

## VILA VELHA REVISITADA: ANTI-ANTI CUTILEIRO?

por

**Francisco Martins Ramos\***

**Abstract:** The following text analyzes the controversial anthropological question of the re-study of communities, from a dual perspective: on the one hand, studies of the same community carried out by different anthropologists, and on the other, research conducted by the same anthropologist returning to a community studied formerly. Clearly, as the latter do not constitute essentially different phenomena, they nevertheless evince singular characteristics of level and scale, suggestive of the so-called “Rashomon Effect” explained by the author. In addition, the author attempts to cross safe and sound the avenues of anthropological post-modernism, which converge emphatically upon the textualization of ethnographic discourse.

O texto seguinte analisa a controversa questão antropológica do reestudo de comunidades, numa óptica dualista: as pesquisas efectuadas por diferentes antropólogos sobre a mesma comunidade e os trabalhos realizados pelo mesmo antropólogo, em pesquisa de retorno. Naturalmente, não sendo, no essencial, fenómenos diferentes, eles são fenómenos de escala e nível singular, no âmbito do chamado “Efeito Rashomon”, adiante explicitado.

Para além dessa questão, o autor tenta atravessar, incólume, as avenidas do pós-modernismo antropológico que convergem enfaticamente para a textualização do discurso etnográfico.

Algum tempo decorreu entre a produção da versão original deste texto e a actualidade. Tentado a modificá-lo, o autor não lhe alterou uma ideia, ou uma linha, por duas razões: em primeiro lugar para não trair a essência do que foi apresentado no Congresso da Associação Antropológica Americana em Phoenix, Arizona (1988); em segundo lugar, porque as orientações pós-modernistas em Antropologia, então embrionárias, têm vindo a concretizar-se no labirinto e nas encruzilhadas etnográficas dos nossos dias.

Convenhamos que a migração das ideias ultrapassou a migração das populações; nesta perspectiva, o pós-modernismo é uma consequência directa do

---

\* Professor Auxiliar – Departamento de Sociologia, Universidade de Évora.

processo de contacto de culturas, área há muito privilegiada pelos estudos antropológicos. Na mediatocracia vigente a pós-modernidade será apenas um intervalo?

Abril/1994.

É do conhecimento geral que a primeira e mais famosa questão do tipo se levantou aquando da polémica entre Robert Redfield e Oscar Lewis sobre Tepoztlán, mas as controvérsias têm crescido assustadoramente quando se confrontam pontos de vista de autores diferentes. Quando o espaço temporal que medeia entre as duas investigações se alarga, naturalmente que as contradições são cada vez mais pródigas e profundamente inconciliáveis. É lógico que assim seja, dado o peso do factor tempo como determinante para a emergência dos processos de mudança, de enviesamento das opiniões e dos lapsos de memória.

Surge paralelamente aquilo que, com feliz acuidade, Brian O'Neill apelida de 'Efeito Montesinos': "... clivagem entre o que é observado durante o trabalho de campo etnográfico, a descrição final dessas observações e a maneira como a descrição é recebida e apreendida pelos leitores" (O'Neill 1988:7). O mesmo autor profetiza o aparecimento de um verdadeiro "terramoto" teórico que abalará cada vez mais os fundamentos da construção antropológica da Europa.

Tais sinais de ruptura e de verdadeira crise já eram há muito visíveis por espíritos perspicazes como o do autor que acabamos de citar e surgiram a público, em força, a partir dos anos oitenta, com a chamada corrente pós-modernista (americana, obviamente) que, apesar de ter um longo caminho a percorrer e um esforço penoso para se afirmar, aí está, eufórica, polémica e espectacular, inovadora e atrevida, nos escritos não necessariamente homogêneos de James Clifford, Renato Rosaldo, Paul Rabinow, Mary Louise Pratt, Johannes Fabian, George Marcus, Talal Asad e outros.

Mas evite-se o "Efeito Montesinos", variante complexa da visão *rashomoniana* e aborde-se apenas o desacordo entre antropólogos a trabalhar no mesmo terreno. Assim, o caso Redfield/Lewis não é único. Algumas querelas posteriores vieram atizar a fogueira da investigação antropológica. Outros exemplos famosos, ou um pouco menos famosos, consubstanciam-se nas disputas entre Margaret Mead e Leo Fortune sobre a guerra entre os Arapesh; as divergências entre Gartrell e Slater sobre os Nyika da Tanzânia; a polémica entre Hippler e Reser sobre os Aborígenes da Austrália e, mais recentemente, o ataque de Derek Freeman às posições de Margaret Mead sobre os habitantes de Samoa. Eu próprio, humildemente desafiei José Cutileiro (há cerca de uma década) sobre o adultério e o patrocinato em Vila Velha, mas só obtive o silêncio... (Ramos 1980).

São afinal todas as etnografias *performances* textualistas vocacionadas e engendradas para o antropólogo contar a história que quer? Bem, já há algum

tempo que estamos de acordo que todo o discurso etnográfico é acerca de nós próprios...

Terminado ou reduzido o exotismo do trabalho de campo longínquo, o que agora está em causa é a autoridade de antropólogo condenado a fazer pesquisa em sítios vulgares (*common places*), para utilizar a expressão de Mary Louise Pratt. Ou seja, “fazer antropologia em casa”.

