

## **Os Dinka e nós, antropólogos: Controle da experiência e experiência etnográfica**

Igor Mello Diniz

### **Introdução**

Em seu *A favor da etnografia*, Mariza Peirano analisa o movimento de dois autores considerados cânones da história da antropologia a respeito da instabilidade e das tensões presentes no trabalho de campo e na sua relação com a escrita etnográfica. Malinowski e Evans-Pritchard teriam, de acordo com a autora, iluminado de modos diferentes o choque de experiências entre o que o observador ocidental teria a possibilidade de enxergar no observado nativo, e de que deste choque surgiria a teoria. A etnografia aparece então defendida como método para construir pressupostos teóricos que podem e devem ser claramente revistos e repensados a partir de cada experiência específica de campo.

Ao final deste artigo – homônimo a coletânea no qual foi publicado – Peirano insiste em realizar duas provocações aos autores pós-modernos que se proclamariam contra a etnografia: a primeira, de que boas etnografias são tão ricas que possam sempre sustentar reanálises dos dados iniciais, onde a teoria não sobrepuja ao que é descrito – ainda que a descrição seja teoricamente informada – e a segunda sugere que ruído etnográfico e rigor analítico não são coisas incompatíveis (1995: 56).

A proposta do presente trabalho parte deste mesmo pressuposto, e tenta reanalisar a etnografia realizada por Godfrey Lienhardt entre os Dinka entre 1947 e 1950. Neste estudo, o autor propôs-se a entender o sistema religioso dinka e mobilizou, entre outros argumentos, a noção de experiência, buscando traduzir o modo como os nativos que pesquisou organizavam significativamente suas relações uns com os outros e com o

mundo que habitavam; ou seja, a experiência é um conceito atribuído ao processo de construção reflexiva dos Dinka em suas relações com o seu ambiente físico e social.

Para esclarecer o próprio argumento de Lienhardt, será preciso revisitar brevemente os Dinka. No entanto, dei preferência a omitir referências de página por duas razões: a primeira pelo próprio raciocínio, que não seguirá argumentativamente a ordem exposta no livro, e a segunda por questões de estética, de modo que este texto não fique sobrecarregado de informações que julgo secundárias. No entanto, sempre que a informação for de um comentador ou de outro texto de Lienhardt a referência virá acompanhando, como é normalmente esperado.

O principal objetivo, após iluminar a noção de experiência evocada por Godfrey Lienhardt será marcar o quanto esta modela o próprio contato do etnógrafo. Me explico: o termo “experiência” ajuda a traduzir<sup>1</sup> (Geertz, 2008; Peirano, 1995) o modo de vida dos Dinka para o ocidental, e fornece uma possibilidade de aproximação entre o que nós percebemos e o esquema nativo de construção simbólica do mundo. Espero que o argumento fique claro ao fim do texto.

### **Lienhardt e os Dinka**

O livro é dividido em duas partes. A primeira dedica-se a cosmologia Dinka, “no sentido de que aí é que são explicitadas as concepções acerca dos vários planos do universo e dos diferentes tipos de seres que o habitam” (Goldman, 1999:14). A segunda da obra é o momento em que Lienhardt se debruça sobre os mitos e rituais dos Dinka.

No começo de *Divinity and Experience* Lienhardt dá uma descrição dos Dinka em relação a seu gado e, como de praxe em monografias clássicas, é feita uma descrição da organização das aldeias e do plano ecológico. Semelhantes à nação vizinha, os Nuer, o território Dinka é formado por planaltos e a vegetação típica é a savana florestal. Durante a estação de chuvas, diferentemente do que fazem os vizinhos Nuer, o gado não é mantido nos assentamentos, sendo movido para os planaltos onde há floresta, acompanhado pelos rapazes mais jovens.

