

A interioridade da experiência temporal do antropólogo como condição da produção etnográfica¹

*Ana Luiza Carvalho da Rocha & Cornelia Eckert
(Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social – IFCH/UFRGS)*

RESUMO: Este artigo traz uma reflexão sobre o método etnográfico enquanto encapsulando o tema da identidade narrativa do antropólogo, em especial, enfocando o problema ético-moral da busca da coerência interna de sua produção etnográfica através da análise do processo de construção do conhecimento antropológico. Trata-se de pontuar, neste processo, o que está verdadeiramente em jogo, ou seja, o ato de configuração e reconfiguração do tempo que encerra a ação interpretativa em Antropologia.

PALAVRAS-CHAVE: método etnográfico, etnografia e narrativa, pesquisa antropológica.

Introdução

O método etnográfico aponta para uma ética de interação, de intervenção e de participação construída sobre a premissa da relativização, onde os temas da interpretação e da crise da identidade pessoal do antropólogo despontam como centrais. Guardadas as divergências teórico-analíticas, trata-se de toda uma geração de antropólogos que priorizaram o ponto de vista do “outro” compreendido a partir do processo interativo em campo: o encontro intersubjetivo entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados construído nas tensões entre identidade/alteridade de ambos.

A singularidade do discurso êmico proferido pelo antropólogo residiria, portanto, no caráter reflexivo expresso em suas pesquisas, tema este que tangencia uma “hermenêutica do si”², da qual não se pode afastar a produção/construção do conhecimento antropológico em suas bases mais profundas. Como se verá, a seguir, não é por acaso que o campo da matriz disciplinar da Antropologia é atingido por tais temas específicos do discurso filosófico contemporâneo³.

Trata-se de um momento singular da produção teórica e conceitual da Antropologia, quando a experiência temporal do “sujeito do investigador” – na correlação entre o “si” e o “diverso do si”⁴ – começa a ser incorporada como centro de suas preocupações desde o momento em que seu “objeto de pesquisa” desloca-se das ditas sociedades “primitivas” às sociedades “complexas”.

Acompanhando este “ponto de revolução”, o antropólogo passa a interrogar-se a propósito de “quem fala designando-se a si mesmo como locutor (dirigindo a palavra a um interlocutor), desencadeando-se aí toda uma reflexão sobre o estatuto indireto da posição do si”⁵.

Pretende-se com este artigo refletir sobre o método etnográfico referido ao tema da identidade narrativa do antropólogo, em especial, o problema de sua identidade pessoal no que tange a alcançar, em Antropologia, uma ética da ação.

Assim, quer-se aqui problematizar metodologicamente a mediação narrativa como constituinte, em Antropologia, do método etnográfico que, se acredita, possa elucidar os paradoxos da identidade pessoal do antropólogo como fundamento da produção teórico-conceitual desta matriz disciplinar na contemporaneidade.

A produção antropológica sob a égide do deslocamento do sujeito da consciência

Em seus estudos das culturas e sociedades humanas, os antropólogos passam, então, a confrontar-se com o fenômeno da interioridade do tempo. Isto é, por exigências de “deslocamento” do sujeito cognoscente na produção da “objetividade” científica, o antropólogo constata que suas reflexões, oriundas da análise de suas próprias experiências vividas em campo, traduzem assertivas relativas à problemática do si.

Nestes termos, as “estruturações do real” produzidas pelo antropólogo, consideradas segundo percepções subjetivas objetivadas, tanto quanto as práticas e ações sociais dos grupos por ele investigados, passam a ser analisadas como “ordens de significado de pessoas e coisas” (SAHLINS, 1979: 10). Por esta via, a “matriz disciplinar da Antropologia”⁶ desloca suas ordens de preocupações epistemológicas para o “caráter reflexivo do si”⁷ na produção de seus conceitos e teorias, onde o tema da identidade narrativa e autoral ganha importância na polêmica encerrada pelas produções etnográficas em Antropologia⁸.

De Bronislaw Malinowski à Marcel Mauss, passando pela obra de Franz Boas, apreende-se, pela via da tradição empiricista, que o método de uma observação completa, participante e viva das sociedades estudadas, em que o antropólogo deve realizar um percurso de “imersão no cotidiano de uma outra cultura”⁹, pressupõe uma particularidade ético-moral: um grau de neutralidade axiológica do investigador “em campo”. A necessidade de dominar a língua do “outro” permitir-lhe-ia, por exemplo, traduzir a “semântica” do agir humano dado em cada cultura, reservando-se ao diário de campo os dilemas da “mesmidade do caráter”¹⁰ do antropólogo dissociado da “manutenção do si”¹¹.

Neste momento da reflexão antropológica, gera-se o conceito de “etnocentrismo”, onde a ipseidade é substituída pela mesmidade no debate sobre a identidade do antropólogo¹². Encobre-se, aqui, o fato de que a “dialética do si”, gerada na “descentração do sujeito”¹³, do antropólogo é redutível ao caráter das identificações (valores, normas, ideais, modelos) nas quais o investigador/comunidade investigada se reconhecem, desvendando-se alteridades, ficando latente a problemática da ipseidade¹⁴.

Nos termos de uma sociopsicogênese das teorias e conceitos da Antropologia, a tarefa do etnógrafo se consolida, assim, como sendo a de investigar “um sentido em configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e por seu afastamento das que estão imediatamente próximas do observador” (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 1985).

Fica evidenciado que a prática antropológica como a “busca da gramática da vida humana e social a partir da diversidade presente” (id.) ainda não desabrochou para o problema filosófico da “hermenêutica do si”, ficando presa ao empiricismo e às armadilhas das filosofias do Cogito.

Assim, o método etnográfico nascia e tomava forma nas tradições empiricistas da Escola Funcionalista e Culturalista, diferenciando-se na tradição intelectualista-racionalista¹⁵, mas convergindo num mesmo ponto. Ou seja, a ausência de uma reflexão em torno da problemática da distensão temporal interior que preside a configuração da identidade pessoal do antropólogo e a mediação da narratividade que preside o método etnográfico, tornando-o instrumento eficaz de inteligibilidade das vidas humanas, não pela compreensão do “si”, mas pela via da interpretação do si do pesquisador.