Esta autora descreve uma situação paradoxalmente escandalosa: a antropóloga Florinda Donner teria plagiado e inventado uma história (*Shabono*) sobre os índios Yanomamo, nossos conhecidos através do clássico de Napoleon Chagnon *The Fierce People* (1968), e doutra obra (ela própria extraordinariamente controversa, por outras razões) *Yanoáma: The narrative of a white girl kidnapped by Amazonian Indians* (editada por Ettore Biocca em 1971). É exactamente este livro (e outros) que Donner teria plagiado.

Para resumir razões, Pratt comenta: “Se Donner fabricou a sua história (o que pode ter acontecido), ela prejudicou a sua profissão mentindo tão bem que ninguém o pode dizer; se a não inventou, experimentou aquilo que pode ser considerado o sonho do etnógrafo: ela foi convidada por aquele povo para estudar a vida deles (Pratt 1986:33).

Para Mary Louise Pratt o caso de *Shabono* reflecte a confusão e a ambiguidade da narrativa pessoal, incólume pela ciência, e levanta a questão do “espaço discursivo” da etnografia. Conclui a autora que não existe texto antropológico sem relatos pessoais das experiências de campo, reconhecidos hoje em dia como verdadeiros subgéneros da escrita etnográfica.

Fugindo a sete pés das ortodoxias dos “cães de guarda metodológicos”, expressão notável e oportuna de Pierre Bourdieu (1989) e renegando com figas o poder estar na pele de Castanedas e Donners, porque não contar o “meu sonho” de Vila Velha? Mato a ciência e estrangulo a descrição objectiva? A narrativa pessoal é tabu? Ou será que a narrativa pessoal do sujeito é um elemento de extrema utilidade para a compreensão do contexto e do cenário em que o observador desempenha o seu papel?

Vivia há cinco meses em Vila Velha. Lenta e progressivamente tinha planeado uma integração sem sobressaltos, pacífica e discreta. Os habitantes começavam a conhecer-me, sabiam para o que estava (na sua ingenuidade, “eu continuava o *romance* do dr. Cutileiro”), decoravam-me os hábitos e gostos, controlavam-me até ao mais ínfimo pormenor. Recebi os primeiros convites para jantares, festas, petiscos e convívios, fui autorizado a invadir os seus espaços domésticos. Começaram a mimosar-me com algumas ofertas, faziam-me perguntas cada vez mais atrevidas, contavam-me histórias anteriormente interditas. Na noite de 6 para 7 de Março de 1988 tive este sonho:

“Era mendigo andrajoso, maltês, doente e velho. Calcorreava com dificuldade

as fragas do Guadiana, as charnecas inundadas de cães vadios abandonados por caçadores, passava subtil e célere por “montes” distantes donde me apedrejavam como a um leproso, roubava aqui e além laranjas, uvas e azeitonas, dormia de verão nos fortins das muralhas seiscentistas (as mais afastadas da vila). As crianças escorraçavam-me, os adultos evitavam-me e olhavam-me de soslaio, com raiva, as mulheres, árabes à força, cobriam a cara com lenços negros e escondiam-se.

Estranhamente, três pessoas me traziam, às escondidas, alimento, conforto, palavras de circunstância e calor: José Ferreira, Balixa e Raul. Comida, água, agasalhos, cigarros, mantas e conversa de amigos. Olhavam-me com carinho, admiração, e vergonha pelos outros”.

O paradoxo da situação é que, esses três indivíduos são, na vida real, atrasados mentais, simplórios, parvos na terminologia local. Tão marginais como eu no sonho. Tinham comigo uma relação positiva porque éramos indivíduos da mesma espécie (marginais); tinha com a população “normal” uma relação negativa. Acordei do pesadelo, escrevi-o estremunhado e à pressa, ainda assim não me escapasse qualquer pormenor. Nervoso e pensativo fiquei o resto da noite e ainda hoje o recorde como dos acontecimentos mais marcantes e iluminados do meu trabalho de campo. Porquê? Estava ali a chave e a solução dos meus fantasmas: o medo de não ser aceite pela população “normal”, o temor angustiante de não integração total, “ser da terra e não ser”. Tal obsessão colocara-me ao lado dos marginais, dos anormais, dos não representativos!!

Este sonho individual enquadra-se nas perspectivas psicanalíticas clássicas. Por um lado, ele traduz o desejo inconsciente do sonhador (Freud); por outro lado, ele funcionou como despertador (Jung). A partir dele, não mais deixei de me interrogar: Já estou integrado? já sou como eles? ainda sou um estranho? será que os outros antropólogos terão experimentado as mesmas incertezas, angústias e frustrações, neste labirinto da dúvida que é o trabalho de campo do engajamento absoluto?

Passados alguns meses senti-me tão integrado quanto é possível e, os homens do meu sonho são hoje bons amigos na vida real e referências afectivas obrigatórias na via sinuosa do meu trabalho de campo etnográfico. Um sonho importante, este. Que venha alguém negá-lo na pretensão do academismo rígido e classificá-lo como corrosivo para a ciência.

Quem se esqueceu das descrições pessoais de Malinowski, das narrativas introdutórias de Evans-Pritchard entre os Nuer, do estilo literário de Lévi-Strauss, das descrições anedóticas e angustiantes de Nigel Barley, do diário etnográfico clássico de Michel Leiris ou das peripécias de Brian O’Neill na sua chegada suspeita a Fontelas?

