

Etnografia como Ciência da Contemplação (ou entre Bronislaw Malinowski e José Marinho)

Fabiana Oliveira Lima
Universidade Federal de Alagoas
Brasil

Thiago Oliveira Sales
Unifacol - Centro Universitário Osman Lins
Brasil

RESUMO

A ideia de método como princípio é costumeiramente atropelada pela seguinte sugestão: ele é o justo oposto da teoria e, portanto, é quase uma ferramenta – é algo prático. E a etnografia, que é a componente mais prática da antropologia e que foi concebida como método antropológico por excelência, ficou, portanto, encarcerada neste mesmo estamento epistemológico. Nisto, perde-se aquilo que seria, possivelmente, o grande sonho de Malinowski: fundar uma ciência da contemplação. Esta mesma disposição, para pensar cientificamente o meditar, encontra-se como preocupação central em muitos pensadores da filosofia portuguesa contemporânea, sobretudo na obra do filósofo José Marinho, aquele que talvez seja o último representante da “Renascença portuguesa”.

PALAVRAS-CHAVE: trabalho de campo; objetividade científica; renascença portuguesa; contemplação

ABSTRACT

The idea of method as principle is usually undermined by the suggestion that method is the opposite of theory, and thus almost a tool. Ethnography, in turn, conceived as it is as the anthropological method par excellence, ends up trapped in this same epistemological cage; ethnography has become the most practical aspect of anthropology. This situation compromises what arguably was Malinowski's greatest dream: to establish a “science of contemplation”. This same disposition, to reflect scientifically on the act of meditation, can be found as the central concern in many thinkers of contemporary Portuguese philosophy, and especially in the work of José Marinho, who may be the last representative of the “Portuguese Renaissance”.

KEYWORDS: fieldwork; scientific objectivity; Portuguese renaissance; contemplation

1. Da negligência da dimensão etnográfico-filosófica

Embora doutor em filosofia, Malinowski (1922) foi contaminado por um mito biográfico, muito bem descrito por George Stocking (1986), que o caracterizou quase sempre como um homem determinado a criar um método para a então incipiente ciência da antropologia. Tratar-se-ia, certamente, de uma certa biografia exemplar, por assim dizer, povoada de imagens emblemáticas acerca de um homem excessivamente prático e objetivo. Aos poucos, sedimentou-se a ideia que Malinowski entregou para o mundo a forma mais adequa-

da e rigorosa de se recolher dados de uma determinada cultura: o majestoso «fieldwork». E nada haveria, nesse empreendimento «malinowskiano», de filosofia especulativa e redundâncias teóricas excessivas¹. Todavia,

¹ A tradição francesa é, na antropologia, a grande responsável por carregar o emblema de uma ‘antropologia cultural-filosófica’. E a etnografia, que é a componente mais prática da antropologia e que foi concebida como método antropológico por excelência ficou, portanto, encarcerada neste mesmo estamento epistemológico. Correr-se-á aqui

se fossem certas estas impressões acerca do trabalho de Malinowski, o que o levaria a esquecer da própria formação em seus trabalhos mais relevantes? E por que confessa, no final de sua grande ópera, *Argonauts of the Western Pacific* (1922), a necessidade, quase espiritual, de respirar o “sopro de vida” alheio? E, ademais, por que seu diário pessoal deixa antever uma trajetória que procurava, em terras distantes, quase míticas, a catarse de seus próprios condicionamentos? Haverá, na etnografia, um sentido espiritual negligenciado pela história da antropologia e das ciências sociais? Haveria, na etnografia, tal como pensada por Malinowski, a exigência de uma disposição ascética obliterada pela necessidade de construir, na antropologia, uma narrativa mítico-epistemológica crível e convincente? Por que é que as impressões do próprio Malinowski sobre os trabalhos etnográficos que lhe sucederam foram esquecidas? Esqueceram-se das reações do próprio Malinowski aos trabalhos etnográficos que lhe sucederam? Malinowski (1922), bem sabemos, criticava-os todos. Com efeito, era como se ninguém compreendesse exatamente onde ele queria chegar.

Nos raros momentos em que a sua obra foi apreciada numa dimensão filosófica, como o fez Edmund Leach (1957), ocorria uma associação imediata desta às correntes filosóficas mais íntimas às questões estritamente metodológicas, a saber, ao pragmatismo e ao positivismo – algo gradativamente reforçado, de sobremaneira pelos representantes da antropologia pós-moderna, nomeadamente George Marcus e Michael Fischer (1986), e James Clifford e George Marcus (1986). No entanto, já em 1982, Ivan Strenski afirmava algo controverso ao nos lembrar de que a própria irrelevância e inutilidade do «Kula», ritual amplamente descrito por Malinowski (1922), foi aquilo que mais o fascinou, ou seja, o foco temático de seu maior empreendimento, *Argonauts of the Western Pacific*, era justamente o momento menos pragmático e, por conseguinte, menos positivo de suas observações.

Além disso, e mais tarde um pouco, em 1998, Ernest Gellner publicou um estudo comparativo entre Malinowski e Wittgenstein no sentido de demonstrar como é que o pai da etnografia antecipou muitas das questões pensadas a partir de Wittgenstein. Com efeito, Gellner (1998) apresenta um conjunto de concepções filosófico-políticas, compartilhado por ambos os autores, tipicamente encontrado ao decorrer da região que circunda o Vale do Rio Danúbio, em que o catolicismo absolutista e o liberalismo cosmopolita fecundam certa dimensão filosófica apelidada por ele de “dilema Habsburgo” (Gellner 1998). Tal dilema seria repleto de concepções existenciais encontradas, por excelência, na obra referida do antropólogo Bronislaw Mali-

um risco didático e reducionista que nos ajuda a compor, através da caricatura, o perfil epistemológico das tradições antropológicas, pois a tradição inglesa, em que Malinowski (1922) se inscreve e, talvez, até ajude a fundar, se imbuíu de uma atmosfera excessivamente prático-científica, se constituindo, por isso, no justo oposto à tradição antropológica de cunho mais filosófico que, nos dias atuais, parece bem representada por autores como Philippe Descola (2005).

nowski. Também Peter Skalník (2013), após publicar uma série de escritos inéditos de Malinowski, apresenta um texto onde autor afirma existir muita filosofia em sua antropologia, mas nenhuma reflexão filosófica acerca da antropologia, como se a própria etnografia já carregasse, para Malinowski, um certo exercício sapiencial, algo pouco percebido na época da publicação dos *Argonauts of the Western Pacific* (em 1922), vide as críticas acerca da inexistência de uma ideia central que identificasse a tese do autor.