Ao contrário, o que se coloca é a “objetividade” através da certeza de que o Cogito, via neutralização da ipseidade, dá sobre a verdade de uma versão “subjetiva” de regras inconscientes e

universais da cultura humana, “as estruturas permanentes” nos termos de Lévi-Strauss¹⁶. Em particular, com o estruturalismo, o estatuto do sujeito epistêmico do antropólogo não é confrontado com os paradoxos e as perplexidades da sua identidade pessoal no quadro da dimensão temporal tanto do si quanto da própria ação do seu pensamento sobre o mundo.

Se faltava ao método etnográfico nas tradições empiristas problematizar a legibilidade das “histórias” dos grupos/indivíduos humanos contidas nas suas etnografias, onde o questionamento da identidade pessoal do pesquisador segue apenas o critério do questionamento da identidade-idem¹⁷, presenciava-se, na tradição intelectualista da Antropologia estrutural, um modelo de unificação do sujeito epistêmico do antropólogo na vacuidade do Cogito como parâmetro de procedimentos de estudo das culturas e sociedades humanas, em que a questão da ipseidade é por princípio eliminada por perda de suporte da mesmidade¹⁸.

No quadro do mundo colonial, que inspira tais tradições e paradigmas em Antropologia, inexistente uma referência às “dinâmicas interacionais e dialógicas que subjazem, a intersubjetividade, graças à qual o sujeito epistêmico do antropólogo aparece num perpétuo processo de descentração, na tentativa de “por-se no lugar do outro”, assumindo perspectivas e posturas alheias à sua identidade pessoal (SOARES, 1994: 105).

Abre-se, assim, espaço para se problematizar, no corpo das práticas antropológicas, o tema da constituição do “si-mesmo” do etnógrafo como “um outro”, confrontado na escritura de seu texto com o lugar de autoria/autoridade de sua produção teórico-conceitual, segundo uma hermenêutica da existência, na impossibilidade do tratamento impessoal da identidade no plano conceitual.

A dramática temporal na interioridade da consciência do antropólogo

No mundo pós-colonial, uma vez confrontada a produção teórico-conceitual em torno do tema do método etnográfico, a Antropologia e seus temas correlatos do relativismo/etnocentrismo realiza um giro interpretativo na busca de melhores critérios para situar o tema da identidade pessoal do antropólogo¹⁹. Neste contexto, a noção de identidade narrativa²⁰ e a questão da “hermenêutica do si” parecem ser uma das vias de acesso à compreensão do método etnográfico “aplicado às pessoas e às comunidades” estudadas pelos antropólogos.

Na tradição intelectualista (firmada pela Escola Francesa de Sociologia), o método etnográfico encontra-se preso às armadilhas de uma abordagem longitudinal da identidade pessoal do antropólogo, sendo concebido como forma de apreensão de representações simbólicas coladas ao vivido. Em Mauss, por exemplo, o método etnográfico é uma forma de apreensão do fenômeno social como total, posto que recompõe o social integrado num sistema com significado, segundo o conceito de fato social total (LÉVI-STRAUSS in MAUSS, 1974).

A partir de um tributo à tradição intelectualista, Jean Piaget apontou, entre os anos 40 e 50, a debilidade de uma orientação filosófica com base na fenomenologia do sujeito social para o caso dos estudos das categorias de entendimento humano, em prol do debate dos diferentes níveis hierárquicos de estruturação do espírito, individual e coletivo, nos termos de uma psicogênese²¹.

Inspirado nos estudos da tradição intelectualista francesa, esse autor reconhece o relativismo como método de investigação e amplia sua feição do debate aí localizado, no que aqui nomeamos a “identidade pessoal do antropólogo”, ao propagar a tese central de que a dialética sujeito/objeto se processa nos termos de um

construtivismo reflexivo: tanto conhecimento é “uma exteriorização objetivante” do sujeito quanto uma “interiorização reflexiva” do real.

Se resituada, nesse contexto, a dialética da “identidade-idem” e “identidade-ipse”, no caso da identidade pessoal do antropólogo, se reveste da polêmica do polimorfismo das estruturas cognitivas presentes no trajeto antropológico de conformação do sujeito epistêmico.

Reunir uma “hermenêutica do si” com as descobertas da epistemologia genética pode significar aqui um esforço na tentativa de elucidar os paradoxos que sustentam os critérios de identidade pessoal do antropólogo na configuração do método etnográfico em Antropologia, fazendo dialogar as instâncias da dimensão temporal que preside o ato de conhecimento humano e o processo cognitivo que o faz reflexivo.

Seja através dos desdobramentos entre identidade-idem (mesmidade, idêntico a si e imutável através do tempo) e identidade-ipse (identidade pessoal e flexiva, talhada pela alteridade) para a compreensão do “primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito”, seja através da epistemologia genética, e a ordem de suas preocupações com as condições possíveis nas quais os dados da consciência atingem o grau de compreensão “objetiva” das ações executadas pelos sujeitos sociais, o debate em torno do ato interpretativo que preside o método etnográfico na pesquisa dos signos e dos símbolos culturais, das regras e dos valores sociais que configuram a experiência da vida coletiva, só tem a enriquecer.

Visto sob a escala do construtivismo piagetiano, o pensamento sociológico elaborado por Durkheim, em fins do séc. XIX, confrontado aos sistemas teleológicos de sociedades tribais, os quais eram o centro de interesse da Escola Sociológica Francesa, configura-se, em níveis distintos de hierarquia, como aspectos indisso-

ciáveis de toda a formação do real que experimentou a espécie humana ao longo de sua evolução e maturação.

Nas obras de seus seguidores – Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss ou Louis Dumont – as categorias do entendimento persistem no centro das indagações antropológicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, op. cit.: 45), sendo que cabe ao antropólogo a reconstrução formal, por excelência, das ordens de significados oriundos da cultura/sociedade humana, capaz de “explicar” valores sociais ou decifrar códigos simbólicos de sociedades “outras”, buscando desvendar ideologias e representações numa perspectiva comparativa com sua própria ideologia-cultura de socialização.

Em decorrência, poder-se-ia dizer que a problemática do si atingiria, aqui, patamares de tipos distintos de esquemas de pensamento. O relativismo significaria não apenas a passagem de categorias de entendimento egocêntricas (operações cognitivas modeladas pela lógica individual) para sociocêntricas (operações cognitivas modeladas pela lógica social).