O processo de produção antropológica encontra-se, a partir dos anos sessenta do nosso século, em permanente fermentação, para utilizar a expressão feliz de

Louis Sass. Este autor sintetiza, de maneira admirável, as preocupações de Eric Wolf que, há vários anos, combate os métodos de pesquisa e descrição da Antropologia tradicional. Para Sass, que se apoia nos trabalhos de Wolf, Renato Rosaldo, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu e outros, “uma intensa reavaliação do tema tradicional da Antropologia Cultural — e também dos seus métodos de observação e explicação — lançou-a em profundo estado de crise” (Sass 1986:65). Este autor acrescenta todavia que, ao lado desta dúvida generalizada, existe um enorme amadurecimento criador e uma vertiginosa excitação no campo da criação do texto antropológico.

Muitos autores põem hoje em dúvida que os métodos antropológicos tradicionais possam fazer justiça à natureza caleidoscópica da realidade social. Daí que façam apelo a desdobramentos diversos, que vão da história ao feminismo, da filosofia à teoria literária. É uma postura que assumidamente segue a máxima de Clyde Kluckhohn — A Antropologia, sendo um campo interdisciplinar e litigioso, é uma licença intelectual para invadir outras áreas.

Há quem se oponha: Marvin Harris acusa “as mentes literárias”, mas cai nos processos interpretativos e subjectivistas que condena, na sua obra bastante divulgada *Cows, Pigs, Wars and Witches* (1982).

Contrariamente, Michel Foucault, verdadeiro filósofo das ciências sociais, ataca o carácter tradicionalista das ideias racionalistas do ensino e da pesquisa. Ele e Bourdieu “consideram a ciência social não como uma busca neutra da verdade, mas como um sintoma da perversidade da consciência moderna” (Sass 1986:69).

Pierre Bourdieu, ao contrário de Clifford Geertz, que dá ênfase à cegueira (o que o objectivismo não vê), analisa as ilusões que assomam perante o olhar objectivador. Quando os antropólogos descrevem o nativo que segue leis culturais abstractas, eles estão a cair na armadilha da reificação: essas leis são criações intelectuais do observador. Dito por outras palavras: o observador acaba por ser tão prisioneiro como o observado.

Este processo de fermentação vivificante da prática e da reflexão antropológica não fica por aqui. Abordagens recentes, segundo Sass, consideram quase impossível descrever outros povos: algumas etnografias da década de oitenta focam mais o processo do trabalho de campo que as sociedades estudadas; hoje em dia, o pesquisador de campo não é mais omnisciente: ele surge como o anti-herói, o palhaço manipulado pelos informantes sagazes.

A tendência mais recente concentra-se no processo da escrita etnográfica. As etnografias, verdadeiras *alegorias da subjectividade*, podem ser analisadas e interpretadas tal como as obras literárias, “revelando tanto sobre o intérprete e suas suposições culturais, quanto sobre a sociedade sob investigação” (Sass 1986:71).

Lienhardt, ao analisar a última obra de Geertz (*Works and Lives*, 1988)

considera que a grande força da mensagem que pretende transmitir reside em “estratégias literárias superiores, na marca estilística pessoal dos autores nos respectivos textos”. E cita os êxitos das obras de Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict. Conclui pondo em relevo o papel ambivalente do antropólogo, simultaneamente como intermediário entre as pessoas que estuda e as pessoas para quem escreve. Nessa linha de pensamento Geertz qualifica os antropólogos de hoje como híbridos da arte e da ciência.

Tal situação parece ser uma tentativa para reinventar uma ciência antropológica com a ajuda das mediações textuais. Paul Rabinow levanta algum ceticismo em relação a estas orientações pós-modernistas, mas não deixa de analisar alguns aspectos daquilo que rotula como a viragem desconstrutivo-semiótica. Assim, aponta que James Clifford se orienta para a meta-etnologia textualista, enquanto que Clifford Geertz navega nas águas da antropologia interpretativa. “Clifford’s central theme has been the contextual construction of anthropological authority” (Rabinow 1986:243) seguindo uma orientação que considera que ciência e ficção não são termos opostos mas complementares. Assim, “Advances have been made in our awareness of the fictional (in the sense of “made”, “fabricated”) quality of anthropological writing and in the integration of its characteristic modes of production. The self-consciousness of style, rhetoric, and dialectic in the production of anthropological texts should lead us to a finer awareness of other, more imaginative, ways to write” (Rabinow 1986:244).

Mas a questão não fica por aqui. A tese fundamental de James Clifford é que a escrita antropológica se tem orientado para suprimir a dimensão dialógica do trabalho de campo, oferecendo ao antropólogo o total controle do texto. A posição de Frederic Jameson é próxima. Para este autor, tal como para Habermas, crítico do modernismo, o pós-modernismo chegou à Universidade (logo, à Antropologia), na década de oitenta. Apesar de Jameson escrever acerca da consciência histórica, a mesma orientação está presente na escrita etnográfica: “interpretative anthropologists work with the problem of representations of others’ representations, historians and metacritics of anthropology with the classification, canonization, and “making available” of representations of representations of representations” (Rabinow 1986:250).

