocionais daqueles que o cercam” ([1922]1976, p. 33).

go a respeito desse último termo, assim como define o autor:

Se o senso comum é uma interpretação da realidade imediata, uma espécie de polimento desta realidade, como o mito, a pintura, a epistemologia, ou outras coisas semelhantes, então, como essas outras áreas, será também construído historicamente, e, portanto, sujeito a padrões de juízo historicamente definidos (...). Pode ser questionado, discutido, afirmado, desenvolvido, formalizado, observado, até ensinado, e pode também variar dramaticamente de uma pessoa para outra. Em suma, é um sistema cultural, embora nem sempre muito integrado, que se baseia nos mesmos argumentos em que se baseiam outros sistemas culturais semelhantes. (GEERTZ, 2001, p. 115-116).

Ao tematizar o senso comum, Geertz vai elencar algumas torções estilísticas e modais, ou quase-qualidades, para cercar-se desse domínio um tanto fugidivo, e que interpela antropólogos quando instados a dizer algo sobre o estatuto de cientificidade do seu conhecimento, muitas vezes produzido na interface com o senso comum. Seriam elas a *naturalidade*, a *praticabilidade*, a *leveza*, a *não-metodicidade* e a *acessibilidade* que definiriam seus contornos mais gerais. Não as apresentaremos pormenorizadamente, até mesmo porque o próprio autor, do seu ponto de vista, as revela e as hierarquiza. Mas fiquemos com *naturalidade*, que para ele seria a mais fundamental, porque decantada em frases que aparecem amígdalo no senso comum, como “isso é óbvio”, “é assim que as coisas funcionam” (GEERTZ, 2001, p. 129). Para este autor, as frases adquirem esses significados sistêmicos a despeito de outros saberes, que porventura possam intervir no transcurso da sociabi-

lidade, tais como apontamentos ou alusões filosóficas ou de algum discurso amparado em conhecimentos científicos.

Estamos de acordo que outros sistemas (filosóficos, científicos) não esgotam a produção de significados pela via da objetividade ou *visualização* (FABIAN, [1983]2013) de temas que escoam do senso comum, mas discordamos que o senso comum para ser levado a sério deva ser elevado à condição de um sistema. Talvez performatividade seja outro ambiente em que o senso comum possa se abrigar, para não ser tratado nem como lugar epistemológico de direito, no panteão dos sistemas de conhecimento, nem como mero ruído de fundo. Recorremos a outra longa citação, agora voltando a Fabian (2013, p. 32):

Por que as extrapolações de conselhos simples e sensatos com respeito ao método resultam em uma caricatura da etnografia? Porque essas recomendações não apenas exageram (o visível); elas omitem as dimensões da experiência. Nenhuma provisão parece ser dada a batida de tambores ou o barulho da música de bar que nos mantém acordados durante a noite; nenhuma provisão em relação ao gosto e à textura estranhos dos alimentos, ou os cheiros e o fedor. Como o método lida com as horas de espera, com a falta de jeito e as gafes devidas à confusão e aos maus momentos? Onde ficam as alegrias das conversas vãs e da convivência? (...). Espera-se que o método produza conhecimento científico ao filtrar o ‘ruído’ experimental que, acredita-se, interfira na qualidade da informação.

Atentemos, mais uma vez, ao mencionado *negacionismo* contemporâneo e como ele se manifesta de maneira transversal, tomado por indivíduos tanto das classes menos

instruídas quanto das camadas mais abastadas com acesso formal ao ensino regular. O *negacionismo* parece se tornar ainda mais eficaz pelos efeitos políticos em performance que instaura, do que por seus fundamentos epistêmicos, o que nos parece afastá-lo ou tornar problemático tomá-lo apenas, ou exclusivamente, como um “sistema cultural”. Ainda voltaremos a ele.

Especificamente, orientaremos este artigo para a relação entre pesquisador e potenciais interlocutores em situações em que *mal-entendidos* ocorrem à revelia e no fluxo comunicativo. Longe de delimitarmos as fronteiras entre emissores e receptores, a proposta de reposicionar noções tão problemáticas quanto sociabilidade, senso comum e mal-entendidos, é justamente a de salientar o fato de que não podem ser tomadas ou domesticadas pelos reios do método. Em estado de sociabilidade, muitas vezes não escolhemos interlocutores, o inverso passa a ser bastante factível, pois não raramente somos escolhidos por eles. Outra característica da prática etnográfica, pensada a partir desses termos, seja em contexto urbano ou etnológico, é a volatilidade com que revelamos e ou ocultamos quem são nossos informantes. Há aí princípios de reversibilidade, que convertem e desconvertem amigos ou estranhos, colaboradores ou eventualmente desafetos em interlocutores.

Certamente Malinowski, como aponta Magnani (1986), também se via dentro do dilema na escolha de seus interlocutores, no contexto trobriandês. Porém, a margem para privilegiar aqueles que julgava com mais autoridade, saber e discernimento era certamente um marco de seu método. Não obstante, as conversas jogadas fora, presentes no famoso Diário (MALINOWSKI, [1989]1997), controverso volume, tomado por alguns como um equívoco editorial, até

porque postumamente publicado à revelia do autor, atestavam o vigor da comunicação intermitente e performática, sempre negociada nas situações que travou em campo.

O que temos para oferecer será um rascunho de uma discussão sempre em andamento e aquém, amparada na observação aguda já realizada por outros autores. *Mal-entendidos* e correlatos são assuntos cativos nos textos metodológicos. Vimos mais acima a posição de Fabian, mas outros autores, igualmente instigantes como Michel Herzfeld ([2001]2014), deram sua contribuição. Depois, essa noção foi transportada, enriquecida e, diríamos, muito sofisticada pelo etnólogo Eduardo Viveiros de Castro, visando questões específicas da etnologia ameríndia. Este último autor recupera de Herzfeld uma curiosa definição: a antropologia “trata de mal-entendidos, incluindo os mal-entendidos dos próprios antropólogos, porque estes são normalmente o resultado da incomensurabilidade mútua entre diferentes noções de senso comum” (HERZFELD *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 255).

Abrindo parênteses, os mal-entendidos não param, e na versão em português de Herzfeld, referenciada por Viveiros de Castro, já aparece a palavra “incompreensão” ao invés de mal-entendido. Na publicação do volume de Herzfeld pela Editora Vozes lê-se: “A antropologia está frequentemente exposta a incompreensões, incluindo as próprias incompreensões dos antropólogos...” (HERZFELD, 2014, p. 19). Não estamos seguros de que aqui, no caso, *incompreensão* e *mal-entendido* ganhem a mesma potência discursiva, a despeito de revelarem sinonímia. Em toda sinonímia há ganhos e perdas, ou seja, mal-entendidos contextuais, que despertam nas palavras diferenças incomensuráveis de tradução. É curioso notar a advertência na

página de informações bibliográficas da tradução portuguesa, que destaca: “A exatidão dessa tradução é da responsabilidade exclusiva da Editora Vozes e não da Blackwell Publishing Limited” (a quem foi recorrida a autorização para essa versão). Como se nota, a mera recorrência a uma citação bibliográfica, para amparar aqui os argumentos, também está envolta ou nos posiciona no âmbito de outra incontornável equivocação entre traduções e editoras.

