

Cultura é uma coletânea de artigos de prestigiados antropólogos de formação anglo-saxã, editada originalmente em 1986, que demarcou uma nova tendência global nos estudos sobre a sociedade e a cultura, hoje conhecida como "pós-modernismo" (ou, pelo menos, como os "pós-modernismos"). Seus autores tinham formações acadêmicas muito diversas, mas se haviam unido anos antes em um seminário da School of American Research, realizado em Santa Fé, para discutir a questão "a construção dos textos etnográficos". A relação entre a tradição etnográfica e a construção das narrativas em questão apresentam a análise e a interpretação dos supostos "significantes" é o cerne da discussão aqui encetada.

O texto é perpassado pela influência das correntes hermenêuticas e fenomenológicas que se haviam disseminado na América do Norte e na Europa, e que haviam chegado na obra de Clifford Geertz um então recente e jovem testemunho antropológico. O desconstrucionismo e suas diversas teorias literárias e semióticas também estavam por detrás de uma aguçada ênfase na relativização dos supostos de verdade do pensamento ocidental e da questão da reflexividade e autoconsciência no tocante à natureza das "representações" – temas que continuam a serem temas-chave da antropologia contemporânea – aparecem aqui com força constante e tenaz. Mas também estão aí as paixões com a subjetividade do autor, com a construção da narrativa e com a colonialidade, três fronteiras em que se coloca a razionalidade hegemônica do Ocidente então dominante.

No intenso aparato crítico dos autores percebe-se o desejo da experimentação reflexivamente conduzida; estimulando e autorizando a amplitude e a riqueza das possibilidades abertas à interpretação cultural.

Luiz Fernando Dias Duarte
Museu Nacional / UFRJ

11-431-5



Tradução de
Maria Claudia Coelho



PAPÉIS
SELVAGENS



A escrita da cultura

James Clifford & George Marcus Organização



James Clifford
George Marcus
Organização

A escrita da cultura

*Poética e política da
etnografia*



PAPÉIS
SELVAGENS

Publicado originalmente em 1986, *Writing Culture*, finalmente, tem uma tradução no Brasil. Ao comemorar 31 anos de lançamento, somos brindados com sua tradução para português, fruto de uma louvável iniciativa da EdUERJ em parceria com a Papéis Selvagens Edições e belo trabalho de tradução e apresentação de Maria Claudia Coelho.

Produto de um seminário que correu em Santa Fé, Novo México, em 1984, organizado por James Clifford e George Marcus, tendo como questão principal produção de textos etnográficos, o livro contou com um grupo de experientes acadêmicos, todos profundamente envolvidos n experimentos e inovações escrita da etnografia, mais especificamente na crítica de retórica e de sua história. Entendido por muitos como dos marcos fundadores do modernismo na antropologia norte-americana, *A escrita da cultura* provocou modificações reflexão e no fazer antropológico, deixando marcas profunda e rastros múltiplos que vêm tando o ofício do etnógrafo.

A ESCRITA DA CULTURA: POÉTICA E POLÍTICA DA ETNOGRAFIA



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Ruy Garcia Marques

Vice-reitora

Maria Georgina Muniz Washington



EDITORIA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Conselho Editorial

Bernardo Esteves

Erick Felinto

Glaucio Marafon (presidente)

Jane Russo

Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro

Ivo Barbieri (membro honorário)

Italo Moriconi (membro honorário)

Lucia Bastos (membro honorário)



PAPÉIS SELVAGENS

Coordenação Editorial

Rafael Gutiérrez, María Elvira Díaz-Benítez,

Antonio Marcos Pereira

Conselho Editorial

Alberto Giordano (Universidade Nacional de Rosário)

Ana Cecilia Olmos (USP)

Elena Palmero González (UFRJ)

Gustavo Silveira Ribeiro (UFMG)

Jaime Arocha (Universidade Nacional da Colômbia)

Jeffrey Cedeño (Universidade Javeriana de Bogotá)

Juan Pablo Villalobos (Escritor)

Luiz Fernando Dias Duarte (MN/UFRJ)

Maria Filomena Gregori (Unicamp)

Mônica Menezes (UFBA)

Coleção Kalela

Papéis Selvagens

papeisselvagens@gmail.com

www.papeisselvagens.com

A ESCRITA DA CULTURA: POÉTICA E POLÍTICA DA ETNOGRAFIA

James Clifford e George E. Marcus

Organização

Tradução:
Maria Claudia Coelho



Rio de Janeiro

2016

Copyright © 2016, dos autores.

Todos os direitos desta edição reservados à Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, ou de parte do mesmo, em quaisquer meios, sem autorização expressa da editora.



EdUERJ

Editora da UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Rua São Francisco Xavier, 524 – Maracanã
CEP 20550-013 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tel./Fax.: 55 (21) 2334-0720 / 2334-0721
www.eduerj.uerj.br
eduerj@uerj.br

Editor Executivo

Coordenadora Administrativa

Coordenadora Editorial

Assistente Editorial

Coordenadora de Produção

Assistente de Produção

Supervisor de Revisão

Revisão

Projeto e Diagramação

Capa

Glaucio Marafon

Elisete Cantuária

Silvia Nóbrega

Thiago Braz

Rosania Rolins

Mauro Siqueira

Elmar Aquino

Magda Frediani Martins

Maria Filomena Jardim Diniz

Emilio Biscardi

Papéis Selvagens / Martín Rodríguez

DADOS INTERNACIONAIS DE
CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Bruna Heller – CRB 10/2348

E74

A escrita da cultura : poética e política da etnografia /
James Clifford, George E. Marcus (orgs.) ; [tradução] Maria Claudia Coelho. – Rio de Janeiro: Ed.
UERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.
388 p. : 16x23 cm.

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-7511-431-5

1. Etnografia. 2. Poéticas. 3. Política. 4. Cultura.
I. Clifford, James. II. Marcus, George E.

CDU 39

Imagen de capa gentilmente cedida pelos organizadores do livro

Sumário

Sobre tropas e cornetas: apresentação à edição brasileira de <i>Writing Culture</i>	7
<i>Maria Claudia Coelho</i>	
Prefácio.....	27
<i>James Clifford e George E. Marcus</i>	
Introdução: Verdades parciais	31
<i>James Clifford</i>	
Trabalho de campo em lugares comuns	63
<i>Mary Louise Pratt</i>	
O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica.....	91
<i>Vincent Crapanzano</i>	
Da porta de sua tenda: o etnógrafo e o inquisidor.....	125
<i>Renato Rosaldo</i>	
Sobre a alegoria etnográfica	151
<i>James Clifford</i>	
A etnografia pós-moderna: do documento do oculto ao documento oculto	183
<i>Stephen A. Tyler</i>	
O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica.....	207
<i>Talal Asad</i>	

Problemas contemporâneos da etnografia no sistema mundial moderno	237
<i>George E. Marcus</i>	
A etnicidade e as artes pós-modernas da memória.....	271
<i>Michael M. J. Fischer</i>	
As representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia.....	323
<i>Paul Rabinow</i>	
Posfácio: A escrita etnográfica e as carreiras antropológicas.....	359
<i>George E. Marcus</i>	
Referências	365
Os colaboradores	383
Sobre a tradutora.....	387

Sobre tropas e cornetas: Apresentação à edição brasileira de *Writing Culture*

Maria Claudia Coelho¹

As ciências sociais e os estudos da linguagem são áreas de conhecimento hoje fortemente apartadas pelos atuais desenhos institucionais – nas concepções dos departamentos universitários, nas “grandes áreas” das tabelas usadas pelas agências de fomento para “classificar” os projetos ou, em sua versão mirim, nas “áreas de conhecimento” que estruturam, atualmente, o exame nacional de acesso às universidades. A *démarche* de seus percursos intelectuais, contudo, desafia recorrentemente esse afastamento, sendo pródiga em momentos de grandes redefinições paradigmáticas provocadas por influências e intercâmbios recíprocos de conceitos e teorias.

As teses de Edward Sapir e Benjamin Lee Whorf sobre a relação entre a linguagem e o pensamento, advindas da antropologia culturalista de Franz Boas, são um primeiro bom exemplo, olhando a partir da história do pensamento antropológico, da fecundidade do diálogo entre os estudos da cultura e os estudos da linguagem. Um segundo momento extraordinário reside, evidentemente, na inspiração encontrada por Claude Lévi-Strauss na linguística de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson para a elaboração da sua antropologia estruturalista.

Em sentido oposto – ou seja, quando os estudos da linguagem vêm beber na fonte das análises socioculturais –, pode-se lembrar do lugar central ocupado pela sociologia interacionista de Erving Goffman nos estudos da

¹ Professora Associada do Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

sociolinguística interacional. Exemplar da força desse contato intelectual é a importância dos conceitos de “enquadre” nos estudos sobre conversa e de “face” e “linha” nos estudos sobre polidez.

A escrita da cultura, entendido como “marco bibliográfico” que condensa um movimento intelectual em curso na cena antropológica norte-americana nos anos 1980, pode ser entendido como um quarto momento de importância ímpar nessa conversa entre a linguagem e a cultura. Essa antropologia pós-moderna realiza seu movimento buscando na teoria literária o interlocutor preferencial para uma nova versão dessa conversa entre sociedade, cultura e linguagem, inaugurando assim um paradigma teórico de lugar já consagrado na história do pensamento antropológico.

A coletânea reúne um conjunto de ensaios apresentados originalmente em 1984 em um seminário realizado na School of American Research em Santa Fé, no Novo México. Seu foco principal é a exploração da etnografia como um *gênero literário*, por meio do exame de suas figuras de linguagem, suas estratégias retóricas e suas aproximações com outros estilos literários.

Essa atenção para a dimensão literária da escrita etnográfica não é, contudo, um firm em si mesmo, um mero exercício intelectual. A intenção é romper com uma relação de referência que o meio antropológico supunha até então haver, de acordo com os autores, entre o texto etnográfico e a realidade cultural “descrita” (e as aspas, aqui, são uma forma de já sugerir o argumento central da coletânea). Nesse modelo teórico, marcado, segundo o espírito geral do livro, por uma certa *naïveté*, a realidade cultural seria algo preexistente à sua descrição etnográfica, dotada de existência própria e independente em relação àquilo que se diz a seu respeito. Uma etnografia fidedigna e intelectualmente responsável seria, então, um texto que retrataria aquela realidade estudada “tal como é”, segundo os dados recolhidos no trabalho de campo. Eventuais incongruências e lacunas seriam, assim, fruto de eventuais interpretações equivocadas ou parciais, não guardando qualquer relação com a escrita da etnografia.

O esforço intelectual dos textos de *A escrita da cultura* poderia ser definido, em sua essência, como um projeto para dotar o texto etnográfico de visibilidade própria. Ao invés de atribuir-lhe uma qualidade “transparente”, de tomá-lo como uma via de acesso à cultura do “outro” cuja melhor chance de sucesso residiria, justamente, em sua opacidade, os autores desta coletâ-

nea redirecionam o olhar do leitor para o texto em si, para o modo como o etnógrafo procura descrever, em sua “fantasia de objetividade”, o “outro” objeto de suas pesquisas.

Os autores realizam esse esforço de erigir como objeto de suas reflexões o texto etnográfico em si por diversos caminhos como, por exemplo, examinando a relação entre dados empíricos e discussão teórica na construção do texto; analisando as principais figuras de linguagem empregadas; ou comparando o texto etnográfico com outras formas literárias, como o pastoril ou a literatura étnica, entre outros.

O problema teórico fundamental da coletânea pode ser melhor compreendido se examinarmos um conceito proposto por James Clifford em um ensaio que, curiosamente, não integra a coletânea (embora seja objeto do escrutínio analítico de Paul Rabinow em seu texto aqui incluído), com sua publicação antecedendo-a em três anos: “Sobre a Autoridade Etnográfica” (1998 [1983]). Nele, Clifford discute o conceito de “autoridade etnográfica”, que pode ser definido como o conjunto de estratégias discursivas utilizadas pelo antropólogo para convencer o leitor de que deve acreditar em seu relato. Clifford cria uma taxonomia de quatro “tipos” de autoridade etnográfica: experiencial (cujo nome exponencial seria Malinowski), interpretativa (cujo melhor exemplo seria a obra de Geertz), dialógica e polifônica (estilos que visariam expurgar do relato etnográfico uma autoridade concebida como autoritária, na medida em que a voz do informante somente se faria presente sob forma mediada e editada pelo etnógrafo).

O tema da autoridade etnográfica é encampado pelo próprio Geertz, que de objeto da investigação de Clifford reivindica, em seu livro *Obras e vidas* (2002), uma posição de interlocutor. Analisando as estratégias discursivas de quatro monstros sagrados da etnografia – Malinowski, Evans-Pritchard, Benedict e Lévi-Strauss –, Geertz propõe que a estratégia-síntese de construção da autoridade etnográfica seria o “estar lá”. O desenvolvimento típico dessa estratégia se daria em dois tempos: no primeiro, o etnógrafo estabeleceria, por meio de um minucioso relato inicial, muitas vezes incluindo descrições detalhadas da paisagem que só uma observação em primeira mão poderia propiciar, que “estive lá” no campo que pesquisou e que agora descreve; no segundo tempo, o etnógrafo desapareceria do texto, produzindo, assim, no leitor uma impressão de objetividade (“se você tivesse estado lá como eu, veria exatamente isso que eu vi” – parece ser esse o

recado sub-repticiamente dado ao leitor por meio da retirada cabal do ponto de vista explícito do narrador).

A atenção dada pelos autores de *A escrita da cultura* à dimensão literária do gênero etnográfico não se esgota, contudo, em si mesma. Olhar para o texto etnográfico como algo não mais opaco, mas sim como um objeto digno de atenção em si mesmo, tem graves implicações, que entrelaçam teoria, método, epistemologia e ética em algo que poderíamos sintetizar como uma “política das representações”. Discutir o modo como o “outro” é representado é, em um mundo de “etnografia generalizada” (Clifford, 1998), examinar, entre outras coisas, as relações de poder em meio às quais o próprio projeto de compreensão da alteridade é concebido e levado a cabo, bem como atentar para as possíveis consequências políticas, sociais e econômicas da circulação desses relatos, tanto na “sociedade do observador” quanto em seu cada vez mais provável retorno à “sociedade do observado”.

Esse despertar para a gravidade do projeto de representação da alteridade espalha-se também para os domínios teóricos e metodológicos da etnografia. Do ponto de vista teórico, talvez o maior impacto seja a desconstrução do conceito de “cultura”, tão central na história do pensamento antropológico como base da construção de seu problema central de pesquisa – a “cultura do outro”. “Cultura”, agora, passa a ser vista com desconfiança, como capaz de produzir “ficções homogeneizantes”, “tipificações” e “ilusões de coerência” que, entre outros problemas, falseariam a forma como indivíduos específicos nativos dos universos culturais descritos vivenciariam seus códigos, gerando assim, entre outros riscos, o perigo da reificação das fronteiras “nós-outros” (Abu-Lughod, 1993). Do ponto de vista metodológico, o efeito principal seria a legitimação da atenção para com a identidade/subjetividade do pesquisador em sua relação com a construção do objeto da pesquisa. Identidade/subjetividade deixam, assim, de ser intrusos indesejáveis do processo de pesquisa, presenças nocivas a serem convidadas a se retirar, e passam a integrar o próprio projeto de conhecimento da alteridade, com os espaços passíveis de ocupação pelo etnógrafo e a forma como é tratado pelo grupo sendo entendidos como dados do campo, como maneiras que o grupo tem de dizer quem é por meio da relação que estabelece com o pesquisador.

São esses, assim, conforme sistematizamos em outro lugar (Coelho e Sinder, 2004), os quatro pontos centrais que constituem o paradigma teórico que veio a ser conhecido como a pós-modernidade antropológica: a – a etnografia como gênero narrativo; b – a dimensão política das representações; c – a des-

construção do conceito de cultura; e d – o papel da subjetividade/identidade do pesquisador na construção do objeto e nas próprias condições de possibilidade de realização do trabalho de campo. *A escrita da cultura* é considerado como “marco bibliográfico” desse movimento, ao reunir um conjunto de ensaios devotados ao exame da dimensão literária do texto etnográfico, deflagrando, assim, um movimento profundamente autorreflexivo no meio antropológico.

Os impactos desse movimento, contudo, em que pese sua sofisticação teórica, são difíceis de avaliar. Em seu texto aqui incluído, Rabinow sugere haver uma superestimação do impacto efetivo das discussões críticas sobre a “autoridade etnográfica”, recorrendo a uma colocação irônica de Renato Rosaldo: “as tropas não estão acompanhando” (2016, p. 338). Gostaria, agora, de apostar na metáfora e transformar a afirmação em pergunta: as tropas de fato não atenderam ao soar das cornetas? O que se esperava que fizessem? O que deveriam ter feito?

Está certo que as tropas, ao ouvir soarem as cornetas, não se colocaram em prontidão nem se lançaram ao ataque em formação de combate. Mas terão de fato permanecido inteiramente indiferentes a seu comando? Ou o terão escutado como um alerta ao qual era preciso dar atenção, ainda que sem qualquer reação imediata?

Como forma de elaborar essa reflexão, recorro, nas próximas duas seções, a três etnografias intencionalmente escolhidas em duas cenas antropológicas nacionais distintas: sua cena “de origem” – a norte-americana –, por meio de duas etnografias de autoria de Lila Abu-Lughod; e sua cena “de chegada” (para os propósitos desta iniciativa de publicar *A escrita da cultura* em português) – a brasileira –, por meio de uma etnografia escrita a quatro mãos, por Hélio Silva e Claudia Milito.

* * *

As duas etnografias de autoria de Lila Abu-Lughod aqui escolhidas foram publicadas com um intervalo de sete anos: *Veiled sentiments*, de 1986, e *Writing women's worlds*, de 1993.² Ambas descrevem a vida em uma aldeia beduína situada no Egito, na qual Abu-Lughod realizou extenso trabalho

² Uma primeira versão da análise aqui apresentada das duas etnografias de Abu-Lughod foi publicada em Coelho (2010).

de campo. A primeira é uma etnografia de formato tradicional sobre honra, modéstia e amor (a típica “etnografia-tese” comentada por Marcus no “Posfácio” a este livro); a segunda é um experimento etnográfico em que a antropóloga procura, por meio de uma estrutura narrativa alternativa, retratar a complexidade das histórias vividas por seus “nativos”, a seu ver, não contemplada pela forma canônica de escrita do primeiro trabalho.

Veiled sentiments nos servirá de exemplo para duas questões: em primeiro lugar, de forma *naïve*, como exemplo para exploração da forma como sua “autoridade etnográfica” é construída; em segundo lugar, de forma intencional, como material para exame da relação entre a identidade do etnógrafo e a construção de seu objeto. Em seguida, veremos de que forma a estrutura textual de *Writing women's worlds* relaciona-se com dois outros pontos caros à vertente pós-moderna, longamente discutidos por Lila Abu-Lughod em sua introdução: a desconstrução da noção de cultura e a política das representações.

Veiled sentiments principia por uma longa passagem descrevendo a chegada da antropóloga à aldeia que irá estudar, da entrada na estrada até sua moradia no campo. Cito, a seguir, alguns trechos:

Toma-se a estrada que leva para oeste, deixando para trás os imponentes edifícios e avenidas ladeadas por palmeiras de Alexandria, passando por fileiras de construções cor de areia idênticas, com varandas cheias de crianças, homens de camiseta, mulheres conversando aos gritos com os vizinhos e varais cobertos por roupas multicoloridas que secam instantaneamente sob o sol brilhante do Egito. *Deve-se* em seguida atravessar uma pequena ponte, que só comporta uma única fila de veículos. [...]

Continua-se, deixando o lago para trás, e *chega-se* ao início do deserto. [...]

À medida que *se viaja* na direção do oeste, esses sinais da metrópole intrusiva começam a escassear, substituídos pelas casas de um andar espalhadas, feitas de pedra ou cimento caiado. Essas estruturas sem acabamento, muitas vezes pintadas de amarelo, azul claro ou rosa, enfeitadas com desenhos simples feitos à mão e cercadas por figueiras anãs raquíferas, são indícios seguros de que *se entrou* no Deserto Ocidental, que se estende por quinhentos quilômetros até a fronteira com a Líbia e é o lar das tribos beduínas conhecidas coletivamente como Awlad'Ali. [...] Uma visão de relance de uma mulher trabalhando confirma que os beduínos moram nessas casas: *nota-se* o brilho

típico da prata em seus pulsos, um vestido comprido de cor brilhante preso na cintura por uma faixa vermelha, uma cabeça coberta de preto.

Na primeira vez em que peguei essa estrada, tudo isso me foi mostrado. Esforcei-me para ver tudo, para guardá-lo na memória, e me perguntei se algum dia aquilo me seria familiar. Depois que me estabeleci em uma comunidade Awlad'Ali, minha reação se tornou diferente. A cada vez que fazia esse caminho, *meu coração se acelerava* à medida que passávamos pelas fronteiras e pelas fábricas e nos aproximávamos dos espaços abertos com suas casas de tons pastéis. Eu sabia que, no posto do governo que não ficava longe da aldeia principal, quando pegássemos a estrada que se estendia pelo deserto ao sul do Cairo, começáramos a passar pelas tendas e pelas casas de alguns dos “nosso” *parentes* – foi essa a maneira como comecei a pensar nos parentes da família com quem vivia. Sempre olhava para ver se conseguia ver *minha tia favorita*, na esperança de poder contar que a havia visto para os outros que moravam mais à frente.

Eles adoravam receber notícias do mundo dari. [...]

Ao voltar das ruas lotadas e barulhentas do Cairo e de Alexandria, *muitas vezes* me sentia aliviada ao ver os espaços abertos, ao perceber o silêncio. [...] À medida que nos aproximávamos da área em que morei durante todo o período de trabalho de campo, havia um pouco mais de vegetação: [...] Em seguida, vinha uma área estéril. Algumas poucas casas e tendas, muito espalhadas, emergiam do chão rochoso. [...] Havia uma construção moderna feita de tijolos brancos. *Era ali que eu morava* (Abu-Lughod, 1986, pp. 1-3, tradução e grifos meus).

Essa abertura realiza um movimento que pode ser lido à luz das questões tratadas por Geertz sob a rubrica do “estar lá”. Temos uma longa e detalhada descrição da paisagem, urbana e rural, a qual, como em sua leitura da passagem de abertura de Firth em *We, the Tikopia*, concorre simultaneamente para “atestar” a presença do antropólogo no campo e para dotar de um caráter “natural” – tal como a paisagem – a interpretação etnográfica. Mas as estratégias retóricas utilizadas nessa passagem fazem mais do que isso.

Os grifos em itálico foram todos feitos por mim, como forma de accentuar uma *démarche* que parte da mais absoluta impessoalidade até a inserção autoral plena da etnógrafa no texto. Abu-Lughod não se limita a descrever uma paisagem como forma de mostrar que esteve lá e a viu; ela o faz recorrendo a um sujeito indeterminado (“toma-se, continua-se, viaja-se”), sug-

rindo, desta forma, que qualquer um, se pegasse aquela estrada, teria visto o que ela viu. Não se trata, portanto, do seu olhar; aquela estrada é assim.

Após três longos parágrafos neste tom, a autora subitamente entra no texto, afirmando que alguém, cuja identidade não nos é informada (“tudo isso me foi mostrado”), a fizera ver aquilo da primeira vez em que trilhara aquele caminho, já aqui deixando entrever sua familiaridade de quem o percorreu muitas vezes e tem uma elaborada lembrança do modo como sua relação com a paisagem mudara (“me perguntei se algum dia aquilo me seria familiar”). E o texto segue estrada afora rumo a uma cada vez maior familiaridade, por vezes, literal – um coração que se acelera, “nossos parentes”, a tia favorita, o apreço das pessoas por notícias.

Retornando brevemente a uma descrição da paisagem, Abu-Lughod, por fim, chega em casa (“era ali que eu morava”), estabelecendo, de uma vez por todas, que *esteve lá*. Essa abertura parece *naïve* em relação à visão pós-moderna da etnografia como um texto, datando sua publicação do mesmo ano da publicação de *Writing culture. Veiled sentiments*, contudo, se, por um lado, pode ser tomado como exemplo dessa forma de construção de autoridade etnográfica (ou, se quisermos, também como exemplo da autoridade “interpretativa” de que fala Clifford, havendo, na “Introdução”, belos exemplos de “fábulas de contato”, como quando ela pranteia a morte de um “parente”), por outro, traz já preocupações sintonizadas com esse movimento pós-moderno e fornece um abundante material para uma elucidação do que é a natureza inevitavelmente posicionada do conhecimento etnográfico.

Lila Abu-Lughod nasceu em uma família de pai jordaniano e mãe norte-americana. Quando decidiu fazer sua pesquisa de campo no Egito, seu pai decidiu acompanhá-la, alegando ter também coisas a fazer por lá. Contra a sua vontade, foi seu pai quem “negociou” com os beduínos sua aceitação na aldeia, como hóspede e “filha adotiva” de um líder local, a quem a etnógrafa se refere como “Haj”. Abu-Lughod fala do constrangimento que sentiu, sentada no banco traseiro do carro, enquanto seu pai entrava em acordo com o Haj; seu sentimento era de “não estar sendo muito antropóloga” por deixar seu pai cuidar de sua entrada no campo.

Sua relutância devia-se ao fato de estar segura de que sua familiaridade com o mundo muçulmano lhe permitiria lidar sozinha com as dificuldades que encontraria por ser mulher. Retrospectivamente, contudo, Abu-Lughod reconhece o acerto da atitude de seu pai, uma vez que, naquele universo,

a respeitabilidade não provinha somente do comportamento pessoal, mas também da relação com a sociedade mais ampla. Na visão de mundo beduína, uma mulher a quem a família permitisse viajar sozinha e entrar em contato com estranhos por conta própria só poderia ser uma “renegada”, alguém de comportamento a tal ponto imoral que a própria família teria decidido abandoná-la à própria sorte.

Graças à “sabedoria” de seu pai, a etnógrafa é então recebida na condição de “filha adotiva” pelo Haj, que a “hospeda” em sua casa, proibindo, contudo que deixasse o acampamento. Outro problema, então, se coloca: quais as consequências dessa restrição para a “representatividade” de seu estudo? Entretanto, a lógica local é irretorquível: se ela deixasse o acampamento e sofresse alguma agressão, eles seriam obrigados a revidar; se, ao contrário, fosse alvo de gentilezas, seriam obrigados a retribuir. E os beduínos que a hospedavam não queriam incorrer em qualquer tipo de obrigação por causa de sua “filha”...

No ambiente doméstico, surgiam dificuldades de outra natureza. Com o passar do tempo, acostumados à sua presença, os homens lhe davam ordens, acordando-a de madrugada, juntamente com as demais mulheres da casa, para que lhes servisse chá. Como uma mulher adulta norte-americana, profissionalmente independente, podia aceitar esse tipo de tratamento?

Todos esses “problemas”, contudo, revelam-se, aos poucos, parte integrante de seu estudo. Abu-Lughod não os trata como “percalços” metodológicos, obstáculos a serem superados ou desconfortos a serem suportados, mas discute o modo como integram indissoluvelmente sua entrada no campo, fechando algumas portas e abrindo outras, de um modo que somente uma identidade feminina, adulta e solteira poderia fazer. Pois é apenas por isso (e pela atitude de seu pai) que ela pode vivenciar o cotidiano de uma família beduína composta por um homem, suas três mulheres e diversos filhos, bem como transitar entre os universos feminino – dividindo o serviço doméstico (como uma mulher de origem árabe) – e masculino – conversando com os homens (como uma mulher norte-americana – respeitados alguns limites, bem entendido). E é desse trânsito entre dois mundos tradicionalmente mantidos à parte que seu objeto de estudo – a poesia amorosa beduína – emerge.

Abu-Lughod conta-nos que estava acostumada a ouvir as mulheres recitarem, em meio a conversas corriqueiras, poemas que falavam de amor.

Um dia, inadvertidamente, comentou sobre um desses poemas com o Haj, que reagiu de forma exaltada, exigindo que lhe contasse quem o recitara. Ao saber que fora a mulher de um de seus pastores, mostrou-se aliviado. A razão de seu temor: o poema falava de desilusões no casamento, e ele temera que tivesse sido recitado por uma de suas esposas. Ao contar o episódio para Gateefa, a primeira esposa do Haj, Abu-Lughod é repreendida por sua indiscrição, pois esses poemas são formas de expressão afetiva, de natureza privada, não devendo ser repetidos fora do contexto em que são recitados.

Surge assim, deste trânsito pelos universos masculino e feminino, sua percepção da natureza contextualizada dessa forma discursiva de expressão dos sentimentos, que irá então se constituir no objeto de sua etnografia. E como, a não ser na condição de “filha” – possível por ser mulher e solteira – e “adotiva” – possível por não ser beduína, caso em que teria sua própria família –, Abu-Lughod poderia ter sido colocada em um lugar que lhe permitia andar entre mundos que, para um “nativo”, são tão rigidamente separados? E de que outro modo seria possível perceber a gramática desse tipo de expressão emocional – pequenos poemas recitados em meio a situações corriqueiras?

Veiled sentiments nos traz, assim, um precioso exemplo da imbricação necessária entre a identidade do pesquisador e a construção do objeto de pesquisa. Serve-nos, para efeitos desta exposição, ao mesmo tempo para ilustrar uma forma de construção da “autoridade etnográfica” e para exemplificar a natureza necessariamente posicionada do conhecimento. Entretanto, a própria Abu-Lughod diz-se insatisfeita com sua primeira etnografia, e dá continuidade à pesquisa, publicando *Writing women's worlds* sete anos depois, trabalho no qual as implicações políticas do conceito de cultura que presidia a primeira etnografia ensejam uma experimentação com uma outra forma narrativa.

Writing women's worlds é um livro estruturado em introdução e cinco capítulos, e deixado intencionalmente sem uma conclusão. A introdução consiste em uma longa e densa discussão sobre o conceito de “cultura”, cuja necessidade de desconstrução é sustentada pela autora com base no argumento de que essa noção, ao orientar a descrição etnográfica, cria generalizações e tipificações que produzem ilusões simultâneas de coesão e coerência, ou seja, de que todos naquele grupo vivem tal questão de uma mesma maneira, sem conflitos, ambiguidades ou contradições internas.

Essa crítica do conceito de “cultura” justifica a estrutura narrativa do livro: cada capítulo tem um título que remete a um conceito da teoria antropológica clássica (“patrilinearidade”, “poliginia”), sendo composto por um conjunto de histórias sobre membros da aldeia beduína etnografada. A ideia é provocar um efeito de contraste entre a “aridez” dos conceitos antropológicos e a vida “tal como ela é”. Um exemplo é o capítulo sobre poliginia, composto por uma série de episódios sobre pequenos dramas e conflitos cotidianos vividos pelo Haj e suas três esposas, conflitos esses que envolvem disputas por autoridade, prestígio, bens materiais e afeto. O efeito provocado é desfazer a “fantasia” ocidental de que o “outro” que opta pela poligamia como modelo de casamento a vive de forma plenamente harmônica. Ao contrário, mostra a autora, o cotidiano é repleto de ciúmes, preferências afetivas e hostilidades provocadas por míнимas atitudes. Ao optar por escrever um “livro de histórias”, a intenção de Abu-Lughod é assim romper com a “palpabilidade” do conceito de cultura, que fixaria de forma indesejável as fronteiras entre “nós” e “outros”.

Na concepção de *Writing women's worlds*, essa problematização do conceito de cultura imbrica-se, desse modo, ao mesmo tempo com a visão da etnografia como um gênero narrativo – sustentando essa experimentação realizada pela autora – e com a política das representações, uma vez que é o diálogo com as representações ocidentais sobre o mundo muçulmano que orienta as preocupações literário-teórico-políticas de Abu-Lughod.

* * *

O segundo experimento etnográfico escolhido é *Vozes do meio-fio*, de autoria de Hélio Silva e Claudia Milito, publicado em 1995. O livro é resultado de inquietações produzidas pelo projeto “Se Essa Rua Fosse Minha”, voltado para a compreensão do universo dos “meninos de rua” e patrocinado por quatro organizações não governamentais (IBASE, FASE, IDAC e ISER). É, assim, uma pesquisa que tem como marca de nascença uma natureza engajada, um projeto voltado para o embasamento de propostas de intervenção, distinto, portanto, das etnografias gestadas pela curiosidade intelectual do pesquisador.

Sua natureza engajada, contudo, não é, como por vezes ocorre, justificativa para uma análise rasa de pouca sofisticação teórica. Ao contrário: o

refinamento teórico concorre aqui para a sutileza e a consistência do “diagnóstico” e para a construção de um objeto de pesquisa raramente visto. Pois, se o tema central é a “exclusão” dos meninos de rua, as diversas formas de segregação, discriminação e maus tratos que sofrem, os autores se fazem a pergunta crucial: quem os segregá? Como é possível delimitar fronteiras de um “grupo” que se define pela errância urbana? E, se não é possível demarcar as fronteiras do grupo dos “excluídos”, como saber quem os “exclui”?

Os autores optam, assim, por um exercício radical na construção de seu objeto de pesquisa: trata-se de etnografar um “clima”, uma “ambiência”, ou, ainda, um “estado de ânimo compartilhado” (Silva e Milito, 1995, p. 35). Objeto rarefeito, de rara concepção, e em fina sintonia com as questões acima expostas que orientaram os experimentos literários de Abu-Lughod, conforme explicitado na citação abaixo:

Mas, sobretudo, ainda será possível falar do todo?

A discussão, na qual se enredam Vincent Crapanzano, Dennis Tedlock e outros pesquisadores, tematiza ainda essa obscura, problemática noção de todo. Pode-se falar dos trobriandeses, dos nuer, dos azande, em geral? Quanto mais, pode-se falar de uma cidade, uma grande cidade, como o Rio de Janeiro? (Silva e Milito, 1995, p. 58).

Presente, assim, o tópico pós-moderno da desconstrução do conceito de “cultura”, em particular em sua fantasia de coesão, incompatível com a natureza mesma do problema examinado. E desconstrução essa de graves consequências metodológicas: como definir “amostra”, como falar em “representatividade”, se o universo pesquisado não é nem mesmo uma cidade grande em si, nem algo que nela acontece, em um lugar ou hora específicos, por obra de grupos definíveis, mas um ambiente, um clima?

Trata-se, assim, de etnografar um “ânimo” difuso cuja tônica é a exclusão de um “outro” percebido de forma nebulosa. Sua marca é, justamente, sua exclusão pela sociedade “em volta”, da qual, sob outros ângulos, é parte integrante. Tratá-los em termos narrativos como “grupo” seria justamente, no esforço mesmo de alcançar o diálogo que combate a violência e a exclusão, reiterar as fronteiras – os “biombos” – que permitem marginalizá-los, atestando uma preocupação teórico-política semelhante àquela exposta por

Abu-Lughod, ao alertar para a reificação das fronteiras entre grupos como um perigo possível do conceito de “cultura”.

É desse entendimento do problema que deriva a forma narrativa adotada. Mas que objeto é esse? Como se etnografa algo tão rarefeito como um “estado de ânimo”?

A solução proposta é a opção pelo episódico, pelo fragmentado. São histórias, personagens que se entrelaçam para compor um quadro que descreve um ambiente, uma percepção coletiva e difusa sobre estes integrantes excluídos na cena urbana, cuja exclusão se dá justamente por estarem, em um curioso paradoxo, restritos ao espaço público urbano – a rua.

Neste sentido, a fragmentação é a marca deste projeto. A experiência dos meninos é fragmentada, as anotações de campo o são, e assim é o texto etnográfico. Essa relação é exposta pelos autores a partir de uma situação corriqueira do trabalho de campo, qual seja, a dificuldade em lembrar a que se refere uma anotação solta:

Anotações soltas intrigam Cláudia. Descobre entre seus papéis frases que deveriam remetê-la a algo de que não se lembra. Ante a culpa do esquecimento, põe-se a espicaçar a memória longínqua. Sabe que o escrito refere-se à Casa da Rua Alice, pois essa é a indicação inicial.

O exercício impõe-lhe uma reflexão que avança rumo a outros questionamentos. As frases desconexas, as relações que não se completam na insinuação de texto, decorrem também da própria forma como as informações são conseguidas. Esse menino que confia a desconfiar raramente expõe situações claras e lineares. Seus depoimentos são fragmentados, desconexos, intermitentes. Uma linguagem a traduzir a própria fragmentação de sua existência na rua ou a indicar o caráter irrevogavelmente lacunar de nosso acesso a ele, a precariedade e intermitência de nossos encontros (Silva e Milito, 1995, p. 73).

O relato etnográfico procede, então, a partir de uma colagem de cenas soltas, vivenciadas ou presenciadas pelos pesquisadores nos espaços mais variados da cena pública urbana, em praças, praias, bares e ruas. Selecionamos, aqui, quatro passagens que, juntas, proporcionam uma ideia da forma como o texto etnográfico é montado para dar conta da etnografia do “ânimo compartilhado”, fugindo assim à reificação daquelas fronteiras que sustentam a exclusão.

A primeira cena se passa na praia. Um rapaz protesta contra o espancamento de um adolescente por policiais, em Copacabana, alegando que ele nada fizera. Progressivamente, seu tom calmo faz com que os policiais comecem a voltar-se contra ele, acusando-o de “atrapalhar”:

Na exasperação típica dessas situações, perguntavam se ele queria ser preso também. Passo seguinte, pediram seus documentos, clássica técnica de intimidação, e constrangeram-no o quanto puderam. A ingenuidade inicial, o empenho escoteiro foram cedendo. Parecia confuso, sem ação. Tremia, gaguejava, evidenciava claramente ter perdido a capacidade de entender o que se passava. Lidava mal com a repentina inversão que o tornara suspeito, a ameaça de prisão absurda. Uma situação peculiar, diríamos, em se tratando de alvo tão inofensivo. Saíu dali, o pesquisador o acompanhou (Silva e Militó, op. cit., pp. 35-36).

Na segunda cena, a pesquisadora senta-se em um banco de praça para conversar com seus frequentadores habituais:

A frase é seca: “Não são crianças, são vagabundos”.

A autora da frase é uma senhora idosa, classe média, que está sentada ao lado de Claudia na Praça Saenz Peña, numa terça-feira, 20 de outubro de 1992, cerca de 17 horas. O banco em que se acomodam fica em frente ao chafariz. Além de Claudia e da autora da frase, uma outra senhora, tão idosa quanto a primeira, e uma moça de uns trinta anos.

Conversam sobre generalidades, mas se ocupam principalmente dos desocupados que passeiam pela praça, sobretudo naquele horário, avaliado unanimemente pelo banco (a pesquisadora se exime de opinar) como o mais propício a assaltos. [...]

Falam da casa para mendigos, instalada pelo município na Rua Desembargador Isidro:

– Depredaram tudo e foram colocados pra fora.

– Esse pessoal de rua não tem jeito. [...]

Falam que nos domingos dormem no Metrô e deixam a maior sujeira. [...]

Aprovam o massacre do Carandiru, pois se “eles” matam e fazem o que querem, merecem isso mesmo. [...]

Claudia percebe o quanto a senhora falante é íntima do ambiente que ao mesmo tempo tanto lhe repugna. Percebe nela certo prazer em descrever aqueles fatos “desagradáveis”. Fala de outros assuntos sempre em tom picante, oscilando entre a fofoca e a censura. Quando vai embora, insiste em que Claudia não fique sozinha no banco:

– É perigoso.

Na dúvida, Claudia levanta-se (Silva e Militó, op. cit., pp. 47-49).

O terceiro momento é uma conversa de bar:

O senhor, um aposentado com cerca de 65 anos, no bar da Rua Carlos de Vasconcelos, onde o pesquisador lancha em seus períodos de campo na Saenz Peña, fala da arma que usa. Está à procura dos três garotos que assaltaram sua mulher em frente ao quartel do Exército, na praça onde confluem as ruas Barão de Mesquita e Avenida Maracanã. O acidente, resultado da resistência ao assalto, que custou a ela uma perna quebrada e complicações adicionais – tratava-se de uma diabética, hipertensa –, levanta por inteiro suas últimas resistências morais. O animal assassino, sem consciência ou remorso, está ali inteiro. O que os meninos levaram foi seu velho ideal de uma velhice tranquila ao lado de sua companheira em um bairro tradicional. Agora tudo parece permitido. E ele pode contar para o pesquisador, com quem não tem qualquer intimidade, em bom som, o seu intento, sua obsessão, encontrar os três, punir os três. A arma é carregada na sacola. Lembra filmes de faroeste. O pistoleiro solitário com uma ideia fixa de vingança.

Os cariocas querem a civilização a qualquer preço. Querem, para usar a expressão deles, a civilização na marra (Silva e Militó, op. cit., pp. 55-56).

Finalmente, a quarta cena se passa em uma calçada, e é uma sutil observação da completa ausência de diálogo que evidencia/sustenta a exclusão:

Meninos cheirando cola, complexião física que remete aos sete, oito anos das crianças burguesas, algumas vezes com três, quatro anos mais, suscitam comentários dos passantes, muitos se condoendo da situação, outros reclamando o menino, mas nunca para ele próprio, mas com outros transeuntes, uns tantos enxergando na prática o cadinho da violência, do assalto, no senti-

do de predispor para o crime, uma atitude muito comum nos comentários de rua, a estabelecer uma relação direta entre droga e crime. [...]

Os passantes resmungam, amedrontam-se, lastimam-se, mas ninguém se dirige ao menino. Ninguém se aventura a dizer ao menino que não deve cheirar, ou mesmo, em nome da saúde, tomar pura e simplesmente o saco de sua mão. [...]

Em Copacabana, exatamente numa das esquinas próximas ao local original do plantão do projeto “Se Essa Rua Fosse Minha”, uma mirrada menina de uns seis anos, armada com uma bolsa de mulher, postava-se em frente ao sinal, colocando a bolsa no cano de escape dos automóveis que paravam e, depois, mergulhava o rosto no interior da bolsa, aspirando plenamente o vapor da gasolina ou do álcool. Passou uma noite inteira fazendo isso, sem que fosse molestada pelos populares, motoristas ou pela própria família disposta a uns vinte metros do local. A única intervenção familiar ocorreu quando um dos meninos, que pedia esmolas junto a ela no sinal, tomou sua bolsa. A menina rebentou em berreiro e, então, houve intervenção da mãe no sentido de exigir do garoto que devolvesse a bolsa à menina, que continuou a paciente captação de vapor de combustível para aspiração (Silva e Milito, op. cit., pp. 112-13).

Como dizem os pesquisadores, fala-se *sobre* os meninos, mas não *com* eles. E neste movimento, fala-se *contra* eles. Reside aí a importância política da “etnografia do ânimo”:

Esse “clima” não se consolida magicamente, por vias intuitivas, telepáticas. Organiza-se pelas vias do *diálogo agonístico*, pelos diálogos frustrados, pela sua impossibilidade, pelas fusões de horizontes. O que não é plenamente dito à luz do dia em tal campo, como um pesadelo, retorna à noite em torno da igreja da Calendária ou aos pés de Vigário Geral (Silva e Milito, op. cit., p. 62).

Essa passagem, inserida em meio a uma coleção de fragmentos, sintetiza a preocupação fundamental do estudo: a imbricação entre ética, política e *diálogo*, entendido, nos termos de Hans-Georg Gadamer, como o avesso da violência, ou seja, que é aquilo que se instaura quando o diálogo é visto como impossível porque indesejável.

Gadamer, em sua teorização sobre a conversa e o modo de compreensão do outro, serve de inspiração teórica para o projeto etnográfico dos autores. Silva e Milito destacam sua tipologização das formas de se entender o outro: como tipo, como pessoa e sem distância. Esta última é apontada como o lugar em que se dá a “verdadeira conversa”: “aquela onde existe esse terceiro nível de entendimento, que implica que estejam um ‘com’ o outro e que se deixem ‘conduzir pelo objeto’ da conversa” (*ibid.*, p. 172).

Essa, contudo, é uma forma particularmente difícil de se alcançar em um empreendimento antropológico, que pressupõe uma distância entre observador e observado a qual, paradoxalmente, se visa transcender.³ No caso dos meninos de rua, cuja experiência é marcada justamente pela exclusão, o problema do diálogo ganha uma importância ímpar: ele é ao mesmo tempo sintoma principal de sua experiência – pela ausência sistemática – e meio principal de intervenção, ainda mais dificultado pelo fato de que a exclusão é tão radical que busca excluir também aqueles que contra ela se insurgem.

Na concretização de seu projeto de etnografar a disposição de um “entorno” em relação aos “meninos de rua”, Silva e Milito optam, assim, por uma etnografia do fragmento, do episódico. Criam sua própria versão do dilema abordado sob tantas facetas pelos autores de *A escrita da cultura*, qual seja, que lugar conceder à própria voz no texto, como se fazer ouvir sem com isso calar aqueles a quem se pretende conhecer. Ou, ainda, como conciliar autoria e autoridade, sem recair em uma “autoria autoritária”, mas também sem sucumbir à bandeira ingênua de “dar voz ao informante”, em um projeto inviável em sua prepotência disfarçada. Os autores justificam assim sua escolha retórica:

A própria opção, imposta pelas limitações de abordagem, da narrativa-problema [a] que Crapanzano alude sob a expressão “presunção autoral” e que consiste em obscurecer o papel do interlocutor autorizado. Em espaços conflagrados por ordens heterogêneas – evitemos a palavra desordem – que disputam a hegemonia, a possibilidade do interlocutor autorizado é remota,

³ Para uma discussão de natureza semelhante desenvolvida a partir de uma reflexão sobre a amizade entre antropólogo e “nativo”, ver Hendry (1992). Em outro lugar, desenvolvi considerações de mesmo teor sobre o desconforto, que me parece inevitável, que a observação do antropólogo produz no “nativo”, e sobre a relação entre esse desconforto e a existência de uma “microfísica do etnocentrismo” que perpassaria a relação de conhecimento antropológico (Coelho, 2013).

pois essa não é uma sociedade que possua um mínimo de coesão. À cata de fragmentos, a operação de montagem, embora ainda contenha traços autorais, deixará vazar a polifonia da rua “forçosamente”, minando na base a presunção autoral, quando aparentemente ela estaria se manifestando com maior vigor. Essa impressão é aparente. Deriva exclusivamente da singularidade do tipo de escrita adotado em contraponto à tradição. Mas a fratura vai sendo tecida quase à revelia do autor, cujo espelho, à maneira da imagem de Stendhal, focaliza a lama das estradas (Silva e Milito, op. cit., pp. 182-83).

