

O REAL COMO FICÇÃO

por

Álvaro Campelo*

A aproximação ao objecto da antropologia sempre foi o problema epistemológico mais questionado pelos guardiões do templo científico. Como nos aproximamos do “real”?, como o comunicamos?, qual a adequação do discurso antropológico à cultura vivida de um grupo social? Estas, e outras questões, fizeram do antropólogo um feiticeiro mal amado e indesejado do discurso científico.

Neste simples ensaio procurar-se-á, explorando alguns dados fornecidos por Michel de Certeau, situar o discurso antropológico a partir da sua génese: as notas de campo. A haver ou não uma cientificidade na escrita antropológica, ela deve nascer e ser problematizada neste espaço fontal, como espaço de adequação ao “real”, bem como de construção e criação do “real”, num discurso negociado cientificamente entre os vários intervenientes. Particularmente difíceis de enunciar, as práticas sociais esquecidas e marginalizadas pelo saber científico, e que se relacionam mais com o campo da antropologia, serão o cerne deste ensaio.

O método introduz a cientificidade moderna, tornando-a discursiva. Enquanto discursiva, a ciência desenvolve processos, de modo a fixar em “regiões” o *saber*, a entender e conhecer, à medida que a razão saída da *Aufklärung* determinava as suas disciplinas, as suas coerências e o seu poder. O saber faz-se teoria, enquanto esta delimita e constrói o próprio saber.

Para além deste saber *esclarecido*, existe o que podemos designar por *processos sem discurso*, os quais recebem um “lugar próprio”, atribuído pelo saber científico: o de “reservas” *selvagens* desse mesmo saber (Cf. de Certeau. 1990: 102)¹. Por sua vez, a distinção imposta pela história entre a reflexão teórica e as “práticas”, não se refere essencialmente ao binómio tradicional da “teoria” e da “prática”, especificado pela separação entre a *especulação* e as *aplicações* con-

* Universidade Fernando Pessoa, Porto.

¹ A própria noção de *esclarecido*, cara ao século das luzes, é ela mesma elucidativa para a delimitação de um determinado tipo de saber.

cretas, “mas ela tem em vista duas *operações* diferentes, uma discursiva (na e pela linguagem) e a outra sem discurso” (de Certeau. 1990: 102). A nossa atenção orienta-se no sentido de estabelecer o status deste *savoir-faire* sem discurso; qual o *saber* destas práticas e a que ponto ele é apercebido pelas ciências ditas humanas. Como práticas que são, o seu sucesso é acessível na experiência, na história, como aproximação processual ao “lugar” e ao “tempo” do evento.

Ao focalizarmos o interesse neste “lugar” sem discurso, verificamos como ele está caracterizado por um estatuto de *fronteira* e de *limite*. A ideia de **método**, a partir do séc. XVI, modificou progressivamente a relação do *conhecer* e do *fazer*²: o discurso organiza a forma de *pensar* em forma de *fazer*. Há um *savoir-faire* organizado pelo discurso, o qual funciona como uma gestão racional da produção, numa operação regulada sobre campos apropriados. A *fronteira*, como já o afirmamos, não se situa entre dois saberes hierarquizados, um especulativo e o outro ligado às particularidades fixadas pelo primeiro, mas ela opõe práticas articuladas pelo discurso, àquelas que o não são (ainda). Estas práticas impõem-se como *saberes* “engenhosos” e “operativos”. Estranhas às “línguas” científicas, elas constituem, fora delas, um *ab-solu* do fazer (são performativas), e uma *reserva* do saber a inventariar, caso seja possível.

Um “saber” reside nestas práticas, onde as formas de agir (Cf. de Certeau. 1990: 108) não encontram legitimidade dentro da perspectiva de uma racionalidade produtivista. Deixadas de fora pela racionalidade, estas práticas sobrecarregaram-se de um investimento simbólico no que respeita à vida quotidiana. Tendo sido, e sendo ainda “lugares” marginais, *fronteiras*, a manifestação clara da “diferença” e do “outro” a *saber*, e apresentando-se como práticas sem discurso, torna-se urgente um discurso sobre elas.