O lugar do gado, e não a aldeia, é o paradigma da organização política Dinka. Os que fundaram o assentamento do gado fazem de seus descendentes os dominantes; todos

---

<sup>1</sup> Evans-Pritchard, que foi orientador de Lienhardt (como lembra Goldman, 1999), costumava dizer que a tarefa do antropólogo era traduzir o pensamento nativo. Isso não deve, sobretudo, determinar nossa análise, sendo apenas um dado que fornece uma pista para o pensamento do autor quando escreveu sua obra.

os outros se alinham a estes de algum modo. Cada divisão nomeada de uma tribo acaba por reconhecer uma linhagem, e cada tribo inteira corresponde a um clã, o qual é dito que “tem” a terra que é seu território comum.

Estes descendentes dos fundadores do clã formam um grupo “aristocrático”, e é deste grupo que saem os líderes rituais, os chamados mestres da lança de pesca. Estes grupos de descendências são chamados de povo da lança de pesca, ao passo que os outros são pessoas da lança de guerra. Na prática, cada mestre de lança atrai seus seguidores de acordo com sua personalidade e pela eficácia de suas preces. Ironicamente, é relatado um caso de um mestre de lança que, sendo malvado e egoísta, tem um desfecho conflituoso, quando na maior parte dos casos os mestres são perdidos com muito pesar e manifestam-se muitas honrarias.

Os Dinka contam sua história não como ocupação do terreno de seus vizinhos, mas como expansão em territórios vazios, a partir da analogia da divisão de campos de gado. Como é comum das sociedades pecuárias, comenta Lucy Mair (1974:194), o gado ocupa um papel especial no sistema ritual, e em geral é o bem mais valioso que pode ser oferecido para aqueles a quem se quer pedir algo; neste caso, são os bois os animais vítimas do sacrifício para as divindades identificadas pela religião dos Dinka.

Mais que isso, se o boi é sacrificado para curar um homem, por exemplo, não é só pelo seu valor para a divindade, mas também porque em outros níveis é o boi um substituto para o homem, e ambos tornam-se personagens intercambiáveis ritualmente e identificáveis um com o outro. O corpo do boi é espelho do corpo coletivo, que é uma sociedade total de homens e animais.

Todo o sistema social Dinka tem como metáfora a relação do homem com o gado. São transações realizadas com bois que pagam o preço da noiva ou que compensam um outro grupo em um conflito, de modo que o gado é um mediador não só do homem com as divindades, mas ainda entre os homens, e da coletividade consigo mesma. Outra vez, como é comum, regras de distribuição da carne de acordo com status dos indivíduos regulam o equilíbrio social no sistema das posições.

Nota Goldman que haveria então – inspirando-se em Deleuze e Guattari – um devir-gado (1999, p. 15), onde cores, nomes, beleza e enfim, toda a percepção de cor, luzes e sombras do mundo tem sua matriz nos aspectos destes animais, e suas características se fundem com as dimensões das subjetividades de seus donos.

O maior conceito religioso dos Dinka reside em sua concepção acerca dos poderes, para o qual eles fazem uso de, entre outros, o termo *nhialic*. Este termo designa

o céu, sendo emparelhado ao sentido de “criador”, e Lienhardt o traduz como divindade, no maiúsculo; e quando fala de divindades no plural e no minúsculo, se refere aos poderes mais importantes.

Cada clã possui uma divindade que protege a todos os membros deste, e fazem preces invocando-as como, “Você do meu pai” (“You of my fathers”). Lienhardt, sem retornar a longa discussão sobre “totemismo”, problema clássico da antropologia, de Frazer a Radcliffe-Brown e depois até Lévi-Strauss, dá a isso o nome de “emblema”. Este emblema nunca é externo a nada. Se é um animal – e não uma representação deste, como geralmente concebemos - o animal será objeto de devoção e respeito.

No entanto, a este respeito o autor foi muito enfático em outro lugar, formulando uma brilhante – ainda que de breve – crítica. Para Lienhardt, examinar crenças e ritos mágicos é considerar “a apreensão por seres humanos de uma ordem subjacente em seu mundo, as formas de descobrir e anunciar tal ordem, e os meios de se adaptarem a ela” (1973:138, grifos meus).