Gadamer e Crapanzano, com sua atenção, respectivamente, à conversa e ao diálogo, suas impossibilidades e paradoxos, atuam, assim, como elos implícitos entre o projeto teórico da antropologia pós-moderna norte-americana sintetizado nos ensaios de *A escrita da cultura* e essa antropologia urbana brasileira, habituada à construção desses seus objetos tão estranhos à cena estritamente “antropológica” da academia norte-americana. E é nisso mesmo, creio, que reside o possível interesse de um comentário sobre *Vozes do meio-fio* em uma “apresentação à edição brasileira” deste livro: não podemos escutar aqui os sons daquela corneta aos quais as tropas pareceram de início indiferentes, mas a cujo eco reagiram, e por vezes de forma exemplar?

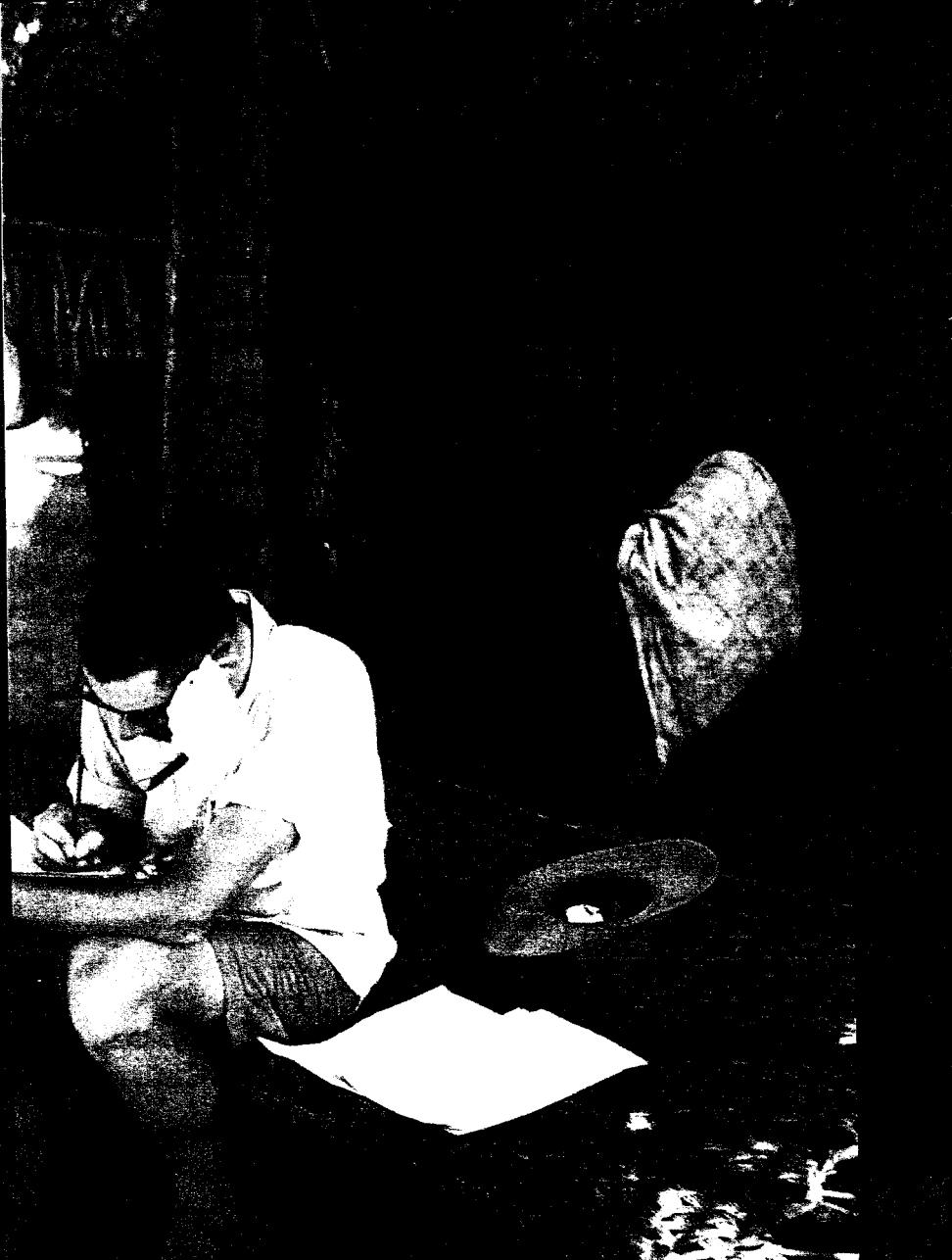
Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments*. London: University of California Press, 1986.
- ABU-LUGHOD, Lila. *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- CLIFFORD, James. “Sobre a Autoridade Etnográfica”. In *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- COELHO, Maria Claudia. “A Pesquisa Etnográfica: formulações clássicas e problematizações contemporâneas”. II CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES DE LÍNGUAS (II CLAFPL). *Anais*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2010, pp. 179-189.
- COELHO, Maria Claudia. “A Compreensão do Outro: ética, o lugar do ‘nativo’ e a desnaturalização da experiência”. *Tendências* (Crato), 2013, v. 7, pp. 21-35.
- COELHO, Maria Claudia e SINDER, Valter. “De que lugar falamos: reflexões sobre os movimentos pós-moderno e pós-colonialista na antropologia brasileira”. In CAVALCANTI, Lauro (org.). *Tudo é Brasil*. Rio de Janeiro: Paço Imperial, 2004, pp. 37-45.
- GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

HENDRY, Joy. “The Paradox of Friendship in the Field: analysis of a long-term Anglo-Japanese relationship”. In OKELY, J. & CALLAWAY, H. (orgs.). *Anthropology and autobiography*. London and New York: Routledge, 1992

RABINOW, Paul. “As representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na Antropologia”. In CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016, pp. 323-58.

SILVA, Hélio e MILITO, Cláudia. *Vozes do meio-fio*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.



Prefácio

James Clifford e George E. Marcus

Estes ensaios são resultado de discussões intensivas realizadas na School of American Research de Santa Fé, no Novo México, em abril de 1984. As conversas se estenderam ao longo de uma semana, segundo o formato adotado pela Escola para os "seminários avançados", e o número de participantes foi estritamente limitado a dez pessoas. O grupo discutiu trabalhos que haviam circulado antecipadamente e explorou uma vasta gama de tópicos relevantes para o foco do seminário: "a construção de textos etnográficos". Alguns participantes tinham realizado recentemente inovações na escrita da etnografia (Paul Rabinow, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Michael Fischer); outros vinham desenvolvendo sistematicamente críticas de sua história, de sua retórica e de suas perspectivas atuais (Mary Louise Pratt, Robert Thornton, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus, James Clifford). Todos estavam envolvidos com trabalhos avançados e em curso sobre crítica textual e teoria cultural. Dos dez participantes, oito tinham formação em antropologia, um, em história e um, em estudos literários. A existência de um centro de gravidade do grupo em um campo – a antropologia cultural – garantiu uma linguagem e um conjunto de referências comuns, permitindo que as trocas se dessem em um nível avançado. Mas o escopo do seminário era interdisciplinar. Todos os participantes haviam questionado disciplinas e gêneros em seus trabalhos recentes, recorrendo, quando necessário, a fontes históricas, literárias, antropológicas, políticas e filosóficas. Outras informações podem ser encontradas nas "Notas sobre os colaboradores" (pp. 383-85), e a bibliografia comum do volume traz as referências completas das obras relevantes citadas por cada um. Dos dez ensaios apresentados no

Stephen Tyler em campo, fotografia de Martha G. Tyler.

seminário, nove estão incluídos aqui. (Por razões circunstanciais, Robert Thornton não pôde revisar seu texto no prazo estabelecido.)

Ao olhar criticamente para uma das principais coisas que os etnógrafos fazem – isto é, escrever –, o seminário buscou, ao mesmo tempo, reinterpretar o passado recente da antropologia cultural e mostrar suas possibilidades futuras. Entretanto, embora voltado para análises textuais e literárias, o seminário também examinou as limitações dessas abordagens. Alguns trabalhos sublinharam, e as discussões voltaram sucessivamente a isto, os contextos mais abrangentes de desigualdades sistemáticas de poder, as restrições dos sistemas-mundo e as formações institucionais, das quais o foco na produção textual só poderia dar conta de maneira parcial. Assim, o seminário foi dedicado, de forma autocrítica, a um conjunto limitado de temas, em uma tentativa de se reconciliar com a política e a poética da representação cultural. Para um relato mais completo dos debates de Santa Fé (incluindo tópicos que não fazem parte deste volume), ver o relatório publicado em *Current Anthropology* 26 (abril de 1985), pp. 267-71. Algumas das exclusões mais evidentes produzidas pela organização e pelo foco do seminário são examinadas ali, bem como na “Introdução” que se segue a este “Prefácio”.

Os ensaios deste volume são versões revistas dos trabalhos apresentados no seminário. Alguns estão, agora, muito diferentes. Como organizadores, não os empurramos na direção de uma unidade temática nem tentamos estabelecer “conversas” artificiais entre eles. Os leitores, sem dúvida, encontrarão tanto atritos quanto concordâncias. Também não tentamos impor uma uniformidade de estilo aos ensaios, mas, ao contrário, incentivamos a diversidade. A sequência das partes do livro não tem qualquer significado maior. Há uma progressão geral dos estudos de inclinação literária em direção àqueles que questionam essa ênfase – por exemplo, o enquadramento crítico de Rabinow de toda a abordagem “textualista”. Os ensaios tendem, também, a passar das críticas retrospectivas das convenções etnográficas para as discussões sobre as possibilidades atuais de trabalhos experimentais. Sob essa lógica, a evocação de Tyler de uma “etnografia pós-moderna” poderia ter sido colocada no final. Mas, na verdade, seu ensaio busca o pós-moderno em fontes pré-modernas e, em linhas gerais, é inclassificável. Não quisemos causar a impressão de que o volume como um todo aponta para qualquer direção utópica ou profética.

Como organizadores, gostaríamos de agradecer especialmente aos participantes do seminário, por sua cooperação e bom humor; à School of Ameri-

can Research (em particular a seu presidente, Douglas Schwartz, e à sua diretora de publicações, Jane Kepp) pela hospitalidade e pelo incentivo; à Divisão de Humanidades da Universidade da Califórnia, Santa Cruz; e, em especial, a Barbara Podratz, com a ajuda de Margi Wald, da Rice University, pelo apoio na preparação dos originais. Na Editora da Universidade da Califórnia, Naomi Schneider e James Clark nos incentivaram e nos auxiliaram editorialmente. Somos gratos, também, a diversos leitores, revisores e não revisores, não apenas por suas sugestões específicas, mas, particularmente, por seu entusiasmo. Sua leitura confirmou nossa esperança de que o livro faria soar um acorde importante e controverso em todas as áreas nas quais a etnografia e a crítica cultural vêm se tornando importantes. Muitos desses leitores são tão qualificados para contribuir para um volume sobre esse tema quanto os dez pesquisadores que se reuniram em Santa Fé. As questões levantadas nas páginas que se seguem estão sendo amplamente debatidas; nós não as inventamos. Confiamos em que aqueles que já contribuíram para o debate se verão adequadamente reconhecidos em nossos agradecimentos, ou, ao menos, contemplados nos diálogos estabelecidos.

Finalmente, como Invocação, oferecemos os versos compostos em um desespero zombeteiro por nossa primeira leitora editorial, Jane Kepp, com o dicionário nas mãos.

O dilema do hermeneuta ou Um poema de jargões

*Era pré-lapsariano, e o hermeneuta
Sentou-se confuso com sua imagem fiel
Mergulhado em admiração, dedilhando o alauá,
Perdido em subversão sem qualquer esperança.*

*E então, em sincera tergiversação, gritou:
Venha, interlocutor, me escute!
Em minha pathopoeia caluniei e menti:
Agora ouvirás este discurso sobre meu austero projeto.*

*Chafurdei em ritos fenomenológicos depravados
E me juntei a uma sinédoque secreta
Dissipei meu conhecimento em festejos embriagados
E aderi a heresias epistemológicas.*

*O, mas agora minha metonímia é insuportável!
Esta efônese, em sua dêitica, já não posso esconder!
Perdi toda a poesis que me era tão cara...
E, em típica hipotípose, veio então a falecer.*

James Clifford
University of California, Santa Cruz

George E. Marcus
Rice University

Introdução: Verdades parciais

James Clifford

O trabalho interdisciplinar, tão discutido hoje em dia, não se refere ao confronto entre disciplinas já constituídas (nenhuma delas, na verdade, quer se deixar desfazer). Para fazer alguma coisa interdisciplinar, não basta escolher um "objeto" (um tema) e colocar à sua volta duas ou três ciências. A interdisciplinaridade consiste em criar um novo objeto que não pertence a ninguém.

Roland Barthes, “Jeunes chercheurs”.

Você vai precisar de mais mesas do que imagina.

Elenore Smith Bowen,
conselho para o trabalho de campo,
em *Return to laughter*.

Nosso frontispício mostra Stephen Tyler, um dos colaboradores deste volume, trabalhando na Índia, em 1963. O etnógrafo está absorto, escrevendo – anota algo que he é ditado? Elabora uma interpretação? Registra uma observação importante? Rabiscava um poema? Curvado no calor, tem um pano molhado pendurado sobre os óculos. Não se pode ver sua expressão. Atrás dele, um interlocutor olha para longe – com tédio? Paciência? Divertimento? Nesta imagem, o etnógrafo está na borda do quadro – sem rosto, quase extraterreno, uma mão que escreve. Este não é o retrato comum do trabalho de campo antropológico. Estamos mais acostumados a imagens de Margaret Mead brincando exuberante com crianças, em Manus, ou fazendo

perguntas aos aldeões, em Bali. A observação participante, a fórmula clásica do trabalho antropológico, deixa pouco espaço para textos. Mas, ainda assim, perdido em algum lugar em seu relato do trabalho de campo entre os pigmeus Mbuti – correndo por trilhas na mata, sentado à noite cantando, dormindo em uma cabana de folhas lotada –, Colin Turnbull menciona que carregava para todos os lados uma máquina de escrever.

Nos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski, em que uma fotografia da tenda do etnógrafo, em meio às habitações de Kiriwina, é exibida com destaque, não há qualquer exposição do interior da tenda. Mas em outra foto, em uma pose cuidadosa, Malinowski registrou a si mesmo escrevendo a uma mesa. (A tenda está aberta; ele está de perfil e alguns trobriandeses estão do lado de fora, e observam aquele rito curioso.) Essa notável fotografia só foi publicada dois anos atrás – um sinal dos nossos tempos, e não dos dele.¹ Princípiamos não com observação participante ou textos culturais (passíveis de interpretação), mas com a escrita, a construção de textos. A escrita não é mais uma dimensão marginal, ou oculta, mas vem surgindo como central para aquilo que os antropólogos fazem, tanto no campo quanto no que a ele se segue. O fato de que até recentemente a escrita não tenha sido retratada ou seriamente discutida reflete a persistência de uma ideologia que reivindica a transparência da representação e o imediatismo da experiência. A escrita reduzida a um método: boas anotações de campo, elaboração de mapas precisos, “redação minuciosa” de resultados.

Os ensaios aqui reunidos afirmam que essa ideologia se desintegrou. Neles, a cultura é vista como composta por representações e códigos seriamente contestados; neles, assume-se que o poético e o político são inseparáveis, que a ciência está nos processos históricos e linguísticos, e não acima deles. Os textos partem do princípio de que os gêneros acadêmicos e literários se interpenetram e que a escrita de descrições culturais é propriamente experimental e ética. Seu foco na construção de textos e na retórica serve para destacar a natureza artificial e construída dos relatos culturais. Esse focomina modos de autoridade abertamente transparentes e chama a atenção para as condições históricas da etnografia, para o fato de que a etnografia está sempre enredada na invenção, e não na representação das

¹ Malinowski, 1961, p. 17. A fotografia dentro da tenda foi publicada, em 1983, por George Stocking, em *History of Anthropology 1*, p. 101. O volume contém outras cenas reveladoras da escrita etnográfica.

culturas (Wagner, 1975). Conforme ficará evidente nas próximas páginas, a gama de tópicos abordados não é literária, no sentido tradicional. A maior parte dos ensaios, embora enfoquem práticas textuais, vão além dos textos, adentrando contextos de poder, resistência, constrangimentos institucionais e inovações.

A tradição etnográfica é aquela de Heródoto e do Persa de Montesquieu. Essa tradição olha de forma oblíqua para todos os arranjos coletivos, distantes ou próximos. Ela transforma o estranho em familiar, o exótico em cotidiano. A etnografia cultiva uma clareza engajada, como aquela instada por Virginia Woolf:

Que nunca paremos de pensar – o que é esta “civilização” na qual nos encontramos? O que são estas cerimônias e por que devemos participar delas? O que são estas profissões e por que devemos ganhar dinheiro com elas? Aonde, em resumo, isso está nos levando, esse cortejo dos filhos de homens educados? (Woolf, 1936, pp. 62-63).

A etnografia situa-se ativamente *entre* poderosos sistemas de significados. Coloca suas questões nas fronteiras entre civilizações, culturas, classes, raças e gêneros. A etnografia decodifica e recodifica, revelando as bases da ordem coletiva e da diversidade, da inclusão e da exclusão. Ela descreve processos de inovação e de estruturação e faz parte, ela mesma, desses processos.

A etnografia é um fenômeno interdisciplinar emergente. Sua autoridade e sua retórica espalham-se por muitas áreas em que a “cultura” é um objeto problemático recente de descrição e crítica. Este livro, embora parte do trabalho de campo e de seus textos, abre-se para a prática mais abrangente de escrever sobre, contra e entre culturas. Este raio de ação de alcance indefinido inclui, para citar apenas algumas perspectivas em desenvolvimento, a etnografia histórica (Emmanuel Le Roy Ladurie, Natalie Davis, Carlo Ginzburg), a poética cultural (Stephen Greenblatt), a crítica cultural (Hayden White, Edward Said, Fredric Jameson), a análise do conhecimento implícito e das práticas cotidianas (Pierre Bourdieu, Michel de Certeau), a crítica das estruturas hegemônicas de sentimento (Raymond Williams), o estudo de comunidades científicas (segundo Thomas Kuhn), a semiótica dos mundos exóticos e dos espaços fantásticos (Tzvetan Todorov, Louis Martin) e todos

aqueles estudos que abordam sistemas de significados, tradições em conflito ou artefatos culturais.

Essa complexa área interdisciplinar, cuja abordagem toma aqui, como ponto de partida, uma crise na antropologia, é diversa e está em transformação. Por isso, não quero impor uma falsa unidade aos ensaios exploratórios que se seguem. Embora compartilhem uma simpatia geral por abordagens que combinam poética, política e história, eles divergem várias vezes entre si. Muitas contribuições combinam teoria literária e etnografia. Algumas exploram os limites dessas abordagens, sublinhando os perigos do esteticismo e os constrangimentos do poder institucional. Outras defendem ardorosamente formas experimentais de escrita. Mas, cada qual a seu modo, todas analisam práticas atuais e passadas a partir de um compromisso com possibilidades futuras. Veem a escrita etnográfica como inventiva, em estado de transformação: “a História”, nas palavras de William Carlos Williams, “deveria ser para nós como a mão esquerda de um violinista”.

* * *

As abordagens “literárias” vêm, nos últimos tempos, ganhando certa popularidade nas ciências humanas. Na antropologia, escritores influentes como Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, Jean Duvignaud e Edmund Leach, para mencionar apenas alguns, demonstraram interesse pela teoria e prática literárias. Cada um à sua maneira, boraram a fronteira que separa arte e ciência. Mas essa atração não é inédita. As identificações autorais de Malinowski (Conrad, Frazer) são bem conhecidas. Margaret Mead, Edward Sapir e Ruth Benedict viam a si mesmos como ao mesmo tempo antropólogos e artistas literários. Em Paris, o surrealismo e a etnografia profissional trocavam regularmente tanto ideias quanto pessoas. Mas, até recentemente, as influências literárias foram mantidas à distância do cerne “rigoroso” da disciplina. Sapir e Benedict tiveram, afinal, que esconder sua poesia do olhar científico de Franz Boas. E, embora os etnógrafos tenham sido muitas vezes chamados de romancistas *manqué* (principalmente aqueles que escrevem um pouco bem demais), a noção de que procedimentos literários perpassam qualquer trabalho de representação cultural é uma ideia nova na disciplina. Para um número cada vez maior, contudo, a “natureza literária” da antropologia – e, particularmente, da etnografia – parece

ser muito mais do que uma questão de escrever bem ou de ter um estilo particular.² Os processos literários – metáfora, figuração, narrativa – afetam as formas como fenômenos culturais são registrados, desde as primeiras “observações” rabiscadas até a versão final do livro, até chegar à forma como essas configurações “fazem sentido” em atos de leitura específicos.³

Já há muito se afirma que a antropologia científica é também uma “arte”, que as etnografias têm qualidades literárias. Escutamos com frequência que um autor escreve com estilo, que determinadas descrições são vívidas ou convincentes (mas qualquer descrição precisa não deveria ser convincente?). Uma obra é considerada evocativa ou artisticamente composta, além de ser factual; funções expressivas ou retóricas são concebidas como decorativas ou apenas como maneiras de apresentar uma análise ou descrição objetiva de forma mais eficaz. Assim, os fatos podem ser mantidos separados, ao menos em princípio, de seu meio de comunicação. Mas as dimensões literária ou retórica da etnografia não podem mais ser compartmentalizadas tão facilmente. Elas atuam em todos os níveis da ciência cultural. Na verdade, a própria noção de uma abordagem “literária” de uma disciplina, a “antropologia”, é seriamente enganosa.

Os ensaios aqui reunidos não representam uma tendência ou perspectiva dentro de uma “antropologia” coerente (*pace* Wolf, 1980). A definição da disciplina no modelo dos “quatro campos” – da qual Boas foi, talvez, o último virtuoso – incluía a antropologia física (ou biológica), a arqueologia, a antropologia cultural (ou social) e a linguística. Poucos argumentariam, hoje, a sério que esses campos compartilham uma abordagem ou objeto unificados, embora o sonho continue, graças, em larga medida, a arranjos institucionais. Os ensaios deste volume ocupam um novo espaço aberto pela desintegração do “Homem” como *telos* de toda uma disciplina, e recorrem a desenvolvimentos recentes nos campos da crítica textual, da história cultural, da semiótica, da filosofia hermenêutica e da psicanálise. Há alguns anos, em

² Uma lista parcial de obras que exploram esse campo em expansão do “literário” na antropologia inclui (sem mencionar os colaboradores deste volume): Boon (1972, 1977, 1982); Geertz (1973, 1983); Turner (1974, 1975); Fernandez (1974); Diamond (1974); Duvignaud (1970, 1973); Favret-Saada (1980); Favret-Saada e Contreras (1981); Dumont (1978); Tedlock (1983); Jamin (1979, 1980, 1985); Webster (1982); Thornton (1983, 1984).

³ Para uma teoria tropológica de realidades “pré-figuradas”, ver a obra de Hayden White (1973, 1978); ver, também, Latour e Woolgar (1979), para uma concepção da atividade científica como “inscrição”.

um ensaio vigoroso, Rodney Needham passou em revista as incoerências teóricas, as raízes entrelaçadas, as companhias impossíveis e as especializações divergentes que pareciam estar conduzindo a uma desintegração intelectual da antropologia acadêmica. Ele sugeriu, com uma imparcialidade irônica, que o campo poderia, em breve, ser redistribuído por diversas disciplinas vizinhas. A antropologia, em sua forma atual, iria passar por uma “metamorfose iridescente” (Needham, 1970, p. 46). Este conjunto de ensaios faz parte dessa metamorfose.

Mas, se são pós-antropológicos, são, também, pós-literários. Michel Foucault (1973), Michel de Certeau (1983) e Terry Eagleton (1983) argumentaram recentemente que “literatura” é, em si mesma, uma categoria transitória. Desde o século XVII, sugerem eles, a ciência ocidental teria excluído certos modos expressivos do seu repertório legítimo: a retórica (em nome da significação transparente e “evidente”), a ficção (em nome do fato) e a subjetividade (em nome da objetividade). As qualidades eliminadas da ciência foram alocadas na categoria de “literatura”. Os textos literários eram considerados metafóricos e alegóricos, compostos de invenções ao invés de fatos observados; concediam ampla elasticidade às emoções, às especulações e ao “gênio” subjetivo de seus autores. De Certeau observa que as ficções da linguagem literária eram cientificamente condenadas (e esteticamente apreciadas) por carecerem de “univocidade”, do relato supostamente sem ambiguidades da ciência natural e da história profissional. Nesse esquema, o discurso da literatura e da ficção é inherentemente instável; ele “joga com a estratificação do sentido; narra uma coisa para dizer outra; esboça a si mesmo em uma linguagem da qual retira continuamente efeitos de significado que não podem ser circunscritos ou verificados” (De Certeau, 1983, p. 128). Esse discurso, reiteradamente banido da ciência, mas com sucesso irregular, é incuravelmente figurativo e polissêmico. (Sempre que seus efeitos começam a ser sentidos muito abertamente, um texto científico parecerá “literário”; a impressão será de que usa metáforas demais, de que se apoia no estilo, na evocação etc.)⁴

⁴ “Pode-se objetar que estilo figurativo não é o único estilo, ou mesmo o único estilo poético, e que a retórica também está presente naquilo que é chamado de estilo simples. Mas, na verdade, esse é apenas um estilo menos decorado, ou melhor, um estilo decorado de maneira mais simples, e ele tem também, como o lírico e o épico, suas próprias figuras especiais. Um estilo do qual a figura esteja estritamente ausente não existe”, afirma Gérard Genette (1982, p. 47).

Por volta do século XIX, a literatura havia despontado como uma instituição burguesa intimamente aliada da “cultura” e da “arte”. Raymond Williams (1966) mostra como essa sensibilidade especial e refinada funcionava como uma espécie de tribunal de recursos, em reação aos deslocamentos e à vulgaridade atribuídos à sociedade industrial de classes. A literatura e a arte eram, de fato, zonas circunscritas, nas quais os valores “mais elevados” e não utilitários eram preservados. Ao mesmo tempo, eram domínios para a encenação de transgressões experimentais e *avant-garde*. Sob essa luz, as formações ideológicas da arte e da cultura não têm qualquer *status* essencial ou eterno. Encontram-se em mudança e em contestação, como a retórica especial da “literatura”. Os ensaios que se seguem não recorrem, na verdade, a uma prática literária demarcada como um domínio humanizador, estético ou criativo. Lutam, cada um a seu jeito, contra as definições prontas de arte, literatura, ciência e história. E, se às vezes sugerem que a etnografia é uma “arte”, devolvem a palavra a um uso mais antigo – antes que fosse associada a uma sensibilidade mais elevada ou rebelde –, ao significado que tinha no século XVIII, tal como recuperado por Williams: a arte como modelagem habilidosa de artefatos úteis. A construção da etnografia é artesanal, ligada ao trabalho mundano da escrita.

A escrita etnográfica é determinada ao menos de seis maneiras: (1) contextualmente (ela cria e se apoia em meios sociais significativos); (2) retoricamente (usa e é usada por convenções expressivas); (3) institucionalmente (escreve-se dentro, e contra, tradições, disciplinas e públicos específicos); (4) do ponto de vista do gênero (uma etnografia pode, geralmente, ser distinguida de um romance ou de um relato de viagem); (5) politicamente (a autoridade para representar realidades culturais é distribuída de forma desigual e, por vezes, contestada); (6) historicamente (todas as convenções e constrangimentos acima estão em mudança). Essas determinações regulam o registro de ficções etnográficas coerentes.

Chamar etnografias de ficções pode suscitar contendas empíricistas. Mas a palavra, tal como vem sendo comumente utilizada na teoria textual recente, perdeu sua conotação de falsidade, de algo que apenas se opõe à verdade. Sugere a parcialidade das verdades culturais e históricas, as formas nas quais são sistemáticas e exclusivas. Os escritos etnográficos podem ser adequadamente chamados de ficções no sentido de “algo feito ou modelado”, o que é o sentido principal da raiz latina da palavra, *fingere*. Mas é

importante preservar o sentido não apenas de construção, mas também de criação, de invenção de coisas que não são de fato reais. (*Fingere*, em alguns de seus usos, implica certo grau de falsidade.) Os cientistas sociais interpretativistas começaram, recentemente, a encarar as boas etnografias como “ficções verdadeiras”, mas, em geral, ao preço de enfraquecer o oxímoro, reduzindo-o à alegação banal de que todas as verdades são construídas. Os ensaios aqui reunidos preservam a perspicácia do oxímoro. Por exemplo, Vincent Crapanzano retrata os etnógrafos como malandros, prometendo, como Hermes, não mentir, mas sem nunca se comprometer também a contar toda a verdade. Sua retórica fortalece e *subverte* sua mensagem. Outros ensaios reforçam o ponto e enfatizam que as ficções culturais se baseiam em exclusões sistemáticas e questionáveis. Essas exclusões podem envolver o silenciamento de vozes incongruentes (“O caso de Dois Corvos nega isso!”) ou o emprego recorrente de uma forma de citar, “falando em nome de”, traduzindo a realidade dos outros. Circunstâncias históricas ou pessoais supostamente irrelevantes também serão excluídas (não se pode contar tudo). Além disso, o criador (mas por que somente um?) de textos etnográficos não pode evitar figuras de linguagem, imagens e alegorias que selecionam e impõem sentido à medida que o traduzem. Nesta visão, mais nietzschiana do que realista ou hermenêutica, todas as verdades construídas são tornadas possíveis por meio de “mentiras” poderosas de exclusão e retórica. Mesmo os melhores textos etnográficos – ficções sérias, verdadeiras – são sistemas, ou economias, de verdade. O poder e a história atuam por seu intermédio, de formas sobre as quais os autores não têm pleno controle.

As verdades etnográficas são, assim, inerentemente *parciais* – engajadas e incompletas. O ponto é hoje amplamente reiterado – e questionado em aspectos estratégicos por aqueles que temem o colapso de padrões claros de verificação. Mas, uma vez aceito e incorporado à arte etnográfica, um senso rigoroso de parcialidade pode ser uma fonte de juízo representacional. Uma obra recente de Richard Price, *First-Time: The historical vision of an Afro-American people* (1983), é um bom exemplo de parcialidade séria e autoconsciente. Price conta as condições específicas de seu trabalho de campo entre os Saramaka, uma sociedade Maroon do Suriname. Somos informados a respeito dos limites externos e autoimpostos da pesquisa, sobre informantes específicos e sobre a construção do artefato escrito final. (O livro evita uma forma aplinada, monológica, apresentando-se literalmente como uma montagem, cheia de buracos.) *First-Time* é uma evidência do fato de que

uma autoconsciência política e epistemológica aguda não precisa levar a uma autoabsorção etnográfica, ou à conclusão de que é impossível ter certeza de qualquer coisa sobre outros povos. Em vez disso, o livro nos conduz a uma percepção concreta de por que um conto popular Saramaka, narrado por Price, ensina que “conhecimento é poder, e que nunca se deve revelar tudo o que se sabe” (Price, 1983, p. 14).

Uma complexa técnica de revelação e de segredo regula a comunicação (reinvenção) do conhecimento dos “Primeiros Tempos”, um saber sobre as lutas cruciais da sociedade pela sobrevivência no século XVIII. Com o emprego de técnicas de frustração, digressão e incompletude deliberadas, os anciãos transmitem seu conhecimento histórico aos parentes masculinos mais jovens, de preferência na hora do canto do galo, que antecede o amanhecer. Essas estratégias elípticas, de ocultação e revelação parcial, determinam as relações etnográficas tanto quanto a transmissão de histórias entre gerações. Price tem que aceitar o fato paradoxal de que

[...] qualquer narrativa Saramaka (inclusive aquelas narradas durante o canto do galo, com a intenção explícita de comunicação de conhecimento) deixará de fora muito daquilo que o narrador sabe sobre o acontecimento em questão. O pressuposto é de que o conhecimento de uma pessoa deve aumentar lentamente, e só se conta a alguém, sobre qualquer aspecto da vida, um pouquinho mais do que o falante supõe que ele já sabe (Price, op. cit., p. 10).

Logo se torna evidente que não existe um *corpus* “completo” de conhecimento dos “Primeiros Tempos”, que ninguém – ainda mais o etnógrafo visitante – pode ter acesso a esse saber, a não ser por meio de uma série infinita de encontros circunstanciais e perpassados pelo poder. “Aceita-se que os diversos historiadores Saramaka terão versões diferentes, e cabe ao ouvinte compor para si mesmo a versão de um acontecimento que ele, naquela ocasião, aceita” (ibid., p. 28). Embora Price, o historiador e etnógrafo escrupuloso, armado com a escrita, tenha construído um texto que supera em extensão aquilo que os indivíduos sabem ou contam, esse texto, ainda assim, “representa apenas a ponta do iceberg que os Saramaka preservam coletivamente sobre os Primeiros Tempos” (ibid., p. 25).

As questões éticas levantadas pela formação de um arquivo escrito de um saber secreto e oral são consideráveis, e Price lida com elas abertamente.

Parte da solução adotada foi minar a completude (mas não a seriedade) de seu próprio relato por meio da publicação de um livro que é uma série de fragmentos. O objetivo não é indicar lacunas lamentáveis que permanecem em nosso conhecimento acerca da vida Saramaka no século XVIII, mas, em vez disso, apresentar um modo de conhecimento intrinsecamente imperfeito, que gera lacunas à medida que as preenche. Embora o próprio Price não esteja livre do desejo de escrever uma etnografia ou uma história completas, de retratar “todo um modo de vida” (*ibid.*, p. 24), a mensagem da parcialidade ecoa por todo o livro.

Os etnógrafos são mais ou menos como o caçador Cree que (de acordo com a história) veio a Montreal para testemunhar em um julgamento relativo ao destino das terras onde caçava, no novo projeto hidrelétrico de James Bay. Ele deveria descrever seu modo de vida. Mas, quando foi fazer o juramento, hesitou: “Não tenho certeza se posso dizer a verdade... Só posso dizer o que sei”.

* * *

É importante lembrar que a testemunha falava de forma astuta, em um determinado contexto de poder. Desde o ensaio seminal de Michel Leiris, em 1950, “L’Ethnographe devant le colonialisme” (mas por que tão tarde?), a antropologia vem tendo que lidar com a determinação histórica e o conflito político em seu meio. Uma década veloz, de 1950 a 1960, viu o fim do império transformar-se em um projeto amplamente aceito, se não um fato concreto. A “*situation coloniale*” de Georges Balandier tornou-se subitamente visível (1955). As relações imperiais, formais e informais, já não eram a regra aceita do jogo – a ser reformado gradativamente, ou ironicamente ultrapassado, de diversas maneiras. Essa “situação” foi sentida, em primeiro lugar, na França, em larga medida devido aos conflitos vietnamitas e argelinos e através dos escritos de um grupo etnograficamente consciente de intelectuais e poetas negros, o movimento *négritude* de Aimé Césaire, Léopold Senghor, René Ménil e Léon Damas. As páginas de *Présence Africaine*, no início dos anos 1950, criaram um fórum incomum para a colaboração entre esses escritores e cientistas sociais, tais como Balandier, Leiris, Marcel Griaule, Edmond Ortigues e Paul Rivet. Em outros países, a *crise de conscience* veio um pouco mais tarde. Pode-se pensar no influente ensaio de Jacques

Maquet, “Objectivity in Anthropology” (1964), em *Reinventing Anthropology* de Dell Hymes, nas obras de Stanley Diamond (1974), Bob Scholte (1971, 1972, 1978), Gérard Leclerc (1972) e, em particular, na coletânea *Anthropology and the colonial encounter* de Talal Asad (1973), que estimulou um debate bastante esclarecedor (Firth et al., 1977).

Nas imagens populares, o etnógrafo passou de um observador solidário e dotado de autoridade (cuja melhor encarnação, talvez, seja Margaret Mead) para a figura pouco lisonjeira retratada por Vine Deloria em *Custer died for your sins* (1969). Na verdade, o retrato negativo acentuou-se, por vezes, ao ponto da caricatura – o ambicioso cientista social que se apropria do conhecimento tribal sem oferecer coisa alguma em troca, divulga retratos toscos de povos refinados ou (mais recentemente) se deixa iludir por informantes sofisticados. Essas imagens são tão realistas quanto as versões heroicas anteriores da observação participante. O trabalho etnográfico de fato enredou-se em um mundo de desigualdades de poder duradouras e em estado de transformação, e essas implicações continuam. Esse trabalho coloca em cena relações de poder. Mas sua função nessas relações é complexa, por vezes ambivalente, e potencialmente contra-hegemônica.

Em muitas partes do mundo surgem, hoje, regras diferentes para o jogo da etnografia. Um estranho que estude as culturas nativas americanas pode esperar, talvez como exigência para que possa continuar sua pesquisa, ser chamado a testemunhar em favor de conflitos em torno de reivindicações de terras. E múltiplas restrições formais são agora impostas ao trabalho de campo pelos governos nativos, em níveis nacional e local. Essas restrições condicionam a partir de novas formas aquilo que pode, e, especialmente, que não pode ser dito sobre povos específicos. Uma nova personagem entrou em cena: o “etnógrafo nativo” (Fahim (org.), 1982; Ohnuki-Tierney, 1984). Nativos que estudam suas próprias culturas oferecem novos ângulos devisão e profundidade de entendimento. Seus relatos são, ao mesmo tempo, empoderados e restritos, de formas muito particulares. As diversas regras pós e neocoloniais para a prática etnográfica não necessariamente geram relatos culturais “melhores”. Os critérios para se avaliar um bom relato nunca foram definidos e estão em transformação. Mas o que surgiu a partir de todas essas mudanças ideológicas, alterações nas regras e novos compromissos é o fato de que uma série de pressões históricas começou a reposicionar a antropologia em relação a seus “objetos” de estudo. A antropologia já não fala com uma autoridade automática em nome de outros definidos como in-

capazes de falar por si mesmos (“primitivos”, “sem escrita”, “sem história”). Outros grupos são mais difíceis de alocar em tempos especiais, quase sempre passados ou passando – representados como se não estivessem envolvidos em sistemas mundiais atuais, que ligam os etnógrafos com os povos que estudam. As “culturas” não posam para fotografias. As tentativas de fazê-las posar sempre envolvem simplificações e exclusões, a seleção de um foco temporal, a construção de uma relação eu-outro específica e a imposição ou a negociação de uma relação de poder.

A crítica do colonialismo no período do pós-guerra – uma fragilização da capacidade do “Ocidente” de representar outras sociedades – foi reforçada por um processo importante de teorização quanto aos limites da própria representação. Não há forma alguma de avaliar adequadamente essa crítica multifacetada daquilo a que Vico se referiu como o “poema sério” da história cultural. Há uma proliferação de posições: “hermenêutica”, “estruturalismo”, “história das mentalidades”, “neomarxismo”, “genealogia”, “pós-estruturalismo”, “pós-modernismo”, “pragmatismo”; há, também, uma avalanche de “epistemologias alternativas” – feminista, étnica e não ocidental. O que está em questão, embora nem sempre seja admitido, é uma crítica em curso dos discursos mais típicos e arraigados do Ocidente. Há várias filosofias que talvez tenham esse olhar crítico implicitamente em comum. Por exemplo, o deslindamento do logocentrismo de Jacques Derrida, dos gregos a Freud, e o diagnóstico bastante distinto de Walter J. Ong das consequências da escrita compartilham uma rejeição mais abrangente das formas institucionalizadas pelas quais uma grande parte da humanidade construiu, há milênios, o seu mundo. Novos estudos históricos dos padrões hegemônicos de pensamento (o marxismo, a École des Annales, o foucaultianismo) compartilham com estilos recentes de crítica textual (a semiótica, as teorias da recepção, o pós-estruturalismo) a convicção de que aquilo que parece “real” na história, nas ciências sociais, nas artes, e até mesmo no senso comum, pode sempre ser analisado como um conjunto restritivo e expressivo de códigos e convenções sociais. A filosofia hermenêutica em seus diversos estilos, de Wilhelm Dilthey e Paul Ricoeur a Heidegger, lembra-nos de que os mais simples relatos culturais são criações intencionais, que os intérpretes constantemente constroem a si mesmos através dos outros que estudam. As ciências da “linguagem” do século XX, de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson a Benjamin Lee Whorf, Sapir e Wittgenstein, tornaram impossível fugir às estruturas verbais sistemáticas e situacionais que determinam todas

as representações da realidade. Finalmente, a volta da retórica a um lugar importante em muitas áreas de investigação (ela havia sido, durante milênios, o cerne da educação ocidental) possibilitou uma anatomia detalhada de modos expressivos convencionais. Aliada à semiótica e à análise do discurso, a nova retórica está voltada para o estudo daquilo que Kenneth Burke chamou de “estratégias para englobar as situações” (Burke, 1969, p. 3). Trata-se menos de como falar bem do que de como falar, e de como agir de forma significativa, em um mundo de símbolos culturais públicos.

O impacto dessas críticas está começando a se fazer sentir na percepção da etnografia em relação a seu próprio desenvolvimento. Histórias não celebratórias estão se tornando comuns. As novas histórias tentam evitar o mapeamento da descoberta de algum saber atual (as origens do conceito de cultura, e por aí vai); e são suspeitas de promover ou destituir precursores intelectuais com o objetivo de confirmar um paradigma específico. (Para essa última abordagem, ver Harris [1968] e Evans-Pritchard [1981]). Ao invés disso, as novas histórias tratam as ideias antropológicas como entreladas nas práticas locais e nos constrangimentos institucionais, como soluções circunstanciais e muitas vezes “políticas” para problemas culturais. Elas entendem a ciência como um processo social. Enfatizam as descontinuidades históricas, bem como as continuidades, das práticas passadas e atuais, com a mesma frequência com que fazem o conhecimento atual parecer permanente, estável. A autoridade de uma disciplina científica, nesse tipo de relato histórico, será sempre mediada pelas reivindicações de retórica e de poder.⁵

Outro impacto importante da crítica político/teórica da antropologia que vem se avolumando pode ser brevemente resumido como uma rejeição do “visualismo”. Ong (1967, 1977), entre outros, estudou as formas pelas quais os sentidos são organizados hierarquicamente em diferentes culturas

⁵ Excluí dessa categoria as diversas histórias das ideias “antropológicas”, que precisam sempre ter uma organização evolucionista. Incluo o vigoroso historicismo de George Stocking, que muitas vezes tem o efeito de questionar as genealogias disciplinares (ver, por exemplo, Stocking, 1968, pp. 69-90). A obra de Terry Clark sobre a institucionalização das ciências sociais (1973) e a de Foucault (1973) sobre a constituição sociopolítica das “formações discursivas” apontam nessa direção que estou indicando. Ver, também, Hartog (1980), Duchet (1971), diversas obras de De Certeau (por exemplo, 1980), Boon (1982), Rupp-Eisenreich (1984) e o volume anual *History of Anthropology*, organizado por Stocking, cuja abordagem vai muito além da história das ideias ou da teoria. Uma abordagem semelhante pode ser encontrada em estudos sociais recentes da pesquisa científica: por exemplo, Knorr-Cetina (1981), Latour (1984), Knorr-Cetina e Mulkay (1983).

e épocas. Ong argumenta que a verdade da visão nas culturas letradas ocidentais predominou sobre as evidências do som e da interlocução do tato, do olfato e do paladar. (Mary Pratt observou que as referências ao cheiro, muito proeminentes em relatos de viagem, são virtualmente ausentes das etnografias.⁶) As metáforas predominantes da pesquisa antropológica têm sido a observação participante, a coleta de dados e a descrição cultural, que pressupõem, todas elas, uma visão externa – observar, objetificar ou, um pouco mais de perto, “ler” uma dada realidade. A obra de Ong foi utilizada como uma crítica da etnografia por Johannes Fabian (1983), que explora as consequências de se tomar os fatos culturais como coisas observadas, ao invés de, por exemplo, escutadas, inventadas em diálogo ou transcritas. Segundo Frances Yates (1966), o autor argumenta que a imaginação taxonômica no Ocidente tem uma natureza fortemente visual, constituindo as culturas como se fossem teatros da memória, ou arranjos espacializados.

Em uma polêmica de mesmo tipo contra o “orientalismo”, Edward Said (1978) identifica imagens recorrentes por meio das quais os europeus e norte-americanos visualizaram as culturas orientais e árabes. O Oriente funciona como um teatro, um palco no qual se repete uma performance, a ser assistida de um ponto de vista privilegiado. (Barthes [1977] atribui à estética burguesa emergente de Diderot uma “perspectiva” semelhante.) Para Said, o Oriente é “textualizado”; suas histórias múltiplas e divergentes e suas categorias existenciais são entrelaçadas de forma coerente de modo a compor um corpo de signos que pode ser lido pelos virtuosos. Esse Oriente, oculto e frágil, é trazido à luz amorosamente, resgatado na obra do intelectual estrangeiro. O efeito de dominação nesses embates espaciais/temporais (e que não se limitam, é claro, ao orientalismo em si) é a atribuição ao outro de uma identidade nítida, enquanto ao mesmo tempo fornecem, ao observador consciente, um ângulo de observação a partir do qual pode ver sem ser visto, pode ler sem ser interrompido.

Uma vez que as culturas não sejam mais prefiguradas visualmente – como objetos, teatros, textos –, torna-se possível pensar em uma poética cultural que seja uma interação entre vozes, entre elocuções posicionadas. Em um paradigma discursivo, e não visual, as metáforas predominantes

⁶ Observação feita por Pratt no seminário de Santa Fé. A relativa desatenção para com o som está começando a ser corrigida nos escritos etnográficos recentes (por exemplo, Feld, 1982). Para exemplos de uma obra que dedica uma atenção incomum ao sensorial, ver Stoller (1984a, 1984b).

na etnografia afastam-se do olho observador em direção à fala (e ao gesto) expressivos. A “voz” do escritor perpassa e situa a análise, e renuncia-se à retórica objetiva e distanciada. Renato Rosaldo argumentou e exemplificou recentemente esses pontos (1984, 1985). Outras alterações na encenação do texto são advogadas por Stephen Tyler neste volume. (Ver, também, Tedlock, 1983.) Os elementos evocativos e performativos da etnografia são, assim, legitimados. E o problema poético crucial de uma etnografia discursiva passa a ser como “alcançar, por meios escritos, aquilo que a fala cria, e como fazê-lo sem simplesmente imitar a fala” (Tyler, 1984c, p. 25). Por outro ângulo, podemos notar quanto foi dito, como crítica e elogio, sobre o olhar etnográfico. Mas, e a escuta etnográfica? É nesse ponto que Nathaniel Tarn quer chegar, em uma entrevista na qual fala sobre sua experiência como um homem tricultural, um francês/inglês em processo interminável de transformação em americano.

