

# Quebra-cabeças de narciso: a etnografia defronta-se com o delírio e se “hospeda” no Hotel da Loucura – Rio de Janeiro

---

*Luciano von der Goltz Vianna*

---

O presente artigo parte de um debate que visa compreender como os regimes disciplinares da antropologia conduzem o pesquisador a seguir um protocolo específico de questões e interesses em suas pesquisas. O objetivo, aqui, é discutir sobre os paradoxos epistêmicos, disciplinares e metodológicos existentes no modelo de pesquisa etnográfica. A partir do trabalho de campo realizado com um coletivo de artistas, médicos e usuários dos serviços de saúde mental da cidade do Rio de Janeiro, chamado Hotel da Loucura, levanto uma série de questões suscitadas na etnografia desenvolvida neste projeto. Dentre diversos acontecimentos e situações vivenciados dentro das dependências de um hospital psiquiátrico, discorro sobre um evento específico que elucida boa parte das questões que tinham me mobilizado ao construir um projeto de pesquisa etnográfica neste contexto. Por fim, especulo sobre os paradoxos que parecem envolver a etnografia e o seu treinamento acadêmico.

**PALAVRAS-CHAVE:** etnografia, paradoxo, deriva, loucura, paradigma e *schemata*.

**A puzzle Narcissus: ethnography faces delirium and “stays” at the Hotel da Loucura** ♦ The present article starts from a debate that aims to understand how the disciplinary regimes of Anthropology lead the researcher to follow a protocol of questions and interests in his research. The objective here is to discuss the existing epistemic, disciplinary and methodological paradoxes in the ethnographic research model. Based on fieldwork carried out with a collective of artists, doctors and users of mental health services in the city of Rio de Janeiro, called Hotel da Loucura, I raise a series of questions lifted in the ethnography developed in this project. Among several events and situations experienced in the spaces occupied by this project, within the premises of a psychiatric hospital, I discuss in this article about a specific event which elucidates many of the issues that had mobilized me when building an ethnographic research project in this context. Finally, I speculate on the paradoxes that seem to surround ethnography and its academic training.

**Keywords:** ethnography, paradox, adrift, madness, paradigm and *schemata*.

---

VIANNA, Luciano von der Goltz (lucianovonder@yahoo.com.br) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5795-6156>. CRediT: concetualização, investigação, metodologia, validação, visualização, redação do rascunho original.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo parte de alguns debates em torno da etnografia e do ofício do(a) antropólogo(a). Durante a história da antropologia, muitas das crises se sucederam aos mais variados projetos teóricos que buscavam, dentre outros objetivos, equacionar os problemas gerados justamente por tais crises. Em algumas delas, o modelo metodológico, que identifica e por vezes inclusive se confunde com a própria disciplina, tornou-se o centro do debate (Caldeira 1988; Peirano 1995; Cardoso de Oliveira 1995; Viveiros de Castro 2012; Ingold 2016). Questões metodológicas e epistemológicas oscilam nessa história, entre problematizações em torno do rigor, dos critérios de relevância, da plausibilidade dos pressupostos que sustentam o modelo do trabalho de campo (como por exemplo, a observação participante) assim como debates acerca de sua efetividade e legitimidade diante das demais formas de produzir conhecimento. A partir desses diversos debates e inúmeras referências, busco desenvolver reflexões a partir do meu trabalho de campo em um projeto de promoção de saúde mental que ocorreu em um hospital psiquiátrico na cidade do Rio de Janeiro, chamado Hotel da Loucura. Dentre estes diversos debates, pretendo dar ênfase e reverberação às questões lançadas por Tim Ingold (2010 e 2016), para questionar os limites empíricos e teóricos da etnografia, assim como refletir sobre a indiscernibilidade entre antropologia e etnografia. Na medida em que cada vez mais outras disciplinas (como por exemplo psicologia, pedagogia, história, jornalismo, publicidade e propaganda) se utilizam da etnografia, o chamado método etnográfico parece ir paulatinamente sendo cada vez mais rasurado (ou perdendo sua plausibilidade, consistência e legitimidade enquanto método de natureza e origem científicas). Tal rasura, com isso, torna imprescindível outro tipo de debate epistemológico, o qual implica não mais, e apenas, uma vigilância, mas sim e talvez até uma “ruptura paradigmática” (Ingold 2016). O presente artigo visa inserir-se na seara desses debates por meio de experimentos de pesquisa e escrita. Vou apresentar um deles, seguido dos paradoxos que ele evoca.

## MONTAGEM COMO PROCESSO, DESMONTAGEM COMO RUPTURA

A pesquisa de campo (Vianna 2018), da qual este artigo é resultado, buscou por seus próprios pressupostos na medida em que estranhamentos se acumulavam e paradoxos emergiam da prática e da reflexão sobre o treinamento acadêmico para a construção de etnografias. A partir de Thomas Kuhn, tento encontrar na antropologia uma “ciência normal”<sup>1</sup> sendo praticada. Para Thomas Kuhn,

1 Lembrando desde já que Thomas Kuhn não considera a ciência normal como um “empreendimento único, monolítico e unificado que deve persistir ou desaparecer”, mas sim frequentemente “assemelha-se a uma estrutura bastante instável, sem coerência entre suas partes” (Kuhn 1998: 74).

“ciência normal” significa “a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas” (Kuhn 1998: 29), como, por exemplo, a descrição do Kula, por Malinowski. Nesse sentido, sugiro que, tal como pensado por Kuhn, descrições etnográficas são como quebra-cabeças, de tal forma que o(a) antropólogo(a) que é bem sucedido(a) nessa tarefa mostra que está apto(a) a reproduzir a “ciência normal” (Kuhn 1998: 59). Usando desta analogia, busquei em minha pesquisa montar e desmontar quebra-cabeças etnográficos por meio de uma série de perguntas, torções e dobras linguísticas e versões descritivas dos mesmos eventos, assim como de especulações sobre os efeitos que elas poderiam implicar. A ideia inicial, para construir este texto (des)montável, era pôr à prova o que considerava ser o “método etnográfico”. Por meio de um teste sistemático, realizado no trabalho de campo, compus uma etnografia a partir das partes daquilo que acreditava ser fundamental em uma pesquisa etnográfica. Este experimento foi transformado em texto, mais precisamente em minha tese de doutorado (Vianna 2018), a partir de uma escrita contínua, sem organização prévia ou estrutura linear, produzida sob influência dos debates teóricos aqui citados e a partir de questões levantadas em minha dissertação de mestrado (Vianna 2015). Neste artigo, portanto, irei expor um fragmento desse experimento, o qual é motivado e precedido por um evento e um encontro no trabalho de campo que tornou-se central para essa pesquisa.