A descrição de Godfrey Lienhardt da religião Dinka mostra como esta se dá na experiência destes com relação ao seu ambiente natural os elementos e forças da natureza e o social a estrutura relacional dos clãs. A distinção entre o que é causado naturalmente e o que tem causas sobrenaturais não existe no pensamento social dinka. Entretanto, a divisão cosmológica entre o que é dos homens e o que é dos poderes é, com efeito e respectivamente, a mesma separação entre o que o dinka conseguem controlar em sua experiência de mundo e o que não conseguem controlar.

Sobre as divindades e a Divindade, Lienhardt tece considerações que só se elucidam com a leitura do livro, onde os conceitos nativos assumem uma clareza maior ao serem demonstrados na dinâmica ritual. A divisão no mundo, apresentada no primeiro capítulo, corresponde ao princípio de unidade e multiplicidade. Esta cisão dá conta de um mundo outrora unido, e que uma falha humana acabou por dividir e que, apesar disso, continua a ser um só. Esta Divindade una se manifesta em um conjunto finito de divindades livres e de divindades clônicas.

Nos dois capítulos de Divinity and Experience dedicados especificamente a questão do controle da experiência<sup>2</sup> Lienhardt apresenta os elementos orais dos ritos de sacrifício dos Dinka, analisando a posição dos mestres de lança na estrutura de tais ritos, e a funcionalidade das orações e invocações na eficácia destes atos rituais. A centralidade

---

<sup>2</sup> O sexto capítulo sobre “invocação e preces”, e o sétimo a respeito da “ação simbólica”.

da noção de experiência parece se ressaltar e serve para amarrar a cosmologia Dinka que foi explicada na primeira parte do livro, os ritos sacrificiais e a estrutura social Dinka em sua dinâmica.

Os mestres da lança ocupam um lugar de destaque, pois são eles os “profissionais” responsáveis por realizar as invocações aos poderes e divindades; são eles, mais que os outros Dinka, orgulhosos de sua religião, precisamente por representarem a continuação cosmológica com o mito de origem de Aiwel Longar. O autor apresenta alguns casos e as invocações realizadas pelos mestres. Estes sempre têm uma autoridade maior para proferir estas invocações - embora qualquer Dinka possa realizá-las – pois representam a comunidade em sua totalidade, bem como seu grupo agnático.

Como é sabido através dos textos recolhidos por Lienhardt, o mestre da lança sempre invoca as divindades de seu clã usando o nome de seus antepassados, e a divindade é sempre referida ao clã, bem como o próprio mestre, ligando seu prestígio e autoridade de chamá-la a resolver um problema ao fato de ser herdeiro legítimo de um grupo de parentesco, daí o fato de volta e meia aparecer nos textos “não sou um bastardo”.

Para facilitar a apresentação, bastará citar dois dos casos apresentados no decorrer do capítulo. Primeiro, o de uma mulher que briga com a filha do mestre de lança de sua comunidade, e que este, irritado, pede as divindades que levem embora os peixes da água, de forma que ninguém possa buscar. No dia seguinte, Lienhardt observa que nenhuma das pessoas tenta pescar e, mais interessadamente, relata que ele mesmo não viu peixes quaisquer na água do rio. Homens conversando disseram que quando o mestre se acalmasse com o ocorrido, acabaria voltando atrás e pedindo às divindades que trouxessem os peixes de volta, de forma que as atividades de pesca pudessem ser retomadas. E assim o fez no fim do dia, quando deu-se por satisfeito com o “castigo”, e pediu, com dois sobrinhos paternos, que os peixes retornassem. A divindade invocada pelo mestre da lança foi a “Onda” e a oferenda foi colocada em uma cesta, posta a flutuar pelo rio. Depois, ainda que a pesca não tenha dado muito retorno, nenhum dos pescadores estranhou e nem negou ao mestre a sua autoridade junto às divindades.