É possível que se trate mais uma vez do etnógrafo ou do antropólogo com os ouvidos bem abertos para aquilo que considera como exótico em oposição ao familiar, mas ainda acho, quase todos os dias, que estou descobrindo algo novo no uso da língua aqui. Aprendo expressões novas quase todos os dias, como se a linguagem estivesse brotando a partir de toda fonte concebível (Tarn, 1975, p. 9).

* * *

O interesse nos aspectos discursivos da representação cultural charma a atenção não para a interpretação de “textos” culturais, mas para suas relações de produção. Estilos divergentes de escrita estão, com graus variados de sucesso, digladiando-se com essas novas ordens de complexidade – regras e possibilidades diferentes no horizonte de um momento histórico. As principais tendências experimentais foram revisadas, detalhadamente, em outro lugar (Marcus e Cushman, 1982; Clifford, 1983a). Aqui, basta mencionar a tendência geral em direção a uma *especificação dos discursos* na etnografia: quem fala? Quem escreve? Quando e onde? Com quem ou para quem? Sob quais limites institucionais e históricos?

Desde a época de Malinowski, o “método” da observação participante oscilou em um equilíbrio delicado entre *subjetividade* e *objetividade*.

de. As experiências pessoais do etnógrafo, principalmente as experiências de participação e empatia, são reconhecidas como centrais no processo de pesquisa, mas são firmemente contidas pelos padrões impessoais de observação e de distância “objetiva”. Nas etnografias clássicas, a voz do autor sempre esteve manifesta, mas as convenções da apresentação textual e da leitura proibiam uma conexão muito próxima entre o estilo autoral e a realidade representada. Embora possamos facilmente discernir o sotaque típico de Margaret Mead, de Raymond Firth ou de Paul Radin, ainda assim não podemos nos referir aos samoanos como “meadianos” ou chamar os *Tikopia* de uma cultura “firthiana” tão livremente como falamos de mundos dickensianos ou flaubertianos. A subjetividade do autor é separada do referente objetivo do texto. Na melhor das hipóteses, a voz pessoal do autor é vista como um estilo em seu sentido mais fraco: uma tonalidade, ou uma ornamentação dos fatos. Além disso, a experiência de campo real do etnógrafo só é apresentada de maneiras muito estilizadas (por exemplo, as “histórias de chegada” discutidas adiante por Mary Pratt). Os momentos de séria confusão, sentimentos ou atitudes violentas, censuras, fracassos importantes, mudanças de rumo e prazeres excessivos são excluídos dos relatos publicados.

Nos anos 1960, esse conjunto de convenções expositivas se estilhaçou. Os etnógrafos começaram a escrever sobre suas experiências de campo de formas que perturbaram o equilíbrio predominante entre subjetivo/objetivo. Perturbações anteriores já haviam ocorrido, mas foram mantidas à margem: o extravagante *L'Afrique fantôme* de Leiris (1934); *Tristes tropiques* (cujo impacto mais forte fora da França só se deu após 1960); e o importante *Return to laughter* de Elenore Smith Bowen (1954). É sintomático que Laura Bohannan, no início dos anos 1960, tenha tido que se disfarçar como Bowen e apresentar sua narrativa de campo como um “romance”. Mas as coisas estavam mudando rapidamente, e outros – Georges Balandier (*L'Afrique ambiguë*, 1957), David Maybury-Lewis (*The savage and the innocent*, 1965), Jean Briggs (*Never in Anger*, 1970), Jean-Paul Dumont (*The Headman and I*, 1978) e Paul Rabinow (*Reflections on fieldwork in Morocco*, 1977) – logo estavam escrevendo “factualmente” com seus próprios nomes. A publicação dos diários de Malinowski em Mailu e Trobriand (1967) estragou todos os planos. A partir daí, um ponto de interrogação implícito passou a ser colocado ao lado de qualquer voz

etnográfica abertamente confiante e estável. Quais desejos e confusões ela estaria atenuando? Como a sua “objetividade” era construída textualmente?⁷

Um subgênero da escrita etnográfica surgiu: o “relato de campo” autorreflexivo. Às vezes sofisticados, às vezes ingênuos, ora confessionais, ora analíticos, esses relatos criam um fórum importante de debates sobre uma ampla gama de temas epistemológicos, existenciais e políticos. O discurso do analista cultural não pode mais ser, simplesmente, o discurso do “observador” experiente, descrevendo e interpretando costumes. Os ideais da experiência etnográfica e da observação participante passam a ser vistos como problemáticos. Novas estratégias textuais são experimentadas. Por exemplo, a primeira pessoa do singular (nunca banida das etnografias, sempre pessoais de forma estilizada) passa a ser empregada de acordo com novas convenções. Com o “relato de campo”, a retórica da objetividade experienciada cede o lugar à autobiografia e ao autorretrato irônico. (Ver Beaujour, 1980, e Lejeune, 1975.) O etnógrafo, um personagem de uma ficção, ocupa o pros cenô. Ele ou ela podem falar sobre tópicos antes “irrelevantes”: violência e desejo, confusões, brigas e transações econômicas com os informantes. Esses assuntos (desde há muito discutidos informalmente na disciplina) saíram das margens da etnografia e passaram a ser vistos como constitutivos e inescapáveis (Honigman, 1976).

Alguns relatos reflexivos buscaram especificar o discurso dos informantes, bem como o discurso do etnógrafo, encenando diálogos ou narrando confrontos interpessoais (Lacoste-Dujardin [1977], Crapanzano [1980], Dwyer [1982], Shostak [1981], Mernissi [1984]). Essas ficções de diálogo têm o efeito de transformar o texto “cultural” (um ritual, uma instituição, uma história de vida, ou qualquer unidade de comportamento típico a ser descrita ou interpretada) em um sujeito falante, que vê tanto quanto é visto, que se esquia, discute e investiga de volta. Nessa concepção de etnografia, o referente adequado de qualquer relato não é um “mundo” representado; trata-se, agora, de instâncias específicas de discurso. Mas o princípio da produção textual dialógica vai muito além da apresentação mais ou menos habilidosa de encontros “reais”. Ele aloca as interpretações culturais em muitos tipos de contextos recíprocos e obriga os escritores a encontrar diversas maneiras

⁷ Explorei a relação entre subjetividade pessoal e relatos culturais dotados de autoridade, vistos como ficções que se reforçavam mutuamente, em um ensaio sobre Malinowski e Conrad (Clifford, 1985a).

de apresentar realidades negociadas como multissubjetivas, atravessadas pelo poder e incongruentes. Nessa visão, a “cultura” é sempre relacional, uma inscrição de processos comunicativos que existe, historicamente, entre sujeitos em relações de poder (Dwyer [1977], Tedlock [1979]).

Os modos dialógicos não são, em princípio, autobiográficos; não precisam levar a uma hiperautoconsciência ou autoabsorção. Conforme mostrou Bakhtin (1981), os processos dialógicos proliferam em qualquer espaço discursivo representado de forma complexa (como a etnografia ou, no caso dele, um romance realista). Muitas vozes clamam por expressão. A polivocalidade foi restringida e orquestrada nas etnografias tradicionais por meio da concessão a uma voz de uma função autoral onipresente e da alocação das outras no papel de fontes, “informantes” a serem citados ou parafraseados. Quando o dialogismo e a polifonia são reconhecidos como modos de produção textual, a autoridade monofônica passa a ser questionada e apontada como característica de uma ciência que reivindicou *representar* culturas. A tendência a especificar os discursos – historicamente e intersubjetivamente – muda o lugar dessa autoridade, e, nesse processo, altera as questões que fazemos às descrições culturais. Basta citarmos dois exemplos recentes. O primeiro envolve as vozes e leituras dos nativos norte-americanos, o segundo diz respeito às mulheres.

James Walker é amplamente conhecido por sua monografia clássica *The Sun Dance and other ceremonies of the Oglala division of the Teton Sioux* (1917). Trata-se de um trabalho de interpretação cuidadosamente observado e documentado. Mas nossa leitura precisa agora ser complementada – e alterada – por um vislumbre extraordinário de suas “construções”. Foram publicados três títulos em uma edição em quatro volumes de documentos coletados pelo autor quando trabalhava como médico e etnógrafo na Reserva Sioux de Pine Ridge, entre 1896 e 1914. O primeiro (Walker, *Lakota belief and ritual* [1982a], editado por Raymond DeMallie e Elaine Jahner) é uma colagem de anotações, entrevistas, textos e fragmentos de ensaios escritos ou falados por Walker e por diversos colaboradores Oglala. Esse volume lista mais de trinta “autoridades”, e, sempre que possível, as contribuições trazem o nome de seu enunciador, escritor ou transcritor. Esses indivíduos não são “informantes” etnográficos. *Lakota belief* é uma obra escrita de maneira colaborativa, editada de uma forma que atribui o mesmo peso retórico a diversas versões

da tradição. As descrições e interpretações do próprio Walker são fragmentos entre fragmentos.

O etnógrafo trabalhou junto com os intérpretes Charles e Richard Nines, e com Thomas Tyon e George Sword, os quais redigiram extensos ensaios em Lakota antigo. Esses ensaios foram agora traduzidos e publicados pela primeira vez. Em uma longa seção de *Lakota belief*, Tyon apresenta explicações que obteve junto a diversos xamãs de Pine Ridge; e é muito revelador ver questões de crença (como, por exemplo, a qualidade crucial e de difícil definição de “*wakan*”) interpretadas em estilos diferentes e idiossincráticos. O resultado é uma versão da cultura em processo que resiste a qualquer síntese final. Em *Lakota belief*, os editores fornecem detalhes biográficos sobre Walker, com pistas sobre as fontes individuais dos escritos em sua coleção, reunidos pela Colorado Historical Society, pelo American Museum of Natural History e pela American Philosophical Society.

O segundo volume publicado foi *Lakota society* (1982b), que reúne documentos que guardam alguma relação com aspectos da organização social, bem como com conceitos de tempo e história. A inclusão de extensas Contagens de Inverno (os registros históricos Lakota) e de lembranças pessoais de eventos históricos confirma as tendências recentes de questionar distinções excessivamente claras entre os povos “com” e “sem” história (Rosaldo, 1980; Price, 1983). O terceiro volume é *Lakota myth* (1983). E o último traz os escritos traduzidos de George Sword. Sword foi um guerreiro Oglala, que mais tarde se tornou juiz do Tribunal de Causas Indígenas⁸ de Pine Ridge. Com o incentivo de Walker, ele escreveu um registro vernacular detalhado da vida cotidiana, incluindo mitos, rituais, guerras e jogos, complementado por uma autobiografia.

Tomadas em conjunto, essas obras oferecem um registro incomum da vida Lakota, com multiplas articulações, em um momento crucial da sua história – uma antologia em três volumes de interpretações e transcrições *ad hoc* por mais de vinte indivíduos ocupantes de um espectro de posições distintas em relação à “tradição”, acrescidas de uma visão elaborada do conjunto redigida por um escritor Oglala em posição privilegiada de observação. Isto torna possível avaliar criticamente a síntese feita por Walker desses diversos materiais. Quando completos, os cinco volumes (incluindo *The Sun Dance*) constituirão um texto expandido (disperso, não coeso) representando

⁸ “Court of Indian Offense”. (N. do T.)

um *momento* particular de produção etnográfica (e não a “cultura Lakota”). É esse texto extenso, ao invés da monografia de Walker, que precisamos agora aprender a ler.

Esse conjunto abre novos significados e desejos em uma *poesis* cultural contínua. A decisão de publicar esses textos foi provocada por reivindicações feitas à Colorado Historical Society por membros da comunidade de Pine Ridge, na qual eram necessárias cópias para as aulas de história Oglala. Para outros leitores, a “Coleção Walker” oferece lições diferentes, propiciando, entre outras coisas, um modelo para uma etnopoética contendo história (e indivíduos). É difícil dar a esses materiais (muitos dos quais são muito bonitos) a identidade atemporal e impessoal de, digamos, um “mito Sioux”. Além disso, a questão de *quem escreve* (representa? transcreve? traduz? edita?) afirmações culturais é inescapável quando se trata de um texto expandido dessa natureza. Aqui, o etnógrafo já não detém direitos inquestionáveis de resgate: a autoridade há muito associada à tarefa de dar a um saber oral esquevo, “em extinção”, uma forma textual legível. Não está claro se James Walker (ou qualquer outro) pode ser considerado como autor desses escritos. Essa falta de clareza é um sinal dos tempos.

Os textos ocidentais são, tradicionalmente, atrelados a autores. Assim, talvez seja inevitável que *Lakota belief*, *Lakota society* e *Lakota myth* sejam publicados sob o nome de Walker. Mas, à medida que a *poesis* plural e complexa da etnografia se torna mais aparente – e politicamente carregada –, as convenções começam, de formas sutis, a se alterar. A obra de Walker pode ser um caso incomum de colaboração textual. Mas ela nos ajuda a ver os bastidores. Uma vez que os “informantes” começem a ser considerados como coautores, e o etnógrafo como um escriba e arquivista, bem como um observador intérprete, poderemos colocar questões novas e críticas a todas as etnografias. Qualquer que seja sua forma monológica, dialógica ou polifônica, as etnografias são arranjos hierárquicos de discursos.

Um segundo exemplo da especificação dos discursos diz respeito ao gênero. Abordarei primeiro as formas pelas quais o gênero pode se impor à leitura de textos etnográficos e, em seguida, explorarei como a exclusão de perspectivas feministas deste volume limita e direciona seu ponto de vista discursivo. Meu primeiro exemplo, entre os muitos possíveis, é *Divinity and experience: the religion of the Dinka*, de Godfrey Lienhardt (1961), que está, seguramente, entre as mais refinadas etnografias da literatura antropológica recente. Sua interpretação fenomenológica da percepção Dinka do *self*,

do tempo, do espaço e dos “Poderes” é inigualável. Por isso, é um choque quando percebemos que o retrato de Lienhardt diz respeito, quase que exclusivamente, à experiência dos homens Dinka. Quando fala sobre “os Dinka”, pode ou não estar falando também sobre as mulheres. Muitas vezes, não é possível saber com base no texto publicado. Os exemplos escolhidos são, de toda forma, esmagadoramente centrados em homens. Uma rápida leitura do capítulo de introdução do livro sobre os Dinka e seu gado confirma esse ponto. Há uma única menção à visão de uma mulher, e ela se refere à afirmação da relação dos homens com as vacas, nada dizendo sobre a forma como as mulheres vivenciam o gado. Essa observação introduz uma ambiguidade em passagens tais como “os Dinka muitas vezes interpretam acidentes ou coincidências como atos de Divindade, distinguindo o verdadeiro do falso com base em sinais que aparecem aos homens” (Lienhardt, 1961, p. 47). O sentido pretendido da palavra “homens” é, com certeza, genérico, mas, cercado exclusivamente de exemplos extraídos da experiência masculina, desliza para um sentido generificado. (Esses sinais aparecem para as mulheres? As diferenças são significativas?) Termos como “os Dinka” ou “Dinka”, usados ao longo de todo o livro, tornam-se igualmente ambíguos.

O ponto, aqui, não é acusar Lienhardt de parcialidade; seu livro aborda o gênero em uma medida incomum. O que extraímos daí, ao contrário, são a história e a política que intervêm na nossa leitura. Os intelectuais britânicos de certa casta e época dizem “homens” quando se referem a “pessoas” com mais frequência do que outros grupos, um contexto histórico e cultural que é hoje menos invisível do que já foi. A parcialidade do gênero que está em questão aqui não era um problema quando o livro foi publicado, em 1961. Se fosse, Lienhardt o teria abordado diretamente, como etnógrafos mais recentes se sentem agora obrigados a fazer (como, por exemplo, Meigs, 1984, p. xix). Não se lia “A Religião dos Dinka” na época como se deve ler hoje, como a religião dos homens Dinka e apenas, talvez, das mulheres Dinka. Nossa tarefa é pensar historicamente sobre o texto de Lienhardt e suas possíveis leituras, incluindo a nossa, à medida que o lemos.

Dúvidas sistemáticas sobre gênero na representação cultural só se tornaram correntes a partir da década passada, em alguns ambientes, sob a pressão do feminismo. Muitos retratos das verdades “culturais” parecem agora refletir os domínios masculinos da experiência. (E há também, é claro, casos inversos, embora muito menos comuns: por exemplo, a obra de Mead, que muitas vezes se concentrava nos domínios femininos e generalizava, a partir daí, para

a cultura como um todo.) Ao reconhecer esses vieses, contudo, é importante lembrar que nossas próprias versões “completas” irão inevitavelmente parecer parciais; e, se muitos retratos culturais agora parecem mais limitados do que antes, isso é um indício da contingência e do movimento histórico de todas as leituras. Ninguém lê a partir de uma posição neutra ou definitiva. Essa precaução óbvia é muitas vezes esquecida em novos relatos que se propõem a consertar as coisas ou a preencher uma lacuna no “nossa” conhecimento.

Quando se percebe uma lacuna no conhecimento, e quem a percebe? De onde vêm os problemas?⁹ Obviamente, trata-se de mais do que simplesmente perceber um erro, um *bias* ou uma omissão. Escolhi exemplos (Walker e Lienhardt) que enfatizam o papel dos fatores políticos e históricos na descoberta da parcialidade discursiva. A epistemologia aí implicada não pode fazer as pazes com uma noção de progresso científico cumulativo, e a parcialidade em questão é mais forte do que o ditame científico normal de que estudemos os problemas por partes, de que não generalizemos em demasia, de que o melhor quadro é construído pela justaposição de evidências rigorosas. As culturas não são “objetos” científicos (presumindo-se que tais coisas existam, mesmo nas ciências naturais). A cultura, bem como as visões que temos “disso”, são produzidas historicamente e ativamente contestadas. Não existe um quadro integral que possa ser “preenchido”, já que a percepção e o preenchimento de uma lacuna conduzem à consciência de outras lacunas. Se a experiência das mulheres tem sido significativamente excluída dos relatos etnográficos, o reconhecimento dessa ausência, bem como sua correção em muitos estudos recentes, agora ilumina o fato de que a experiência dos homens (como sujeitos generificados, e não como tipos culturais – “Dinka” ou “Trobriandeses”) é, ela também, largamente subestudada. À medida que tópicos canônicos tais como “parentesco” são submetidos a um escrutínio crítico (Needham, 1974; Schneider, 1972, 1984), novos problemas relativos à “sexualidade” tornam-se visíveis. E por aí vai. É evidente que sabemos mais sobre os Trobriandeses do que se sabia em 1900. Mas este “nós” exige uma identificação histórica. (Talal Asad argumenta, em seu texto neste volume, que o fato de que esse conhecimento costume ser inscrito em determinadas línguas “fortes” não é cientificamente neutro.) Se a “cultura” não é um objeto a ser descrito, então também não é um *corpus* unificado

⁹ “Não foi a cegonha que trouxe!” (David Schneider, em conversa pessoal). Foucault descreveu sua abordagem como uma “história das problemáticas” (1984).

de símbolos e significados que podem ser definitivamente interpretados. A cultura é contestada, temporal e emergente. A representação e a explicação – tanto por parte de nativos quanto de estranhos – estão implicadas nesse surgimento. A especificação dos discursos que venho traçando é, assim, mais do que uma questão de se fazer reivindicações claramente delimitadas. Essa especificação é inteiramente historicista e autorreflexiva.

Com este espírito, volto-me agora para o presente volume. Todos serão capazes de se lembrar de indivíduos ou perspectivas que deveriam ter sido incluídos. O foco da coletânea a limita de uma forma que seus autores e organizadores podem apenas esboçar. Os leitores poderiam observar que o seu *bias* antropológico deixa de lado a fotografia, o cinema, as teorias da performance, o documentário, o romance não ficcional, o “novo jornalismo”, a história oral e diversas formas de sociologia. O livro dá relativamente pouca atenção às novas possibilidades etnográficas que têm surgido a partir da experiência não ocidental e da teoria e da política feministas. Deixem que eu me detenha nessa última exclusão, pois ela diz respeito a uma influência intelectual e moral particularmente forte no ambiente universitário, a partir do qual esses ensaios foram produzidos. Por essa razão, sua ausência exige um comentário. (Mas, ao me dedicar a essa exclusão em particular, não pretendo com isso afirmar que ela ofereça um ponto de vista privilegiado a partir do qual é possível perceber a parcialidade do livro.) As teorizações feministas são, obviamente, de grande relevância potencial para se repensar a escrita etnográfica. Elas colocam em questão a construção política e histórica das identidades e das relações *self/outro*, e examinam as posições generificadas que fazem com que todos os relatos de, ou feitos por, outros povos sejam inevitavelmente parciais.¹⁰ Por que, então, este livro não inclui texto algum escrito sob um ponto de vista essencialmente feminista?

¹⁰ Muitos dos temas que abordei acima se apoiam em obras feministas recentes. Alguns teóricos problematizaram todas as perspectivas totalizantes e arquimedianas (Jehlen, 1981). Muitos repensaram seriamente a construção social da relação e da diferença (Chodorow, 1978; Rich, 1976; Keller, 1985). Muito da prática feminista questiona a separação estrita entre subjetivo e objetivo, enfatizando formas processuais de conhecimento, estabelecendo íntimas conexões entre processos pessoais, políticos e representacionais. Outras vertentes aprofundam a crítica de modos de vigilância e descrição de base visual, relacionando-os à dominação e ao desejo masculino (Mulvey, 1975; Kuhn, 1982). Formas narrativas de representação são analisadas quanto às posições generificadas que reencenam (De Lauretis, 1984). Alguns escritos feministas trabalharam para politizar e subverter todas as essências e identidades naturais, incluindo a “feminilidade” e a “mulher” (Wittig, 1975; Irigaray, 1977; Russ, 1975; Haraway, 1985). Cate-

O volume foi planejado como publicação de um seminário limitado pela instituição promotora a dez participantes. Foi definido institucionalmente como um seminário “avançado”, e seus organizadores, George Marcus e eu, aceitamos esse formato sem questioná-lo. Decidimos convidar pessoas que estavam fazendo trabalhos “avançados” sobre nosso tópico; com isso, queríamos dizer pessoas que já houvessem contribuído significativamente para a análise da forma textual etnográfica. A bem da coerência, situamos o seminário dentro, e nas fronteiras, da disciplina antropológica. Convidamos participantes bem conhecidos por suas contribuições recentes para a abertura de possibilidades para a escrita etnográfica, ou que sabíamos estar com pesquisas adiantadas relevantes para o nosso foco. O seminário foi pequeno, e sua formação, *ad hoc*, refletindo nossas redes intelectuais e pessoais específicas, bem como nosso conhecimento limitado dos trabalhos adequados em curso. (Não vou abordar personalidades individuais, amizades etc., embora sejam também evidentemente relevantes.)

Ao planejar o seminário, fomos confrontados pelo que nos pareceu um fato óbvio – importante e lamentável. O feminismo não havia contribuído muito para a análise teórica das etnografias como textos. Nos espaços em que mulheres haviam feito inovações textuais (Bowen, 1954; Briggs, 1970; Favret-Saada, 1980, 1981), elas não o fizeram sobre bases feministas. Algumas poucas obras muito recentes (Shostak, 1981; Cesara, 1982; Merrissi, 1984) haviam refletido, em sua forma, alegações feministas quanto à subjetividade, à relationalidade e à experiência feminista, mas essas mesmas formas textuais eram compartilhadas por outras obras experimentais não feministas. Além disso, suas autoras não pareciam estar dialogando com as teorias sobre texto e retórica que queríamos aproximar da etnografia. Nossa foco estava, assim, na teoria textual bem como na forma textual: um foco defensável e produtivo.

Com esse foco, não podíamos recorrer a quaisquer debates já desenvolvidos gerados pelo feminismo sobre práticas textuais etnográficas. Algumas poucas indicações muito iniciais (por exemplo, Atkinson, 1982; Roberts (org.), 1981) eram tudo o que já havia sido publicado. E, desde então, a situação não mudou muito. O feminismo contribuiu claramente com a teoria

gorias “antropológicas” tais como natureza e cultura, público e privado, sexo e gênero foram também questionadas (Ortner, 1974; MacCormack e Strathern, 1980; Rosaldo e Lamphere, 1974; Rosaldo, 1980; Rubin, 1975).

antropológica. E diversas etnógrafas, como Annette Weiner (1976), estão ativamente reescrevendo o cânone masculino. Mas a etnografia feminista tem se dedicado ou à correção do que se diz sobre as mulheres ou à revisão de categorias antropológicas (por exemplo, a oposição natureza/cultura). A etnografia feminista não produziu formas não convencionais de escrita ou uma reflexão desenvolvida sobre a textualidade etnográfica em si.

As razões para este quadro geral precisam de uma investigação cuidadosa, e este não é o lugar para isso.¹¹ No caso do nosso seminário e do nosso livro, ao enfatizar a forma textual e privilegiar a teoria textual, delimitamos o tópico de uma maneira que excluiu determinadas formas de inovação etnográfica. Esse fato apareceu nas discussões travadas durante o seminário, nas quais ficou claro que havia forças institucionais concretas – tais como os padrões da obtenção de estabilidade no emprego,¹² os cânones, a influência das autoridades disciplinares, as desigualdades de poder em nível global – que eram inescapáveis. Sob essa perspectiva, questões de conteúdo na etnografia (a exclusão e a inclusão de experiências diferentes no arquivo antropológico, a reescrita de tradições estabelecidas) tornaram-se diretamente relevantes. E foi aqui que os escritos feministas e não ocidentais tiveram seu maior impacto.¹³ Sem dúvida, nossa separação nítida entre forma e conteúdo – e nossa fetichização da forma – foi, e é, contestável. É um *bias* que pode muito bem estar implícito no “textualismo” modernista. (A maioria de nós, durante o seminário, com exceção de Stephen Tyler, ainda não era inteiramente “pós-moderna”!)

¹¹ O ensaio inédito de Marilyn Strathern (1984), “Dislodging a World View”, também discutido por Paul Rabinow neste livro, inaugura a investigação. Deborah Gordon está desenvolvendo uma análise mais completa, em uma tese em preparação no Programa de História da Consciência da Universidade da Califórnia, em Santa Cruz. Devo muito às conversas que mantive com ela.

¹² No original, “tenure patterns”. (N. do T.)

¹³ É possível que seja geralmente verdade que grupos há muito excluídos das posições de poder institucional, tais como as mulheres ou as pessoas de cor, tenham menos liberdade de fato para empreender experimentações textuais. Para escrever de forma heterodoxa, sugere Paul Rabinow neste livro, é preciso primeiro alcançar a estabilidade. Em contextos específicos, a preocupação com a autorreflexividade e com o estilo pode ser um indício do esteticismo dos privilegiados. Porque, se uma pessoa não precisa se preocupar com a exclusão ou com a representação verdadeira de sua experiência, ela tem mais liberdade para questionar as formas de narrar, para privilegiar a forma em detrimento do conteúdo. Mas fico pouco à vontade com a noção geral de que um discurso privilegiado pode se conceder o prazer da reflexão sobre sutilezas estéticas ou epistemológicas, enquanto o discurso marginal “diria como as coisas são”. Muitas vezes é o contrário. (Ver o ensaio de Michael Fischer neste volume.)

Enxergamos tudo isso melhor, é claro, agora que a tarefa está concluída e o livro, terminado. Mas, mesmo antes, em Santa Fé, tivemos intensas discussões sobre a exclusão de diversas perspectivas importantes e sobre o que fazer com elas. Como organizadores, decidimos não tentar “preencher” o volume buscando novos textos. Isso nos pareceu uma forma falaciosa de “ação afirmativa intelectual”,¹⁴ que refletiria uma aspiração a uma falsa completude. Nossa resposta ao problema dos pontos de vista excluídos foi deixá-los ostensivos. O presente volume é, assim, uma intervenção limitada, sem qualquer aspiração à abrangência ou a dar conta de uma área. A luz que lança é forte e parcial.

* * *

Uma consequência importante dos movimentos históricos e teóricos traçados nesta “Introdução” foi abalar as bases a partir das quais pessoas e grupos representam com segurança os outros. Uma guinada conceitual, de implicações “tectônicas”, teve lugar. Apoiamo-nos, hoje, sobre uma terra em movimento. Não há mais um ângulo abrangente de observação (no topo da montanha) a partir do qual mapear os modos de vida humanos, nenhum ponto arquimédiano a partir do qual representar o mundo. As montanhas estão em movimento constante, bem como as ilhas: pois não se pode ocupar, sem qualquer ambiguidade, um mundo cultural de fronteiras nítidas, a partir do qual se aventurar e analisar outras culturas. Os modos humanos de vida cada vez mais influenciam, dominam, parodiam, traduzem e subvertem uns aos outros. A análise cultural está sempre perpassada por movimentos globais de diferença e poder. Um “sistema mundial”, seja lá como for que seja definido – e aqui usamos a expressão de modo lato – conecta, hoje, as sociedades do planeta em um processo histórico comum.¹⁵

Diversos ensaios deste volume partem desse pressuposto. Suas ênfases variam. Como, pergunta George Marcus, pode a etnografia – em casa ou não – definir seu objeto de estudo de formas que permitam ao mesmo tempo uma análise detalhada, local e contextual e a descrição de forças de im-

plicação global? As estratégias textuais aceitas para a definição de domínios culturais, com a separação dos níveis micro e macro, não são mais adequadas ao desafio. Marcus explora novas possibilidades de escrita que nublam a distinção entre antropologia e sociologia, subvertendo uma divisão do trabalho improdutiva. Talal Asad também discute a interconexão sistemática das sociedades do planeta. Mas revela a existência de desigualdades duradouras e glaciais, que impõem formas excessivamente coerentes sobre a diversidade mundial e posicionam firmemente qualquer prática etnográfica. “Traduções” da cultura, não importa quão sutis ou inventivas sejam em sua forma textual, ocorrem dentro de relações entre línguas “fortes” e “fracas” que controlam o fluxo internacional de conhecimento. A etnografia ainda é, em larga medida, uma rua de mão única. O ensaio de Michael Fischer sugere que noções de hegemonia global podem perder de vista as dimensões reflexivas e inventivas da etnicidade e do contato cultural. (E, de forma semelhante, minha própria contribuição trata todas as narrativas sobre a autenticidade perdida e a diversidade em extinção como alegorias que se autoconfirmam, até que se prove o contrário.) Fischer posiciona a escrita etnográfica em um mundo sincrético de etnicidade, ao invés de em um mundo de culturas e tradições isoladas. O pós-modernismo, na sua análise, é mais do que uma vertente literária, filosófica ou artística. É uma condição geral de uma vida multicultural que exige, para que tenhamos uma etnografia plenamente reflexiva, novas formas de engenhosidade e sutileza.

Houve uma época em que a etnografia, a serviço da antropologia, olhava para outros claramente definidos, definidos como primitivos, tribais, não ocidentais, sem escrita ou a-históricos – a lista, se continuarmos, logo se torna incoerente. Agora, a etnografia se depara com outros que se relacionam com ela mesma, ao mesmo tempo que a veem como outro. Assim, uma perspectiva “etnográfica” começa a ser empregada em circunstâncias diversas e inéditas. Renato Rosaldo examina a forma como sua retórica foi apropriada pela história social e como isso torna visível certos pressupostos perturbadores que empoderaram o trabalho de campo. A perspectiva singularmente íntima e curiosa do etnógrafo aparece na história, na literatura, na publicidade e em muitos outros lugares improváveis. A ciência do exótico está em processo de “repatriação” (Fischer e Marcus, 1986).

A tradicional vocação da etnografia para a crítica cultural (“Dos Canibais”, de Montaigne, as *Cartas persas*, de Montesquieu) ressurgiu de maneira mais explícita e vigorosa. O trabalho de campo antropológico pode agora

¹⁴ No original, “tokenism”. (N. do T.)

¹⁵ O termo, é claro, é de autoria de Wallerstein (1976). Considero, contudo, que seu forte senso de uma direção única para o processo histórico global é problemático, e concordo com as observações de Ortner (1984, pp.142-43).

ser realinhado com a obra de pioneiros como Henry Mayhew, no século XIX, e, mais recentemente, com a escola de sociologia urbana de Chicago (Lloyd Warner, William F. Whyte, Robert Park). A descrição sociológica das práticas cotidianas foi tornada mais complexa recentemente pela etnometodologia (Leiter, 1980); a obra de Harold Garfinkel, Harvey Sacks e Aaron Cicourel (também não contemplada neste volume) reflete uma crise na sociologia semelhante a essa que se dá na antropologia. Nesse meio-tempo, uma aproximação diferente entre as etnografias antropológica e sociológica tem ocorrido, sob a influência da teoria cultural marxista, no Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies (Stuart Hall, Paul Willis). Nos Estados Unidos, o trabalho de campo tem voltado sua atenção para laboratórios de biologia e física (Latour e Woolgar, 1979; Traweek, 1982), para o “parentesco” norte-americano (Schneider, 1980), para os ricos dinásticos (Marcus, 1983), os caminhoneiros (Agar, 1985), os pacientes psiquiátricos (Estroff, 1985), novas comunidades urbanas (Krieger, 1983), identidades tradicionais problemáticas (Blu, 1980). Este é só o começo de uma lista em expansão.

Aqui, o que está em questão é mais do que o emprego de métodos antropológicos em casa, ou o estudo de novos grupos (Nader, 1969). A etnografia está avançando para áreas há muito ocupadas pela sociologia, pelo romance ou pela crítica cultural *avant-garde* (Clifford, 1981), redescobrindo a alteridade e a diferença no seio das culturas ocidentais. Tornou-se claro que toda versão de um “outro”, onde quer que se encontre, é também a construção de um “eu”, e a construção de textos etnográficos, como mostram Michael Fischer, Vincent Crapanzano e outros neste volume, sempre envolveu um processo de “automodelagem” (Greenblatt, 1980). A *poiesis* – e a política – cultural é a constante reconstituição de *selves* e outros por meio de exclusões, convenções e práticas discursivas específicas. Os ensaios aqui reunidos fornecem ferramentas para a análise desses processos, em casa e no exterior.

Esses ensaios não são proféticos. Tomados em conjunto, apresentam restrições históricas da construção de etnografias, bem como áreas de experimentação e avanço textuais. O tom de Talal Asad é sombrio, preocupado (como Paul Rabinow) com os limites institucionais impostos à liberdade interpretativa. George Marcus e Michael Fischer exploram exemplos concretos de escrita alternativa. Stephen Tyler evoca aquilo que não existe (não pode existir?) ainda, mas precisa ser imaginado – ou melhor, anunciado. Vários ensaios (principalmente os de Renato Rosaldo, Vincent Crapanzano, Mary Pratt e Talal Asad) dedicam-se a uma limpeza crítica do terreno – abalar os

cânone para abrir espaço a alternativas. Rabinow identifica um novo cânone: o pós-modernismo. Outros ensaios (o texto de Tyler sobre modalidades orais e performativas, o meu próprio tratamento da alegoria) recuperam velhas retóricas e projetos para o uso de agora. “Para usar agora!” A regra poética de Charles Olson deve guiar a leitura desses ensaios: são reações a uma situação atual, em transformação, intervenções, mais do que posicionamentos. Situar este volume em uma conjuntura histórica, como tentei fazer aqui, é revelar o chão instável sobre o qual está pousado, e fazê-lo sem privilegiar uma narrativa mestra de desenvolvimento histórico que possa oferecer uma direção ou futuro coerentes para a etnografia.¹⁶

Lança-se uma coletânea controversa como esta com algum alarde, na expectativa de que suscite um debate sério, e que não seja simplesmente rejeitada como, por exemplo, mais um ataque à ciência ou uma incitação ao relativismo. Eventuais rejeições desse tipo deveriam ao menos deixar claro por que uma análise atenta de uma das principais coisas que um etnógrafo faz – isto é, escrever – não deveria ser central na avaliação dos resultados da pesquisa científica. Os autores deste livro não estão sugerindo que um relato cultural é tão bom quanto qualquer outro. Se abraçassem um relativismo tão trivial e autocontestador, não teriam se dado ao trabalho de escrever estudos críticos detalhados e atentos.

Recentemente, foram levantadas outras objeções mais sutis contra a reflexividade literária e teórica aqui representada. As questões textuais e epistemológicas são, às vezes, consideradas paralisantes, abstratas, perigosamente solipsistas – em resumo, um entrave à tarefa de escrever estudos históricos e culturais “embasados” ou “unificados”.¹⁷ Na prática, contudo, essas questões não impedem aqueles que as cultivam de produzir relatos confiáveis e realistas. Todos os ensaios aqui reunidos apontam para modos de escrita novos e melhores. Não é preciso concordar com seus padrões específicos para

¹⁶ Minha concepção de historicismo deve muito ao trabalho recente de Fredric Jameson (1980, 1981, 1984a, 1984b). Não estou, entretanto, convencido quanto à narrativa mestra (uma seqüência global de modos de produção) que ele invoca, aqui e ali, como uma alternativa à fragmentação pós-moderna (a percepção de que a história é composta por várias narrativas locais). A parcialidade em favor da qual argumentei nesta introdução sempre pressupõe uma condição histórica local. Essa parcialidade historicista não é a “parcialidade e fluxo” não situados, dos quais Rabinow (ver p. 252) acusa um “pós-modernismo” um tanto ou quanto rigidamente definido.

¹⁷ Essa reação é, muitas vezes, expressa informalmente. Surge sob diferentes formas em Randall (1984), Rosen (1984), Ortner (1984, p. 143), Pullum (1984) e Darnton (1985).

levar a sério o fato de que, na etnografia, assim como nos estudos literários e históricos, o que é considerado como “realista” é, hoje, um problema tanto de debate teórico quanto de experimentação prática.

A escrita e a leitura da etnografia são sobredeterminadas por forças que, em última instância, estão além do controle tanto dos autores quanto das comunidades interpretativas. Estas contingências – de linguagem, retórica, poder e história – precisam ser agora abertamente enfrentadas no processo de escrita. Elas já não podem ser contornadas. Mas seu enfrentamento suscita problemas espinhosos de verificação: como avaliar a veracidade dos relatos culturais? Quem detém a autoridade para distinguir entre ciência e arte? Realismo e fantasia? Conhecimento e ideologia? É evidente que essas separações continuarão a existir e a ser redesenhadadas; mas suas bases poéticas e políticas em transformação serão mais difíceis de ignorar. Ao menos nos estudos culturais, não podemos mais saber toda a verdade, ou mesmo pretender nos aproximar dela. A rigorosa parcialidade que venho enfatizando aqui pode ser fonte de pessimismo para alguns leitores. Mas não haverá também uma libertação no reconhecimento de que ninguém pode mais escrever sobre os outros como se fossem objetos ou textos de fronteiras claramente demarcadas? E a visão da etnografia como complexa, problemática e parcial não poderá levar, ao invés de a seu abandono, a formas mais sutis e concretas de escrever e ler, a novas concepções da cultura como interativa e histórica? A maior parte dos ensaios deste volume, apesar de suas críticas contundentes, é otimista em relação à escrita etnográfica. As questões levantadas são estímulos, e não barreiras.

Estes ensaios serão acusados de terem ido longe demais: a poesia será novamente banida da cidade, o poder, dos recintos da ciência. E uma autoconsciência extrema certamente traz seus perigos – a ironia, o elitismo, o solipsismo, a colocação do mundo inteiro entre aspas. Mas confio que os leitores que chamarem a atenção para esses perigos vão fazê-lo (assim como alguns dos ensaios a seguir) *depois* de terem enfrentado as mudanças na história, na retórica e na política das formas representacionais consagradas. Na voga da semiótica, do pós-estruturalismo, da hermenêutica e da desconstuição tem havido consideráveis discussões sobre um retorno à fala direta e ao realismo. Mas, para voltar ao realismo, é preciso, primeiro, tê-lo abandonado! Além disso, reconhecer as dimensões poéticas da etnografia não exige que se desista dos fatos e dos relatos precisos em favor do jogo supostamente livre

da poesia. A “poesia” não se limita ao subjetivismo romântico ou moderno: ela pode ser histórica, precisa, objetiva. E, evidentemente, ela é tão determinada, convencional e institucionalmente, quanto a “prosa”. A etnografia é uma atividade textual híbrida: ela atravessa os gêneros e as disciplinas. Os ensaios neste volume não defendem que a etnografia seja “apenas literatura”. Mas insistem em que ela é sempre escrita.

Gostaria de agradecer aos participantes do seminário de Santa Fé pelas diversas sugestões feitas a esta “Introdução”, tanto aquelas que foram incorporadas quanto as que não o foram. (Certamente não tentei representar o “ponto de vista nativo” daquele pequeno grupo.) Em seminários de pós-graduação oferecidos conjuntamente com Paul Rabinow na Universidade da Califórnia em Berkeley e Santa Cruz, muitas das minhas ideias sobre esses temas foram agradavelmente atacadas. Faço aqui um agradecimento especial a ele e aos alunos desses cursos. Em Santa Cruz, tive a ajuda de Deborah Gordon, Donna Haraway e Ruth Frankenberg neste ensaio; recebi, também, um importante incentivo de Hayden White e dos membros do Grupo de Pesquisa sobre Discursos Coloniais. Vários revisores fizeram sugestões importantes, em particular Barbara Babcock. George Marcus, que tomou a iniciativa de realizarmos este projeto, foi um aliado e amigo de valor inestimável.

Trabalho de campo em lugares comuns

Mary Louise Pratt

Em sua introdução aos *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922), Bronislaw Malinowski celebra o advento da etnografia científica e profissional: “A época em que podíamos tolerar relatos que nos apresentavam o nativo como uma caricatura infantilizada e distorcida de um ser humano já passou”, declara ele. “Essa imagem é falsa, e, como muitas outras falsidades, foi morta pela Ciência” (Malinowski, 1961, p. 11). A afirmativa é sintomática de um hábito comum entre os etnógrafos de definir a escrita etnográfica por oposição a outros gêneros mais antigos e menos especializados, tais como livros de viagem, memórias pessoais, jornalismo e relatos escritos por missionários, colonizadores, administradores coloniais e outros. Embora a etnografia profissional não vá suplantar inteiramente esses gêneros, supõe-se que vá usurpar sua autoridade e corrigir seus excessos. Em quase todas as etnografias surgem, de vez em quando, figuras insossas chamadas de “simples viajantes” ou “observadores casuais”, cuja “função” é permitir que suas percepções superficiais sejam corrigidas ou corroboradas pelo cientista sério.

Essa estratégia de se definir por contraste com discursos vizinhos e anteriores limita a capacidade da etnografia de se explicar ou se autoexaminar como um tipo de escrita. Na medida em que legitima a si mesma por oposição a outros tipos de escrita, a etnografia fica cega para o fato de que suas próprias práticas discursivas são, muitas vezes, herdadas desses outros gêneros e são, ainda hoje, compartilhadas com eles. Por vezes, ainda se escuta, como um ideal para a etnografia, um discurso neutro, sem figuras de linguagem, que apresentaria outras realidades “exatamente como são”, sem serem filtradas por nossos próprios valores ou esquemas interpretativos. Em

geral, contudo, já não se persegue esse Santo Graal, e é possível sugerir que a escrita etnográfica é tão perpassada por figuras de linguagem quanto qualquer outra formação discursiva. Esse reconhecimento é, obviamente, fundamental para os interessados em mudar ou enriquecer a escrita etnográfica ou, simplesmente, em aprimorar a compreensão que a disciplina tem de si mesma. Neste ensaio, minha proposta é examinar a forma como algumas imagens da escrita etnográfica são empregadas e o modo como são derivadas de tradições discursivas anteriores. Proponho, em particular, abordar a relação incômoda, porém importante, entre narrativa pessoal e descrição impersonal na escrita etnográfica e examinar parte da história dessa configuração discursiva, em especial sua história nos relatos de viagem.

Uma controvérsia recente publicada na revista *American Anthropologist* ressalta as dificuldades que a etnografia teve em estabelecer suas relações com os discursos vizinhos. A controvérsia se deu em torno do livro de Florinta Donner intitulado *Shabono: a true adventure in the remote and magical heart of the South American jungle* (1982). O livro é um relato pessoal da experiência de uma estudante de pós-graduação de antropologia que, enquanto faz trabalho de campo na Venezuela, é escolhida por membros de um grupo Yanomami distante para morar com eles e aprender seu modo de vida. O livro fez muito sucesso. Na quarta capa da edição em brochura, Carlos Castañeda o saúda como “ao mesmo tempo arte, magia e extraordinária ciência social”; um antropólogo do Queens College refere-se à obra como “um livro raro e bonito [...] [que] ilumina o mundo dos índios Yanomami [e] nos dá uma ideia do mistério e do poder que ainda podem ser encontrados nos rituais”; a *Newsweek* o elogia por ir “muito além das questões e categorias antropológicas, adentrando os confins de uma fascinante e estranha cultura”.

A controvérsia em torno de *Shabono* eclodiu quando o número de setembro de 1983 da *American Anthropologist* publicou um comentário em que se acusa Donner de plágio e fraude. “Francamente”, afirma Rebecca B. DeHolmes, “acho difícil de acreditar que Donner tenha passado um minuto sequer com os Yanomami” (DeHolmes, 1983, p. 665). Os dados etnográficos de Donner, sugere ela, foram “tomados de empréstimo de forma muito hábil de outras fontes e arranjados em um tipo de mescla entre fato e fantasia pela qual Castañeda é tão famoso” (*ibid.*). A acusação mais séria de DeHolmes é que muitos dos empréstimos de Donner são um plágio completo de outro livro extraordinário, uma narrativa contemporânea de cativeiro inti-

tulada *Yanoama: the narrative of a white girl kidnapped by Amazonian Indians*, que foi publicada em italiano, em 1965, e traduzida para o inglês em 1969. Esse livro, cuja autenticidade ninguém questionou, conta a história de vida de uma brasileira, Helena Valero, que viveu da infância à idade adulta com um grupo Yanomami que a capturou em um ataque à sua família.¹

A acusação de plágio feita por DeHolmes baseia-se em uma série de passagens dos dois livros e uma lista considerável daquilo a que ela se refere como “relatos paralelos dos mesmos acontecimentos, além de sequências temporais semelhantes ou idênticas”. Os antropólogos com quem falei haviam prontamente considerado essas evidências convincentes. Havia concordado com DeHolmes que o livro inteiro de Donner era uma invenção e que Donner, provavelmente, nunca havia vivido com os Yanomami.