Um outro aspecto que este autor considera conducente ao processo de consolidação da prática antropológica da escrita etnográfica é a integração da chamada “conversa de corredor”: “When corridor talk about fieldwork becomes discourse, we learn a good deal. Moving the conditions of production of anthropological knowledge out of the domain of gossip — where it remains the property of those around to hear it — into that of knowledge would be a step in the right direction” (Rabinow 1986:253).

Uma outra posição (a de Stanley Fish) não deixa de ser pertinente. Este

autor argumenta que todos os textos são interpretações e que os factos são, eles próprios, baseados em interpretações. Para Fish, tais interpretações não são questões individuais (subjectivas) mas, acima de tudo, são domínio das comunidades. De tal modo que, “meanings are culturally or socially available, they are not invented *ex nihilo* by a single interpreter” (Rabinow 1986:255).

Voltemos ao reestudo das comunidades. Aspectos importantes da dimensão temporal (oriundos da tradição historiográfica francesa) são postos em destaque por Joaquim Pais de Brito, ele próprio personagem principal de um reestudo em Rio de Onor. Afirma este autor: “Em primeiro lugar, no que respeita ao tempo, sempre curto, de trabalho de campo, a dificuldade em detectar e distinguir continuidades e mudanças, inércias e dinamismos, permanências e inovações confundidos na sincronia do presente da observação. Em segundo lugar, e em íntima relação com o anterior, o facto de ter sido precisamente, no momento histórico de grandes perturbações e mutações nos modos de vida das sociedades rurais do Ocidente, que o antropólogo as foi estudar deparando no terreno com um discurso valorativo estabelecendo o confronto entre um antes e um agora...” (Brito 1989:14).

A situação é paradigmática em Vila Velha: “Maria, uma velha camponesa dos tempos da miséria costuma dizer — dantes, quando tinha bons dentes, não tinha pão; agora, que tenho dinheiro para comprar tudo, não tenho dentes...” (Ramos 1989a:8).

Se em vez de considerarmos o trabalho feito por dois antropólogos em momentos diferentes, focarmos as pesquisas realizadas pelo mesmo antropólogo no mesmo local, a questão não deixa de ser pertinente, interessante e útil. Seguidores desta prática já há, que conheçamos, uma mão cheia: Laurence Wylie em Roussillon (1957, 1981, 1987); Carmelo Lisón-Tolosana em Belmonte de los Caballeros (1966 e 1978); Collin Turnbull no Ituri (1962, 1983); José Cutileiro em Vila Velha (1967, 1971 e 1977); Brian Juan O’Neill em Fontelas (1977, 1987, 1989; Denise Lawrence em Vila Branca (1975, 1988), etc.

Surgem, naturalmente, questões relacionadas com a mudança social, a continuidade e a evolução, as dimensões e ritmos da mudança, as esferas da mudança e da estabilidade. Os estudos de retorno levantam novas questões teóricas que, em geral, escapam às análises e modelos anteriores. “Depois de um período, normalmente entre dez e vinte anos, o etnógrafo volta à comunidade estudada e conclui que: a) tudo mudou, b) nada mudou na sua essência, c) alguns sectores da estrutura social evidenciaram alguma mudança, ou d) o estudo de retorno levanta muito mais problemas teóricos do que se esperava” (O’Neill 1988:16, nota 6).

Em 1950, Laurence Wylie iniciou os primeiros estudos em Roussillon, a que deu o pseudónimo de Peyrane. Voltou lá em 1957, em 1981 e em 1987. O texto de 1987 traduz, com alguma estranheza e desencanto para o autor, o tempo da mudança radical e célere. A agricultura foi trucidada pelo turismo, a comunicação

entre as aldeias vizinhas foi acelerada à velocidade do TGV e da autoestrada, a presença de forasteiros que se instalaram na aldeia tornou-se de temporária em definitiva, arrastando artistas, intelectuais, escultores, celebridades (as residências secundárias de Vila Velha preconizam uma evolução semelhante...). O valor da propriedade imobiliária e dos terrenos circundantes subiu em flecha, a vida social local alterou-se completamente com a mudança do que considera “o ponto de mira social”. Apesar do seu humor, como refere Isaac Chiva, através do texto subtil e essencialmente descritivo de Wylie de 1987 perpassa uma certa angústia e melancolia, porque a “sua Roussillon” de há trinta anos já não existe. A marcha imparável do tempo deixa marcas indeléveis, tanto no mundo rural europeu como nas sociedades “primitivas”, tal como testemunhou Colin Turnbull (1962 e 1983) sobre os Pigmeus da Floresta do Ituri.

Vila Velha, uma comunidade rural do Alto Alentejo, foi sede de concelho até meados do século passado. Cidadela medieval sobranceira à planície, à fronteira extremeira e ao rio Guadiana, reduz-se hoje, na exiguidade dos seus cento e cinquenta e sete habitantes, às funções menores de sede de uma freguesia que, lentamente se esvazia no centro e estagna demograficamente nas aldeias periféricas.

Perdida a importância histórica, eliminada a função militar estratégica de sentinela atenta sobre as margens do Guadiana e os atrevimentos dos Castelhanos, desaparecida a função político-administrativa concelhia, amputada a dinâmica sócio-económica pela fuga migratória dos seus filhos mais jovens, activos e audazes, Vila Velha, tornou-se num centro ritual em vias de extinção.

