

“Como se eu Sonhasse o Sonho de outro Dono”: dificuldades e desafios sobre conjugalidades

*“Como si yo Soñara el Sueño de otro Dueño”: dificultades y desafíos
sobre conyugalidades*

*“It is as if I dreamed the dream of another owner”: problems and
challenges in conjugalities*

Audrei Vieira de Alencar

Resumo: neste artigo, são apresentadas questões metodológicas concernentes a trabalho de campo sobre conjugalidades, pontuando-se registros de vivência etnográfica extraídos de linguagens verbais e não verbais. Neste sentido, comenta-se que o encontro etnográfico envolve situações interdependentes porque, embora o outro inicialmente seja apreendido como objeto de estudo, posteriormente torna-se alguém com quem se troca ideias.

Palavras-chave: desafios, conjugalidades, linguagens.

Resumen: en este artículo, se presentan cuestiones metodológicas concernientes a trabajo de campo sobre conyugalidades, se puntúan registros de vivencia etnográfica extraídos de lenguajes verbales y no verbales. En este sentido, se comenta que el encuentro etnográfico envuelve situaciones interdependientes, porque aunque el otro inicialmente sea incautado como objeto de estudio, posteriormente se hace alguien con quien se intercambia ideas.

Palabras claves: desafíos, conyugalidades, lenguajes.

Abstract: this paper deals with methodological issues and challenges involved in field work of data collecting on conjugalities. It comprises analyses of verbal and non-verbal registers of ethnographic experiences. Ethnographic meetings comprise interdependent situations, that is, initially the other is a researcher's object of study, a source of data, but as time goes by they become someone with whom the researcher exchanges ideas.

Keywords: challenges, conjugalities, languages.

“Ó MENINA, VAI VER NESSE ALMANAQUE COMO É QUE ISSO TUDO COMEÇOU”

*“Outra noite
Outro sonho
Como se eu sonbasse o sonho
De outro dono
Outro fumo, uma outra cinza
Outra manbã”*
(HOLLANDA, 2006, p. 243)

Este estudo é uma continuidade da pesquisa que apresentei, em comunicação oral, na IX Reunião de Antropologia do Mercosul, de 10 a 13 de julho de 2011, em Curitiba, intitulada “**Os Não-Ditos na Investigação Antropológica: dificuldades e desafios de uma pesquisa sobre casamento e separação**”, no grupo de trabalho “**Sujeitos Sociales de Conocimiento em Antropologia: encuentros, estrategias, disputas y negociaciones en la investigación**”. Na ocasião, eu havia iniciado o trabalho de campo para a dissertação e nessa vivência pude vislumbrar os engendrados caminhos que envolvem a investigação científica acerca de amor e conjugalidade. Após esse período, continuei as reflexões, mesmo após a defesa, em junho de 2012, já que continuo no mesmo campo de estudo, no presente momento, em pesquisas preliminares para o doutorado. Deste modo, este artigo discute dificuldades e desafios do trabalho de campo no contexto dos casamentos e das separações, à luz de teóricos como Christina Toren (2002), Clifford Geertz (1926, 1980, 1997), João de Pina Cabral (2008), Luís Roberto Cardoso de Oliveira (1993) e Pierre Sanchis (1996).

Na minha pesquisa de campo para a dissertação, intitulada “**Aquela Esperança de Tudo se Ajeitar: continuidades e discontinuidades nos casamentos**”, busquei compreender os mecanismos que permeavam as continuidades e as discontinuidades nos casamentos em Bragança, uma cidade do interior do estado do Pará, no norte do Brasil. Trabalhei com

treze homens e mulheres, de classes sociais variadas e idades entre 25 e 60 anos, que estavam casados, separados, ou morando em quartos separados na mesma casa.

Para empreender este estudo, tive como contribuição o artigo “**Sem Palavras: etnografia, hegemonia e quantificação**”, do antropólogo João de Pina Cabral (2008), que traça uma discussão das relações entre pensamento simbólico, poder e parentesco numa perspectiva comparativa. Como as questões levantadas neste texto fomentam debates-chave na antropologia (INGOLD, 1996), logo me remeti a outros textos que desenvolvem questões correlatas, tais como “**A Vocação Crítica da Antropologia**”, de Luís Roberto Cardoso de Oliveira (1993), “**Anthropology by Comparison**”, de Christina Toren (2002) e “**A Crise dos Paradigmas em Antropologia**”, de Pierre Sanchis (1996). Desse modo, à medida que comento as questões advindas da pesquisa de campo, insiro algumas contribuições das obras referidas.