Fiquei surpresa tanto com a pressa com que as pessoas chegaram a essa conclusão radical quanto com o esquematismo dos termos em que o problema foi discutido. O livro de Donner ou era verdadeiro ou era falso, o que aparentemente queria dizer que ou ela tinha vivido com os Yanomami ou não tinha, e nada mais havia em questão. Fiquei também desconfiada, em particular, com a ansiedade em resolver rapidamente a questão, e às custas de Donner, apesar do fato de que muitos antropólogos aparentemente haviam lido e gostado do seu livro, e o considerado crível. Minha impressão era de que *Shabono* estava sendo “morto pela ciência”, para usar as palavras de Malinowski, e sem passar por qualquer julgamento. O caso, obviamente, ameaçava algumas fronteiras disciplinares delicadas. De forma ainda mais aguda, trazia à superfície a mescla angustiante e confusa de contradições e incertezas que cercam as inter-relações entre experiência pessoal, narrativa pessoal, cientificismo e profissionalismo na escrita etnográfica. Como forma de explicar, deixem-me aprofundar o exemplo um pouco mais.

Para alguém de fora, um dos enigmas mais intrigantes do debate singularmente pobre em torno de *Shabono* era que a precisão factual do livro não parecia estar em questão. O meticoloso escrutínio de DeHolmes havia revela-

¹ Esse livro, a propósito, deveria ter gerado seu próprio escândalo, pois seu editor-transcritor, Ettore Biocca, o reivindica como seu e, de forma indesculpável, não dá o crédito adequado a Valero pela sua própria história. O nome dela não aparece em lugar algum na capa, e espera-se que, além de ficar com o crédito editorial, Biocca não esteja também recebendo os direitos autorais. Ao final da história, Valero está sozinha em uma cidade brasileira, lutando para conseguir que seus filhos possam estudar.

do um único erro etnográfico ao longo de 300 páginas (uma referência a uma corrida entre fileiras de mandiocas). De forma implícita, aceitava-se que, dada uma certa quantidade de material secundário, era possível de fato construir um relato convincente, vívido e etnograficamente preciso da vida em outra cultura *sem ter experiência pessoal de campo*. Por que, eu me perguntava, os etnógrafos concordavam com isso tão prontamente? E, se era assim, qual seria exatamente o tipo de ameaça pública que a (suposta) fraude de Donner colocaria?

O que estava em questão não era a precisão etnográfica, mas um conjunto de vínculos problemáticos entre a autoridade etnográfica, a experiência pessoal, o cientificismo e a originalidade de expressão. Se Donner realmente viveu com os Yanomami, por que seu texto se parecia tanto com o de Valero? Mas, pelos padrões da etnografia, podemos nos fazer também a pergunta oposta: como poderia seu relato *não* se parecer com o de Valero? As passagens supostamente plagiadas citadas por DeHolmes são, de fato, muito parecidas com o texto de Valero, embora nunca uma repetição exata. Os primeiros cinco casos citados são: a) a luta de tacos nabrusi dos homens; b) as técnicas femininas de pesca; c) a reclusão das meninas que alcançam a maioridade e sua apresentação subsequente ao grupo como mulheres; d) a preparação do curare e seu teste em um macaco; e e) o convite para um banquete (DeHolmes, 1983, p. 665). Destes, um descreve uma prática ou um costume generalizado (técnicas de pesca), e os outros quatro são rituais – eventos que os antropólogos sempre se especializaram em tratar como formas codificáveis e passíveis de repetição, ao invés de eventos únicos. Se os relatos de Donner acerca desses rituais *não* fossem idênticos em detalhes aos de Valero, à luz da própria antropologia a fraude seria certa. Mas a alegação era exatamente o oposto.

O ponto é que, para DeHolmes, a autoridade do texto etnográfico é diretamente constituída pela experiência pessoal do escritor, a qual, por sua vez, é atestada pela originalidade de expressão: “se o *Shabono* de Donner é de fato ‘ciência social extraordinária’, como diz Castañeda, é preciso provar que os dados etnográficos nos quais ela baseia sua história foram realmente obtidos pessoalmente por ela enquanto vivia com os Yanomami, e não reescritos a partir de obras anteriormente publicadas”.

Em contraste, para Debra Picchi, que publicou uma resenha do livro na mesma revista, o fracasso de *Shabono* como ciência vem, ao contrário, do seu “foco narcisista” no “crescimento pessoal de Donner no campo”. “Res-

tringir a antropologia às experiências pessoais de antropólogos específicos é negar seu *status* como ciência social” e “torna a disciplina trivial e inconsequente” (Picchi, 1983, p. 674). Donner não consegue demonstrar aquilo que, para Picchi, é a característica distintiva do projeto antropológico, a saber, “um compromisso com a documentação de relações entre variáveis comportamentais em uma base comparativa entre culturas”. Para Picchi, a ideia de tomar de empréstimo e reescrever não é um problema. Como Donner rejeitou os métodos de campo formais, destruindo seus cadernos de campo no início do jogo, “pode-se assumir”, diz Picchi, “que as informações antropológicas padrão incluídas no livro são o resultado de uma reconstrução de memória ou de pesquisa da já extensa literatura sobre os índios Yanomami” (ibid.). Picchi encara o livro como uma etnografia genuína “dos índios Yanomami [...] baseada em 12 meses de trabalho de campo” e o recomenda aos professores de introdução à antropologia.

Por que as afirmações bastante explícitas de Donner de NÃO estar escrevendo uma obra de antropologia ou de ciência social são irrelevantes para essa discussão? Embora sua narrativa pessoal não seja escrita no idioma padrão da descrição etnográfica, o que a coloca no raio de alcance da antropologia? Uma vez aí colocada, por que tanta confusão sobre o modo como deveria ser avaliada?

Por alguma razão, tudo isso me fez pensar em um adolescente na porta de uma casa de *strip tease*, que é arrastado para dentro para ser denunciado à polícia e expulso de lá – isso vai lhe ensinar uma lição. É assim que muitas vezes se “disciplina”, se não nas casas de *strip tease*, mas, certamente, nas academias. O que Donner claramente fez foi escrever um livro irritantemente ambíguo, que pode ou não ser “verdade”, é e não é etnografia, é e não é autobiografia, reivindica e não reivindica autoridade acadêmica e profissional, é e não é baseado em trabalho de campo, e por aí vai. Um aprendiz ingrato não faria pior. Pois, se Florinda Donner de fato inventou boa parte da sua história (como talvez tenha feito), ela desgraçou a profissão ao mentir, e ao mentir tão bem que ninguém percebeu. E, se ela não inventou a história, então conseguiu um dos furos antropológicos do século. Pois sua experiência, da forma como a conta, é, sob muitos aspectos, o sonho de todo etnógrafo. Ela é *convidada* pelo grupo para estudar seu modo de vida; em vez de sessões nas quais ela os entrevista, são eles que se sentam para ensinar a ela. Ela é pouparada da angústia e da culpa de comprar seu espaço distribuindo bens oci-

dentais; o grupo escolheu ficar tão afastado que se trata praticamente de um primeiro encontro. Realizar esse sonho etnográfico e, em seguida, se recusar a convertê-lo na moeda da disciplina que o tornou possível: isso é, de fato, uma traição monumental.

Dediquei-me ao caso de *Shabono* porque ele ilustra parte da confusão e da ambiguidade que a narrativa pessoal, não tendo sido morta pela ciência, suscita no “espaço discursivo” da etnografia. Narrativas pessoais como essa de Donner não são desconhecidas na antropologia acadêmica. De fato, os relatos pessoais das experiências de campo são um subgênero antropológico reconhecido, mas sempre vêm acompanhados – em geral, precedidos – por uma etnografia formal, o livro que Donner (ainda?) não escreveu. Podemos pensar em pares de livros, tais como *The savage and the innocent* e *Akwe-Shavante society*, de David Maybury-Lewis; *Under the rainbow* e *The Headman and I*, de Jean-Paul Dumont; *Yanomamo: the fierce people* e *Studying the Yanomamo*, de Napoleon Chagnon; *Symbolic domination* e *Reflections on fieldwork in Morocco*, de Paul Rabinow. Entre os exemplos mais antigos, podemos citar os escritos de Clyde Kluckhohn e Roy-Franklin Barton; esse subgênero pessoal é também o espaço textual convencional no qual os diários de Malinowski foram publicados.

Nesses pares de livros, a etnografia formal é aquela que conta como capital profissional e como representação de autoridade; as narrativas pessoais são, em geral, consideradas autoindulgentes, triviais ou heréticas, de alguma forma. Mas, apesar dessa “disciplinarização”, elas continuaram surgindo, sendo lidas e, acima de tudo, sendo ensinadas nas fronteiras da disciplina, por razões que, precisamos assumir, são poderosas.

Mesmo quando não há um volume autobiográfico separado, a narrativa pessoal é um componente convencional das etnografias. Ela surge quase que invariavelmente como introdução ou primeiro capítulo, nos quais as narrativas de abertura costumam lembrar a chegada do escritor ao campo, por exemplo, a recepção inicial pelos moradores, o lento e agoniente processo de aprender a língua e superar a rejeição, a angústia e o sentimento de perda da partida. Embora só existam nas margens da descrição etnográfica formal, essas narrativas de abertura convencionais não são triviais. Elas desempenham o papel crucial de ancorar a descrição na experiência pessoal do trabalho de campo, experiência esta intensa e fonte de autoridade. Simbólica e ideologicamente ricas, elas, muitas vezes, acabam por ser os fragmentos mais memoráveis de uma obra etnográfica – ninguém se esquece da introdução eivada

de frustração de Evans-Pritchard em *Os Nuer*. São também responsáveis por definir as posições iniciais dos sujeitos do texto etnográfico: o etnógrafo, o nativo e o leitor.

Acho muito significativo que esse tipo de narrativa pessoal, sob a forma tanto de livros quanto de historietas de abertura, não tenha de fato sido “morta pela ciência”, que persista como uma forma convencional da escrita etnográfica. Esse fato é particularmente digno de nota dadas as múltiplas pressões que militam na etnografia contra a narrativa (“meras anedotas”) e a desvalorizam enquanto um veículo de conhecimento útil. Contra essas pressões, atua um sentido de urgência de que a descrição etnográfica, de alguma forma, não é o bastante por si mesma. O fato de que a narrativa pessoal tenha seu lugar convencional no discurso etnográfico sugere o porquê de *Shabono*, a despeito dos próprios desejos de sua autora, ficar dentro do raio de alcance da antropologia e precisar ser enfrentado. O fato de que a narrativa pessoal seja marginal e estigmatizada explica por que um livro como *Shabono* tem que ser reconhecido para poder ser rejeitado.

Para mim, é muito claro que a narrativa pessoal persists na escrita etnográfica, lado a lado com a descrição objetificadora, porque ela realiza uma mediação em uma contradição, interna à disciplina, entre a autoridade pessoal e científica, uma contradição que se tornou particularmente aguda desde o advento do trabalho de campo como uma norma metodológica. James Clifford refere-se a isso como “a tentativa impossível da disciplina de fundir práticas objetivas e subjetivas” (ver página 165 a seguir). O trabalho de campo produz um tipo de autoridade que se anora, em larga medida, na experiência subjetiva e sensorial. O antropólogo experimenta o ambiente e os modos de vida nativos por si mesmo, vê com seus próprios olhos, chega até mesmo a desempenhar alguns papéis, muito embora inventados, na vida cotidiana da comunidade. Mas o texto profissional que resulta de um encontro desse tipo deve se conformar às normas de um discurso científico cuja autoridade reside na absoluta anulação do sujeito que fala e experimenta.

Nos termos de suas próprias metáforas, a posição científica de fala é aquela de um observador parado à borda de um espaço, olhando para dentro e/ou para baixo para aquilo que é outro. A experiência subjetiva, por sua vez, é enunciada a partir de uma posição em movimento, que já se situa dentro ou embaixo em meio às coisas, olhando e sendo olhado, dirigindo-se aos outros e sendo abordado por eles. A conversão do trabalho de campo, por meio de notas

de campo, em uma etnografia formal requer uma mudança tremendamente difícil da última posição discursiva (face a face com o outro) para a primeira. É preciso deixar muita coisa para trás durante esse processo. Johannes Fabian caracteriza o aspecto temporal dessa contradição quando fala de “uma cisão aporética entre o reconhecimento da coexistência em algumas pesquisas etnográficas e a negação da coexistência na maior parte da teorização e da escrita antropológicas” (Fabian, 1983, p. 36). Em outras palavras, o famoso “presente etnográfico” situa o outro em uma ordem de tempo diferente daquela do sujeito que fala; o trabalho de campo, por sua vez, localiza tanto o *self* quanto o outro em uma mesma ordem de tempo. Há fortes razões para que os etnógrafos de campo se queixem, com tanta frequência, de que seus escritos etnográficos deixam de fora, ou inevitavelmente empobrecem, parte do conhecimento mais importante que obtiveram, incluindo o autoconhecimento. Para um leigo, assim como eu, a principal evidência de que há um problema é o simples fato de que a escrita etnográfica tende a ser surpreendentemente chata. Como, perguntamo-nos constantemente, podem essas pessoas tão interessantes, que fazem coisas tão interessantes, produzir livros tão sem graça? O que foram obrigados a fazer com eles mesmos?

A narrativa pessoal media essa contradição entre o envolvimento exigido pelo trabalho de campo e o autoapagamento exigido pela descrição etnográfica formal, ou ao menos suaviza parte de sua angústia, por meio da inserção, no texto etnográfico, da autoridade da experiência pessoal a partir da qual a etnografia é feita. Recupera, assim, pelo menos alguns fiapos daquilo que foi exorcizado na conversão do encontro de campo face a face em ciência objetificada. É por essa razão que tais narrativas não foram mortas pela ciência, e é também por essa razão que elas são dignas de atenção, em particular por parte daqueles interessados em se contrapor à tendência para a alienação e a desumanização encontradas em boa parte da descrição etnográfica convencional.

Não se pode, contudo, dizer que a prática de se combinar narrativa pessoal com descrição objetificada seja uma invenção da etnografia moderna. Essa combinação tem uma longa história naquelas formas de escrita das quais a etnografia tradicionalmente se distinguiu. No início do século XVI, era convencional, na Europa, que os relatos de viagem consistissem em uma combinação de narrativa na primeira pessoa, relato da própria viagem e descrição da flora e da fauna das regiões percorridas, bem como das maneiras

e dos costumes dos seus habitantes. Esses dois discursos podiam ser claramente distinguidos nos livros de viagem, com a narrativa predominando sobre a descrição. As partes descritivas eram, às vezes, vistas como local de despejo dos “dados excedentes” que não se encaixavam na narrativa.

Para dar um exemplo representativo, um livro chamado *The captivity of Hans Stade of Hesse in A.D. 1547-1555 among the wild tribes of Eastern Brazil* alcançou um amplo público, nos séculos XVI e XVII.² O relato de Staden foi dividido em duas partes desse tipo, a primeira com cerca de cem páginas, contando seu cativeiro entre os Tupinambá, e a segunda com cerca de cinquenta páginas, trazendo um “relato curto e verídico de todas as maneiras e costumes dos Tuppins-Imbas presenciados por mim, tendo sido deles prisioneiro” (Stade, 1874, p. 117). Nessa segunda seção, a agenda descritiva de Staden tem muito em comum com a agenda da etnografia moderna, incluindo capítulos sobre “suas moradias”, “como fazem fogo”, “os lugares em que dormem”, “suas habilidades em matar animais selvagens e peixes com flechas”, “como cozinharam sua comida”, “que tipo de regime e ordem têm em seu governo e suas leis”, “suas crenças”, “quantas mulheres cada um deles tem e como lidam com elas”, “como arranjaram os casamentos”, “como fazem as bebidas com as quais se emborracham e como organizam a atividade de beber”, e por aí vai. Além disso, as descrições de Staden assemelham-se àquelas da etnografia moderna em sua especificidade, sua busca por neutralidade e imparcialidade, sua vinculação entre as ordens social e material, como em sua descrição de uma casa, cuja organização espacial é vista como determinada por relações sociais:

Eles preferem erguer suas casas em lugares próximos de madeira e água, bem como dos jogos e dos peixes. Após haverem destruído tudo em um local, migram para outros lugares; e, quando querem construir suas cabanas, um chefe reúne um grupo de homens e mulheres (cerca de quarenta casais), ou tantos quantos conseguir, e estes vivem juntos como amigos e relações.

Constroem uma espécie de cabana, com cerca de quatorze pés de largura e talvez cento e cinquenta pés de comprimento, de acordo com o número de

² Reproduzo, aqui, o título em inglês, tal como citado pela autora. Entretanto, em consulta a diversas fontes, fica evidente que se trata de Hans Staden, tal como é amplamente conhecido no Brasil. Opto, assim, pela grafia mais conhecida pelo público brasileiro no restante deste capítulo (à exceção da menção do nome em referência bibliográfica à obra citada).

habitantes. As habitações têm cerca de duas braças de altura, arredondadas em cima como em um teto abobadado; o telhado é feito com folhas de palmeiras, para que não chova no interior, e a cabana não tem divisões internas. Ninguém tem um quarto específico; cada casal, homem e mulher, tem um espaço de doze pés de um lado; do outro lado, da mesma forma, vive outro par. Assim, suas cabanas são cheias, e cada casal tem sua própria fogueira. O chefe das cabanas também tem seu alojamento na habitação. Todas elas têm, em geral, três entradas, uma de cada lado e outra no meio; as entradas são baixas, e por isso é preciso se abaixar para entrar e sair. São poucas as aldeias que têm mais do que sete cabanas (Stade, 1874, p. 125).

Utilizo o exemplo de Hans Staden com a intenção deliberada de enfatizar que essa configuração discursiva sobre a qual falo não é produto nem de uma tradição erudita nem da ascensão da ciência moderna, apesar de suas semelhanças com a etnografia contemporânea. Hans Staden era um artilheiro de navio com pouca educação formal; seu livro tornou-se muito popular, e antecede o surgimento da “história natural” no século XVIII.

Em alguns casos, nos relatos de viagem, o discurso descritivo pode ser encontrado embutido na narrativa, conforme ilustra este extrato de *Travels in the interior districts of Africa*, de Mungo Park (1799):

Paramos um pouco em uma aldeia chamada Dangali; à noite, chegamos a Dalli. Vimos na estrada dois grandes rebanhos de camelos pastando. Quando os mouros soltam seus camelos para pastar, amarram uma das pernas dianteiras para evitar que se desgarrem [...] As pessoas estavam dançando diante da casa dos Dooty. Mas quando souberam que um homem branco havia chegado à aldeia, pararam de dançar e vieram até meu alojamento, caminhando organizadamente, dois a dois, precedidos pela música. Eles tocavam um tipo de flauta; mas, ao invés de soprar em um buraco lateral, sopram obliquamente na ponta (Park, 1860, p. 46).

Embora entrelaçadas, a narrativa particularizada e a descrição detalhada permanecem ainda passíveis de distinção aqui, e as mudanças de uma para outra são claras, com os sinais mais evidentes sendo, é claro, a substituição dos tempos verbais, do passado para o presente, e de pessoas específicas

para rótulos tribais. (Conforme mostrarei mais adiante, essa é a configuração que surge nas obras de Malinowski e Raymond Firth.)

Em suas diversas aparências, a dualidade narração-descrição permaneceu notavelmente estável nos relatos de viagem até o presente, bem como a ordenação tradicional – primeiro a narração, depois a descrição; ou a subordinação da descrição à narração. Ao final do século XIX, contudo, os dois modos, muitas vezes, tinham pesos semelhantes nos livros de viagem, e era comum que uma viagem resultasse em dois volumes separados, como na obra-prima de Mary Kingsley, *Travels in West Africa* (1897) e *West African studies* (1899). *The Lake Regions of Central Africa*, de Richard Burton (1868), alterna capítulos de narração com capítulos que descrevem a “geografia e etnologia” de cada região percorrida.

A etnografia moderna obviamente guarda uma continuidade direta com essa tradição, apesar da fronteira disciplinar pela qual ela se separa dos escritos de viagem. A escrita etnográfica subordina, via de regra, a narrativa à descrição, mas a narrativa pessoal ainda é convencionalmente encontrada, seja nos volumes pessoais separados ou sob a forma de vestígios no início do livro, arrumando o palco para o que se segue.

Não surpreende, assim, perceber que as narrativas de abertura das etnografias apresentam claras continuidades em relação aos relatos de viagem. Por exemplo, Firth, em *We, the Tikopia* (1936), apresenta a si mesmo por meio da clássica cena de chegada à Polinésia. Essa cena tornou-se um lugar-comum na literatura sobre as explorações dos Mares do Sul de Cook, Bougainville e outros, nos anos 1760 e 70. É uma passagem notável, à qual Clifford Geertz recentemente dedicou também sua atenção (Geertz, 1983c).

No frio do início da manhã, logo antes do nascer do sol, a proa do Cruzeiro do Sul estava voltada para o horizonte ocidental, no qual mal se podia entrever uma leve linha azul escura. Lentamente, a linha se transformou em uma massa montanhosa irregular, que se erguia íngreme do oceano [...] Em cerca de uma hora estávamos próximos da praia, e podíamos ver canoas se aproximando, vindas do sul, contornando o recife, onde a maré era baixa. A embarcação em formato de regata se aproximou, os homens a bordo nus da cintura para cima, com seus cintos feitos de casca de árvore, com grandes leques enfiados na parte de trás de seus cintos, com brincos de casco de tartaruga ou folhas enroladas nos lóbulos das orelhas e no nariz, barbudos e de

cabelos compridos soltos à altura dos ombros. Alguns manejavam os pesados remos, outros tinham esteiras de folhas de pândano trançadas a seu lado nos bancos, outros seguravam grandes porretes ou lanças. O navio ancorou em uma pequena amarra na baía diante do recife de coral. Os nativos mal esperaram a corrente acabar de descer para começar a subir a bordo, escalando as laterais de qualquer jeito que conseguiam, gritando uns com os outros e conosco em uma língua da qual os nativos falantes de mota que compunham a tripulação não entendiam sequer uma palavra. Perguntei-me ali como um material humano tão turbulento poderia algum dia ser induzido a se submeter a um estudo científico...

Descemos do barco na pedra de coral e começamos a caminhar até a praia junto com nossos anfitriões, como crianças em uma festa, trocando sorrisos no lugar de qualquer outra coisa mais inteligível ou tangível no momento. Fomos cercados por uma multidão de crianças nuas e tagarelas [...] Finalmente saímos da água, subimos até a praia íngreme, cruzamos a areia macia e seca coberta com as pinhas marrons das casuarinas – um toque doméstico; era como uma avenida de pinhas – e fomos conduzidos até um velho chefe vestido, com enorme dignidade, com um pano amarrado em torno da cintura e um manto branco, que nos aguardava sentado em um banco debaixo de uma grande árvore frondosa (Firth, 1936, p. 1-2).

Firth reproduz, de forma notavelmente direta, uma cena utópica do primeiro contato que ganhou *status* mítico no século XVIII, e permanece conosco até hoje, na mitologia popular do paraíso dos Mares do Sul (também conhecido como Club Méditerranée ou Ilha da Fantasia). Muito longe de ser tomado por um invasor desconhecido, o visitante europeu é bem-vindo como um messias por uma população crédula, pronta a obedecer a seu comando. Em comparação, consideremos a chegada de Louis de Bougainville ao Taiti, em 1767:

Avançamos com todas as velas içadas rumo a terra, permanecendo a barlavento em relação à baía, quando notamos uma piroga se aproximando vindo da terra, usando vela e remos. O barco passou à nossa frente e se juntou a inúmeros outros, que navegavam à nossa frente, vindos de todas as partes da ilha. Um avançava à frente de todos; era manobrado por doze homens nus, que nos ofereceram cachos de bananas; e suas maneiras significavam que se

tratava de seu ramo de oliveira. Respondemos com todos os sinais de amizade que pudermos imaginar; em seguida, eles vieram até o lado do nosso navio; e um deles, com um cabelo prodigiosamente longo, cujos fios se eriçavam em todas as direções, nos ofereceu, junto com seu ramo de paz, um pequeno porco e uma penca de bananas [...].

Os dois navios logo estavam cercados por mais de cem pirogas de tamanhos diversos, todas dotadas de mastros. Estavam carregadas de cocos, bananas e outras frutas do país. Essas frutas, que nós achávamos deliciosas, foram trocadas de maneira muito honesta por toda sorte de bugigangas (Bougainville, 1967, p. 213).

Bougainville encontra muito mais dificuldades do que Firth para ancorar seu navio, mas, quando consegue, o mesmo drama tem início:

Uma vez atracados, fui à praia com alguns oficiais, para sondar o lugar em busca de água. Uma imensa multidão de homens e mulheres nos recebeu ali e não se cansava de nos olhar; os mais ousados vinham nos tocar; chegavam a puxar nossas roupas com as mãos, para ver se éramos iguais a eles: nenhum deles portava qualquer arma, nem mesmo um galho. Expressaram sua alegria com a nossa chegada. O chefe nos levou até sua casa, onde encontramos cinco ou seis mulheres, e um venerável ancião (Bougainville, op. cit., p. 220).

As semelhanças entre as duas cenas são óbvias, mas há também algumas diferenças interessantes. A versão da cena de Bougainville usa uma imagem que Firth não reproduz, o lugar-comum sentimental no qual os nativos tentam despistar os estrangeiros para determinar sua humanidade e, simbolicamente, nivelar a diferença entre eles. Firth permanece vestido, como o rei que irá encontrar. Bougainville também menciona cuidadosamente a relação material que se estabelece de imediato entre os europeus e os nativos, uma troca cuja igualdade espontânea ele enfatiza. Em Firth, essa troca inicial também está presente, mas sob forma não material, uma troca de “sorrisos no lugar de qualquer outra coisa mais inteligível ou tangível no momento”, sem deixar claro qual será sua relação material com essas pessoas. Ao mesmo tempo, Firth desmistifica o igualitarismo da visão convencional com seu toque de ironia sobre como todo esse material humano poderia “ser induzido a se submeter a um estudo científico”. Na verdade, sua ironia, aqui, sublinha de forma leve a

imagem da chegada real como uma imagem, e como parte de uma linguagem de conquista. O fato de que seu próprio projeto é também uma afirmação de poder é tacitamente reconhecido. A apresentação inicial de si feita por Firth sugere a história de como Tikopia se transformou na “sua pequena ilha”, tal como Malinowski mais tarde se referiu a ela (Firth, 1937, p. 1).

Nos *Argonautas*, Malinowski apresenta uma autoimagem bastante distinta, também retirada dos anais dos relatos de viagem. Seu “breve esboço das atribulações de um Etnógrafo” abre com sua frase hoje famosa: “Imaginem-se o leitor subitamente deixado na praia, cercado por seus equipamentos, sozinho em uma praia tropical próximo de uma aldeia nativa, enquanto a lancha ou o bote que o trouxe vai se afastando até não poder mais ser visto” (Malinowski, 1961, p. 4). Esta é, sem dúvida, a imagem tradicional de um proscrito. Que ela surja aqui é particularmente adequado, uma vez que corresponde à própria situação de Malinowski na época. Um cidadão austriaco vivendo na Austrália, ele havia sido enviado para esperar a guerra passar nas Ilhas Trobriand, ao invés de se arriscar a sofrer represálias ou ser deportado.

Há outras razões pelas quais a imagem do exilado é uma autoimagem evocativa e utópica para o etnógrafo. Pois, conforme sugerem figuras como Helena Valero, Florinda Donner e Hans Staden, proscritos e cativos realizam, de muitas maneiras, o ideal do observador participante. A autoridade do etnógrafo sobre o “simples viajante” apoia-se basicamente na ideia de que o viajante está apenas de passagem, enquanto o etnógrafo vive com o grupo que estuda. Mas, evidentemente, é isso o que cativos e proscritos muitas vezes também fazem, vivendo em outra cultura em todos os papéis, de princípio a escravo, aprendendo línguas e modos de vida nativos com uma proficiência de dar inveja a qualquer etnógrafo, e muitas vezes produzindo relatos que são, de fato, completos, ricos e precisos pelos próprios padrões da etnografia. Ao mesmo tempo, a experiência do cativeiro lembra muito alguns aspectos da experiência do trabalho de campo – o sentimento de dependência, a falta de controle, a vulnerabilidade de estar ou completamente isolado ou nunca a sós.

Por sua vez, a imagem do proscrito mistifica a situação do etnógrafo de formas já mencionadas aqui. O proscrito e o etnógrafo diferenciam-se basicamente em sua relação material com o grupo nativo. Os proscritos assumem um lugar na organização social e econômica nativa; é assim que sobrevivem – se é que chegam a sobreviver, já que o cativeiro é um empreendimento bem

mais arriscado do que o trabalho de campo. Os antropólogos costumam estabelecer uma relação de troca com o grupo, baseada em mercadorias ocidentais. É assim que sobrevivem e tentam fazer com que suas relações com seus informantes percam seu caráter de exploração. Mas, evidentemente, essa estratégia é tremendamente contraditória, pois torna os antropólogos contribuintes regulares para aquilo que eles mesmos veem como a destruição de seu objeto de estudo. O *status* do cativeiro ou do proscrito, por sua vez, é inocente, e pode-se entender por que seria uma imagem atraente para o etnógrafo dilacerado por contradições (embora tornar-se realmente nativo, como os cativeiros tantas vezes fizeram, seja um tabu para os antropólogos).

Firth e Malinowski, assim, recorrem ambos a imagens bem estabelecidas da literatura de viagem em suas visões de abertura do etnógrafo. O corpo de suas etnografias também é semelhante, ao menos em seu emprego do discurso narrativo e descritivo. Os dois autores passeiam com liberdade e fluidez entre ambos, introduzindo frequentemente episódios para ilustrar ou desenvolver as generalizações etnográficas, de uma maneira que faz lembrar o texto de Mungo Park citado acima (p. 35). A obra de Firth é repleta de passagens complexas como esta a seguir, na qual se entrelaçam suas generalizações etnográficas, seus episódios presenciados em primeira mão e sua ironia pessoal:

Os parentes às vezes fazem observações mordazes uns aos outros sem transgredir em nada os limites das boas maneiras. Pa Ranifuri me contou, com grande alegria, sobre o modo como Ariki Taumako falara com ele sobre seu gênero classificatório Pa-Panisi como “*Matua i te sosipani*” – *sosipani* sendo a pronúncia nativa para “panela”, um tipo de vasilha escura da qual esse homem era, até onde consigo me lembrar, o único possuidor na ilha. Enquanto estrangeiro de pele escura, ele era alvo de leves zombacias (às suas costas) por parte dos Tikopia. Xingamentos, assim me foi dito, embora fossem proibidos pelas convenções se feitos diretamente, podiam ocorrer de longe (Firth, 1936, p. 274).

O que Firth e Malinowski (seu professor) parecem buscar é um tipo de *summa*, um retrato totalizador e de rica textura baseado neles mesmos, em que o “self” é entendido não como um observador científico monolítico, mas como uma entidade multifacetada que participa, observa e escreve a

partir de posições múltiplas e em constante mudança. Tamanhas são as capacidades desse sujeito versátil, maior do que a vida, que ele consegue absorver e transmitir a riqueza de toda uma cultura.³ Neste sujeito também se apoia o otimismo inebriante que tanto Firth quanto Malinowski transmitem em relação ao empreendimento etnográfico. Há uma ironia significativa no fato de como Malinowski a chamava, é tudo menos o sujeito apagado e passivo do discurso científico.

A criatura textual altamente perceptiva, mas terrivelmente assistemática, que é o etnógrafo em Malinowski e Firth, contrasta agudamente com a figura frustrada e deprimida que aparece em algumas etnografias clássicas subsequentes, tais como aquelas de Evans-Pritchard e Maybury-Lewis. Se Firth surge como um rei-cientista benevolente do século XVIII, Evans-Pritchard entra em cena com o figurino posterior do rude explorador-aventureiro vitoriano, que se expõe a todo tipo de perigo e desconforto em nome de uma missão (nacional) mais elevada. Em sua famosa descrição de abertura das condições do campo em *Os Nuer* (1940), Evans-Pritchard junta-se a uma linhagem de um século de existência de viajantes da África que perdem seus suprimentos e não conseguem controlar seus carregadores. Sua apresentação inicial de si mesmo é assim:

Cheguei à terra dos Nuer no início de 1930. O tempo chuvoso impediu que minha bagagem me fosse entregue em Marselha, e, devido a erros pelos quais não fui responsável, meu suprimento de comida não me foi enviado de Malakal, e meus criados Zande não receberam as instruções para me encontrar. Segui para a terra dos Nuer (a terra dos Leek) com minha tenda, alguns equipamentos e umas poucas provisões compradas em Malakal, com dois criados, um Atwot e um Bellanda, escolhidos apressadamente no mesmo lugar.

Quando cheguei a Yoahuang em Bahr el Ghazal, os missionários católicos de lá foram muito gentis. Esperei durante nove dias junto à barragem do rio pelos carregadores que me haviam prometido. No décimo dia, apenas três ou quatro haviam chegado. [...] Na manhã seguinte parti para a aldeia vizinha de Pakur, onde meus carregadores largaram a tenda e as provisões no meio

³ James Clifford fez observações semelhantes sobre Malinowski, e devo muito a seu trabalho aqui (ver Clifford, 1985a).

de uma planície sem qualquer árvore, próxima de algumas fazendas, e se recusaram a levá-las para a sombra, cerca de meia milha mais adiante. No dia seguinte, dediquei-me a armar minha tenda e a tentar convencer os Nuer [...] a levar minha moradia para as proximidades da sombra e da água, o que eles se recusaram a fazer (Evans-Pritchard, 1940, p. 5).

Episódios desse tipo constituem um lugar-comum entre os relatos de viagem e exploração da África, no século XIX. Aqui está, por exemplo, o eternamente rabugento Sir Richard Burton, cuja expedição relatada em *The Lake Regions of Central Africa* (1868) tem início de forma igualmente pouco auspíciosos:

Ficamos retidos dez dias em Wale Point, devido a várias providências preliminares à partida. Said bin Salim, um árabe mestiço de Zanzibar que, inteiramente contra a sua vontade, foi obrigado pelo príncipe a atuar como Ras Kafilah, ou guia de caravana, havia, após infundáveis e infrutíferas súplicas por adiamento, nos precedido em cerca de quinze dias, com o objetivo de conseguir carregadores. [...] Ele havia atravessado para o continente, no dia 1º de junho, e contratado um grupo de carregadores que, contudo, ao saber que seu patrão era um Muzungu, “homem branco”, haviam se dispersado imediatamente, esquecendo-se de devolver o pagamento. Eram necessários cerca de cento e setenta homens; só era possível conseguir trinta e seis. [...] Foi preciso deixar para trás, até que um grupo completo de carregadores fosse contratado, a maior parte da munição, o barco de metal que havia sido tão útil na viagem costeira até Mombasa e os suprimentos-reserva de roupas, cordas e contas, avaliados em 359 dólares. Os hindus prometeram solenemente enviá-los. [...] Quase onze meses, contudo, se passaram antes que chegassem (Burton, 1961, p. 12).

E o texto assim prossegue, sucessivamente, até que a narrativa de Burton – assim como a introdução de Evans-Pritchard – começa a soar como uma longa e frustrante disputa entre mestre e servo. A escolha de Evans-Pritchard por essa autorrepresentação específica não é aleatória. A recente análise de Clifford Geertz de um velho texto de memórias militares de Evans-Pritchard (Geertz, 1983a) estabelece uma relação direta entre Evans-Pritchard e a tradição de exploração e de relatos coloniais da África.

No que diz respeito às convenções discursivas, também se pode considerar que Evans-Pritchard produziu uma versão extremamente degradada da cena utópica de chegada exemplificada por Bougainville e Firth. Trata-se, aqui, de um primeiro contato em um mundo decadente, no qual o colonialismo europeu é um dado, e nativos e homens brancos abordam uns aos outros de forma desconfiada e triste. Maybury-Lewis oferece-nos uma versão igualmente degradada da cena em *Akwe-Shavante Society*. Ele consegue ajuda para levar sua bagagem, mas o chefe que o recebe não parece ser muito magnífico, e a troca inicial de bens não é recíproca:

Diversos Xavante da aldeia tinham vindo até a pista quando nosso avião aterrissou e ajudaram a levar nossas bagagens até o posto. Depositaram-nas aos pés de um homem idoso, que descobrimos ser o chefe da aldeia. Ele claramente esperava que nós abrissemos os baús ali mesmo e distribuíssemos o conteúdo (Maybury-Lewis, 1967, p. xxiii).

O problema, aqui, conforme saberemos depois, é a contaminação pelo mundo externo. Os Xavante haviam sido estragados pelos militares brasileiros, que iam até lá vê-los como uma curiosidade e traziam “presentes sofisticados”. Como Evans-Pritchard (seu professor), Maybury-Lewis reclama extensamente da hostilidade e da falta de cooperação de seus informantes, da sua recusa a conversar com ele em particular, da sua recusa em deixá-lo em paz, dos seus problemas com a língua etc.

Nesses dois exemplos antiutópicos, a narrativa de abertura serve para explicar as limitações da capacidade do etnógrafo para levar a cabo sua missão científica. De forma bastante paradoxal, as condições do trabalho de campo são relatadas como um impedimento para a tarefa de se fazer trabalho de campo, ao invés de serem consideradas parte daquilo de que se deve dar conta no trabalho de campo. O contraste com o tom de Firth e Malinowski é óbvio. Evans-Pritchard e Maybury-Lewis são os herdeiros da etnografia científica e profissional inventada por Malinowski. O ideal científico parece exercer muita pressão sobre eles, exigindo uma metodologia de campo codificada, distanciamento profissional, um registro sistemático. Qualquer traço das outras culturas que dificulte essas tarefas é um obstáculo etnográfico, bem como um fato etnográfico. Ambos os autores reclamam, por exemplo, da impossibilidade de ter conversas particulares com os infor-

mantes, como se a conversa particular, uma vez batizada como um método de campo, tivesse que ser culturalmente possível por toda parte. À medida que a metodologia se torna cada vez mais codificada, o choque entre “práticas objetivas e subjetivas” torna-se cada vez mais agudo.

No caso de Evans-Pritchard, as dificuldades traduzem-se em uma rígida separação entre narrativa pessoal (sua longa e vívida introdução) e descrição impessoal (o restante de seu relato). Não se vê mais a posição de fala em constante alteração de Firth ou Malinowski, e também não se vê mais o senso de autoridade, a possibilidade de uma totalização confiável. Evans-Pritchard luta para obter um retrato totalizador dos Nuer, centrado no gado, mas sente que precisa ser enfático, tanto no início quanto no fim de seu livro, em relação às limitações de sua capacidade e de sua realização. A reação de Maybury-Lewis, por sua vez, é tentar reafirmar a autoridade e a legitimidade da narrativa pessoal e explicitá-la como um subgênero. Ele publica primeiro seu relato pessoal (*The savage and the innocent*, 1965), enche seu livro etnográfico com a narrativa pessoal e sugere que “já é hora de abandonar a mística que cerca o trabalho de campo e tornar convencional a descrição, em detalhes, das circunstâncias da coleta de dados” (Maybury-Lewis, 1967, p. xx).

Cada um desses autorretratos narrativos de abertura (Malinowski, Firth, Evans-Pritchard, Maybury-Lewis) emerge diretamente da tropologia dos relatos de viagem. De forma intrigante, surgem, muitas vezes, da tradição específica de escrita sobre a região na qual o etnógrafo está trabalhando (África Central, Pacífico Sul). Ao mesmo tempo, cada um deixa entrever, de forma apenas sutilemente indireta, algumas características próprias da situação particular na qual cada etnógrafo se vê. Trata-se de autorretratos emblemáticos, que funcionam como um prelúdio e um comentário daquilo que vem a seguir. Nesse sentido, não são triviais, pois uma de suas funções é posicionar o leitor em relação à descrição formal. Geralmente, nas etnografias modernas, essas passagens têm a intenção de problematizar a posição do leitor, como em Evans-Pritchard e Maybury-Lewis. As provações do etnógrafo em seu trabalho para conhecer outro povo transformam-se, agora, nas provações do leitor para compreender o texto.

Em todos os casos que discuti, há muito de mistificação no autorretrato do etnógrafo. Muita coisa é ironizada, indiretamente questionada, porém nunca nomeada – em particular, a total ausência de explicação ou de justificativa para a

presença do etnógrafo do ponto de vista do outro. A obstinada incompreensão de Evans-Pritchard de uma conversa com um informante, em seu prefácio, é o exemplo mais claro possível. Igualmente mistificada é a agenda mais ampla da expansão europeia na qual o etnógrafo, a despeito de suas atitudes diante dela, se vê enredado, e que determina a própria relação material do etnógrafo com o grupo estudado. Essa relação é um dos grandes silêncios no próprio meio da descrição etnográfica. É o silêncio que molda o projeto etnográfico tradicional de tentar descrever a cultura como era antes da intervenção ocidental.

Venho esboçando um argumento vagamente geracional neste ensaio, e proponho terminar com um último exemplo, retirado de uma geração mais recente de etnógrafos. *Nisa: the life and words of a !Kung woman*, de Marjorie Shostak (1981), é amplamente reconhecido como um dos mais bem-sucedidos experimentos recentes na re-humanização da escrita etnográfica. A imagem da chegada é apenas uma das muitas convenções da escrita etnográfica que é remodelada em seu texto. A introdução de *Nisa* traz duas versões da cena de chegada convencional. Aqui está a primeira:

Ao entrar em uma aldeia !Kung tradicional, um visitante ficaria impressionado com sua aparente fragilidade diante da amplitude do céu e com o grau de integração à grama alta e às árvores esparsas do bosque ao redor. [...] Um visitante que chegassem no meio da estação fria – junho e julho –, bem na hora do nascer do sol, veria pilhas de cobertores e peles de animais diante das cabanas, cobrindo pessoas ainda adormecidas próximo a suas fogueiras. Aqueles já acordados estariam atiçando as brasas, reavivando o fogo e se aquecendo no frio ar matinal. [...] Um visitante que chegassem em outra manhã, nos meses quentes e secos de outubro e novembro, encontraria as pessoas andando de um lado para o outro, até mesmo na aurora, de pé cedo para dispor de algumas horas para colher ou caçar antes que o calor do meio-dia as forçasse a se recolher para descansar sob a sombra (Shostak, 1981, pp. 7-8).

Como em Firth, essa chegada hipotética se dá ao amanhecer: novo dia, novo lugar. E, de forma ligeiramente diferente, apresenta uma utopia etnográfica: aqui está uma sociedade tradicional agindo tradicionalmente, cega para a presença estranha que a observa. Ao contrário das outras cenas de chegada examinadas acima, esta é hipotética e normalizada. Representa aquilo que “um visitante (não um antropólogo) vivenciaria se...”. O *status*

dessa fantasia fica aparente algumas páginas depois, quando Shostak conta, de forma bastante extensa, sua própria experiência de chegada, a noite em que conheceu Nisa:

Quando chegamos a Gausha, vindo de Goshi, onde ficava nosso acampamento principal, já escurecera havia muito. Passamos no Land Rover por uma aldeia !Kung e paramos em uma aldeia abandonada mais adiante na estrada. A lua cheia, alta no céu, parecia pequena e lançava uma luz fria. [...] Kxoma e Tuma, dois homens !Kung que viajavam conosco, sugeriram que acampássemos naquele local, onde Richard Lee e Nancy Howell, outros antropólogos, haviam instalado seu acampamento quatro anos antes. Morar onde outra pessoa havia morado antes era correto, disseram: isso o conectava ao passado. A armação de galhos delgados da cabana de Richard e Nancy ainda estava lá. Ela se destacava à luz da lua, um esqueleto esquisito afastado do bosque ao redor. [...] um quadro !Kung tradicional. A cobertura de folhagem há muito havia sido retirada e usada na aldeia de Nisa. No estado em que estava, a cabana não oferecia qualquer proteção contra o tempo ou qualquer privacidade (Shostak, 1981, p. 23).

Para começar, trata-se de uma chegada noturna, o que é relativamente raro, tanto nos relatos de viagem quanto na etnografia. Para os antropólogos, esta é a terra dos mortos – a lua é pequena e fria, e, inexplicavelmente, passam pela aldeia dos vivos e se dirigem a uma aldeia abandonada, instalando-se na carcaça de uma cabana. O próprio simbolismo de Shostak faz um contraste agudo com a compreensão !Kung do que estão fazendo. Para eles, o elo com o passado é um porto seguro, um conforto. Shostak e seu companheiro são assombrados pelos fantasmas de seus antecessores antropológicos.

Não há quaisquer boas-vindas nativas espontâneas no relato de Shostak, mas, ao contrário tanto de Firth quanto de Evans-Pritchard, esses antropólogos não querem nem precisam disso: “Estava tarde demais para fazer visitas. Eles já nos conheciam: ainda estaríamos lá pela manhã”. Eles desfazem a bagagem sozinhos (“Pensei na ocasião em que Nancy havia encontrado uma víbora em seu saco de dormir.”) O que não existe aqui, é claro, é a pretensão ou a fantasia de um primeiro encontro. Muito longe de ser a primeira europeia na cena, Shostak está muito distante até mesmo de ser a primeira antropóloga. E esse ponto é melancolicamente dramatizado quan-

do os anfitriões nativos, eles mesmos não bem-vindos, chegam atrasados, quando a arrumação das bagagens já foi feita, e os recém-chegados já vão dormir: "Nisa usava uma velha coberta jogada sobre os restos de um vestido desbotado de estampa florida, de tamanho muito grande para ela. Bo vestia um short, no qual até mesmo os remendos estavam puídos em vários lugares". Lá estavam eles, vestindo roupas europeias que, obviamente, já usavam havia muito tempo. E, em vez de uma canção de boas-vindas para Shostak e seu parceiro, o que Nisa canta é uma canção de louvor a seus antecessores: "Richard e Nancy! Eu realmente gostava deles! Eles também gostavam da gente – eles nos davam presentes lindos e nos levavam a todos os lugares com eles. Bo e eu trabalhamos muito para eles. [...] Ah, como eu queria que eles estivessem aqui!".

É uma cena terrível, um verdadeiro retorno do reprimido. Esses outros são decaídos, corrompidos não apenas como não europeus, mas especificamente como informantes etnográficos. Bo e Nisa chegam elogiando a relação culpada de troca baseada em mercadorias ocidentais, o ponto no qual o antropólogo preservador da cultura se torna o intervencionista corruptor da cultura. É a prostituição do nativo ingênuo. Em resumo, essa cena de chegada contempla, de maneira relutante e na calada da noite, o resultado do episódio etnográfico: o povo nativo que, especificamente por meio do contato etnográfico, desenvolveu um interesse explícito na ocidentalização e um vínculo cotidiano concreto com as estruturas mais amplas de exploração. É como um sonho ruim, e a reação de Shostak, do modo como ela a descreve, é tentar fingir que isso não está acontecendo e esperar uma cena de chegada mais padronizada pela manhã, completa com a troca ritual de mercadorias: "Seria então que daríamos (tabaco) aos outros !Kung com quem pretendíamos trabalhar" (Shostak, 1981, p. 25).