Portanto, já que todos nós estamos imersos ou enredados pelas performances de senso comum, cientistas e interlocutores, outra ideia-chave que pode ser acoplada a essa é a de que inventamos (WAGNER, 2010), reciprocamente as culturas uns dos outros. E todo esforço dos *mal-entendidos* se concentra num modo de comunicação, ou fazer antropológico, que não reduz ou dilui um senso comum no outro, o científico no senso comum ou o domínio do cotidiano no científico. Manter essa tensão entre eles é que pode revelar aquilo que sempre perseguimos: os regimes de diferença, ou, enfim, quem pode ser o outro de quem.

O *Argonautas do Pacífico Ocidental* aniversaria, marcando cem anos de atividade etnográfica, e não custa lembrar que os diários de campo de Malinowski, muito mais desorganizados do que essa monografia convertida em mito de fundação da disciplina, estão repletos de *mal-entendidos* travados com seus nativos e colaboradores. Nesses, tais interlocutores, não raramente, são tomados mais como obstáculos subjetivistas presentes num método que praticamente despontava, do que propriamente aquilo que passamos a defender aqui, portadores em potencial para revelarem mundos dentro de mundos referentes em comparações recíprocas, caminho percorrido pela sociabilidade como parte do método. A sinceridade

de queixosa presente nos diários está aquém das retóricas de uma autoridade, que naquele contexto se mostrava frustrada, mas que logo depois seria celebrada com evidência, autoridade e estilo narrativo na centenária monografia.

Trocando em miúdos, para que alguma empreitada antropológica dê resultado é aconselhável manter a tensão entre *mal-entendidos*, se percebidos como articuladores de regimes de diferença, afinal não precisamos levar consciência para ninguém. Então, *mal-entendidos* ou *equivocos* não são erros no sentido literal, mas potencialmente as implicações que se estabelecem nas relações em campo entre pesquisadores com os interlocutores num diálogo que se mantém na diferença. Sigamos agora mais paralelamente essas formas de experienciar e esgarçar um método centenário. Na próxima seção, tratamos de apontamentos que levam à prática de uma antropologia urbana. Logo a seguir, recortaremos experiências de um etnólogo em campo, visando demonstrar como tal metodologia não se limita a paisagens etnográficas específicas e seus pretensos divisores.

1. Como se fabrica um antropólogo urbano?

Esta parece uma bela indagação, que faz par com muitas das discussões sobre o modo como nós, antropólogos urbanos, lidamos com os interlocutores no contexto das práticas e suas modelagens. Quando nos acautelamos diante das aparentes relações de familiaridade, que o contexto urbano à primeira vista nos oferece, logo lembramos que se tratam de armadilhas metodológicas, tal como advertiu um outro autor, Gilberto Velho (1987). Mas a sugestão daqueles que partem ou correm a favor dos *mal-entendi-*

dos não é exatamente dirigir a percepção na direção contrária do familiar, ou seja, exotizá-lo para que se possa alcançar objetivamente o significado oculto, mas saber onde e em que condições as coisas são ou não familiares, ou como são percebidas como tal. É na linguagem que moram muitos dos nossos *mal-entendidos* e, no fundo, nada é familiar na medida em que essas *equivocações* fazem parte do processo de metaforização presente na comunicação estabelecida em situações de campo.

Como se processam os equívocos no universo da pesquisa? Às vezes, podem ser creditados ou controlados pelo antropólogo em decorrência de uma série de percalços, inclusive, éticos. Evidentemente, e mais problemático, é quando, ainda que inadvertidamente, atribuímos somente aos interlocutores os efeitos dos mal-entendidos. Não daria para desenvolver todas essas implicações num único artigo.

Lembraremos de um caso ocorrido com Toledo, que havia ficado inerte na sua memória, e que agora podemos retomá-lo de modo produtivo. O fato é que Toledo ainda não era um antropólogo, o que já faz desse primeiro exemplo um duplo mal-entendido. Aluno de Ciências Sociais, lá pelo meio do curso de graduação, passava praticamente todos os finais de semana na cidade em que moravam seus pais, Campinas, uma metrópole interiorana e centro regional importante: sozinha, tem mais de 1 milhão de habitantes e é considerada polo regional industrial e de serviços, abriga importantes universidades, e foi caminho histórico de migrações.

Certa vez, perambulando pelo centro da cidade, fora interpelado por um senhor já de idade, que aparentava, inclusive, ser um migrante. Chamava a atenção os modos cautelosos com que veio na direção do estudante,

abordando-o. Se expressava numa corporalidade de homem do campo, digamos assim. Sem rodeios, fez a seguinte pergunta: “o senhor saberia me dizer quando (ou onde) vai chegar o/a r(R)eforma a(A)grária?”

Apanhado de surpresa, Toledo confessa que ao mesmo tempo ficara feliz pela pergunta dirigida a um quase cientista social. De imediato, passou a responder que aquilo dependeria das forças populares em jogo, da organização social dos trabalhadores, e desfilou diante do homem incrédulo todo um jargão aprendido em muitos lugares nos cursos de formação acadêmica. O homem não interrompeu o jovem, escutou, sacudiu a cabeça e, acenando educadamente, foi se distanciando. Mais tarde, e já em casa, Toledo relatara à mãe o ocorrido. Ela sorriu e disse que o que aquele senhor queria saber era simplesmente o horário de um ônibus, pois havia naquela cidade um bairro periférico chamado Reforma Agrária e que emprestava o nome a uma linha de ônibus. Eis um equívoco retroativo cometido pelo neófito ou futuro pesquisador. Desse quiproquó interpretativo, o fato é que as incompreensões não cessam (e não cessaram) com a maturidade intelectual, nem pelo modo como nos armamos de técnicas e teorias porque, obviamente, não é somente disso que se trata.

Para além da tolice juvenil, o que importa reter desse exemplo banal é que estamos tratando do confronto de sentidos comuns e não custa tomar a expressão “reforma agrária” pelo menos a partir de dois referentes diferentes. Notem que não se está dizendo que há significados distintos para um referente “verdadeiro” –, a Reforma Agrária com maiúscula –, mas assumindo que, de fato, lidamos com duas realidades ou dois regimes de verdade de senso comum, disputando equivocadamente um único signi-

ficado. Nesse sentido, a tolice do jovem não foi totalmente tola.

