

No gabinete: etnografia, conhecimento antropológico e legitimidade

Beatriz Salgado Cardoso de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

beatriz.oliveira15@unioeste.br

<http://orcid.org/0000-0003-2486-5570>

Ana Lúcia de Castro

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

ana.castro@unesp.br

<http://orcid.org/0000-0002-6165-7722>

RESUMO

Em face de inquietações teórico-metodológicas vivenciadas em uma pesquisa conduzida durante a pandemia de COVID-19, este artigo problematiza as atividades que legitimaram o trabalho antropológico ao longo do que Mariza Peirano chamou de história-e-teoria da Antropologia, a fim de abordar a seguinte questão: é possível produzir conhecimento antropológico sem etnografia? Partindo da antropologia moderna e de sua ênfase no “trabalho de campo”, passamos também pelo interpretativismo de Clifford Geertz, pela preocupação dos pós-modernos com a autoridade etnográfica e pela ideia de “momento etnográfico” de Marilyn Strathern. Finalmente, a fim de evidenciar uma nova proposta antropológica, a qual desassocia a disciplina da prática da etnografia, abordamos a ideia de “correspondência” de Tim Ingold.

Palavras-chave: Etnografia; Conhecimento antropológico; História-e-teoria da Antropologia; Legitimidade.

On the armchair: ethnography, anthropological knowledge and legitimacy

ABSTRACT

In face of theoretical-methodological concerns experienced in a research conducted during the COVID-19 pandemic, this paper discusses the activities that came to legitimize the anthropological work throughout what Mariza Peirano called the history-and-theory of Anthropology, in order to address the following question: is it possible to generate anthropological knowledge without ethnography? From de Modern Anthropology and its emphasis on the “field work”, we go through Clifford Geertz’s interpretivism, through the postmodernism concern about the ethnographical authority and through Marilyn Strathern’s ‘ethnographical moment’ notion. Finally, highlighting a new anthropological paradigm, which decouples the fusion between Anthropology and ethnography, we address Tim Ingold’s idea of “correspondence”.

Keywords: Ethnography; Anthropological knowledge; Anthropology’s history-and-theory; Legitimacy.

En el gabinete: etnografía, saber antropológico y legitimidad

RESUMEN

Frente a las inquietudes teórico-metodológicas vividas en las investigaciones realizadas durante la pandemia de la COVID-19, este artículo problematiza las actividades que legitimaron el trabajo antropológico a lo largo de lo que Mariza Peirano a llamado de la historia-y-teoría de la Antropología, con el fin de abordar la siguiente pregunta: ¿es posible producir conocimiento antropológico sin etnografía? Partiendo de la Antropología Moderna y su énfasis en el “trabajo de campo”, también pasamos por el interpretativismo de Clifford Geertz, la preocupación de los posmodernistas por la autoridad etnográfica y la idea de “momento etnográfico” de Marilyn Strathern. Finalmente, con el fin de resaltar una nueva propuesta antropológica, que desvincule la disciplina de la práctica de la etnografía, abordamos la idea de “correspondencia” de Tim Ingold.

Palabras clave: Etnografía; Conocimiento antropológico; Historia-y-teoría de la Antropología; Legitimidad.

Introdução

A reflexão desenvolvida neste artigo é fruto de profundas inquietações teórico-metodológicas experimentadas durante o desenvolvimento de uma pesquisa sobre as transformações da paisagem de uma região central da cidade de São Paulo, Brasil, chamada “Baixo Augusta”. A realização de um trabalho etnográfico era central na proposta metodológica que sustentava o projeto de pesquisa, e previa uma imersão no cotidiano das apropriações do espaço no Baixo Augusta, importante região de lazer da juventude da capital paulistana, que concentra uma série de casas noturnas, bares e comércios alternativos e que, há dez anos, vem sofrendo um processo intenso de verticalização, causado por um *boom* imobiliário¹. Em janeiro de 2020, teve início o trabalho de campo, porém, logo a vivência das dinâmicas culturais do Baixo Augusta *in loco* foi impossibilitada devido à pandemia de COVID-19.

Na pesquisa, esse contexto gerou uma dupla ausência no campo: tanto das antropólogas, como de seus(suas) principais interlocutores(as). Com estabelecimentos de lazer e comércio impossibilitados de funcionar, pelo menos ao longo do ano de 2020 e por períodos intermitentes ao longo de 2021, o Baixo Augusta, sempre agitado e dinâmico, em especial à noite, era, naquele momento, uma região quase deserta. Muitas casas noturnas, comércios e bares fecharam suas portas temporariamente ou mesmo definitivamente, pelos altos custos de aluguel e o baixo público.

Houve momentos nos quais tivemos algum respiro — mesmo que abafado pelas máscaras — quando, arriscadamente, algumas incursões em campo foram realizadas, a pé ou mesmo de carro. Todavia, como realizar uma pesquisa de campo nessas condições? Rejeitamos, desde o início, a ideia de tornar esse um estudo sobre o Baixo Augusta durante a pandemia — de *malade* já nos bastou a Paris pré-Haussmann². A memória dessa rua,

¹ Um mapeamento de novas torres de condomínios residenciais e comerciais realizado ao longo da pesquisa revelou 44 novas construções na região do Baixo Augusta, no período entre 2010 e 2022. Em comparação com os dados publicados pela Empresa Brasileira de Estudos do Patrimônio (Embraesp) (2021), sobre a verticalização no município de São Paulo, o número é de extrema relevância e aponta para a ocorrência do que chamamos de *boom imobiliário*, amplamente comentado também na mídia (OLIVEIRA, 2023).

² Georges-Eugène Haussmann foi prefeito da cidade de Paris no Segundo Império e responsável por promover mudanças radicais na paisagem urbana. Em 1853, recebeu um guia de Napoleão III, um mapa da cidade que indicava, por uma legenda de cores, a urgência dos projetos a serem realizados. Adotando princípios lineares romanos e o uso do ferro e do vidro, que constituíam novas tecnologias na arquitetura, o “artista demolidor”, como ficou conhecido, destruiu “boa parte da malha medieval e da Renascença” de Paris (SENNETT, 2003, p. 269). Antes disso, é costume dizer que Paris era uma cidade “doente”

apropriada pelas mais diversas culturas urbanas, e o valor desse quadro para o trabalho antropológico, nos impulsionou a continuar buscando uma imagem que considerávamos ser aquela da “rua viva”, da “rua que interessa” (MAGNANI, 1993), pois vivida e experienciada por seus diferentes atores.

Tendo em mente a etnografia como “ideia-mãe” da Antropologia (PEIRANO, 2014), uma questão crucial colocaria os objetivos e a própria natureza da pesquisa em xeque: como fazer etnografia nesse contexto? Seria possível “fazer” etnografia sem estar *in loco*, “em campo”? Seria possível criar um outro campo? No limite, a grande questão colocada foi: é possível produzir conhecimento antropológico sem etnografia?