Após muita resistência, Shostak finalmente capitula diante desse mundo antropológico degradado, aceita ser prostituída/seduzida por Nisa, e é somente então que ela encontra uma relação de trabalho de campo que é, de fato, imensamente produtiva do ponto de vista dos objetivos etnográficos. Pois Nisa anuncia um talento genuíno para contar histórias e para refletir sobre sua própria cultura e experiência.

A partir desse encontro, Shostak produz um texto que, de forma muito diferente de Malinowski e Firth, mais uma vez busca reconhecer a autoridade da narrativa pessoal na descrição etnográfica. A história da própria Shostak

está concentrada no início e no fim do livro. Entre um e outro, a narrativa de Nisa predomina, editada sob o formato de uma história de vida por Shostak, que principia cada seção com algumas páginas de generalizações e comentários etnográficos. Assim, esse livro tenta mediar a contradição entre a objetificação da representação etnográfica, na qual todos os nativos são equivalentes e iguais, e a experiência subjetiva do trabalho de campo, na qual os informantes não são equivalentes ou iguais entre si. O que se busca aqui como alternativa não é, contudo, uma totalidade ou síntese baseada na subjetividade multifacetada do etnógrafo/viajante/cientista, mas algo menos unificado e mais polifônico.⁴

Há, entretanto, um elemento utópico que persiste, pois a polifonia que Shostak cria chama a atenção pela harmonia. Há pouca evidência de embates entre as várias vozes, apesar da consciência de Shostak da intolerável natureza contraditória da sua posição. As concepções atuais do Ocidente de solidariedade e intimidade femininas parecem ser parte daquilo que produz essa harmonia transcultural: ela e Nisa estão unidas de formas que talvez transcendam a cultura. Deve-se dar a Shostak o crédito de que as últimas linhas do livro desafiem essa harmonia. As palavras finais de Nisa no texto: "Minha sobrinha... minha sobrinha... você é uma pessoa que realmente pensa em mim". As palavras finais de Shostak são: "Eu sempre pensarei nela e espero que ela pense em mim como uma irmã distante". Cada uma atribui à outra um parentesco honorário diferente.

Na escuridão que recobre a cena de chegada de Shostak, os leitores ocidentais reconhecerão o simbolismo da culpa. Em parte, há uma culpa ligada às particularidades da situação de Shostak como a última em uma série de antropólogos que trabalharam entre os !Kung. E, em parte, há uma culpa que chega até ela vindo de muito mais longe no passado. Pois, da mesma forma como acontece com os outros exemplos discutidos, o texto de Shostak, bem como os textos de seus colegas do Projeto Kalahari de Harvard, apresenta continuidades em linha direta com uma longa tradição de escrita sobre os !Kung – uma tradição que já tem três séculos. É uma tradição "leiga" não profissional, da qual os antropólogos de Harvard vigorosamente se dissociam (a forma mais explícita sendo a mudança no nome europeu antigo do grupo,

⁴ Ver também a resenha de James Clifford de *Nisa* no *The Times Literary Supplement* (London), 17 de setembro de 1982, pp. 994-95.

os bosquímanos). O que essa tradição documenta é uma longa e violenta tradição de perseguição, escravização e extermínio. Os !Kung contemporâneos são os sobreviventes dessa história; os antropólogos contemporâneos são os herdeiros de sua culpa. Alguns detalhes podem ajudar a esclarecer este ponto.

É no final do século XVIII que os bosquímanos começam a surgir nos relatos europeus como objetos de (a) interesse e (b) *pathos* e culpa. Não sem surpresa, foi também nesse momento que os bosquímanos perderam definitivamente a luta contra a intromissão europeia em sua terra e em seu modo de vida. Durante o século anterior, os bosquímanos haviam frequentado os relatos europeus como hordas de saqueadores selvagens e sedentos de sangue, que resistiam bravamente contra o avanço dos colonos, atacando suas fazendas à noite, soltando ou roubando o gado, e, às vezes, assassinando colonos ou trabalhadores. Tendo carta branca das autoridades coloniais, os colonizadores entregaram-se a uma guerra de extermínio. Tropas invadiam as aldeias bosquímanas, muitas vezes à noite, matando os homens e matando ou escravizando as mulheres e crianças. Os colonizadores foram, aos poucos, vencendo a guerra, de forma tal que, nos anos 1790, “os bosquímanos ainda eram numerosos nas montanhas do interior, mas em outras partes da colônia quase não havia nenhum” (Theal, 1897, pp. 198-201).⁵

É nesse momento que o discurso sobre os bosquímanos se altera. Os viajantes do final do século XVIII, como o sueco Anders Sparrman (*Voyage to the Cape of Good Hope*, 1785) e o inglês John Barrow (*Travels in the interior of Southern Africa*, 1801), vociferam contra a brutalidade dos colonos e a injustiça da campanha de extermínio. Os mesmos escritores constroem um novo retrato etnográfico dos bosquímanos. Esses deixam de ser vistos como guerreiros combativos ou saqueadores sedentos de sangue e adquirem as características que os poderosos em geral atribuem àqueles que subjugaram: humildade, inocência, passividade e preguiça, associadas à força física, resistência, alegria, falta de cobiça ou mesmo de desejos de qualquer tipo, igualdade interna, uma inclinação a viver no presente, incapacidade de tomar iniciativas em seu próprio benefício. Assim, Sparrman descreve os bosquímanos como “livres de muitos desejos que atormentam o resto da humanidade”, “avessos a qualquer tipo de trabalho”, mas ainda assim fáceis de escravizar com um

pouco de carne e tabaco (Sparrman, 1975, pp. 198-201). Barrow acha que eles são “brandos e manipuláveis ao máximo, e com um tratamento gentil podem ser adaptados a quase qualquer coisa”. “Sua disposição”, diz Barrow, “é vivaz e alegre; sua personalidade é ativa. Seus talentos estão muito acima da média”. Sua constituição é “muito mais forte e vivem mais do que os hotentotes”; “a igualdade universal prevalece em sua horda [...] eles não pensam no amanhã. Não têm qualquer tipo de administração ou economia no que diz respeito a guardar provisões” (Barrow, 1801, p. 287).

Apresentado como uma descrição etnográfica objetificada dos bosquímanos (eternos) e sua disposição (natural), esse é o retrato de um povo conquistado, que ao mesmo tempo reconhece a inocência e o *pathos* de sua condição, avalia seu potencial como força de trabalho e legitima sua dominação com o argumento de que eles não sabem como cuidar de si mesmos.

Preso entre celebrar e lamentar, historicizar e naturalizar a condição dos bosquímanos, Barrow expressa a culpa e a angústia de sua posição em uma cena de chegada noturna que tem muitos pontos em comum com a cena de Shostak, apesar de ter sido escrita 180 anos antes. No relato de Barrow, o contato pessoal fundamental com o outro também só é alcançado através de uma espécie de descida ao inferno. Embora seus motivos sejam inteiramente benevolentes, a única forma que Barrow encontra de fazer contato com os bosquímanos aterrorizados é por meio da contratação de um grupo de fazendeiros bôeres para ajudá-lo a armazena uma emboscada noturna para um grupo. Da mesma forma como acontece com Shostak, o resultado é um pesadelo de contradições, um dos poucos episódios de narrativa pessoal do livro de Barrow. Barrow descreve o grupo de atacantes descendo das montanhas na direção do acampamento adormecido: “Ficamos ensurdecidos por um barulho horrível semelhante ao grito de guerra de selvagens; os uivos das mulheres e os gritos das crianças vinham de todos os lados” (Barrow, 1801, p. 272). Apesar das instruções de Barrow, seus guias bôeres começaram a atirar nas pessoas que fugiam; os protestos de Barrow foram ignorados. “Por Deus!”, exclamou [o fazendeiro bôer], ‘você não viu a chuva de flechas caindo sobre nós?’ Eu certamente não havia visto nem flechas nem pessoas, mas tinha escutado o suficiente para amolecer o mais duro dos corações” (ibid., p. 272). Mais adiante, Barrow observa, envergonhado, que “nada poderia ser mais injustificável [...] do que o ataque feito por nós contra a aldeia” (ibid., p. 291).

⁵ Minhas observações aqui sobre a história do contato entre os bosquímanos e os europeus baseiam-se essencialmente em *History of South Africa* (1892-1919), de Theal.

Essa cena que perturba o relato extremamente impessoal de Barrow é uma inversão explícita não apenas da cena utópica de chegada à la Bougainville, mas também da imagem tradicional da horda bosquímana atacando as estâncias dos europeus. Seu simbolismo e sua posição no texto de Barrow são semelhantes ao modo como aparece no texto de Shostak, e ambos compartilham a mesma história discursiva. (É interessante notar que o colega e antecessor de Shostak, Richard Lee, também usa uma cena noturna de chegada para relatar sua terceira visita aos !Kung [Lee, 1979, p. xvii].)

Mas os antropólogos contemporâneos compartilham mais do que somente cenas de chegada com os escritores que os antecederam nos relatos sobre os bosquímanos. Suas descrições etnográficas reproduzem, da mesma maneira, a herança discursiva, mesmo quando a repudiam abertamente. É chocante ver a extensão em que os antropólogos e jornalistas do século XX continuaram a celebrar e a naturalizar, nos bosquímanos, muitas das características destacadas por Barrow, Sparrman e os demais. Alegria, humor, igualitarismo, não violência, desinteresse por bens materiais, longevidade e perseverança são todos sublinhados com admiração e afeto tanto por escritos jornalísticos como os de Laurens van der Post (*The Lost World of the Kalahari*, 1958) quanto pelos textos do Projeto Kalahari de Harvard (1963-70). O que aparece, ao longo de toda essa literatura, é a mesma contradição evidente entre, por um lado, uma tendência a historicizar os !Kung como vítimas-sobreviventes do imperialismo europeu e, por outro lado, uma tendência a naturalizá-los e objetificá-los como seres primitivos, virtualmente intocados pela história. (Em ambos os casos, os bosquímanos parecem condenados à extinção.) É impossível fazer, aqui, uma discussão detalhada da vasta literatura contemporânea sobre os !Kung/bosquímanos, mas o próprio texto de Shostak pode exemplificar essa ambivalência a que me refiro.

Ao nos apresentar Nisa trajando um vestido e vendendo seus talentos no mercado livre antropológico, Shostak repudia a imagem do primitivo puro tantas vezes associada aos !Kung. Mas, ao final das contas, é essa a imagem do primitivo que motiva a pesquisa de Shostak. Para ela, como para o grupo do Projeto Kalahari de Harvard como um todo, os !Kung interessam como evidência relativa a nossos ancestrais humanos e pré-humanos. Shostak espera que as mulheres !Kung possam “esclarecer alguns dos tópicos levantados pelo movimento feminino americano”, principalmente porque, diz ela,

[...] sua cultura, ao contrário da nossa, não foi continuamente perturbada por facções políticas e sociais nos dizendo que as mulheres eram de um jeito, depois dizendo que eram de outro. Embora os !Kung estivessem passando por mudanças culturais, tudo era ainda muito recente e sutil e seu sistema de valores tradicionais ainda estava, assim, basicamente intacto. Um estudo que revelasse como eram as vidas das mulheres !Kung hoje poderia refletir como eram suas vidas por muitas gerações, talvez até mesmo por milhares de anos (Shostak, 1981, p. 6).

“Recente” e “sutil” não são os adjetivos que vêm à mente quando refletemos sobre a terrível história da dominação dos bosquímanos. Shostak e seus colegas parecem, às vezes, profundamente conscientes dessa história; outras vezes, parecem totalmente alheios a ela. Richard Lee e outros alertam, repetidamente, que os !Kung não devem ser tratados como “fósseis vivos” ou “elos perdidos” (Lee, 1979, p. xvii), que seu passado colonial e seu presente em mudança merecem ser plenamente reconhecidos para que a desumanização e a distorção sejam evitadas. Entretanto, a pesquisa proposta pelo grupo é explicitamente evolucionista (iniciada por primatólogos), na qual os !Kung são importantes como “evidências que ajudarão a compreender a história humana” (S. Washburn, apud Lee e Devore, 1976, p. xv), como exemplos de uma adaptação ecológica “que até dez mil anos atrás era um universal humano” (Lee, 1979, p. 1). Com forte ênfase em tópicos físicos e biológicos como dieta, fisiologia, uso do tempo, padrões de habitação, intervalo entre os nascimentos, uso de recursos alimentares, doenças, envelhecimento etc., essa literatura naturaliza os modos de vida atuais dos !Kung com muito ímpeto. O desejo sincero dos pesquisadores de serem sensíveis à situação dos !Kung nas circunstâncias históricas do presente é simplesmente incompatível com seu projeto de encará-los como uma adaptação complexa à ecologia do deserto de Kalahari, e como um exemplo de como viviam nossos ancestrais. O uso de métodos basicamente quantitativos (com a produção de tabelas como “Número médio de atos de cuidados com as crianças por pessoa por criança por hora de observação” [P. Draper apud Lee e Devore, 1976, p. 214]) intensifica a reificação.

Um estranho, ao ler a história do contato europeu com os !Kung/bosquímanos, inevitavelmente questionará essa imagem deles como representativa da vida de caçadores/coletores tal como era vivida há 10.000 anos. Será que

precisamos mesmo nos perguntar se trezentos anos de guerras e perseguições por parte dos colonos brancos (para não falar da competição com criadores de gado nativos) tiveram impacto sobre os modos de vida, a consciência, a organização social e mesmo sobre a fisiologia do grupo que foi submetido a esses traumas? Será que a prática de longo prazo de massacrar os homens e escravizar as mulheres não teve qualquer impacto sobre “como eram as vidas das mulheres” ou sobre o modo como as mulheres viam a si mesmas? Que retrato pintaríamos dos !Kung se, ao invés de defini-los como sobreviventes da Idade da Pedra e como uma adaptação delicada e complexa ao deserto de Kalahari, nós os vissemos como sobreviventes da expansão capitalista e como uma adaptação delicada e complexa a três séculos de violência e intimidação? Há momentos em que essa perspectiva parece estar implícita, ainda que indiretamente, como na caracterização feita por Shostak de uma aldeia !Kung como parecendo “frágil” e “integrada” (ver citação na p. 82 acima).

Para compreender as preocupações conflitantes do grupo de Harvard, é preciso posicioná-los, por um lado, no contexto da contracultura norte-americana dos anos 1960, cujos ideais sociais pareciam, muitos deles, concretizar-se nos !Kung, e, por outro lado, no contexto da expansão da “ciência dura” biológica da área de antropologia que fez de Harvard o centro da sociobiologia nos anos 1980. Ao mesmo tempo, é preciso também reconhecer as continuidades com a história discursiva que vem desde Sparrman, Barrow e os demais, uma história discursiva que eles, às vezes, desejam “matar pela ciência”.

Conforme argumentei ao longo deste trabalho, os antropólogos têm muito a ganhar olhando para si mesmos como pesquisadores que escrevem tanto interna quanto externamente às tradições discursivas que os precedem; interna e externamente às histórias de contato às quais dão continuidade. Essa perspectiva é particularmente valiosa para aqueles que querem mudar ou enriquecer o repertório discursivo da escrita etnográfica – em particular, aquela “tentativa impossível de fundir práticas objetivas e subjetivas”. Sem dúvida, um primeiro passo em direção a essa mudança é reconhecer que as imagens que usamos não são naturais nem, em muitos casos, intrínsecas à disciplina. Com isso, poderemos, se quisermos, nos libertar delas, não prescindindo de imagens (o que não é possível), mas nos apropriando e inventando novos tropos (o que, sim, é possível).

O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica

Vincent Crapanzano

“Toda tradução”, escreveu Walter Benjamin (1969, p. 75), “é apenas uma maneira, de certa forma provisória, de fazer as pazes com a estranheza das línguas”. Assim como a tradução, a etnografia também é uma maneira de certa forma provisória de fazer as pazes com a estranheza das línguas – das culturas e das sociedades. O etnógrafo, contudo, não traduz textos da mesma forma como faz o tradutor. Ele primeiro precisa produzi-los. Apesar das metáforas textuais usadas para se falar de cultura e de sociedade, o etnógrafo não tem qualquer texto primário ou independente que possa ser lido e traduzido por outros. Nenhum texto se segue a ele, a não ser o seu próprio. A despeito de sua pretensão frequentemente a-histórica – sincrônica –, a etnografia é historicamente determinada pelo momento do encontro do etnógrafo com quem quer que ele esteja estudando.

O etnógrafo tem um quê de Hermes: um mensageiro que, se dispuser das metodologias para revelar o oculto, o latente, o inconsciente, pode chegar a obter sua mensagem, clandestinamente. Ele apresenta línguas, culturas e sociedades em toda sua opacidade, sua estranheza, sua falta de significado; então, como o mágico, o hermeneuta, o próprio Hermes, ele esclarece o opaco, torna o estranho familiar e dá sentido ao que não tem. Ele decodifica a mensagem. Ele interpreta.

O etnógrafo, convencionalmente, admite a natureza provisória de suas interpretações. Ainda assim, supõe uma interpretação final – uma leitura de-

finitiva. "Finalmente desvendei o sistema de seções Kariera", ouvimo-lo dizer. "Finalmente cheguei à raiz de toda essa confusão sobre a árvore *mudyi*." Ele se ressentiu da convicção da crítica literária de que nunca há uma leitura final. Ele simplesmente ainda não chegou lá.

O etnógrafo não reconhece a natureza provisória de suas apresentações. Elas são definitivas. Ele não aceita como um paradoxo que suas "interpretações provisórias" sustentam suas "apresentações definitivas". (Talvez seja por essa razão que ele insiste em uma leitura final.) Embutidas na interpretação, as suas apresentações colocam limites à re-interpretação. A etnografia se fecha sobre si mesma. É até mesmo possível que as teorias mais gerais que o etnólogo produz a partir da etnografia sejam apenas refrações, repetições distorcidas em outro registro, das interpretações provisórias que dão sustentação à apresentação dos dados. É preciso examinar a possibilidade. Hermes era o deus protetor da fala e da escrita, e a fala e a escrita, conforme sabemos, são, elas mesmas, interpretações.

Hermes, que etimologicamente quer dizer "aquele da pilha de pedras", era associado a marcos de pedra (Nilsson, 1949; Brown, 1969). A herma, uma cabeça e um falo sobre um pilar, substituiu, mais tarde, a pilha de pedras. O etnógrafo, para continuar meu raciocínio, também demarca uma fronteira: a sua etnografia declara os limites entre a sua cultura e a de seus leitores. É também um atestado do seu – e da sua cultura – poder interpretativo. Hermes era um deus fálico e um deus da fertilidade. A interpretação tem sido compreendida como um ato fálico, falo-agressivo, cruel e violento, destrutivo, e também como um ato fértil, fertilizador, fecundo e criativo. Dizemos que um texto, ou até mesmo uma cultura, está prenhe de significado. Será que as apresentações do etnógrafo se tornam prenhas de significado devido a suas fertilizações fálicas e interpretativas? (Insisti, aqui, em usar o pronome masculino para me referir ao etnógrafo, a despeito de sua identidade sexual, pois estou me referindo a uma posição, e não à pessoa.)

O etnógrafo enreda-se em um segundo paradoxo. Ele tem que compreender o estranho. Assim como o tradutor de Benjamin, ele busca uma solução para o problema da estranheza, e, também como o tradutor (um ponto que escapou a Benjamin), ele precisa comunicar essa mesma estranheza que suas interpretações (as traduções do tradutor) negam, ao menos em sua reivindicação de universalidade. Ele tem que transformar o estranho em familiar e, ao mesmo tempo, preservar sua estranheza. O tradutor faz isso

através do estilo, o etnógrafo, por meio da acoplagem entre uma apresentação que afirma o estranho e uma interpretação que o torna familiar.

Hermes era um malandro: um deus de espertezas e truques. O etnógrafo não é um malandro. Ele, assim afirma, não pratica qualquer esperteza ou truque. Mas compartilha um problema com Hermes. *Ele precisa fazer com que sua mensagem seja convincente*. Ela fala do estrangeiro, do estranho, do não familiar, do exótico, do desconhecido – daí que, em resumo, desafia a crença. O etnógrafo precisa fazer uso de todos os instrumentos de persuasão à sua disposição para convencer seus leitores *da* verdade de sua mensagem, mas, como se essas estratégias retóricas fossem truques enganadores, ele mal reconhece sua presença. Seus textos pressupõem uma verdade que fala por si mesma – uma verdade integral, que prescinde de qualquer apoio retórico. Suas palavras são transparentes. Ele não tem a mesma confiança que Hermes. Quando Hermes assumiu o cargo de mensageiro dos deuses, ele prometeu a Zeus que não mentiria. Ele não prometeu contar toda a verdade. Zeus entendeu, mas o etnógrafo não.

Neste trabalho, pretendo apresentar uma leitura de três textos etnográficos, dos quais apenas um foi escrito por um antropólogo, como forma de examinar algumas das maneiras pelas quais o etnógrafo tenta tornar sua mensagem convincente. Os textos são o relato de George Catlin (1841; 1867) da cerimônia O-Kee-Pa dos índios Mandan, a descrição do carnaval romano de Johann Wolfgang von Goethe (1976a; 1982), no seu *Italienische Reise*, de 1789, e o estudo da briga de galos balinesa de Clifford Geertz (1973). Os eventos descritos nos três textos são explosivos, provocando os pressupostos de sentido e ordem, se não dos participantes, ao menos dos autores. Os autores são desafiados, e todos recorrem a muitas estratégias retóricas diferentes para convencer o leitor, e, presumivelmente, a si próprios, da precisão de suas descrições (ver Marcus, 1980).

Na linha de frente dessas estratégias está a constituição da autoridade etnográfica: sua presença nos eventos descritos, sua capacidade de percepção, sua perspectiva "desinteressada", sua objetividade e sua sinceridade (ver Clifford, 1983a). Nos três casos, o lugar do etnógrafo no texto é puramente retórico. Esse lugar é deitadicamente, ou talvez melhor, pseudodeitadicamente construído. É impossível fixar seu ponto de vista. Sua perspectiva é errante, uma exigência da apresentação "totalizante" dos eventos que descreve. Sua presença não altera o modo como as coisas acontecem ou, no caso em ques-

tão, a forma como são observadas ou interpretadas. O etnógrafo pressupõe uma invisibilidade que, ao contrário de Hermes, um deus, ele, evidentemente, não pode ter. O seu “desinteresse”, a sua objetividade, a sua neutralidade são, na realidade, minados pelo seu interesse pessoal – sua necessidade de constituir sua autoridade, de estabelecer um vínculo com seus leitores ou, mais precisamente, seus interlocutores, e de criar uma distância adequada entre si mesmo e os eventos “estrangeiros” que testemunha.

Além dos recursos que o etnógrafo utiliza para constituir sua autoridade, há outros usados para estabelecer diretamente a validade das suas apresentações etnográficas. Destaco três deles, empregados em medidas variáveis e com graus diversos de sucesso por Catlin, Goethe e Geertz. Em Catlin, o que predomina é uma hipotípose. Em Goethe, é uma narratividade teatral externa (não metafórica). Geertz depende, basicamente, da virtuosidade interpretativa. Nos três casos, conforme veremos, as próprias imagens que os autores usam para convencer seus leitores – e a si mesmos – de suas descrições na verdade as tornam suspeitas, e, nos três casos, esse fracasso do esforço de convencer é recoberto por uma preocupação institucionalmente legitimada com o “significado”. Catlin e Goethe dão às cerimônias que descrevem uma relevância alegórica (moral). Geertz reivindica uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica do significado que, ao menos retoricamente, é insuficiente. Seu ensaio torna-se exemplar, e a briga de galos em si ganha importância não apenas metafórica, mas também metodológica. A cerimônia O-Kee-Pa, o carnaval e a briga de galos tornam-se, todas elas, imagens de desordem – de violência arbitrária, de desregramento e de falta de sentido – em uma história transcendente na qual são precisamente essa desordem, essa violência, esse desregramento e essa falta de sentido que são superados. O que se mostra é que as cerimônias têm, se não ordem e sentido, ao menos importância. Mas, ironicamente, enquanto imagens que mascaram uma subversão retórica inicial – um fracasso em convencer –, as descrições são mais uma vez subvertidas. A cerimônia O-Kee-Pa, o carnaval romano e a briga de galos balinesa transformam-se em a “O-Kee-Pa”, o “carnaval romano” e a “briga de galos balinesa”.

Com este diploma tão prestigiado que acabava de me ser conferido, eu estava diante da tenda medicinal cedo pela manhã, com meus companheiros a meu lado, tentando dar uma olhada, se possível, em seu interior sagrado; quando o

mestre de cerimônias, que guardava e conduzia seus segredos, conforme descrevi acima, saiu e, segurando-me pelo braço com uma firme afeição *profissional*, me levou para dentro deste *sanctum sanctorum*, estritamente protegido dos olhares e da bisbilhotice dos leigos, por um vestíbulo de cerca de oito ou dez pés de comprimento, guardado por uma tela ou porta dupla e duas ou três sentinelas de pele escura e sombrias, com lanças ou bastões de guerra nas mãos. Pisquei para meus companheiros enquanto passava, e a potência da minha *medicina* foi tal que lhes garantiu uma entrada silenciosa, e todos nós fomos confortavelmente instalados em assentos altos, que nosso guia logo preparou para nós (Catlin, 1841, pp. 161-62, grifos do autor).

Com essas palavras, George Catlin, o pintor romântico-realista dos índios americanos, descreve sua entrada em uma tenda medicinal na qual iria testemunhar o que é, seguramente, um dos ritos mais sanguinários dos anais da etnografia, o O-Kee-Pa dos Mandan – “um suplício de privação e tortura”, no qual os jovens rapazes Mandan, “extenuados pelo jejum, pela falta de água e pela falta de sono, por quase quatro dias e noites”, eram pendurados, por tiras de couro passadas por perfurações feitas em seus ombros e peitos, do teto da tenda, até que estivessem “sem vida”. O ritual O-Kee-Pa era celebrado uma vez por ano, de acordo com Catlin, para comemorar o fim de uma grande inundação, a qual, de acordo com a crença Mandan, havia submerso o mundo; para garantir a vinda dos búfalos; e para iniciar os homens jovens da tribo na idade adulta por meio de um suplício “o qual, embora tenha o propósito de fortalecer seus músculos e prepará-los para suportar privações extremas, permite aos chefes que assistem à cena comparar a força e a habilidade corporais dos participantes quanto à sua capacidade de aguentar as privações e sofrimentos extremos que muitas vezes são exigidos dos guerreiros indígenas” (Catlin, 1841, p. 157).

Era o verão de 1832 – seis anos antes de os Mandan serem dizimados por uma epidemia de varíola. Catlin havia passado várias semanas com eles. Em sua opinião, “eram definitivamente um povo de origem distinta daquela de qualquer outra tribo da região”; mais tarde, argumentou que eram descendentes de exploradores galeses que, sob o comando do príncipe Madoc, haviam navegado até lá, no século XIV (na verdade, no século XII) e que, supunha-se, haviam se estabelecido em algum lugar da América do Norte (Catlin, 1867; Ewers, 1967). Na véspera de sua entrada na tenda medicinal,

Catlin pintou um retrato do mestre de cerimônias, e esse grande mágico gostou tanto do seu retrato – “ele podia ver seus olhos se movendo” – que, junto com os outros “doutores”, elevara Catlin a “um nível respeitável na arte” da magia e dos mistérios e lhe deram o nome de “Pintor Branco da Medicina”. Foi essa honraria que lhe deu acesso à tenda, e foi seu renomado conhecimento médico que permitiu que seus companheiros – J. Kipp, funcionário do Comércio de Peles Americano, que conhecia os Mandan havia muito tempo e falava sua língua; L. Crawford, escrevente de Kipp; e Abraham Bogard, cuja identidade não consegui saber – o acompanhasssem. Aparentemente, eles foram os primeiros homens brancos a testemunhar a O-Kee-Pa, e Catlin foi o primeiro a descrevê-la: em 10 de janeiro de 1833, no *New-York Commercial Advertiser* (embora tenha sido escrito em 12 de agosto de 1832); em seguida, em 1841, em seu livro *Manners, customs, and conditions of the North American Indians*; e, finalmente, em 1867, em um pequeno livro (com um *Folium Reservatum* para acadêmicos), inteiramente dedicado a essa cerimônia.

Catlin afirma, melodramaticamente, que treme e até mesmo se encolhe diante da tarefa de narrar o que viu. “Entrei na casa medicinal dessas cenas”, escreve ele,

[...] como teria entrado em uma igreja, e esperava ver algo extraordinário e estranho, mas ainda assim sob a forma de adoração ou devoção; mas, *alas!*, eu realmente não esperava ver o interior desse templo sagrado transformado em um *matadouro*, com o chão coberto pelo sangue de seus fanáticos seguidores. Mal pensei que estava entrando em uma casa de Deus, onde seus seguidores cegos iriam poluir seu interior sagrado com seu sangue, e com torturas e sofrimentos apaziguadores – superando, se é que isso é possível, a crueldade da roda ou da inquisição; mas essa foi a cena que vi, e é assim que tentarei descrevê-la (Catlin, 1841, p. 156).

Apesar dos tremores e encolhimentos de Catlin, ele e seus companheiros conseguiram assistir ao espetáculo dos lugares onde foram colocados.

Tínhamos uma visão completa de tudo o que acontecia na tenda, tendo diante de nós a cena exata que é representada na primeira das quatro pinturas [que Catlin fez da cerimônia, e que ilustram o segundo e o terceiro de seus relatos].

A esse assento voltamos todas as manhãs, até o sol se pôr, durante quatro dias, todo o tempo ocupado por essas estranhas cenas (Catlin, 1841, p. 162).

Eles não tinham sequer permissão para sair dos lugares que lhes tinham sido atribuídos. Uma vez, quando Catlin se levantou para olhar mais de perto aquilo a que se refere como o mistério central do rito – “o *sancissimus sanctorum*, do qual parece emanar toda a santidade dos procedimentos” –, foi mandado de volta a seu lugar.

Ensaiei diversas vezes me levantar e me aproximar, mas todos os olhos se voltavam instantaneamente para mim, e todas as bocas na plateia imediatamente me mandavam me calar – sh! –, o que me levava de volta a meu lugar; e finalmente contive minha curiosidade tanto quanto pude, após entender que aquele objeto era tão sagrado, e que seus segredos e mistérios eram tão importantes, que não apenas *eu*, mas até mesmo os jovens rapazes, que estavam sofrendo o suplício, e toda a aldeia, à exceção do condutor dos mistérios, não podiam se aproximar, ou saber do que se tratava (Catlin, 1841, p. 162).

Como um artista diante de seu cavalete, o ponto de vista de Catlin é fixo. Ou ao menos assim diz ele. Mas *ainda assim* ele não é nenhum objetivista, nenhum Robbe-Grillet, a descrever minuciosamente a cerimônia, passo metonímico a passo metonímico, a partir da posição fixa de sua consciência. Sua visão é mais ampla, construída, exagerada, acidentada – metafórica. Seu olho traí constantemente a si mesmo. Ele descreve a chegada do mal, O-kee-hee-de:

Mas, *alas!*, na última dessas danças, no quarto dia, em meio a toda a sua alegria e felicidade, em torno do meio-dia, e no auge de todas essas exultações, um grito instantâneo explodiu do alto das tendas! – homens, mulheres, cachorros e todos os demais pareciam realmente uivar e tremer alarmados, à medida que fixavam seus olhares penetrantes sobre a escarpa íngreme, a cerca de uma milha a oeste, pela qual se podia ver um homem descendo a toda velocidade na direção da aldeia. Esse personagem estranho corria em zigue-zague em todas as direções sobre a campina, como um menino que perseguisse uma borboleta, até que se aproximou da aldeia, quando se descobriu que

estava inteiramente nu, e pintado de preto como se fosse negro, com carvão moído e gordura de urso. [...] (Catlin, 1841, p. 166).

Catlin divaga, repete, generaliza, simplifica, exagera e enfeita. Ele se refere indiscriminadamente ao que viu antes ou aprendeu depois. Em meio a uma descrição pretensamente realista, disfarçada aqui e também em *Manners, customs, and conditions* por medidas (“cerca de uma milha a oeste”, “um vestíbulo de cerca de oito ou dez pés de comprimento”), encontram-se guinadas metafóricas de frases, comparações, como no exemplo acima (“como um menino que perseguisse uma borboleta”, “pintado de preto como se fosse negro”), que parecem tão inapropriadas ao evento que descreve como as cores – Baudelaire (1846) as chamou de terríveis, misteriosas – das suas pinturas de índios.¹ Elas não soam fiéis nem à sua suposta experiência do evento nem à experiência dos participantes Mandan. As duas experiências aparecem estilisticamente borradas – sacrificadas, em última instância, à experiência que Catlin quer provocar em seus leitores. Esse sacrifício pathopoético da subjetividade do participante à subjetividade dos seus leitores acontece mesmo quando Catlin alega assumir o ponto de vista do participante. Ele descreve, por exemplo, uma das vítimas dependuradas da tortura, uma aparente condensação de várias delas.

Cercado por pequenos diabos e demônios que vão surgindo, uma dúzia ou mais, que parecem estar confabulando e imaginando meios de provocar sua extrema agonia, e se reúnem à sua volta, quando um deles avança em sua direção de forma zombeteira, e começa a fazê-lo girar com uma vara que traz nas mãos já com esse propósito. No início, isso é feito de forma gentil; mas é gradualmente intensificado, quando o bravo rapaz, cujo espírito orgulhoso já não consegue controlar sua raiva, explode em gritos de partir o coração, os mais lamentáveis que a voz humana é capaz de produzir, lançando uma prece para que o Grande Espírito o apoie e proteja nessa terrível provação; e

¹ Em seus comentários feitos no Salon de 1846, Baudelaire (1846, p. 634), que admirava o trabalho de Catlin, escreveu: “Le rouge, la couleur de la vie, abondait tellement dans ce sombre musée, que c'était une ivresse; quant aux paysages, – montagnes boisées, savanes immenses, rivières desertes, – ils étaient monotonelement, éternellement verts; le rouge, cette couleur si obscure, si épaisse, plus difficile à pénétrer que les yeux d'un serpent – le vert, cette couleur calme et gaie et souriante de la nature, je les retrouve chantant leur antithèse mélodique.” Há, claro, algo dessa antítese melódica na prosa de Catlin.

reafirmando continuamente sua confiança na sua proteção. Nessa condição, ele continua a ser girado, cada vez mais rápido – e não há nenhuma esperança de escapar disso, nenhuma chance de obter o menor alívio, até que, em um desmaio, sua voz falha, ele para de lutar e fica dependurado, aparentemente, como um cadáver imóvel! (Catlin, 1841, p. 171).

Aqui, Catlin passa da sua perspectiva metafórica (objetificadora) para a perspectiva do torturado; apesar desse movimento, a sua intenção não é fenomenológica, mas retórica: ele não descreve nem a experiência do nativo nem a sua própria experiência da tortura. A expressão “pequenos diabos e demônios que vão surgindo” (diante de quem? De Catlin? Dos Mandan?) é estilisticamente equivalente a “não há nenhuma esperança de escapar disso”. Eles são dirigidos ao leitor, e é a reação do leitor que garantirá as percepções de Catlin.

Nessas passagens e ao longo do seu *Manners, customs, and conditions of the North American Indians*, a principal figura estilística de Catlin é a hipotipose. Seu objetivo é impor sua experiência daquilo que *viu* tão fortemente, tão vividamente, sobre seus leitores, que eles não possam duvidar da sua veracidade. É o visual que confere autoridade. A tradição realista, conforme Alexander Gelley (1979, p. 420) observa, “busca reforçar a descrição das coisas e lugares fazendo com que o objeto da descrição coincida com o objeto de um ato, imagem ou processo espetacular”. A afirmação de Catlin de um ponto de vista fixo, de um lugar designado – há afirmações semelhantes em outras partes de *Manners, customs, and conditions* – deve ser entendida retoricamente. Ela atesta deiticamente sua presença. Dá a ele a autoridade do pintor diante de seu cavalete. Capacita-o a guiar seus leitores pela cena visualizada e a convencê-los (e a si mesmo) de sua verdade.²

A visão de Catlin, contudo, não é segura. Ao contrário dos cientistas sociais de hoje, cujas teorias (a despeito de seu mérito) servem à sua credibilidade etnográfica, a credibilidade de Catlin depende, em última instância, do poder de suas descrições. Assim como sua pintura não goza de credibilidade particular, sua prosa também não. Ela mina a si mesma. Sua intenção é realista, mas seu estilo é romântico. Por meio da metáfora, muitas vezes

² Gelley (1979, p. 420) argumenta que as formas de ver, no romance realista, podem ser entendidas “como um tipo de dêxico em um nível fenomenológico, um sinal importante não tanto por seu conteúdo, mas por ser capaz de identificar o ponto de observação e de traçar suas modificações”.

extravagante, da efônese, do uso indiscriminado do vocativo, da hipérbole, pathopoeia, apoplanese, interrupção, suspense, subjetivismo – apenas para citar algumas das suas estratégias estilísticas – Catlin tenta dar a suas descrições uma veracidade convincente, mas são precisamente essas estratégias que subvertem sua intenção. O realismo exige sobriedade estilística. Para Catlin, essa sobriedade exclui a hipotípose da qual depende sua credibilidade.

Em *Manners, customs, and conditions*, ele começa a carta na qual descreve a cerimônia O-Kee-Pa com estas palavras: “Oh! ‘horrible visu – et mirabile dictu!’ Graças a Deus, acabou, eu vi e posso contar para o mundo” (Catlin, 1841, p. 155).

Mas, por que ver? Por que contar para o mundo? Catlin não tem qualquer justificativa para sua experiência – nenhuma razão para sua reportagem. Sua intenção é documentá-la, mas será que essa intenção justifica testemunhar e descrever um “costume chocante e revoltante”, que “adoece o coração e até mesmo revira o estômago de um viajante no país” (*ibid.*, pp. 182-83) e, ainda assim, provoca imensa compaixão nesse viajante?

Catlin racionaliza sua descrição de forma confusa. (Ele nunca foi um pensador sistemático.) Escreve que a cerimônia “será novidade para o mundo civilizado e, portanto, digna de ser conhecida” (*ibid.*, p. 157). Sugere que algumas partes da cerimônia são grotescas e divertidas, e que outras, tendo relação com o dilúvio, são “inofensivas e plenas de interesse” (*ibid.*, p. 177). Ele não tem qualquer justificativa teórica. A exegese nativa não é satisfatória. A cerimônia não pode ser historicamente situada. Ele alega que, ainda que tivesse tempo para desenvolver uma pesquisa sobre a cerimônia, provavelmente não obteria sucesso, pelo simples fato de que povos como os Mandan “não têm história para impedir que fatos e sistemas se transformem nas fábulas mais absurdas e desconjuntadas e em uma ficção ignorante” (*ibid.*, p. 177).

Catlin compartilha, aqui, a convicção típica do século XIX de que a explicação deve provir da origem. Em *Manners, customs, and conditions*, ele relaciona crenças e contos Mandan a histórias bíblicas da inundação, da transgressão de Eva e do nascimento e da morte de Cristo. (Esse tipo de equação assume decisivamente um ponto de vista fundamentalista à questão tanto da origem quanto do significado.) Observando a aparência particular (“branca”) dos Mandan, e também que o herói de sua cultura é branco, Catlin presume a ocorrência de contato com os cristãos e, conforme vimos, vinte e seis anos depois argumentou que os Mandan descendiam dos galeses. Mas reconhecer a influência cristã ou, além disso, a ascendência galesa não explica as torturas

O-Kee-Pa. Catlin muda de assunto abruptamente – seu estilo informal de carta lhe permite fazer isso³ – e discute o potencial dos Mandan para serem salvos. “Não considero que seja insensato ou irresponsável dizer que essas pessoas *podem ser salvos*”, conclui em sua carta,

[...] nem que seja intrusivo sugerir a alguns dos muitos homens excelentes e piedosos, que estão a ponto de desperdiçar as melhores energias de suas vidas na aviltante fronteira, que se apresentassem o arado e suas preces a esses povos, tão afastados das máculas e dos vícios contaminantes da fronteira, logo veriam seus mais ardentes desejos se realizarem e seriam capazes de resolver para o mundo o enigma desconcertante, apresentando uma nação de selvagens civilizados e convertidos ao cristianismo (e consequentemente *salvos*), no coração da selva americana (Catlin, 1841, p. 184).

A justificativa final de Catlin – uma justificativa que atravessa a antropologia norte-americana – é pragmática: aplicada, como costumamos dizer; evangelizadora, no caso em questão. O pragmático, o aplicado e o evangelizador também precisam ser entendidos retoricamente.

Apesar de sua linguagem figurada, de suas especulações quanto ao significado e de sua preocupação com a salvação dos nativos, Catlin estava, na verdade, atormentado pelo problema da credibilidade. “Levei meu caderno de esboços comigo”, escreve ele no início de sua descrição da cerimônia O-Kee-Pa,

e fiz muitos desenhos fiéis do que víamos, e tomei notas completas de tudo tal como me foi traduzido pelo intérprete; e, desde o fim daquela cena horrível e apavorante, há uma semana ou pouco mais, estou recluso em uma cabana coberta de terra, com uma tênue luz solar sobre minha cabeça, com minha paleta e pincéis, tentando transpor para a tela fielmente tudo o que vimos, que todos os meus companheiros concordam estar criteriosamente correto, e cuja fidelidade eles atestaram afixando seus certificados atrás das telas (Catlin, 1841, p. 155).

³ Há um paralelo revelador entre o estilo disjuntivo de Catlin e suas especulações apressadas quanto ao sentido da cerimônia.

Como se profeticamente, Catlin fez também com que Kipp, Crawford e Bogard anexassem um certificado de autenticidade a seu relato da cerimônia em *Manners, customs, and conditions*, pois seu relato seria questionado por ninguém menos do que o eminente etnólogo norte-americano Henry Rowe Schoolcraft. No terceiro volume do seu *Historical and statistical information respecting the history, condition and prospects of the Indian tribes of the United States*, Schoolcraft (1851-57) incluiu um artigo de duas páginas sobre os Mandan, de autoria de David D. Mitchell, então superintendente dos assuntos indígenas em St. Louis, que havia atuado no comércio indígena no território Mandan no norte do Missouri, nos anos 1830. O artigo de Mitchell concluía: “Informações sobre seus [dos Mandan] costumes peculiares podem ser encontradas no Diário de Lewis e Clark. As cenas descritas por Catlin existiram quase que inteiramente na fértil imaginação desse cavalheiro” (p. 254). Quando estava na América do Sul, Catlin soube da refutação de seu trabalho por Schoolcraft e Mitchell por intermédio de uma carta escrita por Alexander von Humboldt; este o incentivou a escrever ao príncipe Maximilian zu Neuwied, que também havia passado um inverno entre os Mandan. Antes que Catlin conseguisse uma carta do príncipe em sua defesa – ele a conseguiu, finalmente, em 1866 –, ambos, Schoolcraft e Mitchell, morreram. Embora a descrição de Catlin seja hoje mais ou menos aceita como um retrato preciso da cerimônia O-Kee-Pa (Bowers, 1950; ver, também, Matthews, 1873), o próprio Catlin foi atormentado, pelo resto da vida, pela dúvida lançada sobre a acuidade de seu relato.

Em 20 de fevereiro de 1787, uma Quarta-Feira de Cinzas, Goethe escreveu:

Afinal a tolice acabou. As incontáveis luzes de ontem à noite foram mais um espetáculo de loucura. Basta ver o carnaval romano para perder qualquer desejo de algum dia vê-lo novamente. Não vale a pena escrever sobre ele. Se houver necessidade, talvez renda uma conversa divertida.

(Nun ist der Narrheit ein Ende. Die unzähligen Lichter gestern abend waren noch ein toller Spektakel. Das Karneval in Rom muss man gesehen haben, um den Wunsch völlig loszuwerden, es je wieder zu sehen. Zu schreiben ist

davon gar nichts, bei einer mündlichen Darstellung möchte es allenfalls unterhaltend sein.) (Goethe, 1976a, p. 228).⁴⁵

Ironicamente, um ano mais tarde, Goethe viu o carnaval novamente e, em 1789, ao voltar para Weimar, publicou um relato com gravuras coloridas. Mais tarde, incorporou esse pequeno livro, *Das Römische Karneval*, ao seu *Italienische Reise*, que consiste, essencialmente, em uma compilação de cartas e anotações de diário editada pelo poeta vinte e cinco anos depois de sua viagem à Itália.⁶

Goethe não segue de forma rigorosa a sequência cronológica do carnaval romano, que começa, gradualmente, com a abertura dos teatros em Roma, após o Ano-Novo, e chega ao auge na Quarta-Feira de Cinzas. Ele enfatiza o fato de que o carnaval combina naturalmente com o estilo de vida romano. Não é assim *tão* diferente das diversões de domingo e dos feriados em Roma.⁷ Mesmo as fantasias e as máscaras são visões familiares, argumenta Goethe, citando os monges encapuzados que acompanham os funerais durante o ano inteiro. Ele cuidadosamente situa o carnaval, ou ao menos as partes que julga dignas de descrição, no Corso. (Como Catlin, ele é cuidadoso ao dar as medidas precisas do local da cerimônia.)

O Corso transforma-se no teatro do carnaval. O palco é a própria rua. A plateia fica de pé ou sentada ao longo, nas calçadas, em varandas ou às janelas. Goethe descreve as fantasias, as máscaras, as carroagens, os cavalos (da corrida com a qual o carnaval termina todas as noites), como se estivesse descrevendo figurinos e adereços de uma produção teatral. Os personagens – guardas, Pulcinelle, *quaccheri* (“Quakers”) em roupas à moda antiga, ricamente bordadas, *sbirri*, barqueiros napolitanos, camponesas, mulheres de Frascati, aprendizes de padeiro alemães, cuja reputação é de bê-

⁴ Goethe, 1976a, p. 228. Todas as traduções são de minha autoria. A tradução de Auden e Mayer (Goethe 1982) é muitas vezes, muito imprecisa.

⁵ Os trechos citados de autoria de Goethe foram traduzidos a partir da tradução para o inglês feita por Crapanzano. A estrutura de citação adotada pelo autor foi mantida, com a reprodução, logo a seguir, no corpo do texto, do fragmento original em alemão. (N. do T.)

⁶ Para detalhes da publicação, ver Michel (1976).