Referindo-se à disciplina denominada de história, Michel de Certeau utiliza o quadro que representa o navegador Amerigo Vezpucci diante da “índia” América³ para falar de uma *escrita conquistadora*, a qual serve-se do Novo Mundo “como uma página em branco (selvagem) para escrever o querer ocidental. Ela transforma o espaço do outro num campo de expansão para um sistema de produção” (Cf. de Certeau. 1979: 3-4). O “outro” inscreve-se como *lugar-onde*, no qual a escrita, o discurso, encontra legitimidade de prática e não já de sentido, dado que este se supõe construído e aceite. A *escrita da história* é o estudo da escrita como prática histórica. Para Certeau, a preocupação fundamental era visar a relação que o *discurso* estabelece com o *real*, de que fala. Qual a relação entre *escritura e história* (Cf. de Certeau. 1979: 5) de forma a evitar a ilusão própria

² Nomeadamente no que se refere à prática do Direito e da Retórica.

³ O encontro assume figura mítica nesta alegoria desenhada por Jan van der Straet para a *America decima pars* de Jean-Théodore de Bry, Oppenheim, 1619 (cf. J. Amsler. 1955. *La Renaissance*, Paris: 89).

ao discurso, o qual pretende fazer crer que ele está “adequado” ao *real*, ao relevar a relação entre os processos científicos *limitados* e o que lhes *falta* (escapa) do *real* que estuda. A postulação de uma análise historiográfica “tem a ver, por um lado, com um problema político (os procedimentos próprios ao “fazer história” – “faire de l’histoire” – fazem voltar a uma maneira de “fazer história” – “faire l’histoire”), e, por outro lado, sobre a questão do sujeito (do corpo, e da palavra enunciadora), questão recusada para o lado da ficção ou do silêncio, através da lei de uma escrita científica” (de Certeau. 1979: 5).

Versando o discurso do *real*, a *escrita* histórica estabelece-se como um *discurso de separação*. Ela faz o corte entre o *presente* e o *passado*; entre o *discurso* e o *corpo* (social). A historiografia vai repetindo o gesto de separação, fazendo dele o postulado da interpretação: “a inteligibilidade instaura-se numa relação ao outro; ela desloca-se (ou “progride”) modificando aquilo que ela estabeleceu como seu “outro” – selvagem, o passado, o povo, o louco, a criança, o terceiro-mundo” (de Certeau. 1979: 9)⁴. Tal como na história, este processo paradoxal afirma-se na *escrita* de outras ciências humanas. A *escrita* substitui as representações tradicionais que autorizavam o presente, por um *trabalho* representativo que articula num mesmo espaço a ausência e a produção. Ela substitui o que *falta*, em prática significativa. Mas ela, enquanto supõe um lugar próprio, sujeita-se a um poder político, articulador de um *querer* e *dever* sistémico de escrita. Ao inscrever-se no espaço do poder político, ela supõe a legitimação desse poder, ou seja, este tem que juntar à força que o torna efectivo, uma autoridade que o faça credível.

Há uma relação entre este *poder* e o próprio estatuto do saber científico (bem como do seu discurso). A metodologia de que se socorre, transforma-se em lei, ilusão de superação da *ausência*, da *falta*, do corte que a interpretação exige. A *escrita* assume o carácter de ficção enquanto espaço e lugar onde se exercem os produtos de manipulação e de análise. A ordem, tão importante na compreensão da narratividade, quando ela constrói a relação e dá sentido ao discurso, funciona como mais um elemento de ficção. O investigador das ciências humanas pode somente escrever “conjugando nesta prática o “outro” que o faz avançar e o real que ele não represente senão em ficções” (de Certeau. 1979: 23).