“Estar lá”: a fusão da teoria geral antropológica com a pesquisa empírica

Ao final do século XIX, como coloca James Clifford (2011), nada garantia que o antropólogo tivesse o status de melhor intérprete da vida nativa. A figura do antropólogo, como a conhecemos hoje, emerge de um processo de valorização da experiência de campo em seu trabalho, a qual passa a legitimar seu conhecimento e a autorizar seu discurso. O pesquisador, antes enclausurado e protegido em seu gabinete, sai a campo — como o faziam antes os missionários, os comerciantes, enfim, os viajantes — e se aventura entre os nativos, para, posteriormente, se aventurar a escrever sua etnografia. Dessa maneira, é o deslocamento físico, a estranheza perante uma nova cultura, o “estar lá”, que fortalecem, nesse momento, a autoridade do antropólogo no que diz respeito à análise intercultural, e que legitimam a Antropologia, consolidando-a como uma disciplina epistemologicamente autônoma.

Em sua análise, Clifford pontua as “etapas” deste processo, que funde a teoria geral antropológica com a pesquisa empírica, bem como a análise cultural com a descrição etnográfica (CLIFFORD, 2011, p. 22). Temos, em primeiro lugar, nas décadas de 1900 e 1910, Franz Boas à frente da revista *American Anthropologist* e da *American Anthropological Association*, além de suas publicações no *United States Bureau of Ethnology* (STOCKING JR., 2004). A difusão de seu trabalho leva à concretização paulatina de uma prática: a coleta de dados sobre outras culturas deveria ser feita por cientistas naturais, treinados(as) na

(*malade*), pois “asfixiada”: em suas ruelas medievais e estreitas, com prédios altos, faltava luminosidade, escoamento de esgoto e distribuição de água potável apropriados.

academia, que definiam a si mesmos(as) como antropólogos(as); estes(as) estariam, igualmente, envolvidos(as) na formulação e avaliação da teoria antropológica.

Na década de 1920, com Bronislaw Malinowski, e com fortes influências dos trabalhos de Margaret Mead e Alfred Radcliffe-Brown, tal prática de coleta de dados é finalmente legitimada e generalizada (CLIFFORD, 2011, p. 24). Seria imprudente, porém, afirmar que, a partir de então, a produção de conhecimento antropológico exigia, necessariamente, a pesquisa empírica *in loco*. A história da Antropologia nos mostra que, em seus diferentes debates e linhagens, a disciplina sempre teve preocupações das mais diversas em relação à legitimidade do conhecimento por ela produzido.

A partir desses marcos, a força da fusão entre a teoria e a prática etnográfica torna-se tamanha, que parece rechaçar a clausura do antropólogo em seu gabinete. Mais ainda, pode-se dizer que um dos resultados desse processo é a divisão artificial do trabalho etnográfico em fases, e a ideia de que, primeiramente, o antropólogo é formado e treinado em sua universidade; posteriormente, torna-se viajante, para “estar lá”, observar, participar diretamente da cultura nativa e recolher a maior quantidade de dados possível; então, finalmente, retorna a seu gabinete, onde, por meio de um processo distanciado e isolado, e que muitas vezes parece sugerir se tratar de um “truque de mágica” (GEERTZ, 1978), produz um texto final, uma etnografia coesa, que será lida por seus colegas, em seus respectivos gabinetes.

Assim, na antropologia moderna, parece haver uma tendência em se conceber cada fase do trabalho etnográfico de maneira demasiado hermética, e o próprio retorno do antropólogo ao gabinete é comumente uma experiência deixada em segundo plano, além de raramente valorizada como experiência de campo. Todavia, como coloca Mariza Peirano (2014, p. 379):

[...] a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem.

“Estar aqui”: voltando ao gabinete

Mais uma vez com referência à Peirano (1995; 2014), seguindo a “teoria-e-história” de nossa disciplina, seria possível afirmar que, quando tocada pela hermenêutica, a Antropologia volta a olhar para o trabalho no “gabinete”.

É notório que Clifford Geertz marca um movimento de passagem na disciplina antropológica³. Sua obra critica veementemente o que lhe precedeu e influencia profundamente o que lhe segue. A grande inflexão teórico-metodológica que a antropologia interpretativa traz à nossa disciplina não é fruto exclusivo de um esforço intelectual, mas também da influência de elementos externos. Por um lado, o contexto disciplinar no qual Geertz produz sua obra é efervescente. “A Interpretação das Culturas” (GEERTZ, 1978) é um texto redigido no final dos anos 1960 e publicado entre 1973 e 1974, momento de uma suposta “crise” de paradigmas nas Ciências Humanas (OLIVEIRA, 1995). Por outro lado, seu objeto de estudo já exigia também um outro tratamento, posto que se diferenciava daquele da antropologia moderna — afinal, Bali, Java ou Marrocos, como objetos de estudo antropológico, extrapolavam os limites das pequenas tribos em uma série de aspectos.

Profundamente influenciada pela hermenêutica, a antropologia interpretativa de Geertz não é mais pautada pela certa interpretação objetivista do pensamento durkheimiano, que dominava a antropologia moderna⁴. O reconhecimento da impossibilidade de isolar o objeto de estudo em nossa disciplina evidencia a irrevogável dimensão subjetiva da qual devemos dar conta como antropólogos(as), pois, ao estudarmos outras culturas, nossas próprias interpretações penetram o “corpo” do objeto.

³ Escolhemos aqui fazer referência à antropologia interpretativa de Clifford Geertz pela questão com que lidamos no artigo. Porém, evidentemente, há uma série de outras perspectivas que também marcam movimentos de passagem ou momentos de inflexão na disciplina antropológica, como é o caso do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss.

⁴ Em sua verdadeira luta pela institucionalização da disciplina sociológica e pela conquista de sua autonomia epistemológica, Émile Durkheim preocupa-se com o *status* de ciência da Sociologia, estabelecendo para ela um objeto de estudo e um método específicos, em um contexto ainda fortemente influenciado pelas ciências da natureza, marcado pela razão, pela observação e experimentação, pela busca da objetividade e previsão dos acontecimentos. Assim, na proposta durkheimiana, o ser social existe fora do indivíduo e acima dele, e sua concepção de realidade é então aquilo que está externo ao pesquisador, ao sujeito do conhecimento. Dito isso, há interpretações de sua obra que a posicionam como “objetivista”. Por outro lado, o antropólogo Clifford Geertz, contundentemente influenciado pela hermenêutica, coloca novamente em cena tal sujeito do conhecimento e a impossibilidade de se isolar o objeto de estudo.

Reconhece-se, assim, o caráter subjetivo do processo de desenvolvimento do saber antropológico e a possibilidade de uma objetividade apenas relativa em nossa disciplina.