No caso do pensamento sociológico, tratar-se-ia de fazer operar a interdependência da consciência individual da lógica social a partir do ato de descentração da consciência individual, levando-se em conta sua interdependência da lógica social, desdobrada em operações mentais lógico-abstratas²².

Poder-se-ia observar, a título de exemplo, que o próprio objeto de investigação antropológica pertence ao campo das representações coletivas, uma vez que o paradigma racionalista que funda tal tradição de pensamento, privilegiando a consciência – ou, nos termos de Gilbert Durand, as filosofias do Cogito – nos seus estudos acerca das categorias do entendimento humano estabelece uma hierarquização de níveis entre as operações lógicas e racionais do “homem da civilização”, com as quais ele opera o entendimento do mundo, das categorias de entendimento dos povos ditos primitivos²³.

Diferentemente de Émile Durkheim e Marcel Mauss, se em Louis Dumont, o tema da identidade pessoal do antropólogo é enriquecido com a noção de pessoa e o tema da “identidade de atribuição”, trazendo à tona, dentro de certos limites, a dependência do método etnográfico em Antropologia (RICOEUR, 1991)²⁴ ao esquema espaço-temporal que o contém, em Lévi-Strauss, é a univocidade da estrutura inconsciente do espírito humano que está na raiz da investigação etnográfica²⁵, sendo no caráter vazio de tais estruturas que reside sua eficácia heurística.

Em termos do que interessa a este artigo, forçoso é se reconhecer que, no estruturalismo lévi-straussiano, as categorias de entendimento empregadas pelo antropólogo, com base numa “redução translingüística”, resolvem a problemática do relativismo em Antropologia pela via da “opacidade do inconsciente” e de sua função simbólica. Já em Dumont, as categorias de entendimento utilizadas pelo antropólogo sofrem a crítica de seus critérios de atribuição, sendo que a força do questionamento da lógica da referência identificante do antropólogo eclipsaria a problemática da ipseidade.

Em particular, o mergulho ortodoxo no estruturalismo lévi-straussiano aporta dificuldades ao trabalho antropológico no que se refere tanto ao “privilegiamento da razão analítica em detrimento, quase uma anulação, da razão dialética” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1983: 197), quanto à supremacia do momento sincrônico. Tornava-se necessário encontrar, na história dos contatos entre sociedades e na própria história da disciplina, os limites e as eficácias do ato interpretativo na construção do conhecimento antropológico (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988).

Se no pensamento estruturalista tem-se “uma codificação de leis regulares” (AZZAN JUNIOR, 1993: 22), pela via do sujeito do Cogito, no paradigma interpretativista, o ato de conhecer realiza-

do pelo antropólogo depende da capacidade de interrogar-se sobre o poder de autodesignar-se face à alteridade do outro.

A proposta interpretativa, na qual a figura de Clifford Geertz é paradigmática, valoriza a experiência etnográfica e o trabalho artesanal das etnografias – essas são ficções no sentido de “algo feito”, “algo construído” (id.).

No contexto desta tradição, o encontro etnográfico relaciona-se tanto ao contexto do encontro histórico em si, quanto à construção da narrativa, uma vez que “é o sentido que proporciona um entendimento sobre o mundo, e a racionalidade é apenas uma expressão desse entendimento. A racionalidade, também ela, está mesmo inserida dentro de um ponto de vista. Assim, só há racionalidade se houver sentido” (id.: 16-17).

Estudar a cultura é, portanto, “estudar um código de símbolos partilhados pelos membros dessa cultura” (LARAIA, 1989: 64); é interpretá-lo e não decodificá-lo, como propõe Lévi-Straus, numa “tentativa não de exaltar a diversidade, mas de tomá-la seriamente em si mesma, como um objeto de descrição analítica e de reflexão interpretativa” (GEERTZ apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988: 15).

Aproximando as dimensões sensíveis e inteligíveis do processo de construção de conhecimento, o paradigma interpretativista abdica de uma prática positivista, já que o método etnográfico encerra-se no próprio ato de tradução (CARDOSO DE OLIVEIRA, op. cit.: 97). Entretanto, permanece ainda presa à armadilha das filosofias da consciência, uma vez que preconiza que o *métier* do antropólogo se centra no ato de “transformação da história exteriorizada e objetivada em historicidade, viva e vivenciada nas consciências dos homens e, por certo, do antropólogo” (id.).

Chega-se, aqui, finalmente à questão epistemológica do abandono de uma reflexão mais criteriosa da démarche simbólica que configura o método etnográfico, a favor da supremacia da vontade

de subjetiva de sua unificação formal por parte do antropólogo. Um problema de consideração inevitável para qualquer investigação etnográfica que se pretenda consistente com a atualidade da Antropologia nos quadros do pensamento humanista contemporâneo (id.).

Conquista-se “a realização de análises que levam conjuntamente em consideração ação e representação no contexto de circunstâncias específicas que se desenvolvem através do tempo” (FELDMAN-BIANCO, 1987: 11), ainda que num esforço de supressão dos contrários, dos antagonismos e das alteridades que interpe-lam constantemente o *métier* do antropólogo, segundo o princípio do *tiers exclu*.

Finalmente, seja a polêmica da objetividade/subjetividade, seja a controvérsia do relativismo/etnocentrismo em Antropologia, ambas sucumbem à tentação “dialética” de exclusão, tanto no ato de compreensão do paradoxo que subjaz às ações/intenções humanas quanto na forma como aí se coloca o sujeito cognoscente do investigador nos termos de um princípio da não-dualidade lógica entre as ordens sensível e inteligível do conhecimento.

A posição interpretativa do antropólogo em relação a seu “objeto” de estudo reside não só na aceitação da conaturalidade de ambos; sendo “sujeito” humano como ele, o antropólogo encontra-se, ele próprio, sujeito em seus atos de consciência, através da linguagem, às formas simbólicas que presidem suas funções cognitivas. Ou seja, às diversas vias que o espírito humano segue em seu processo de objetivação no mundo.

Foi para sair do impasse de um espírito *a priori* que reina soberano sobre as formas de arranjo da vida social, em que o indivíduo se sente presa da armadilha da “natureza humana”, no processo de equilibração entre inteligência individual e vida coletiva, que a *epistème* Ocidental construiu operações mentais mais complexas a partir da máxima de um sociomorfismo: “É necessário

explicar o homem pela humanidade e não a humanidade pelo homem”.