Comparar duas coisas, tomadas metodologicamente por incomensuráveis, passa a distender ou metaforizar um processo epistemológico de como a expressão “reforma agrária” pode ser significada por fenômeno social, localidade, bairro, ou linha de transporte público qualquer. São pelo menos duas realidades em jogo, onde uma não é mais real que a outra, a despeito de partilharem essa homonímia.

Na relação fugaz com aquele insuspeito informante, o que escancarou um antropólogo ainda em formação, adquiriu outro referente, aprendido por intermédio de um *mal-entendido*, muito mais que um mero significado distinto para reforma agrária, pois dali se descortinou toda uma outra realidade, um bairro inteiro, uma condição e modo de vida e, de fato, Toledo acabou fazendo alguma coisa com aquela informação, apresentando-a neste relato.

Mas o que ocorreu com o nosso involuntário informante? Possivelmente, tendo que lidar com seu difícil cotidiano, descartou o referente de reforma agrária do quase antropólogo no seu pragmatismo de ir e vir pelo centro da cidade de Campinas, ou somente pensou que tinha conversado com um rapaz meio afoito ou, quem sabe, doído. A questão passa a ser não apenas saber quais referentes importam na descrição etnográfica, mas comparar as extensões metafóricas entre categorias como fronteiras da diferença. Não está em discussão o que é mais importante, se a Reforma Agrária com maiúscula ou o mísero ônibus, que leva o mesmo nome, mas qual delas na ação cotidiana dos agentes sociais tem a capacidade de ser ativada primeiro.

Algum leitor mais objetivista e fiador das ciências poderá dizer que a reforma agrária

como processo sócio-histórico e cultural é certamente ou logicamente o referente principal, o outro uma mera extensão metafórica alusiva e instrumental. Mas se levarmos em conta o equívoco como processo de tradução em nossas etnografias, sempre restará a pergunta: reforma agrária para quem? Isso vale para todos os termos que assumimos como supostos universais do discurso: política, urbanismo, espaço, sociabilidade.

Um outro caso bem mais recente ocorreu com Toledo há poucos meses, nos momentos mais críticos da pandemia vivida na cidade de São Paulo, metrópole que passou por um semi *lockdown*. Aqueles mais crentes na ciência e no senso comum que ela própria despertou, ou seja, uma parcela da população da qual podemos incluir muitos dos intelectuais universitários que habitam essa cidade, se recolheu das ruas, ou seja cumpriram mais estritamente os protocolos sanitários. Arriscamos a dizer que isso ocorreu com a maioria dos antropólogos urbanos, que em tempos “normais” aprecia o domínio das ruas como manancial inesgotável de pesquisa. Já outros segmentos, pensamos notadamente em porções das elites paulistanas, promoveram e encenaram o negacionismo, exibido pelas principais vias da cidade em corpos trajados pelo nacionalismo do verde e amarelo vigente, protegidos em seus carros luxuosos, expressando uma adesão política ao governo federal, que se instalou desde 2019 e que, de resto, é sabido internacionalmente que se trata de um dos maiores protagonistas e promotor oficial do negacionismo pandêmico.

Mas a pandemia haveria de estabelecer sua própria sociabilidade, ou uma “sociabilidade pandêmica”, tal como definida alhures (SOUZA JUNIOR; TOLEDO, 2020). E motivado por um diálogo de whatsapp,

Toledo estabeleceu com um amigo, que também se revela interlocutor de pesquisas, porque inserido numa rede de cultura popular relacionada ao samba, outro tema de interesse e militância do antropólogo. O fato é que com esse amigo, Toledo mistura pontos de vista da sua experiência pessoal, compartilhada em redes de amizade, mas também interlocução interessada, não raramente convertendo falação em dados de campo, amigo em nativo. Ou seja, o antropólogo toma, muitas vezes equivocadamente, o amigo como um informante permanente de pesquisa, travando aquilo que a literatura antropológica já definiu como sendo pesquisa de longuíssima duração (GOLDMAN, 1999).

Recolhido em casa, num sábado, Toledo recebeu uma imagem *online* pelas redes de whatsapp em que esse amigo sambista se apresentava numa situação que o perturbou, pois estava com outros colegas bebendo cerveja na frente de um bar numa das centralidades mais populares da cidade de São Paulo, conhecida historicamente como “boca do lixo”.

Indignado, respondeu à provocação dizendo ao amigo que ele estava se portando como um negacionista, e que já tinha idade para ingressar nas estatísticas dos grupos de risco. Portanto, alertava o antropólogo, fazia mal a si próprio. A resposta do amigo às interpelações de Toledo só veio um dia depois. Disse que não estava furando (burlando) o isolamento social, primeiro porque bebia ali com outros colegas fora do bar, portanto a rua era lugar protegido, e ademais obedecera à risca o isolamento durante toda a semana de trabalho ficando em casa, mas no sábado tinha que “tirar um lazer”, como se diz no jargão popular. Afinal, precisava tomar “umas”. Encerrou seus argumentos com uma fra-

se não menos perturbadora – ao menos do ponto de vista da crença do antropólogo amigo, nos números, estatísticas e discursos científicos que ampararam e transformaram o senso comum em um “novo normal”. E então, de maneira jocosa, e agora usando o viva voz do referido aplicativo, disse: “precisamos tomar umas antes que a pandemia acabe”.

Não teremos tempo para desdobrar todas as implicações dessa frase, que coroou todo esse *mal-entendido* recíproco, mas podemos adiantar que o amigo sambista de Toledo não é um negacionista, certamente se levarmos em conta sua condição de classe, que o afasta, inclusive ideologicamente, de parte daquelas elites que celebraram uma necropolítica. Mas há muito mais aí do que questões de percepção da estratificação social. Suas escapadas aos finais de semana para o bar reivindicavam politicamente uma concepção de rua que o antropólogo amigo, de classe média e crente na ciência e em suas categorias, procurava evitar.

A rua para o amigo, que somente bebia aos sábados, era mais do que um lugar insalubre. De toda forma, Toledo não voltou a advertir mais o amigo por causa daquele *mal-entendido*, mas a situação toda estimulava agora a perspectivizar certas noções que estavam acomodadas a respeito de como as classes populares tiveram que lidar com a pandemia na cidade de São Paulo. Pessoas que permaneceram trabalhando, nutrindo a cidade com seus serviços essenciais, se espremiavam no transporte público arriscando seus corpos e, por que não, tentavam buscar algum divertimento ou sentido para tudo aquilo. Afinal, era preciso mesmo tomar “umas” antes que a pandemia acabasse.