No caso seguinte, havia um mestre de lança que caiu enfermo pela terceira vez, depois que se achou uma lança de pesca na sua casa que, aparentemente não pertencia a ninguém, acreditando-se que ela estava ali para embruxá-lo. Pertencendo a uma subtribo composta de dois clãs de mestres da lança, membros destes dois clãs se revezavam nas

invocações, sendo que quando os Payi são os beneficiados, os que têm a última palavra são os Pagong, e vice-versa. Aí são chamadas as divindades Carne e Figueira, que juntariam “suas palavras em minha boca”, nas palavras de um dos invocadores, e todos os textos procuram reestabelecer um equilíbrio de forças, seja entre os clãs, entre forças da natureza, ou entre o bruxo e a vítima, sempre exigindo algum tipo de compensação: se o agente nocivo for mais forte, recuam os pedintes, mas se for mais fraco, que a divindade faça sua parte em função do compromisso que mantém com o clã.

Estas cerimônias são sempre de caráter público. Se o problema a ser resolvido for de caráter menor, pode-se efetuar cerimônias de caráter privado, sem que seja necessária a atenção de muitas pessoas. Isso se deve ao fato de que, para resolver um problema grande, que afete a comunidade – afetar um mestre da lança, representante da comunidade, é afetá-la em todo, ao menos em princípio – e é preciso manter ritualmente focada a atenção e as energias de todos em invocações e hinos para chamar as entidades.

Esta é uma das marcas do controle da experiência do qual fala Godfrey Lienhardt: cognitivamente, mantêm-se focados, a partir de uma dada situação social, aqueles que estão estruturalmente vinculados à situação e que procuram controlar os elementos sociais e físicos do mundo cosmologicamente organizado. Não é apenas a divindade ligada ao clã da vítima que age sobre ela, senão o próprio clã agindo sobre os poderes do mundo, deslocando-os em benefício de algo que vivenciam diariamente de forma passiva. O aparente paradoxo mostra o esquema geral dos ritos orais, que o autor separa em três elementos fundamentais: declaração, súplica e honra rendida.

Tais elementos, segundo o autor, sempre se misturam nas invocações dos ritos sacrificatórios. A declaração é o momento em que se estabelece a razão de realizar-se a cerimônia é explicitada, e demonstra a iniciativa humana em resolver um problema que experimenta passivamente pela força e agência dos poderes da natureza. A súplica, por sua vez, é o reconhecimento de que a humanidade depende da natureza, superior aos Dinka, frágeis aos seus efeitos. Por último, a honra rendida representa, a um só tempo, um ato de liberdade e de dependência em relação às divindades.

Tal como as divindades dos clãs, todos os Dinka estão atrelados a este esquema ritual em suas relações cotidianas, pois a dinâmica de parentesco segue o mesmo encadeamento: a potencialidade de separar-se dos pais e formar uma nova família, que é sabotada pelo pai do qual se depende e, por fim, uma separação reconciliatória que admite o novo arranjo de um filho ainda conectado ao pai embora independente deste. Da mesma forma aponta Lienhardt que isso é vivenciado no mito de Aiwel Longar

quando os homens tentam se separar e acabam sendo mortos e, por fim, a humanidade usa sua mesma potencialidade para parar o poder destruidor do mestre de lanças original, e a separação conciliatória da divisão no mundo que ainda permite a comunicação entre homens e divindades. Por todos os lados opera o princípio de unidade e multiplicidade.