Gellner (1998), ao aproximar Malinowski a Wittgenstein, desvela um aspecto igualmente negligenciado da obra do segundo, aspecto este explicitado por Pierre Hadot (1981, 1995, 2004). Para Hadot, Wittgenstein, sobretudo o chamado ‘segundo Wittgenstein’, possuía um evidente interesse em encarnar a própria reflexão, ou seja, fazer da filosofia um modo de vida. Este tipo de conduta, que Hadot associa à antiga maneira de fazer filosofia entre os gregos e os romanos, oferta-nos uma espécie de exercício espiritual ou, mais precisamente, a experiência do que ele chama de “modo de vida teórico”. Hadot (1981, 1995, 2004) insiste na ideia de que a Filosofia Antiga, de maneira geral, propunha uma série de exercícios para a própria vida de todos os dias, ou melhor, um meditar constante sobre tudo aquilo que nos circunda e nos afeta. E, para ele, Wittgenstein edificou a sua filosofia sob a égide desta mesma premissa. Todavia, aquilo que queremos afirmar é que a intenção, em ambos os casos, seja em Wittgenstein ou em Malinowski, é edificar uma filosofia que cause certo impacto na alma do sujeito, ao contrário de outros intentos filosóficos, sobretudo aqueles que surgem na modernidade e na contemporaneidade, como em Hegel, ou mesmo em Kant, que procuravam construir sistemas filosóficos ou fazer conflitar, ainda que num sentido bastante profundo, as discussões conceituais típicas da história da filosofia. Malinowski, tal como Wittgenstein, pouco explicitavam as intensas e sistemáticas referências epistemológicas, mas sim propunham uma espécie de novo começar.

Com efeito, esta obliteração do intento da via teórica ocorreu com ambos os pensadores, Malinowski e Wittgenstein. Por isto, a pouca atenção ao aspecto filosófico da obra de Malinowski talvez se dê por uma dimensão abstrata não percebida na própria ideia de etnografia, algo que, talvez, não se coadune de maneira harmônica às perspectivas filosóficas da sua época.

2. Da revelação inerente ao «Kula»

A antropologia dita pós-moderna, ou aqueles que intensificaram determinadas premissas do interpretativismo de Geertz (1973), a saber, a compreensão da atividade etnográfica como algo genuinamente literário e semiótico, assimilaram o empreendimento inicial de Malinowski a partir de um fundo comum, caro às discussões epistemológicas contemporâneas, que diz respeito à urgente necessidade de desconstruir a autoritária pretensão de objetividade científica

pura ou, mais precisamente, aquilo a que poderíamos chamar de 'realismo' científico excessivamente confiante, e causador de muitos males e intolerâncias². Malinowski se tornou, ante a história da antropologia, além de um símbolo da modernidade, num sujeito obcecado pela objetividade proveniente da verdade inquestionável dos dados bem recolhidos. Dizia-se que as fotos tiradas por Malinowski eram feitas para comprovar a evidência inquestionável dos dados, ou seja, que neste caso ele esteve a viver com os nativos para poder dizer verdades irrevogáveis sobre os mesmos. Nesse sentido, aqueles que seguiram o interpretativismo compreenderam que o projeto etnográfico inicial, levado a cabo por Malinowski, Evans-Pritchard e outros mais, objetivava a confecção de um 'retrato em forma de escrita' sobre uma determinada sociedade. Etnografia, para os pós-modernos e, se é que se pode generalizar, para a antropologia contemporânea em geral, alcançou o estatuto de retrato grafado, muito próximo do intento artístico inerente às pinturas de Johannes Vermeer ou Caravaggio. Contudo, mais do que retratar, Malinowski parecia sedento de encontrar uma espécie de aceitar: aceitar um novo estado de coisas revelado pelos nativos, empreendimento ainda mais difícil que a simples pretensão de retratar algo, pois exige imenso exercício de reflexão sobre os outros e sobre si mesmo. Além disso, Malinowski, como bem se sabe e parece que a antropologia contemporânea do pós-interpretativismo tenha negligenciado, produziu ciência num período em que os debates acerca da desconstrução da objetividade já eram bem conhecidos. Logo, é de se estranhar que ele estivesse alheio às discussões epistemológicas da sua época, mas, para os pós-modernos, ele estava. Posto isto, Malinowski ou estaria desatualizado ou, ainda pior, estaria desinteressado em relação aos exercícios de desconstrução do conceito de ciência e, por conseguinte, de objetividade, tão populares na sua época. Ironicamente, esta segunda hipótese talvez faça algum sentido. Se ele estava desinteressado, ou aparentemente desinteressado, haveria, com efeito, alguma razão para este alheamento, mas o que haveria de ser?

As viagens realizadas por Malinowski ocorriam num momento de intensa desconstrução da pretensão do saber objetivo, mesmo porque, à parte os trabalhos clássicos em epistemologia, como os de Popper e Bachelard³, uma excessiva psicanálise e um excessivo surrealismo já eram bem alardeados para além das fronteiras da ciência. Estejamos também atentos

2 Referimo-nos aqui às críticas feitas ao conceito de ciência que foram iniciadas, sobretudo com Karl Popper, ante o Círculo de Viena. Os subsequentes debates acerca da História da Ciência, cujos nomes como o de Thomas Kuhn, Paul Feyerabend e Imrz Lakatos se tornaram referência, anunciaram um período de desconfiança em relação à maneira 'positivista' e, talvez, ligeiramente ingênua, de como a ideia de ciência era interpretada e discutida.

3 Para melhor ilustrar, podemos citar *The Logic of Scientific Discovery*, publicado em inglês por Karl Popper em 1953. Destacamos também *La poétique de l'espace* (1957) e *La poétique de l'a rêverie* (1960), ambos de Gaston Bachelard.

ao seguinte: em 1922, ano da publicação dos *Argonauts of the Western Pacific*, Niels Bohr ganhava o prêmio Nobel e, ao mesmo tempo, James Joyce desconstruía noções consagradas da narrativa literária com a publicação da sua obra mais famosa, *Ulysses* (1922), ou seja, já se falava em física quântica e já se produzia aquilo a que os críticos literários chamavam de fluxo de consciência. Mas diz-se que Malinowski, ao contrário do ímpeto científico da época, procurava o retrato fiel de uma dada sociedade. Tal confusão, criada numa antropologia recente, foi certamente causada pela negligência ao ímpeto filosófico fundamental do empreendimento etnográfico, ou seja, a necessidade de aceitar que as coisas são como são, algo que, inclusive, alimentava certa pretensão filosófica do mundo antigo⁴. Etnografia, para Malinowski, soava como uma ciência da contemplação, ou um rigoroso exercício meditativo construído por um homem que procurava na observação a profundidade do todo.

Contudo, por que é que nada disto foi percebido? Por que é que o empreendimento etnográfico ficou tão restrito à ideia de que fazer etnografia é apenas descrever com rigor? Tudo isto talvez se deva a um equívoco: a história da etnografia se confundiu com a história do retrato. Porque o difícil, se é que podemos falar assim, é perceber o ímpeto filosófico da escrita etnográfica não como a vontade de arrematar um retrato perfeito, mas sim fazer nascer a aceitação plena do que se observa.