O *métier* do antropólogo deriva-se, assim, deste processo antropossociopsicogenético das representações racionais no Ocidente moderno. Segue-se a idéia de que certas formas de pensamento humano são o reflexo das preocupações coletivas do grupo a que pertencem, chegando muitas vezes à radicalidade da afirmação de que “não é a consciência do homem que determina sua forma de ser, senão sua forma de ser social que determina sua consciência”²⁶.

Para além da importância de se discutir o contexto em que se dá o processo de construção etnográfica, as determinações políticas, históricas e conjunturais da construção do enunciado e a avaliação da apreensão teórica feita pelo pesquisador (CALDEIRA, 1988), o que hoje deve ser ponderado pelas ciências humanas é o fato de que o conhecimento humano, em sua pluralidade, segue todo um outro percurso que não o da causalidade finalista e fatalista da formulação de ordens complexas de estruturação do conhecimento²⁷.

De acordo com tais formulações, todo o conhecimento (mesmo o produzido pelo antropólogo em torno da sua identidade pessoal na Antropologia) é o conhecimento transcendente de uma totalidade na qual cada coisa se situa em relação à unidade do conjunto, numa rede de correspondências e similitudes simbólicas cuja causalidade não se reduz a conexões de coisas a séries infinitas e simples. Isto em razão de que a função simbólica que preside as operações cognitivas é essencialmente função eufêmica, obedecendo a um dinamismo prospectivo a partir do qual o homem tende a organizar as suas formas ordinárias de conhecimento do e no mundo e a subsidiar até mesmo suas operações lógico-formais.

O método etnográfico e a prática do “si-mesmo como um outro”

Como sugere Peirano, “somente a inclusão de um questionamento num contexto teórico mais amplo poderia, em última instância, abrir espaço para um diálogo maior entre os praticantes da disciplina. Este tipo de diálogo implicaria combinar os problemas do encontro etnográfico, a construção de etnografias e a reflexão teórico-sociológica” (PEIRANO, 1985: 262).

Na atualidade, os antropólogos estão atentos aos limites do método etnográfico, embora continuem reconhecendo sua eficácia metodológica como instrumento-chave na formação de competências em Antropologia. Apreende-se, pela investigação etnográfica, a relação entre ação e representação, “desse modo, a prática social adquire forma e sentido, mas não é estritamente determinada, admitindo-se todo um espaço de arbítrio, criatividade, improvisação e transformação” (DURHAN, 1984).

Não se trata, pois, de destruir uma ordem científica estabelecida, mas “desconstruir” (DERRIDA apud MARCUS: 1986) a ordem para melhor avaliar nossos papéis na construção de uma temporalidade mais humanitária.

Segundo se afirma, freqüentemente, as interpretações nascem no processo da investigação antropológica, que é produto, a um só tempo, do tema objetivado pelo pesquisador e do encontro de duas subjetividades. Pesquisador e sujeitos pesquisados vivem, no tempo de duração do trabalho de campo, uma espécie de jogos de interações e de negociação de interesses, onde informações são trocadas assim como afetividades, angústias, tensões, frustrações etc.

O dinamismo do método etnográfico se afirma, assim, como fórmula metodológica coerente quando se detalha o esquema espaço-temporal da constituição da pessoa do antropólogo na

“operacionalização” do entendimento dos “conjuntos de significados” que lhe foram transmitidos e desenvolvidos. E onde sua “ação humana”, face às propriedades dos grupos/indivíduos observados, entidades diretamente localizáveis, “é mediada por um projeto cultural no contexto das complexidades dos processos sociais” (FELDMAN-BIANCO, op. cit.).

Dizer, portanto, que os dados etnográficos recolhidos pelo antropólogo em campo e sua conseqüente “descrição densa” nascem de uma relação intersubjetiva e dialógica é colocar ênfase no caráter reflexivo que encerra o conhecimento antropológico, mas não é o bastante para o caso que se pretende estudar aqui.

Trata-se de ir mais além e pontuar, neste processo, o que está verdadeiramente em jogo, ou seja, o ato de configuração e reconfiguração do tempo que encerra a ação interpretativa em Antropologia.

Encoberto sob o véu do relativismo/etnocentrismo em Antropologia, o que está em jogo, entretanto, é o fato de que são as convergências e divergências inesperadas entre os dados recolhidos em campo e as expectativas/intenções do pesquisador ali situado, a lhe exigir uma submissão a um princípio formal de composição para os mesmos, que confrontam o antropólogo a sua identidade pessoal. No bojo do tema do relativismo/etnocentrismo encontra-se o problema ético-moral da busca da coerência interna de sua produção etnográfica que nada mais é do que o esforço da ação reflexiva do seu sujeito cognoscente face à descontinuidade de um tempo vivido rememorado e a seu compromisso com a “manutenção do si”²⁸.

Através da composição narrativa que retoma o tempo da ação “em campo”, o antropólogo faz coincidir as redes de relações nas quais os atores/comunidades se movimentaram com as que registrou em seu diário de campo, numa referência às negociações cotidianas do sentimento de pertencimento ou exclusão (negação

voluntária ou exclusão involuntária), onde todos os elementos do conjunto estão numa relação de “intersignificação”.

Antes de ser texto, o método etnográfico fornece o contexto de descrição, considerando a mediação simbólica, indutora de narrativa, aí envolvida nos termos da sua legibilidade na textura da ação antes mesmo de ser submetida à interpretação.

Agenciando fatos, situações, acontecimentos, personagens e seus dramas num todo ordenado (para além de uma lógica acrônica ou cronológica), o antropólogo emprega os recursos da configuração narrativa, busca re-presentar a ação. Para tanto, realiza uma atividade de configuração, que faz do método etnográfico uma solução poética para os paradoxos de “considerar junto”, numa totalidade coerente, os episódios vividos e registrados “em campo”, rumo a uma fenomenologia da consciência temporal de si, que é fundante para compreender seus atos de interpretação.

Neste plano, reconhece-se que não mais pode haver confusão entre a propriedade da enunciação narrativa do antropólogo, e suas marcas específicas de interpretação, e o enunciado das coisas contadas. Entre ambos emerge a compreensão do método etnográfico como *poiesis* ao transformar acontecimentos em história²⁹. A riqueza do método etnográfico reside, justamente, nesta tensão entre diversas modalidades simbólicas do controle do tempo que configuram a mediação narrativa: a vivência e a escritura que se desdobram na distensão temporal do si.