A produção do “lugar” é importante, na medida em que ele funciona como aquilo que permite e aquilo que proíbe na ciência humana, como prática

⁴ “À travers ces variantes entre elles hétéronomes – ethnologie, histoire, psychiatrie, pédagogie, etc. –, se déploie une problématique articulant un savoir-dire sur ce que l’autre tait, et garantissant le travail interprétatif d’une science (“humaine”) par la frontière qui le distingue d’une région qui l’attend pour être connue” (de Certeau. 1979: 9).

e discurso⁵. “Fazer história” ou “fazer antropologia”, só se pode entender enquanto *prática* (uma *disciplina*), enquanto *resultado* (o seu discurso), e a sua relação sob a forma de *produção*. A esta forma de produção poderíamos nós chamar de *método*. O discurso faz uso de um método na medida em que interroga o “real”. A situação do cientista social faz com que esta interrogação assuma duas posições diferentes no processo científico: o “real” enquanto ele é o *conhecido* (aquilo que o cientista estuda); e o “real” enquanto está *implicado* pela própria operação científica (o cientista, os processos, os métodos, seus modos de compreensão e até uma prática do sentido (Cf. de Certeau. 1979: 47). Ou seja, por um lado o “real” é o *resultado* da análise, e por outro, o *postulado* da mesma. No nosso caso, estas duas formas da realidade não podem ser eliminadas, nem absorvidas uma pela outra. Vivemos a partir da sua relação, e temos como objectivo desenvolver esta relação em discurso. É a própria situação de *liminaridade* que especifica a nossa ciência como ciência humana. A relação com a diferença, com o “outro”, deve marcar profundamente o seu método de interpretação. O confronto de um método interpretativo com o seu “outro”, colocando em evidência a relação que se estabelece entre um modo de compreensão com o incompreensível que ele “faz surgir” (Cf. de Certeau. 1979: 51), é causa da tensão interna, e consciência do *limite*, dentro das ciências humanas. O *limite* é a figura como o “real” reaparece no interior da ciência, designando o “outro” da razão e do possível. Será esta uma possível distinção entre as ciências ditas “exactas” e as “humanas”?:

“Il se pourrait d'ailleurs que la distinction entre sciences “exactes” et sciences “humaines” ne passe plus par une différence dans la formalisation ou dans la rigueur de la vérification, mais sépare plutôt les disciplines selon la place qu'elles accordent, les unes, au *possible*, et les autres, à la *limite*. En tout cas, il y a sans nul doute, liée au métier d'ethnologue ou d'historien une fascination de la limite ou, ce qui est presque identique, de l'autre” (de Certeau. 1979: 56-57).

Trabalhar sobre o limite é o modo de representar uma *diferença*, ou a própria *relação* como operação a concretizar: colocar em cena o “outro” e, assim, estabelecer um *saber do outro*⁶.

⁵ “Telle est la double fonction du lieu. Il rend possibles certaines recherches, par le fait de conjonctures et de problématiques communes. Mais il en rend d'autres impossibles; il exclut du discours ce qui est sa condition à un moment donné; il joue le rôle d'une censure par rapport aux postulats présents (sociaux, économiques, politiques) de l'analyse” (de Certeau. 1979: 78).

⁶ Michel de Certeau afirma que a historiografia estabelece-se como *savoir de l'autre*, através das “citações”, notas e referências. A linguagem *citada* tem por fim acreditar o discurso, introduzido um efeito de realidade, produtora de fiabilidade, a qual dá autoridade ao saber. É o que ele denomina de “*real como citação*”. Nós utilizamos esta análise para uma nova visão do trabalho de campo antropológico.

Nada como a experiência do trabalho de campo, enquanto observação participante, para ter esta sensação de *limite*. Limite na experiência de relação – ao saber que interpreta, ao campo que se oferece, aos actores que interagem; limite na capacidade de apreender o outro; limite na arte de comunicar o outro. As notas de trabalho de campo são o máximo reflexo de todos estes limites, e, ao mesmo tempo, a *possibilidade* de eles se constituírem em discurso.