Antes de prosseguir, é necessária uma digressão que retome alguns pontos do problema que quero abordar, ou seja, aquele que questiona sobre os critérios de plausibilidade e rigor acadêmico e que tenta lidar com a incomensurabilidade que toda etnografia parece envolver. Durante a história da antropologia, muitos autores, ao tentar definir tal ciência, consolidaram uma metafísica do sujeito, ao historicizá-lo ou não. Ela permitiu, por um lado, a construção dos princípios teleológicos da própria etnografia, tendo a alteridade como foco, assim como tornou possível a estabilização, por meio de treinamento e iniciação científicas, da figura do pesquisador de campo. Vejo essa estabilização não como modelo teórico a ser observado em campo (se fosse a intenção aqui de etnografar a própria antropologia), mas como efeito dos protocolos disciplinares e dos treinamentos realizados por docentes e orientadores na formação do pesquisador. Seria um conjunto de orientações de ordem moral e comportamental, um imaginário construído pelo estudante sobre o trabalho de campo e sobre a escrita da etnografia a partir das leituras de etnografias clássicas durante a graduação, que em cada contexto acadêmico tem suas particularidades e variações. A estabilização desse sujeito, tal como vou argumentar mais adiante, é não somente necessária, mas condição de possibilidade para a existência da própria disciplina, tal como pensada majoritariamente pelos mais diversos departamentos e programas de pós-graduação, ou seja, enquanto uma ciência empírica em que o próprio pesquisador é parte do fenômeno observado. Portanto, podemos pensar nesse sujeito como um tipo ideal, ou como a

construção de uma noção de pessoa (Mauss 2003). Mais precisamente, creio que podemos dizer que existe uma espécie de eu-antropólogo. A necessidade de tal noção de pessoa é efeito do exercício mais fundamental da disciplina, ou seja, o descentramento de si (um outro desse eu) na direção do outro antropológico. Esse movimento heurístico e epistêmico parece subentender e pressupor a emergência desse novo sujeito no estudante que pretende estudar antropologia ou fazer uma pesquisa etnográfica, à medida que vai se familiarizando com a literatura sobre o assunto, com as técnicas de pesquisa, com a postura em relação à diferença e com as categorias-chave de pensamento utilizadas nessa disciplina. Contudo, se essa noção de um eu-antropológico pressupõe um movimento de perspectivas, no qual os conceitos de alteridade e diferença são como os alicerces de sua condição de possibilidade, então poderíamos tornar tal movimento análogo às movimentações das peças de um quebra-cabeças. O objetivo principal de todo pesquisador seria reunir tais peças em dados tempo e espaço, tomando como desafio central dar coerência a um todo e estabelecer relações entre as partes que compõem seu conjunto. No entanto, tal como em qualquer quebra-cabeças de alta dificuldade, os jogadores por vezes não encontram suas peças, necessitando um longo tempo de trabalho para sua montagem, problemas que podem ser relacionados, por exemplo, às justificativas dos pesquisadores para as inconsistências, contradições ou incoerências dos dados e interpretações apresentados. Justificam-se tais erros etnográficos com uma série de contingências e imponderáveis presentes no contexto de pesquisa, que impossibilitam a continuidade ou a solução destes impasses.

Pensando nisso, o experimento aqui realizado é um exercício de reversão das tentativas (frustradas ou não) de soluções dos enigmas, contradições e inconsistências que ocorreram no trabalho de campo realizado no Hotel da Loucura. Entende-se que tal reversão expõe as regras desse jogo de quebra-cabeças, apontando para possíveis enraizamentos, fundamentos, contingências, gêneses e lógicas. Mais precisamente, esta reversão escreve a história de suas condições de possibilidade ao desmontar sua matriz disciplinar.<sup>2</sup>

## AJUSTANDO O GESTO AO SINAL: DA EXISTÊNCIA DO INVISÍVEL

Um hospital psiquiátrico, um grupo de teatro, pacientes psiquiátricos e um médico especializado em imunologia, tais eram os elementos, talvez pouco

2 Pensando com Foucault, desmontar seria aqui como “um estudo que se esforça por encontrar a partir de quê foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constitui o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituírem-se ciências, refletirem-se experiências em filosofias, formarem-se racionalidades, para talvez se desarticularem e logo desvanecerem” (Foucault 1995: 11). Enfim, o exercício que move as engrenagens desse experimento permaneceria sendo, por isso, herdeiro e tributário de certo historicismo particular às ciências humanas.

usuais, para compor um trabalho de campo em antropologia. A reunião deles, no entanto, parecia ser ideal aos meus interesses, naquele momento inicial do doutorado. O Hotel da Loucura era basicamente essa reunião e o objetivo do coletivo que o compunha era (e ainda é) proporcionar outra visão sobre saúde que permitisse emergir novas práticas terapêuticas. A ideia era de que, por meio da arte e da *performance* (principalmente o teatro, a dança, a música e as artes visuais), outras formas de tratamento e terapia poderiam ser praticadas para melhoria da condição de vida dos pacientes psiquiátricos, tal como fez a psiquiatra Nise da Silveira. Vitor Pordeus, o médico psiquiatra e imunologista que idealizou o Hotel da Loucura, buscou principalmente no teatro o mote central para promover e praticar outra visão sobre saúde mental. Nas palavras dele: “O teatro é a vacina contra a loucura. Realmente, ele simula a loucura, ele tira a gente do contato com a loucura, mas ele não resolve definitivamente, ao contrário, é como uma vacina que tem que tomar de novo e de novo. O ritual tem que se repetir todos os dias” (Vitor Pordeus, em um dos cursos de Psicopatologia ministrados por ele).

O projeto estava sediado no Instituto Municipal Nise da Silveira (IMNS), mais conhecido como Hospital Psiquiátrico do Engenho de Dentro, localizado no bairro de mesmo nome, no subúrbio carioca onde trabalhou Nise da Silveira. Importante pontuar que Hotel da Loucura não era uma ilha habitada por excêntricos descontextualizados, mas um espaço vivido por pessoas que habitam uma cidade com características singulares e historicamente construídas e que, por isso, podem refletir e as espelhar em seus comportamentos, histórias e visões de mundo. Meus interlocutores afirmavam que é a sociedade (carioca) e a nossa cultura que estão doentes, que são elas que perderam sua sanidade mental. Para eles nossa loucura é resultado da loucura que vivemos habitando nossas cidades todos os dias; o que, segundo os participantes do Hotel, levaria algumas pessoas a enlouquecer, a não suportar mais o caos, a violência, as contradições, os paradoxos e os contrastes dessa sociedade na qual vivemos. Essa teoria sobre a loucura e sobre a sociedade inverte a lógica da estrutura estatal de promoção da saúde, onde a doença é uma eventualidade individual que precisa de ser tratada. Para os integrantes do Hotel, a dita normalidade social e cultural é que contém a própria loucura, sendo que o termo “loucura” pode ser entendido aqui como um estado característico do ser humano. Ou seja, adotar a posição de humano é assumir que se é louco uma vez ou outra, ou que dentro de cada pessoa a loucura está em estado latente, pronta para emergir a qualquer momento; ser/estar louco é um atributo humano constante e indissociável de sua natureza. O que varia são as intensidades dessa loucura. Nesse sentido, o louco, então, seria um humano *sui generis*, e a pessoa que chamamos de humano, em nossa sociedade, seria o legítimo ou potencial louco, desarraigado, inconsciente de suas atitudes e fora do controle de seus sentimentos e comportamentos. O acusado de louco por esse último seria, portanto, uma

pessoa especial, mais diferente do que as diferenças que estamos acostumados a ver entre os humanos civilizados, habitantes inseridos e pertencentes às sociedades supostamente organizadas. É preciso, portanto, uma sensibilidade, uma percepção e um afeto muito apurado para entrar em contato e conhecer essa diferença, adentrando e imergindo em sua singularidade. O “método da loucura” proposto no Hotel afirma dar os meios e as ferramentas para isso.