Isto nos lembra uma reflexão de Giulio Argan (2010) sobre os impressionistas e a sua obsessão pela realidade, pois afinal, a corrente neoclássica que de certa forma os impressionistas procuravam desconstruir, se interessava por questões mais conceituais do que os realistas. Os impressionistas, ao contrário do que normalmente se pensa, estavam sedentos por aquilo que Hegel (2008) apresentou em sua obra como dados imediatos da consciência, aqui interpretados de maneira reducionista, a partir da noção de uma realidade pura

4 Este exercício de contemplação, típico daquilo a que Aristóteles, conforme observa Pierre Hadot (1995) chamava de modo de vida teórico, parecia estruturar a maneira com que a filosofia no mundo antigo era compreendida e praticada. Além de Hadot (1995), que se tornou célebre, entre outras muitas coisas, pela retomada desta questão, poder-se-ia também fazer referência à obra de Andrea Nightingale (2004) que, nos últimos anos, retomou muitas das preocupações de Hadot acerca da filosofia como exercício contemplativo que pretende realizar uma conversão da alma. Tratar-se-ia, em ambos os casos, de associar os exercícios de reflexão a uma certa recondução do olhar e do estar no mundo de uma maneira contemplativa, mas não descurada de uma componente prática que descamba deste novo reposicionar. Poder-se-ia, da mesma maneira, associar esta hermenêutica da filosofia antiga à noção de wu-hei (烏黑) cara ao taoísmo. Quer no caso da filosofia antiga, tal como percebida por Hadot e Nightingale, quer no caso do taoísmo, há um não-agir que não significa, necessariamente, não atuar, outrossim buscar uma espécie de profunda integração com o mundo e as coisas ao ponto de viver num tipo de harmonia automática com tudo que nos cerca. Ainda também são muitas as nuances que separam tanto a noção grega, quanto a noção chinesa e não caberia, neste artigo, um aprofundamento maior desta ideia. É necessário perceber que Malinowski, no auge da sua tentativa de despreendimento, tentou, de alguma maneira, cientificizar algo profundamente desejado no mundo antigo.

pelo imediatismo da primeira impressão. Todavia, devido ao teor de certas obras de Rembrandt ou Caravaggio, pensa-se no neoclássico como um movimento interessado em arremessar para o quadro uma realidade crua e circundante. Malinowski, contemporâneo dos impressionistas, também ansiava por realismo, mas não de objetividade⁵, como procurou apontar, e gradativamente reforçar, certa antropologia contemporânea. Malinowski, interessado em comprovar a pluralidade de modos de viver, a partir de sua concepção de realidade apresentada em *Argonauts of the Western Pacific*, queria apenas anunciar, que era testemunha de possíveis realidades, ou melhor, possíveis sociedades.

Imerso na contemplação das atividades irrelevantes e aparentemente banais dos trobriandeses, Malinowski esperou pelo instante de esplendor em que o todo seria finalmente revelado. Eis um tipo resignação, distante das exigências científicas oficiosas, que Malinowski exigia de si e dos demais pesquisadores que procurou treinar. Daí o «Kula» ser percebido, num momento mais avançado de sua experiência de campo, como uma espécie de evento em que o pesquisador se reconcilia com o universo, pois este ritual de importância questionável era o justo ralo por onde a vida trobriandesa escorria. E após tanto desconforto em terras distantes, algo exaustivamente registrado no seu diário íntimo, Malinowski compreende a cultura do outro no momento em que se torna alheio aos incômodos do exílio, como se para uma cultura entrar, outra devesse sair. A desistência de si próprio, iniciada na árdua contemplação das práticas pequenas transforma-se na oportunidade de libertação, no reconfigurar da aceitação como liberdade e da liberdade como aceitação.

E tantas vezes incompreendido, sendo acusado, inclusive, de difícil temperamento, Malinowski (1922) alardeou que nenhuma etnografia conseguiu, de fato, alcançar aquilo que ele inicialmente preconizou, pois o empreendimento etnográfico nada queria com objetividade científica e metodologias inquestionáveis, mas sim, com a formulação de uma possível ciência da contemplação. Tal empreendimento, sempre mal interpretado, levou a Antropologia contemporânea, sobretudo aquela que se inicia após os escritos semióticos de Clifford Geertz (1973), a percebê-lo como o emblema de uma descomunal tentativa de descobrir, de maneira objetiva, a verdade sobre o nativo.

Ao mesmo tempo, a fama de Malinowski enquanto cientista sedento de verdades iluministas, rígidas e modernas, revela a desenfreada e contemporânea necessidade de construir monstros que exaltem os seus respectivos heróis. O que pretende esta historiografia antropológica ao retratá-lo assim? O que há por detrás destas acusações delimitadoras a Malinowski? Talvez chamar aos outros cartesiano é uma forma de declarar-

5 A obsessão pela objetividade, como veremos a seguir, permanece como uma hermenêutica recorrente entre os contemporâneos, mas que não necessariamente, como procuramos apontar ao longo desse texto, corresponde a uma expectativa real de muitos nomes associados à modernidade. Trata-se de pensar a objetividade como uma espécie de apelido de época.

-se não cartesiano. E o que representa, nos dias atuais, um sujeito que se coloque em oposição ao cartesianismo se não um indivíduo tolerante, compreensivo e maleável? Na verdade, mais do que isto, declarar-se 'não moderno' representa a simulação de uma certa sapiência escamoteada numa humildade pueril.

Mas a obra de Malinowski, ao contrário do que se diz, parece ser tão frouxa em seus aspectos estilísticos que há, inclusive, momentos diversos de expressão da própria subjetividade raramente encontrados em ensaios etnográficos mais recentes, embora clássicos, como o famoso texto "a briga de galos", da autoria do próprio Geertz (1973).

A verdade, para Malinowski, está no «Kula». Porém, isso não significa que ele desejava, com esta afirmação, dizer algo objetivo e inquestionável sobre os nativos, mas sim admitir, a partir de uma parte dele que se deixou morrer, que o «Kula», assim como qualquer outro evento, pode falar mais alto. O «Kula» surge como uma iluminação a tecer cisões incompreendidas e irreconciliáveis. Um ritual de grandes proporções, estimulado por propósitos pouco claros, irrompe como verdade na obra de Malinowski. No texto bíblico, Paulo é cego por Deus. A exigência é que Paulo abandone uma parte de si para enxergar os outros, pois ao extirpar uma parte, a outra reacende. E o problema da etnografia, inclusive a dificuldade em realizá-la, incide na necessidade de haver uma certa despersonalização, pois uma parte nossa deve morrer para que haja o milagre de "compreender" o espírito alheio.

3. A pretensão à iluminação no mundo pós-moderno

Apelidou-se o tempo medieval como Idade das Trevas no desejo de construir uma caricatura desastrosa da Idade Média, assim nos indica uma historiografia recente que tenta recuperar algumas das riquezas desse período⁶. Agora tentemos solicitar este esquema hermenêutico para pensarmos os modernos. Tentemos, então, observar se a racionalidade, demonizada por tantos contemporâneos, como aqueles que representam a Escola de Frankfurt, não corresponde, também, a um apelido construído pela mania-ritual de fabular períodos históricos que possibilitem a criação de respostas sábias para apocalipses passados.