Para encerrar esta seção, deixamos aqui uma última citação do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro a respeito dos desdobra-

mentos epistêmicos e políticos daquilo que ele denomina de equivocação, ou *mal-entendido*, como discurso de percepção das diferenças. Diferenças que não podem ser reduzidas pelos métodos, técnicas e conceitos que utilizamos, tal como já advertiu Fabian em epígrafe deste artigo. Por fim, quando comparamos também somos submetidos às comparações por meio de outras técnicas “nativas”, em decorrência das quais se mantêm ou se repõem os regimes da diferença: “Uma vez que vale a pena comparar apenas o incomensurável, comparar o comensurável é uma tarefa para contadores, não para antropólogos (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 255).

2. O “idiota da aldeia”, ou os mal-entendidos como significação etnográfica

Nesta seção, enfatizando a vitalidade do método em suas múltiplas possibilidades, trataremos de alguma aproximação entre distintas paisagens etnográficas a partir dessas intempéries que fazem parte de todo trabalho de campo. A despeito do modo um tanto caricatural, passaremos por temas complexos e pretendemos reter, em outro contexto de pesquisa, os mal-entendidos na produção do discurso antropológico.

Ao analisar a situação do trabalho de campo em antropologia e suas diferenças com outras propostas, como agentes do governo ou missionários, Wagner (2010, p. 33) elabora o caminho do pesquisador, das primeiras impressões e dificuldades com o idioma até à confirmação de relações mais duradouras, para que não se contente em ser o “idiota da aldeia”. O aprimoramento dessas relações seria parte indissociável do chamado “choque cultural”, a maneira pela qual os conhecimentos antropológicos são tomados por via de mão dupla, a

noção de “antropologia reversa” ou ainda a ideia de que em algum limite “todo homem é um antropólogo” (p. 76). Nesse interím, Wagner apresenta as diferenças entre o que seriam os problemas do antropólogo e os problemas dos nativos que, em última instância, respondem ao modo de como controlar esse forasteiro. O antropólogo “experencia” seu objeto de estudo através de seus próprios significados para, então, comunicar aos seus próprios uma cultura outra:

Ele só consegue comunicar essa compreensão se o seu relato fizer sentido nos termos de sua cultura. Uma ‘antropologia’ que jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência, sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência. (WAGNER, 2010, p. 29).

Isso para mostrar que é necessário investir na diferença entre nossa cultura e a cultura que estudamos, de se compreender as diferenças entre as diferenças, e não as subjugar. Tais problemas de comunicação são temas de diversificadas abordagens, das noções de sociabilidade, senso comum e equivocação pelas quais já passamos, ou mesmo por essa de “choque cultural” discutida por Wagner. Em todo caso, os próximos relatos serão trazidos para aproximar tais ideias que, com todas as distinções etnográficas, confirmam algo já professado por Malinowski e a importância dos “imponderáveis da vida real” na relação antropológica.

O outro autor deste artigo, Carlos Eduardo Costa, iniciou na pesquisa etnológica em meados de 2007 ao realizar sua primeira viagem a campo, onde permaneceria por volta de três meses, na aldeia Tanguro, do

povo Kalapalo do Alto Xingu, no Território Indígena do Xingu (TIX/MT)². Como contrapartida para sua permanência nessa primeira estadia na aldeia, as lideranças locais solicitaram que o pesquisador trabalhasse como professor na escola indígena, que funcionava provisoriamente na casa de um velho pajé, que naquele momento residia somente com a esposa. A comunidade já se encontrava, há algum tempo, sem professores, por conta do rompimento de contratos com a secretária de educação do Estado. A hospedagem na aldeia foi negociada diretamente com lideranças que viajavam, com certa frequência, para São Carlos/SP, onde ficaram conhecidos ao ser apresentados por uma professora na UFSCar, que realizava trabalhos voltados a programas de saúde³.

Durante a preparação da viagem, o pesquisador neófito levou consigo alguns textos para tentar trabalhar o idioma nativo, em especial, publicações da linguista Bruna Franchetto, referência no idioma *karib* da região, com ampla pesquisa realizada junto aos Kuikuro. Um dos textos impressos levados foi “Forma e significado na poética oral Kuikúro” (1989), em que a autora aborda variações das formas de falas, das “falas ruins” e “fofocas”, às falas dos pajés, dos cantos aos discursos cerimoniais. Em de-

terminada parte da análise, a autora traduz uma *keheré*, uma “reza kuikuro”, específica para curar os olhos e sua forma cantada pelo *keheré óto* (“dono das rezas”):

A “reza” não precisa ser ouvida, não precisa comunicar; é um dizer que, pelo sopro da boca do *keheré óto*, muito próxima do ponto doente se transmite, se inocula como uma substância no corpo do paciente. O processo simbólico é complexo, ao mesmo tempo metafórico e metonímico, bem como possui poder transformador da fala em algo parecido com um fluido corpóreo que age, “faz”. (FRANCHETTO, 1989, p. 37).

Não teríamos aqui condições de desenvolver os significados por detrás desses diferentes tipos de falas e das performances características dos especialistas nessas oratórias – funções de grande prestígio sociocosmológico. Todavia, as *keheré* têm alguma proximidade com as ações dos feiticeiros, pois: “essas fórmulas, memorizadas pelo *keheré óto*, o especialista ‘dono das rezas’, se cura, se adocece, se revivifica, ou se mata. O dizer é imediatamente eficaz, no sentido de uma eficácia simbólica” (FRANCHETTO, 1989, p. 35). Então, os especialistas nas rezas podem ser também os especialistas nos

2. O Alto Xingu é uma região que abrange as relações entre povos com alguma unidade sociopolítica a despeito de sua variedade etnolinguística. É geralmente descrita por seu complexo cerimonial, sistema de trocas comerciais e regimes matrimoniais entre nove povos: Kalapalo, Kuikuro, Nahukua e Matipu (*karib*); Wauja, Mehinaku e Yawalapiti (*aruak*) e Kamayurá e Aweti (*tupi*). Uma extensa literatura apresenta a região por variados pontos de vista, de onde indicamos duas coletâneas para uma abordagem rica e diversificada: Coelho (1993), e Franchetto & Heckenberger (2001).

3. Os primeiros projetos foram orientados pela professora Marina Denise Cardoso e se desenvolveram em trabalhos de monografia de graduação, dissertações de mestrado e tese de doutorado (CARDOSO 2004, 2005; GUERREIRO 2008; NOVO, 2008, 2018). Nesse período, os Kalapalo viajavam para São Carlos e se hospedavam na casa dos pesquisadores com certa frequência. Foi assim que teve início a possibilidade de realização da pesquisa de campo que contava trocar a hospedagem na aldeia pelo trabalho na escola, e que culminou na tese de doutorado defendida tempos depois, onde estão narradas em maiores detalhes essas relações iniciais (COSTA, 2013).

feitiços (*kugihe* óto), e no Alto Xingu a única possibilidade do assassinato é quando se descobre feiticeiros⁴.