O Hotel era composto, inicialmente, por dois andares de um prédio (chamado de Casa do Sol pelo IMNS) e um chalé distante 500 metros desse prédio, também chamado pelos participantes do Hotel de Teatro de DyoNises (nome dado também ao grupo de atores que organizavam e participavam das oficinas de ação expressiva). Na frente do prédio do Hotel havia um cartaz em que estava escrito “um sorriso é a melhor arma”. Trata-se de um edifício de seis andares, composto por três enfermarias, uma emergência psiquiátrica (também chamada de curta ou curta permanência, ala na qual os pacientes ficavam sob tratamento intensivo por um curto período de tempo) e algumas salas de uso restrito dos profissionais da saúde que lá trabalhavam. Para Vitor Pordeus, o método proposto no Hotel era dirigido por um carro chefe, o qual guiava as demais atividades que orbitavam seu núcleo, chamado Oficina de Ação Expressiva. Ela estava baseada na ideia do teatro ritual e era conduzida pelos atores do Teatro DyoNises. Essas oficinas eram sustentadas por uma variação ou oscilação entre algumas referências de roteiro preestabelecido (baseadas em peças de teatro famosas) e a improvisação dos atores que performavam a partir das imagens e conteúdos presentes nessas peças. Para Vitor, é no teatro ritual que os processos de cura psíquica terapêutica ganham sua mais alta potência de ação, sendo que todas as demais oficinas que aconteciam no Hotel eram práticas que auxiliavam no melhor desenvolvimento do processo. Vitor tinha um *slogan* do seu trabalho, “Loucura tem método”, e o teatro ritual era esse método que, segundo ele, já tinha sido observado, praticado, testado, replicado e largamente aprovado por sua eficácia científica e psiquiátrica de melhoria dos quadros clínicos dos clientes e da qualidade de vida dos seus atores e participantes. Segundo ele, é replicando o que todos os ancestrais faziam, em todas as culturas, que poderemos retomar nossa auto-organização mental e psíquica. Ou seja, é através do rito que a saúde de um povo se mantém sólida. Se é no inconsciente que estão as respostas e as informações que explicam e reorganizam a mente de uma pessoa em sofrimento psíquico, então é preciso ter uma chave mestra de entrada nele. A arte tornou-se essa chave mestra, fazendo com que o diagnóstico e o prognóstico sejam definidos com base na tradução, análise e leitura dessas imagens e conteúdos apresentados pelo cliente através das expressões de suas internalidades, como acontecia em todas as oficinas organizadas no Hotel.

A pequena história que narro a seguir transcorreu neste contexto e envolveu um de meus interlocutores, Roberto (modifiquei seu nome para preservar sua privacidade), eu e uma mochila. Uma das propostas do Hotel era a de dispo-

nibilizar espaços para que colaboradores pudessem se hospedar e trabalhar no projeto. Dentre os diversos espaços, as antigas alas psiquiátricas, onde os internos moravam, eram os locais mais adequados para esta espécie de residência ou estágio. Pesquisadores, artistas, médicos, estudantes, terapeutas e profissionais das mais diversas áreas da saúde se hospedaram no Hotel, tendo como contrapartida a criação das oficinas citadas acima e o auxílio nas atividades que já aconteciam lá. Portanto, como um bom antropólogo que deve viver a vida nativa em sua maior intensidade e proximidade, me hospedei no Hotel da Loucura em três diferentes momentos do trabalho de campo.

No primeiro dia em que fui me hospedar, encontrei Roberto na porta do prédio Casa do Sol. Cheguei com minha mochila e sentei-me em uma das cadeiras no *hall* de entrada. Cumprimentei-o, recebi dele um aperto de mão e um sorriso, seguido de um olhar profundo nos olhos. Roberto estava com uma mochila também, cheia de ursinhos de pelúcia e brinquedos. Segurava uma das bonecas de frente para ele. Taciturno, olhava profundamente para ela; às vezes, passava delicadamente o dedo no rosto dela, botando-o em seguida na sua própria boca. Enquanto isso, olhava também para mim, com um sorriso estático e virando a boneca de frente para mim, como se estivesse nos apresentando. Inclusive, em outras situações, ele apontava com a mão para a boneca, além de mostrá-la para mim. Naquele mesmo momento de espera, em que fiquei ali, ele me cumprimentou mais umas duas vezes, sempre com o mesmo sorriso, sem ter saído de sua cadeira em nenhum momento. Todos os dias em que estive no Hotel, hospedado ou como visitante, a rotina com Roberto era a mesma. Ele estava sempre lá, na porta, esperando que as atividades se iniciassem.

Em um dia que aconteceu a oficina de ações expressivas, organizada ao ar livre, um evento inusitado envolvendo Roberto e sua mochila modificou sua rotina, sua estabilidade emocional e alterou o rumo de boa parte das reflexões que eu estava fazendo em campo. Do meio para o fim da tarde, começou uma forte ventania, a qual trouxe mais uma noite de chuvas. Boa parte das pessoas voltaram para o Hotel e outras foram embora, inclusive eu. Os demais ficaram dançando e cantando na chuva. No meio do vento e das pessoas indo embora, ficou Roberto, agora sem a sua mochila, mas com todos os ursinhos, bonecas e brinquedos no chão. Era uma mochila toda rasgada, cujo fecho não funcionava mais. Todos acharam estranho o ocorrido, já que dificilmente alguém roubaria uma mochila como aquela. Cheguei no outro dia e vi Roberto com todos os seus ursinhos dentro de um saco de lixo. Perguntei para todos se alguém sabia da mochila dele, mas ninguém a tinha encontrado. Geralmente, eu estava atento ao que fazia Roberto. Ele sempre foi para mim um enigma, tal como um quebra-cabeças. Convidava-o para as atividades, para subir comigo as escadas do prédio, para ir almoçar, jantar e dormir, ou simplesmente para sentar ao meu lado e ficarmos por longos minutos (desconcertantes, às vezes, para mim) olhando um no olho do outro.

No dia seguinte fui com ele, na parte da manhã, procurar a mochila por todo o quarteirão do hospital, nos mais diversos cantos onde ela poderia estar. Andamos durante algumas horas, mas não a encontramos, até que voltamos para o Hotel. Roberto parecia inconformado com a perda. Seu comportamento naquela manhã me sugeria que aquela mochila era muito importante para ele e nada do que lhe era oferecido em troca parecia compensar sua falta. Ao voltarmos para o Hotel, nos sentamos em uma das poltronas da sala principal, onde acontecia boa parte das atividades. Cada pessoa que ele avistava ia direto apertar sua mão e apontava para o saco de lixo cheio de ursinhos. Fiquei olhando a cena e não sabia mais o que fazer. Às vezes, as pessoas o ignoravam, por não saber também o que fazer, e ele começava a dar gritos altos e fortes. Depois de isso acontecer algumas vezes, peguei em sua mão e fui procurar a mochila de novo por todos os cantos do Hotel. Nisso, ele começou a fazer um gesto diferente com a mão. Com a mão bem aberta e os dedos bem rígidos, retos e juntos um do outro apontava para o chão. Falei para ele diversas vezes que a mochila dele não estava ali onde ele estava apontando (eu achava que seu gesto sugeriria aquilo). Depois de algum tempo, enquanto estávamos em um canto de frente para uma parede, onde não tinha nada, ele parou e permaneceu apontando fixamente por alguns minutos para aquele local. Apontava olhando para mim, sorrindo com o mesmo sorriso estático e com um olhar sem qualquer expressão. Foi então que me surgiu a ideia de que ele poderia estar tendo uma espécie de alucinação, vendo a mochila no lugar para onde apontava. Sem pensar muito na plausibilidade daquela tradução do significado do gesto e, sem anunciar o que iria fazer, peguei uma mochila imaginária (pelo menos, para mim) no chão e a entreguei nas mãos de Roberto. Na mesma hora, ele pegou a mochila, virou as costas para mim e foi embora pela porta do Hotel rapidamente, carregando-a com a mesma mão com que gesticulava.

Roberto era um dos internos do IMNS e tinha naquela época em torno de 47 anos. Aos cinco, contraiu meningite, doença que o deixou com sequelas para toda a vida. Foi diagnosticado pelos psiquiatras como esquizofrênico. Viveu sempre em clínicas e hospitais psiquiátricos. Afirmavam que ele tinha a idade mental de uma criança de sete anos. Enquanto estive com ele, nunca pronunciou sequer uma palavra. Cantava as músicas sempre com o mesmo monossílabo “lá, lá, lá”. Nunca o vi usar sapatos nem roupas de frio. Parecia não enxergar com um dos olhos. Tomava medicamentos, assim como boa parte dos internos. Negro, um homem grande e forte de meia idade, com cerca de 1,80 m de altura. A única pessoa que às vezes ia visitá-lo era um parente não consanguíneo, que levava um brinquedo a cada visita. São todas as informações que pude saber dele desde o momento em que decidi descobrir quem ele era. Queria desvendar o enigma “Roberto”.