No sentido geertziano, a etnografia não pode ser compreendida como um conjunto de técnicas ou métodos de pesquisa por meio das quais o antropólogo desvende as leis de um fenômeno. Pelo contrário, nesta perspectiva, a etnografia é um *esforço intelectual*, no qual o antropólogo preocupa-se com os significados de um fenômeno, por meio da aproximação e interação de dois idiomas culturais — o dos nativos e o seu próprio. Dessa maneira, como uma “Ciência do Espírito”, a Antropologia não permitiria explicar (*Erklären*) uma cultura, mas sim compreendê-la (*Verstehen*), isto é, interpretá-la.

Geertz teve importante papel no reconhecimento da etnografia como uma “descrição densa”, que possibilita uma *interpretação*, relatos de “segunda e terceira mão” (GEERTZ, 1978)⁵. Tal descrição densa é, então, vista como uma interpretação possível entre tantas outras — “interpretação” construída, ou mesmo criada, em um terreno *dialógico*, de interação. Consequentemente, a fonte de legitimidade do trabalho antropológico, que antes repousava quase que exclusivamente no “estar lá”, repousa, a partir desse momento, também, no “estar aqui”, entre os seus, e a linha que separa a experiência no campo e no gabinete torna-se muito mais porosa e flexível — se é que o próprio gabinete já não pode ser, nesse contexto teórico, considerado campo:

[...] embora a cultura exista no posto comercial, no forte da colina ou no pastoreio de carneiros, a antropologia existe no livro, no artigo, na conferência [...]. Convencer-se disso é compreender que a linha entre o modo de representação e o conteúdo substantivo é tão intracável na análise cultural como na pintura. (GEERTZ, 1978, p. 26, grifo nosso).

De fato, a partir de Geertz, a importância da experiência antropológica no gabinete ganha novo fôlego. O autor procura demonstrar que a caracterização corrente do trabalho do etnógrafo — “ele observa, ele registra, ele analisa”, nessa ordem — cita operações que podem nem sequer existir de forma autônoma ou hermética, como comentamos anteriormente. O etnógrafo *escreve* (GEERTZ, 1978, p. 30), e o “estar lá” não pode ser a única fonte de legitimação da pesquisa antropológica, tampouco pode definir a prática etnográfica — a etnografia ocorre em campo e também no gabinete, o “estar lá” pode,

⁵ O argumento de Geertz é de que, ao acessarmos a teia de significados de uma cultura, não acessamos seu conteúdo em si, mas as representações de tal conteúdo. Dessa maneira, a etnografia é vista pelo autor como uma interpretação do pesquisador da interpretação do nativo (GEERTZ, 1978).

inclusive, ocorrer concomitantemente ao “estar aqui”.

Contudo, a teoria geertziana continua a relacionar intimamente etnografia e Antropologia. Ao caracterizar a primeira como um “esforço intelectual para uma descrição densa” (GEERTZ, 1978, p. 15), este autor afirma que a Antropologia é, por essa razão, capaz apenas de pequenos “voos teóricos”: “[s]omente pequenos voos de raciocínio tendem a ser efetivos em antropologia; voos mais longos tendem a se perder em sonhos lógicos, em embrutecimentos acadêmicos com simetria formal” (GEERTZ, 1978, p. 17).

Notamos aqui que a discussão, na verdade, tem amplitude muito maior do que a da história da disciplina antropológica, e remonta não só à problemática da natureza do conhecimento antropológico, mas da natureza do conhecimento em geral, da relação entre o empírico e o teórico, o universal e o particular.

A erupção de vozes no gabinete

Num período muito próximo ao de Geertz, o “campo” do trabalho da escrita etnográfica ganhou ainda mais centralidade com a “crise da representação” (ASAD, 1983; CAPRANZANO, 1986; CLIFFORD, 2011; RABINOW, 1985). Nas décadas que se seguiram à 1950, o desmantelamento dos impérios coloniais e a atenção que ganhavam as sociedades complexas, geravam um momento peculiar na disciplina antropológica. Como aponta Teresa Caldeira, “mudaram as condições em que se faz o trabalho de campo e o contexto em que se escreve sobre o outro” (1988, p. 135). Nesse sentido, segundo Georges Balandier (1993), o processo de descolonização impactou tanto a Antropologia como a Sociologia das sociedades não-europeias:

Ele [o processo de descolonização] desestabilizou os hábitos, suscitou o pudor terminológico (...) e introduziu a dúvida quanto ao alcance atual do empreendimento antropológico. De repente as sociedades estimadas estáticas ou congeladas na “repetição” se abriram à mudança ou à revolução; reencontraram uma história; cessaram de pertencer à ordem da passividade e dos objetos. (BALANDIER, 1993, p. 127).

Dessa maneira, o modelo clássico de etnografia, desenvolvido no âmbito do

encontro colonial⁶, e que não colocava em questão o caráter da *relação de poder* entre antropólogo e nativo, não poderia mais ser válido.

A partir da década de 1970, como notamos, Geertz abriu um caminho na disciplina para a problematização desse modelo clássico de etnografia. Sua antropologia interpretativa, porém, não encontraria muitos adeptos entre os pós-modernos. A perspectiva hermenêutica, que propunha interpretar a cultura como um texto, não asseguraria um suficiente afastamento crítico da antropologia clássica, denominada como *realismo etnográfico*, na crítica de Clifford, cujo cerne reside na disjunção entre discurso e texto. Autores como, por exemplo Talal Asad (1983), Paul Rabinow (1985) e Vincent Crapanzano (1986)⁷, argumentaram, nesse sentido, que muito estaria se perdendo ou sendo modificado entre a pesquisa de campo e o texto.

A visão pós-moderna era de que a experiência de campo, fragmentada e diversa, acabava se tornando um todo coerente e integrado no texto, no qual a diversidade de vozes é subsumida pela voz única do antropólogo-intérprete. Nesse sentido, a ideia é a de que o texto não pressupõe a interação, não depende da interlocução presente no discurso e na experiência do campo. Dito de outro modo, não seria possível interpretar um discurso de forma aberta e pública como é “ler um texto”, pois textos viajam, mas discursos não — é necessário “ter estado lá”. Assim, na etnografia, “os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas” (CLIFFORD, 2011, p. 39), e estas narrativas é que são, então, a fonte de problematização e experimentação dos(as) pós-modernos(as).

Essa linhagem da antropologia preocupou-se — quase que exclusivamente — com as formas de representação da escrita etnográfica. A crítica desenvolvida nos Estados Unidos na década de 1980, questionava tanto o excesso quanto a insuficiência da presença do antropólogo no texto (CALDEIRA, 1988). Por um lado, os pós-modernos percebem

⁶ A ideia de encontro colonial é explorada por Balandier como “o contato entre civilizações heterogêneas e os conflitos que daí decorrem” (BALANDIER, 1993, p. 128). Este seria, segundo o autor, um tema que atraía antropólogos “dos últimos decênios” (BALANDIER, 1993, p. 128) (Balandier publica seu texto em 1955). Balandier lembra de um ensaio de Bronislaw Malinowski no qual o autor afirma, “sem equívoco, a vontade de estudar as sociedades tais como elas existem”, e se levanta “contra a ‘paixão de reconstrução’ pseudo-histórica” (BALANDIER, 1993, p. 120), dito de outra maneira, uma espécie de recusa da história. Por outro lado, Balandier argumenta que “no caso dos povos dependentes estes choques ou contatos operaram em condições muito particulares” (BALANDIER, 1993, p. 128). A esse conjunto de condições, deu o nome de “situação colonial”, um todo complexo, espécie de sistema e resultado da inter-relação de diversas perspectivas — da história, da política administrativa, da psicologia, da sociologia, e assim por diante.