Em meados da década de 60, José Cutileiro efectuou em Vila Velha o trabalho de campo conducente à tese de doutoramento em Antropologia Social que apresentou na Universidade de Oxford. A obra, que seguiu o modelo mediterrânico vigente apadrinhado pela Escola Inglesa e exemplificado por Julian Pitt-Rivers, foi traduzida para Português e publicada com o título oportuno e eficaz de *Ricos e Pobres no Alentejo*.

Porque me encontro em Vila Velha, “a continuar o romance do doutor Cutileiro” (dizem os meus informantes menos esclarecidos, mas com perspicácia inesperada), eis porque me proponho às presentes reflexões.

O reestudo das comunidades abre novos caminhos à abordagem antropológica porque veicula perspectivas alargadas em relação a certas questões e fenómenos: (in)valida a investigação anterior, testa a problemática da reificação (coisificação), introduz uma visão diacrónica mais alargada e encara o processo de mudança. Relembrando a questão de Tepoztlán, note-se que foi o próprio Robert Redfield que colocou correctamente o problema em 1960, tal como Heider aponta: “An account of a little community is not something that is given out of a vending machine by putting in the appropriate coins of method and technique.

There is no one ultimate and utterly objective account of a human whole. Each account, if it preserves the human quality at all, is a created product in which the human qualities of the creator — in the outside viewer and describer — are one ingredient” (Heider 1988:74).

Oportunamente, Thomas Kuhn, da área das ciências naturais, argumentara que a pesquisa é compartilhada pelo paradigma da época em que ocorre e, outros autores vieram demonstrar que se torna necessário legitimar e justificar os enviesamentos dos observadores.

A etnografia de Vila Velha por José Cutileiro é “a descrição de uma freguesia rural tradicional do Alentejo, em que as questões principais giram à volta do sistema da posse da terra, baseado numa agricultura latifundiária extensiva e na respectiva estratificação social” (Ramos 1989:2). Doutro modo: “The major defining characteristic of the villages, however, was their highly polarised class structure, arising from the extreme inequality inherent in the structure of land tenure and the latifundia system” (Clark and O’Neill 1980:48).

Vila Velha tem sido considerada uma comunidade apropriada para a prática do trabalho de campo, dada a exiguidade da sua população e o ambiente convidativo à reflexão que a localização geográfica e a paisagem exercem nos investigadores. Nos últimos vinte e cinco anos a sua população ficou reduzida a metade, o que ainda facilita mais o contacto e a relação interpessoal, através da malha fina da técnica antropológica. Os tempos têm sido de mudança a vários níveis: político, económico, social, turístico.

Cutileiro, médico que nunca exerceu, pertencia a uma família aristocrática da região e, “não desfazendo, era boa pessoa, bebia com a gente na taberna e o que ele gostava de cantar à alentejana com a gente!”. De facto, ele conquistou os habitantes da freguesia que, até então, nunca se teriam sentado à mesma mesa com um *doutor*. Nada contra Cutileiro: ele imergiu na vivência local, apesar de, num sistema de classes rigidamente estratificado, ocupar, ele próprio, uma posição superior.

Pina Cabral coloca o problema do seguinte modo: “Devido a toda uma tradição de opressão cultural, todo e qualquer camponês ou proletário confrontado com um membro da burguesia detentora da “cultura” (um *Senhor Doutor*, como se diz em Portugal) experimenta uma sensação de inferioridade” (Cabral 1983: 333). A esta dualidade paternalismo/inferioridade que Pina Cabral refere, prefiro eu enquadrá-la naquilo a que desigmo por ideologia da dependência.

Tomando em consideração a mencionada estratificação social da comunidade em estudo, é natural que a referida situação de paternalismo/inferioridade marcasse, dominasse e informasse o espírito e os comportamentos dos habitantes da vila e da freguesia face ao antropólogo da classe dominante. O que quero significar? Gostaria de dizer que, em Vila Velha, Cutileiro coligiu informação ela

própria constrangida pelos limites e pela distância da estratificação social. Nesta linha de pensamento, e reduzidas as diferenças sociais dos anos 60, interrogo-me sobre quais os constrangimentos que condicionarão a minha própria investigação. Parodiando esta e outras questões, há quem afirme que “cada comunidade tem o antropólogo que merece...”.

É, no entanto, notório, que Cutileiro se colocou “do lado dos pobres”. De facto, na sede de concelho mais próxima, Vila Nova, desde agricultores endinheirados a profissionais liberais, desde indivíduos das classes médias a intelectuais, muitos consideram Cutileiro como “traidor”: “Ele usou a nossa amizade e hospitalidade para dar uma imagem falsa sobre nós”, afirmam. Na realidade, várias dezenas de habitantes de Vila Nova leram o livro de Cutileiro...

Aqui se coloca o problema do conhecimento que os nativos devem ter sobre o tipo de investigação que os antropólogos realizam e a percepção que adquirem das questões tratadas. É aqui que surge o chamado “Efeito Montesinos”...

Quanto aos actuais habitantes de Vila Velha, três deles terão lido o livro de Cutileiro. Tenho sérias dúvidas acerca da opinião dos vilavelhenses sobre Cutileiro, se mais pessoas tivessem conhecimento dos pontos de vista do autor sobre o adultério feminino e sobre o sistema de patrocínio na freguesia.