Os antropólogos têm como característica, pretensamente identitária, realizarem trabalhos de campo (observação participante): “fieldwork is a kind of ritual, a rite of passage” (Jackson. 1995: 70). Este é um dos três “momentos”⁷ associados ao trabalho etnográfico: o primeiro é este do *trabalho de campo*, que consiste na recolha de informações; o segundo será o *trabalho de texto*, ou seja, a elaboração de um relatório etnográfico, dando a razão do mesmo, bem como especificando as práticas de composição usadas pelo etnógrafo para fornecer uma imagem da cultura estudada; e o terceiro momento, o do dito *trabalho intelectual (Headwork)*, tem a ver com o processo de edição e de recepção do texto etnográfico pelas variadas audiências.

Se bem que todos os momentos são questionados e, de alguma forma, investigados enquanto processos de construção científica, o primeiro *-fieldwork-* constituiu-se ele mesmo foco do próprio texto etnográfico (Cf. Van Maanen. 1995: 7-8). Há a preocupação de tornar visível a descoberta de práticas e de processos utilizados para se chegar aos dados qualitativos presentes, bem como a situação pessoal e histórica de cada etnógrafo (Cf. Raninow. 1988). Surge, assim, uma “etnografia crítica”, a reflectir sobre os seus próprio métodos de análise, e ainda justificando *escritas* banais, tais como elementos irónicos, e métodos heterodoxos, como que a estabelecer um *estilo do não estilo*. Desta forma, vemos nascer uma escritura livre dos dogmatismos de “puristas”, fechados nos seus métodos e nas suas temáticas, pertença de “zonas” confessionais e legitimadas pelo autoridade de um saber com poder. Parte da mudança destes métodos e estilos tem a ver com o terceiro momento da etnografia: o aumento dos leitores dos textos etnográficos provoca o uso de uma linguagem mais livre, bem como a satisfação de *diferenças (objectos de análise)* pertinentes a este público. E, assim, a etnografia entrou por campos nunca antes visados pelo seu saber. cremos, no entanto, que foi a própria *relação* com o “outro” e a consciência do *limite*, os grandes impulsionadores desta nova escrita. Esta consciência tem o seu ponto alto, para além do trabalho de texto, no momento do trabalho de campo, e reflecte-se em toda a grandeza e

⁷ Apesar do termo “momento” poder ser confuso, é utilizado aqui para falar de um período histórico particular no desenvolvimento de trabalho intelectual, neste caso, a emergência de técnicas qualitativas de investigação nas ciências sociais.

riqueza – campo aberto ao outro – nas notas recolhidas durante essa experiência liminar.

Jean E. Jackson (Cf. Jackson. 1995: 36-72) descreve-nos vários tipos de liminaridade nas notas de campo, a saber: 1) *Entre mundos*: a) entre a *casa* e o *campo*; b) entre o *trabalho de campo* e o *Nativo*. 2) *Entre Eus* (Selves): a) notas de campo e eu; b) entre Eu e o Outro. 3) *Entre Palavras*: há vários tipos de géneros literários capazes de serem comparados com outros tipos de escrita. Pode haver um género que vê a “realidade” e que se destina ao investigador, e que não pode ser usado pelo público.

“When you're writing for a book you are writing for an outside audience. The fieldnotes are an intermediate stage. One fear is that they're subject to a lot of misinterpretation, a fear, one that they are wrong and someone will use them, or two, they're subject to manipulation the author doesn't want. In that sense they're a text, cut off from their roots, different from social reality” (Jackson. 1995: 63).

As notas de campo representam a tensão entre a investigação “científica”, controlada, e as coisas, eventos, reacções espontâneas e flexíveis. Para além do “saber” aceite e reproduzido, elas têm consigo um saber outro, ausente e promissor. Campo da “ambiguidade” entre a experiência objectiva e subjectiva, as notas de campo tornam-se o espaço preferido das críticas antropológicas, entre os próprios antropólogos.