Diz-nos certo mito da tradição científica que, na antropologia, a pretensão de objetividade científica nasce com a escrita dos trabalhos etnográficos de Bronislaw

6 Sem dúvida, Jacques Le Goff (1964) representa um bom exemplo deste esforço de releitura da Idade Média. Grande parte da obra do historiador voltou-se para a releitura deste período sob um prisma diverso, apontando a riqueza subjacente às discussões filosóficas e artísticas. Não menos importante em relação a isto foram os trabalhos de Rémi Brague ante a Idade Média, tal como os trabalhos de Le Goff, centrando-se em questões mais filosóficas, Brague chega mesmo a apontar o referido período como o ápice de muitas das discussões surgidas no mundo antigo.

Malinowski. Essa certeza, hoje difícil de questionar, solidificou-se, como vimos, nas críticas interpretativistas e pós-modernas de autores como Clifford Geertz (1973), James Clifford e George Marcus (1986), George Marcus e Michael Fischer (1986) e George Marcus (1995). Após estes golpes epistemológicos, começou-se, então, um culto à desconstrução desenfreada de tudo o que na antropologia tivesse pretensão de verdade e, sobretudo, de objetividade, como se esta fosse uma grande redutora das muitas possibilidades interpretativas e, por conseguinte, democráticas, que as observações etnográficas poderiam suscitar. Etnografia, então, passou a ser percebida como a voz do outro, instrumento metodológico do exercício da alteridade e da exposição polifônica de mundos e ideias.

Então Malinowski, esculpido na história da disciplina como uma espécie de matemático extremamente rigoroso, transformou-se no homem do método em detrimento dos heróis da polifonia e da tolerância, pois atualmente crê-se que ele ansiava apontar de maneira bastante dura qual era a forma correta de falar do outro. Há duas hipóteses que possibilitam explicar a construção deste mito. Primeiro, talvez Malinowski tivesse sido lido à luz de uma tradição preocupada em demarcar, com precisão, os limites do saber – e aqui não nos referimos a Kant e Wittgenstein, mas sim a um certo modismo contemporâneo que anuncia uma espécie de paranóia polifônica que tudo deve atravessar (ainda que a interlocução, como apontava Roy Wagner (2010), sirva à construção de uma noção de cultura que é particular à tradição antropológica ocidental). Segundo, a etnografia tinha em Malinowski imensa pretensão à verdade, porém a verdade inserida num contexto contemplativo e bem distante da gana de objetividade típica de uma certa noção de modernidade construída pelos nossos contemporâneos e, por conseguinte, associada à figura de Malinowski. As duas hipóteses deixam antever a seguinte crença: a grande falha dos modernos, dizem-nos os contemporâneos, foi a limitação imposta pela ânsia desenfreada de razão e objetividade.

A fábula é assim: se os modernos não fossem tão obcecados pela verdade num sentido unívoco e autoritário estaríamos todos libertos dos nossos vícios e erros incontornáveis, como as duas grandes guerras. Dessa forma, se utilizássemos discursos transparentes e esquemas epistemológicos pouco cartesianos e dialogáveis, como sugerem, por exemplo, Jürgen Habermas (1987) e Bruno Latour (1991), encontraríamos o caminho até à luz, afastando-nos das sombras.

No entanto, é importante ponderarmos que a crítica aos nossos antecessores partiu de uma ideia simples, mas poucas vezes assumida, em que a humanidade alcançou um nível arrebatador de autoconhecimento e lucidez proporcionado pelos grandes choques sociais e econômicos. Portanto, por detrás de maio de 1968 se esconde a certeza de que todos estão despertos do grande sono alienante das instituições enganadoras; todos estão, de fato, cansados das imposições do inescotável antigo regime que insiste em não se diluir por completo, ressurgindo de tempos em tempos.

E muitos observaram que há outros esquemas lógicos possíveis, lógicas simbólicas, lógicas do concreto, se pensarmos em Claude Lévi-Strauss (2004). E se não houver lógicas simbólicas, ou seja, se não houver possíveis e inúmeras saídas culturais, há naturalidades diversas, se pensarmos em Eduardo Viveiros de Castro (2017) e Philippe Descola (2005). Contudo, por detrás de todo esse conjunto de críticas, se esconde um desejo de sapiência desenfreado que parece ter afetado, salvo exceções, toda a tradição filosófica ocidental. Somos conscientes que alguns detectaram, de maneira discreta, a importância deste retorno à filosofia como forma de mudar a vida, aqui nos referimos à Pierre Hadot (1981) e Lucien Jerphagnon (1993), mas foram lidos justamente quando a grande explosão de sábios já havia ocorrido.

Nunca, em nenhum outro momento da História, a palavra tolerância foi tantas vezes utilizada. E com isto o mundo, antes de nós, foi considerado excessivamente inoportuno em seus excessos de racionalidade excludente. A humanidade passou a crer numa espécie de síndrome do derradeiro upgrade que proporcionou, inclusive, um campo hermenêutico comum de interpretações. Assim, por exemplo, os autores do século XIX foram interpretados como racionalistas incorrigíveis e sedentos pela verdade absoluta com exceção de certos profetas malditos, ainda que famosos, como Charles Baudelaire e Friderich Nietzsche que funcionam, por sua vez, como figuras preocupadas em anunciar verdades libertadoras que fatalmente virão e que os contemporâneos finalmente souberam interpretar.

De certa forma, quando Latour (1991) afirma ser um erro dos contemporâneos acreditar que éramos modernos, acaba por afirmar, também, que os modernos não percebiam que não eram modernos, ou seja, que os modernos tinham a ilusão de modernidade. Eles não eram modernos, mas não sabiam disso, eis a conclusão de Latour.

Bronislaw Malinowski enquanto referência para a prática etnográfica foi entendido como metodologia original. Dessa forma, o seu ímpeto etnográfico construído pelos seus anseios filosóficos sobre a etnografia, enquanto contemplação, e a possibilidade de refletir sobre a sua própria existência a partir do outro (de outros modos de vida) ficaram esquecidos e deram espaço a uma compreensão técnica de que esse era o método próprio da antropologia, uma mera aplicação de ferramentas de pesquisa. E afinal, o que vem a ser etnografia?

Éric Chauvier (2011), em *Anthropologie de l'ordinaire*, aponta um momento do trabalho de Evans-Pritchard (1972) que constitui numa exceção ao que se produziu normalmente em etnografia, ou seja, a ideia de que o interlocutor nunca foi interlocutor, mas sim um mero representante das ideias do antropólogo. Chauvier (2011) parece ir além das críticas pós-modernas, mas, na verdade, a preocupação dele é exatamente a mesma de James Clifford e George Marcus (1986) e George Marcus (1995) que é a necessidade de escrever uma etnografia realmente polifônica. Contudo, Malinowski exigia o justo contrário: um mergulho no quotidiano

do nativo, nos seus modos irrelevantes de ser, até ao ponto em que deste nada surgisse uma certa iluminação em que tudo se conecta, no caso específico da experiência de Malinowski, e somente para o próprio, pois ele assume que outro pesquisador veria de forma diferente, seria o «Kula». Foi num estado de resignação, insegurança e aborrecimento que Malinowski deixou a irrelevância dos dias calar a sua própria voz, uma espécie de contemplação insegura, pois era descurada de um exercício espiritual que o levou a uma experiência genuinamente reveladora.