⁷ Ele “combina naturalmente com o estilo de vida romano”. (Das Karneval ist, wie wir bald bemerken können, eigentlich nur eine Fortsetzung oder vielmehr der Gipfel jener gewöhnlichen sonn – und festägigen Freuden; es ist nichts Neues, nichts Fremdes, nichts Einziges, sondern es schliesst sich nur an die römische Lebensweise ganz natürlich an [1976a, p. 642]).

bados – são como personagens da *commedia dell'arte*. (O *quacchero*, observa o próprio Goethe, é como o *buffo caricato* da ópera cômica; ou faz o papel de um dândi vulgar ou do velho bobo apaixonado e traído.) Os personagens não têm qualquer profundidade. São simbólicos, assim como suas cenas. O movimento geral – a ação – do carnaval conduz cada dia a uma corrida de cavalos louca, sem cavaleiros, e o carnaval em si termina, dramaticamente, na noite anterior à Quarta-Feira de Cinzas. Todos carregam uma vela acesa. Todos tentam apagar as velas dos outros, gritando *Sia ammazzato chi non porta moccola* (“Morte a todos os que não estiverem carregando uma vela”). Todos tentam proteger a própria vela.

Ninguém pode se afastar muito do lugar em que está de pé ou sentado; o calor de tantos seres humanos e de tantas luzes, a fumaça de tantas velas, apagadas repetidamente, o barulho de tantas pessoas, que gritam tanto mais alto quanto menos conseguem se mexer, fazem girar as cabeças mais sensatas. Parece impossível evitar um acidente, parece impossível que as carroagens puxadas por cavalos não se desgovernem, que muitos não se machuquem, não sejam esmagados ou feridos de alguma forma.

(Niemand vermag sich mehr von dem Platze, wo er steht oder sitzt, zu röhren; die Wärme so vieler Menschen, so vieler Lichter, der Dampf so vieler immer wieder ausgeblasenen Kerzen, das Geschrei so vieler Menschen, die nur um desto heftiger brüllen, je weniger sie ein Glied röhren können, machen zuletzt selbst den gesundesten Sinn schwindeln; es scheint unmöglich, dass nicht manches Unglück geschehen, dass die Kutschpferde nicht wild, nicht manche gequetscht, gedrückt oder sonst beschädigt werden sollten.) (Goethe, 1976a, p. 675).

A multidão finalmente se dispersou; o povo, para se deleitar com seu último prato de carne antes da Quaresma; a elite, para a última apresentação do teatro. A “loucura” termina na Quarta-Feira de Cinzas. “Como vou ficar felizes quando os bobos se calarem na próxima terça-feira”, escreve Goethe, em uma carta de 1º de fevereiro de 1778. “É terrivelmente aborrecido ver os outros enlouquecendo quando não se está contaminado também” (“Wie froh will ich sein, wenn die Narren künftigen Dienstag abend zur Ruhe gebracht werden. Es ist eine entsetzliche Sekkatur, andere toll zu sehen, wenn man nicht selbst angesteckt ist”) (ibid., p. 681). Conforme veremos, a Quar-

ta-Feira de Cinzas deu a Goethe uma oportunidade para refletir sobre o sentido dessa loucura, dessa folia da Saturnália, com suas inversões de papéis, seus gestos vulgares, seu travestismo, sua libertinagem e, o que mais o incomodava, sua desordem.

Em contraste com o relato de Catlin da cerimônia O-Kee-Pa, com seu subjetivismo, suas metáforas e suas hipérboles, e na verdade em contraste com os próprios escritos *Sturm und Drang* de Goethe, com seu exuberante subjetivismo e sua preocupação insistente com a *Innerlichkeit*, a interioridade, a *Viagem à Itália*, incluindo *O carnaval romano*, trata o externo, *das Aussere*, com uma calma emocional que deve ter, certamente, decepcionado os leitores de *Werther*. (Na verdade, há poucas metáforas “exageradas” no texto de Goethe, e as poucas que aparecem não subvertem seu “realismo” do modo como o fazem as metáforas de Catlin.) Em 10 de novembro de 1786, Goethe escreve, de Roma:

Vivo aqui agora com uma lucidez e uma calma que não sentia há muito tempo. Meu hábito de observar e de ler todas as coisas como são, meu [esforço] cuidadoso para manter os olhos abertos, minha completa renúncia a qualquer ambição me fazem bem e, no plano privado, me fazem muito feliz. A cada dia um novo objeto notável; diariamente, novas imagens amplas e singulares – um conjunto que, por mais que alguém pense e sonhe, nunca seria acessível pela imaginação.

(Ich lebe nun hier mit Klarheit und Ruhe, von der ich lange kein Gefühl hatte. Meine Übung, alle Dinge, wie sie sind, zu sehen und abzulesen, meine Treue, das Auge licht sein zu lassen, meine völlige Entäusserung von aller Prätention kommen mir einmal wieder recht zustatten und machen mich im stillen höchst glücklich. Alle Tage ein neuer merkwürdiger Gegenstand, täglich frische, grosse, seltsame Bilder und ein Ganzes, das man sich lange denkt und träumt, nie mit der Einbildungskraft erreicht.) (Goethe, 1976a, pp. 178-79).

Há algo de saudável na “nova” abordagem de Goethe da realidade. É preciso lembrar que sua viagem italiana tinha o propósito terapêutico de reanimá-lo, e que ele, com frequência, se referia a ela como um renascimento (Fairley, 1947). “Neste lugar”, escreve ele no mesmo dia, “qualquer pessoa que o observe seriamente e tenha olhos para ver deve se fortalecer; é inevitável que conquiste uma ideia de força até então inédita para ela em

sua vitalidade” (“Wer sich mit Ernst hier umsieht und Augen hat zu sehen, muss solid werden, er muss einen Begriff von Solidität fassen, der ihm nie so lebendig ward” [Goethe, 1976a, p. 179]). Ele insiste em observar repetidamente para evitar a mistura de verdade e mentiras que compõe as primeiras impressões (Goethe, 1976b, p. 86; Staiger, 1956, p. 14). Sob a tutela de Angelika Kauffmann, ele desenha para aprofundar sua percepção dos objetos à sua volta. Como mostra Emil Staiger (1956, pp. 15-16), é a ideia (“Begriffe”, “anschauender Begriff”, “lebendiges Begriff” na escrita de Goethe) que une o mutável e o imutável, as múltiplas percepções de um objeto. A objetividade de Goethe permanece sempre como a objetividade de um sujeito. O seu “objetivo” não se opõe ao “subjetivo”. De acordo com Staiger (1956, p. 18), o contraste se dá entre a compreensão interior da coisa (“ein innerliches’ Erfassen der Dinge”) e sua compreensão objetiva (*sachlich*). A distância, entendida tanto literal quanto figurativamente, é necessária para essa “objetividade”, mas, como observa Staiger (1956, p. 18), Goethe está menos preocupado com uma perspectiva específica do que com mostrar uma verdade eterna.⁸

Embora Goethe, como Catlin, ocasionalmente situe a si mesmo como se estivesse diante de um cavalete em suas descrições na *Viagem à Itália* (e.g., 1982, p. 30), ele não assume uma perspectiva fixa em *O carnaval romano*. De fato, já no primeiro parágrafo de sua obra ele escreve, de maneira convencional, sobre a impossibilidade de descrever o carnaval e, assim, transforma o próprio carnaval em uma imagem de loucura e desordem.

Ao tentar escrever uma descrição do carnaval romano, devemos temer a objeção de que essa festividade não possa ser realmente descrita. Uma massa jocosa e viva de seres sensuais se move diante dos olhos e será vista e apreendida por todos que estejam em seu caminho. A objeção se torna ainda mais

⁸ Auch wer nur die Dinge will und sonst nichts, erfasst sie in einer bestimmten Hinsicht, von einem bestimmten Gesichtspunkt aus. Dessen wird Goethe sich nicht bewusst. Er ist überzeugt, die ewig gültige Wahrheit entdeckt und begriffen zu haben, und traut sich zu, sie jedem, der Augen hat und sehen will, zeigen zu können. Da es sich um objektive Erkenntnisse handelt, gelingt das auch. Was Goethe darlegt, ist tatsächlich den wechselvollen Launen, der Stimmung, der Willkür der einzelnen Menschen entrückt und insofern zeitlos und überall gültig. Es fragt sich aber, ob jedermann sich für diese Wahrheit interessiert, ob nicht mancher es vorzieht, die sich aber, in anderer Hinsicht wahrzunehmen. Darüber Dinge von einem andern Gesichtspunkt aus, in anderer Hinsicht wahrzunehmen. Darüber haben wir nicht zu rechten und ist ein Streit überhaupt nicht möglich (Staiger, 1956, pp. 17-18).

séria quando admitirmos que o carnaval romano não causa uma impressão única nem agradável, não deleita especialmente o olhar nem gratifica a mente do espectador estrangeiro que o vê pela primeira vez e quer apenas observar, de fato só pode observar. Não há nenhuma visão geral da rua longa e estreita pela qual incontáveis pessoas passam; mal se pode distinguir, no meio do tumulto, algo que o olho possa apreender. O movimento é monótono, o barulho é ensurdecedor, o fim de cada dia insatisfatório. Essas dúvidas logo são levantadas quando examinamos o assunto mais de perto; e, acima de tudo, a pergunta será se é ou não possível fazer qualquer descrição.

(Indem wir eine Beschreibung des Römischen Karnevals unternehmen, müssen wir den Einwurf befürchten, dass eine solche Feierlichkeit eigentlich nicht beschrieben werden könne. Eine so grosse lebendige Masse sinnlicher Gegenstände sollte sich unmittelbar vor dem Auge bewegen und von einem jeden nach seiner Art angeschaut und gefasst werden. Noch bedenklicher wird diese Einwendung, wenn wir selbst gestehen müssen, dass das Römische Karneval einem fremden Zuschauer, der es zum erstenmal sieht und nur sehen will und kann, weder einen ganzen noch ein erfreulichen Eindruck gebe, weder das Auge sonderlich ergötze, noch das Gemüt befriedige. Die lange und schmale Strasse, in welcher sich unzählige Menschen hin und wider walzen, ist nicht zu übersehen; kaum unterscheidet man etwas in dem Bezirk des Getümmels, den das Auge fassen kann. Die Bewegung ist einförmig, der Lärm betäubend, das Ende der Tage unbefriedigend. Allein diese Bedenklichkeiten sind bald gehoben, wenn wir uns näher erklären; und vorzüglich wird die Frage sein, ob uns die Beschreibung selbst rechtfertigt.) (Goethe, 1976a, p. 639).

A ausência de uma única perspectiva sobre o carnaval é associada ao tumulto (*Getümmel*), ao barulho ensurdecedor (*der Lärm betäubend*), a massas de seres sensuais, ao movimento indiferenciado; em última instância, a uma experiência desagradável e insatisfatória – ao menos para o observador estrangeiro. (Ao longo de toda a *Viagem à Itália*, Goethe refere-se ao estrangeiro, ao observador estrangeiro, como se houvesse um único ponto de vista “estrangeiro” sobre a Itália e seu carnaval.)⁹ Será a tarefa de Goethe colocar

⁹ Se não há qualquer diferença entre os atores e os espectadores no carnaval – ponto assinalado por Bakhtin (1970) – então qualquer ponto de vista sobre o carnaval teria que ser “estrangeiro” – externo ao carnaval em si. Duvido, contudo, que não haja qualquer diferenciação entre atores

ordem nessa desordem por meio de sua descrição – uma descrição, diz ele, que transmitirá a alegria e o tumulto (*Freude und Taume*) da ocasião à imaginação do leitor.

O próprio Goethe não assume um ponto de vista espacial específico – sempre uma possibilidade, mesmo quando não há visão geral, nenhuma *Übersicht*, nenhuma torre de catedral, que teve papel tão importante nos seus tempos de estudante em Strasbourg (Lewes, 1949, p. 67). Ele passeia para cima e para baixo, indiferentemente, ao longo do Corso. Ele se move pelo tempo da mesma maneira indiferente. Com exceção do acender das velas na noite anterior à Quarta-Feira de Cinzas, o único evento não repetitivo no carnaval de Goethe, ele não especifica o momento em que ocorrem os eventos que descreve. Ele escreve no tempo “presente” – um tempo verbal sem tempo,¹⁰ por assim dizer, que serve, ao mesmo tempo, para dar uma impressão de um fluxo atemporal e para permitir generalizações. Como Catlin, Goethe funde – e generaliza – personagens e eventos, e só ocasionalmente, para dar vida e autenticidade a suas descrições, especifica sua relação com eventos e personagens específicos.

Lembramo-nos, entre outros, de um jovem que desempenhava perfeitamente o papel de uma mulher apaixonada, briguenta e impossível de acalmar. O rapaz brigou durante toda a extensão do Corso, agarrando todo mundo, enquanto seus companheiros pareciam se esforçar muito para acalmá-lo.
(*Wir erinnern uns unter andern eines jungen Menschen, der die Rolle einer leidenschaftlichen, zanksüchtigen und auf keine Weise zu beruhigenden Frau vortrefflich spielte und so den ganzen Corso hinab zankte, jedem etwas anhängte, indes seine Begleiter sich alle Mühe zu geben schienen, ihn zu besänftigen.*) (Goethe, 1976a, p. 647).

Ou, ao descrever uma batalha de confete, escreve:

Nós mesmos vimos uma batalha desse tipo de perto. Quando os combatentes ficavam sem munição, atiravam as pequenas cestas enfeitadas nas cabeças uns dos outros.

e espectadores – a descrição “teatral” de Goethe sugere que há – e eu argumentaria que a ausência de diferenciação é, na verdade, ideológica – uma expressão de uma alteridade definidora.

¹⁰ No original: “a tenseless tense”. (N. do T.)

(*Wir haben selbst einen solchen Streit in der Nähe gesehn, wo zuletzt die Streitenden aus Mangel an Munition, sich die vergoldeten Körbchen an die Köpfe warfen.*) (Goethe, 1976a, p. 660).

É mais frequente, contudo, que Goethe não indique sua relação com o evento por meio do pronome da primeira pessoa (“ficou na *minha* memória”, “nós mesmos vimos”), mas por meio de várias locuções déiticas que dão ao evento e aos personagens uma especificidade ilusória. Em uma seção na qual descreve em termos gerais as máscaras e as fantasias do carnaval, ele escreve, por exemplo:

Aqui um Pulcinell vem correndo com um grande chifre pendurado por fitas coloridas em torno da cintura [...] e *aqui* vem mais um do mesmo tipo, [...] mais modesto e mais satisfeito.

(*Hier kommt ein Pulcinell gelaufen, dem ein grosses Horn an bunten Schnüren um die Hüften gaukelt. [...] Hier kommt ein anderer seinesgleichen [...] bescheidner und zufriedner.*) (Goethe, 1976a, p. 647, grifos do autor).

Apesar dos “aquis”, não temos qualquer coordenada, a não ser o pressuposto geral de que estamos “com Goethe” em algum ponto do Corso durante o carnaval. Goethe, na verdade, começa essa parte da sua descrição com o repicar dos sinos do meio-dia no Capitólio, que anuncia o início do período da licenciosidade, mas não sabemos em que dia do carnaval estamos. Em outras seções, ele utiliza a déixis temporal. Começa uma descrição da noite, antes das corridas: “Agora, à medida que a noite se aproxima” (“Nun geht es nach dem Abend zu”) (Goethe, 1976a, p. 664). Novamente, não temos ideia de qual noite é. E, em outras passagens, em meio a uma descrição generalizada, espacial e temporalmente descontextualizada, de um evento, ele subitamente recorre a um “nesse meio-tempo”, um *inzwischen*, sem qualquer coordenada. Como já disse, a função desses déiticos é puramente retórica, é acrescentar vida a suas descrições e torná-las mais convincentes. Elas atestam a presença de Goethe e convidam o leitor a “acompanhá-lo”. Há uma dimensão apelativa nos déiticos de Goethe, talvez em todos os déiticos. Ele arrasta seus leitores para um momento aparentemente real de observação, que é, na verdade, apenas um artifício de seu texto. Ele lhes oferece a segurança de sua presença enquanto presenciam a tormentosa desordem dos eventos que ocorrem no Corso.

Goethe torna-se o mediador do leitor – uma espécie de guia turístico do carnaval. Ele permanece de fora, contudo, em particular de fora da multidão tumultuada – o povo – que anda para cima e para baixo pelo Corso. Ele é indiferente, um estrangeiro, por vezes condescendente. Não vê muita diversão no carnaval e, como Hawthorne e Henry James mais tarde, não compartilha em nada da sua alegria. Ele se mantém a distância, uma distância teatral que impõe ordem, e é só de vez em quando que se identifica com os espectadores – não com a massa imensa e viva de seres sensuais, mas com uma elite que observa a multidão de seus bancos e cadeiras. Ele descreve a sensação de acolhimento produzida pelos tapetes pendurados das varandas e das janelas, pelas tapeçarias bordadas sobre as grades dos balcões e pelas cadeiras colocadas nas calçadas, trazidas das casas e dos palácios situados no Corso. Quando se sai de casa, não se acredita que está do lado de fora, entre estranhos, mas em um aposento cheio de conhecidos (“Indem man aus dem Hause tritt, glaubt man nicht im Freien und unter Fremden, sondern in einem Saale unter Bekannten zu sein” [Goethe, 1976a, p. 646]). Ele não abandona sua classe social. Ele não assume, fenomenológica ou retoricamente, a subjetividade dos participantes. De fato, em sua primeira menção ao carnaval no ano anterior, ele foi mais sensível à experiência dos participantes.

O que é desagradável nisso é a ausência de alegria interior nas pessoas, que não têm dinheiro para atender aos poucos desejos que talvez ainda tenham. [...] Nos últimos dias o barulho era inacreditável, mas não havia nenhuma alegria sincera.

(Was man dabei unangenehm empfindet, dass die innere Fröhlichkeit den Menschen fehlt und es ihnen an Gelde mangelt, das bisschen Lust, was sie noch haben mögen, auszulassen. [...] An den letzten Tagen war ein unglaublicher Lärm, aber keine Herzensfreude.) (Goethe, 1976a, pp. 228-29).

Em *O carnaval romano*, Goethe está interessado na exibição, no externo, em *das Aussere*, naquilo que pode ver – e não na *Innerlichkeit* dos participantes.

E, *ainda assim*, é precisamente com o “significado interior” do carnaval que Goethe termina seu ensaio. O carnaval passa como um sonho ou um conto de fadas, diz ele, deixando, talvez, menos marcas na alma do participante (*Teilnehmer*) do que nos leitores de Goethe. Ele trouxe à sua imaginação e compreensão um todo coerente (“vor deren Einbildungskraft und

Verstand wir das Ganze in seinem Zusammenhange gebracht habe”). Estará Goethe sugerindo que, para que uma experiência não seja efêmera, ela precisa ser descrita – dotada de coerência e ordem? Ele prossegue observando que “o curso desses desatinos” chama nossa atenção para as etapas mais importantes da vida humana

[...] quando um Pulcinella vulgar indecentemente nos lembra dos prazeres do amor aos quais devemos nossa existência, quando uma Baubo profana os mistérios do nascimento em lugares públicos, quando tantas velas acesas à noite nos recordam da cerimônia final.

([...] wenn uns [...] der rohe Pulcinell ungebührlich an die Freuden der Liebe erinnert, denen wir unser Dasein zu danken haben, wenn eine Baubo auf öffentlichem Platze die Geheimnisse der Gebärerin entweicht, wenn so viele nächtlich angezündete Kerzen uns an die letzte Feierlichkeit erinnern.) (Goethe, 1976a, p. 676).

Goethe vê o próprio Corso como o caminho da vida terrena, no qual se é, ao mesmo tempo, espectador e ator, e onde se tem pouco espaço para o movimento livre, devido a forças externas. Os cavalos que passam correndo são como delícias fugazes “que deixam apenas um traço na alma”. Arrebatado pela força de suas imagens, Goethe observa

[...] que a liberdade e a igualdade só podem ser gozadas na intoxicação da loucura e que o maior desejo alcança seu ápice quando chega perto do perigo e se compraz em sensações voluptuosas e docemente ansiosas.

([...] dass Freiheit und Gleichheit nur in dem Taumel des Wahnsinns genossen werden können, und dass die grösste Lust nur dann am höchsten reizt, wenn sie sich ganz nahe an die Gefahr drängt und lüstern ängstlich-süsse Empfindungen in ihrer Nähe geniesset.) (Goethe, 1976a, p. 677).

Estas últimas observações, reminiscentes do seu período irrefreado *Sturm und Drang*, parecem não ter qualquer referente específico no carnaval. O carnaval é uma desculpa para a meditação de Goethe. Sua preocupação não é com seu significado para os participantes, mas para si e para seus leitores. Ignorando o histórico e o coletivo, o vínculo, como sublinha Bakhtin (1965), entre o destino popular, penetrado pelo princípio cômico, e a terra, Goethe

reduz o carnaval a uma alegoria convencional do destino individual. O seu sentido está em uma história transcendente – do tipo que Catlin buscou para a cerimônia O-Kee-Pa, mas nunca conseguiu realmente encontrar. Por meio da alegoria de Goethe, o indivíduo, por assim dizer, ressuscita da multidão que vagueia, excitada, em um tumulto – o não individuado.¹¹ Goethe, uma espécie de ilusionista, um mágico das palavras, um Hermes que relata o carnaval para aqueles que estão ao norte, além da fronteira, restabelece a ordem, nesse nível reflexivo, a um evento que, apesar da ordem expositiva e teatralizada já introduzida por sua descrição, precisa permanecer, no plano retórico, como um símbolo de loucura e desordem. Assim como Catlin, Goethe busca um significado moral (ainda que trivial) na cerimônia – no carnaval.

E assim, sem sequer pensar a respeito, também concluímos com uma meditação de Quarta-Feira de Cinzas, com a qual esperamos não ter entristecido nossos leitores. Pelo contrário, como a vida como um todo permanece como o carnaval romano, insípida, precária, sem uma visão de conjunto, esperamos que, através dessa multidão descuidada de mascarados, todos sejam lembrados, junto conosco, da importância de cada um dos prazeres da vida, momentâneos e, com frequência, aparentemente triviais.

(Und so hätten wir, ohne selbst daran zu denken, auch unser Karneval mit einer Aschermittwochsbetrachtung geschlossen, wodurch wir keinen unsrer Leser traurig zu machen fürchten. Vielmehr wünschen wir, dass jeder mit uns, da das Leben im ganzen wie das Römische Karneval unübersehlich, ungeniessbar, ja bedenklich bleibt, durch diese unbekümmerte Maskengesellschaft an die Wichtigkeit jedes augenblicklichen, oft gering scheinenden Lebensgenusses erinnert werden möge.) (Goethe, 1976a, p. 677).

Talvez, como uma meditação convencional de Quarta-Feira de Cinzas, a conclusão de Goethe demarque um retorno à contemplação, à introspecção e à preocupação com o significado daquilo que fazemos.¹² O seu “re-

¹¹ É interessante notar que Henry James (1873, pp. 139 et seq.) também inclui uma reflexão sobre a Quarta-Feira de Cinzas, uma “peroração quaresmal”, em sua descrição do carnaval em 1873. Essa passagem é inspirada pela visão de um jovem padre que reza solitário em uma pequena igreja no monte Palatino e prossegue à medida que James, sozinho, se abstém do carnaval, “andando obstinadamente ao longo da silenciosa periferia de Roma”.

¹² Quando Goethe se dirige ao leitor, a função deste se torna, conforme observa Michael André Bernstein (1983) “semelhante à função do dia seguinte em uma Saturnália ‘real’, o instante em

torno” se dá em paralelo a um retorno na cerimônia que descreve. Durante o carnaval, não há qualquer reflexão, somente brincadeiras, mascaradas e, como dizemos hoje, encenações.¹³ Com a Quarta-Feira de Cinzas, tem início um período de penitência e, pode-se presumir, um retorno à introspecção, à ordem e à individualidade.

O título do ensaio de Clifford Geertz, “Jogo Profundo: notas sobre uma briga de galos balinesa”,¹⁴ escrito mais ou menos na mesma época em que o filme *Garganta Profunda*¹⁵ estava na moda, anuncia uma série de trocadilhos eróticos – trocadilhos que, afirma Geertz, os próprios balineses entenderiam – usados ao longo de todo o ensaio. Os trocadilhos são frequentes na etnografia. Eles situam o etnógrafo entre seu mundo de orientação primária, o mundo de seu leitor e o mundo daqueles outros, as pessoas que estudou, às quais, em algum nível, creio, ele também está se dirigindo (Crapanzano, 1977a). Por meio do trocadilho, ele propõe uma espécie de conluio aos membros de um ou de outro mundo, em geral o mundo dos seus leitores, criando, assim, uma relação hierárquica entre eles. Ele mesmo, o autor do trocadilho, é o mediador entre esses mundos.

O ensaio de Geertz divide-se em sete seções e seus títulos – “A Invasão”, “De Galos e Homens”, “A Briga”, “Chances e até Mesmo Dinheiro”, “Brincando com Fogo”, “Penas, Sangue, Multidões e Dinheiro” e “Dizendo Alguma Coisa sobre Alguma Coisa” – são, todos eles, sugestivos de um ambiente especificamente urbano, de um romance policial com sexo e violência, ao estilo Mickey Spillane, talvez, o qual, ao contrário dos trocadilhos eróticos de Geertz, os balineses com certeza não conseguiriam entender, ao menos não em 1958. Os títulos pouco ajudam a caracterizar o *ethos* de uma aldeia ou de uma briga de galos balinesa, mas, assim como os trocadilhos, criam uma

que todos reassumem seus papéis convencionais, com a importante distinção, contudo, de que a posição do leitor representa uma fonte *continuamente* presente de autoridade, a qual mesmo os momentos mais anárquicos do dia festivo não conseguem colocar em suspenso”. Embora eu reconheça o papel de autoridade do leitor em *O carnaval romano* de Goethe, a posição de autoridade do próprio Goethe, muito mais acentuada do que a de Catlin, parece ser inteiramente independente da autoridade do seu leitor.

¹³ No original: “acting out”. (N. do T.)

¹⁴ O título original é “Deep Play. Notes on a Balinese Cockfight”, traduzido no Brasil como “Um Jogo Absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa”, na edição publicada por Zahar Editores. (N. do T.)

¹⁵ Título original: “Deep Throat”. (N. do T.)

relação de conluio entre o etnógrafo e, nesse caso, seus leitores. Atestam também o virtuosismo estilístico do etnógrafo. Ele e seus leitores terminam no topo da hierarquia do entendimento.

O ensaio de Geertz começa com uma cena de chegada bem-humorada – hoje em dia, já considerada, por si só, um gênero ou subgênero da etnografia. O herói, o antropólogo, é escalado de forma estereotipada como um ingênuo, um simplório esquisitão, inseguro quanto à própria identidade, muitas vezes padecendo de alguma doença exótica, preso em um mundo intermediário.¹⁶ Podemos imaginá-lo no carnaval romano de Goethe. Ele já não está mais no seu próprio mundo, e ainda não dominou seu novo mundo – o mundo que ele irá constituir através de sua etnografia.

No início de abril de 1958, minha esposa e eu chegamos, desconfiados e com malária, a uma aldeia balinesa a qual, como antropólogos, pretendíamos estudar. Um lugar pequeno, com cerca de 500 pessoas, relativamente remoto, que constituía seu próprio mundo. Éramos intrusos, intrusos profissionais, e os aldeões lidaram conosco como os balineses parecem lidar sempre com pessoas que não fazem parte da sua vida, mas, mesmo assim, impõem sua presença a eles: como se não estivéssemos ali. Para eles, e em alguma medida para nós mesmos, éramos não pessoas, espectros, homens invisíveis. (Geertz, 1973, p. 412).

Aqui, no primeiro parágrafo de “Jogo Profundo”, Geertz estabelece uma oposição entre ele e sua esposa e os balineses que viviam em seu próprio pequeno mundo remoto. Geertz e sua esposa são “antropólogos”, “profissionais” e “intrusos”. A cena de chegada é, conforme assinalei, chamada de “A Invasão”, referindo-se, explicitamente, a uma invasão policial de uma briga de galos na aldeia. Pode, também, refletir a atitude do próprio Geertz diante da própria presença e da de sua esposa, e de sua missão, na aldeia. Ele alega, dramaticamente, que ele e a esposa eram “não pessoas, espectros, homens invisíveis” para os aldeões e, “em alguma medida para nós mesmos” – isto é, até que, assim como os outros aldeões que estavam assistindo à briga de galos, fugiram da polícia. A partir daí, foram reconhecidos.

¹⁶ No original: “a betwixt and between world”. O autor alude, aqui, ao conhecido trabalho de Victor Turner, “Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*”, publicado originalmente em 1964. (N. do T.)

Geertz não oferece qualquer evidência para essa afirmação, e já no parágrafo seguinte se contradiz:

Mas, à exceção do nosso senhorio e do chefe da aldeia, de quem era primo e cunhado, todos nós ignoravam da forma como só os balineses sabem fazer. Enquanto perambulávamos para lá e para cá, inseguros, ansiosos, querendo agradar, as pessoas pareciam olhar diretamente através de nós com um olhar focado várias jardas atrás de nós, em algo mais real, assim como uma pedra ou uma árvore. Quase ninguém nos cumprimentava; mas ninguém fazia cara feia ou nos dizia qualquer coisa desagradável, o que teria sido quase que igualmente satisfatório. [...] A indiferença, claro, era estudada; os aldeões estavam observando cada movimento que fazíamos, e tinham enorme quantidade de informações, bastante precisas, sobre quem éramos e o que iríamos fazer. Mas agiam como se nós simplesmente não existíssemos e, de fato, como pretendiam nos informar com esse comportamento, não existíamos mesmo, ou pelo menos não ainda (Geertz, 1973, pp. 412-13).

Há, evidentemente, uma diferença entre ser uma não pessoa, um espetro, um homem invisível – uma coleção de *status* não equivalente, de toda forma – e ser tratado com uma “estudada indiferença”. Os Geertz podem ter sido tratados como se não estivessem lá, mas com certeza estavam. De que outra maneira poderiam ter sido informados de sua “não existência”?

Chamo a atenção, neste ponto, para algo que poderia ser simplesmente deixado de lado como um artifício narrativo não muito bem sucedido, não fosse ele indicativo de um problema mais sério, que compromete o ensaio de Geertz. Aqui, em um nível descritivo, ele confunde sua própria subjetividade – sua experiência de si mesmo naqueles primeiros dias balineses – com a subjetividade e a intencionalidade dos aldeões. (A experiência de sua esposa constitui outro problema, bem como uma espécie de embaraço conceitual: ela é dispensada dessa fábula sobre homens e galos – uma dispensa já anunciada no primeiro parágrafo pelo uso de “homens” na expressão “homens invisíveis”.) Mais adiante, no nível da interpretação, encontramos a mesma confusão (ver Crapanzano, 1981a; Lieberson, 1984). É preciso nos perguntarmos se essa confusão interpretativa é facilitada pela conduta descritiva particular de Geertz.

Por meio de trocadilhos, títulos, subtítulos e simples afirmações, o “antropólogo” e seus “balineses” são separados entre si. Na seção de abertura de “Jogo Profundo”, Geertz e sua esposa são escalados, convencionalmente, como indivíduos. Os balineses não. São generalizados. Observações como “como os balineses sempre fazem”, evocativas, se não de relatos de viagem superficiais, de estudos de caráter nacional, perpassam o “Jogo Profundo”: “como só os balineses sabem fazer” (*ibid.*, p. 412); “a profunda identificação psicológica dos homens balineses com seus galos” (p. 417); “os balineses nunca fazem nada de forma simples, quando podem dar um jeito de fazer de forma complicada” (p. 425); “os balineses são tímidos, ao ponto da obsessão, no que diz respeito a conflitos abertos” (p. 446). Os “balineses” – mas certamente não os balineses – constituem uma forma de realçar a descrição, a interpretação e a teorização de Geertz – sua autoapresentação.

Geertz compara sua condição de não pessoa com ser “uma nuvem ou sopro de vento”: “minha esposa e eu ainda estávamos no estágio do sopro de vento, um estágio muito frustrante, ou até mais do que isso, na medida em que você começa a duvidar se é realmente real, afinal de contas, o que enerva qualquer um quando [...]” (*ibid.*, p. 413). E ele prossegue descrevendo a invasão da polícia mediante a qual conseguiu “ser uma pessoa”. Essa passagem é importante não tanto por causa daquilo que Geertz tem a dizer sobre si mesmo e sobre sua esposa, mas por causa de uma mudança de pronomes de “eu/nós” ou, mais precisamente, de “eu + substantivo” (“minha esposa e eu”) para “você”. Essa mudança antecipa seu desaparecimento das seções seguintes. O “você”, sugiro, serve como mais do que um esforço para que o leitor crie uma relação de empatia com o autor. Ele retira a centralidade do narrador no espaço da compreensão intersubjetiva. Engaja-se em um diálogo com seu leitor de uma forma que, ao menos em sua apresentação, ele não se engaja com os balineses. *Eles* permanecem como figuras de cartão-postal.

Apesar do entendimento gramatical comum de que um pronome é apenas um substituto de um substantivo, há, conforme Émile Benveniste (1966) e outros observaram, uma diferença fundamental entre os pronomes pessoais da primeira e da segunda pessoas (“eu”, “você” e seus plurais) e os pronomes da terceira pessoa (“ele”, “ela”, “eles”). O primeiro e o segundo são propriamente indexicais: eles se “relacionam” com o contexto da elocução. Os pronomes da terceira pessoa referem-se anaforicamente a algo antecedente, um substantivo, com frequência um nome próprio, no texto. São

livres, por assim dizer, do contexto da elocução, mas estão incrustados no contexto textual. São intratextuais e derivam seu significado de seus antecedentes textualmente descritos. Assim, no ensaio de Geertz, e na maior parte das etnografias, o “eu/você” do etnógrafo e o “eu/você” dos interlocutores do etnógrafo no campo são convertidos assimetricamente em um “eu” anaforicamente livre e em um “eles” anafórico – cumulativo. De fato, na maior parte dos textos etnográficos, incluindo o ensaio de Geertz, o “eu” desaparece, à exceção das cenas de chegada convencionais ou em mudanças de avaliação de texto, e se transforma simplesmente em uma voz “invisível”, dada à luz pelo estilo.¹⁷ Sintomaticamente, “nós” raramente surge na etnografia.

“A Invasão” representa um momento delicado e instável. Geertz, o autor/narrador, é um “eu”. Os balineses são referencialmente descritos: um “eles”. No momento em que os balineses reconhecem Geertz, depois de sua fuga da polícia, ele, ao menos enquanto um “eu”, foge do texto em uma seção reveladoramente intitulada “De Galos e Homens”. Será que o prolongado “eu” de “A Invasão” está ali para compensar a condição de não pessoa de Geertz naqueles primeiros dias de trabalho de campo que ele descreve?

Ao longo de todo o restante de “Jogo Profundo” há uma confusão contínua entre a compreensão de Geertz e a compreensão dos balineses, à medida que ele os descreve. Sem qualquer evidência, ele atribui aos balineses todos os tipos de experiências, significados, intenções, motivações, disposições e entendimentos. Por exemplo:

Na briga de galos, o homem e a besta, o bem e o mal, o ego e o id, o poder criativo da masculinidade excitada e o poder destrutivo da animalidade liberada se fundem em um drama sangrento de ódio,残酷, violência e morte. Não surpreende que quando, como é regra invariável, o dono do galo vencedor leva a carcaça do perdedor – muitas vezes desmembrada pelo seu dono enraivecido – para casa para comer, ele o faça com uma mistura

¹⁷ Aqui estou simplificando. O “eu” do etnógrafo deve ser cuidadosamente examinado em suas ocorrências específicas, pois pode servir a múltiplas funções, até mesmo de forma simultânea. Pode, por exemplo, ser descriptivo, referindo-se a uma interlocução gramaticalmente distorcida (“eu disse”/“ele disse” ou “eu observei”), ou pode, de fato, estar referido ao contexto da escrita. Há, também, conforme discuti em outro lugar (1981b), um potencial anafórico para os indexicais da primeira e da segunda pessoas, em particular em textos “com autor”.

de constrangimento social, satisfação moral, nojo estético e alegria canibal (Geertz, 1973, pp. 430-31).

Não devemos nos deixar arrebatar pela sensibilidade de Grand Guignol de Geertz. Devemos nos perguntar: com base em que ele atribui “constrangimento social”, “satisfação moral”, “nojo estético” (o que quer que seja isso) e “alegria canibal” aos balineses? A todos os homens balineses? A qualquer homem balinês em particular? Claramente, o objetivo de Geertz, como o de Catlin, é dar vivacidade ao momento, mas, ao contrário de Catlin, que não tem qualquer pretensão de revelar o significado subjetivo – a experiência – da cerimônia O-Kee-Pa para os Mandan, Geertz pretende fazê-lo no caso dos balineses.

Mais ao fim do seu ensaio, como se tirasse um coelho da cartola, Geertz, subitamente, declara ser a briga de galos uma forma de arte, que ele comprehende de forma bastante ocidental:

Como qualquer forma de arte – pois, afinal, é com isso que estamos lidando –, a briga de galos torna compreensível a experiência ordinária e cotidiana, ao apresentá-la em termos de atos e objetos, cujas consequências práticas foram removidas e que foram reduzidas (ou, se você preferir, elevadas) ao nível da maior aparência, onde seu sentido pode ser articulado de forma mais poderosa e percebido de forma mais exata (Geertz, 1973, p. 443).

Precisamos indagar: para quem a briga de galos articula a experiência cotidiana – a experiência da hierarquia de *status* – e a torna mais perceptível? Após aproximar a briga de galos de *Rei Lear* e de *Crime e castigo*, Geertz prossegue afirmando que

[...] ela pega estes temas – morte, masculinidade, ira, orgulho, perda, beneficência, mudança – e, organizando-os em uma estrutura englobante, os apresenta de forma a colocar em relevo uma visão particular de sua natureza essencial. Ela os dota de uma construção, para aqueles historicamente posicionados para apreciar a construção, os torna significativos – visíveis, tangíveis, apreensíveis –, “reais” em um sentido ideacional. Uma imagem, uma ficção, um modelo, uma metáfora, a briga de galos é um meio de expressão: sua função não é nem de mitigar paixões sociais nem de intensificá-las (em

bora, do seu modo “brincando com fogo”, ela faça um pouco dos dois), mas, em meio a penas, sangue, multidões e dinheiro, de revelá-las (Geertz, 1973, pp. 443-44).

Precisamos perguntar: quem está historicamente posicionado para apreciar a construção? Geertz ignora completamente o fato de que *Rei Lear* e *Crime e castigo* são, cultural e linguisticamente, definidos como uma tragédia e um romance; como representações de uma ordem particular; como ficções a serem lidas de uma forma particular – de fato, a serem lidas. Ele não oferece qualquer prova, em qualquer lugar, de que a briga de galos seja definida dessa maneira para os balineses. Empilhar imagem sobre imagem – “imagem”, “ficção” e “metáfora” – pode mitigar a ansiedade teórica do próprio Geertz, mas dificilmente resolve o problema. (Imagem, ficção, modelo e metáfora não são, evidentemente, mais equivalentes do que não pessoa, espectro e homem invisível.) Brigas de galo são, certamente, brigas de galos para os balineses – e não imagens, ficções, modelos e metáforas. Elas não são definidas assim, embora possam ser lidas dessa forma por um estrangeiro para quem “imagens, ficções, modelos e metáforas” tenham valor interpretativo.¹⁸ Talvez não seja por acaso que, em um parágrafo posterior, Geertz descreva a briga de galos como “inquietante”: “A razão pela qual ela é inquietante é que, ao vincular orgulho com identidade, identidade com galos e galos com destruição, ela traz à realização imaginativa uma dimensão da experiência balinesa que normalmente está bem obscurecida” (ibid., p. 444). Precisamos perguntar mais uma vez: a quem a briga de galos inquieta?

Nas páginas finais de “Jogo Profundo”, Geertz compara a briga de galos a um texto. Ele também se refere a ela como “uma leitura balinesa da experiência balinesa”, “uma história que eles contam aos nativos sobre eles mesmos”, um “metacomentário”. “É uma forma de dizer algo sobre algo”. Ela exige do antropólogo que a “penetre”, da mesma forma como um crítico “penetra” um texto. Para Geertz, o texto interpretado – a briga de galos – é um drama sobre a hierarquia de *status*, e, em uma linguagem ostensivamente intencional, ele sugere que essa é a razão por que os balineses vão a brigas de galos:

¹⁸ Seria preciso, em última instância, examinar o *status* ontológico dos equivalentes balineses (se existirem) dessas categorias ocidentais.

[...] os balineses vão a brigas de galos para descobrir o que um homem, geralmente controlado, reservado, quase que obsessivamente absorto em si mesmo, uma espécie de autocosmo moral, sente quando, atacado, atormentado, desafiado, insultado e levado, como resultado disso, a extremos de fúria, triunfa inteiramente ou é derrubado (Geertz, 1973, p. 450).

Em outra passagem, ele afirma a subjetividade balinesa nas brigas de galos:

Encenada e reencenada, até o momento infinitamente, a briga de galos permite ao balinês, da mesma maneira que, lido e relido, *Macbeth* permite a nós, enxergar uma dimensão de sua própria subjetividade. Enquanto assiste briga atrás de briga, com a observação ativa de proprietário e apostador (pois a briga de galos, assim como o críquete ou a corrida de cachorros, não tem qualquer interesse para um simples espectador), ele se familiariza com ela e com aquilo que ela tem a lhe dizer, assim como o ouvinte atento de um quarteto de cordas ou o espectador concentrado de uma natureza morta se torna lentamente mais familiarizado com elas de uma forma que abre sua objetividade para si mesmo (Geertz, 1973, pp. 450-51).

Quem disse isso a Geertz? Como pode um povo inteiro compartilhar uma única subjetividade? Não há diferenças entre textos, comentários, meta-comentários, dramas, esportes, quartetos de cordas e naturezas mortas? Terá o professor Geertz abandonado todas as distinções analíticas que caracterizaram o sucesso (e o fracasso) de sua civilização? Assim como as metáforas coloridas e concretas de Catlin, as metáforas incolores e abstratas de Geertz destroem tanto sua descrição quanto sua interpretação. Na verdade, minam sua autoridade. Sua mensagem simplesmente não convence.

Apesar de suas pretensões fenomenológico-hermenêuticas, em “Jogo Profundo” não há, de fato, qualquer compreensão do nativo do ponto de vista do nativo. Há apenas a compreensão construída do ponto de vista construído do nativo construído. Geertz não oferece qualquer evidência precisa para suas atribuições de intenção, suas afirmações de subjetividade, suas declarações de experiência. Suas construções de construções de construções parecem ser pouco mais do que projeções, ou, ao menos, confusões, entre o seu ponto de vista, a sua subjetividade, e aquela do nativo, ou, mais precisamente, do nativo construído.

Finalmente, como se para dar às suas construções, ou às de qualquer antropólogo, uma certa, por assim dizer, autoridade substantiva, Geertz refere-se, em “Jogo Profundo”, à cultura como “um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo se esforça por ler sobre o ombro daqueles a quem esses textos pertencem” (*ibid.*, pp. 452-53).¹⁹ A imagem impressiona: compartilhar e não compartilhar um texto. Ela representa uma espécie de relação entre um “nós” assimétrico, com o antropólogo situado atrás e acima do nativo, escondido, porém, no topo da hierarquia da compreensão. É um reflexo, creio, do drama indexical da “Invasão”, no qual as partes do encontro etnográfico são aproximadas na narração enquanto são separadas pelo estilo. Não há, nunca, uma relação eu-você, um diálogo, duas pessoas próximas uma da outra lendo o mesmo texto e discutindo-o face a face; há apenas uma relação eu-eles. E, conforme vimos, mesmo o eu desaparece – substituído por uma voz invisível de autoridade que expõe aquilo que o eu-transformado-em-eles vivencia.

Na etnografia tradicional, o encontro do etnógrafo com o povo que estudou raramente é descrito. Com frequência, como no caso do “Jogo Profundo” de Geertz, que dificilmente se poderia considerar uma etnografia tradicional, mesmo a atividade descrita e interpretada – uma briga de galos, um carnaval, uma prova de bravura ou, da mesma forma, tecer um cesto ou preparar uma refeição – não é apresentada em sua particularidade como uma performance particular e, de certa forma, única. O que recebemos, normalmente, é um quadro geral. Pode-se presumir que muitas observações, feitas a partir de muitos ângulos, são conjugadas em uma performance única construída, que se transforma em uma espécie de ideal, uma performance platônica. Catlin e Goethe descrevem uma performance específica, mas, apesar de dêiticos e outras locuções particularizantes, o fazem de maneira generalizante. Geertz, que aparentemente assistiu a muitas brigas de galos, nunca descreve uma briga de galos específica. Ele constrói a briga de galos balinesa e interpreta sua construção: “a briga de galos balinesa”. Sua cena de chegada tradicional tem uma função dêitica que não é assim tão diferente do lugar atribuído a Catlin ou dos “aqui” e “agora” de Goethe. Ela dá a ilusão de especificidade quando não há qualquer ponto de vista temporal ou espacial

¹⁹ Ver minha discussão (Crapanzano, 1981c) sobre texto e metáforas de texto. Argumento que, apesar de uma certa tendência crítica da literatura a encarar os textos abstratamente, sua força retórica reside na concretude, na existência tangível do texto.

específico. Ela atesta que o etnógrafo esteve lá e dá a ele a autoridade, qualquer que seja ela, que deriva dessa presença.