O mito de divisão no mundo e o princípio de unidade e multiplicidade são complementares, e estão em circulação na dinâmica dos ritos sacrificatórios. Sempre que o boi ou o touro são sacrificados no fim das invocações, ele – onde se concentra toda a atenção e tensão dos presentes - é dividido entre os participantes de acordo com sua posição ou pertencimento clânico. Mais que isso, o ritual torna este mesmo princípio cosmológico operante cognitivamente: as invocações têm um tom crescente e, proferidas pelos mestres de lança – que, novamente, representam o grupo em sua totalidade -, seguidos e repetidos por todos os outros Dinka presentes, fazem criar uma união onde as segmentações clânicas desaparecem e a cooperação se torna mais forte e mais tensa. O sacrifício permuta a fragilidade do homem pela força do gado, transportando os agentes nocivos para o boi, que se enfraquece. As invocações pedem a divindade do clã, em nome do clã, para a cure, e todo o tempo se revive e se manipula – pois a invocação não foge nunca à situação em que é feita – o princípio cosmológico de divisão no mundo.

É interessante pensar que este controle da experiência dos Dinka permite iluminar a questão posta por Durkheim em seu *Formas Elementares da Vida Religiosa*: a noção de experiência evocada por Lienhardt nos dá a possibilidade de ligar a organização social, as categorias de pensamento, o totemismo e a cosmologia dos Dinka ao como se cria uma consciência coletiva em um momento de efervescência. Aqui, a “sociedade em ato” se faz presente em mais de um nível, sem que se incorra em uma dicotomia dura que opõe indivíduo e sociedade, fazendo da situação específica dos ritos um momento não só de prescrição social, mas também de criatividade cultural, pois é um momento em que a própria potencialidade imaginativa do humano é ativada, reconectando elementos do universo para solucionar aquilo que é identificado como um problema.

Se a experiência é o princípio unificador das imagens do meio físico e social dos Dinka em sua experiência de mundo, o controle dela é algo que, supõe-se, oscila entre os elementos fundamentais do rito e da dialética humana apresentada nos mitos e revivenciada na dinâmica social. A noção de experiência permite lidar etnograficamente com as práticas sacrificiais sem recorrer a posições reificantes.

Os laços que unificam e amarram o sentido do mundo não poderiam ser sentidos universalmente, mas apenas na experiência que une grupos de pessoas muito pequenos, como o clã, a família, e por isso essas experiências da vida coletiva são necessariamente simbolizadas por deuses locais diretamente ligados a estes modos de organização coletiva. O sacrifício mesmo é um momento de reforçar os valores coletivos porque os homens, unidos, colocam a atenção sobre seus próprios problemas em contraste com uma forma de existência diferente da sua. No caso dos Dinka, vítimas ofertadas às divindades do clã ou à Divindade sugerem um modo de colocar-se como humano que não se desprende de preocupações locais e bem situadas.

Lienhardt pode assim mostrar como situações particulares atualizam e manipulam (com limites auto-impostos) mitos e justificam a mudança de status quando do desenvolvimento regular da organização social, esticando a linguagem e a capacidade cognitiva para dentro do enquadramento sociológico, sem que a estrutura social seja a responsável por determinar as ações dos Dinka; antes disso e ao contrário, é ela – no caso uma estrutura não muito “dura” - que oferece as possibilidades de suas ações. As crenças e os lugares sociais dos Dinka não substituem e nem explicam de forma última a eficácia dos ritos, pois poder-se-ia abstrair – o autor não o faz – que a cultura Dinka é um processo em aberto.

Me parece que na visão de Lienhardt a religião, de todo modo, é integrativa, e não se toma a totalidade como um pressuposto lógico do fenômeno social. Concepções e simbolismos religiosos permitem unificar a experiência humana, ressaltando aspectos significativamente, de forma correspondente às relações entre estes. A integração do eu, da coletividade ou de todo o universo, que seja, é uma preocupação explicitamente religiosa (Lienhardt, 1973, p.147).