Eis que um dia, ao voltar da escola para casa em que se hospedava, o pesquisador foi intimado a responder sobre as “rezas” que carregava consigo. Num tom rude, que em nada lembrava todo respeito e carinho com o qual foi recebido durante os 14 meses de trabalho de campo, moradores questionavam qual o sentido de ter a escrita das rezas dos olhos entre seus pertences. Um grande mal-entendido. À época, em Tanguro, poucos moradores falavam português, menos ainda eram aqueles que sabiam ler. Quando um rapaz de outra aldeia chegou e leu algo sobre as rezas, ao remexer entre as coisas do pesquisador, comentou imediatamente com outras pessoas – as mulheres que tomavam conta da casa, principalmente –, e um clima de suspeita permaneceu.

Como contornar essa situação sem o conhecimento do idioma nativo e com todos os ruídos advindos da comunicação? Como convencer as pessoas de que não se tratava de feitiços, tampouco que tinha qualquer domínio sobre as potências cosmológicas dessas falas? Enquanto para o antropólogo aquele simples texto subsidiava o aprendizado da língua, uma aproximação, para os moradores da casa a presença dessa reza era exatamente a quebra na relação, a feitiçaria como agente, como *causa* de destruição e morte. As diferenças entre esses significados estavam para além das dificuldades linguísticas, traduziam ali um conjunto de diferenças culturais tomadas a partir de referentes dados na situação do trabalho etnográfico, ou ainda, do “choque cultural”.

Ademais, o complexo xamanismo-feitiçaria orienta e dá sentido ao universo alto-xinguano e, juntamente ao triplo modelo de trocas interétnicas – cerimoniais, comerciais, matrimoniais –, é a base que consolida o sistema regional.

Apesar da tensão e desconfiança que o episódio produziu, não houve maiores repercussões quando o chefe da aldeia chegou de viagem, no dia seguinte; ele explicou a situação depois que lhe foi narrada – em parte porque “Bruna” é nome conhecido no Alto Xingu por seus trabalhos com linguistas nativos. O que pretendemos destacar, retrospectivamente, é o modo como situações de campo como essas, esses mal-entendidos, podem ajudar no estabelecimento da relação etnográfica e devem ser alocados *pari passu* em suas próprias diferenças. Para o antropólogo, as rezas contidas no texto da autora eram um caminho para ajudar na comunicação, via suas traduções e análises linguísticas. Já para os Kalapalo, as rezas eram, ao menos potencialmente, propriedades de feiticeiros, que somente existem para fazer o mal para as pessoas.

É este “ultrapassar de nossas próprias convenções” que faz o conhecimento antropológico uma via de mão dupla, ou ainda, uma equivocação controlada:

Mas o que desejo deixar claro é que a equivocação não é apenas uma entre outras patologias possíveis que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o “nativo” – como a incompetência linguística, a ignorância do contexto, a falta de empatia pessoal, a indiscrição, a ingenuidade literalista, a comercialização da informação, as mentiras,

4. A feitiçaria é tema fundamental na etnologia alto-xinguana, em especial por sua relação cosmopolítica com a chefia. A propósito, ver os trabalhos de Menezes Bastos (1984; 1995); Barcelos Neto (2006) e Vanzolini (2008; 2010).

a manipulação, a má fé, o esquecimento, e tantas outras deformações ou limitações que possam afligir a discursividade antropológica em um nível empírico. Em contraste com estas patologias contingentes, a equivocação é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma *dimensão constitutiva do projeto da disciplina de tradução cultural*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 254, itálicos nossos).

Com o decorrer do trabalho de campo, o tema central da tese de Costa passou a ser a luta corporal *kindene*, mais conhecida como *huka-huka* (COSTA, 2021), que ocorre no ápice dos rituais pós-funerários interétnicos do *egitsü*, ou Quarup no apertuguesamento dessa grande cerimônia. Esse ritual já foi alvo de distintas abordagens antropológicas, musicológicas, cinematográficas, literárias, com alguma repercussão no tema da “cultura” indígena brasileira⁵.

O *egitsü* é uma celebração em homenagem aos chefes falecidos através do qual os povos anfitriões e seus aliados, via parentesco dos chefes com os homenageados, enfrentam os convidados adversários nos combates na luta. Todavia, a luta é o final de um ciclo que conta com inúmeras atividades ao longo do calendário ritual, dentre as quais a busca, corte e transporte da árvore *uegühi*, da qual serão feitas as efígies em homenagens aos falecidos⁶. E é um mal-

-entendido no acompanhamento desta etapa na organização ritual em Tanguro, que será nosso próximo relato.

O tema da transformação de madeira em gente é amplamente difundido no continente sul-americano. As variações sobre as “noivas-madeira” são encontradas em muitos povos, das quais destacamos as análises de Lévi-Strauss ([1967]2004, p. 200) e Goldman (2004, p.116) sobre as imbricações entre mitologias e modelos matrimoniais. No caso alto-xinguano, em decorrência da multiplicidade étnica, duas variações são encontradas: uma *aruak-karib*, na qual o “avô do mundo” faz as noivas de madeira para serem oferecidas como esposas ao Onça em troca de não ser devorado, destacando a beleza estética dessa produção através de dentes “branquinhos”, cabelos bonitos e cintos femininos⁷. Toda essa fabricação corporal no mito está diretamente ligada ao “idioma da corporalidade”, como síntese etnográfica do continente, em grande parte desenvolvida por trabalhos nessa região (VIVEIROS DE CASTRO, 1977, 1979; SEEGER *et al.*, 1979; COSTA, 2020).

Na versão *tupi*, com a intenção de devolver a vida aos mortos, Mavutsinin fincou os troncos de madeira na aldeia e os pintou e adornou. Após muitas horas de canto, ele mandou que todos se fechassem em suas casas, permanecendo apenas ele junto aos troncos, que começaram então a ganhar

5. Sobre o *egitsü* do ponto de vista antropológico ver, dentre outros, Agostinho (1974); Carneiro (1993); Guerreiro (2012). O romance de Antonio Callado (1967), o filme de Ruy Guerra (1989), novelas televisas e séries documentais alcançaram relativos graus de audiência e popularidade.

6. Para descrições pormenorizadas dessa e de outras etapas rituais, enfatizando o “devir vegetal” na cosmologia Kalapalo e seu cerimonial pós-funerário, ver Guerreiro (2012: 418) e Costa (2013: 205). Fausto (2017) analisa a relação entre o “chefe jaguar” e o “chefe árvore” na organização ritual do *egitsü*, destacando a relação entre regimes de alteridade e afinidade, predação e consanguinidade em cosmologias amazônicas.