⁷ Para a crítica pós-moderna à Geertz, ver Peirano (1986).

que a autoridade conferida ao antropólogo apagava as vozes daqueles sobre quem fala, emudecia os nativos; por outro lado, percebem também um questionamento insuficiente sobre a inserção do antropólogo no campo e, especialmente, no texto etnográfico — em outras palavras, os pós-modernos apontavam para a ausência de autocrítica da Antropologia sobre suas práticas.

Nesse sentido, o pós-modernismo na Antropologia toma o próprio texto etnográfico como objeto de estudo, numa espécie de meta-antropologia. É o que argumenta James Clifford (2011), ao analisar experimentações etnográficas e problematizar os modos de autoridade nelas contidos. Modelos de representação pós-modernos do texto etnográfico, como o polifônico ou o dialógico, almejavam conectar a experiência em campo, fragmentada, e sua apresentação no texto etnográfico. Em resumo, tratavam-se de experimentações etnográficas que buscavam maneiras de escrever etnografia que incorporassem no texto a reflexão sobre seus próprios procedimentos, expondo-os cuidadosamente (CALDEIRA, 1988, p. 141).

Nesse momento, mesmo que de maneira diversa daquela de Geertz, a legitimidade do conhecimento antropológico também se relacionava ao trabalho no gabinete. Com efeito, a ênfase dada à escrita etnográfica foi tamanha, que esta preocupação acabou por resultar em políticas exclusivamente textuais, como bem ressalta Teresa Caldeira:

A maioria das alternativas pós-modernas à antropologia não se refere a discussões sobre o contexto político em que ela ocorre, ou às possibilidades críticas da antropologia em relação às culturas das sociedades do antropólogo ou às culturas do Terceiro Mundo que ela continua a estudar. As alternativas são basicamente textuais: referem-se a como encontrar uma nova maneira de escrever sobre cultura. (1988, p. 141, grifo nosso).

A partir dessa crítica, o artigo de Caldeira, “A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia”, analisa algumas experimentações de escrita de autores(as) pós-modernos(as) que intentam, de maneiras diversas, diluir a autoria etnográfica *do* e *no* texto. Estes(as) autores(as) procuraram conectar a natureza de seus objetos de estudo com aquela de seus textos etnográficos. Por exemplo, ao trabalhar com memória oral em *First Time*, Richard Price (1983) nota que as narrativas de seus informantes só se mantinham de modo fragmentário, visto que o conhecimento do passado era inexoravelmente vinculado a questões de poder: “só se contam fragmentos, e as pessoas interessadas em história [...] têm que juntar fragmentos dispersos oferecidos em

diferentes momentos pelos velhos” (CALDEIRA, 1988, p. 146). Visto que o conhecimento “deveria” permanecer fragmentário, Price concebeu o livro como experiência textual — dividiu as páginas de sua obra em duas partes, sendo que a superior continha fragmentos de narrativas de seus informantes, agrupados por temas, e a inferior continha resultados das pesquisas em arquivos, realizadas pelo autor, que compunham colagens da visão do colonizador e, naturalmente, das interpretações de Price.

Apesar de seu mérito em procurar colocar em evidência as relações de poder desiguais contidas no trabalho antropológico, o peso que os pós-modernismos deram à escrita e à estética etnográficas gerou críticas ferrenhas. Nesse sentido, Peirano comenta:

Os norte-americanos, que sempre procuraram o exótico além-mar, se confrontam hoje com os problemas das relações de poder e de dominação que tradicionalmente caracterizaram o trabalho de campo entre pesquisador e pesquisados. Empenhados na autocritica dessas relações e na legitimidade da pesquisa tradicional em um mundo que se acredita pós-colonial, propõem que o resultado da pesquisa não seja fruto de observação pura e simples, mas de um diálogo e de uma negociação de pontos de vista. Daí para a crítica dos estilos etnográficos, para o questionamento da autoridade do texto, para a descrença em macroteorias, para a ênfase na fragmentação da experiência, a distância é curta. (PEIRANO, 1995, p. 25).

Pouco depois do calor do debate da “crise” da representação, em meados da década de 1990, Peirano argumenta que esta linhagem antropológica poderia trazer efeitos perniciosos à disciplina antropológica, “fortalecendo a crença de que a retórica substitui a densidade teórica” (PEIRANO, 1995, p. 26) e, mais ainda, promovendo

[...] um descrédito prematuro e inconsequente da tradição da disciplina, fazendo com que estudantes mal informados passem a ver nos textos clássicos exemplos ultrapassados do realismo etnográfico, de autores positivistas que nunca deram a devida atenção à dimensão existencial do encontro etnográfico. (PEIRANO, 1995, p. 26).

Com efeito, Peirano tem argumentos importantes em relação aos pós-modernos e ao perigo de uma leitura acrítica de suas proposições e experimentações etnográficas. Ao mesmo tempo, não podemos desconsiderar a atenção que estes autores trouxeram ao trabalho de escrita etnográfica ou ao trabalho do antropólogo em seu gabinete.

Isso posto, um panorama mais ou menos organizado pode, finalmente, estabelecer-se. Por um lado, a antropologia moderna trouxe ao centro do debate etnográfico o trabalho *de campo* do antropólogo, o “estar lá”, determinando-o como fonte de legitimação do conhecimento produzido na Antropologia. Mais tarde, a antropologia interpretativa traz a atenção também ao trabalho *no gabinete*, procurando mostrar que a linha entre o “estar lá” e o “estar aqui” “é tão intracável na análise cultural como na pintura” (GEERTZ, 1978, p. 26). Finalmente, a antropologia pós-moderna traz ainda maior ênfase ao trabalho do antropólogo no gabinete, dando centralidade à escrita e à experimentação textual, que procura, em geral, a dispersão da autoridade etnográfica e a erupção de diferentes vozes em seu texto ou resultado final.

Evidentemente, a relação entre campo e gabinete, entre a coleta de dados e a escrita etnográfica, entre a teoria e o empírico, é objeto de um incessante debate em nossa disciplina. Dessa maneira, a seguir, apresentamos mais uma perspectiva que também trata desta relação, porém, que não intenta dar maior ou menor ênfase ao campo ou ao gabinete, e, sim, que os amalgama, de maneira intrínseca.