### **Os Dinka e a antropologia:**

Partindo da notação de que a experiência só pode ser simbolizada e comunicada através de estruturas de significado, é conveniente retomar as posições de Clifford Geertz a respeito da etnografia enquanto escrita. Em seu texto “Descrição densa”, o autor pensa a cultura como um manuscrito estranho escrito com exemplos de ações sociais e simbólicas, e a etnografia como a tentativa de construir uma leitura deste manuscrito; daí podemos inferir um antropólogo “na aldeia” que constrói uma interpretação de um



discurso social, processo este de “imaginar o outro” sempre conflituoso e de aprendizado. A própria incompatibilidade de sensibilidades – um choque de experiências – move o processo de conhecimento deste modo de conhecer que chamamos de “antropologia”.

A questão que abre o seu *Descoberto* na tradução é a de que o antropólogo possui, ao mesmo tempo e em um mesmo ponto, vantagens e desvantagens. Se é vantajoso que, por um lado, o público em geral ao qual se dirige não tem conhecimento sobre os fatos por ele relatados, tal situação pode ser um problema. A questão, avisa Geertz, é de contexto – e na proposta interpretativa do autor, o contexto é relacional e não está acima ou de modo algum além dos agentes culturais envolvidos no processo social.

Uma delas diz respeito à etnografia enquanto descrição. Tal perspectiva implica em dizer que o antropólogo como autor deve ser levado a sério não pela aparência factual dos dados de seu texto ou pela elegância conceitual de sua argumentação, mas sim por sua capacidade de convencer os outros a respeito de sua experiência junto a outras formas de vida social, de ter, em outras palavras, “estado lá”. O que o etnógrafo enfrenta é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, irregulares e implícitas. Sua tarefa e maior desafio é primeiro aprender e depois apresentar este manuscrito. A cultura é, então, um contexto no qual comportamentos podem ser descritos de forma inteligível. (Geertz, 1989, p.20).

A etnografia de Malinowski<sup>3</sup>, por exemplo, inaugurou um modo de relato em que a abundância de material apresentado era uma das garantias de que o antropólogo estava mesmo observando a vida nativa, e a apresentação coerente destes fatos observados proporcionava a credibilidade do método etnográfico como apreensão da realidade do outro. Neste processo de convencimento da impressão do contato e da apresentação de tal experiência entra a escrita, já que os leitores não podem ter acesso direto aos dados do trabalho de campo para uma re-inspeção empírica; a discrepância entre os dados recolhidos e os dados apresentados e as condições de escolha destes últimos é que motivam a crítica destes autores, e esta era uma preocupação desde *Os Argonautas*.

E a crítica dos escritos antropológicos, diz Geertz, deve brotar de um engajamento imaginativo com os textos e não de um medo conservador que pense tal crítica como anti-anropológica que dite como a ciência deve ou não ser feita. Porque se a etnografia

---

<sup>3</sup> (Cf. Peirano, 1995; Clifford, 2008; e Geertz, 2002).

como narrativa deve ser válida para convencer do “estar lá”, a experiência de campo acaba por explorar as tensões do antropólogo como escritor e inscitor de uma rede de relações e significados no qual se envolve. Diz Geertz que “ainda que de maneira irreflexiva, e sejam quais forem os receios a respeito disso tudo, todos os etnógrafos conseguem fazê-lo”.

Estabelece-se então um diálogo muito fértil com o trabalho de James Clifford a respeito da autoridade etnográfica. De acordo com o autor, o modo predominante de autoridade etnográfica no trabalho de campo moderno é expresso pela fórmula “você está lá... porque eu estive lá” (Clifford 2008, p.18). “Assim como Geertz, Clifford também trata a escrita como produto da especificidade das relações de poder e das lutas em torno delas”, e diz que a reflexão sobre a escrita deve se basear em tais situações.

As estratégias específicas de autoridade etnográfica respondem à ação de múltiplas forças e subjetividades que fogem ao controle do escritor no processo de traduzir uma experiência para a forma textual<sup>4</sup>; assim sendo, refletem também formas diferentes de representar um diálogo – ou, ainda, um choque de discursos – que se desdobra em quatro modos de autoridade possíveis (que nunca aparecem “puros” na economia dos textos): experiencial, interpretativo, dialógico e polifônico.