A antropologia pós-moderna, ao falar de escrita polifônica, esquece-se que a disposição inicial do etnógrafo era o justo contrário: a etnografia era a explosão da compreensão a partir de certo silêncio mental acerca da própria cultura, constituindo-se numa experiência muito mais filosófica que científica (ainda que existisse, nas convenções da época, a ideia de legitimar o trabalho do antropólogo cientificamente). Esquecem-se os pós-modernos, que trabalhos de cosmografia como o de Jean De Léry (1993), ou, até certo ponto, de André Thevet (1568), já possuíam essa predisposição à construção de uma simples descrição e Léry era contido na mesma proporção em que Thevet era excessivo (para não dizer fantasioso). Malinowski não quer simplesmente descrever, mas sim deixar o espírito morrer para uma verdade que virá, ou não. É algo de ordem excessivamente contemplativa que foi esquecida pelo simples fato de se acreditar que um método não pode ser filosófico, ou seja, que um método deve tratar somente de recolha de dados (entrevistas semiestruturadas e observação participante, por exemplo) e nisto está um erro dos pós-modernos.

Malinowski (1997, p. 53) promulga a necessidade de um imenso rigor na produção etnográfica, o que podemos evidenciar quando afirma: “sou incapaz de me absorver pelo meu trabalho, de aceitar meu cativo voluntário e tirar dele o melhor proveito”. É este homem, cansado dos nativos, sedento por notícias inglesas, que reivindica a necessidade de se ser dragado pelo quotidiano alheio como uma forma de redenção. Este exercício era o único que lhe possibilitaria ver a própria vida como jamais podemos imaginar “Como a vida de um homem é diferente do que ele imagina” (1997, p. 53). Malinowski observa o comportamento altivo, por vezes arrogante, do missionário com quem compartilhava um pequeno aposento. Esta observação lhe desperta a vontade de encarar o ridículo de si mesmo: afinal, ali, no meio do nada, o missionário jogava «cricket» com os nativos (e os tratava mal, com descaso). Ali as pessoas ou não eram elas mesmas, ou se tornavam elas mesmas demais. Essa experiência de exílio, que obriga a prática da vida alheia, se transforma, para Malinowski, no grande momento da antropologia, pois mais do que uma prática metodológica, a etnografia parecia, em suas mãos, um exercício espiritual.

Resta lembrar que Malinowski introduz, no suposto método antropológico, a autonarrativa. A exigência de sua pesquisa é a contemplação do quotidiano até à morte de si – algo de uma exigência filosófica profun-

da, quase iniciática, que foi gradativamente desprezada pela historiografia antropológica. As consequências da contemplação etnográfica são tão graves que Malinowski finaliza o seu diário íntimo com a constatação da sua própria desconstrução e, ou, da descoberta irremediável de um enigma intransponível sobre si e sobre os outros. Contudo, a etnografia, ao contrário do que se esperava, adentrou num regime de crítica literária e estilística, com questionamentos ligeiros acerca da sua validade metodológica para anunciar verdades. Mas as verdades, essas que buscava Malinowski, talvez estejam mais próximas de um tipo de filosofia distante do eixo de formação hegemônico da antropologia, pois é possível encontrar tais reflexões no panorama filosófico italiano, vide os trabalhos de Luigi Pareyson et al. (2013) ou Carlo Michelstaedter et al. (2004), e também na pulsão etnográfica e anti-cosmográfica tipicamente portuguesas: não apenas a filosofia, mas também o cinema português carrega a urgência da contemplação do ordinário como ajuntamento do sintoma da verdade.

Porém, a etnografia, agora descurada desta proposição filosófica grave, sustentou-se a partir de um debate filosófico que se situava entre a epistemologia antipositivista e a crítica literária que descambou no exercício da semiótica e da análise do discurso esquecendo-se de que o próprio Malinowski se posicionava bem além disso tudo. Este autor exigia mais das suas idas ao campo: exigia uma reflexão filosófica. As verdades etnográficas, como o «Kula», surgiriam do confronto direto com o quotidiano.

Quais são as bases filosóficas que sustentam o esquecimento da componente filosófica da etnografia? Além disso, como outro panorama filosófico nos garantiriam uma revisão e, talvez, uma continuidade da proposta inicial de Malinowski? Propomos neste momento fazer dialogar a ideia de etnografia de Malinowski e uma certa tradição filosófica tipicamente portuguesa que pode nos dar uma nova luz acerca do possível intento etnográfico do pai do método antropológico.

4. Sobre uma filosofia que nos ajuda a compreender a etnografia

Longe de se constituir num grupo homogêneo, ofertando, inclusive, ideias por vezes incompatíveis, a dita Renascença Portuguesa trouxe novo fôlego para a filosofia ao apresentar um conjunto de teses que buscavam delinear aquilo que a partir de Teixeira de Pascoaes (cit. in Carvalho 2017) compreendemos por ‘alma lusitana’ na filosofia. Ao reunir traços de movimento político-cultural, o anunciar de ideais filosóficos partilhados por autores como Pascoaes, Leonardo Coimbra, Raul Proença, Fernando Pessoa e, mais tarde, discípulos diversos como Álvaro Ribeiro, José Marinho, Sant’Anna Dionísio e Afonso Botelho que terminaram por intensificar e reinterpretar o saudosismo de Pascoaes e o criacionismo de Leonardo Coimbra. É traço recorrente em toda esta produção filosófico-cultural o interesse

na apreensão de um modo de vida teórico, bastante próximo das releituras da Filosofia Antiga levadas a cabo por filósofos contemporâneos como Pierre Hadot (1981, 2004) e Andrea Nightingale (2004). Esta última retomou uma observação recorrente na obra de Eric Voegelin (cit. in Nightingale, 2004) em que a ruptura entre filosofia e teologia era responsável por fazer nascer, entre os modernos, uma produção filosófica descuidada do interesse de utilizar a filosofia como um modo de vida. Não obstante esta ruptura, Bronislaw Malinowski, um sujeito supostamente imerso na tradição moderna, ditou aquele que seria o método essencial da antropologia, a saber: o trabalho de campo intensivo e realizado «in loco» a partir de uma certa estratégia exaustiva de contemplação, pois o pesquisador, a seu modo de ver, permaneceria resignado num regime de convivência árduo, por vezes exaustivo, até encontrar o momento ideal onde a estrutura social se revelaria num todo coerente e complexo. E num lapso qualquer, obtido através do árduo exercício de meditação (como se a etnografia se tratasse de uma ciência meditativa), as visões cindidas da realidade sucumbiriam a uma expressão irrevogável do todo.