As notas de campo assumem, por sua vez, um papel demiúrgico: são poéticas (do grego *poiein*: “criar”, “inventar”, “gerar”), dado que constroem a realidade. Têm uma performance de limite: “depois da sua morte, as suas notas de campo tornar-se-ão documentos históricos”. Ou ainda como afirmou aquele antropólogo entrevistado por J. Jackson: “We do more than historians, we create a world” (Cf. Jackson. 1995: 69). A missão de criar um mundo outro, não pensado e “sem saber”, os antropólogos devem-na partilhar com os actores sociais com os quais interagem, também eles diferentes e outros. Eis uma função sagrada que o ritual de passagem exige. Uma prática que, como discurso da mesma prática, assuma o limite e o não-saber como pensável e legítimo. Cremos que as notas de campo no trabalho antropológico funcionam como o lugar do crime, onde se volta, retornando a questionar o sentido da acção (sentido do trabalho antropológico).

A interrogação “teórica” da ciência antropológica é a memória deste resto, enquanto excluído do discurso das ciências, que as notas de campo “salvam”, e que são as “práticas comuns” (no sentido de não ligadas ao poder institucional). Como já vimos, este *savoir-faire* sem discurso, feito de operatividades múltiplas, mas selvagens, revela-se complexo e engenhoso. Trata-se de uma prática que opera fora do discurso esclarecido e está para ele como ausência, como vazio.

Falta-lhe um discurso próprio e um lugar para escrever as suas práticas. Transforma-se em arte de fazer (*arts de faire*), num pleno sentido estético, em oposição à ciência ilustrada:

“Inscrit dans l’orbite d’une esthétique, l’art de faire est placé sous le signe du jugement, condition “a-logique” de la pensée. L’antinomie traditionnelle entre une “opérativité” et une “reflexion” est surmontée par un point de vue qui, reconnaissant un art à la racine du penser, fait du jugement un “moyen terme” entre la théorie et la praxis. Cet art de penser constitue une unité synthétique entre les deux” (de Certeau. 1990: 113)⁸.

Certeau reflecte sobre exemplos kantianos, os quais concernem exactamente as práticas quotidianas. A faculdade de julgar, nas práticas quotidianas, usa a relação de um grande número de elementos: a transformação de um equilíbrio dá em um outro equilíbrio. Esta faculdade ultrapassa o entendimento do próprio acto de julgar (Cf. Philonenko. 1968: 17-24), e investe-se de um acto ético e poético, de forma a originar uma prática estética. Poderíamos, assim, propôr uma análise da natureza estética, ética e prática da vida quotidiana. Nada mais do que aquilo que as notas de campo fazem. Ao saírem, em grande medida, do discurso dogmático do texto antropológico, e das teorias com poder reprodutor, elas apresentam-se também como um *savoir-faire* indispensável à compreensão e análise de um saber ausente do discurso das ciências, e que se encontra presente nas práticas comuns.

Autores existiram, e existem, que se interessaram por práticas marginais não estudadas anteriormente. Trataram-nas como “outras”, mas recuperaram-nas dentro de um lugar teórico globalizante, ele mesmo produtor do saber legítimo e credível. Certeau faz, nomeadamente, uma crítica às posições de Foucault e Bourdieu, quanto à forma como ambos procuraram fornecer uma teoria das práticas (Cf. de Certeau. 1990: 98-100).

A operação teórica destes dois cientistas resume-se a dois momentos: *separar* e, posteriormente, *voltar* (primeiro um isolamento “etnológico”, e depois uma inversão lógica). O primeiro gesto separa certas práticas, num campo indefinido, de forma a tratar estas práticas como uma população à parte, formando um todo concreto, mas estranho ao lugar onde se produziu a teoria: assim os processos “panópticos” de Foucault, e as “estratégias” de Bourdieu. Mesmo o processo (Foucault), como o lugar *-kabyles-* (Bourdieu), são considerados como metonímias da espécie inteira: “a uma parte observável – porque circunscrita – é atribuída a representação da totalidade (in-definível) das práticas” (Cf. de Certeau. 1990: 99).

⁸ Certeau faz uma alusão à arte de pensar de Kant e da relação que ela estabelece entre arte de fazer (*kunst*) e a ciência (*wissenschaft*).