Cutileiro defende fortemente o conceito de patrocínio e, por outro lado, enfatiza a independência moral dos trabalhadores alentejanos. Para complicar a questão, ele considera o adultério como uma verdadeira instituição, referindo que algumas vezes era praticado sob a instigação dos próprios maridos. Em que ficamos? Onde está a independência moral dos trabalhadores alentejanos?

Entre Maio de 1978 e Janeiro de 1979, Sandra Clark, uma antropóloga inglesa, realizou trabalho de campo em Vila Velha. Esta autora e Brian O’Neill publicaram um artigo na revista *Critique of Anthropology*, em 1980, no qual criticam a interpretação específica de Cutileiro sobre o curso da Reforma Agrária, dentro do contexto da Revolução do 25 de Abril (baseando-se sobremaneira no posfácio à edição portuguesa de *A Portuguese Rural Society*).

Tive, entretanto, oportunidade de discutir com Clara, a informante-chave de Sandra Clark, alguns aspectos menos claros da perspectiva desta antropóloga. O que se verifica é que existem diferenças de opinião entre Clark e Cutileiro e, agora, entre Clark e a sua informante; existem diferenças de opinião entre Cutileiro e os seus informantes, entre Cutileiro e eu próprio, entre mim e Clark. Como o papel dos antropólogos é reduzir ou eliminar tais discrepâncias, eis a razão porque coloco o problema.

“Gostaria de mencionar o estranho caso do empregado da Misericórdia que, de acordo com Cutileiro, usava as dependências do hospital como sua residência privada, não cumpria as receitas médicas e, de vez em quando, batia nos doentes. Sandra Clark refere esta ocorrência e chama-lhe bizarra. Também fiquei surpre-

endido e tentei desvendar o enigma.

Um dos meus informantes, José, afirmou-me:

– Nunca ouvi falar disso. O homem era bom enfermeiro e vivia no hospital porque isso fazia parte do contrato.

João, outro dos meus informantes, disse-me:

– Sim, senhor, era verdade. Era um mau enfermeiro e ocupava o hospital sem autorização.

Tentei ir mais além:

– Mas o José disse-me que nunca ouviu nada sobre o assunto!?

– É muito simples, replicou João. Ele disse-lhe isso porque a mulher dele era amante do enfermeiro!

Mais tarde, vim a saber que João, ele próprio aspirante a enfermeiro, tinha sido candidato ao mesmo emprego na Misericórdia!!

Este exemplo paradigmático, tal como as diferentes opiniões de Cutileiro, Clark, José, João, Clara e as minhas próprias perspectivas sobre este e outros assuntos, conduzem-me fatalmente à perplexidade, à dúvida, à angústia” (Ramos 1988:4).

Todas estas discrepâncias trazem-me à lembrança a expressão de Campbell ao afirmar que todo o conhecimento humano é *presuntivo*. Associando o relativismo cultural como o carácter presuntivo do conhecimento humano, devo concluir, na linha de autores como Werner e Schoepfle, que devemos atribuir o mesmo peso ao conhecimento dos nativos que atribuímos ao conhecimento dos outros antropólogos e ao nosso próprio conhecimento. Assim, “The paradox of this situation is that all description, understanding, and explanation of the natives’ cultural knowledge is based fundamentally on two disparate incompletely transmittable, presumptive systems of knowledge — the knowledge of the native and the knowledge of the ethnographer” (Werner and Schoepfle 1987:60).

Por outro lado, uma outra hipótese se coloca quando nos vemos confrontados com indivíduos na prática do trabalho de campo. Ela diz-nos que existe um enviesamento sistemático que tende para o etnocentrismo, durante a recolha de informação sobre um acontecimento ocorrido em dado momento, e a posterior recordação do mesmo acontecimento. Os exemplos citados anteriormente validam esta hipótese e colocam-me numa posição delicada, porque se torna difícil e árduo reduzir contradições e, porque a “minha opinião é mais uma opinião”. O melhor que se pode fazer é tentar compreender as razões que motivam os procedimentos, tentar descobrir as explicações que justificam esta ou aquela atitude, este ou aquele interesse e, procurar legitimar os enviesamentos.

A situação não é nova nem original. Nos anos 50, Akira Kurosawa, um cineasta japonês, realizou um filme cujo nome (*Rashomon*) tem vindo a ser utilizado para qualificar o problema etnográfico que estou a abordar: a reprodução

de versões diferentes sobre o mesmo facto.

O filme localiza-se no Japão medieval e descreve o encontro na floresta de um bandido com um samurai e a sua mulher. “O mistério do filme advém de quatro diferentes relatos sobre o mesmo acontecimento (um encontro sexual que pode ter sido sedução ou violação; e a morte do samurai que pode ter sido assassinato ou suicídio). Cada relato é claramente auto-explanatório, elaborado para dar credibilidade a cada relator” (Heider 1988:73).

De facto, em julgamento, cada contador apresenta a sua verdade: o bandido, a mulher do samurai, o espírito do samurai morto, e um lenhador que acidentalmente passava na floresta. É interessante referir que, a versão do lenhador, pareceria ser aquela que traria a chave do problema, por ser a menos interessada, a mais distanciada e objectiva. Puro engano: O lenhador foi tentado pela pretensa arma do crime: um machado.