1 “Você não Está entendendo quase nada do que Eu Digo”: a busca de compreender o outro

*“É na soma do seu olhar
Que vou me conhecer inteiro
Se nasci pra enfrentar o mar
Ou fareleiro”*

(HOLLANDA, 2006, p. 356)

No trabalho de campo acerca de relacionamentos, amor e conjugalidade, minha interação com os interlocutores envolve, além da conversa, uma ocorrência frequente de demonstrações de fundo emocional, tais como: desabafos, choro, reclamações, expressões de frustração, esperança etc. E, de forma não menos expressiva, momentos de silêncio, hesitação, negações veladas. Assim, como apreender o que não é dito? Como lidar com as emoções do outro, quando as percepções desta emotividade também me tocam? Como assimilar corretamente,

cientificamente falando, quadros mentais, muitas vezes silenciosos, que servem de referência?

Essa discussão suscita reflexão sobre o caráter e o *status* teórico do conhecimento antropológico que, para Oliveira (1993), refere-se à condição do papel do antropólogo e ao lugar da produção antropológica, devido ao caráter singular dos questionamentos da antropologia no âmbito das ciências sociais, especificamente, e das ciências de um modo geral. Então, a articulação entre a consciência hermenêutica e as questões de validade envolve a problemática de considerar o caráter local e contextualizado das produções antropológicas ao mesmo tempo em que é fundamental produzir um conhecimento científico válido. Ou seja, como fazer de um estudo local, específico, uma contribuição científica mais geral, de maior envergadura? Nas palavras de Cabral (2008):

Claro que essas hipóteses são informadas pela teoria das ciências sociais, são moduladas por metodologias complexas, são corrigidas por uma tradição de estudos anteriores sobre o mesmo assunto e, ainda, por uma prática crítica que faz parte central da parafernália científica (p. 73).

Esta demanda parece conduzir a uma ideia de vocação crítica, muito ligada à constante combinação entre saber e experiência, reflexão e ação, ciência e filosofia. Tal articulação seria característica da natureza do conhecimento antropológico, por exemplo, pelo menos desde os tempos de Malinowski, que consolidou o trabalho de campo como uma marca do trabalho do antropólogo. Esta vocação crítica da antropologia, ainda que de maneira menos explícita, já se observava nas produções antropológicas. Assim, é possível perceber que certa dose de crítica às categorias nativas, aos conceitos próprios do pesquisador, desde então se mostra essencial aos estudos etnográficos. Portanto, tanto Cabral quanto Oliveira estimulam debates-chave em antropologia:

Neste contexto, ainda que não se pudesse falar numa antropologia crítica, em sentido estrito, as implicações do que estou chamando de “dilema

constitutivo” da disciplina se manifestavam na percepção generalizada de que o empreendimento etnográfico não poderia chegar a bom termo sem que, no processo de pesquisa, o antropólogo fizesse um mínimo de crítica (ou ao menos relativizasse) às suas categorias nativas de entendimento (OLIVEIRA, 1993, p. 68).

Assim, na vivência do campo, tanto o antropólogo quanto seu interlocutor são intérpretes, atores e leitores dos fenômenos sociais, conforme dizia Geertz. Ao cruzar sua visão com a do pesquisado e encontrar significados entre elas, o pesquisador contextualiza as práticas sociais nativas, ao mesmo tempo em que relativiza suas próprias práticas sociais. Este processo, permeado pelo encontro etnográfico, permite atribuir significado ao dado e interpretar a descrição. Trata-se de compreender a etnografia para além de “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa” (GEERTZ, 2008, p. 4).

Há uma aproximação da antropologia com as ciências naturais, devido à sua perspectiva teórica de tradição empirista, além de questões científicas e metodológicas. Contudo, a vocação crítica, este caráter de reflexão, sugere uma diferenciação, uma singularidade das produções antropológicas em relação às *hard sciences*. Além disso, as ciências naturais formulam seu objeto de estudo, baseando-se na comunidade científica que o leva ao mundo exterior, ao passo que os antropólogos constroem seu objeto de estudo em consonância com as representações dos sujeitos encontrados no trabalho de campo.

A constatação de que os fatos etnográficos são fruto de um empreendimento duplamente reflexivo e que, com frequência, apresentam dimensões significativas que possivelmente não viriam à tona fora do “encontro etnográfico”, não os torna menos fidedignos ou elucidativos quanto às condições de existência dos povos ou grupos sociais estudados pelos antropólogos (OLIVEIRA, 1993, p. 78).