Em “Jogo Profundo”, o problema das construções de autoridade do etnógrafo fica ainda mais complicado pelas pretensões fenomenológicas e hermenêuticas do autor. Nem Catlin nem Goethe fazem qualquer esforço constante para descrever como é a experiência dos participantes das cerimônias que observam. Catlin só assume a perspectiva dos Mandan retoricamente. Para ele, a cerimônia O-Kee-Pa foi um “espanto” (“Essa parte da cerimônia [a tortura], como acabei de presenciar, é verdadeiramente espantosa de ver, e vai sacudir a crença do mundo quando lerem sobre ela” [Catlin, 1857, pp. 157]); e ele se esforçou, sem sucesso, para lhe dar sentido. Ele não encontrou nenhuma história mais familiar na qual encaixá-la de forma mais do que fragmentária. O carnaval romano transformou-se, para Goethe, em uma alegoria do destino individual. Obviamente, o carnaval não era *tão* desconhecido. Ele conseguiu organizá-lo de acordo com falas teatrais familiares – a *commedia dell'arte* – e sincronizar seu ritmo descritivo com o ritmo do carnaval. Podemos considerar a alegoria de Goethe arcaica, até mesmo moribunda, mas ela consegue englobar o carnaval. Para Geertz, a briga de galos transforma-se, ela mesma, em uma grande metáfora para a organização social balinesa e, assim, se fecha sobre si mesma. Apesar da preocupação obsessiva de Geertz com o entendimento do ponto de vista do nativo, seu ensaio é menos uma investigação sobre a briga de galos balinesa, compreendida subjetivamente ou objetivamente, do que sobre a interpretação – a leitura – de dados culturais. Sua análise é exemplar, e essa qualidade exemplar, o virtuosismo interpretativo de Geertz, ajuda a torná-la etnograficamente convincente. Seu significado último não é moral, mas metodológico. Catlin faz um apelo pela salvação dos Mandan; Goethe, pela plena apreciação de momentos fugazes de alegria; Geertz, pela hermenêutica. Nos três exemplos, os eventos descritos são corrompidos pelas histórias transcendentes nas quais desempenham um papel. São sacrificados à sua função retórica em um discurso literário muito distanciado do discurso nativo de sua ocorrência. O sacrifício, a destruição do evento descrito, não é, na análise final, mascarado nem pela retórica, nem pela hipotípose, nem pela teatralidade, nem pelo virtuosismo interpretativo ou por sua metaforização – salvação, vida, sociedade –, mas pela autoridade do autor, o qual, ao menos em muitas etnografias, situa-se acima e atrás daqueles cuja experiência pretende descrever. Com muita

frequência, o etnógrafo se esquece de que o nativo, assim como Eduard nas *Afinidades eletivas* de Goethe, não pode tolerar alguém lendo por cima de seu ombro. Se não fechar o livro, haverá uma sombra sobre as páginas. É claro que o etnógrafo também vai lançar uma sombra sobre o que vê. Talvez seja por essa razão – e peço permissão para concluir com a metáfora da minha própria cena de chegada neste trabalho – que Zeus entendeu quando Hermes prometeu não mentir, mas não prometeu contar toda a verdade.

Da porta de sua tenda: o etnógrafo e o inquisidor

Renato Rosaldo

Este trabalho tenta desenvolver uma anatomia da retórica etnográfica por meio da exploração dos modos de autoridade e representação em dois livros merecidamente clássicos: *Os Nuer*, de E. E. Evans-Pritchard e *Montaillou*, de Emmanuel Le Roy Ladurie. O primeiro, publicado em 1940, é há muito reconhecido, juntamente com dois outros livros e diversos artigos sobre o mesmo povo, como um trabalho etnográfico exemplar. O último, publicado em 1975 por um renomado historiador francês, teve ampla acolhida por seu uso inovador de um registro da Inquisição para construir uma análise “etnográfica” de uma aldeia francesa do século XIV. A intervenção de Le Roy Ladurie, entre outras obras experimentais de história e antropologia, foi saudada como tendo aberto a possibilidade de uma história mais etnográfica e de uma etnografia mais histórica.¹

Ainda assim, sob certos aspectos, o experimento de Le Roy Ladurie reutiliza um artefato já considerado antigo em sua terra natal – como acontece com tanta frequência com empréstimos interculturais e interdisciplinares. Um trabalho antropológico que visasse a uma análise etnográfica tão total como essa que encontramos em *Montaillou* poderia ser considerado clássico quanto ao estilo, mas mais ultrapassado do que inovador. Sob essa perspectiva, a

¹ Essa combinação de história e antropologia tem uma genealogia que remonta a Heródoto e Tucídides. O próprio Evans-Pritchard escreveu sobre história e antropologia, e Le Roy Ladurie deu um curso no Collège de France intitulado “História Etnográfica”. Esse campo de investigação ressurgente foi resenhado, recentemente, em ensaios de autoria de Bernard Cohn (1980, 1981) e Natalie Davis (1981).

obra de Le Roy Ladurie tem um valor especial. Ela serve como um espelho para uma reflexão crítica sobre modos de autoridade e retórica descritiva na etnografia, em particular na escrita influente de Evans-Pritchard. A obra de Evans-Pritchard deve ser entendida, nesse contexto, como um exemplo representativo das convenções retóricas da disciplina. Uma leitura atenta desses dois livros, mais do que uma revisão mais superficial de um conjunto de casos mais abrangente, permite desenvolver um argumento geral que pode ser avaliado por meio do estudo de passagens narrativas extensas de maneira detalhada. Aquilo que o argumento perde em abrangência, ganha em intensidade.

Ao olhar para *Os Nuer* a partir do ângulo específico oferecido por *Montaillou*, descobrimos que a figura do etnógrafo fazendo trabalho de campo se parece, de forma perturbadora, com o inquisidor do século XIV que criou o documento usado por Le Roy Ladurie. A obra do historiador apropria-se de formas de estabelecimento de autoridade e de construção de descrições objetivas já desenvolvidas na literatura etnográfica. No fundo, o historiador, por vezes, chega quase a caricaturar seus modelos etnográficos. Mas, nos moldes de uma objeção que ilumina, é exatamente esse traço de exagero que ao mesmo tempo torna estranho e revela um conjunto de práticas discursivas que, em sua terra natal antropológica, não suscita qualquer questão. Parecem não peculiares, mas normativos para a escrita da disciplina. Ao fazer um desvio por meio da obra de Le Roy Ladurie, espero desenvolver uma perspectiva crítica sobre a etnografia, tanto como trabalho de campo quanto como retórica descritiva.

Minha leitura da escrita etnográfica de Evans-Pritchard é guiada ao mesmo tempo pela máxima de Santayana de que aqueles que esquecem seu passado estão condenados a repeti-lo e pela noção de que reavaliações críticas, a reapropriação ativa de obras passadas, deveriam desempenhar um papel relevante na formulação de análises futuras. Esse tipo de crítica histórica, na condição de contos que simultaneamente inspiram e previnem, pode orientar mudanças futuras no discurso etnográfico.

O uso e o abuso da autoridade etnográfica

A obra de Emmanuel Le Roy Ladurie toma de empréstimo a autoridade disciplinar da etnografia para transformar o “testemunho em primeira mão” de camponeses do século XIV (tal como registrado nos documentos da Inquisição de Jacques Fournier) em um relato documental da vida em aldeia no sul da França.

da França, naquela época.² O livro é dividido em duas partes: uma ecologia e uma arqueologia. A primeira delineia estruturas que permaneceram imutáveis na longa duração (*longue durée*), e a segunda discute formas culturais (*mentalités*) que muitas vezes demonstram uma longevidade comparável.

A ecologia tem início com o ambiente físico e com as estruturas de dominação (capítulo 1), avança para a casa como base da vida na aldeia (capítulos 2 e 3) e termina com um extenso relato sobre o pastoralismo transumano (capítulos 4, 5, 6 e 7). Le Roy Ladurie opõe a vida na aldeia nas casas, exemplificada pelos Clergue, à vida dos pastores nas montanhas, condensada na pessoa de Pierre Maury. (Este, de forma anômala discutida mais adiante, é objeto de um tratamento ao mesmo tempo mais extenso e mais idealizado do que os primeiros.) A arqueologia, organizada de forma mais solta, começa pela linguagem corporal e termina com o mito. Entre uma coisa e outra, Le Roy Ladurie discute, em um tom muitas vezes excitante, o sexo, a libido, o ciclo da vida (casamento, infância, morte), tempo e lugar, mágica, religião, moralidade e o outro mundo. Ao longo de toda essa parte, o narrador pontua seu texto com citações em itálico, supostamente o discurso livre direto dos camponeses, apresentado verbalmente como se estivéssemos bisbilhotando a própria aldeia.

Le Roy Ladurie começa descrevendo suas fontes documentais nos seguintes termos:

Embora haja extensos estudos históricos sobre comunidades camponesas, há muito pouco material disponível que possa ser considerado como um testemunho direto dos próprios camponeses. É por essa razão que o Registro da Inquisição de Jacques Fournier, Bispo de Pamiers em Ariège, na Comté de Foix (hoje sul da França) de 1318 a 1325, é de interesse tão extraordinário (Le Roy Ladurie, 1975, p. vii).

Esse início deixa claro que o leitor aprenderá, de uma forma notavelmente evocativa, sobre a textura da vida camponesa no século XIV. As descrições ricas e vívidas, muito diferentes daquelas encontradas em outras obras históricas sobre os aldeões medievais, constituem de fato uma leitura “etno-

² O problema da autoridade etnográfica foi discutido em um excelente ensaio de James Clifford (1983a).

gráfica” sedutora. Os camponeses são textualizados de forma tal que caracteriza os falantes como articulados e perspicazes em relação às próprias condições de existência. Mas o recurso figurado do historiador de fazer com que as vozes de camponeses medievais distantes se tornem diretamente audíveis para os leitores no presente gera mais ceticismo do que admiração entre os etnógrafos, acostumados a refletir sobre as dificuldades da tradução de culturas.

O tom inocente do historiador dá razão para dúvidas já desde o início. Como podem seus dados (“o testemunho direto dos próprios camponeses”) terem permanecido imaculados pelo contexto de dominação (“o Registro da Inquisição”)? Afinal, o inquisidor obtinha os testemunhos como confissões; ele não os escutava como conversas na vida cotidiana. O que poderia motivar o historiador a separar os dados do instrumento por meio do qual foram coletados?

Le Roy Ladurie tenta fortalecer a autoridade de seu documento por meio da estratégia do realismo literário levada a extremos.³ Ele dá nomes, menciona títulos, cita lugares específicos e faz referência a datas precisas. Chega ao ponto de nos dar um impressionante esboço da trajetória de Jacques Fournier, do seu nascimento humilde, passando pelos cargos de bispo e cardeal até sua eleição, em 1334, como Benedito XII, Papa de Avignon. Fournier, no relato de Le Roy Ladurie, é descrito como ambicioso, diligente e talentoso. Espera-se que o leitor acredite que o inquisidor produziu um documento confiável e detalhado para uso do historiador, uso confiante e às vezes acrítico, mais de seis séculos depois.

Vejamos, por exemplo, a passagem abaixo, na qual Le Roy Ladurie retrata Fournier como um inquisidor incansável em busca de informações:

Bastam alguns detalhes para mostrar como nosso dossier foi montado. O Tribunal da Inquisição de Pamiers funcionou durante 370 dias entre 1318 e 1325. Nesses 370 dias ocorreram 578 interrogatórios. Desses, 418 foram realizados com os acusados e 160 com as testemunhas. No total, essas centenas de sessões lidaram com 98 casos. O tribunal estabeleceu um recorde de trabalho duro em 1320, com 106 dias; trabalhou 93 dias em 1321, 55 em 1323, 43 em 1322, 42 em 1324 e 22 em 1325 (Le Roy Ladurie, 1975, p. xiv).

³ Para uma caracterização do realismo, ver Culler (1975, pp. 131-60). Para uma resenha instigante de *Montaillou*, a qual, entre outras coisas, destaca suas convenções realistas, ver Clifford (1979).

Esses números imponentes, enfileirados um após o outro de uma maneira muito familiar aos fãs de esportes, tentam convencer os leitores de que compõem uma medida exata e oficial do grau de eficácia da Inquisição. O resumo quantificado encerra-se com uma contagem, ano a ano, dos dias de trabalho do Tribunal da Inquisição, classificados em ordem decrescente a partir do recorde de 106 dias. O acúmulo retórico de estatísticas feito por Le Roy Ladurie faz parecer que a investigação de Fournier foi exaustiva e definitiva. O inquisidor, de acordo com o historiador, estava mais para um instrumento de reunião de informações do que para um homem inclinado a fazer os culpados confessarem suas heresias.

Le Roy Ladurie termina sua introdução, contudo, afirmando claramente a desigualdade fundamental das interlocuções entre o inquisidor Fournier e seus objetos, como na passagem a seguir: “O comparecimento do acusado diante do tribunal do Bispo começava com um juramento sobre os Evangelhos e continuava sob a forma de um diálogo desigual” (*ibid.*, p. xv). Mas essa rápida admissão de um “diálogo desigual” é logo negada, como se dizer “lamento” lhe permitisse seguir em frente com outras coisas. Ele não faz mais do que encerrar essa apresentação do jogo entre poder e conhecimento sublinhando, mais enfaticamente do que antes, o meticoloso anseio pela verdade que movia Fournier em seus interrogatórios, como se vê abaixo:

Em todos os outros casos que compõem o material desse livro, o Bispo se restringiu a identificar desviantes reais (desvios muitas vezes menores, do nosso ponto de vista). As confissões são repletas de descrições dos acusados sobre suas vidas cotidianas. Em geral, eles se confirmavam mutuamente, mas, quando havia contradições, Fournier tentava diminuir as discrepâncias, pedindo mais detalhes aos vários prisioneiros. O que o impulsionava era o desejo (por mais odioso que fosse em sua forma) de saber a verdade (Le Roy Ladurie, 1975, p. xv).

O documento, em seu valor aparente, pretende fornecer descrições confiáveis da vida cotidiana de camponeses do século XIV. Nesse contexto, Le Roy Ladurie usa uma expressão meio séria, meio irônica e transforma o inquisidor em um colega acadêmico ao descrevê-lo como “tão pedante quanto um

escolástico” (*ibid.*, p. xv).⁴ Ao empregar uma tática que Michel Foucault tornou muito conhecida, o narrador invoca o desejo pela verdade de forma a omitir o desejo de poder igualmente presente no documento. A sua caracterização da atenção de Fournier para com os detalhes da vida cotidiana como meticulosa e erudita atende ao propósito ideológico de lhe permitir afastar do contexto de interrogação as descobertas “documentais” assim feitas.

Le Roy Ladurie, habilmente, libertou o documento do contexto histórico que o produziu. A sua introdução atribui, desse modo, autoridade à investigação do inquisidor e afasta o documento da política da dominação. A verdade do Registro da Inquisição se torna, assim, mais uma questão de relato objetivo do que uma série de afirmações feitas por determinadas pessoas (camponeses) a uma pessoa específica (Fournier) em uma situação particular (a Inquisição). O documento do historiador foi tratado, no plano retórico, como se fosse a criação de uma ciência desinteressada. De maneira não muito diferente do registro documental, o próprio historiador alcançou a inocência do observador distanciado. E nem é preciso dizer que, no restante do livro, o personagem central da introdução, o inquisidor Jacques Fournier, não faz qualquer nova aparição digna de nota.

O uso e o abuso da retórica descritiva

No corpo de seu livro, Le Roy Ladurie esconde-se sob o manto da autoridade da ciência etnográfica, a qual toma de empréstimo. De fato (conforme veremos adiante), chega a adotar a tática do etnógrafo de confinar em uma introdução a discussão sobre a política de dominação que moldou o conhecimento do pesquisador sobre o povo que estuda. Assim, o texto principal do historiador nunca retorna à discussão de abertura sobre o modo como seu documento foi produzido. Ao criar sua autoridade, Le Roy Ladurie oculta a revelação introdutória das origens de *Montaillou* em um documento de repressão religiosa. A passagem a seguir, por exemplo, destaca-se

⁴ A visão de Le Roy Ladurie da verdade da Inquisição provém, provavelmente, das visões dos historiadores da lei, que veem a Inquisição como um passo no caminho do desenvolvimento dos interrogatórios racionais. Para uma crítica incisiva dessas visões dos historiadores, ver Asad (1983b). Minha visão sobre esse assunto, assim como a visão de Asad, é inspirada na obra de Michel Foucault (1977, 1978a).

como um exemplo extremo de representação do registro inquisitorial como se fosse um relato etnográfico neutro:

Em casos muito raros o registro menciona jovens mulheres que se casaram seguindo os ditames do coração. O Registro, contudo, fala de muitos rapazes que o fizeram. Mas na instituição do casamento, tal como era na época, a mulher era vista como um objeto – um objeto amado ou um objeto espancado, conforme fosse o caso. O historiador se vê diante de uma área de silêncio cultural sobre o assunto (Le Roy Ladurie, 1975, p. 189).

A impressão é de que o historiador caiu na armadilha do mito etnográfico de sua particular apropriação. Nem o inquisidor Fournier nem, nesse caso, um etnógrafo real poderia ser um instrumento tão idealizado, neutro e onisciente de coleta de informações. O que o Registro da Inquisição revela é que as camponesas de Montaillou não contavam, aos interrogadores, muita coisa sobre suas paixões. As razões para evitar o assunto – a reticência das mulheres em falar sobre uma magia amorosa possivelmente herética, a reticência mútua entre as mulheres e seus interrogadores do sexo masculino ou o “silêncio cultural” imposto ao historiador – simplesmente não podem ser identificadas com base nas evidências disponíveis. Mesmo assim, Le Roy Ladurie simplesmente declara que as coisas que as mulheres não contam a seu inquisidor representam áreas de silêncio cultural.

O historiador adota a autoridade etnográfica para se habilitar a aprender, de forma não mediada, formas de vida perdidas de camponeses medievais. Sua percepção de ter direito a isso permite a apreensão direta de instituições e sentidos culturais historicamente distantes. Em vez de se preocupar com problemas de tradução, Le Roy Ladurie emprega a falsa autoridade etnográfica da polifonia, com sua voz e as vozes dos camponeses igualmente escutadas, por meio da citação em itálico de passagens que representam citações diretas transmitidas diretamente do passado (embora os camponeses – que estavam, é preciso não esquecer, fazendo confissões diante de um tribunal da Inquisição – em geral falassem occitano, registrado e, em seguida, traduzido para o latim, e, daí, traduzido pelo historiador para o francês moderno). A relação entre o historiador e seus objetos choca o leitor etnográfico por sua peculiar insensibilidade às relações de poder e às diferenças culturais.

No paradigma dos *Annales*, há uma noção implícita, análoga ao termo do etnógrafo *estrutura social*, conforme veremos adiante, que permite ao historiador afirmar que seus objetos se parecem com ele devido a continuidades estruturais comprováveis que perduram durante longos períodos (*longue durée*). Na descrição a seguir de Montaillou, por exemplo, pode-se ver como Le Roy Ladurie evoca, em seus leitores, um sentido de continuidade entre a aldeia medieval e a aldeia moderna do local:

A aldeia de Montaillou, voltada para o planalto, foi construída em fileiras. [...] Em épocas mais recentes, a aldeia se afastou da sombra do castelo e está hoje situada mais abaixo no declive. No século XIV, como hoje, a rua arqueada da aldeia conduzia à igreja da paróquia, construída abaixo da própria aldeia. [...] Na época de Jacques Fournier, como hoje, Montaillou era alta e fria demais para o cultivo de vinhas (Le Roy Ladurie, 1975, pp. 3-4).

Em uma passagem que tematiza a continuidade, mais do que a mudança, Le Roy Ladurie espacializa o então e o agora. Vê continuidade em uma rua arqueada e, mais peculiarmente, na altitude e no clima. Será que a elevação da aldeia e o clima poderiam ter mudado muito desde o início do século XIV?

E é exatamente esse sentido de continuidade de longo prazo que tenta o historiador a cometer o pecado capital de sua disciplina: o anacronismo. Le Roy Ladurie, por exemplo, encontra a seguinte base estrutural social para sua análise:

Essa célula básica não era outra senão a família camponesa, corporificada na permanência de uma casa e na vida cotidiana de um grupo que coabitava sob o mesmo teto. Na língua local, essa entidade era conhecida como *ostal*, e no latim dos arquivos da Inquisição era chamada de *hospicium* ou, mais frequentemente, de *domus*. É preciso notar que todas estas palavras, *ostal*, *domus* e *hospicium*, significam inextricavelmente ao mesmo tempo família e casa (Le Roy Ladurie, 1975, p. 24).

Não há dúvida de que a materialidade da casa incentiva o historiador a fazer dela a pedra fundamental básica da aldeia. Ele se sente à vontade para fundir a casa e a família, como se fossem uma única entidade, simplesmente

porque os termos nativos se referem a ambas.⁵ Em um exemplo particularmente impressionante, ele chega a reagir quando um de seus textos mostra, como ele diz, um homem “usando o termo *domus* em um sentido derivado e de certo modo distorcido, querendo dizer ‘relações’ (*parentela*)” (ibid., p. 25). Como pode o narrador moderno pretender, sem fornecer evidências de fontes do século XIV, distinguir entre os usos corretos e os usos distorcidos? Ao tentar seguir a pista do discurso etnográfico, entrando nas cabeças dos nativos e permitindo que falem, o historiador, mesmo assim, não consegue conter um impulso didático de corrigir sua fala. Viola, assim, a percepção profunda do etnógrafo (vejamos, por exemplo, as sutis explicações de Evans-Pritchard sobre a palavra Nuer *cieng*) de que o uso nativo está sempre correto no seu próprio contexto.

De forma semelhante, os camponeses parecem, às vezes, peculiarmente modernos, até mesmo urbanos, em particular no tocante à sua sexualidade (como Natalie Davies [1979] apontou). A passagem a seguir é representativa da modernização feita pelo narrador dos atos homossexuais medievais: “Para economizar na roupa de cama, Mestre Pons dormia com dois de seus aprendizes. Ninguém tentou qualquer coisa contra a virtude do jovem Verniolles. Mas o mal estava feito. Uma tendência latente foi desperta, e Arnaud de Verniolles foi condenado a se tornar um homossexual” (Le Roy Ladurie, op. cit., p. 145). As vozes camponesas medievais representadas nos textos em itálico não falam, contudo, da natureza homossexual, mas de atos vistos como “pecaminosos”. Assim, quando Arnaud de Verniolles conta ao inquisidor sobre suas práticas anteriores, ele diz ter falado para um de seus parceiros “com absoluta boa-fé que o pecado da sodomia e os pecados da fornicação e da masturbação intencional eram, do ponto de vista da gravidade, exatamente a mesma coisa” (ibid., p. 146). O narrador, mesmo assim, escolhe um ato retirado de um conjunto de pecados – sodomia, fornicação e masturbação intencional – e o conjuga com noções psicanalíticas modernas de tendências latentes e formação de caráter psicossexual. É exatamente nesse ponto que o discurso etnográfico, ao contrário do discurso do historiador, invoca a diferença, ao descrever a sexualidade e a identidade pessoal (culturalmente construídas).

⁵ O problema de fundir casa e família foi lucidamente discutido por Yanagisako (1979).

O historiador reforça ainda mais essa percepção, com base na continuidade de longa duração, de que ele e seus objetos habitam mundos psicológicos semelhantes, ao invocar a noção tácita de que Montaillou é uma comunidade nacional ancestral. Aparentemente, por conta de sua nacionalidade, os leitores franceses têm em comum o suficiente, do ponto de vista cultural, com camponeses do século XIV, para apreender diretamente o que eles querem dizer, com base no que falam. Vejamos, por exemplo, as passagens a seguir, espalhadas por não mais de cinco páginas de texto:

Não temos qualquer estatística a respeito, mas pode ser que as pessoas de Montaillou chorassesem com uma facilidade ligeiramente maior do que fazemos, tanto de felicidade quanto de tristeza (Le Roy Ladurie, 1975, p. 139).

As alegrias da vingança eram acompanhadas pelo erguimento dos dois braços para o céu, em um gesto de agradecimento com conotações distintas daquelas que tem hoje (Ibid., p.139).

Os documentos de Montaillou mostram, de passagem, que alguns gestos de polidez ainda utilizados hoje são muito antigos e, em certa medida, de origem camponesa. Pessoas como os habitantes de Montaillou costumavam tirar os chapéus e se levantar, ainda mais automaticamente do que as pessoas hoje (Ibid., p. 140).

Para ridicularizar uma profecia apocalíptica escutada na ponte de Tarascon, Arnaud de Savignan, pedreiro e pensador ousado, fez um movimento com o pulso da mesma forma como fazemos hoje (Ibid., p. 144).

Os leitores de Le Roy Ladurie são, assim, encorajados a conhecer os camponeses de Montaillou com a intimidade privilegiada pela qual conhecem seus próprios ancestrais. Nesse contexto, por meio de sangue e herança cultural supostamente compartilhados, a ancestralidade nacional neutraliza simbolicamente a distância que separa o “nós” do “eles”.

O símbolo da ancestralidade nacional, contudo, implica diferença tanto quanto semelhança. No texto, os descendentes tomam a comunidade ancestral nacional como um duplo ponto de referência. Ela é ao mesmo tempo uma linha reta e contínua de semelhança e uma curva progressivamente acentuada de diferença. A linha reta permite que os leitores, como membros de uma mesma comunidade mais ampla, conheçam os camponeses, diretamente. A curva permite que os leitores, na condição de pessoas mais desen-

volvidas no curso de uma mesma trajetória, tenham mais razão do que os camponeses.

De maneira similar, o historiador se concentra mais naquilo que falta aos moradores de Montaillou (em geral, relativamente às aldeias da planície ou aos centros da hierarquia feudal) do que naquilo que possuem. Essa retórica descritiva peculiar, que retrata por meio de negativas vazias em vez de traços positivos, aparece frequentemente no discurso etnográfico, como será visto na obra de Evans-Pritchard. As passagens seguintes indicam como Le Roy Ladurie caracteriza seus objetos, não pela definição de sua forma de vida, mas destacando as ausências, a tecnologia e as formas de estratificação social que não conseguiram desenvolver:

Apesar da presença do sapateiro, Montaillou era subdesenvolvida no que diz respeito aos artesãos, em comparação com as aldeias da planície (Le Roy Ladurie, 1975, p. 6).

É preciso lembrar que não havia absolutamente nenhuma distinção entre artesão e camponês ou entre artesão e cidadão comum, ou mesmo entre artesão e nobre. Nessa parte do mundo, todos trabalhavam com as mãos, e muitas vezes de maneira muito habilidosa (Ibid., p. 6).

Seria errado tentar explicar essa ausência comparativa de luta de classes como pura e simples fraqueza por parte da nobreza (Ibid., p. 18).

Nessas circunstâncias, a história estava ausente, ou quase ausente, da cultura de Montaillou (Ibid., p. 281).

As ausências relativas da tecnologia e das formas sociais diferenciadas fazem com que esses mundos e as pessoas que os habitam pareçam menos desenvolvidos, menos plenamente formados, menos bem definidos do que seus vizinhos das planícies, para não falar dos franceses modernos.

Quando Le Roy Ladurie habilmente descreve as complexas traições e os jogos de alianças que dão vida à política local em Montaillou na época da Inquisição, a impressão que se tem é de que a ausência de distinções deixa a *vendetta* como único meio para resolver diferenças. O mundo construído pelo historiador lembra uma ópera de aldeia em miniatura, com todos os seus absurdos. Ele se rompe em pedaços e invoca a individualidade, mais do que padrões e leis. Nesse contexto, as descrições do caráter camponês medieval parecem coerentes com os relatos sobre tecnologia, classe, política e história

na aldeia. Com uma forte disposição para acreditar que a natureza humana, incluindo suas capacidades para o bem e para o mal e os graus de impulsividade e maturidade, não demonstra muita variação ao longo da história e entre as culturas, o etnógrafo não pode evitar o ceticismo quando Le Roy Ladurie afirma que os camponeses (de forma não muito diferente da nobreza na Idade Média decadente de Huizinga) eram mais violentos e impulsivos do que os franceses modernos.

A afirmação do historiador de que os camponeses se deliciavam, selvagemente, com aquilo a que se refere como “as alegrias da vingança” não soa convincente. Ao tentar organizar evidências que deem sustentação à sua generalização do caráter camponês, o narrador cita textualmente o testemunho de Guillaume Maurs, quando confessa ao inquisidor sobre o modo como contou a uma mulher que o padre Pierre Clergue havia sido preso por heresia (ibid., p. 139). A mulher, de acordo com o testemunho de Maurs, ouviu sua história e “levantou as mãos para os céus, dizendo ‘Deo gratias’” (pp. 139-40). Muito antes no livro, contudo, o narrador já dera o contexto para se compreender por que Guillaume Maurs e seus amigos estavam tão exultantes com a prisão do padre. Guillaume Maurs, seu pai e seu irmão haviam sido presos, em 1308, devido às denúncias do padre; mais tarde, a mãe de Maurs teve sua língua cortada fora, porque o padre obrigou seu irmão, o *bayle* (meirinho) a fazê-lo (p. 50). Só esse fragmento, parte de uma história mais longa de injustiças sofridas, basta para indicar que havia boas razões, além das impulsivas “alegrias da vingança”, para fazer com que Guillaume Maurs agisse como fez.

Le Roy Ladurie, contudo, constrói outro domínio, mais utópico, além dos confins da vida sórdida e enganosa da aldeia sob a Inquisição (descrita de uma maneira que evoca a Resistência francesa, o colaboracionismo e a traição sob o regime de Vichy). Embora critique as tipificações, para esse propósito o historiador cria um tipo social: Pierre Maury, o pastor independente e amante da liberdade. A figura do pastor se eleva tanto, em particular em contraste com os camponeses, que o narrador afirma, confiantemente, que “Para Pierre Maury, a pobreza era não apenas um fato frequente e uma companhia bem-vinda, mas também um ideal e um sistema de valores” (ibid., p. 120).

Le Roy Ladurie identifica-se tanto com seu personagem pastoril que não hesita em exagerar sua própria noção de longa duração, ao situar as

formas de vida pastoris em um *continuum* que tem origem no Neolítico, contra suas formas fundamentais bem antes do período medieval e, em sua organização doméstica, adentra o século XIX, como nas passagens a seguir:

Embora não haja qualquer necessidade de se falar na modernidade (não podemos esquecer que esse mundo pastoril teve início no começo da era neolítica, e que seus princípios básicos já estavam estabelecidos bem antes do século XIV). [...] (Le Roy Ladurie, 1975, p. 124).

Até aqui estivemos lidando com tendências de longo prazo, vertentes trans-históricas, durante as quais, do século XIV ao século XIX, a *cabane* (a cabana do pastor) permaneceu imutável, uma instituição viva (Ibid., p. 110).

Ao evocar de forma tão vívida o modo de vida pastoril, o historiador segue as práticas do discurso etnográfico, ao atribuir verbalmente a seus objetos uma forma de vida pura e relativamente intacta.

A caracterização dos pastores como orgulhosos e amantes da liberdade, em oposição aos camponeses oprimidos e vorazes, aparece nos seguintes trechos:

O pastor de Ariège ou Cerdagne no século XIV era tão livre quanto o ar da montanha que respirava, ao menos no que dizia respeito ao feudalismo (Le Roy Ladurie, 1975, p. 114).

Aqui estamos preocupados essencialmente com os pastores nômades que vagavam pelo país. Compunham um semiproletariado nômade rural, sem lar ou casa, mas com suas próprias tradições, seu próprio orgulho e suas próprias concepções particulares de liberdade montanhosa e destino (Ibid., p. 69).

Tanto quanto era possível no século XIV, Pierre Maury era um perfeito democrata. [...] Seu ideal igualitário está a cem milhas de distância da voracidade de pessoas como Pierre Clergue ou Arnaud Sicre, homens que queriam promover ou recuperar seu próprio *domus* a qualquer preço. Pierre Maury ria de tamanha cobiça: ele não tinha casa, vivia em qualquer lugar, alheio aos bens deste mundo. [...] Podemos adivinhar uma das razões para a atitude dos pastores diante da pobreza, adquirida com a experiência e aceita de maneira muito simples. A razão está no fato de que eles eram nômades. [...] Basicamente, os pastores carregavam seus bens nas próprias costas (Ibid., p. 121).

O caráter democrático e amante da liberdade dos pastores deriva, assim, da mesma forma como é determinado por ele, do seu modo nômade de subsistência. O historiador, dessa maneira, dota seus objetos de um caráter a ser reverenciado. Os pastores residem em um mundo pastoril puramente masculino, no qual são orgulhosos, livres, desinteressados dos bens mundanos e sem vínculos com mulheres ou lares. Embora vinculados ao mercado como um “semiproletariado nômade rural”, esses homens parecem se mover livremente além do alcance da opressão feudal. O historiador resume sua visão utópica dizendo, sem maiores explicações: “Pierre Maury era um pastor feliz” (*ibid.*, p. 135).

Le Roy Ladurie idealiza a tal ponto seu retrato do “pastor pobre, mas feliz” que uma explicação se faz necessária. Mesmo assim, vou adiar a explicação, porque a comparação com a obra de Evans-Pritchard pode esclarecer melhor esse e outros pontos que surgiram no texto do historiador. A comparação tem mão dupla, ao mostrar como o registro inquisitorial pode se tornar etnográfico e vice-versa. A desfamiliarização envolvida no processo de evidenciar as incômodas semelhanças entre Evans-Pritchard e o inquisidor tem o objetivo essencial de questionar as normas que, muitas vezes, guiam a construção de descrições dotadas de autoridade na etnografia.

A autoridade etnográfica em revista

O livro de Evans-Pritchard, *Os Nuer*, é, grosso modo, dividido em duas partes, a primeira relativa à ecologia e a segunda, à estrutura social. A discussão sobre a ecologia começa com uma descrição vívida e detalhada do gado e de suas relações com a população humana que se ajusta aos modos de vida bovinos em sua economia pastoril transumana. O capítulo seguinte, um estudo sobre geografia humana, analisa o hábitat e suas variações sazonais. Um terceiro capítulo de transição descreve noções de tempo e espaço como um jogo entre a ecologia e as atividades socialmente organizadas. Os últimos três capítulos do livro examinam, por sua vez, os sistemas político, de linhagem e etários. Ao longo de toda essa última discussão, a imagem dominante da estrutura social é de uma oposição segmentária, na qual dois grupos podem ser opostos em determinados contextos e estarem juntos em um nível mais alto, em sua oposição a outros grupos. Essa noção de relatividade estrutural orienta uma discussão sutil da ordem política dos Nuer. Por meio

dessa análise lúcida, porém flexível, o leitor ganha uma percepção vívida dos modos de vida Nuer.

Tanto *Os Nuer* quanto *Montaillou* começam com introduções que revelam os estreitos vínculos dos pesquisadores com contextos de dominação e que tentam, ao mesmo tempo, negar as conexões entre poder e conhecimento. Seu projeto de abertura, em última instância pouco convincente, é isolar a pureza de seus dados (“Meu estudo sobre os Nuer” e “o testemunho direto dos próprios camponeses”) dos contextos contaminadores nos quais foram obtidos.

Ao explorar o jogo entre poder/conhecimento, é útil distinguir uma função de autor tripartite, separando (a) o indivíduo que escreveu a obra, (b) a *persona* textualizada do narrador e (c) a *persona* textualizada do pesquisador de campo. Em *Os Nuer*, o “narrador” retratado que faz a análise é distinto do “pesquisador de campo” descrito fazendo observação participante. Em *Montaillou*, o “historiador” Le Roy Ladurie é mais nitidamente distinto, no plano literário, do “inquisidor” Jacques Fournier, que só é visível fazendo sua investigação. Comparo, a seguir, Evans-Pritchard, em suas duas *personae* textualizadas, alternadamente com Le Roy Ladurie (o narrador) e com Fournier (o investigador), procurando dissecar aspectos do discurso nessa clássica etnografia dos Nuer.

Em *Os Nuer*, o narrador anuncia de saída a conexão entre a pesquisa e o regime colonial ao dizer, na primeira frase do livro: “Meu estudo sobre os Nuer foi realizado por solicitação, e basicamente financiado, pelo governo do Sudão Anglo-Egípcio, que também contribuiu, generosamente, para a publicação de seus resultados” (Evans-Pritchard, 1940, p. vii). Evans-Pritchard desarma seus leitores com sua casualidade estudada. Por que o governo do Sudão Anglo-Egípcio solicitou seu estudo? Quanto pagou pela pesquisa e pela publicação dos resultados? Essas questões são apaziguadas pela confiança que a calma lucidez do narrador inspira em seu leitor.

A autoridade de Evans-Pritchard é construída inicialmente na narrativa de seu trabalho de campo, uma história sobre o sofrimento do pesquisador de campo à medida que atravessava fronteiras culturais. Em contraste com o retrato de Fournier feito pelo historiador, Evans-Pritchard comenta sobre seu memorável relato introdutório do trabalho de campo fazendo a seguinte modesta alegação quanto a seu conhecimento dos Nuer:

Meu tempo total de residência entre os Nuer foi, assim, de cerca de um ano. Não considero que um ano seja um tempo adequado para se fazer um estudo sociológico de um povo, principalmente de um povo difícil, em circunstâncias adversas, mas doenças sérias nas expedições de 1935 e 1936 encerraram a pesquisa prematuramente (Evans-Pritchard, 1940, p. 14).

Em vez de ostentar seus sucessos, Evans-Pritchard pontua a narrativa de seu trabalho de campo por descrições insípidas de sucessivos intervalos bucólicos arruinados. Uma modéstia estudada, exposta de forma irônica e displicente, dá, assim, o tom da fábula do narrador. Sua postura assemelha-se ao que Paul Fussell, em *The Great War and modern memory*, chamou de fleuma britânica: “O truque aqui é parecer inteiramente imperturbável; fala-se como se a guerra fosse inteiramente normal e trivial” (Fussell, 1975, p. 181).

O pesquisador chega inicialmente à terra dos Nuer em 1930 e, já na chegada, primeiro, perde sua bagagem e, em seguida, seus criados. Depois, chega a Muot Dit, onde se vê feliz ao fazer amizades e recuperar sua confiança. Ele descreve assim a interrupção desse interlúdio:

Uma tropa do governo cercou nosso acampamento em uma manhã ao nascer do sol, procurou dois adivinhos que haviam liderado uma revolta recente, fez alguns reféns e ameaçou levar muitos outros se os adivinhos não fossem entregues. Senti que estava em uma posição incerta, já que esses incidentes poderiam ocorrer novamente, e pouco depois voltei para minha casa na terra dos Zande, tendo conseguido trabalhar junto aos Nuer durante apenas três meses e meio (Evans-Pritchard, 1940, p. 11).

Em 1931, Evans-Pritchard tenta novamente e encontra pessoas ainda mais hostis do que antes. Mesmo assim, há um período de aceitação: “Comecei afinal a me sentir membro da comunidade e a ser aceito como tal” (*ibid.*, p. 13). Mais uma vez, seu interlúdio pastoril termina abruptamente quando tem um ataque de malária. Suas expedições de 1935 e 1936 duram, ~~cada uma~~, cerca de sete semanas, e ambas são interrompidas devido a doenças sérias.

Evans-Pritchard, o narrador, retrata a si mesmo, o pesquisador de campo, como um homem dotado de uma calma presença de espírito sob condições as mais árduas. Fala sem arrogância e zomba do pesquisador. O

leitor confia em que ele é um homem que nunca diz mais (e, com frequência, diz menos) do que sabe: alguém que faz mais do que promete. Além disso, o leitor tende a aceitar sua história de adversidades mais suportadas do que superadas, uma versão do heroico em um modo mimético mínimo, ao invés do modo épico superior das grandes façanhas. O narrador sugere ao leitor que ele, o pesquisador de campo, viveu em condições físicas e psicológicas às quais a maior parte das pessoas não conseguiria sobreviver. Evans-Pritchard, intencionalmente, começa assim sua narrativa do trabalho de campo:

Ao contrário da maioria dos leitores, conheço os Nuer, e devo avaliar meu trabalho com maior rigor, e posso dizer que, apesar de este livro apresentar muitas insuficiências, acho espantoso que exista. Um homem deve julgar seu trabalho pelos obstáculos superados e pelos sofrimentos suportados, e, por esses padrões, não me envergonho dos resultados (Evans-Pritchard, 1940, p. 9).

O estilo de Evans-Pritchard beira o cômico, pois o leitor sabe que, apesar de todos os sofrimentos e atribulações, o pesquisador sobreviveu para contar, e mesmo para escrever, a história. Colocando de forma crua, Evans-Pritchard esteve lá, e seu leitor não; só ele pode descrever o modo de vida dos Nuer. De forma irônica e amenizada, Evans-Pritchard apresentou as credenciais do pesquisador de campo tão autoritariamente quanto Le Roy Ladurie fez no caso de Fournier.

O narrador reforça ainda mais sua autoridade ao afirmar que havia certa intimidade entre o pesquisador de campo e seus objetos humanos, talvez comparável à percepção de pertencimento do historiador, obtida por meio do símbolo da ancestralidade nacional. Evans-Pritchard baseia sua alegação de intimidade na maneira como os Nuer lhe impuseram uma relação de igualdade (principalmente se contrastada com sua experiência anterior de campo entre os Azande), descrita da seguinte maneira:

Por ter sido obrigado a viver em um contato tão próximo com os Nuer, eu ~~os~~ conheci mais intimamente do que aos Azande, sobre quem posso escrever um relato muito mais detalhado. Os Azande não me permitiram viver como um deles; os Nuer não me permitiram viver de outra forma. Entre os Azande, fui obrigado a viver fora da comunidade; entre os Nuer, fui obrigado a ser

membro dela. Os Azande me trataram como superior; os Nuer, como igual (Evans-Pritchard, 1940, p. 15).

Mais uma vez, o leitor pode, justificadamente, manter certo ceticismo, ao invés de tomar a modéstia de Evans-Pritchard como a verdade literal.⁶ Embora o narrador possa ter genuinamente sentido que poderia escrever um relato mais detalhado sobre os Azande do que sobre os Nuer, ele, ao final, escreve não apenas *Os Nuer* mas, também, *Nuer kinship and marriage* e *Nuer religion*.

As afirmações do narrador sobre as relações de intimidade e igualdade do pesquisador de campo criam uma tensão desconfortável com a forma como os Nuer, com frequência, o tratam como um estranho e um inimigo. No texto, os Nuer aparecem caracterizados, de maneira variada, como incomumente hostis, recusando-se a responder a cumprimentos e até mesmo dando as costas quando se falava com eles, peritos em sabotar uma entrevista, tornando absurdo qualquer esforço para elucidar os fatos mais simples, impedindo perguntas sobre seus costumes e refratários à discussão de assuntos sérios, ou até mesmo a receber o pesquisador em seus para-ventos (*ibid.*, pp. 11-12). Que o pesquisador de campo tenha sido tratado com uma reserva desconfiada não chega a surpreender o leitor moderno. Afinal, os Nuer, e com uma boa dose de razão, o identificavam com o regime colonial, que naquela época empreendia uma campanha de repressão militar contra eles.

A coexistência entre relatar e não levar em conta o contexto político de seu trabalho de campo é particularmente desconcertante no único momento em que ele e um homem Nuer chamado Cuol entabulam um diálogo textualizado. O pesquisador de campo tenta uma abertura britânica, perguntando a Cuol seu nome e o nome de sua linhagem. Cuol reage, usando uma série de manobras para evitar revelar os dois nomes e, nesse processo, pergunta: “Por que você quer saber o nome da minha linhagem?” e “O que você vai fazer com ele, se eu lhe disser? Você vai levá-lo para seu país?”. O narrador interpreta a conversa nos seguintes termos: “Desafio o etnólogo mais paciente a abrir caminho em meio a esse tipo de oposição. Isso enlouquece qualquer um. De fato, após algumas semanas convivendo somente com os

⁶ No apêndice a uma versão resumida de *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*, Evans-Pritchard (1976, pp. 240-54) caracteriza seu trabalho de campo entre os Azande muito mais em termos de observação participante. Ele provavelmente exagerou, para acentuar o contraste com sua pesquisa entre os Nuer.

Nuer, a pessoa começa a apresentar, com o perdão do trocadilho, os sintomas mais evidentes de ‘nuerose’” (*ibid.*, p. 13). O narrador descreve de forma complexa a “oposição” de Cuol. Ela é, ao mesmo tempo, teimosa, admirável e perversa. Sua oposição é apreciada como uma afirmativa dos valores Nuer de liberdade e autonomia, e parece perversa porque se opõe a “inocentes” perguntas etnográficas. Além disso, ela é avaliada com base em uma regra de polidez (provavelmente estranha aos Nuer), que exige que estranhos, em seu primeiro encontro, se apresentem dizendo seus nomes. O narrador acha que a culpa, nesse encontro infeliz, está no caráter Nuer, e não em circunstâncias histórias específicas.⁷ Mas o leitor deve levar em conta que, apenas duas páginas antes, Evans-Pritchard tinha descrito a forma como uma tropa do governo invadira um acampamento Nuer, “fazendo alguns reféns e ameaçando levar muitos outros” (*ibid.*, p. 11). Cuol não tinha um transtorno de personalidade, mas, sim, boas razões para resistir a tantas perguntas e para perguntar quem queria saber seu nome e o nome de sua linhagem.

As reclamações do narrador quanto ao modo como o pesquisador de campo foi tratado têm a ver com dificuldades fundamentais que o modo de vida dos Nuer colocava para qualquer pessoa que quisesse reunir informações etnográficas, conforme descrito na passagem a seguir:

Assim que eu começava a discutir um costume com um homem, outro interrompia a conversa para falar de algum assunto seu ou para fazer piadas e gracejos. Os homens vinham na hora da ordenha e alguns ficavam até meio-dia. Então as meninas, que haviam acabado o trabalho com o leite, chegavam e insistiam em receber atenção. [...] Essas visitas intermináveis provocavam brincadeiras e interrupções constantes e, embora criasse oportunidades para melhorar meu conhecimento da língua Nuer, provocavam uma forte tensão (Evans-Pritchard, 1940, p. 14).

Ao descrever o jogo de relações de poder entre o pesquisador e os informantes, o pesquisador combina uma percepção de que os Nuer atrapalhavam seus esforços para entrevistá-los com um anseio estranhamente etnocêntrico de ter conversas particulares com eles. Embora os infortúnios do pesquisador

⁷ A tática discursiva de eternizar e universalizar (como uma cultura Nuer “atemporal” e “homogênea”) condutas humanas motivadas de formas muito mais específicas foi, evidentemente, estudada em seu contexto político por Edward Said (1978).

pareçam convincentes, suas reclamações (as quais, ao se olhar em retrospecto, parecem um presságio eufemístico do diário de Malinowski, já escrito, porém ainda não publicado) também servem para dar a seu relato um ar de realismo direto. O narrador assume a *persona* de um homem honesto.

Ao final, longe de fragilizar seu relato, as confissões com frequência contraditórias do narrador aumentam a confiança nele, criando uma impressão de credibilidade como pesquisador. Examinemos, por exemplo, a passagem a seguir:

Como não pude usar o método mais fácil e mais rápido de trabalhar com informantes regulares, tive que recorrer à observação direta e à participação na vida cotidiana das pessoas. Da porta da minha tenda, podia ver o que estava acontecendo no campo ou na aldeia e passava todos os momentos em companhia dos Nuer (Evans-Pritchard, 1940, p. 15).