Um novo campo

Marilyn Strathern problematizará a prática etnográfica como atividade duplamente desafiadora. Em primeiro lugar, por ocorrer sempre em dois lugares, “tanto naquilo que, já há um século, chamamos tradicionalmente de ‘campo’, como no gabinete, na escrivaninha ou no próprio colo” (STRATHERN, 2014, p. 345). Se o tradicional “trabalho de campo” é realizado “tendo em vista uma atividade muito diferente: a escrita”, para a autora, “a escrita etnográfica cria [então,] um segundo campo” (STRATHERN, 2014, p. 345-346). Nesse sentido, o que devemos perscrutar em nossa análise é precisamente a relação “complexa” entre ambos:

Certo tipo de complexidade reside, portanto, na relação entre os campos duplicados da etnografia: cada um deles cria o outro, mas tem também sua própria dinâmica ou trajetória [...]. O(a) pesquisador(a) de campo tem de administrar, e portanto, habitar os dois campos ao mesmo tempo: recordar as condições teóricas sobre as quais a pesquisa foi proposta, e com isto a razão de estar ali, cedendo ao mesmo tempo ao fluxo de eventos e às ideias que se apresentam. “Voltar do campo” significa inverter essas orientações. (STRATHERN, 2014, p. 346–347, grifo nosso).

Mais uma vez, a separação do trabalho antropológico em fases, herméticas, prova-se inadequada. Porém, não é simplesmente sobre esta inadequação que Strathern anseia refletir, visto que “justapor diferentes ordens de dados como parte desse modo aberto de coletar e analisar a informação apenas torna o caso do método etnográfico mais visível” (STRATHERN, 2014, p. 347). Tampouco a autora refere-se apenas às críticas correntes em relação à atividade de coleta de dados e aos próprios dados, e suas “ressonâncias colonizantes” (STRATHERN, 2014, p. 348), tanto em termos políticos como epistemológicos.

Com sua linhagem antropológica, que poderíamos chamar de “relacional”, a autora tem em mente uma outra espécie de desafio, que resumiremos em três pontos: a) se a antropologia social é comprometida com um “determinado ponto de vista, segundo o qual a vida social é complexa [...] [e] um fenômeno relacional [...] [e] não pode ser reduzida a princípios ou axiomas elementares”; b) e se a organização social, como sistema complexo, está em constante evolução, a gerar sempre “comportamentos imprevisíveis, não lineares e capazes de produzir resultados múltiplos”; c) como então “fazer um arrazoado que tenha como ponto de partida um evento imprevisível, um resultado imprevisível, remontando às circunstâncias de seu desenvolvimento?” (STRATHERN, 2014, p. 348–349).

A imprevisibilidade do ofício do antropólogo, o fato do pesquisador não conhecer “de saída toda a série de fatores relevantes na análise final”, nem mesmo aquilo que será relevante “para a compreensão do material que já ocupa suas notas e textos” (STRATHERN, 2014, p. 349), leva a autora a conceder maior importância não à imersão de campo ou ao trabalho no gabinete, mas ao *momento etnográfico*, uma *relação* que junta significante e significado, que junta “o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise)” (STRATHERN, 2014, p. 350). Para a autora, é neste momento que se desenvolve o conhecimento de caráter antropológico. Assim, o trabalho de campo é como um “momento antecipatório”, visto que

[...] é aberto ao que virá depois. No meio-tempo, o aspirante a etnógrafo reúne material cujo uso não pode ser previsto, fatos e questões coletados com pouco conhecimento de suas conexões. O resultado é um “campo de informação” ao qual é possível retornar, do ponto de vista intelectual, para fazer novas perguntas sobre desenvolvimentos posteriores cuja trajetória de início não era evidente. (STRATHERN, 2014, p. 353–354, grifo nosso).

É nesse momento de imersão, na relação entre o *estar lá* e o *estar aqui*, que o pesquisador pode finalmente passar da condição de aspirante a etnógrafo e realizar sua etnografia, produzir conhecimento. O *lugar físico* onde se localiza o antropólogo, no “campo” (lá) ou no gabinete (aqui) é indiferente, pois trata-se de um *lugar intelectual*.

Indiscutivelmente, a autora traz um aporte importante à reflexão que aqui traçamos. Porém, apesar de definir o *momento etnográfico* e trazer à tona sua centralidade na produção do conhecimento antropológico, Strathern ainda não responde à nossa questão principal — é possível fazer Antropologia sem etnografia? — tampouco tira ênfase do tradicional “trabalho de campo”.

Com o cenário que traçamos, procuramos apenas evidenciar os movimentos da Antropologia em torno da ideia da etnografia como prática central no trabalho do antropólogo. Até aqui, conseguimos adentrar a noção de que *a etnografia não acontece apenas em campo, tampouco apenas no gabinete*. Todas as linhagens abordadas compõem uma parte da “teoria-e-história” (PEIRANO, 1995) da disciplina como a conhecemos hoje, e cada uma tem sua importância para os debates atuais. Vê-se que a literatura contemporânea já avançou muito em relação ao problema em questão, porém, em nenhuma das propostas apresentadas a fusão entre teoria e etnografia é desfeita. Por essa razão, apresentamos ainda um último argumento.

Implicações da pesquisa antropológica: vida, processo e correspondência

De uma outra e, vale dizer, completamente diferente perspectiva, Tim Ingold procura dissociar etnografia e Antropologia, atualizando um descolamento proposto por Radcliffe-Brown no início do século XX, quando da própria consolidação de nossa disciplina. Ingold advogou com veemência, causando certo escândalo, contra a identificação da disciplina antropológica com a etnografia, tanto no capítulo final de sua obra *Estar Vivo* (2015), quanto no artigo *That's enough about ethnography* (2014).

Antes de explorar seus argumentos, são necessários alguns esclarecimentos sobre a proposta antropológica de Ingold. Em primeiro lugar, o mundo social de Ingold não é um mundo particulado, de entidades e eventos individuais ligados por meios de contatos externos⁸. Tampouco o uso da expressão “social” na obra de Ingold invoca um certo

⁸ Assim, sua teoria opõe-se tanto às propostas estruturalista e culturalista da Antropologia, como também, por exemplo, à própria ideia de “rede”, de Bruno Latour.

domínio de fenômenos. Tratamos aqui de uma ontologia diversa, “uma compreensão da constituição do próprio mundo fenomenal” que tem como ponto de partida um entendimento da “interpenetrabilidade essencial ou fusão de espírito e mundo” (INGOLD, 2015, p. 337, grifo nosso). Assim, se espírito e mundo são fundidos, o mundo social não (se) explica, mas *implica*.