Estudar relacionamento, amor e conjugalidade ainda gera um estranhamento em certos setores da comunidade científica, por envolver o que comumente se compreende como parte do que é incomensurável, incompreensível, difuso. Em “Generos Confusos”, Geertz afirma que os cientistas sociais têm liberdade de compor suas produções e seguir suas inclinações; é perceptível um direcionamento no sentido de compreender “la vida social como algo que está organizado em términos de símbolos [...], cuyo significado [...] debemos captar si es que queremos comprender esa organización y formular sus principios “(GEERTZ, 1980, p. 166). Trata-se de atentar para expressões, ações e valores, em seus significados para aqueles que os vivenciam, incluindo o pesquisador que vê tudo isto através de suas lentes.

[...] a entrada do “material etnográfico” na área de interseção está condicionada ao seu potencial de interação efetivo com o universo sócio cultural de origem do antropólogo. Pois, é só despertando algum sentido no contexto desse universo que os conteúdos sócio-culturais nativos podem ser percebidos e transformados em dados pelo antropólogo (OLIVEIRA, 1993, p. 75).

Disto decorre a ideia de encontro etnográfico, um cruzamento de horizontes, valores e visões de mundo entre pesquisador e pesquisado, também chamado de fusão de horizontes. Trata-se de um processo de negociação entre interlocutores e antropólogos, no qual seus universos simbólicos (categorias culturais e tradições em sentido amplo) dialogam entre si, criando uma área de interseção entre eles; apenas o que se situar dentro desta área é passível de se estudar, na medida em que possui significado para ambos e, por isso mesmo, pode ser transformado em dados antropológicos.

[...] as contribuições do sujeito cognocente na definição do objeto cognocível, através de sua participação, não estão marcadas pelas idiosincrasias do pesquisador, mas pelas categorias e tradições que ele comparte intersubjetivamente com os atores sociais de sua sociedade/

cultura de origem. O mesmo pode ser dito em relação às representações dos “nativos” que permitem ao antropólogo elucidar o significado de suas práticas (p. 77).

Então se consolida o atrelamento entre o dado e o significado, entre a descrição e a interpretação. É prática interpretativa que o etnógrafo emprega no sentido de compreender o outro.

2. “A Metade do seu Olhar está Chamando pra Luta Afrita”: o outro na constituição histórica da antropologia

*“Vida, minha vida
 Olha o que é que eu fiz
 Toquei na ferida
 Nos nervos, nos fios
 Nos olhos dos homens
 De olhos sombrios
 Mas vida, ali
 Eu sei que fui feliz”*
 (HOLLANDA, 2006, p. 189)

Na realidade, creio que a discussão acerca dos não-ditos, da natureza crítica da antropologia e dos encontros etnográficos nos remete à história da disciplina, à sua constituição como tal. Para tanto, insiro a contribuição que Pierre Sanchis (1996) constrói em seu texto sobre a crise dos paradigmas em antropologia e a contribuição de Christina Toren (2002), parte de uma obra em que ela discute que a mente é uma função humana que se constitui o tempo todo nas relações intersubjetivas com os outros no mundo.

Sanchis (1996) coloca a constituição do sujeito, o homem, como objeto de estudo da antropologia: o problema do enfoque antropológico, e um problema que não parece ter solução, é a oposição entre nós e o outro. O olhar sobre o outro, cuja primeira chamada de atenção se dá pela diferença, já pode abrir o precedente para uma crise, já que “sempre

a diferença ameaçará transformar-se em pura desigualdade “(p. 26). Contudo, segundo ele, é justamente esse aspecto que “faz da antropologia uma ciência ‘crítica’ (p. 26), bem em consonância com as falas de Oliveira (1993). Ao estudar conjugalidade, pesquisei algumas das intrincadas formas como meus interlocutores compreendem o que seja isso; e em todo este processo, minhas próprias concepções acerca deste assunto perpassam pelas análises que faço, voluntária ou involuntariamente. Quanto à dificuldade de lidar com este universo de significados, sentimentos e concepções, Geertz diz que, ao falar da arte de compreender o outro,

[...] a compreensão depende de uma habilidade para analisar seus modos de expressão, aquilo que chamo de sistemas simbólicos, e o sermos aceitos contribui para o desenvolvimento desta habilidade. Entender a forma e a força da vida interior de nativos [...] parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada, [...] interpretar um poema, do que conseguir uma comunhão de espíritos (GEERTZ, 1997, p. 107).