Não há ambição racionalista que dê conta do fenômeno paradoxal que preside o método etnográfico. Nenhuma garantia que o antropólogo possa, no campo e na escritura de sua obra, descronologizar sua experiência reflexiva, a um só tempo, subjetivação e objetivação do ser, alteração e distorção de si.

O método etnográfico permanece vigoroso, portanto, mesmo quando adota um estilo de narrativa realista, uma vez que sempre se deixa captar pelo abismo dos fluxos de consciência do antro-

pólogo. Em seus jogos de composição configuradora da etnografia, o antropólogo permanece assujeitado pela *poíesis* que encerra a função simbólica da consciência, onde o ser se dá a conhecer.

Pela ênfase na reconstrução dos sistemas de valores, *ethos*, formas de vida social, mitos, rituais e crenças sobre os quais o método etnográfico se objetiva, o antropólogo não pode prescindir da inteligência narrativa que suporta seu ato de conhecimento.

A compreensão da narrativa é, pois, significativa na formação de competências em Antropologia na medida em que ela esboça os traços da experiência temporal humana, exigindo do etnógrafo o domínio dos procedimentos de interpretação da ação semântica que o preside.

Neste ponto há que se considerar um dos problemas das aprendizagens do *métier* do antropólogo, precisamente, saber inscrever a dialética do si na configuração³⁰ da seqüência dos acontecimentos contingentes observados em campo, numa ordem compreensiva do mundo das ações humanas, onde a linguagem é lançada fora de si mesma, por sua veemência ontológica, uma vez que é através dela que a coerência interna de sua obra conjuga a experiência temporal de seu ato interpretativo.

O declínio do método etnográfico? “Do estar lá” ao “eu estou aqui”

No contexto desses comentários, cabe aqui resgatar também a posição epistemológica advogada pelos pós-modernos³¹, segundo a qual a intersubjetividade concretizada na experiência de campo reflete uma nova dimensão comparativa em Antropologia, através da preocupação com um “nós”. Esse “nós” se refere a uma crise da ipseidade na conformação da identidade pessoal do antropólogo, onde se pensa a sua alteridade nos termos de uma condição imutável no tempo, sendo que o texto etnográfico recobriria,

em sua composição formal, a ação etnográfica experienciada em campo.

Trata-se, agora, de replicar o real vivido, copiando-o no corpo da escritura do texto etnográfico. Nos termos da crítica de Paul Ricoeur à teoria da narrativa: “vendo reforçar-se mutuamente uma semiótica do agente [*actant*] e uma semiótica dos percursos narrativos, até o ponto em que aparecem como percurso do personagem” (RICOEUR, 1994), visto aqui como a figura do antropólogo. O método etnográfico dissolve-se, assim, no movimento da consciência dos personagens da ação relatada, até mesmo no ato de aniquilamento dos mesmos, em prol da etnografia posta a serviço da não-narratividade da identidade pessoal do antropólogo.

Na assertiva de que a Antropologia “não se desenvolve como perspectiva teórica, mas como resultado político da pesquisa” (PEIRANO, op. cit.: 261) e na crítica ao formalismo do gênero realista que contamina esta matriz disciplinar, os pós-modernos investem na desconstrução de seus paradigmas pela crítica à inconsistência de sua escritura, em que o lugar autoral do etnógrafo encontra-se freqüentemente encoberto tanto quanto suas intenções políticas veladas.

Talvez se possa aqui parafrasear Paul Ricoeur, afirmando-se que os pós-modernos, confrontados ao caráter dialógico da experiência etnográfica³² e em sua “vigilância formal”, ao submeterem à crítica a escritura etnográfica em Antropologia, permanecem parasitários da motivação realista que a engendra. Tal “realismo” se dissimula, agora, sob a observação impessoal do encadeamento da totalidade das vidas humanas que estuda na escritura do texto etnográfico, provocando uma “crise interna à ipseidade”, pela eliminação da totalidade da obra etnográfica em prol da factualidade do acontecimento.

Desvendando, com os pós-modernos a justo título, o caráter ficcional da narrativa etnográfica, o argumento da verossimilhan-

ça foi deslocado da intriga que engendra a narração etnográfica para os personagens da ação que a conduzem: o antropólogo e a comunidade pesquisada.

Poder-se-ia dizer, sem equívocos, que os pós-modernos, ao final do percurso, no sentido de explicitar a intenção representativa que motivava a convenção do gênero realista em Antropologia, sucumbem ao esforço de libertar-se de qualquer paradigma ao criticarem as condições formais que criam a ilusão de proximidade do antropólogo com seus “objetos” de estudo³³ pela neutralização da questão da ipseidade até a sua crise.

Num ato de desapossamento do si e de decomposição da forma narrativa, os pós-modernos transpõem os seus limites pelo tratamento impessoal dado a ela, eximindo o antropólogo da responsabilidade da “manutenção do si” que está na origem das razões de suas escolhas e julgamentos segundo os quais constrói sua escrita etnográfica.

Para a Antropologia dita pós-moderna, não se trata apenas de “ler” e “traduzir” um *corpus* estável de símbolos e significados, como nos sugere Lévi-Strauss, ou interpretar as interpretações, segundo Geertz, “adere-se agora a uma definição de cultura temporal e emergente, na qual os códigos e representações são suscetíveis de serem sempre contestados” (DWYER, 1979 e CLIFFORD, 1986 apud PEIRANO, op. cit.: 254).

Na expulsão das convenções realistas, a hermenêutica do si é abandonada, entre os pós-modernos, em proveito de uma reflexão sobre as condições formais de uma representação verídica do real. Confunde-se o ato de construção da verossimilhança com o de “representação”; ignora-se aqui o desdobramento epistemológico que subjaz no ato de configuração de uma descrição etnográfica.

Poder-se-ia pensar que a questão da ipseidade foi por princípio eliminada dos julgamentos dos pós-modernos a respeito da identidade pessoal do antropólogo. Ironias à parte, os pós-modernos

explicitam, mais que o gênero realista, o plano da verossimilhança na escritura do texto antropológico, uma vez que é a busca do princípio da concordância sobre a discordância que faz parte, mais uma vez, da condição da inteligibilidade do si-mesmo do antropólogo que “não cessa de preceder e de justificar-se a si mesma” (RICOEUR, op. cit., v.2: 45).