O segundo gesto *volta* à unidade antes desfeita. De obscuro, tácito e vago, a prática é invertida em elemento que aclara a teoria e sustem o discurso. Podemos verificar em Foucault que os procedimentos de vigilância, antes não tidos em conta pela ciência, tornam-se na razão pela qual se esclarecem os sistemas da nossa sociedade e os das ciências humanas. Através deles nada escapa a Foucault: eles permitem o discurso. Em Bourdieu, as estratégias enganosas, transgressivas em relação à ordem do discurso, são invertidas para fornecerem a articulação essencial à teoria que reconhece em todo o lado a reprodução de uma mesma ordem, através do *habitus* (Cf. de Certeau. 1990: 100).

Querendo construir uma *arte de pensar* estética e poética, autónoma e *outra*, expressão do *limite* e da *diferença*, também Certeau se interessou pelo quotidiano que se inventa em mil formas de agir furtivamente (*braconner*). Não procura nesta *separação* uma explicação ou teoria para as práticas. Como a arte, elas escapam ao sentido teórico globalizador, e, por isso, aquilo que ele procura é introduzir uma *antidisciplina*.

Os procedimentos da criatividade quotidiana concretizam-se em formas e *maneiras de fazer*. Estas constituem as múltiplas práticas através das quais os utilizadores se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção socio-cultural. Estas práticas tanto se efectivam nas sociedades modernas, por exemplo, pelos consumidores face aos sistemas de consumo (Cf. de Certeau. 1990: XXXVI-XXXIX), como na vida quotidiana das sociedades ditas “primitivas”, onde os actores sociais descobrem formas tácticas de agir, provas de uma criatividade dispersa.

Na análise que Certeau faz destas práticas, ele propõe uma distinção entre *estratégias e tácticas*. As primeiras funcionam como um tipo de racionalização que distingue de um “espaço envolvente” *um próprio*, ou seja, o lugar do seu próprio querer e poder. Postula um *lugar* susceptível de ser circunscrito como *um próprio* (específico) e que pode ser gerido em relação com uma exterioridade que se origina a partir dele mesmo⁹.

Por sua vez, a táctica funciona como um cálculo que não se pode basear num próprio, e, por isso, não tem uma fronteira que distingue o outro como uma totalidade visível. Por não ter um *lugar*, a táctica depende do tempo, da ocasião e do espaço do outro. Aquilo que realiza não pode ser guardado; vive das ocasiões¹⁰. Se a táctica não tem por lugar senão o do outro, ela desenvolve-se em

⁹ “J'appelle *strategie* le calcul (ou la manipulation des rapports de forces qui devient possibles à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir (une entreprise, une armée, une cité, une institution scientifique) est isolable” (Cf. de Certeau. 1990: 59).

¹⁰ “J'appelle *tactique* l'action calculée que détermine l'absence d'un propre. Alors aucune délimitation de l'estériorité ne lui fournit la condition d'une autonomie. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre” (Cf. de Certeau. 1990: 60).

campo alheio e estranho, sem contudo ser apropriada. Organizando-se a partir de uma lei estranha, ela, nesse lugar que não é seu, permanece como estranha. Reflexos de uma inteligência operativa, as táticas manifestam até que ponto esta inteligência é indissociável dos combates e dos prazeres quotidianos que articula, enquanto as estratégicas escondem, sob cálculos objectivos, a sua relação com o poder que as sustem, guardadas pelo seu lugar próprio institucionalizado (Cf. de Certeau. 1990: XLVII). Se a estratégia tem um próprio, que é uma vitória do lugar sobre o tempo, ela domina o tempo. Ao fundar esse lugar autónomo, prepara expansões futuras e permite-se uma independência em relação com a variabilidade das circunstâncias. A análise estratégica possibilita as práticas como lugares lisíveis: permitem um saber como poder. Por sua vez as táticas criam surpresas, são furtivas e estão onde não se espera: elas são enganosas (*elle est ruse*). Confrontadas com o *poder do saber*, a tática é uma arte do débil, faz-se discurso do mais fraco. As táticas são processos que valem pela pertinência que dão ao tempo, à *urgência* do tempo.