A escrita, tal como o trabalho de campo, é sustentado por um feixe de relações, e são estas que produzem que James Clifford chamou de “experiência etnográfica”. A problemática não é apenas do discurso, mas também do trabalho de campo: é do diálogo e o choque de imaginações. E se a crítica dos textos requer um esforço intelectual imaginativo, situar-se em um texto de modo simultaneamente íntimo e desapaixonado é um dos pontos-chave do trabalho.

Para Geertz, entender a diferença cultural, esse outro modo de pensar ou, ainda, essa imaginação alheia, é amplamente possível – desde que pensado de forma adequada através das interpretações que nos relacionem com esta outra imaginação construtiva. Aquilo que é do outro não é dele; a crença relativista de que os sistemas culturais são fechados e que o etnógrafo penetra nestes de alguma forma cai, e tudo o que se constrói é uma interpretação que é ao mesmo tempo do observador e do nativo, como um diálogo.

A história social da imaginação moral tem como objeto pensar os tipos de mentalidades que elaboram alguns elementos das mentalidades que imaginam outros elementos. Se há algo para o relativismo é aquilo acessível em um “emaranhado de

---

<sup>4</sup> Não constitui meu presente objetivo tentar uma tipificação da etnografia dos Dinka realizada por Lienhardt dentro dos principais modelos de autoridade apresentados por James Clifford.

complicações hermenêuticas” e a possibilidade de localizar neste, com alguma precisão, as instabilidades do pensamento e do sentimento que tal emaranhado produz, e colocá-las em uma moldura social, ou seja, colocá-lo em um contexto inteligível (Geertz 2008, p.71). A importância do contato e do engajamento com tais significados estranhos é, portanto, uma questão de tradução cultural ou, ainda, de colocar tais questões em um contexto inteligível.

Ao formular a pergunta “como funcionam, em nossos próprios órgãos, os órgãos de sensibilidades distantes?” (Geertz, 2008, p.72), Clifford Geertz repõe o problema da imaginação social como a leitura de uma experiência daquela do observador e que, enquanto uma experiência localizada no tempo e no espaço, se reporta a um conceito de cultura aberto ao diálogo com outras experiências, entrecortado por estas mesmas; tal leitura é feita a partir do “estar lá” e da imersão nas teias de significação do outro, sem que seja necessário, desejável ou sequer possível que nos livremos das nossas. A cultura alheia é então interpretada imaginativamente através do choque destas sensibilidades, e é, também, um contexto no qual comportamentos podem ser descritos de forma inteligível. (Geertz, 1989, p.24).

A aproximação com outras estruturas de significado se dá “através de uma sequência de imaginações que se chocam e de sensibilidades que se inquietam”, uma carreira interpretativa que faz de uma dada estrutura simbólica aquilo que ela é significa para nós. E são as fases desta carreira que precisam ser emolduradas sociologicamente para que seja possível chegar ao objeto de estudo e compreender uma certa experiência social.

Clifford Geertz propõe o enquadramento sociológico da imaginação como possibilidade de acessar o objeto de forma inteligível, sem esquecer que aquilo que entendemos dele é resultado deste processo, deste jogo de sensibilidades, fazendo com que o que compreendemos do outro, sobrepondo e entrecortando estruturas de significado, chocando diferentes experiências e fazendo estas dialogarem, é sempre “descoberto na tradução”.

É precisamente este o processo que Lienhardt sofreu/realizou: ao encontrar os Dinka, e analisar a religião como forma de dar sentido à sua experiência particular de mundo; e ao fazer uso frequente de expressões nossas que se aproximam das concepções nativas, torna a comparação e a aproximação dos dois *ethos* – o do observador e a do observado – explícita. A noção de experiência é traçada na interação e no processo imaginativo que ela proporciona, e o “poder de observação” do antropólogo pode ser

substituído pelas condições da produção da escrita etnográfica pelo antropólogo-autor e sua trajetória, antes, durante e depois do campo.