Esta exigência meditativa adquirida num exercício teórico surge no horizonte filosófico português, seja a partir de Pascoaes, Leonardo Coimbra, ou da noção de ‘teoria’ como ‘visão/revelação’ fortemente presentes na obra de José Marinho (1961) e Afonso Botelho e António Braz Teixeira (1986). Trata-se de reconhecer a importância da ideia enquanto expressão de um estado de alma experimentado numa vivência contemplativa, não negligenciada dos impactos da vida quotidiana e ordinária, que nos incita a pensar a vida como uma expressão que escapa aos ditames analíticos da razão. Há, portanto, uma possível e fecunda hermenêutica da ideia de etnografia a partir de uma certa preocupação com a vida teórica encontrada na filosofia portuguesa. Certamente convém declarar que as teses da filosofia portuguesa são muitas, mas que há também muitas recorrências, apontadas, por exemplo, por Botelho e Teixeira (1986) e Orlando Vitorino (1976), assim como pela clássica obra de Álvaro Ribeiro, *A arte de filosofar* (1955), que nos dão indícios de um certo «bios theorétikós» que se descobre num conjunto grande de autores. E, curiosamente, quer Pascoaes (Carvalho 2017) quer Malinowski (1922) buscavam desvelar o «ethos» de uma cultura a partir de um regime de contemplação resignado.

Convém explicar esta ideia de resignação. A etnografia pressupunha um exercício de suspensão gradativa do juízo a partir da contemplação do maior número possível de irrelevâncias – exercício impossível, pois ninguém consegue suspender a concepção de juízo, salvo os monges bem dedicados e disciplinados. Entretanto, o legado do criacionismo de Leonardo Coimbra é justamente aprofundar o espiritualismo sem recair nos excessos de subjetividade, uma tarefa árdua, improvável e interminável, mas que nos conduz ao mais próximo que podemos alcançar da ideia inefável de Deus. E José Marinho (1961), talvez o nome mais adequado para repensar a potência filosófica da

etnografia, se assumia apegado à ideia de cisão, pois é nela que reside o enigma e, o enigma, é a justa abertura para uma visão unívoca das coisas (onde o ser e a verdade se encontram, como num milagre, a surgir a experiência, bastante pessoal, da compreensão).

O «Kula» dá significado à própria trajetória de Malinowski enquanto pesquisador. É nele, na sua irrelevância, que o destino golpeia para reconhecer o entrelaçamento das instituições e do espírito dos trobriandeses. Nos *Argonauts of the Western Pacific* não encontramos uma exposição gradativa de descrições conceituais acerca das instituições, tampouco um diagnóstico gradativo das funcionalidades de cada ato, mas sim uma espécie de descrição exaustiva de tudo aquilo que possa confeccionar a experiência de um cenário. A obra de Marinho (1961), mais precisamente a *Teoria do ser e da verdade*, oferece uma experiência semelhante, pois o drama da filosofia é descrito não a partir de amontoados de juízos sobre os muitos momentos da tradição ocidental, mas pelo convite gradativo a uma viagem gnosiológica, bastante pessoal, que nos orienta num movimento quase socrático de revelação, inclusive revelação da nossa própria pequenez e ignorância. Em Marinho (1961), e isto é parte do magistério de Coimbra (cit. in Alves, 2014), a ideia de estancar uma ideia é extirpar, da filosofia, a sua potência verdadeira, pois se trata, ao fim e ao cabo, de um certo ‘insubstancial substantivo’.

A leitura filosófica da ideia de etnografia a partir de uma tradição diversa, como a portuguesa, permite retirá-la, por um momento, das excessivas suscetibilidades metodológicas referentes à recolha delicada de dados. Ao mesmo tempo, tal leitura confere uma certa relevância a um conjunto de pensadores contemporâneos para a melhor compreensão de questões caras às ciências sociais, pois a urgência das metodologias em antropologia e sociologia carregam o fardo pouco problematizado de deixar antever a teoria na vida quotidiana. Mas a etnografia é, na verdade, um exercício impossível e utópico de suspensão do juízo.

George Marcus (1995) e James Clifford e George Marcus (1986) descreviam o intento etnográfico como um método ansioso por encontrar, a partir da observação participante, uma verdade objectiva sobre os nativos que vivenciavam políticas pós-coloniais. As críticas de Marcus (1995) e Clifford e Marcus (1986) desvelavam uma crise profunda acerca do clássico método da antropologia, suscitando, inclusive, a ideia de que o trabalho etnográfico, além de estar inserido numa dimensão mais literária que científica, devesse ser salvo das limitações positivistas nele encarnadas. Conforme Loïc Wacquant (2003), a crença na possível extinção do trabalho etnográfico fora um equívoco dos pós-modernos, pois não obstante aos tantos golpes que sofrera, a etnografia segue como ferramenta metodológica solicitada pelas mais diversas áreas disciplinares, seja nas humanidades ou nas ciências naturais e sociais-aplicadas. Ainda que neste referido estudo tenham sido apresentados muitos modos de pensar e fazer a etnografia, inclusive, certa ideia sobre a “teoria vivida” a partir da obra de Pierre Bourdieu (cit. in

Wacquant 2002), nada resta à etnografia senão permanecer reduzida à componente prática da antropologia, estando circunscrita, ante os debates fundantes da disciplina, ao momento metodológico da atividade do antropólogo. E, por esta razão, divide-se isto se divide, classicamente, dois tipos de antropólogo: o sujeito dos gabinetes, que formula a teoria no oásis de uma certa instituição, e outro, mais empírico, que se debruça directamente sobre os dados do campo.

Nesta perspectiva, emerge o problema: na etnografia, nunca se afirmou existir uma espécie de potência profundamente filosófica por se debruçar sobre a verdade num tom de revelação. Todavia, nas últimas páginas de *Argonauts of the Western Pacific* Malinowski (1922) declara ser tal empreendimento uma desculpa para um intento de sabedoria socrático ou uma espécie de exercício espiritual de tentar respirar uma vida que, na verdade, não nos pertence e, tragicamente, jamais nos pertencerá. Tal assertiva, exposta nas derradeiras páginas do livro, nos conduz a repensar os próprios ditames da tradição antropológica, pois seria afinal o trabalho etnográfico uma experiência estritamente metodológica? Ou, pelo contrário, uma atividade teórica tão corriqueiramente encontrada nas ressalvas da tradição filosófica portuguesa? Nomeadamente, nas retóricas dos discípulos de Coimbra e Pascoaes. Malinowski deixava transparecer a sua exigência no que concernia ao fazer um trabalho etnográfico, como se para tal fosse necessária uma disposição pouco compreendida da obra do autor que escapa à filosofia continental da sua época, mas que se encontra, por excelência, na filosofia portuguesa. Se a etnografia é a busca pelo «Weltanschauung» ou, como declarou Malinowski, “the breath of life and reality which he breathes and by which he lives” (1922, p. 517), urge investigar por que tal componente da antropologia foi limitado a algo excessivamente prático, estritamente metodológico e descurado da sua potência filosófica.