7. Cintos esses que, devido sua utilização regional, foram usados como denominadores da “área cultural” por Galvão, a “área do *uluri*” (1960).

forma humana. Quando a transformação se completou, Mavutsinin mandou que os homens saíssem das casas para saudar os renascidos, expressando alegria e felicidade. Apenas os que tivessem tido relação sexual durante a noite não deveriam deixar suas casas para participar da comemoração. Somente um homem permaneceu dentro da casa, mas, vencido pela curiosidade, saiu para apreciar o espetáculo. No mesmo instante os ressuscitados voltaram a ser troncos de madeira. (AGOSTINHO, 1974; VILAS-BOAS, 1970; JUNQUEIRA; VITTI, 2009).

No complexo cerimonial do *egitsü* (Quarup) essas efígies são os chefes: a última etapa da fabricação do corpo e produção da pessoa, que devem receber esta homenagem para que possam ir para a morada celeste e finalizar o luto daqueles que ficam. Com tudo isso, a busca, corte e transporte das madeiras utilizadas são etapas perigosas, que devem ser realizadas com cuidados e restrições. Apenas os homens participam, pois os espíritos não gostam do cheiro menstrual, os pajés acompanham atentamente fumegando fumaça de tabaco e passando mingau de pimenta nas extremidades das toras cortadas, para acalmar os espíritos.

Numa busca acompanhada por Costa, foram derrubadas duas árvores com motosserra das quais trabalharam três efígies e um “banco” – este nosso tema de mal-entendido. A base da árvore maior é destinada ao chefe principal: o “esteio” dos demais que são seus “acompanhantes”. Ao final dos cortes e procedimentos xamânicos, os homens se agrupam para carregar as toras, que são muito pesadas, o que evidencia sua característica *anetü*, quer dizer, chefes. Enquanto se preparavam para carregar as três toras em direção ao barco, que nos levariam de volta à aldeia, um senhor pediu ao ho-

mem que estava com a motosserra para que cortasse uma “fatia” do que havia sobrado. Olhando para o pesquisador que presenciava a cena, disse: “cadeira” (*akandohó*).

Os carregadores partiram com as pesadas toras, e esse senhor que pediu o banco disse ao pesquisador para que cuidasse dele, o que significava que deveria carregá-lo até o barco. Para não contrariar o pedido do chefe, levou com dificuldade o pesado item até que, ao entrar com ele no barco começou a perceber o desconforto que tomava conta daqueles que ali já estavam. Murmúrios e gestos característicos, como o mover dos lábios, apontavam em direção ao pesquisador. O que fazia aquele estrangeiro com um “pedaço” dos chefes, que não teve o menor cuidado com os procedimentos exigidos (como receber as fumigações e besuntar com o mingau de pimenta), sendo retirado da mata – morada dos espíritos –, e entrando no mesmo barco que eles?

Durante toda a viagem de volta o desconforto permaneceu, por vezes mais exaltado, com questionamentos sobre o que aquilo significava. Ao chegar ao porto em que as efígies são deixadas, seguidamente carregadas para serem preparadas, a indagação era para onde aquela peça seria levada. O senhor que pediu o corte disse ao pesquisador para levá-lo até sua casa, já todos os outros presentes diziam que deveria ser levado até o centro da aldeia, para ser ritualmente trabalhado. Uma situação inusitada, que foi resolvida ao transportar a madeira até metade do caminho, ouvindo desaforos de um lado e pedidos para continuar, de outro. Somente quando o senhor que pediu o corte passou a carregar o pedaço até sua casa é que o quiproquó se resolveu.

Nesse simples, embora ilustrativo exemplo etnográfico, percebemos as diferen-

tes compreensões, de antropólogo e nativos, do que seria uma relação social vivenciada no trabalho de campo. As experimentações diárias tornam-se prelúdios de relações mais consistentes, do “idiota da aldeia” cujos problemas nem de longe são aqueles vividos na comunidade, e cujo real problema é controlar o antropólogo, parafraseando Wagner (2010). Assim, estava claro que a relação social dos Kalapalo, que estavam em missão para fazer o corte e transporte da *ueqühi* é absolutamente diferente da relação social que nós, esse inclusivo ocidentalizante, teríamos com aquela árvore em específico, por mais que se tenha em consideração o discurso ecologista:

[...] o problema que define a antropologia consiste menos em determinar quais relações sociais constituem seu objeto, e muito mais em perguntar o que seu objeto constitui como uma relação social – o que uma relação social é nos termos do seu objeto, ou melhor ainda, nos termos que emergem da relação (uma relação social, naturalmente) entre o “antropólogo” e o “nativo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 249).

Nossa intenção é demonstrar a comparação como método fundamental da antropologia desde os precursores trabalhos de Malinowski, e deve se guiar, em nosso caso, a partir de uma “antropologia perspectivista”. Não bastaria comparar relações, tempos e espaços, mas as comparações entre as comparações que são feitas em cada uma dessas situações, seja pelos nativos, que de sujeitos passivos passam a ser compreendidos como produtores de teorias, seja pelo antropólogo antes mesmo de ir a campo. Em continuidade, a “equivocação controlada” constituiria em diminuir, em mitigar os equívocos inerentes e subjacentes a

essa “comparação tradutiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 250).

No exemplo descrito da efígie, que foi cortada para ser banco, e sabendo da importância, riscos e perigos inerentes aos desafios da pesquisa etnográfica, havia absoluto desentendimento sobre os significados do antropólogo estar ali carregando aquela peça. Para aqueles homens, que olhavam desconfiados e direcionavam suas fofocas, era um despropósito ele carregar aquela peça de uma árvore da qual foi feita a efígie, e que se transformaria no grande chefe homenageado. Além do mais, colocava todo o procedimento em risco por não obedecer aos cuidados necessários para acalmar os espíritos, como as rezas, benzimentos e fumigações. Ao mesmo tempo, havia sido “mandado” carregar aquela pesada peça por um dos chefes da aldeia, que realizaria aquele ritual pós-funerário em homenagem a outro chefe.

E aqui está o sentido de pensar através da equivocação como método antropológico. Os significados atribuídos ao desenrolar dessa experiência são diferentes, desde o ponto de onde tomados. Do ponto de vista nativo, tentando pensar em uma antropologia nativa, que realiza suas próprias comparações e estabelece seus significados, os riscos de um estranho carregar aquela peça estava atrelado à toda uma cosmologia distintiva. Associando desde a mitologia, que transforma madeira em gente, passando pelos procedimentos funerários necessários para garantir que a alma do homenageado realize sua viagem derradeira para a aldeia dos mortos, sem os perigos de ser devorada pelos pássaros canibais, até mesmo pelos problemas sociológicos de rivalidades políticas entre os chefes locais. Do ponto de vista do antropólogo, este se colocava como um “jogue-

te” nas mãos dos hábeis chefes em meio a suas disputas faccionais.