Neste aspecto, a discussão se correlaciona com a visão da antropologia interpretativa e da hermenêutica, uma fusão de horizontes. Trata-se de um processo de negociação entre nativos e antropólogos. Contudo, o outro também tem uma essência e um conteúdo prontos a questionar o antropólogo em sua essência e conteúdo.

Mas o antropólogo sabe que esse seu saber – e, mais radicalmente, os instrumentos epistemológicos que supostamente lhe permitem estender esse seu saber, incluindo nele o Outro – vai ser desafiado precisamente pelo saber e os instrumentos epistemológicos – conceitos, categorias, relações pensadas e vividas – desse Outro (SANCHIS, 1996, p. 27).

A antropologia está fortemente ligada a comparações. E embora estas sejam intrínsecas aos processos constitutivos da mente, é preciso entender como as ideias se processam, como as informações passam e/ou permanecem. A comparação na antropologia envolve mostrar como ocorrem as transformações nas ideias, sendo a comparação essencial nesse

processo de transformação, já que é uma tarefa do antropólogo explicar como nos tornamos o que somos. Contrariamente a um individualismo radical, não controlamos as condições da própria existência: desde a concepção nos forjamos nas relações com outros, o que comemos, o que falamos, nossa língua, modo de vestir, nossa leitura de mundo, sexualidade etc. (TOREN, 2002). Para Geertz (1997), a análise significa “escolher entre as estruturas de significação [...] e determinar sua base social e sua importância” (p. 7), sem esquecer que o antropólogo, nesse sentido, tem de lidar com “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar” (p. 7). Daí a complexidade da pesquisa acerca de amor e conjugalidade.

A antropologia é uma ciência plural, articuladora de diferenças. Desde o princípio, o encontro etnográfico envolve uma troca. O outro não é apreendido inicialmente como objeto de estudo, embora posteriormente seja visto como alguém com quem se troca ideias, conteúdos. As duas condições se interpenetram. Tal compreensão da alteridade Cabral (2008, p. 80) interpreta como própria da natureza humana: “a identificação com outrem é sempre anterior à diferenciação individual.”

É função do processo histórico da ontogênese humana a capacidade de reconhecer diferenças e semelhanças em suas variações, ou seja, o processo que vivenciamos ao fazer a própria história. As relações com os outros são essenciais para o processo de ser humano, que não pode ser concebido fora das relações sociais externas, da intersubjetividade (TOREN, 2002). É possível tecer uma relação entre isto e a constituição do “jardim de crenças” de Cabral: no que tange a compreender o processo pelo qual os sistemas de crenças se constituem até o ponto de se tornar balizadores de comportamento que conduzem às regras. Raymond Smith afirma que “o processo é muito mais complexo e só pode ser compreendido se pusermos o foco sobre esse ponto no qual os pressupostos culturais e os axiomas morais entram em conjugação com outros aspectos da realidade no processo da vida social” (apud CABRAL, 2008, p. 71).

Portanto, tal complexidade na interpretação etnográfica transcende o Nós e o Outro da análise histórica de Pierre Sanchis. A multiplicidade de aspectos contida no objeto de estudo e o pareamento deste objeto em relação ao seu sistema sociocultural e ao do pesquisador é que vai balizar, baseando-se nisso, os estudos antropológicos e configurar a nova concepção paradigmática denominada o Uno e o Múltiplo:

Mas é evidente que a afirmação da densidade e especificidade dos grupos humanos, sociais e culturais, devia também chegar a ser, ela própria, relativizada. Relativizar o relativizador. [...] Chegou uma hora em que outra dimensão da problemática, presente no próprio âmago da primeira desde o início da reflexão antropológica, deveria emergir em plena afirmação: ‘Nós e o Outro’, sim, mas o que na verdade, esta pergunta acaba significando para a humanidade: a realidade, ou pelo menos a primazia, ‘do Um, ou a do Múltiplo?’ (SANCHIS, 1996, p. 29).