Segundo alguns pós-modernos, na etnografia realista ou modernista, a construção de uma etnografia segue três quesitos fundamentais: espaço, tempo e perspectiva ou voz. Três requisitos que dão conta das estratégias para estabelecer a presença analítica do etnógrafo na produção de seu texto: o diálogo adequado de conceitos analíticos (onde se privilegiam autobiografias, que melhor permitem avaliar as experiências históricas “carregadas na memória e que determinam a forma de movimentos sociais contemporâneos”), a bifocalidade e a justaposição crítica das possibilidades (MARCUS, 1986: 10-12, 14).

O caráter bifocal da pesquisa etnográfica, “um caráter que é ressaltado pelo significado modernista do real”, conduziria, paradoxalmente, “a uma diversidade cada vez maior das ligações entre os fenômenos, antigamente concebidos como díspares e pertencendo a mundos diferentes” (id.: 20).

À guisa de conclusão

Em sua crítica exacerbada ao positivismo instrumental em Antropologia, os pós-modernos realçam a dimensão política que engendra a escritura do texto etnográfico pelo viés da crítica à ausência do sujeito da enunciação. Com os pós-modernos pode-se ainda falar da unidade narrativa da vida? Ou estaremos diante da “morte do método etnográfico”?

Certamente a resposta é negativa, uma vez que os múltiplos sentidos dos termos “autor” e “posição do autor”, antes de eliminar o ato interpretativo em Antropologia, põem em destaque a presença, no seu interior, de uma “exegese espiritual”⁵⁴ que acompanha toda a produção do conhecimento humano.

No entanto, presos às armadilhas do “pensamento de ocasião”, os pós-modernos concluem que é na organização da realidade social contemporânea que se coloca a exigência de “um quadro de referência diferente” para a produção antropológica, sendo ela mesma “um projeto de auto-identidade que ainda não se completou ou que talvez não seja possível completar” (MARCUS, op. cit.).

Ausenta-se, na crítica, a razão da qual deriva a crítica à cultura no pensamento dos pós-modernos: uma referência às heranças escolásticas do pensamento antropológico que o fazem herdeiro de uma visão do Ser oposta ao não-Ser, separando o eu e o mundo, o sujeito e o objeto do conhecimento.

Por isso, vale lembrar aqui a obra que inspira este artigo, *O si-mesmo como outro*, e os comentários que faz Paul Ricoeur sobre os traços da experiência temporal que separam identidade-idem e a identidade-ipse na formulação da identidade pessoal, para o caso do *métier* do antropólogo e seus desdobramentos epistemológicos na geração do paradoxo que encerra o método etnográfico: fazer convergir o tempo da ação e o tempo da narração.

A “falha secreta” do pensamento antropológico contemporâneo, inclusive dos pós-modernos, talvez resida no enfoque moral mais do que ético do método etnográfico ao ignorar a distância que separa “a modéstia da manutenção do si e o orgulho estóico da inflexível constância a si”, que só faz colocar o antropólogo na humilde situação de um autor em busca de seus personagens para melhor compreender seu lugar no mundo.

Notas

- 1 Agradecemos ao CNPq pelo concessão de bolsa produtividade no projeto integrado “Estudo antropológico de itinerários urbanos, memória coletiva e formas de sociabilidade no mundo urbano contemporâneo”, à Fapergs pelo financiamento do Projeto Banco de Imagem, do Laboratório de Antropologia Social/PPGAS/UFRGS sediado no ILEA/UFRGS.
- 2 Segundo Ricoeur(1991 1:28-38), a “hermenêutica do si” instaura-se segundo três enfoques maiores: o “desvio da reflexão pela análise”, caracterizada pela referência a posição indireta do si; a dialética “da ipseidade e da mesmidade”, segundo a qual identidade esta ligada à da temporalidade, e, enfim, a da “ipseidade e da alteridade”, identidade construída sob o signo da ética e da moral. Neste ponto, segundo o autor, a “hermenêutica do si” estaria distante das filosofias do sujeito que buscam refletir sobre o “eu” na busca do complemento intrínseco da intersubjevidade, tanto quanto do “eu” sem confrontação com outro, isto é, “em igual distância da apologia do Cogito e de sua destituição”.
- 3 Sobre o termo “matriz disciplinar”, adota-se aqui os comentários de Cardoso de Oliveira (1988), onde o autor oferece uma visão compreensiva da formação do pensamento antropológico nos quadros de sua constituição nos espaços da academia, “através da análise de seus principais paradigmas e da sua ‘articulação matricial”’.
- 4 A dialética do “si”(Cf. RICOEUR, 1991), a alteridade construída em um grau íntimo, é a garantia da alteridade reflexiva pois no seu encadeamento o “si-mesmo” é considerado...”outro”. Noutros termos, o objeto da Antropologia ao deslocar-se para as “sociedades complexas” inaugura uma nova fase desta matriz disciplinar, uma vez que conduz à perda do “valor reflexivo onitemporal” do “eu” do pesquisador.
- 5 Marcel Mauss, já em 1902, recomendava aos etnógrafos “buscar os fatos profundos, inconscientes quase, porque eles existem apenas na tradição coletiva”. Mauss recorre à noção de inconsciente para melhor dar conta da natureza das representações coletivas (“categorias do entendimento”): “Para Mauss, a noção de inconsciente parecia indispensável para explicar não apenas a categoria, mas igualmente o costume, os hábitos em geral” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988: 38).