As comparações intraculturais eram somadas às comparações interculturais das quais o trabalho de campo, e todas as equívocos que o produzem, fazem parte: as dificuldades de entendimento, os problemas de tradução. É nesse sentido que a “equívoco controlada” ajuda a pensar tais dificuldades ao associar o trabalho de campo ao universo conceitual, mas como visto, buscando através das traduções entre diferentes antropologias e não apenas num caminho de mão única.

Ainda haveria muito o que se dizer sobre as relações sociológicas e cosmológicas entre chefes e não chefes e suas homenagens póstumas – isso para ficar apenas entre os Kalapalo no Alto Xingu. Enfim, com todos esses perigos e formalidades, associados aos troncos transformados em gente na mitologia e ornamentados como gente durante o rito e seus cuidados cerimoniais, é claro que teríamos problemas quando alguém pedisse para que carregasse para ele um pedaço da árvore do homenageado principal:

A árvore experimenta um estado no qual ela é, ao mesmo tempo, itseke [espírito] e humano, um ser potencialmente agressivo (pois pode atacar as pessoas se não for adequadamente tratada) e o duplo de alguém de quem os humanos sentem saudade, alguém que está no lugar de um parente sem, contudo, se confundir com ele. Para transformar o tronco no duplo de um parente só há um método, o mesmo pelo qual se produz qualquer relação de parentesco: a fabricação do corpo. (GUERREIRO, 2012, p. 429).

Então, como lidar com a árvore *uegühi* sem fazer a fabricação do corpo, usar somente como banco? Todos os perigos impli-

citados nos cuidados que se deve ter tanto com os espíritos das florestas, quanto com a alma dos homenageados. Claro que isso não seria aceitável para ninguém que não fosse justamente o “idiota da aldeia” e suas equívocos etnográficas: “A equívoco não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 255).

Considerações finais

Afastar-se das companhias indesejáveis eram as recomendações pertinentes de Malinowski feitas sobretudo para o caso dos homens brancos que entrecortavam seus caminhos de pesquisa. Claro que tal experimento o excluía, mas assim procedendo poderia manter “contato o mais íntimo possível com os nativos” (MALINOWSKI, [1922]1976, p. 25).

Tal máxima ou caricatura de método, desde que passou a ser abusivamente rotinizada, parece ter se invertido aqui nos casos relatados, em que ao menos homens de estratos populares e um punhado de indígenas se viram na mais sincera vontade de se afastar daqueles intrusos que passaram a habitar seus cotidianos e mundos na condição de antropólogos. Desconverter antropólogos, descritos tanto na história sobre o amigo sambista, no caso de Toledo, quanto na posição incômoda de Costa, guardião provisório de uma porção da tora de *uegühi*, que serviria para a confecção do referido banco, faz parte de algumas das estratégias vindas dos interlocutores em manter a comunicação, permitindo, com alguma complacência, mas também motivadas por interesses próprios, que se dê vida mais longa aos antropólogos em situações de campo.

Relevar o histriônico amigo antropólogo no contexto da pandemia ou deixar o curso dos acontecimentos se ajustarem no caminho até a aldeia, mantiveram os acordos tácitos de pesquisa, mitigando os mal-entendidos dentro de uma economia política da sociabilidade, antessala não menos crucial para se desvelarem regimes de alteridade ou socialidades.

Hoje não podemos nos dar ao luxo de afastar indesejáveis outros, nossos “brancos malinowskianos” ou quaisquer daqueles que nos pareçam inconvenientes para que a pesquisa siga um andamento sem ruídos. Queremos crer que muitos desses mesmos ruídos constituem nossas problemáticas, assim como não raramente nos tornamos problemas (conceituais, existenciais, políticos) para “nossos” interlocutores. Muito dos esforços de coetaneidade se dão justamente na tentativa de equacionar essas relações de fuga.

Definir a nuvem de interlocutores na qual adentramos, parece mesmo a condição precípua da boa pesquisa que, em verdade, muito relativiza nossa sedução, aí sim, equivocada por algum “objeto” ou interlocutor puro. Devemos a Malinowski tais tratativas e tentativas, ainda que os motivos difiram, até porque dispomos em campo das assimetrias que sempre estiveram lá e que definições pacíficas, em relação ao estatuto discursivo do outro, afastaram o método da epistemologia.

Nesse sentido, finalizamos com Viveiros de Castro, retomando a famosa anedota narrada por Lévi-Strauss, entre espanhóis e indígenas e os diferentes pontos de vistas resultantes do contato inicial, para falar sobre a equivocação controlada como desenvolvimento perspectivista do método antropológico. Enquanto os espanhóis se perguntavam se os antilhanos tinham alma,

os nativos passavam dias a observar a putrefação para saber se os forasteiros tinham corpos. Uma ciência social e outra natural para lidar com a alteridade, um exemplo de perspectiva, de tradução entre antropologias: o diacrítico da alma (humanos ou animais) *versus* o do corpo (humanos ou espíritos). Eis aqui um exemplo de tradução entre diferentes antropologias, a equivocação controlada como diferença de perspectiva:

Portanto, apesar de uma ignorância compartilhada acerca do Outro, o Outro do Outro não era exatamente o mesmo que o Outro do Mesmo. Em resumo, o etnocentrismo europeu consistia em duvidar se outros corpos possuem as mesmas almas que eles mesmos (hoje chamaríamos a alma de “a mente”, e o problema teológico do século XVI seria agora o “problema [filosófico] de outras mentes”). O etnocentrismo ameríndio, pelo contrário, consistia em duvidar se outras almas possuíam os mesmos corpos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 253).

Os leitores devem ter se apercebido que os exemplos aqui mobilizados contaram muito com a ajuda dos recursos evasivos da memória. Evitamos trazer uma discussão mais detida sobre esse ponto, até mesmo porque procuramos recuperar algum frescor inventivo das relações *in situ* travadas consciente ou inconscientemente com aqueles que nós nomeamos e apaziguamos posteriormente de interlocutores.

Só gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que acionamos aqui alguma *memória outra*, quer dizer, convertendo ou desconvertendo situações às vezes pessoais em situações de campo, amigos que povoaram o passado em interlocutores, momentos aprazíveis em problemas de pesquisa, ou mesmo categorias em metáforas, para res-

taurar alguma comunicabilidade com o discurso que teimamos chamar, um tanto levemente, de senso comum.

Memória outra não seria somente um olhar para “dentro”, interiorizado, tal como revelam algumas das passagens dos diários malinowskianos, mas voltado para muitos “foras”. Memória interessada em outros “exteriores” que, mesmo presos às formas pretéritas do vivido e passando pelo crivo de um tempo histórico, o inventário descrito não escaparia jamais à invenção, criativa e desordeira de se contar alguma história (TOLEDO, 2019).