Assim, as lentes com as quais os etnógrafos olhavam para seus sujeitos se ampliaram, em extensão e intensidade. Contudo, a história ainda guardava uma surpresa para a antropologia. Acostumados até então a estudar sociedades vistas como primitivas, os antropólogos, num dado momento, se viram sem ter para onde olhar, a partir do processo emancipatório atingido por estas sociedades. Nas palavras do autor:

[...] os ‘diferentes’ de ontem emergem à autonomia política, à modernidade estatal, ao uso da lógica científica. [...] Duas realidades históricas conjugavam-se, de fato, nessa conjuntura, para criar, no campo da antropologia, a maior crise de paradigmas que esta ciência possa ter conhecido. Em primeiro lugar, ela via derreter seu ‘objeto’ e desaparecer progressivamente, diante do rolo compressor que constitui a ‘modernidade’, econômico-política e também ideológica, as particularidades das ‘culturas primitivas’, particularidades das quais ela havia nutrido todo o seu esforço e que a justificavam aos olhos do ‘establishment’ científico. Por outro lado, a recusa, pelas novas elites nacionais recém-independentes, dos parâmetros tradicionais da antropologia a reduzia a uma situação, política e teórica, de impotência: o que ela pensava poder oferecer aos povos das novas nações, [...] é rejeitado, em nome destes povos, pelos seus próprios intelectuais (p. 30-31).

Assim, os antropólogos começam a olhar para seu ambiente, adaptando sua ciência ao novo contexto e reformulando muitas de suas convicções. No trabalho de campo, logo em seguida à diferenciação inicial, segundo Cabral (2008), emergem minhas semelhanças com os pesquisados – nos sentimentos, nas incertezas, nas frustrações etc. –, a exemplo desta discussão em paralelo com a própria história da antropologia. Então,

[...] a nova necessidade de aplicar seus métodos, seus conceitos analíticos, seus paradigmas explicativos às sociedades complexas e contemporâneas [...] permitiu então à antropologia uma recuperação, ou revisão, de perspectivas. [...] e permitiu uma mudança na conceituação das próprias sociedades ‘tradicionais’, objeto histórico de sua atenção (p. 31).

Contudo, essas modificações no olhar e nas formas de análise da antropologia não indicam, necessariamente, uma troca de paradigmas, no sentido da ruptura. As adaptações paradigmáticas acrescentam quase sempre coisas umas às outras, já que um novo paradigma sempre revive algo do anterior e, cada um, de forma unida e modificada, contribui para o surgimento de um terceiro, de maior complexidade. Portanto,

[...] não se trata propriamente de ‘mudança de paradigma’ [...], se por tal se entende um conjunto articulado de proposições exemplares, quadro no interior do qual tornam-se possíveis e legítimas certo número de afirmações teóricas, eventualmente divergentes, e de práticas (p. 34).

De forma semelhante, Cabral (2008), ao buscar compreender as complexidades com as quais nos deparamos a esta altura da história da antropologia, aponta a importância de olhar para o homem e atentar para a sua natureza, sem deixar de lado a sociedade – da mesma forma como algumas contribuições acertadas dos paradigmas anteriores enriquecem o atual. É necessário, então, nas palavras do autor: “caminhar em direção a um antropocentrismo novamente formulado que permita compreender os diferentes níveis de socialidade como processos em construção dentro de uma dinâmica tensa de dominação criativa” (p. 80). O desafio, então, para Toren (2002) está em tentar entender como que nós humanos somos aptos a ter o mundo em comum e para vivê-lo como uma função de nossas

histórias particulares. Um desafio para todos nós, antropólogos. E mais um debate chave na antropologia.

REFERÊNCIAS

CABRAL, João de Pina. Sem palavras: etnografia, hegemonia e quantificação. *Mana*. 14 (1): 61-86, 2008.

ERICKSEN, Thomas Hylland; NIELSEN, Finn Sivert. *História da antropologia*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FISCHER, Michael M. J. Da antropologia interpretativista à antropologia crítica. *Anuário Antropológico/ 83*.

GEERTZ, Clifford [1926]. *A interpretação das culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. Generos confusos. La refiguración del pensamiento social. *American Scholar*. v. 49. n. 2. 1980. p. 165-179.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HOLLANDA, Chico Buarque de. *Tantas palavras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

INGOLD, Tim. *Key debates in anthropology*. London: Routledge, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Editora, 1976.

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. A vocação crítica da antropologia. *Anuário Antropológico/90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

SANCHIS, Pierre. A crise dos paradigmas em antropologia. In: DAYRELL, Juarez (org.). *Múltiplos olhares sobre educação e cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

TOREN, Christina. Comparison and ontogeny. In: GINGRICH, André; FOX, Richard Gabriel (Ed.). *Anthropology by mcomparison*. London: Routledge, 2002. p. 187-203.