Diante destas informações e desta história que contei, pergunto: se tivesse buscado saber menos sobre ele, que outras possibilidades de relação e de

entendimento sobre o mundo de Roberto e sobre o mundo da loucura poderiam ser desdobradas daquilo que eu já conhecia? Se essas informações não tivessem sido escritas aqui e se eu não tivesse buscado por elas, em que mudariam minhas (e dos leitores) interpretações e compreensões sobre quem ele era e o que eu estava ali fazendo ao interagir com estes objetivos? Ele seria uma pessoa mais ou menos exótica, estranha, ou, como disse Vitor, “obscura” para nós? Poderia afirmar que existe algum tipo de conteúdo de sua loucura, de seu delírio, acessível por meio de alguma tradução dos signos e sinais emitidos por seus gestos, com os quais eu poderia, através de técnicas, sensibilidades, fusão de algum horizonte cognitivo com ele ou comunhão de subjetividades e afetos, entender e explicar para o leitor seus pensamentos, expressões, sentimentos e pontos de vista sobre o mundo, a tal ponto em que poderia agora afirmar que fiz uma etnografia dele e de nosso encontro, compreendendo assim sua experiência da loucura? Esse “ponto” estaria entre esses dois gestos, meu e dele, a mão dele estendida apontando e a minha segurando algo no ar e entregando na mão dele? Quem poderia afirmar que esse “ponto” tem o significado, ou que representa X ou Y aspecto ou característica do seu mundo, do universo da loucura ou da experiência em comum que tivemos? Como poderia eu afirmar que o que peguei no ar foi uma alucinação em forma de mochila para ele e não uma alucinação simulada ou imitada de uma fantasia minha sobre o ocorrido que para ele não faria nenhum sentido, mas ele aceitou para, digamos, me agradar, não me magoar, para corresponder à lógica do meu gesto, para imitar o que os outros faziam ou apenas por não ter alternativa diante da situação ou de meu gesto? Se o caso fosse a imitação de um comportamento usual para aquela situação, então poderíamos concluir que ele compartilhava de convenções sociais que poderiam ser traduzidas enquanto cultura? Minha relação com ele, portanto, estaria condicionada pelas correspondências que ele previa serem adequadas ao meu comportamento? Mas será que a dúvida aqui estaria mesmo localizada no fato de que ele pegou a mochila no ar e saiu andando ou no fato de eu não ter visto uma mochila que realmente existia (ou ainda, pelo contrário, se tivesse visto uma mochila que ninguém viu, nem mesmo ele)? Ou poderia ser qualquer outra coisa que ali estava, ou ainda nada ali estivesse, nem para mim nem para ele, sendo que para ambos aqueles gestos (uma mão apontando e a outra pegando uma mochila) faziam parte apenas de uma solução viável naquele momento de angústia mútua e delírio compartilhado (o que já seria uma atribuição minha em relação a ele, na forma de espelho, onde, se eu estava angustiado com a situação apenas o estava porque achava que ele estava)? E, por fim, teria de questionar também se todas essas perguntas poderiam ser respondidas por meio de uma investigação aprofundada no universo de vida e no contexto social de Roberto, entrevistando parentes e amigos, conversando com médicos e enfermeiras e buscando conhecer toda sua história de vida. Essa última alternativa tem sido a principal aposta de

muitos trabalhos em que pesquisadores e pesquisadoras se veem diante de sujeitos como Roberto, que não se comunicam, pensam ou agem dentro de uma estrutura de significação objetiva, inteligível e racional, apta a ser descrita e traduzida com nosso arsenal teórico e nosso instrumental metodológico disponível. Por outro lado, poderia afirmar também que essas questões não poderiam ser generalizáveis para outros campos de estudo na antropologia, já que estaria relatando aqui uma situação muito específica, de um sujeito muito singular, vivenciado em um projeto experimental construído fora dos padrões convencionais de tratamento. Mas quantos Robertos e suas mochilas seriam necessários para suscitar paradoxos e problemas relevantes relacionados ao que chamamos de método etnográfico? Nesse contexto de pesquisa, quais os limites entre a regra e a exceção para que um caso como este se tornasse reconhecido pela comunidade acadêmica como tendo condições de possibilidade para questionar as bases de um suposto paradigma etnográfico? Ou ainda, de que forma este caso poderia ser exemplar da plasticidade e multiplicidade de formas com que o modelo etnográfico vem sendo replicado? Ele questionaria os limites e fronteiras entre aquilo que é (ou pode ser) uma etnografia e aquilo que ela não é? Apontei para esses limites da etnografia diante de componentes e aspectos não verbais no trabalho de campo, assim como diante de experiências intraduzíveis em uma linguagem racional e objetiva, ou apenas diante do indizível e do ininteligível em minha dissertação de mestrado sobre o Alzheimer (Vianna 2015).

Em outras palavras, e voltando ao caso de Roberto, talvez pouco importe se o que havia ali era uma mochila ou um ursinho, se ele ou eu éramos ursinhos, ou se, para ele, eu era um dos seus ursinhos, ou qualquer uma das mil variações possíveis que nossa imaginação poderia especular sobre o que ali aconteceu produzindo excedentes e horizontes de sentido interpretativos infinitos. Penso que o mais interessante aqui é notar que a diferença existente em Roberto ultrapassava os limites daquela “diferença radical” que falavam autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002). E que, se quisesse construir qualquer tipo de enunciado sobre ele, deveria aceitar a unilateralidade, a verticalidade, a arbitrariedade e o caráter plenamente especulativos existentes em qualquer linha escrita sobre ele. Se seu sinal com a mão realmente me informava algo, então o efeito de eu pegar esse “algo” e ele sair da minha presença rapidamente e ir embora (situação que nunca tinha acontecido) originou-se da percepção de que talvez meus pressupostos em relação ao evento em questão estavam intrinsecamente vinculados ao mesmo senso de realidade que tornava impossível a existência de algo que não estava vendo. Além disso, o que já sabia previamente sobre Roberto, sobre mochilas, sobre invisibilidade, imaginação, loucura e delírio também condicionavam minha relação e comportamento diante da situação. Talvez eles estivessem, apenas e no mínimo, equivocados (se minha intenção ainda fosse compreender o ponto de vista do nativo).