A etnografia enquanto experiência é um conhecimento que resulta do choque destes modos de enunciar a ordem do mundo, e antropologia se torna mais uma vez a “conversa do homem com o homem” da qual falava Lévi-Strauss. E como bem lembrou Fredrik Barth (2000, p.198), o conhecimento como modalidade de cultura é moldado por processos de reprodução e de fluxo: é ensinado, aprendido, emprestado e criado. A etnografia, bem como a religião, é uma forma de dar sentido a experiência, e envolve um engajamento ativo com o próprio mundo que se pretende entender.

Este tipo de consideração, para retomar os argumentos de Mariza Peirano, faz com que o presente trabalho se manifeste a favor da etnografia, pois ela ainda é um meio de entrar em contato com o humano, uno e diverso. No mais, ainda colocando-se contra a etnografia como método, é reconhecer seu lugar sagrado na história da disciplina e sua importância para a integração do antropólogo no mundo (Ingold, 2008, p.87).

**Igor Mello Diniz**

Mestrado em andamento, PPGSA/UFRJ

[igormellodiniz@gmail.com](mailto:igormellodiniz@gmail.com)

Resumo: O presente trabalho tenta fazer um diálogo entre a noção de experiência como possibilidade de apreensão da cosmologia Dinka e a escrita etnográfica, considerando-a como uma formulação de conhecimento que escapa à “invenção” do outro ou a uma rigidez que propunha uma objetividade do conhecimento que permitisse uma compreensão total da visão nativa. Para tanto, primeiro o artigo versará sobre os Dinka de maneira resumida a partir da etnografia de Godfrey Lienhardt, e depois serão tecidas as considerações do diálogo proposto partindo da postura de Clifford Geertz sobre a tradução cultural e o choque de experiências. Palavras-chave: Dinka, experiência, escrita etnográfica, teoria antropológica.

Abstract: The present essay tries to establish a dialogue between the notion of experience as a possibility of apprehension of the Dinka cosmology and ethnographic writing, considering it as a formulation of knowledge that allowed Godfrey Lienhardt to escape the dichotomies of the “invention” of an “Other” or the stringency proposing an objectivism capable of giving a total comprehension of the native’s point of view. In order to do so, the article will follow its course presenting the Dinka through Lienhardt’s ethnography, to then elaborate the considerations of the proposed dialogue from the posture adopted by Clifford Geertz on cultural translation and the shocking of experiences. Keywords: Dinka, experience, ethnographic writing, anthropological theory.

### Referências bibliográficas

- BARTH, Fredrik. Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos. Em: LASK, T. (org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 187-200.
- CLIFFORD, James. Sobre a Autoridade Etnográfica. Em: GONÇALVES, J.R.S. (org.) *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008. P. 17-62.
- GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. Em: \_\_\_\_\_. (org.) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. P.13-41.
- \_\_\_\_\_. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. Em: GEERTZ, Clifford.. (org.) *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002. P.11-41.
- \_\_\_\_\_. “Descoberto na tradução”: a história social da imaginação moral. Em: \_\_\_\_\_. (org.) *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2008. P.57-84.
- GOLDMAN, Marcio. A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.19, v.2, p.9-30, 1999.

- INGOLD, Tim. *Anthropology is not Ethnography. Proceedings of the British Academy*, London, v.154, p. 69-92, 2008.
- LIENHARDT, Godfrey. Crença e conhecimento. Em: *Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1973. p. 125-152.
- \_\_\_\_\_. *Divinity and Experience: the religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press, 1978. 336p.
- MAIR, Lucy. Religion and Society: the Dinka. Em: \_\_\_\_\_. (org.) *African Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. p. 193-206.
- PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. Em: \_\_\_\_\_. (org.) *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995. p. 59-117.

Recebido em: 18/11/2010

Aceito para publicação em: 14/02/2011