Embora a exaltação a certa filosofia viva seja marca recorrente numa grande parte da produção filosófica portuguesa, a figura de José Marinho se apresenta como grande representante de uma tradição que o vê como um expoente máximo do legado da Renascença Portuguesa. Antes de qualquer palavra acerca da difícil obra de Marinho (1961) é necessário falar de um fenómeno, indicado na *Teoria do ser e da verdade*, que se apresenta como condição fundamental para sentir, e não necessariamente compreender, pois se trata, afinal, de sentimento a presença de um gracejo ou toque de provocação que talvez tenha tocado a nossa alma em algum momento das nossas vidas. De modo repentino ou emblemático, talvez mesmo enfadonho ou arrebatedor, as coisas se entrelaçaram num tom inesperado de revelação e reconciliação. E essa experiência, pode ter ocorrido a qualquer momento, inclusive, na mais tenra infância, conforme podemos observar na referida obra de Marinho (1961). Este autor nos conduz a retomar uma certa lembrança de qualquer coisa de inefável, ou mesmo de celestial, que haja irrompido de supetão em nossas vidas a nos anunciar faíscas de reconciliação com o universo a partir do próprio enig-

ma que a tudo atinge, cinde e, por fim, revela. Cindir é, sem dúvida, uma das palavras mais caras ao filósofo português que a usa de maneira afetuosa, quase fraterna, como quem acalma os ânimos epistemológicos de toda uma longíssima história da filosofia ocidental. Não temamos a cisão, diz Marinho, pois é o convite ao enigma da vida. E nem a cultuemos em demasia, pois há uma certa profunda leveza em torno desses afastamentos, dessas cisões (sujeito e objeto, ser e verdade) que se constituem em oportunidade para deixar antever a inefável relação entre Ser e Verdade.

Explicar Marinho não é fácil, mesmo porque a exigência radical de uma filosofia viva que segue de sobremaneira as indicações do Mestre Leonardo Coimbra não pode anunciar um pensamento que se materialize numa relação unilateral de explicações semiprontas, pois a leitura da *Teoria do ser e da verdade* implica um processo gradativo e, diga-se de passagem, muito pessoal de compreensão. Trata-se de recuperar um certo exercício de maiêutica, não necessariamente socrático, pois Marinho postula uma certa subjetividade noética, que acontece num delicado percurso de meditação e ele não usa esta palavra, mas parece que ela está lá... Marinho não nos elenca um conjunto de autores, devidamente acompanhado de cortejos de ideias que nos faça seguir por uma segura estrada de tijolos amarelos. Ele transcreve a saga meditativa de um guerreiro espiritual que não teme o enigma e, por fim, sugere que o acompanhem. Trata-se também de suspender questões de alteridade temporal e espacial que coincide de sobremaneira com o intento inicial de Malinowski de nos falar de etnografia. Afinal, o que é olhar etnograficamente qualquer coisa? É exercitar o olhar em direção ao irrelevante gradativo das condutas diárias, pois há traços que nos separam das culturas nestes pequenos enigmas dos fazeres, mas que nos unem ao mesmo tempo. O exercício etnográfico exige a exaustiva observação meditativa que nos conduz a experimentar, a partir dos absurdos (pensemos em Albert Camus, 2004) da cultura alheia, uma morte feliz, o funeral de si próprio que se abre para uma subjetividade diferenciada, tão obsessivamente procurada pelos portugueses, que se revela no «Weltanschauung» de um povo distante.

O fato de estarmos a descrever não significa dimensionar a limitar a contemplação da alteridade ao exercício fotográfico, tal qual postularam os pós-modernos acerca do intento de Malinowski. No entanto, permitamo-nos o questionamento: será possível trazer toda esta exigência a todo empreendimento etnográfico? Bem nos parece que não. Ora, jamais se conseguiu, conforme podemos observar nas discussões de Malinowski, a feitura de um trabalho etnográfico minimamente decente. Ao mesmo tempo, a recessão crítica de sua obra apontava a falta total de tese, não existiam, em *Argonauts of the Western Pacific* (Malinowski 1922), momentos de conclusão bem fundamentados. E também não há, ante o criacionismo de Coimbra, o momento de anunciar teses que não sejam aberturas para o fluxo errático, embora revelador, desta vida.

Malinowski propunha-se a vivenciar os muitos desafios que a etnografia traz. Nesses desafios perscr-

tava o sentido da vida, na vida do outro. Pois, mesmo que tudo parecesse irrelevante, em muitos momentos parecia acreditar que nesse caminhar encontraria algumas respostas e muitas outras questões. Essa separação que experimentava indo vivenciar aquilo que lhe era alheio, aproxima-se do sentido de cisão, de certa visão de unidade, mas não de coerência, e sim de sossego ou saudade, que se encontra como um aspecto explícito da obra de José Marinho (1961) e, num outro tom, no pensamento de Teixeira de Pascoaes e na própria poesia de Fernando Pessoa.

5. Dos pensadores de piquenique e as suas revelações ligeiras

Retomemos a interpretação de Pierre Hadot (2004) sobre Wittgenstein. Hadot (2004) apresenta em sua obra que o círculo de Viena tomou as ideias de Wittgenstein descuradas da sua componente mística e, talvez por isso, tenham-no feito negligenciar um aspecto da sua filosofia, que compunha o centro da sua obra. Ao contrário do que normalmente se imagina, pensava Hadot (2004), Wittgenstein, para além do profundo interesse em discutir os limites lógicos da linguagem, buscava a compreensão de uma certa vivência, pautada num estado de contemplação que se abria a partir de uma nova hermenêutica da nossa linguagem. Algo muito parecido ocorreu no tratamento da proposta de “etnografia” anunciada por Malinowski (1922). O conceito de «fieldwork» de Malinowski foi transformado numa experiência de piquenique, em que o pesquisador monta o seu acampamento como se estivesse a usufruir dos estereótipos do diferente, e o estranhamento comum ao trabalho de campo é descrito para destacar os aspectos bucólicos presentes no contato com o outro. No entanto, o reconhecido pai da etnografia ressaltava também aquilo que lhe causava perturbação, questionamentos voltados a si, a partir da contemplação do que era vivido. A princípio, como já vimos, o «fieldwork» é uma técnica simples, mas exaustiva, de recolha de dados. No entanto, a sua simplicidade ampla aceitação, acaba por torná-lo uma ideia sedutora, em que se pode aplicar sem hesitação as técnicas de pesquisa, conforme já apontamos.

Se a antropologia alcançou alguma popularidade, isto se deu, em parte, pela imensa utilização da pesquisa de campo como um elemento metodológico quase obrigatório em muitos dos trabalhos desenvolvidos em ciências humanas/sociais. Ou seja, a popularidade da Antropologia também se deu pela incompreensão da profundidade da proposta etnográfica, devido ao contraponto imediato que o exercício etnográfico, enquadrado como um método qualitativo faz em relação às supostas ferramentas-quantitativas. Portanto, quando se quer, por alguma razão, falar de subjetivismos e sentimentalismos, apela-se, de imediato, para a observação participante e seus derivados, tal como a chamada observação direta ou o que em muitos trabalhos de conclusões de cursos se taxou de entrevistas semi-estruturadas. Isto suscitou a banalização do

empreendimento originário de Malinowski, isto que apelidamos de ciência da contemplação.