Mas penso que um pressuposto maior do que aquele que condiciona minha noção de realidade estava sendo uma muralha (ou um abismo) entre nosso entendimento mútuo (se é que ele existiu). Minhas predefinições sobre quem era e quem poderia ser Roberto, ou o conjunto de informações que pude obter sobre ele e que me serviriam de um tipo de “salvo conduto” para agir, falar e interpretar o que quisesse sobre ele, poderiam torná-lo uma espécie de ventríloquo operado por mim. Esse conjunto me autorizava, e me legitimava, a saber mais sobre ele e sobre a experiência da loucura, tal como uma experiência humana universal, e assim revelar quem realmente ele era, para além das aparências. Viso aqui argumentar que o modelo etnográfico de pesquisa tende geralmente a buscar uma suficiência do saber sobre o outro, onde torna-se necessário um corte arbitrário do movimento à deriva a partir do qual a pesquisa se movimenta (Vianna 2015, 2019). Pensando com Thomas Kuhn, esse corte é condicionado pelo treinamento de como reproduzir a ciência normal, que no caso da etnografia situa-se na correspondência entre o dado e as categorias de análise. O que não se enquadra nesse procedimento é descartado, pois poderia provocar uma ruptura de paradigma. Roberto, sua mochila e meu gesto pegando uma mochila imaginária não poderia ter espaço nesse paradigma e seriam, possivelmente, descartados como um caso passível de análise antropológica. Todavia, para ir adiante nessas suposições, deveria ser realizado um processo de verificação das condições de possibilidade para que o caso Roberto seja objeto de análise em uma etnografia. Chamei esse processo de desmontagem (Vianna 2020), ou seja, por exemplo, suspeitei, a partir das questões levantadas acima que a identificação dele enquanto alguém com restrição de possibilidades poderia ser desmontada, dando lugar a outro tipo de relação com ele. Essa desmontagem implicaria em entendê-lo como alguém com excesso de potencialidades. Considerando a incomensurabilidade de mundos existente entre nós, jamais esgotaria as variações de tentativas de interrogação e entendimento, pois a cada especulação sobre o que ele assinalava com um gesto ou com uma expressão, as respostas me levavam para um labiríntico circuito de pressupostos e condicionamentos do meu olhar, construídos em minha formação acadêmica e pessoal. Estava em uma sala de espelhos (Verde 2018), refletindo milhares de perspectivas narcísicas até o momento em que, poeticamente falando, esbarrei em uma mochila e quebrei um dos espelhos. Levando a metáfora de Filipe Verde adiante, os cacos e estilhaços desse espelho constituíram meu texto “etnográfico”. Perante esse conjunto caótico de fragmentos e peças desse quebra-cabeças, pergunto: quais desses fragmentos distorcidos de narciso poderíamos considerar como vindos de uma “construção antropológica do conhecimento” sobre Roberto e quais partes seriam genuinamente vindas de seu autoconhecimento e expressão de “quem ele era”? Essa foi a primeira pergunta suscitada pelo treinamento intelectual que recebi para lidar com essas questões e com aquilo que denominamos de intersubjetividade

na pesquisa antropológica. Mas, ao buscar romanticamente pelo ideal preconizado por meu treinamento acadêmico, ou seja, ao buscar descondicionar-me dos pressupostos sociais e culturais para descortinar e revelar quem Roberto de fato era, teria de antes descondicionar-me do treinamento acadêmico (ou pelo menos minha expectativa era que as perguntas feitas acima pudessem descondicionar algo em relação a esse treinamento), ou então descartar Roberto como um sujeito e interlocutor da pesquisa, já que por meio da antropologia nada poderia compreender sobre ele, com ele ou a partir dele.

#### QUANDO NÃO HÁ UM “PARÂMETRO EXTERNO DE CRÍTICA”

“Há necessidade de um padrão externo de crítica: precisamos de um conjunto de pressupostos alternativos ou, uma vez que esses pressupostos serão muito gerais, fazendo surgir, por assim dizer, todo um mundo alternativo, necessitamos de um mundo imaginário para descobrir os traços do mundo real que supomos habitar (e que, talvez, em realidade, não passe de outro mundo imaginário)” (Feyerabend 1977: 42-43)

Paul Feyerabend interroga sobre o problema da incomensurabilidade nas ciências, o qual penso ser o mesmo que temos diante de nós quando pensamos nas questões levantadas em torno do evento com Roberto e sua mochila. Nos mais variados trabalhos de campo geralmente é esperado um retorno das indagações, das relações, das experiências conjuntas com os interlocutores ou apenas da presença do antropólogo em campo. Tal retorno, para ganhar relevância, relevo ou apenas inteligibilidade na escrita etnográfica precisa vir acompanhado de um relato na voz do interlocutor, de um comportamento, gesto ou olhar a partir do qual se possa construir, com uma boa margem de segurança, alguma interpretação, que faça algum sentido na costura de enunciados e descrições, os quais, de um modo ou de outro, terão a finalidade explicativa da realidade observada. As linguagens mais variadas são utilizadas para isso e, em todas elas, precisamos ter algum parâmetro com o qual usamos nossos critérios de equivalência no processo de tradução linguística, semiótica, estrutural ou intercultural, a fim de alcançar uma compreensão sobre o universo estudado. Esse parâmetro nos dá a segurança de construir um conhecimento baseado em evidências, em dados empíricos, verificáveis, confiáveis e corroborados pelos interlocutores como verosímeis. Contudo, o que fazemos quando não temos esses parâmetros? Como construir enunciados plausíveis sem ter algum “padrão externo de crítica”? Eis o problema da incomensurabilidade: se o método etnográfico pressupõe, além da estabilidade da individuação do sujeito pesquisador, uma comparação da cultura nativa com a cultura do pesquisador, como poderíamos tornar Roberto um interlocutor se não conseguirmos descrever sua “cultura”? Roberto seria uma pessoa não etnografável?

Mas os problemas se agravam bastante a partir daí: se nossos mundos não são comparáveis entre si (já que não tenho parâmetros e critérios disponíveis, confiáveis e plausíveis para encontrar correspondências em minha linguagem), se a constituição de qualquer chão comum estável e comensurável seria sempre um ato arbitrário, por onde o entendimento fosse seguro e positivo, então deveria considerar Roberto um enigma irresoluto, ou um “objeto” das ciências da mente e psiquiátricas? Roberto seria psicanalizável, mas não antropológico?

Mas e se considerarmos as outras dimensões da existência, aquelas que não estão no registro da razão científica? Poderíamos resolver as questões levantadas acima se baseássemos nossa tradução, interpretação ou expressão da experiência de campo unicamente no registro da afetividade, subjetividade, se levássemos em consideração apenas nossa dimensão sensitiva, senciente, inconsciente? Como iríamos transpor essas não verbalidades para uma linguagem racional e acadêmica? Para além das perguntas modernas e suas respectivas respostas pós-modernas (Latour 1994), e para além das inúmeras outras saídas teóricas para esses impasses, seja na virada ontológica, no realismo especulativo ou na teoria da prática, o problema que tento aqui levantar não pretende desdobrar todos os rendimentos dessas soluções, mas sim interrogar sobre as raízes dos seus problemas epistemológicos. Assim como viso perguntar sobre as implicações em dialogar com essa bibliografia da filosofia da ciência e não a partir de outros referenciais. Por exemplo, os marcos metodológicos e referências teóricas, ou as matrizes disciplinares (Kuhn 1998) que me guiaram às reflexões que o leitor pode ler até aqui modificaram substancialmente a abordagem que poderia ter em relação à mochila invisível de Roberto? Conceitos como, por exemplo, “ontologia” poderiam ter condicionado meu comportamento em relação a esse “objeto”, fazendo-me supor que ele poderia existir para Roberto? O treinamento acadêmico que recebi em toda minha formação poderia ser o responsável por ver ou não mochilas possíveis e tomar Roberto como um interlocutor legítimo, tal como Vitor Pordeus foi, em minha pesquisa de campo?

O interessante em fazer tais perguntas é ter em vista no horizonte um modelo de pesquisa etnográfica se delineando, em que mochilas imaginárias não podem existir, a não ser que os interlocutores afirmem sua existência, tal como vemos nas etnografias clássicas de Evans-Pritchard (2005) sobre bruxaria. Afinal, ao que tudo indica, esse modelo não consegue responder à seguinte pergunta relacionada a um dos seus maiores pressupostos: o que constitui, com certa segurança, o “solo comum” por onde o antropólogo pode desvendar os enigmas da vida nativa e resolver seus quebra-cabeças etnográficos? Talvez possamos dizer que esse solo comum é conformado por um conjunto de “*schematas*”<sup>3</sup> (Gombrich 1995) daquilo que pretendemos ver, ouvir, sentir

3 “O esquema não é produto de um processo de ‘abstração’ de uma tendência a ‘simplificar’, mas representa uma primeira categoria, aproximada e pouco rígida, que aos poucos se estreitará [continua]

e esperar do outro e de nossa experiência com ele, e que não encontramos no campo mas sim levamos a campo (a partir daí, qualquer encontro ecumênico com o outro torna-se o grande trunfo da disciplina).