Analisando o social como um mundo particulado, e focando nossa atenção em determinados elementos e entidades, isolando-os, fragmentando-os, estaríamos perdendo algo que seria irrecuperável: a *vida*. Esta, por sua vez, para Ingold, não é substância, mas processo. Então, imerso nesse processo, o antropólogo não deve buscar afastar-se dele — até porque não seria possível — mas *posicionar-se* nele (INGOLD, 2015). Nesse sentido, a Antropologia não pode ser um estudo “*de*, mas um estudo *com*. Antropólogos trabalham e estudam *com* pessoas” (INGOLD, 2015, p. 338–340) — não se trata aqui de um postulado sobre como deve trabalhar um antropólogo, mas de evidenciar sua *única* possibilidade de trabalho. Nesse sentido, a ideia de um trabalho antropológico cindido entre campo e gabinete/poltrona não faz sentido, pois abordamos as questões *no* mundo — não é possível estar fora dele:

Mas é o fato de abordarmos estas questões no mundo e não da poltrona — de este mundo não ser apenas o que pensamos sobre, mas o que pensamos com, e de em seu pensamento a mente vagar ao longo de caminhos que se estendem muito além do invólucro da pele — que faz o empreendimento antropológico e, por isso mesmo, difere radicalmente da ciência positivista. Fazemos nossa filosofia do lado de fora. E nisso, o mundo e seus habitantes, humanos e não humanos, são nossos professores, mentores e interlocutores. (INGOLD, 2015, p. 340, grifo nosso).

Dito isso, retomemos a questão etnográfica. Segundo Ingold, por muito tempo, Antropologia e etnografia confundiram-se. Todavia, as duas não são a mesma coisa. Por um lado, a Antropologia tem como objetivo “buscar uma compreensão generosa, comparativa [...] crítica do ser e saber humanos no mundo que todos habitamos” (INGOLD, 2015, p. 327). Já o objetivo da etnografia é “descrever a vida de outras pessoas além de nós mesmos”, por meio de “observação detalhada” e “prolongada experiência em primeira mão” (INGOLD, 2015, p. 327). Assim, se ao realizarmos nossos trabalhos de campo, costumamos falar em “encontros etnográficos”, Ingold, porém, questiona o que difere esses encontros de outros:

De forma simples: na condução de nossa pesquisa, nós encontramos pessoas. Nós falamos com elas, nós as fazemos perguntas, nós ouvimos suas histórias e nós observamos o que elas fazem. [...]. Não há nada de particularmente especial ou incomum em relação a isso: é, afinal, o que pessoas fazem a todo tempo quando encontram umas às outras. (INGOLD, 2014, p. 386, grifo nosso, tradução nossa)⁹.

Para o autor, o que confere o “etnográfico” ao encontro é uma diferença de caráter temporal. Voltemos à primeira e simples definição de etnografia de Ingold, qual seja, “*descrever a vida de outras pessoas além de nós mesmos*” (2015, p. 237, grifo nosso). Nessa perspectiva, o encontro etnográfico possui um objetivo *ulterior*, o de transformar os encontros em material, em dados, em um corpo empírico descritivo, que serviria de base ao conhecimento antropológico.

As noções ingoldianas já apresentadas (de processo, de abordagem das questões antropológicas *no mundo*, do conhecimento antropológico como um *fazer com*), implicam na noção de que um encontro etnográfico apresenta uma *distorção temporal*. Ingold utiliza-se dessa expressão de Johannes Fabian (2013)¹⁰ para caracterizar esta distorção como uma “tendência esquizocrônica da antropologia emergente”: “Com efeito, considerar os encontros como etnográficos é *consignar o incipiente* — o que está prestes a acontecer nas relações que se desdobram — ao passado temporal do que já acabou” (INGOLD, 2014, p. 386, grifo nosso).

Marilyn Strathern também aponta para essa situação, ao assumir que “[u]m dos elementos que torna o trabalho de campo desafiador é ele ser realizado tendo em mente uma atividade muito diferente: a escrita” (STRATHERN, 2014, p. 345). Ademais, a autora também nota que a organização social está em constante evolução, a gerar sempre “comportamentos imprevisíveis, [...] resultados múltiplos”, e se pergunta: como então “fazer um arrazoado que tenha como ponto de partida um evento imprevisto, um resultado imprevisível [...]?” (STRATHERN, 2014, p. 348–349).

No entanto, como já pontuamos, por meio de sua análise, Strathern não objetiva separar a Antropologia da etnografia, mas sim definir o que chama de *momento etnográfico*. Dessa maneira, será a proposta de Ingold que tocará o cerne de nossas inquietações.

⁹ No original, para benefício do leitor: “*Simply put: in the conduct of our research, we meet people. We talk with them, we ask them questions, we listen to their stories and we watch what they do. [...] There is nothing particularly special or unusual about this: it is, after all, what people do all the time when they encounter one another*”.

¹⁰ A obra de Fabian, *O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece seu objeto* (2013), insere a noção de coetaneidade como modo de reduzir discrepâncias intersubjetivas resultantes do etnocentrismo.

O verdadeiro impasse da pesquisa no Baixo Augusta, o que nos foi negado pela pandemia da COVID-19, foi o trabalho em campo, comumente associado à prática etnográfica. Ingold ressalta que só experienciamos tal campo justamente quando o deixamos para trás, para escrever sobre ele. Enquanto estamos fisicamente em campo¹¹, somos invadidos pelas “correntes do cotidiano”, e não o pensamos como campo. A criação do campo relaciona-se, assim, com a “tendência esquizocrônica” da Antropologia, pois que é criado ulteriormente, por meio de um reposicionamento do próprio pesquisador:

“O campo” é antes um termo pelo qual o etnógrafo imagina retrospectivamente um mundo do qual ele se afastou a fim de, muito especificamente, poder descrevê-lo por escrito. Sua prática literária não é tanto de correspondência não descritiva quanto de descrição não correspondente — ou seja, uma descrição que (ao contrário da pintura ou do desenho) rompeu com a observação. Assim, se alguém se retira da poltrona, não é o antropólogo, mas o etnógrafo. Ao passar da investigação à descrição ele tem necessidade de reposicionar-se do campo de ação para a margem. (INGOLD, 2015, p. 345, grifos nossos).

O argumento do autor é o de que devemos deixar para trás o etnográfico e o campo etnográfico para pensar na *observação participante* — que é diferente de etnografia, e se alinhará com o que chama de *correspondência* (INGOLD, 2014, p. 386–387); assim, não se trata de uma recuperação da proposta malinowskiana. Ressalte-se, em primeiro lugar, que na observação participante de Ingold *não é possível separar a observação e participação*. Tampouco, a observação constitui uma maneira de objetificar o que é observado: “[p]orque observar não é objetificar; é prestar atenção a pessoas e coisas, é aprender com elas, e segui-las em preceito e prática. Na verdade, não pode haver participação sem observação” (INGOLD, 2014, p. 387)¹². Aqui notamos o compromisso ontológico do autor: o antropólogo não consegue fugir ao fluxo da vida, a “este processo que equivale ao desdobramento de um campo de relações contínuo e em constante evolução dentro do

¹¹ Utilizamos a expressão “estar fisicamente em campo” não apenas nos referindo à presença geográfica do pesquisador no local onde faz sua investigação. Evidentemente, levamos em consideração também a presença do antropólogo em etnografias em ambientes digitais que, como propõe Débora Leitão e Laura Gomes (2011), também implica uma presença física, mesmo que de outra maneira.