Contrariamente aos filmes policiais que no final apresentam a única versão possível e a única verdade, *Rashomon* convence-nos da verdade de cada versão. O “Efeito Rashomon” adoptado pelo discurso etnográfico leva-nos a considerar que “in ethnographic accounts there is not necessarily one account that is truer than any other” (Werner and Schoepfle 1987:149).

Naturalmente que existem mecanismos e processos para evitar situações contraditórias em pesquisas científicas que focam o mesmo objecto de estudo, os mesmos acontecimentos ou os mesmos tópicos. Em certos casos, as chamadas triangulações e perguntas muito simples podem ser esclarecedoras. De facto, há situações em que “alguém está errado”, para usar a expressão de Heider. Noutras situações pode-se estar a olhar para culturas diferentes ou para segmentos diferentes da mesma cultura ou investigando a mesma cultura em épocas diferentes. Como é o olhar do etnógrafo, o seu sistema de valores, a sua orientação teórica, a sua cultura, os seus objectivos e propósitos científicos? E quando o antropólogo muda de opinião? É irrelevante uma permanência mais prolongada no terreno? Existem condições óptimas de trabalho de campo? Há antropólogos que se relacionam melhor com os seus informantes? São irrelevantes o sexo, a idade, o estado, as preferências do antropólogo quando engajado no processo de trabalho de campo?

Neste aspecto, uma postura metodológica aberta é essencial. Torna-se absolutamente necessário eliminar reducionismos que apenas afunilam a perspectiva do objecto. A esse respeito, e referindo-se à Sociologia, Bourdieu alerta-nos dizendo “que a pesquisa é uma coisa demasiado séria e demasiado difícil para se poder tomar a liberdade de confundir *rigidez*, que é o contrário da inteligência e da invenção, com o *rigor*, e se ficar privado deste ou daquele recurso entre os vários que podem ser oferecidos pelo conjunto das tradições intelectuais da disciplina — etnologia, economia, história” (Bourdieu 1989:26). Para usar uma

expressão cara a este autor francês, precisamos, como já disse, de nos livrar dos “cães de guarda metodológicos”.

Quer o paradigma do tempo em que vivemos, quer a nossa formação científica, quer os interesses dos intervenientes, quer os contextos em que os fenómenos acontecem, quer ainda o discurso ideológico sobre a realidade, tudo isso contribui para que o “Efeito Rashomon” funcione como o estigma que persegue a investigação etnográfica. Desse modo, ou os fenómenos observados pelo antropólogo/etnógrafo correspondem indubitavelmente à realidade (e são parte e função da História), ou eles existem apenas em função da percepção do etnógrafo?

Aqui vem desembocar a problemática da construção do texto etnográfico como obra literária e como tradução de uma cultura ou de um seu segmento. Tal como Clifford Geertz insinua, a questão crucial que se coloca no trabalho de campo oscila entre o desejo metodológico da observação-participante transformado no dilema literário da descrição-participante (Geertz 1988).

O antropólogo começa a desempenhar cada vez mais um papel ambivalente, simultaneamente como intermediário entre as pessoas que estuda e as pessoas para quem escreve. Geertz avança mesmo com a qualificação de hipocondria epistemológica. Este e outros autores argumentam que, desde Malinowski, a autoridade antropológica se tem apoiado em duas muletas-textuais. A primeira enfatiza o elemento experiencial, “eu estive lá”, e estabelece a autoridade pessoal do antropólogo; a sua supressão do texto estabelece a respectiva autoridade científica, é a segunda muleta textual.

Apesar de Geertz não ser categoricamente convincente e aparentemente cair na sua própria armadilha construcionista, existem outros testemunhos com interesse: “Penso que é nítido que a narrativa pessoal persiste ao longo da objectivação da descrição na escrita etnográfica, porque ela mediatiza uma contradição da disciplina que existe entre a autoridade pessoal e a autoridade científica” (Pratt 1986:32). Não cabe aqui a construção textual de Le Roy Ladurie, toda ela baseada nas interrogações persecutórias do inquisidor. Essa é outra questão que nos levaria longe e nos afastaria dos objectivos deste artigo, apesar da tentação do tema.

Pessoalmente, e na senda de Mary Louise Pratt, penso que as narrativas não matam a ciência. Todavia, no caso de Vila Velha, não sei se serei capaz de reduzir as contradições, e de percorrer, são e salvo, o labirinto metodológico.

Os sinais do “terramoto” teórico previsto por Brian O’Neill passam pelo carácter inovador da etnografia pós-modernista a que George Marcus (1989) atribui três requisitos, não necessariamente únicos: a apropriação dialógica dos conceitos analíticos, a bifocalidade e as justaposições críticas das possibilidades. Tais requisitos exigem, entre outros aspectos, o refazer do observado, o refazer do observador e a problematização da dualidade perspectiva/voz.

Para o autor em referência “the realist ethnography contextualizes with

reference to a totality in the form of a literal situated community and/or a semiotic code as cultural structure. The referent of contextualization for the modernist ethnography, which denies itself any conventional concept of totality, are fragments that are arranged and ordered textually by the design of the ethnographer” (Marcus 1989:27).