A persistência do método parece ter se dado justamente na ampliação das possibilidades de percepção das equívocações que, se começaram de alguma maneira com Malinowski, certamente não acabarão com as tarefas que se colocam permanentemente aos antropólogos contemporâneos.

Referências

- AGOSTINHO, P. *Kwarîp: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- BARCELOS NETO, A. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens wauja da agência letal. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v.12, n. 2, p. 285-313, 2006.
- CARDOSO, M. D. Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto Xingu. *In: LANGDON, E. J. e GARNELO, L. (Orgs.). Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004, p.195-215.
- CARDOSO, M. D. *Sistemas terapêuticos indígenas e a interface com o modelo de atenção à saúde: diferenciação, controle social e dinâmica sócio-cultural no contexto alto-xinguano*. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos/CNPq, 2005.
- CARNEIRO, R. *Quarup: a Festa dos Mortos no Alto Xingu*. *In: COELHO, V. (Org.): Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993, p. 405-430.
- COELHO, V. (Org.). *Karl von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- COSTA, C. E. *Ikindene hekugu: uma etnografia da luta e dos lutadores no Alto Xingu*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.
- COSTA, C. E. Política da reclusão: chefia e fabricação de corpos no Alto Xingu. *Revista R@U*, v. 12, n. 1, p. 145-172, 2020.
- COSTA, C. E. Practices of looking, transformations in cheering: alliances and rivalries in Upper Xinguan wrestling. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 2, p. 254-270. 2021.
- FABIAN, J. A prática etnográfica com compartilhamento do tempo e como objetivação. Entrevista. *In: OLIVEIRA, J. P.; NEIBURG, F.; BLANCHETTE, T. Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 12, n. 2, 2006, p. 503-520.
- FABIAN, J. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Rio de Janeiro: Vozes, [1983]2003.
- FAUSTO, C. *Chefe Jaguar, Chefe Árvore: afinidade, ancestralidade e memória no Alto Xingu*. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 23, n. 3, p. 653-676, 2017.
- FRANCHETTO, B. Forma e significado na poética oral kuikuro. *Ameríndia*, Paris, Laboratoire d’Ethno-linguistique, CNRS, n. 14, 1989.
- FRANCHETTO, B.; HECKENBERGER, M. (Orgs.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001.
- GALVÃO, E. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, (N. S.), Antropologia, Belém, n. 8, 1960, p. 1-4
- GEERTZ, C. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GOLDMAN, I. *Cubeo Hehénewa Religious*

- Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People. New York: Columbia University Press, 2004.
- GOLDMAN, M. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- GUERREIRO, A. *Parentesco e aliança entre os kalapalo do Alto Xingu*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSCar, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.
- GUERREIRO, A. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UnB, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.
- HERZFELD, M. *Antropologia. Prática teórica na cultura e na sociedade*. Petrópolis: Vozes, [2001]2014.
- JUNQUEIRA, C.; VITTI, V. O Kwaryp Kamaiurá na aldeia de Ipavu. *Estudos Avançado*, n. 23, p. 133-147, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Do mel às cinzas*. São Paulo: Cosac & Naify, [1967] 2004.
- MAGNANI, J. G. Discurso e representação, ou de como os baloma de Kiriwina podem reencanar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSO, R. (Org). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, [1922]1976.
- MALINOWSKI, B. *Um diário no sentido estrito do termo*. São Paulo/Rio de Janeiro: Record, [1989]1997.
- MENEZES BASTOS, R. O “payemeramaraka” kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu”. *Revista de Antropologia*. v. 27/28, p. 139-177, 1984.
- MENEZES BASTOS, R. Indagação sobre os kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade Xinguara. *Anuário Antropológico*. v. 94, p. 227-269, 1995.
- NOVO, M. *Os Agentes Indígenas de Saúde do Alto Xingu*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSCar, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.
- NOVO, M. “Esse é o meu patikula”: uma etnografia do dinheiro e outras coisas entre os Kalapalo de Aiha. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFSCar, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.
- SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, p. 2-19, 1979.
- SOUZA JUNIOR, R.; TOLEDO, L. H. Sociabilidade pandêmica? O que uma Antropologia urbana pode dizer a respeito da crise deflagrada pela COVID-19. *Cadernos de Campo*. Dossiê Covid-19 e os campos da antropologia, n. 29, p. 53-64, 2020.
- TOLEDO, L. H. Presente etnográfico e “presente museográfico”: o caso do Museu do Futebol visto por um antropólogo urbano. *Cadernos de Campo*, 28, n. 1, p. 249-272, 2019.
- VANZOLINI, M. Imagens do poder: a política xinguana na etnografia. *Cadernos de Campo*, 17, p. 89-109, 2008.
- VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS-MN/UFRJ, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- VILLAS BOAS, O.; VILLAS BOAS, C. *Xingu: os índios, seus mitos*. São Paulo: Círculo do Livro, 1970.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapítí*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS Museu/Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, 32, p. 40-49, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A Antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

RESUMO

Este artigo pretende aventar algumas questões atinentes ao método e à pesquisa de campo em Antropologia. Motivado pela celebração da centenária obra de Malinowski, que redefiniu parâmetros e abordagens conceituais e metodológicas, recuperamos relatos etnográficos que trazem para o debate algumas propostas analíticas desenvolvidas por autores contemporâneos que lidaram com o problema da tradução, mobilizando as noções de sociabilidade, senso comum e “equivocação controlada”. Guiados pelos *mal-entendidos* inerentes a toda comunicação, que através das diferentes diferenças produzem significação, transitamos por distintas paisagens etnográficas na demonstração da vitalidade de uma disciplina que se define mais por seu método do que por seu objeto. Método esse que tem nos *Argonautas do Pacífico Ocidental* revigorada inspiração.

PALAVRAS-CHAVE

Etnografia. Sociabilidade. Equivocação. Senso comum. Mal-entendidos

ABSTRACT

This article aims to raise some questions concerning the method and fieldwork in Anthropology. Motivated by the celebration of Malinowski's centennial work, which redefined parameters and conceptual and methodological approaches, we recover ethnographic accounts that bring to the debate some analytical proposals developed by contemporary authors who dealt with the problem of translation, mobilizing the notions of sociability, common sense and “controlled equivocation”. Guided by the misunderstandings inherent in all communication, which through different differences produce signification, we transit through different ethnographic landscapes in the demonstration of the vitality of a discipline that defines itself more by its method than by its object. This method has in the *Argonauts of the Western Pacific* a reinvigorated inspiration.

KEYWORDS

Ethnography. Sociability. Equivocation. Common sense. Misunderstandings.

Recebido em: 22/02/2021

Aprovado em: 16/10/2021