- 6 Para (Cardoso de Oliveira, 1988: 15), “uma matriz disciplinar é a articulação sistemática de um conjunto de paradigmas, a condição de coexistirem no tempo, mantendo-se todos e cada um ativos e relativamente eficientes.”
- 7 O caráter “reflexivo do si” que encontra-se mencionado no texto, refere-se a particularidade, apontada por Ricoeur (1991), da perda do privilégio da questão do mesmo com relação à do si, ocasionando não uma indagação à respeito da autodesignação, sobre “o *quem* daquele que fala” mas uma interrogação sobre “o *quê* dos particulares dos quais falamos”, ou seja, a sua localização em relação ao esquema espaço-temporal que o contém.
- 8 A respeito ver a compilação de artigos que remontam ao surgimento da antropologia pós-moderna, obra de REYNOSO, 1991, onde constam alguns artigos já clássicos de Clifford Geertz, James Clifford, George Marcus, Dennis Tedlock e Stephen Tyler sobre os gêneros em antropologia, a autoridade etnográfica, a antropologia como texto, a antropologia dialógica e o tema do oculto na etnografia pós-moderna, respectivamente.
- 9 “Culturas eram totalidades que deveriam ser recompostas pelo antropólogo e descritas como tais, embora não se apresentassem à experiência dessa maneira” (CALDEIRA, 1988: 137).
- 10 A expressão “mesmidade do caráter” (cf. RICOEUR, 1991), é aqui empregada para ressaltar o estatuto de quase-personagem que adquire o antropólogo na construção de sua obra etnográfica, referindo-se a sua busca da fidelidade com a palavra dada, constituindo o movimento da narração o pólo estável da sua afirmação autoral e assim como o “fazer antropológico” adquirido, algo que se torna disposição durável.
- 11 A técnica do diário de campo, que fundamenta a narrativa etnográfica, procede segundo os dilemas da “manutenção do si”. Situado neste intervalo de sentido entre a sua alteridade face aos “nativos”, o antropólogo confronta-se aos paradoxos da sua identidade pessoal e ao estatuto da imutabilidade de seus hábitos, preferências e disposições tendo por base uma operação de comparação do eu “consigo mesmo” e uma reflexão a respeito do *si*.

- 12 A problemática da dimensão temporal da “identidade pessoal” do antropólogo aparece, precisamente, na alteração da pergunta “quem sou eu?” para “o que sou eu?”.
- 13 Emprega-se aqui expressão cara a Piaget (1997), no sentido de referi-la às reflexões de Ricoeur (1991: 31), isto é, o ato de “descentração” do sujeito do conhecimento antropológico esta referido às determinações ético-morais de suas ações face a realidade investigada através das perguntas : “Quem faz o quê? Quem fala de quê? De quem e de que estamos fazendo narrativa? Quem é moralmente responsável de quê?”.
- 14 O aspecto ético aqui envolvido se traduz no fato de o antropólogo “relativizar”, num processo descentrado de seus hábitos e identificações adquiridas (seu “eu mesmo”) sem, no entanto, explicitar aí seus vínculos com a capacidade de designar-se, a si próprio, como “um outro”, jogando-se no campo da indeterminação e do julgamento moral da manutenção do si.
- 15 Cf. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1988. Interessante cotejar as afirmações do autor a respeito da “matriz disciplinar da Antropologia quando o autor inscreve as tradições intelectualista e empirista em quatro domínios, segundo as perspectivas polarizadas no interior da “categoria” tempo com os comentários de RICOEUR, 1991, acerca da mediação da narrativa e da temporalidade no interior do debate da “dialética do si”.
- 16 E “no que é seguido por Dumont que, à semelhança de Mauss, agrega a dimensão do inconsciente aos ‘elementos de base da ideologia’”(cf. CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988: 45).
- 17 Inspirados em Ricoeur (1991), pode-se dizer que os dilemas da identidade pessoal do pesquisador em campo amarravam-se, por um lado, ao problema da manutenção do “si-mesmo” do antropólogo no interior da diferença (*mesmidade*) e, por outro lado, às dificuldades de reconhecimento de suas experiências para com ele próprio (*ipseidade*). A dialética da *ipseidade*, aqui no caso, que não garantia ao antropólogo o reconhecimento da alteridade das sociedades investigadas, do diverso do *si*, uma vez que o “outro” figurava, na maioria das vezes,, como antônimo de “mesmo”, “ao lado de “‘contrário’, ‘distinto’, diverso’”.

- 18 A respeito, ver os comentários presentes na obra de Durand (1976, 1979), sobre a hermenêutica redutora que preside o pensamento antropológico de Lévi-Strauss.
- 19 Até este momento, ainda que houvesse, por parte do antropólogo, o reconhecimento da equivocidade da sua identidade pessoal em face das sociedades com as quais trabalhava, reunindo acepções variadas do mesmo (idêntico, semelhante) e do distinto (diverso, desigual), no interior de um quadro comparativo, isso não lhe garantia o rompimento com a busca do semelhante na diferença.
- 20 “Elaborei então a hipótese segundo a qual a identidade narrativa, seja de uma pessoa, seja de uma comunidade, seria a do lugar procurado desse cruzamento entre história e ficção” (RICOEUR, 1994: 138).
- 21 Vale a pena situar a crítica feita pelo pós-construtivismo ao fato de, em seus estudos, Piaget ter ignorado na construção do sujeito epistêmico o lugar das motivações simbólicas e das pulsões subjetivas na formulação da psicogênese dos esquemas de pensamento humano.
- 22 Explorando-se os comentários de Piaget (1997), sobre a tradição intelectualista francesa e a explicação que traz seu paradigma racionalista em Antropologia, poder-se-ia aprofundar, inclusive, alguns aspectos importantes acerca da sociopsicogênese dos conhecimentos científicos em Antropologia e de sua evolução histórica, o que não vem ao caso neste artigo. Os comentários desse autor convergem com as observações de Khun (1994), em torno do processo de revolução de paradigmas que marca a transformação do pensamento científico e da sua prática.
- 23 A respeito do assunto ver ROCHA, 1998.
- 24 Impossível não esquecer que, dentro do propósito deste artigo, na perspectiva dumontiana da teoria da hierarquia, trata-se aqui unicamente das propriedades reflexivas da enunciação, uma vez que a ordem cultural atuaria como fonte de particulares de base e instrumento de referência identificante para os sujeito biológicos.
- 25 Se, o estruturalismo “contribui para recolocar a importância da dimensão simbólica da vida social, pelo *biais* do conceito de estrutura que se coloca no próprio cerne dos fenômenos culturais, pois implica o reco-