¹² No original, para benefício do leitor: “*For to observe is not to objectify; it is to attend to persons and things, to learn from them, and to follow in precept and practice. Indeed there can be no observation without participation*” (INGOLD, 2014, p. 387).

qual seres de todos os tipos são gerados e mantidos no lugar” (INGOLD, 2015, p. 338). Ao observar tais processos, o antropólogo, então, *participa*.

Por ser um trabalho sincrônico para Ingold, “a observação participante acopla o movimento por vir de sua própria percepção e ação com os movimentos de outros, da mesma forma que as linhas melódicas são acopladas em contraponto musical”. O movimento desse processo, em que há contínuas respostas de um lado e de outro, é o que o autor chama de *correspondência*. Esta não é uma prática de representação ou de descrição do mundo, mas sim, “responder a estes acontecimentos com suas próprias intervenções, questões e respostas” (INGOLD, 2014, p. 389).

A correspondência não é algo dado, ou ainda, algo a ser atingido, mas está em constante formação, indica sempre um *movimento para adiante* — não tem finalização. A etnografia, por outro lado, tem objetivos descritivos e documentais que, por sua vez, acabam por impor finalidades (demonstrar resultados, em formas de artigos, monografias) e finitude (inscrever um fenômeno que não tem fim) ao processo, que Ingold argumenta ser, na verdade, uma trajetória educacional.

É evidente que os argumentos de Ingold podem ser alvos de inúmeras críticas. Ademais, ficam ainda um pouco sombrios se retomarmos a série (exaustiva, segundo o autor) de reflexões sobre a etnografia e a Antropologia. Dessa maneira, comparar propostas etnográficas e reflexões sobre a relação etnografia-Antropologia com as proposições de Ingold seria um trabalho em vão, pois trataríamos com ontologias diversas.

Acreditamos que, em se tratando de nossa questão central, a reflexão de Ingold pode contribuir em dois principais pontos. Primeiramente, na medida em que demonstra que o conhecimento antropológico não é intrinsecamente ligado à etnografia — tal junção ou tal maneira de construção do saber é *histórica*. Isso já estava claro no início de nossa discussão, porém, parece que, em nosso campo do saber, não nos damos conta desse fato — a “exigência” da prática etnográfica na Antropologia é de tal forma naturalizada, que nos “esquecemos” de sua historicidade: não se pode considerar propostas disciplinares sem inseri-las em seu próprio tempo. Em segundo lugar, a reflexão aponta para a artificialidade das definições de *campo*, igualmente uma criação, ou abstração, que nos permitiu, como antropólogos(as), ao longo do tempo, concebermos nosso trabalho.

Se Strathern nos mostra a existência e a relação intrínseca entre dois campos — o campo malinowskiano, do encontro com o exótico, que, muitas vezes, exige um grande deslocamento físico por parte do pesquisador; e o campo intelectual, da escrita da etnografia —, Ingold é mais radical ao propor a possibilidade de dissociação entre

Antropologia e etnografia, visto que abordamos as questões *no* mundo: não pensamos *sobre* este mundo, mas *com*. Evidentemente, nos posicionamos, mas não em campos, e sim neste processo, ou “movimento por vir”. Dito de outro modo, ao pensarmos em *correspondências*, não fazemos *etnografia*, mas *Antropologia*.

Considerações finais

Argumentamos que o panorama histórico-teórico aqui traçado nos traz importantes lições sobre o conhecimento antropológico. Em primeiro lugar, ele nos mostra que a fusão entre etnografia e Antropologia deve ser vista pelas lentes da história. Se esta fusão foi gerada e intensificada pela antropologia moderna, ela pode muito bem ser desfeita por outras linhagens de pensamento, como é o caso daquela de Ingold. Em segundo lugar, o panorama também nos mostra que a Antropologia é uma disciplina viva e crítica aos seus próprios processos, procedimentos e métodos. Sem dúvida, a continuidade de seus ferrenhos debates é salutar, em especial quando as condições do trabalho antropológico, em suas diversas vertentes, são ameaçadas, como no contexto pandêmico.

Ao aludirmos à obra de Ingold, ao final, não estávamos apenas pensando em um arranjo cronológico do texto, mas tínhamos como objetivo coroar nosso raciocínio com o desacoplamento entre etnografia e Antropologia, mostrando que a primeira se concentra na ideia de *descrição* e *observação detalhada* e, a segunda, na ideia de uma “compreensão generosa, comparativa [...] crítica do ser e saber humanos” (INGOLD, 2015, p. 327). Não se trata, porém, de anular a etnografia, mas apenas de não mais confundi-la com a disciplina que gerou tal prática.

Por meio de Ingold, nos foi dada a possibilidade de gerar conhecimento antropológico sem realizar uma etnografia, em sua acepção tradicional. Não obstante, acreditamos que o autor não nos deixa claro quais saídas técnicas e metodológicas deveríamos tomar para a condução de nossa pesquisa sobre transformações de paisagem no Baixo Augusta.

Com efeito, realizar uma pesquisa em meio à pandemia da COVID-19 foi uma situação privilegiada para não nos prendermos às ideias de “campo” ou “gabinete”. Dentro de nossas próprias casas, por conta de medidas sanitárias, esses dois tradicionais *habitats* do trabalho antropológico ocupavam, em termos materiais, um mesmo lugar. No entanto, como em qualquer outra pesquisa, precisávamos nos apropriar de ferramentas conceituais e de investigação científica para sua condução.

Ao adotarmos uma conceituação holística e abrangente de “paisagem” — que envolve a materialidade de uma região, mas também seus elementos sociais e culturais — era preciso abordar tanto as transformações físicas do Baixo Augusta como entender a relação de tais transformações com a experiência dos usuários desta rua paulistana — teria o *boom* imobiliário impactado as práticas e a percepções dos agentes sobre essa região?

Optamos, inicialmente, pelo mapeamento do Baixo Augusta como técnica de pesquisa. Lançamos mão de ferramentas como *Google Earth* e *Google Maps*, a fim de “caminhar” pela região (mesmo que da tela do computador) e pontuar os novos empreendimentos do *boom* imobiliário e qual local ocupavam, além de traçar um histórico das transformações na mancha de lazer (MAGNANI, 2002) da região. Afinal, era preciso provar que o ambiente construído havia se modificado.

Em posse dos fatos que apontaram para a certeza da profunda transformação da materialidade da rua, passamos a conduzir entrevistas individuais, via videoconferência, com frequentadores ou ex-frequentadores do Baixo Augusta.

Não partimos do pressuposto que ausência das pesquisadoras no campo analógico, ou a ausência do contato “face-face” nas entrevistas, amplamente discutido na literatura sobre etnografia *on-line* ou digital, impactaria negativamente a pesquisa. Afinal, como propõem estudiosos desta área (LEITÃO; GOMES, 2011; MILLER; SLATER, 2004), a distinção entre experiências *off-line* e *on-line* não pode ser um ponto de partida metodológico. Ela pode, de fato, existir, porém, é contingente.