Em Malinowski, a ideia de «fieldwork» não se associa à concepção ingênua de que é possível, de fato, experienciar a vida do nativo, eis o engano tantas vezes repetido no discurso antropológico mais popular. Sabia Malinowski que viver a vida do nativo prescindia, obviamente, de depender de seu universo de referência para a própria sobrevivência. Por sua vez, os antropólogos jamais dependeram de tais universos e Malinowski jamais cogitou a hipótese de viver para sempre entre os trobriandeses. É inerente ao trabalho etnográfico a ideia de retorno e, ao mesmo tempo, a ideia de que o pesquisador está passando uma temporada, quase sempre difícil, numa sociedade bastante estranha à própria cultura. O pesquisador está ali de passagem e, como tal, sem depender da inserção absoluta naquele universo social, sabe-se livre de certas obrigações imprescindíveis para a sobrevivência. Ao mesmo tempo, embora o pesquisador reconheça que está ali para uma temporada, tem consciência da óbvia possibilidade de contemplar a si mesmo a partir dos olhos dos outros; aquilo a que chamamos tão frequentemente de exercício de alteridade.

Por alguma razão, a popularização da ferramenta etnográfica obliterou essa discussão elementar: jamais saberemos de verdade como é que um nativo se sente porque e, afinal, não dependemos daquela sociedade para viver. O que podemos fazer, sem depender dela, é contemplar exaustivamente a vida daquelas pessoas, ainda que daquela contemplação atinjamos uma certa meditação sobre verdades supostamente universais. Malinowski não retornou das Ilhas Trobriand com um manual do bom viver e, tampouco, com um texto norteador de como todos nós devemos viver a vida. Ele regressou com o dado trágico de um testemunho extenso e narrado com o rigor daquele que observa com excessiva disciplina. O que aconteceu, após a divulgação da ferramenta etnográfica, foi justamente o contrário: os pesquisadores vão a campo e retornam com verdades e releituras extensivas das sociedades, esquecendo-se que o intento inicial de Malinowski é justamente não se deixar levar por esta tentação. Por isso, é crucial que estejamos vigilantes a fim de evitar o comportamento do pesquisador de piquenique, exaltando o seu contexto de piquenique. Tal mania etnográfica é equivalente ao sujeito que faz camping e ensina a um ameríndio como viver na floresta a partir da experiência de acampar. Fazer esta atividade na certeza de que logo mais se retornará ao conforto de um maravilhoso beliche numa capital bem servida é muito diferente de viver uma vida na floresta, como experimentou Henry-David Thoreau em 1854 (2018).

A única maneira de fugir à fácil tentação de usar a viagem como experiência de revelação pitoresca é reconhecendo a etnografia como uma rigorosa ciência da contemplação. É estar ciente das correntes inquebrantáveis que nos impedem de viver a vida do outro para, justamente, exercitar um olhar profundo sobre a incapacidade de sairmos de nós mesmos. E daí, desta certeza, remoer dentro da alma aqueles

elementos universais do sujeito que podem levá-lo a encontrar o sentido do todo num intervalo de tempo qualquer em que as coisas se tornam luminosas, tal como para Malinowski se tornou o «Kula» num determinado momento. É a descrição da sua própria contemplação que deixa os escritos de Malinowski passíveis de mil reinterpretações.

Referências bibliográficas:

- Alves, A. (ed.) (2014). *Obras completas de Leonardo Coimbra*. Vol. VIII. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Argan, G. (2010). *A Arte Moderna na Europa: de Hogarth a Picasso*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Bachelard, G. (1960). *La poétique de la rêverie*. Paris: Les Presses Universitaires de France.
- Botelho, A. e Teixeira, A. B. (1986). *Filosofia da saudade*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Camus, A. (2004). *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record.
- Carvalho, S. (2017). *Teixeira de Pascoaes - Livro 2: A arte de ser português e a Renascença Portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri.
- Chauvier, E. (2011). *Anthropologie de l'ordinaire. Une conversion du regard*. Toulouse: Anacharsis.
- Clifford, J. e Marcus, G. (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- De Léry, J. (1993). *History of a voyage to the land of Brazil*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Descola, P. [2005]. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Evans-Pritchard, E. (1972). *Social anthropology*. 9ª ed. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Geertz, C. [1973]. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, E. (1998). *Language and solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. [1987]. *The Philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hadot, P. (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* [Paris]: Gallimard.
- Hadot, P. (2004). *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris: Libr. philosophique J. Vrin.
- Hegel, G. (2008). *Filosofia da História*. Brasília: Editora da UnB.
- Jerphagnon, L. (1993). *Histoire de la pensée. Philosophies et philosophes*. Vol. 1. Paris: LGF - Livre de Poche.
- Joyce, J. (1922). *Ulysses*. Paris: Sylvia Beach.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Le Goff, J. (1964). *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Arthaud.
- Leach, E. [1957], "The epistemological background to Malinowski's empiricism". In R. Firth (ed.), *Man and Culture. An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres: Routledge, pp. 119-138.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (2004). *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge. Disponível em <https://archive.org/details/argonautsofweste00mali/page/n6>. (consultado em 03 de abril de 2019).
- Malinowski, B. (1997). *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.
- Marcus, G. (1995). *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*. *Annual Review of Anthropology* 24(10): pp. 95-117.
- Marcus, G. e Fischer, M. (1986). *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marinho, J. (1961). *Teoria do ser e da verdade*. Lisboa: Guimarães Editores.
- Michelstaedter, C., Valentino, R., Blum, C. e Depew, D. (2004). *Persuasion and rhetoric*. New Haven; London: Yale University Press.
- Nightingale, A. (2004). *Spectacles of truth in classical Greek Philosophy: theoria in its cultural context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Pareyson, L., Valgenti, R., Benso S. e Vattimo, G. [2013]. *Truth and Interpretation*. Albany: State University of New York Press.
- Popper, K. (2002). *The logic of scientific discovery*. London: Routledge.
- Ribeiro, A. (1955). *A arte de filosofar*. Lisboa: Portugália Editora.
- Skalnić, P. (2013), "Malinowski and Philosophy". In: A. Giri e J. Clammer (eds.), *Philosophy and Anthropology: Border Crossing and Transformations*. London: Anthem Press, pp. 167-184.
- Stocking, G. (1986), "The ethnographers's magic - the development of fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski". In: G. W. Stocking (ed.), *Observers observed*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 70-120.
- Strenski, I. (1982), Malinowski: Second Positivism, Second Romanticism. *Man* 17(4): pp. 766-771.
- Thevet, A. (1568). *The new found vworlde, or Antarctike*. London: [s.n.].
- Thoreau, H. (2018). *Walden, ou a vida nos bosques*. São Paulo: Edipro.
- Vitorino, O. (1976). *Refutação da filosofia triunfante*. Lisboa: Teoremas.
- Viveiros de Castro, E. (2017). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora.
- Wacquant, L. (2002), The Sociological Life of Pierre Bourdieu. *International Sociology* 17(4): pp. 549-556.
- Wacquant, L. (2003), Ethnografeast: a progress report on the practice and promise of ethnography. *Ethnography* 4(1): pp. 5-14.
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.