- nhecimento de uma lógica própria da produção simbólica” (cf. DURHAN, 1984: 9), cabe reconhecer que ele o faz às custas de uma hermenêutica redutora que elimina o pluralismo coerente do símbolo.
- 26 Esta expressão é oriunda dos postulados de um construtivismo pós-piagetiano que incorpora à sociopsicogênese do processo cognitivo tanto as visões de homem que o sustentam quanto o trajeto arqueológico que dá suporte ao nascimento da figura *homo sapiens sapiens*. Ver a respeito, ROCHA, 1993.
 - 27 Ver a respeito CASSIRER, 1972, obra que poderíamos relacionar tanto com Piaget (1970), Vigotsky (1995) e Wallon (1945) quanto com Levi-Strauss (1970) e Lévy-Brhül (1925).
 - 28 Segundo Ricoeur (1991:143), “ao falar de nós mesmos, dispomos de fato de dois modelos de permanência no tempo, que resumo por dois termos ao mesmo tempo descritivos e emblemáticos: o caráter e a palavra considerada” sendo que “a fidelidade a si na manutenção da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e a do mesmo e, portanto, atesta plenamente a irredutibilidade das duas problemáticas uma à outra”. Uma aproximação com a temática geral apontada por Geertz (1989), a respeito da figura do autor que preside a obra etnográfica, pode ser aqui operada.
 - 29 Traslada-se, sem muita sofisticação, as considerações de Ricoeur (1994, v.2), a respeito da *mimese I* e *mimese II* no plano da análise do método etnográfico.
 - 30 Segundo Ricoeur (1991:169): “Aplico o termo *configuração* a essa arte de composição que faz mediação entre concordância e discordância”.
 - 31 Localiza-se a oficialização desse movimento no seminário realizado em Santa Fé, Novo México, em 1984, do qual participaram, entre outros, James Clifford, Mary L. Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus, Michael Fischer, Paul Rabinow etc. Entre eles, George Marcus e Michael Fischer defendem a disciplina como crítica cultural.
 - 32 Embora não seja intenção deste artigo, valeria a pena confrontar a produção teórico-conceitual dos pós-modernos com a crítica feita por

Durand (1993), a respeito da insistência, em Antropologia, em se confundir símbolo e signo no momento em que a produção escrita se pretende uma estrutura discursiva autônoma.

33 Impossível não aproximar os comentários que faz Ricoeur (1994: 16-25) ao romance moderno às críticas dos pós-modernos dirigidas ao gênero realista em Antropologia.

34 Cf. expressão cunhada por Durand (1979).

Bibliografia

AZZAN JÚNIOR, C.

1993 *Antropologia e interpretação. Explicação e compreensão nas Antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*, Campinas, Editora da UNICAMP.

BACHELARD, G.

1989 *La dialectique de la durée*, Paris, Quadrige/PUF.

CALDEIRA, T. P. do R.

1988 "A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia", *Novos Estudos*, nº 21.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1983 *Enigmas e soluções*, Rio de Janeiro/Fortaleza, Tempo Brasileiro/UFCe.

1988 *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CASSIRER, E.

1972 *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Les Editions de Minuit.

CLIFFORD, J. e MARCUS, G. E. (eds.).

1991 *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Ediciones Júcar.

COPANS, J.

1974 *Críticas e políticas da Antropologia*, Lisboa, Edições 70.

DUMONT, L.

- 1966 *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- 1983 *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

DURAND, G.

- 1976 *L'imagination symbolique*, Paris, PUF.
- 1979 *Science de l'homme et tradition*, Paris, Berg International.
- 1993 *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona Cidade do México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

DURHAN, E.

- 1984 "Cultura e ideologia", ANPOCS, Belo Horizonte.

FELDMAN-BIANCO, B. (org.)

- 1987 *Antropologia das sociedades contemporâneas. Métodos*, São Paulo, Global.

FISCHER, M. M. J.

- "Da antropologia interpretativa à antropologia crítica", *Anuário Antropológico* 83, Brasília, Tempo Brasileiro.

GEERTZ, C.

- 1973 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar.
- 1986 *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, PUF.
- 1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona/Buenos Aires/México, Ediciones Paidós.

KUHN, T. S.

- 1994 *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva.

LARAIA, R. de B.

- 1989 *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

LÉVI-STRAUSS, C.

1970 *O pensamento selvagem*, São Paulo, Edusp.

LÉVY-BRHUL, L.

1925 *La mentalité primitive*, Paris, Alcan.

MALINOWSKI, B.

1985 *Journal d'ethnologue*, Paris, Seuil.

MARCUS, G. E.

1986 "Past, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of late Twentieth Century Modernity worldwide", Department of Anthropology, Rice University, Houston, Texas.

MAUSS, M.

1967 *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

1974 *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, EPU/Edusp.

PEIRANO, M.

1985 "O encontro etnográfico e o diálogo teórico", *Anuário Antropológico*, Brasília, Tempo Brasileiro.

PIAGET, J.

1997 *Estudos sociológicos*, Barcelona, Ariel.

1970 *O nascimento da inteligência na criança*, Rio de Janeiro, Zahar.

REYNOSO, C.

1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, México, Gedisa.

RICOEUR, P.

1991 *O si-mesmo como um outro*, São Paulo, Papirus.

1994 *Tempo e narrativa*, São Paulo, Papirus, 3 v.

ROCHA, A. L. C. da

- 1988 “Orientações para uma sociologia das profundezas à luz do pensamento de Jean Piaget”, *Revista do GEEMPA*, Porto Alegre.
- 1993 “A renúncia à razão triunfante e o retorno aos saberes tradicionais”, *Revista do GEEMPA*, Porto Alegre, n° 1.

SAHLINS, M.

- 1979 *Cultura e razão prática*, Rio de Janeiro, Zahar.

SOARES, L. E.

- 1994 *O rigor da indisciplina*, Rio de Janeiro, ISER.

TRAJANO FILHO, W.

- “Que barulho é esse, o dos pós-modernos?”, *Anuário Antropológico 86*, Brasília, Tempo Brasileiro.

VELHO, G.

- 1981 *Individualismo e cultura*, Rio de Janeiro, Zahar.

VIGOTSKY, S.

- 1995 *Pensamento e linguagem*, São Paulo, Martins Fontes.

WALLON, H.

- 1945 *Les origines de la pensée chez l'enfant*, Paris, PUF.

ABSTRACT: This article brings a reflections about the ethnographic method while encapsulating the identity theme describes by the anthropologist, in special, focusing the moral-ethic problem of the searching of the internal coherence of its ethnographic production through the study of the process of the anthropologic knowledge construction. It is to point, in this process, that is really in the play, or, the act of configuration and reconfiguration of time that stops the interpretative action in anthropology.

KEY-WORDS: ethnographic method, ethnographic narrative, anthropologic research

Aceito para publicação em agosto de 1998.