“Les stratégies misent sur la résistance que *l'établissement d'un lieu* offre à l'usure du temps; les tactiques misent sur une habile *utilisations des temps*, des occasions qu'il présent et aussi des jeux qu'il introduit dans les fondations d'un pouvoir” (de Certeau. 1990: 63).

A tática, ao contrário da estratégia que se postula através de um poder, está determinada pela ausência de poder. E esta ausência de poder é característica das práticas ordinárias, as quais permanecem como uma memória sem linguagem ou discurso próprio.

A investigação antropológica sempre privilegiou o anónimo e o quotidiano, que se nos apresentam como estranhos, outros e diferentes. Outras regiões dão-nos aquilo que a nossa cultura excluiu do seu discurso, e que foi uma arte do *saber estético, ético e poético* que a faculdade de julgar possibilita. Cabe à antropologia, como ciência do outro, dos limites, abrir as portas da lisibilidade a estas práticas táticas, deixando que permaneça o outro, sempre intrigante e sempre campo aberto de possibilidades. Não serão as notas de campo, espaço do espontâneo, do frágil e da urgência do tempo, um método apropriado a fornecer-lhes um espaço que seja seu e, ao mesmo tempo outro, porque também ele vive na situação de liminaridade? Serão ambos a razão, se aqui há lugar para ela, da legitimidade e credibilidade de um e de outro?

Arte e engenho, o discurso antropológico assume-se como científico enquanto *ficção* que possibilita um saber da prática social. E o seu carácter científico repousa na pertinência e profundidade que as notas de campo possibilitam, como criação de um espaço do outro. Experiência de limites, e manifestação das liminaridades presentes, as notas de campo possibilitam a cientificidade como

mediação no trabalho de campo e na escrita antropológica, enquanto espaços da ficção. A questão de pertinência do trabalho de campo/observação participante, e consequentes notas de campo, não está somente, como alguns supuseram, de perscrutar relações sociais de povos com técnicas de reprodução de conhecimento diferentes, mas no facto de só aí podermos lidar com as práticas, enquanto campos de saber, e, mais concretamente, com as práticas tácticas, não expressas nos discursos sociais, porque espontâneas e furtivas à institucionalização. É relativamente a estas práticas que as notas de campo se apresentam como absolutamente insubstituíveis, já que próximas da urgência do tempo em que sucedem, e sujeitas a uma lógica heterodoxa.

O texto antropológico fornece um “lugar” às tácticas observadas, inserindo-as num saber partilhável, a ser constituído como poder. A manutenção das notas de campo, relicário pertença do antropólogo que realizou a investigação, transforma-se numa obrigação de respeito pelo outro, e por saberes abertos à interrogação. Publicar, ou não publicar as notas de campo? A decisão parece caber unicamente ao ficcionista mor, usurpador de uma relação que foi acontecimento, e que agora é um saber. O *ausente* que a escrita substituiu, e que torna credível e lisível o acontecimento, está aí como estranho, mas ainda não sujeito aos posteriores cortes e ausências que as interpretações posteriores exigem. As notas de campo, sendo já interpretações de 2º e 3º graus, ainda permitem um lugar ao *outro* diferente, selvagem, como um saber apropriado, sim, mas ainda rico em capacidade de criação, e ainda prometedora.

BIBLIOGRAFIA

- DE CERTEAU, Michel (1989) - *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- DE CERTEAU, Michel (1990) - *L'Invention du Quotidien. Arts de faire. I*. Paris: Gallimard.
- JACKSON, Jean E. (1995) - “Déjà Entendu. The limial Qualities of Anthropological Fieldnotes” in John Van Maanen (ed.) 1995. *Representation in Ethnography*. London: Sage.
- MAANEN, John Van (1995) - “An End to Innocence” in John Van Maanen (ed.) 1995. *Representation in Ethnography*. London: Sage.
- PHILONENKO, A. (1968) - *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: Vrin.
- RABINOW, P. (1988) - *Un ethnologue au Maroc*. Paris: Hachette.