Em dois anos, José Cutileiro mudou de opinião sobre as desvantagens do antropólogo que estuda a sua própria sociedade (1973). Sandra Clark passou alguns meses em Vila Velha e preocupou-se essencialmente em criticar Cutileiro. Pais de Brito revisita Rio de Onor mas o seu objectivo não é validar ou invalidar Jorge Dias. Denise Lawrence viu-se, recentemente, confrontada com a emergência do fenómeno turístico em Vila Branca, situação impensável no princípio da década de 70. A minha posição *rashomoniana* já foi explicitada; por outro lado, três anos depois de ter iniciado o trabalho de campo em Vila Velha eu tenho “saudades” de 1987. Nesse interim, também Vila Velha começou a ser assolada por essa hidra avassaladora e predadora que é o turismo de massas. Vinte e cinco anos depois do trabalho de campo que gerou *Ricos e Pobres no Alentejo* não caio na armadilha de ser anti-Cutileiro. Se o “Efeito Rashomon” é um anátema que persegue as nossas próprias consciências e se cada um de nós pode facilmente mudar de opinião (porque os contextos mudam e porque nós mudamos), não vejo outra alternativa senão eliminar a interrogativa que coloquei no título deste texto.

Vila Velha, 1990.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARLEY, Niegl (1986) *The Innocent Anthropologist*, London: Penguin Books.
- BIOCCA, Ettore (org.) (1971) *Yanoáma. The narrative of a white girl kidnapped by amazonian indians*, New York: E.P. Dutton & Co.
- BOURDIEU, Pierre (1989) *O Poder Simbólico*, Lisboa: Difel.
- BRITO, Joaquim Pais-de (1989) *A Aldeia, As Casas: Organização Comunitária e Reprodução Social numa Aldeia Transmontana (Rio de Onor)*. 2 vols. Tese de Doutoramento em Antropologia Social, ISCTE (policopiada).
- CABRAL, João Pina (1983) “A Observação Participante na Etnografia Portuguesa”, *Análise Social* 76: 327-339.
- CHAGNON, Napoleon (1968) *Yanomamö, The Fierce People*, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- CLARK, Sandra and O’NEILL, Brian (1980) “Agrarian Reform in Southern Portugal”, *Critique of Anthropology* (Vol. 4) 15: 47-74.
- CUTILEIRO, José (1971) *A Portuguese Rural Society*, Oxford: Clarendon Press.
- (1973) “The Anthropologist in His Own Society”, paper prepared for presentation to the Association of Social Anthropologists, St. John’s College, Oxford (policopiado).
- (1977) *Ricos e Pobres no Alentejo*, Lisboa: Sá da Costa.

- DONNER, Florinda (1982) *Shabono. A visit to a remote and magical world in the south american rainforest*, New York: Harper Collins.
- FREUD, Sigmund (1989) *A interpretação dos sonhos*, (3 vols.), Lisboa: Pensamento Editores.
- GEERTZ, Clifford (1988) *Works and Lives - The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press.
- HARRIS, Marvin (1982) *Cows, Pigs, Wars and Witches*, London: Penguin Books.
- HEIDER, Karl (1988) "The Rashomon Effect: When Ethnographers Disagree", *American Anthropologist* 90: 73-81.
- LEIRIS, Michel (1990) *L'Afrique Fantôme*, Paris: Gallimard.
- LIENHARDT, Godfrey (1989) "O Observador Observado", *Diálogo* (vol. 22) 3: 61.
- MARCUS, George (1986) "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System" in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford and George Marcus (orgs.), 165-193, Los Angeles: University of California Press.
- (1989) "Past, Present and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth Century Modernity Worldwide" (policopiado).
- O'NEILL, Brian Juan (1988) "Reflexões sobre o Estudo de Caso Antropológico", *O Estudo da História*, (II série) 5/6: 5-18.
- PRATT, Mary Louise (1986) "Fieldwork in Common Places", in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford and George Marcus (orgs.), 27-50, Los Angeles: University of California Press.
- RABINOW, Paul (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Los Angeles: University of California Press.
- (1986) "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology" in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford and George Marcus (orgs.), 234-261, Los Angeles: University of California Press.
- RAMOS, Francisco Martins (1980) "Introdução à Antropologia Alentejana do Quotidiano", *Diário Popular* (Artes e Letras), Agosto/Dezembro.
- (1988) "Vila Velha Revisited: Anti-Anti Cutileiro?", Comunicação apresentada no Congresso da Associação Antropológica Americana, Phoenix, Arizona.
- (1989a) "Solidarity and Conflict in the Alentejo: Political Clientelism in Vila Velha", Comunicação apresentada na IV Reunião do *International Conference Group on Portugal*, Durham, New Hampshire.
- (1989b) "Vila Velha, Cutileiro e o Efeito Rashomon", *Economia e Sociologia* 49: 71-79.
- SASS, Louis A. (1986) "Fermentação na Antropologia", *Diálogo* (Vol. 20) 4: 65-71.
- TURNBULL, Colin (1962) *The Forest People*, New York: Clarion Books.
- (1983) *The Mbuty Pygmies: Change and Adaptation*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- WERNER, Oswald and SCHOEPPLE, Mark (1987) *Systematic Fieldwork* (Vol. II), London: Sage Publications.
- WYLIE, Laurence (1957) *Village in the Vaucluse*, New York: Harper & Row.