A antropologia, em resumo, seria essa “análise do vivido” que “não faz mais que preencher, com mais cuidado, as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental” (Foucault 1995: 337). Nela, tais *schematas* (Gombrich 1995) seriam aquelas imagens, expectativas e pressupostos sobre o outro e sobre o encontro com ele (os quais geralmente vinham acompanhados de um conceito sobre o que é exótico e o que é experiência) com que o estudante ingressa no curso de ciências sociais ou de antropologia; ou ainda seriam aquelas imagens nutridas em sua imaginação sobre tais encontros por meio da formação e treinamento acadêmico que os precede.

Em suma, o problema aqui elencado é o mesmo apontado pelos debates antropológicos supracitados no início do artigo: ao falar do outro, construo uma versão de mim mesmo, para com ela poder afirmar que há uma versão em comum entre nós sobre como o mundo é. Imaginar mochilas, sem dizer que elas realmente não existem tornar-se-ia um paradoxo nesse mundo-outro espelhado ao nosso.<sup>4</sup> Os pressupostos desse paradoxo não irão emergir apenas porque o sujeito afirma a existência ou não de mochilas (definir sua existência, nesse caso, é irrelevante), mas sim talvez venham à tona por meio de sucessivas perguntas que se pode fazer sobre as condições de possibilidade que o levaram a tais afirmações, ou seja, por meio de um procedimento de desmontagem. Pois, o protocolo da pesquisa orienta o pesquisador a submeter à crítica as condições de existência dessa mochila, e não os pressupostos e contextos de produção do modelo de pesquisa etnográfica. Uma crítica comum que poderia lançar sobre o episódio da mochila seria aquela sustentada pela ideia de que imaginar mochilas é plausível, já que define a natureza desse contexto, multiplicando infinitamente as possibilidades do “sujeito-Roberto”. Nessa espécie de sala de espelhos, onde existem apenas o antropólogo e seu ventríloquo, a

[continuação] para adaptar-se à forma a ser reproduzida. [...] A ‘vontade de formar’ é mais uma ‘vontade de conformar’, ou seja, a assimilação de qualquer forma nova pela *schemata* e pelos modelos que um artista aprendeu a manipular. [...] Sem algum ponto de partida, sem algum esquema inicial, nunca poderíamos captar o fluxo da experiência. Sem categorias, não poderíamos classificar as nossas impressões. Verificou-se que, paradoxalmente, pouco importa que categorias sejam essas. Podemos sempre ajustá-las às nossas necessidades. Na verdade, se o esquema mantém-se elástico e flexível, essa imprecisão inicial pode vir a ser não um obstáculo, mas um trunfo” (Gombrich 1995: 78-94).

4 “O antropólogo pode produzir ou guiar a sua investigação por uma teoria da feitiçaria ou da adivinhação, mas isso jamais implica que a feitiçaria e a adivinhação se tornem opções válidas para a sua orientação na vida, e se algum deles se torna feiticeiro ou entra a adivinhar o futuro, o caso é meramente psiquiátrico. Como disse Gellner (2001 [1998]), o antropólogo que perante um júri acadêmico defendesse a ideia de que algo ‘aparentemente irracional’ na comunidade por si estudada na verdade não é irracional nem na aparência, porque ‘é mesmo assim’, seria reprovado.” (Verde 2018: 143).

imagem repetida infinitamente é aquela mesma produzida pela *fac-símile* chamada alteridade, ou seja, o antropólogo observa alguma versão de si mesmo, tal como Narciso diante de seu espelho. A mochila imaginária para o antropólogo é irracional. Para Roberto, mesmo ao conhecermos seu contexto e história de vida, não pode tornar-se “aparentemente irracional” (Verde 2018), já que não temos como assegurar uma interpretação do seu mundo em seus termos ou no registro de um conceito esgarçado de racionalidade. A saída rotineira na antropologia é explicar seu mundo outro “em termos que lhe são extrínsecos” (Verde 2018: 143), ou seja, seus contextos sociais.

#### DESCENTRAMENTO DO SUJEITO COMO PRÁTICA DE UM PESQUISAR À DERIVA

Para juntar as peças que compõem esses pressupostos, o pesquisador deveria ter de desmontar aqueles mecanismos que tornaram seu treinamento e adestramento de sua prática de pesquisa em um método para condicionar e estabilizar um conhecimento. Desmontar, nesse sentido, tratar-se-ia de “colocar expressa e sistematicamente o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a desconstrução dessa mesma herança. Problema de economia e de estratégia” (Derrida 2005: 412). Pensando com Paul Feyerabend (1977: 21), o treinamento acadêmico para realizar pesquisa de campo em antropologia, e para escrever etnografias, paradoxalmente parece proceder segundo uma lógica que promove a dissolução deliberada dos condicionamentos (nem todos, obviamente) que o pesquisador carregaria consigo na viagem a campo. De certa forma, há uma espécie de rigor na busca provisória e inicial por movimentar-se e sentir-se à deriva no “campo”, o que implicaria, portanto, e de novo paradoxalmente, em uma inibição de intuições “que possam implicar confusão de fronteiras” epistêmicas (Feyerabend 1977: 21), na medida em que não há treinamento possível para “jogar-se” à deriva. Para isso, seria necessário um alto grau de descondicionamento. Poderíamos dizer que as mais variadas etnografias, em maior ou menor medida, possuem suas próprias derivas, seus caminhos não previstos, suas inconstâncias e imprevisibilidades. Em qualquer pesquisa ou viagem, uma série de acontecimentos inusitados e inesperados modificam radicalmente nossos percursos e nos fazem voltar aos pontos de partida (quando estamos perdidos e andamos em círculos, geralmente). Pergunto-me, então: se não houvesse um rescentramento do sujeito, se não houvesse uma noção de individuação e de identificação que fosse ponto de referência e retorno desse movimento, se não houvesse a objetividade etnográfica que informasse ao pesquisador o que descrever, observar, registrar, explicar e compreender no decurso de sua formação e treinamento, então poderíamos dizer que o antropólogo é uma espécie de louco ou de nômade sem sujeito transcendental para lhe amparar em qualquer

horizonte de sua deriva? Loucura, nesse caso, seria a perda das referências que permitem dar continuidade a esse movimento de (dis)(re)tensão onde a noção de eu individualiza-se. No caso dos antropólogos, a fobia à dodecafonía semiótica e semiológica parece transparecer-se na ansiedade do pesquisador em dar(-se) conta de um empirismo que precisa salvaguardar, por um lado, e por outro de uma psicologia que pretende rascunhar, delineando as bordas e limites do processo de continuidade e descontinuidade de um eu.

Parafrazeando um texto de Bruno Latour, poderia dizer que a antropologia foi prejudicada pelo preconceito de que existe um *locus* privilegiado no domínio social em que o saber é “concreto”. Todavia, se o “saber não é local”, então não pertence a um lugar específico; é disseminado, variado, múltiplo, deslocado, verdadeiro quebra-cabeças tanto para os analistas quanto para os atores... Por todos esses motivos, o que não se deve estabelecer logo de início é a escolha de um *locus* privilegiado onde o saber porventura seja mais abundante (2012: 94-96).<sup>5</sup> Bruno Latour, no entanto, propõe que no lugar dessa carência de *locus* da ação se multipliquem os atores, ao suprimir as causas possíveis do social. Esse acontecimento da multiplicação não é tratado como uma versão do real, uma suposição ou um ponto de vista relativo sobre os eventos e discursos observados; a rede então ganha comensurabilidade e torna-se factual.<sup>6</sup> Desmontar nossas próprias etnografias, nesse sentido, seria um contínuo, sistemático e sequencial exercício de precaução diante do poder de síntese científico.