A realização de entrevistas com a mediação de uma tecnologia — os programas de videoconferência como *Google Meet*, *Zoom* ou *Skype* — além de ser, no momento da pandemia, uma saída segura e plausível para a condução da pesquisa, envolveu um aparato tecnológico com o qual os interlocutores já estavam habituados, ou com o qual foram, de certa maneira, impulsionados a aceitar pela realidade sanitária.

As mais de 30 entrevistas realizadas¹³ formaram um *corpus* empírico-teórico decisivo para compreender a possibilidade de se realizar Antropologia nas condições que nos eram dadas. Esse segundo mapeamento do Baixo Augusta — pois que entrevistados também mapearam a região por meio de suas narrativas, apontando os lugares de frequência,

¹³ A maior parte dos(as) interlocutores(as) entrevistados(as) frequentou assiduamente a rua Augusta entre 2000 e 2005. O grupo de interlocutores, devido ao uso da técnica de bola de neve, é homogêneo em termos de classe (pertencem a frações das classes médias brasileiras), coeso em termos de escolaridade (a maioria cursou Ensino Superior) e de idade (a maioria de 30 a 39 anos). Em termos de orientação sexual, 10 indivíduos se declararam homossexuais; 3 indivíduos se declararam bissexuais; e 15 se declararam heterossexuais.

pontos de referência, organização da rua — evidenciou que o conhecimento produzido foi construído *com* e, definitivamente, não foi construído *sobre*.

Mais ainda, não habitar o tradicional “campo”, em termos geográficos, retirou a ênfase da *observação* e, portanto, na linha de Ingold, da objetificação do que é observado. Diálogos, em especial, nos mostram que não é possível separar observação e participação; eles nos apresentam uma forma de conhecimento que não precisa ser descritiva, representacional, mas que flui, que é processo, e que não finaliza: uma forma de conhecimento *correspondente*.

O que importa ao antropólogo não é “estar em campo”, seja ele analógico ou digital, mas estar *posicionado, situado* nos processos dos quais participa. Não deixamos de ser antropólogos, esta *situação* é intrínseca à pesquisa antropológica, seja ela conduzida *in locu* ou via videoconferência. Mais ainda, o papel de antropólogo, em uma pesquisa, *implica* em nossas ações e percepções, assim como nas ações e percepções de nossos interlocutores.

Os diálogos foram conduzidos por anseios de ambas as partes em pensar, juntos(as), o Baixo Augusta. Sem dúvida, chegamos a uma compreensão generosa das relações entre “carne e pedra”, para utilizar a expressão de Richard Sennett (2003). A melancolia e a tristeza da maioria dos interlocutores em relação ao processo de especulação imobiliária do Baixo Augusta, e a afirmação de que aquela região é marcada pela “diversidade” e incita, ainda, ares de “liberdade”, nos evidenciam que a cidade e seus habitantes se relacionam de maneira intrínseca e, muitas vezes, afetiva.

Todavia, é possível dizer que, ao chegarmos em tal “compreensão generosa”, não abraçamos necessariamente a proposta de Ingold como um todo, mas sua conceituação de Antropologia e etnografia. De certo, tal “compreensão generosa” exige muito preparo e cuidado do pesquisador em conceber e selecionar as técnicas de pesquisa mais adequadas para seu estudo. Mais ainda, não poderíamos ignorar a exigência de transformar as *correspondências* em um trabalho final, coeso e coerente, na forma escrita. Nesse sentido, o “campo”, como abstração, ou como expressão que mais diz respeito à *situação* e *posicionamento* do antropólogo, é uma noção organizadora importante. Talvez possa ser substituída por outra. Mas é fato que, mesmo que não sigamos as fases de “imersão teórica”, “coleta de dados”, “escrita”; mesmo que elas não existam *de facto* e apenas *de jure*, todas estas ainda são atividades fundamentais do trabalho antropológico.

Referências

- ASAD, Talal. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man*, Londres, v. 18, n. 2, p. 237–259, 1983. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2801433>. Acesso em: 12 abr. 2023.
- BALANDIER, Georges. A Noção de Situação Colonial. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 107–131, 1993.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 1, n. 21, p. 133–157, 1988.
- CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. In: CLIFFORD, James. *Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011. p. 17–57.
- CRAPANZANO, Vincent. ‘Hermes’ dilemma. The masking of subversion in ethnographic description. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. (Orgs.). *Writing culture: The poetics and the Politics of Ethnography*. Berkley: The University of California Press, 1986. p. 51–76.
- EMBRAESP. Número de Unidades Residenciais Verticais Lançadas. Website Prefeitura de São Paulo, [s.l.], [s.d.]. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/licenciamento/desenvolvimento_urbano/dados_estatisticos/info_cidade/mercado_imobiliario/. Acesso em: 20 mai. 2021.
- FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: Como a Antropologia Estabelece seu Objeto*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- INGOLD, Tim. That’s enough about ethnography!. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Londres, v. 4, n. 1, p. 383–395, 2014. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau4.1.021>. Acesso em: 13 mar. 2022.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- LEITÃO, Débora Krischke; GOMES, Laura Graziela. Estar e não estar lá, eis a questão: pesquisa etnográfica no Second Life. *Cronos: Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, v. 12, n. 2, p. 23–38, 2011.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Rua, símbolo e suporte da experiência urbana. *Cadernos de História de São Paulo*, São Paulo, v. 2, p. 1–14, 1993. Disponível em: https://nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/rua_simbolo%20e%20suporte%20da%20experiencia%20-%20magnani_0.pdf. Acesso em: 30 nov. 2018.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11–29, 2002.

Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/KKxt4zRfvVWbkbgsfQD7ytJ/abstract/?lang=pt>.
Acesso em: 20 set. 2017.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. *Horizontes Antropológicos*, v. 10, p. 41–65, 2004.

OLIVEIRA, Beatriz Salgado Cardoso de. *Transformações de Paisagem no Baixo Augusta*: São Paulo. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2023.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Antropologia e a crise dos modelos explicativos. *Estudos Avançados*, v. 9, p. 213–228, 1995.

PEIRANO, Mariza. O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 10, n. 1, p. 249–264, 1986.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1995.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377–391, 2014.

PRICE, Richard. *First-time: the historical vision of an Afro-American people*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

RABINOW, Paul. Discourse and Power: on the limits of ethnographic texts. *Dialectical Anthropology*, Nova York, v. 10, n. 1–2, p. 1–13, 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/29790142>. Acesso em: 12 abr. 2023.

SENNETT, Richard. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. 3a ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2003.

STOCKING JR, George W. *Franz Boas: a formação da antropologia americana—1883–1911*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

STRATHERN, Marilyn. O Efeito Etnográfico. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 345–406.

Recebido em 13 de abril de 2023.

Aceito em 30 de outubro de 2023.