As resoluções para os impasses e problemas citados por Tim Ingold no início desse artigo, que buscam tratá-los como uma questão de incomensurabilidade (quando diferenças não podem ser equacionadas em um denominador comum) ou como uma imprecisão sobre a autoridade e autoria do antropólogo (aquela que pressupõe a estabilidade da individualização de um eu autolicenciado ao pensamento independente e à imaginação criativa), parecem cada vez mais perder sua força, ocasionando na perda de legitimidade e plausibilidade do que tem se chamado método etnográfico. O que parece estar em jogo é uma espécie de relativismo paradoxal, onde o pesquisador detém um conceito de experiência que somente ele e os iniciados sabem do que se trata, já que para compreendê-lo é imprescindível vivê-lo. Ou seja, a construção de uma etnografia está mediada e condicionada por um conceito de experiência fenomênico, aquele corporificado e vivido por um sujeito em específico e estável psiquicamente,

5 A paráfrase trocou o termo ação por saber e sociologia por antropologia, assim como suprimiu alguns exemplos.

6 Assim como torna-se factual o pensamento com o outro, fazendo da antropologia a multiplicação de “nós”, de “nosso mundo”, tornando um tempo-espaço-comum como constituinte da própria antropologia. Eduardo Viveiros de Castro, ao parafrazear Gilles Deleuze, afirma: “Se há algo que cabe de direito à antropologia não é a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas de multiplicar nosso mundo, povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões. Pois não podemos pensar como os índios; podemos, no máximo, pensar com eles.” (Viveiros de Castro 2002: 132).

que poderá comunicar em uma linguagem compreensível a experiência vivida. Desse modo, um eu-antropólogo, transformado em suas múltiplas variações, torna-se o principal referencial onde o pesquisador regressará quando estiver perdido em seu projeto descentrante antinarcísico. O encontro do estudante de antropologia em treinamento com o outro transforma-se, então, em uma multiplicação e potencialização de possibilidades do primeiro, sujeito polivalente e versátil que se recria por imitação de seus pares, repetindo protocolos, disposições, posturas, engajamentos e discursos sobre um eu em constante e estável inconstância. A impermanência da individuação dessa noção de pessoa nos conduz a entender que ela seria uma das principais características dessa prática etnográfica.

Em outras palavras, se há uma matriz que engendra o conhecimento produzido pela antropologia, então ela estaria sustentada nessa experiência que só poderia acontecer sob certo estado de coisas chamado real; que pressupõe a incompletude de uma totalidade em perpétuo desalinho, inexatidão e transformação. Para que fosse possível suprir os desejos universalistas, por parte de uma ciência em desenvolvimento e em busca por legitimação, era preciso tornar evidente a existência de algo em comum entre nativos e antropólogos, algo que comprovasse a possibilidade da tradução e do entendimento mútuo sobre um solo comum. Seria por meio da estabilização de um eu irreduzível (o antropólogo), âncora para todos os deslocamentos epistêmicos e pré-condição para essa tradução acontecer, que uma diferença tornar-se-ia perene e não apenas variação da continuidade, da mesmidade e da universalização do humano. Nesse sentido, poderíamos dizer que cada pesquisador monta seu próprio quebra-cabeças, a partir de seu estado de coisas chamado real e de acordo com suas próprias regras de montagem.<sup>7</sup> Mais precisamente, cada antropólogo inventaria seu próprio quebra-cabeças, já que tem-se a si próprio como “imagem” a ser montada em correlação ao outro.

## PARADOXOS DO MODELO DE PESQUISA ETNOGRÁFICA

Um modo de pensar sobre a existência ou não desses paradoxos na prática e fundamentação teórica da etnografia seria por meio da especulação sobre sua força paradigmática nas ciências humanas. Para isso, seria preciso entender como um paradoxo se forma e quais as condições necessárias para ele se formar. Parece-me que em todo paradoxo há “traços de autocontradição” irrevogáveis, tal como nos expõe Roy Wagner (2011). Ele se pergunta “quando é que um paradoxo não é um paradoxo? Quando usa os próprios traços de

7 “Para ser classificado como quebra-cabeças, não basta a um problema possuir uma solução assegurada. Deve obedecer a regras que limitam tanto a natureza das soluções aceitáveis como os passos necessários para obtê-las.” (Kuhn 1998: 61).

autocontradição para demonstrar que existe uma lógica ulterior onde geralmente se considera haver uma realidade empírica para dar mais sentido aos sentidos do que eles dariam a si mesmos” (Wagner 2011: 938). Se considerarmos a etnografia como prática, disposição ou dispositivo no qual apenas os seus praticantes sabem do que se trata, ou mesmo que a natureza de sua produção é de uma ordem tão abstrata ou obscura que seria impossível descrevê-la, então, de fato, não poderíamos afirmar que há aí um paradoxo (e muito menos uma ciência à deriva sendo posta em operação coletivamente, ou então, em vez de uma crise teríamos uma “mal-estar”<sup>8</sup> disciplinar generalizado). Em outras palavras, poderíamos dizer que a etnografia, nesse caso, “simplesmente é”, ou “está aí”, além de ter de dizer que o papel dos antropólogos nelas é “produzirem-na” e “praticarem-na”, pois há uma lógica ulterior a ela. Ela seria o próprio “lugar da invenção”, onde ela etnografa o etnógrafo, já que poderia ser considerada uma espécie de dispositivo autômato ou um espelho invertido. Mas se o termo etnografia for usado ou considerado como processo de natureza metodológica, ou mesmo uma variação do método científico, então ou não haveria uma “lógica ulterior” onde podemos encontrar uma realidade empírica, ou não haveria essa própria realidade empírica (opção mais improvável). Paradoxalmente, os treinamentos acadêmicos para a realização de trabalhos de campo etnográfico parecem desejar promover algum sentido dado a mais aos “nossos sentidos do que eles dariam a si mesmos”, parafraseando aqui Roy Wagner. Por vezes ele age como uma mística do trabalho de campo (que nem os iniciados compreendem), e por outras como estatuto de legitimação do saber produzido. Como não existem manuais de como proceder pragmaticamente no trabalho de campo (Saez 2013), e se existissem entrariam em contradição automaticamente, então poderíamos deduzir que todo antropólogo está sujeito a escrever seu próprio manual (já que são suas experiências pessoais as condições de possibilidade para a própria etnografia existir).<sup>9</sup> Não parece ser à toa que abundam nos trabalhos acadêmicos reflexões metodológicas, adendos sobre técnicas e demais aspectos mais sutis e esotéricos dignos de nota, na confecção de uma etnografia. Os debates pós-modernos, por sua vez, amplificaram exponencialmente tais experimentos (Caldeira 1988), tornando cada conceito de etnografia, composto por cada etnógrafo, mais elástico ainda.

8 “Diferentemente da crise, o mal-estar não resulta de fatores externos, mas de um temor difuso de que alguns comportamentos venham a romper com os consensos estabelecidos e ameacem os protocolos de pesquisa que asseguraram a unidade da disciplina” (Oliveira 2009: 3).

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

Eles constituíram um espelho à modernidade, onde o antropólogo seria como um “visionário em um mundo de cegos” (Verde 2018: 149).

## CONCLUSÕES

Tentando dar pistas de como equacionar essas questões, desdobrando-as em outras, penso que foram levantados aqui alguns fatores e coeficientes dessa equação: a sensação/movimento de estar à deriva na pesquisa de campo, o caráter paradigmático da etnografia, a construção de um sujeito pesquisador (ou um eu-antropólogo) e uma noção de experiência que seja capaz de refletir esse mesmo sujeito em um quarto de espelhos na figura do outro. Ao operar essas equações podemos perceber que não parecem mais estar em jogo problemas em torno de um melhoramento das técnicas de pesquisa ou aperfeiçoamentos do método etnográfico. O que parece estar em jogo, em suspensão ou em rasura, são aquelas categorias e conceitos que permitem a um pesquisador produzir uma análise antropológica sem hesitar diante dos paradoxos contidos nessa mesma análise. Noções e categorias como a de eu, de outro, de pensamento, de experiência, de contexto, de intersubjetividade ou de alteridade poderiam ser justapostas como *schematas* de uma mesma condição de possibilidade à cognição e ao aprendizado. Os problemas relativos à definição, relevância, legitimidade e aplicabilidade do que tem se chamado de etnografia parecem estar suspensos sob(re) tais condições de possibilidade. O que parece ofuscar a visualização mais nítida de tais condições é de mesma natureza daquilo que permite supor que o pensamento antropológico é inconstante, plástico e adaptável, e que, em suma, está à deriva. O objeto luminoso ofuscante aqui parece ser a noção de pessoa que move, condiciona e constrói cada pesquisador e pesquisadora em sua formação acadêmica.

Nesse sentido, estar à deriva é o mesmo que estar sob uma condição X em relação a um referencial. Estando em algum lugar, um nômade à deriva utiliza mecanismos de localização que o auxiliam a perder-se sucessivamente na medida em que há subtração de seus referenciais. Mover-se à deriva pressupõe a desmontagem de tais referenciais, em um jogo de quebra-cabeças sem resultados, sem horizontes e sem uma (auto)imagem que lhe sirva de referência para a solução final dos seus enigmas. Mas para isso seria necessário que o pesquisador pudesse transviar-se, contradizer-se, arruinar-se, desvairar-se ou desencaminhar-se intencional, sucessiva e exaustivamente para que ele pudesse montar e desmontar sua investigação. Ou seja, que pretendesse compreender e explicitar os pressupostos, condições e valores com os quais buscaria conhecer o que buscasse saber. Pensava que seria esse movimento à deriva que poderia pôr à mostra as convicções e motivações que um antropólogo teria em solucionar enigmas e quebra-cabeças. No entanto, sua maior potência parece estar localizada na predisposição à hesitação que ela anuncia. Ou seja, uma

hesitação diante da possibilidade de avanço na ciência sem revisão daquilo que a faz avançar, uma hesitação que se questiona sobre os efeitos desse desejo de avanço ininterrupto em direção ao progresso científico e tecnológico, a um horizonte ecumênico com o outro, a algum “santo graal” da alteridade ou na direção de uma suposta desestabilização permanente de qualquer conceito sobre verdade, realidade ou racionalidade. Hesitar diante de algo pode subentender que se é capaz de alcançar algum descondicionamento mental, intelectual, físico ou emocional irrevogável. Contudo, penso que hesitar diante das questões e problemas aqui levantados talvez seja algo bem menos romântico e bem mais instrumental. Uma hesitação aqui permite a contínua visualização da descontinuidade latente que há nos deslocamentos epistêmicos do “fazer antropológico”.

## BIBLIOGRAFIA

- ANJOS, José C. dos, 2004, “Bourdieu e Foucault: derivas de um espaço epistêmico”, *Anos 90*, 11 (19-20). Disponível em: < <http://hdl.handle.net/10183/31541> > (última consulta em junho de 2025).
- CALDEIRA, Teresa P. do Rio, 1988, “A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia”. *Novos Estudos, CEBRAP*, 21. Disponível em: < <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/1774> > (última consulta em junho de 2025).
- DERRIDA, Jacques, 2005, *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E., 2005, “A noção de bruxaria como explicação de infortúnios”, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FEYERABEND, Paul K., 1977, *Contra o Método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- FOUCAULT, Michel, 1995, *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- GELLNER, Ernest, 2001 [1998], *Linguagem e Solidão: Uma Interpretação do Pensamento de Wittgenstein e Malinowski*. Lisboa: Edições 70.
- GOMBRICH, Ernst H., 1995, *Arte e Ilusão: Um Estudo da Psicologia da Representação Pictórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- INGOLD, Tim, 2010, “Da transmissão de representações à educação da atenção”, *Educação*, 33 (1): 6-25. Disponível em: < <https://revistaseletronicas.pucrs.br/faced/article/view/6777/4943> > (última consulta em junho de 2025).
- INGOLD, Tim, 2016, “Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia”, *Educação*, 39 (3): 404-411. Disponível em: < <https://doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690> > (última consulta em junho de 2025).
- KUHN, Thomas S., 1998, *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- LATOUR, Bruno, 1994, *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LATOUR, Bruno, 2012, *Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria Ator-Rede*. Salvador: Edufba.

- MAUSS, Marcel, 2003, “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do eu”, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. Disponível em: < <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/999> > (última consulta em junho de 2025).
- OLIVEIRA, João P., 2009, “Pluralizando tradições e etnografias: Sobre certo mal-estar na antropologia”, *Cadernos do LEME*, 1 (1): 2-27.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de, 1995, “Antropologia e a crise dos modelos explicativos”, *Estudos Avançados*, 9 (25). Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S0103-40141995000300017> > (última consulta em junho de 2025).
- PEIRANO, Marisa, 1995, *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- SAEZ, Oscar C., 2013, *Esse Obscuro Objeto da Pesquisa: Um Manual de Método, Técnicas e Teses em Antropologia*. Florianópolis: Edição do autor.
- VERDE, Filipe, 2018, “Fechados no quarto de espelhos: o perspectivismo ameríndio e o ‘jogo comum’ da antropologia”, *Anuário Antropológico*, 42 (1): 137-169. Disponível em: < <https://doi.org/10.4000/aa.1679> > (última consulta em junho de 2025).
- VIANNA, Luciano von der Goltz, 2015, “O que pode uma ontologia demente: vitalizando materiais produtores de humanos em uma etnografia sobre a doença de Alzheimer”, in Cecília A. McCallum e Fabíola Rohden (orgs.). *Corpo e Saúde na Mira da Antropologia: Ontologias, Práticas, Traduções*. Salvador: Edufba, ABA, 301-341.
- VIANNA, Luciano von der Goltz, 2018, *Paradoxos de Uma Ciência à Deriva: O Hotel da Loucura e Alguns Modos de Perder-se em Uma Pesquisa*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, tese de doutorado em Antropologia Social.
- VIANNA, Luciano von der Goltz, 2019, “Rumos e percursos incertos de uma ciência à deriva: reflexões sobre os paradoxos em torno dos limites e potencialidades da etnografia”, *Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, 6 (2): 154-177. Disponível em: < <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/reia/article/view/243529/34902> > (última consulta em junho de 2025).
- VIANNA, Luciano von der Goltz, 2020, “A ‘escritura’ como jogo de (des)montagem: um relato sobre a construção de uma ‘obra aberta’”, *Tempo da Ciência. [S.l.]*, 27 (53): 10-29. Disponível em: < <https://doi.org/10.48075/rtc.v27i53.25924> > (última consulta em junho de 2025).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2002, “O nativo relativo”, *Mana* 8 (1). Disponível em < <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005> > (última consulta em junho de 2025).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2012, “‘Transformação’ na antropologia, transformação da ‘antropologia’”. *Mana*, 18 (1). Disponível em: < <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000100006> > (última consulta em junho de 2025).
- WAGNER, Roy, 2011, “Automodelagem: o lugar da invenção”, *Revista de Antropologia*, 54 (2). Disponível em: < <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39651> > (última consulta em junho de 2025).

---

Receção da versão original / Original version	2023/01/15
Receção da versão revista / Revised version	2024/09/25
Aceitação / Accepted	2024/12/18
Pré-publicação online / Pre-published online	2025/05/08