Os Nuer, em outras palavras, forçaram-no a se tornar um observador participante. O pesquisador, transformando a adversidade em vantagem, podia sempre, olhando da porta de sua tenda, pesquisar os Nuer enquanto esses viviam suas vidas cotidianas.⁸

Em retrospecto, o modo de vigilância do pesquisador de campo se parece, incomodamente, com o Panóptico de Michel Foucault, o lugar a partir do qual as disciplinas (disciplinadoras) se deleitam em olhar para seus sujeitos (e em sujeitá-los). Mas Evans-Pritchard, de acordo com suas circunstâncias históricas, separava poder e vigilância da coleta de informações etnográficas. A maior vantagem imperial dada ao pesquisador de campo, é claro, era certa garantia quanto à sua segurança pessoal enquanto coletava seus dados. Suas “informações” eram obtidas, conforme ele diz, em “partículas”, com “cada Nuer que encontrava sendo usado como fonte de conhecimento”, em vez de serem coletadas (como no caso dos Azande) “em nacos fornecidos por informantes selecionados e treinados” (*ibid.*, p. 15). De forma escondida sob

⁸ Stocking (1983) discutiu a tenda como um *topos* da antropologia. Para Malinowski, contudo, a tenda era um lugar ambivalente a partir do qual o etnógrafo olhava em duas direções: para fora, observando a aldeia, e para dentro, refugiando-se para ler romances e simplesmente para ficar sozinho. Stocking caracteriza assim o movimento para dentro de Malinowski: “Puxando seus freios, ele podia, em alguma medida, fechar a porta do mundo nativo e recolher-se a seus romances quando a tensão do estudo muito intensivo de uma área muito limitada se tornava excessiva” (Stocking, 1983, p. 97).

a autoironia, Evans-Pritchard ousadamente afirma que sua metodologia é mais poderosa do que trabalhar com informantes pagos.

A essa altura, à medida que a introdução se aproxima do fim, o narrador Evans-Pritchard afirma o seguinte:

Não faço reivindicações de longo alcance. Acredito que comprehendi os principais valores dos Nuer e que posso apresentar um esboço verdadeiro de sua estrutura social, mas encaro, e concebi, este volume como uma contribuição para a etnologia de uma área específica, e não como um estudo sociológico detalhado, e ficarei satisfeito se for aceito como tal (Evans-Pritchard, 1940, 15).

Em sua *persona* introdutória, o narrador pede a seus leitores que ponham de lado o contexto da dominação colonial e vejam seu estudo como um “esboço verdadeiro”, um relato científico incompleto, mas ainda assim objetivo.

A seção introdutória de *Os Nuer* é paralela àquela de *Montaillou*, ao fazer o trabalho retórico de separar o contexto de dominação colonial da produção do conhecimento etnográfico. De fato, assim como Fournier desaparece do texto após a introdução, o pesquisador que estabelece um diálogo com seus informantes não desempenha qualquer papel na análise das formas de vida e das instituições políticas dos Nuer. Se Le Roy Ladurie transforma o interrogatório em escuta secreta e catalogação, Evans-Pritchard transforma o diálogo ao vivo em escuta e previsão. O conto do pesquisador de campo como vítima heroica e solitária estabelece sua inocência em relação à dominação colonial e valida suas credenciais como cientista neutro. À parte seu interesse em descobrir a verdade, Evans-Pritchard entra em cena como o personagem de um homem sem qualquer machado a afiar: o observador irônico distanciado.

A retórica da objetividade em revista

O objeto de conhecimento científico de Evans-Pritchard é a estrutura social, e não as contingências históricas e a ação política. Seus lúcidos modos discursivos (aos quais Clifford Geertz [1983a] se referiu como “transparências africanas”) tornam a ordem social singularmente visível. Essa elegância de exposição deriva do projeto bem definido de desenvolver um “corpo de teoria científica” sobre os “povos primitivos” (p. 261). Evans-Pritchard define o conceito principal desse projeto, estrutura social, da seguinte maneira:

Por estrutura social queremos dizer relações entre grupos que têm um alto grau de consistência e constância. Os grupos permanecem os mesmos independentemente do conteúdo específico de indivíduos em qualquer momento específico, de forma que as gerações se sucedem através deles. Os homens nascem neles, ou neles ingressam mais tarde na vida, e saem na morte; a estrutura permanece (Evans-Pritchard, 1940, p. 262).

Nessa definição, a estrutura social se parece com uma casa com vários cômodos, pelos quais as pessoas passam ao longo de suas vidas: as pessoas vêm e vão, mas a casa permanece a mesma. Tanto Evans-Pritchard quanto Le Roy Ladurie consideraram que as estruturas que perduram por mais tempo são as mais importantes. Mas a longa duração liga diretamente o historiador a seus objetos, enquanto que a estrutura social cria diferenças que separam o etnógrafo dos Nuer.

Observações sobre o caráter Nuer aparecem com frequência ao longo da análise da estrutura social. Assim, as pessoas são retratadas como “primitivas” em sua conformidade social e sua falta de individualidade. O narrador, seguindo uma regra da disciplina, representa verbalmente as pessoas com o nome do grupo (os Nuer) ou o pronome masculino (ele), em vez de utilizar nomes pessoais mais individualizantes. Há, por exemplo, frequentes afirmações feitas no modo de discurso normalizante e distanciado, como na seguinte passagem: “Quando um homem sente que foi ofendido, não há qualquer autoridade à qual ele possa apresentar uma queixa e de quem possa obter uma reparação; por isso, ele imediatamente desafia o homem que o prejudicou para um duelo e o desafio deve ser aceito” (ibid., p. 151). Evans-Pritchard não discute, por exemplo, o que acontece quando, ou em que circunstâncias acontece, um homem não faz o desafio. Com certeza, um homem Nuer tem certa margem de liberdade para decidir se foi ou não enganado. Somente uma pessoa patologicamente hipersocializada poderia seguir esses comandos normativos programados sem exceções ou qualificações contextualizadas.

Quando Evans-Pritchard caracteriza a sociedade Nuer muitas vezes faz lembrar Le Roy Ladurie ao falar sobre ausências em vez de presenças. Vejamos, por exemplo, as seguintes passagens:

Não se pode dizer que os Nuer sejam estratificados em classes (Evans-Pritchard, 1940, p. 7).

De fato, os Nuer não têm governo, e seu estado pode ser descrito como uma anarquia organizada. Da mesma forma, não têm lei, se entendemos pelo termo julgamentos proferidos por uma autoridade independente e imparcial que tem, além disso, poder para impor suas decisões (Ibid., p. 6).

A ausência de órgãos governamentais entre os Nuer, a ausência de instituições legais, de liderança desenvolvida e, em termos gerais, de uma vida política organizada é notável (Ibid., p. 181).

Os Nuer, em outras palavras, carecem das instituições óbvias da ordem política (aos olhos ocidentais). Não têm classes sociais, Estado, lei ou liderança.

Evans-Pritchard prossegue descrevendo os Nuer como próximos da natureza devido à simplicidade de sua cultura material, como nos trechos a seguir:

Veremos adiante que o sistema político Nuer é coerente com sua ecologia (Ibid., p. 4).

Um povo cuja cultura material é tão simples como a dos Nuer é altamente dependente de seu ambiente natural (Ibid., p. 16).

Evans-Pritchard alonga-se em suas afirmativas e localiza verbalmente os Nuer em uma era mítica (passada?) de ferramentas feitas não de ferro ou pedra, mas da flora e da fauna: “A lista anterior de usos do gado impressiona, e podemos dizer que os Nuer não vivem em uma Idade do Ferro ou mesmo em uma Idade da Pedra, mas em uma era, como quer que a chamemos, na qual plantas e animais suprem as necessidades tecnológicas” (ibid., p. 87). Os Nuer permanecem, supostamente, mais enredados em seu nicho primitivo pré-Idade da Pedra do que nós no nosso. Apesar da elegância formal de sua estrutura social, eles também parecem mais próximos da natureza do que nós.

De forma que pode ser comparada às afirmativas de Le Roy Ladurie sobre o pastor Pierre Maury, o narrador afirma que o caráter Nuer é coerente com seu ambiente natural, seu modo de subsistência e seu sistema político, como nas passagens seguintes:

Esse tipo de vida cultiva as qualidades do pastor – coragem, amor pela luta, e desprezo pela fome e pelo sofrimento – mais do que molda o caráter laborioso do camponês (Evans-Pritchard, 1940, p. 26).

Pode-se dizer que alguns traços notáveis do caráter Nuer são coerentes com seu baixo nível tecnológico e com seu escasso suprimento de comida. [...] As qualidades mencionadas, a coragem, a generosidade, a paciência, o orgulho, a lealdade, a teimosia e a independência, são virtudes que os próprios Nuer enaltecem, e pode-se demonstrar que esses valores são muito apropriados ao seu modo simples de vida e ao conjunto simples de relações sociais por ele gerado (Ibid., p. 90).

A anarquia organizada na qual vivem combina bem com seu caráter, pois é impossível viver entre os Nuer e imaginar legisladores legislando sobre eles. O Nuer é um produto de uma criação severa e igualitária, é profundamente democrático e facilmente propenso à violência. Seu espírito turbulento considera qualquer restrição como um incômodo, e nenhum homem reconhece outro como superior (Ibid., p. 181).

O caráter Nuer corresponde, de forma talvez elegante demais, a seu modo de vida pastoril.⁹ Seu caráter pastoril também é definido por contraste com seus possíveis opostos: os camponeses sedentários. Os camponeses, é preciso ressaltar, não aparecem em qualquer outro momento no texto de Evans-Pritchard. Mas sua presença nesse contexto, como formas de realçar a caracterização das “qualidades do pastor”, ecoa, curiosamente, um de seus usos retóricos em *Montaillou*.

Modos pastoris de dominação

De maneira bastante curiosa, o etnógrafo e o historiador aproximam-se ao afirmar que o pastoralismo transumano gera valores democráticos, um individualismo bruto, um orgulho feroz e um espírito guerreiro. De forma não muito diferente dos caubóis e de outros heróis masculinos autossuficientes, os Nuer parecem personificar as características idealizadas de certa imaginação masculina. Embora “pacificados” militarmente pelas tropas co-

⁹ Em outro lugar, eu me referi à generalização por meio de séries desse tipo de correspondências questionáveis como “retórica do controle” (Rosaldo, 1978). Foi surpreendente, para mim, encontrar esse recurso, comum entre oficiais coloniais, usado por Evans-Pritchard.

loniais, os Nuer permanecem, como sugerido inicialmente por sua resistência à investigação etnográfica, um povo de caráter indomável. Representam, simbolicamente, um ideal de liberdade humana, mesmo em meio à dominação colonial.

A subjetividade específica atribuída aos pastoralistas talvez evoque a subjetividade dos pesquisadores de campo que viajam, porém permanecem em um único lugar. Falando a partir de uma posição de mobilidade culturalmente enraizada, os etnógrafos muitas vezes invocam “meu povo” ou “minha aldeia”, referindo-se, evidentemente, às pessoas com quem, ou ao lugar em que, realizaram seu trabalho de campo. Ao afirmar sua autoridade para representar as vidas de seus objetos, os etnógrafos fazem grandes esforços para se diferenciar de turistas, por um lado, e de missionários e oficiais coloniais, por outro. Os percursos de carreira dos etnógrafos podem, de forma ao mesmo tempo séria e jocosa, ser comparados aos movimentos padronizados de pastoralistas transumanos, mais do que a nômades (turistas) ou camponeses (missionários e oficiais coloniais). Parece adequado que um discurso que nega a dominação que torna possível seu conhecimento idealize, como *alter ego*, pastores ao invés de camponeses. Os pastoralistas, assim como os turistas individuais (para não confundir com a indústria do turismo), exercem a dominação de forma menos imediata do que camponeses, missionários ou oficiais coloniais.

Mas resta, ainda, uma questão. Por que usar o pastoril literário para representar, presumivelmente em modo documental e não ficcional, as vidas de pastores reais? O modo pastoril, afinal, deriva da corte, e seus pastores, em geral, se parecem com a realeza vestida em trajes rústicos. Como estilo literário, está muito longe tanto dos pastores franceses do fim da Idade Média quanto dos cuidadores de gado nilóticos contemporâneos. Em vez disso, personifica uma percepção particular da cortesia que Kenneth Burke caracterizou, de maneira muito acurada, como “a retórica da corte entre classes sociais distintas” (1969, p. 123). Em épocas literárias anteriores, essa corte ocorria entre nobres e plebeus, senhores e vassalos, amos e servos. O pastoril moderno deslocado emerge, de maneira análoga, em interações entre cidade e campo, classe média e classe trabalhadora, colonizador e colonizado.¹⁰

¹⁰ Northrop Frye afirmou que o pastoril moderno deslocado “preserva o tema da fuga da sociedade na medida em que idealiza uma vida simplificada no campo ou na fronteira” (Frye,

O pastoril torna possível uma civilidade particular em relações que atravessam fronteiras sociais. Permite uma ternura polida, que formas mais diretas de reconhecimento da desigualdade poderiam inviabilizar. Sua cortesia transforma-se em respeito, até mesmo em admiração. Evans-Pritchard e Le Roy Ladurie claramente têm afeto por “seus pastores”. Mas o pastoril também permite atitudes paternalistas de condescendência, tais como uma reverência por uma simplicidade que “nós” perdemos (comparar com o texto de Clifford, nesta coletânea). Para Evans-Pritchard e Le Roy Ladurie, o modo pastoril serve a seus interesses porque o pastor simboliza o ponto além da dominação em que a verdade etnográfica neutra pode ser encontrada.

O uso do pastoril ao mesmo tempo justifica e trai os esforços introdutórios de suprimir a inter-relação entre poder e conhecimento. Assim, os narradores podem usufruir de relações plenas de uma cortesia terna que parece transcender a desigualdade e a dominação. Mas o modo pastoril revela, obliquamente, desigualdades nas relações que produzem o conhecimento etnográfico. Reprimidos nas narrativas introdutórias, os contextos de dominação voltam sob disfarces corteses. A qualidade das relações humanas personificadas nas figuras do inquisidor e do pesquisador de campo ainda assombra os autores. Por meio de uma metamorfose literária, as imagens de dominação reaparecem, não como inquisidores ou pesquisadores, mas, agora, como “nativos” sob vestes de pastores.

Este trabalho deve muito aos comentários de Talal Asad, Amy Burce, James Clifford, Vincent Crapanzano, Michael Fischer, George Marcus, Kirin Narayan, Mary Pratt, Paul Rabinow, Robert Thornton, Stephen Tyler e Sylvia Yanagisako.

1971, p. 43). Essa versão do pastoril muitas vezes orienta a escrita etnográfica. Ao ler *Os Nuer e Montaillou*, preocupei-me com o conteúdo da idealização e seus propósitos.

Sobre a alegoria etnográfica

James Clifford

1. *uma história na qual pessoas, coisas e acontecimentos têm outro significado, como em uma fábula ou parábola: as alegorias são usadas para ensinar ou explicar.*
2. *a apresentação de ideias por meio dessas histórias. [...]¹*

Em um ensaio recente sobre narrativa, Victor Turner argumenta que as performances sociais encenam histórias poderosas – míticas e do senso comum – que dão ao processo social “uma retórica, um modo de urdidura e um significado” (Turner, 1980, p. 153). Nas páginas que se seguem, trato

¹ Webster's New Twentieth Century Dictionary, 2^a ed. Nos estudos literários, as definições de alegoria vão da caracterização frouxa de Angus Fletcher (1964, p. 2) (“Colocando da forma mais simples, uma alegoria diz uma coisa e quer dizer outra”) até a reafirmação de Todorov (1973, p. 63), de um sentido mais preciso: “Em primeiro lugar, a alegoria implica a existência de ao menos dois sentidos para as mesmas palavras; de acordo com alguns críticos, o primeiro sentido deve desaparecer, enquanto outros alegam que os dois devem estar presentes juntos. Em segundo lugar, esse duplo sentido é indicado na obra de uma forma explícita: ele não provém da interpretação do leitor (seja ela arbitrária ou não)”. De acordo com Quintiliano, qualquer metáfora contínua ou extensa se transforma em uma alegoria; e, conforme observa Northrop Frye (1971, p. 91), “Dentro das fronteiras da literatura encontramos uma espécie de escala gradual, que vai daquilo que é mais explicitamente alegórico, coerente com o fato de ser literatura, em um extremo, ao mais elusivo, antiexplícito e antialegórico no outro”. Os vários “segundos sentidos” da alegoria etnográfica que rastrearei aqui são, todos eles, textualmente explícitos. Mas a etnografia desloca-se ao longo da escala de Frye, exibindo fortes traços alegóricos, em geral sem assinalá-los como alegorias.

a própria etnografia como uma performance urdida por histórias poderosas. Embutidas em relatos escritos, essas histórias simultaneamente descrevem acontecimentos culturais reais e a eles acrescentam afirmações morais, ideológicas ou mesmo cosmológicas. A escrita etnográfica é alegórica tanto ao nível de seu conteúdo (aquilo que diz sobre as culturas e suas histórias) quanto ao de sua forma (aquilo que é implicado por seu modo textual).

Um exemplo aparentemente simples pode servir de apresentação da minha abordagem. Marjorie Shostak começa seu livro *Nisa: the life and words of a !Kung woman* com uma história de um parto feito ao estilo !Kung – fora da aldeia, desacompanhado. Eis alguns trechos:

Fiquei deitada ali, sentindo as dores à medida que vinham, repetidamente. Então senti uma coisa molhada, o começo do parto. Pensei “Ei, deve ser o bebê”. Levantei, peguei um cobertor e cobri Tashay; ele ainda estava dormindo. Então peguei outro cobertor e minha pequena coberta de pele de antílope e saí. Eu não estava sozinha? A única outra mulher era a avó de Tashay e ela estava dormindo na sua cabana. Então, do jeito que estava, fui embora. Me afastei um pouco da aldeia e me sentei perto de uma árvore. [...] Depois que ela nasceu, fiquei sentada ali; eu não sabia o que fazer. Não tinha a menor ideia. Ela estava ali deitada, agitando os braços, tentando chupar os dedos. Ela começou a chorar. Eu só fiquei sentada ali, olhando pra ela. Eu ficava pensando: “Esta é a minha filha? Quem deu à luz esta criança?” Então pensei: “Uma coisa grande assim? Como isso pode ter saído dos meus órgãos genitais?” Fiquei sentada ali, olhando pra ela, olhando, olhando e olhando (Shostak, 1981, pp. 1-3).

A história não tem maiores mediações. A voz de Nisa é inconfundível, a experiência é agudamente evocada: “Ela estava ali deitada, agitando os braços, tentando chupar os dedos”. Mas, como leitores, fazemos mais do que registrar um evento único. O desenrolar da história exige que nós, em primeiro lugar, imaginemos uma norma *cultural* diferente (o parto !Kung, desacompanhado, no bosque) e, em seguida, reconheçamos uma experiência *humana* comum (o heroísmo tranquilo do parto, os sentimentos de deslumbramento e dúvida do pós-parto). A história de um acontecimento em algum lugar do Deserto de Kalahari não pode ser somente isso. Ela implica ao mesmo tempo significados culturais locais e uma história geral do parto.

Uma diferença é postulada e transcendida. Além disso, a história de Nisa nos diz (e como poderia não dizê-lo?) uma coisa básica sobre a experiência feminina. A vida de um indivíduo !Kung narrada por Shostak transforma-se, inevitavelmente, em uma alegoria da humanidade (feminina).

Argumento a seguir que esses tipos de significados transcendentais não são abstrações ou interpretações “acrescentados” ao relato original “simples”. Ao contrário, são as condições de sua significação. Os textos etnográficos são inescapavelmente alegóricos, e levar esse fato a sério muda as formas como podem ser escritos e lidos. Uso o experimento de Shostak como um estudo de caso para examinar uma tendência recente de distinguir níveis alegóricos como “vozes” específicas dentro do texto. Argumento, ao final, que a própria atividade da *escrita etnográfica* – vista como inscrição ou textualização – encena uma alegoria ocidental redentora. Essa estrutura recorrente precisa ser percebida e avaliada em relação com outras urdiduras para a performance da etnografia.

* * *

A descrição literária sempre se abre para o cenário de outra cena, por assim dizer, “atrás” das coisas desse mundo que pretende descrever.

Michel Beaujour, “Alguns Paradoxos da Descrição”.

Alegoria (do grego *allos*, “outro”, e *agoreuein*, “falar”) em geral denota uma prática na qual uma ficção narrativa se refere continuamente a outro padrão de ideias ou eventos. É uma representação que “interpreta” a si mesma. Uso o termo alegoria no sentido expandido que discussões críticas recentes reivindicam para ele, em particular aquelas de Angus Fletcher (1964) e Paul De Man (1979). Qualquer história tem uma propensão a gerar outra história na mente de seu leitor (ou ouvinte), a repetir e desalojar uma história anterior. Focar na alegoria etnográfica em detrimento, digamos, da “ideologia” etnográfica – embora as dimensões políticas estejam sempre presentes (Jameson, 1981) – chama a atenção para aspectos da descrição cultural que, até recentemente, têm sido minimizados. Reconhecer a alegoria enfatiza o fato

de que retratos realistas, na medida em que são “convictos” ou “ricos”, são metáforas expandidas, padrões de associações que apontam para significados adicionais (teóricos, estéticos, morais) coerentes. A alegoria (com mais força do que a “interpretação”) traz à mente a natureza cosmológica, tradicional e poética desses processos de escrita.

A alegoria chama uma atenção especial para a natureza *narrativa* das representações culturais, para as histórias embutidas no próprio processo de representação. Quebra, também, a qualidade aparentemente ininterrupta da descrição cultural, ao acrescentar um aspecto temporal ao processo de leitura. Um nível de significado em um texto vai sempre gerar outros níveis. Assim, a retórica da presença que prevaleceu em muito da literatura pós-romântica (e em muito da “antropologia simbólica”) é interrompida. A crítica de De Man da valorização dos símbolos em detrimento da alegoria na estética romântica também coloca em questão o projeto do realismo (De Man, 1969). A alegação de que a descrição não alegórica era possível – uma posição subjacente tanto ao literalismo positivista quanto à sinédoque realista (a relação orgânica, funcional ou “típica” das partes com os todos) – mantinha uma íntima aliança com a busca romântica pelo sentido não mediado do acontecimento. O positivismo, o realismo e o romantismo – ingredientes do século XIX da antropologia do século XX – rejeitaram, todos eles, o artifício “falso” da retórica juntamente com a suposta abstração da alegoria. A alegoria violou os cânones tanto da ciência empírica quanto da espontaneidade artística (Ong, 1971, p. 6-9). Ela era dedutiva demais, uma imposição excessivamente aberta de sentido sobre uma evidência sensível. A “ressurreição” recente da retórica por um grupo variado de teóricos da literatura e da cultura (Roland Barthes, Kenneth Burke, Gérard Genette, Michel de Certeau, Hayden White, Paul De Man e Michel Beaujour, entre outros) lançou sérias dúvidas sobre o consenso positivista-romântico-realista. Na etnografia, a virada atual em direção à retórica coincide com um período de reavaliação política e epistemológica no qual a natureza construída e imposta da autoridade representacional se tornou inusitadamente visível e contestada. A alegoria incita-nos a dizer, em relação a qualquer descrição cultural, não que “isso representa, ou simboliza, aquilo”, mas que “isso é uma *história* (com forte carga moral) sobre aquilo”.²

² Obras recentes de Boon (1977, 1982), Crapanzano (1980), Taussig (1984) e Tyler (1984a) sugerem, de maneira muito explícita, uma “antropologia alegórica”.

Os relatos específicos contidos em etnografias nunca podem ser limitados a um projeto de descrição científica, na medida em que a tarefa que orienta a obra é tornar o comportamento (muitas vezes estranho) de um modo de vida diferente humanamente compreensível. Dizer que símbolos e comportamentos exóticos fazem sentido, seja em termos “humanos” ou “culturais”, é fornecer os mesmos tipos de significados alegóricos acrescidos que surgem em narrativas mais antigas, que viam ações como “espiritualmente” significativas. As alegorias culturalista e humanista estão por trás das ficções controladas de diferença e similitude, às quais chamamos de relatos etnográficos. O que se mantém nesses textos é uma atenção dupla para a superfície descritiva e para os níveis de significado mais abstratos, comparativos e explicativos. Essa estrutura dupla é exposta por Coleridge em uma definição clássica:

Podemos, então, definir com segurança a escrita alegórica como o emprego de um conjunto de agentes e imagens, com suas ações e acompanhamentos correspondentes, com o objetivo de expressar, embora de forma disfarçada, qualidades morais ou concepções da mente que não são, em si mesmas, objetos dos sentidos, ou outras imagens, agentes, eventualidades e circunstâncias de forma tal que a diferença é apresentada por toda parte ao olho ou à imaginação, enquanto que a semelhança é sugerida à mente; e isso de forma interligada, de maneira que as partes se combinam para formar um todo coerente (Coleridge, 1936, p. 30).

O que uma pessoa vê em um relato etnográfico coerente, um construto em imagens do outro, está ligado a uma estrutura dupla contínua com aquilo que a pessoa entende. Por vezes, a estrutura é óbvia: “Durante o processo de fabricação de cerâmica, as mulheres conversam de forma suave, em voz baixa, sempre em ambiente ameno, sobre a dinâmica do ecossistema...” (Whitten, 1978, p. 847). Em geral, a estrutura é menos óbvia e, portanto, mais realista. Adaptando a fórmula de Coleridge, o que aparece descritivamente aos sentidos (e basicamente, como ele sugere, ao olho que observa) parece ser “outro”, enquanto o que é sugerido pela série coerente de percepções é uma similitude subjacente. Um comportamento estranho é retratado como dotado de sentido no seio de uma rede comum de símbolos – uma base comum de atividades compreensíveis, válidas tanto para o observador

quanto para o observado e, por implicação, para todos os grupos humanos. Assim, a narrativa etnográfica de diferenças pressupõe, e sempre se refere, a um plano abstrato de similitude.

É importante observar, embora não seja possível desenvolver o tema aqui, que, antes do surgimento da antropologia secular como uma ciência dos fenômenos *humanos* e *culturais*, os relatos etnográficos eram ligados a outros referentes alegóricos. A famosa comparação do padre Lafitau (1724) dos costumes dos nativos americanos com os costumes dos antigos hebreus e egípcios é um exemplo de uma tendência antiga de delinear descrições do outro com base em concepções dos “*premiers temps*”. Alegorias clássicas ou bíblicas mais ou menos explícitas são abundantes nas primeiras descrições do Novo Mundo. Pois, conforme argumenta Johannes Fabian (1983), houve uma tendência recorrente a prefigurar os outros em um espaço (anterior) temporalmente distinto, porém localizável, em um progresso presumido da história ocidental. A antropologia cultural no século XX tendeu a substituir (embora nunca integralmente) essas alegorias históricas por alegorias humanistas. Absteve-se de procurar as origens, preferindo buscar as semelhanças humanas e as diferenças culturais. Mas o processo representacional em si mesmo não mudou, essencialmente. A maior parte das descrições dos outros continua a pressupor e a se referir a níveis de verdade elementares ou transcendentais.

Essa conclusão aparece claramente na recente controvérsia Mead-Freeman.³ Dois retratos conflitantes da vida em Samoa são apresentados como projetos científicos; mas ambos configuram o outro como um *alter ego* moralmente carregado. Mead alegava estar realizando um “experimento” controlado no campo, “testando” a universalidade de uma adolescência estressante por meio do exame empírico de um contraexemplo. Mas, apesar da retórica boasiana sobre o “laboratório” do trabalho de campo, o experimento de Mead gerou uma mensagem de ampla relevância ética e política. Assim como Ruth Benedict em *Patterns of culture* (1934), ela adotava uma visão liberal e pluralista, reagindo aos dilemas de uma sociedade norte-americana “complexa”. As histórias etnográficas contadas por Mead e Benedict eram explicitamente vinculadas à situação de uma cultura em luta com valores divergentes, com

³ Mead (1923), Freeman (1983). Recorri à minha resenha de Freeman no *Times Literary Supplement*, 13 de maio de 1983, pp. 475-76, que examina as dimensões literárias da controvérsia. Para outro tratamento nessa linha, ver Porter (1984).

uma aparente dissolução de tradições estabelecidas, com visões utópicas da maleabilidade humana e receios de desagregação. Suas etnografias eram “fábulas de identidade”, para adaptar o título de Northrop Frye (1963). Seu propósito abertamente alegórico não era uma espécie de moldura moral ou de exibição para descrições empíricas, algo acrescentado em prefácios e conclusões. Todo o projeto de inventar e representar “culturas” era, para Mead e Benedict, um empreendimento pedagógico e ético.

Hoje, o “experimento” de Mead sobre a variação cultural controlada se parece menos com ciência do que com alegoria – uma história excessivamente focada de Samoa que sugere uma América possível. Entretanto, a crítica de Derek Freeman ignora quaisquer dimensões propriamente literárias do trabalho etnográfico e, em vez disso, aplica sua própria versão do cientificismo, inspirada por desenvolvimentos recentes da sociobiologia. Na visão de Freeman, Mead estava simplesmente errada em relação aos samoanos. Eles não são o povo permissivo e casual que ela tornou famoso, mas são perturbados por todas as tensões humanas comuns. São violentos. Têm úlceras. O corpo de sua crítica é uma massa de contraexemplos retirados de registros históricos e de seu próprio trabalho de campo. Em 170 páginas de um massacre empírico, ele mostra, de maneira bem-sucedida, o que já estava claro para um leitor atento de *Coming of age in Samoa*: que Mead construiu uma imagem condensada, concebida para propor lições práticas de moral à sociedade norte-americana. Mas, à medida que Freeman começa a amontoar exemplos da ansiedade e da violência dos samoanos, a moldura alegórica do seu próprio projeto começa a ficar evidente. É claro que há alguma outra coisa sendo expressa além de apenas o “lado sombrio”, como diz Freeman, da vida samoana. Em uma reveladora página final, ele admite isso, contrapondo o sentido “apolíneo” de equilíbrio cultural de Mead com a natureza humana “dionisíaca” da biologia (essencial, emocional etc.). Mas qual é o *status científico* de uma “refutação” que pode ser englobada de forma tão precisa por uma oposição ocidental mítica? Ao final, resta-nos um contraste gritante: o mundo calmo, atraente e sexualmente liberado do Pacífico, e, agora, a Samoa de Freeman, com suas tensões efervescentes, controles rígidos e explosões violentas. Na verdade, Mead e Freeman compõem uma espécie de díptico, cujos painéis opostos representam uma ambivalência ocidental recorrente diante do “primitivo”. Tudo nos faz lembrar o *Typee* de Melville, um paraíso sensual tecido com horror, com a ameaça da violência.

* * *

*Le transfert de l'Empire de la Chine à
l'Empire de soi-même est constant.*

Victor Segalen

Uma etnografia científica costuma estabelecer um registro alegórico privilegiado identificado como “teoria”, “interpretação” ou “explicação”. Mas, uma vez que *todos* os níveis significativos de um texto, incluindo as teorias e as interpretações, sejam reconhecidos como alegóricos, torna-se difícil ver um deles como privilegiado, respondendo pelos restantes. Uma vez que essa âncora seja suspensa, encenar e atribuir valor aos múltiplos registros alegóricos, ou “vozes”, passa a ser uma área importante de preocupação para os escritores etnográficos. Recentemente, isso às vezes significou dar ao discurso nativo um *status semi-independente* no conjunto textual, interrompendo a monotonia privilegiada da representação “científica”.⁴ Muitas etnografias, buscando afastar-se dessa antropologia totalizadora, tentam evocar alegorias múltiplas (mas não ilimitadas).

Nisa, de Marjorie Shostak, exemplifica e se debate com o problema de apresentar e mediar múltiplas histórias.⁵ Vou me deter aqui, de forma algo detalhada. Shostak coloca em cena, explicitamente, três registros alegóricos: (1) a representação de um objeto cultural coerente como fonte de conhecimento científico (*Nisa* é uma “mulher !Kung”); (2) a construção de um objeto dotado de gênero (Shostak pergunta: o que quer dizer ser uma mulher?); (3) a história de um modo de produção e relação etnográfica (um diálogo íntimo). *Nisa* é o pseudônimo de uma mulher de cinquenta anos, que viveu a maior parte de sua vida em condições seminômades. Marjorie Shostak pertence a um grupo de pesquisa sediado em Harvard que vem estudando os caçadores-coletores !Kung San desde os anos 1950. As complexas verdades que surgem a partir dessa “vida e palavras” não são limitadas a um indivíduo ou ao mundo cultural que o cerca.

⁴ Sobre as origens dessa “monotonia”, ver De Certeau (1983, p. 128).

⁵ O restante desta seção é uma versão expandida de minha resenha de *Nisa*, publicada no *Times Literary Supplement*, 17 de setembro de 1982, pp. 994-95.

Os três registros do livro são discrepantes em aspectos cruciais. Em primeiro lugar, a autobiografia, comparada com as vidas de outras mulheres !Kung, é inserida em uma interpretação cultural em curso (à qual ela acrescenta “profundidade”). Em segundo lugar, essa experiência moldada logo se torna uma história da existência “das mulheres”, uma história que se harmoniza muito bem com muitas das experiências e tópicos abordados no pensamento feminista recente. Em terceiro lugar, *Nisa* narra um encontro intercultural, no qual dois indivíduos colaboram para produzir um domínio específico de verdade. O encontro etnográfico em si se transforma, aqui, no assunto do livro, uma fábula sobre comunicação, encontro e, finalmente, uma espécie de parentesco, ficcional, porém persuasivo. *Nisa* é, assim, expressamente, uma alegoria da compreensão científica, operando tanto ao nível da descrição cultural quanto da busca pelas origens humanas. (Junto com outros pesquisadores dos coletores-caçadores, o projeto de Harvard – Shostak inclusive – tende a ver nesse estágio, o mais longo do desenvolvimento cultural humano, o nível básico da natureza humana.) *Nisa* é uma alegoria feminista ocidental, parte da reinvenção da categoria geral “mulher” nos anos 1970 e 1980. *Nisa* é uma alegoria da etnografia, do contato e da compreensão.

O livro é uma narrativa que entrelaça esses três registros significativos, e que passa constantemente de um para outro, às vezes de forma desajeitada. *Nisa* é como muitas obras que retratam experiências humanas comuns, conflitos, alegrias, trabalho etc. Mas o texto construído por Shostak é original na forma como se recusa a fundir seus três registros em uma representação “inteira”, contínua. Eles permanecem separados, em uma tensão dramática. Essa polivocalidade é adequada ao problema do livro, o mesmo a que se dedicam muitos escritores etnográficos autoconscientes que acham difícil falar sobre “outros” bem definidos a partir de uma posição estável e distanciada. A diferença invade o texto; ela já não pode ser representada; precisa ser encenada.

O primeiro registro de *Nisa*, o registro da ciência cultural, coloca seu objeto em firme relação com um mundo social. Explica a personalidade de *Nisa* em termos do estilo !Kung e usa sua experiência para nuanciar e corrigir generalizações sobre seu grupo. Se *Nisa* revela mecanismos intersubjetivos com uma profundidade incomum, sua construção polivocal mostra, também, que a transição para o conhecimento científico não se dá de forma suave. O pessoal não se rende ao geral sem perdas. A pesquisa de Shostak baseou-se em entrevistas sistemáticas com várias mulheres !Kung. A partir

dessas conversas, ela reuniu um conjunto de dados grande o suficiente para revelar atitudes, atividades e experiências típicas. Mas Shostak ficou insatisfeita com a falta de profundidade de suas entrevistas, o que a fez buscar uma informante capaz de fornecer uma narrativa pessoal detalhada. Nisa tinha uma habilidade muito rara de recordar e de explicar sua vida; além disso, ali se desenvolveu uma forte ressonância entre suas histórias e as preocupações pessoais de Shostak. Isso colocou um problema para as expectativas de uma ciência social generalizante.

Ao fim de sua primeira estada no campo, Shostak ficou preocupada com uma suspeita de que sua interlocutora pudesse ser excessivamente idiosincrática. Nisa padecera de graves sofrimentos; sua vida, conforme ela a recontava, fora muitas vezes violenta. A maior parte dos relatos anteriores sobre os !Kung – como *The Harmless People*, de Elizabeth Marshall-Thomas (1959) – os mostrara como um povo amante da paz. “Será que eu queria mesmo ser a pessoa que abalaria o quadro?” (Shostak, 1981, p. 350). Em uma viagem de volta ao Kalahari, Shostak se tranquilizou. Embora Nisa ainda exercesse uma fascinação especial, ela agora parecia menos incomum. E a etnógrafa ficou

[...] mais segura do que nunca de que nosso trabalho, juntas, podia e devia avançar. As entrevistas que fazia com outras mulheres estavam me provando que Nisa era basicamente igual àquelas à sua volta. Ela era incomumente articulada, e tinha passado por perdas maiores do que as perdas normais, mas, na maioria dos outros aspectos importantes, ela era uma mulher !Kung típica (Shostak, 1981, p. 358).

Roland Barthes (1981) escreveu de forma incisiva a respeito de uma ciência impossível do individual. Sentimos, ao longo de *Nisa*, um puxão insistente na direção do geral, e não é de maneira indolor que vemos Nisa ser generalizada, “ligada a uma interpretação da vida !Kung” (*ibid.*, p. 350). O discurso científico do livro, incansavelmente contextual, tipificante, se entrelaça com as outras duas vozes, apresentando cada uma das quinze seções temáticas da vida com algumas poucas páginas de contexto. (“Uma vez que o casamento tenha resistido por alguns anos após a primeira menstruação da jovem esposa, a relação entre os cônjuges se torna mais igual” [*ibid.*, p. 169]. E por aí vai.) De fato, o leitor sente, às vezes, que o discurso científico

funciona no texto como uma espécie de freio das outras vozes do livro, cujos significados são excessivamente pessoais e intersubjetivos. Há uma discrepância real. Pois, ao mesmo tempo que a história de Nisa contribui para generalizações melhores sobre os !Kung, sua especificidade em si e as circunstâncias particulares de sua construção criam significados resistentes às demandas de uma ciência tipificante.

O segundo e o terceiro registros do livro são muito diferentes do primeiro. Sua estrutura é dialógica, e às vezes cada um deles parece existir basicamente como reação ao outro. A vida de Nisa tem sua própria autonomia textual, como uma narrativa específica contada com tons característicos e críveis. Mas ela é, explicitamente, o produto de uma colaboração. Isso é particularmente verdadeiro no que diz respeito à sua forma geral, uma vida inteira – quinze capítulos que incluem “Primeiras Lembranças”, “Vida Familiar”, “Descobrindo o Sexo”, “Tentativas de Casamento”, “Casamento”, “Maternidade e Perda”, “Mulheres e Homens”, “Arranjando Amantes”, “Um Ritual de Cura”, “Envelhecendo”. Embora no início das entrevistas Nisa tenha mapeado sua vida, delineando as principais áreas a serem abordadas, a lista temática parece ser de autoria de Shostak. Na verdade, ao colocar o discurso de Nisa no formato de uma “vida”, Shostak se dirige a duas audiências muito diferentes. Por um lado, essa coleção intensamente pessoal de memórias é tornada adequada para a tipificação científica como uma “história de vida” ou um “ciclo de vida”. Por outro, a vida de Nisa coloca em cena um mecanismo potente e recorrente para a produção de sentido no Ocidente – o *self* exemplar e coerente (ou melhor, o *self* organizando-se em uma autobiografia). Não há nada de universal ou natural nos processos ficcionais da biografia e da autobiografia (Gusdorf, 1956; Olney, 1972; Lejeune, 1975). A vida não se organiza facilmente por si mesma em uma narrativa contínua. Quando Nisa diz, como faz com frequência, “Nós morávamos naquele lugar, comendo coisas. Aí fomos embora para outro lugar”, ou, simplesmente, “Nós vivíamos e vivíamos” (Shostak, *op. cit.*, p. 69), o murmúrio da existência sem marcas e impessoal pode ser escutado. A partir desse pano de fundo enevoado, uma forma narrativa emerge por ocasião da fala, simultaneamente para si e para o outro. Nisa conta sua vida, um processo dramatizado textualmente no livro de Shostak.

Enquanto *alter ego*, instigadora e editora do discurso, Shostak faz diversas intervenções relevantes. Um bocado de cortes e de rearruma-

ções transforma histórias superpostas em “uma vida” que não se repete indevidamente e que se desenvolve por meio de passos e passagens reconhecíveis. A voz distinta de Nisa emerge. Mas Shostak removeu sistematicamente suas próprias intervenções (embora elas muitas vezes possam ser percebidas através da resposta de Nisa). Ela também omitiu diversos marcadores narrativos: o comentário habitual de sua amiga ao fim de uma história, “o vento levou isso embora”; ou no início, “Vou abrir a história e dizer a você o que tem lá”; ou no meio, “O que estou tentando fazer? Cá estou eu, sentada, contando uma história, e aí vem outra história e entra na minha cabeça e nos meus pensamentos!” (ibid., p. 40). Shostak claramente pensou com cuidado sobre o enquadramento de suas transcrições, e não se pode ter tudo – a performance com todas as suas divagações e, ao mesmo tempo, uma história de fácil compreensão. Para que as palavras de Nisa pudessesem ser lidas por um público amplo, era preciso fazer concessões às exigências da alegoria biográfica, a uma forma de leitura treinada na interpretação ética de *selves*. Com a utilização desses meios formais, o segundo discurso do livro, a vida contada de Nisa, é aproximado de seus leitores, transformando-se em uma narração dotada de um sentido “humano” eloquente.

O terceiro registro distinto do livro é o relato pessoal de Shostak sobre o trabalho de campo. “Me ensine o que é ser uma mulher !Kung” era a pergunta que ela fazia a suas informantes (ibid. p. 349). Nisa respondia com uma habilidade peculiar, suas palavras pareciam responder também a outra pergunta: “O que é ser uma mulher?”. Shostak dizia a suas informantes “que queria aprender o que é ser uma mulher em sua cultura para poder entender melhor o que é ser mulher na minha própria cultura”. Com Nisa, a relação se tornou, nos termos !Kung, a relação de uma tia em conversa com uma jovem sobrinha, “uma menina-mulher, recém-casada, debatendo-se com os problemas do amor, do casamento, da sexualidade, do trabalho e da identidade” (ibid., p. 4). A mulher mais jovem (“sobrinha”, às vezes “filha”) é instruída por uma mulher mais velha e experiente nas artes e dores da feminilidade. A relação em mudança termina com uma igualdade de afeto e respeito, e com uma palavra final, forte em seu significado feminista: “irmã” (ibid., p. 371). Nisa fala, ao longo de todo o livro, não como uma testemunha neutra, mas como uma pessoa que dá tipos específicos de conselhos a alguém de uma idade específica, com perguntas e desejos explícitos. Ela não é uma “infor-

mante” falando verdades *culturais*, como se as enunciasse para todos e para ninguém, fornecendo informações ao invés de respostas circunstanciais.

Em seu relato, Shostak descreve uma busca por conhecimento pessoal, por algo que vai além da relação etnográfica comum. Ela espera que a intimidade com uma mulher !Kung vá, de alguma forma, alargar ou aprofundar sua percepção de ser uma mulher ocidental moderna. Sern extrair lições explícitas com base na experiência de Nisa, ela dramatiza a partir de sua própria luta a forma como uma vida narrada faz sentido, alegoricamente, *para outra pessoa*. A história de Nisa é revelada como uma produção conjunta, o resultado de um encontro que não pode ser reescrito como uma dicotomia sujeito-objeto. Há algo mais acontecendo do que a explicação ou a representação da vida e das palavras de outra pessoa – algo mais aberto. O livro faz parte de um novo interesse em revalorizar os aspectos subjetivos (ou, mais precisamente, intersubjetivos) da pesquisa. Esse interesse emerge de um momento crucial da política e da epistemologia feministas: o despertar da consciência e o compartilhar de experiências das mulheres. Produz-se um senso de comunhão que, ao aproximar vidas separadas, empodera a ação pessoal, reconhece um estado comum. Esse momento de consciência feminista recente é alegorizado na fábula de *Nisa* sobre sua própria relationalidade. (Em outras etnografias, histórias tradicionalmente masculinas de iniciação e penetração encenam, de maneira diferente, o encontro produtivo entre o *self* e o outro.⁶) A alegoria feminista explícita de Shostak reflete, assim, um momento específico no qual a construção da experiência “da mulher” ocupa o proscênio. Trata-se de um momento de importância duradoura; mas tem sido questionado por contracorrentes atuais da teoria feminista. A afirmação de qualidades femininas (e opressões) comuns que atravessam fronteiras raciais, étnicas e de classe tem sido problematizada recentemente. E há alguns espaços em que “mulher” é visto não como um *locus* de experiência, mas como uma posição subjetiva móvel irredutível a qualquer essência.⁷

A alegoria de Shostak parece registrar essas contracorrentes em seus relatos por vezes complexos dos processos de jogo e transferência, que produzem a inscrição final de comunhão. Pois as relações íntimas do livro

⁶ Sobre a etnografia como uma alegoria de conquista e iniciação, ver Clifford (1983b).

⁷ Sobre as divisões raciais e de classe no seio do feminismo, ver o repensar de Rich (1979) e os trabalhos de Hull, Scott e Smith (1982), Hooks (1981) e Moraga (1983). Fortes críticas feministas ao essencialismo podem ser encontradas em Wittig (1981) e Haraway (1985).

baseiam-se em movimentos sutis e recíprocos de duplicação, imaginação e desejo, movimentos alegorizados em uma das histórias contadas por Shostak em contraponto à narrativa de Nisa – um incidente sobre o valor de um corpo de menina-mulher.

Um dia notei uma menina de doze anos, cujos seios haviam começado a se desenvolver, olhando-se no pequeno espelho retrovisor do nosso Land Rover. Ela se olhava atentamente, em seguida ficava na ponta dos pés para examinar seus seios e tudo o que pudesse ver de seu corpo, e então voltava a observar seu rosto. Ela se afastava para enxergar mais, em seguida se aproximava para ver de perto. Era uma menina adorável, embora não se destacasse em nada, a não ser pela saúde perfeita e pela beleza da juventude. Ela viu que eu a observava. Impliquei com ela do jeito !Kung, que já dominava então completamente: “Tão feia! Como pode uma menina tão jovem já ser tão feia?” Ela riu. Perguntei: “Você não concorda?” Ela sorriu e disse: “Não, de jeito nenhum. Eu sou linda!”. Continuou a se olhar no espelho. Eu disse: “Linda? Talvez meus olhos tenham se estragado com a idade e por isso eu não veja linda onde”. Ela respondeu: “Em todos os lugares – meu rosto, meu corpo. Não tem feira nenhuma”. Essas frases foram ditas com espontaneidade, com um sorriso largo, mas sem arrogância. O prazer que ela sentia com seu corpo em mudança era tão evidente quanto a ausência de qualquer conflito em relação a isso (Shostak, 1981, p. 270).

Boa parte do livro está aqui: uma voz velha, uma voz jovem, um espelho... Que obsessão por si mesma. Narcisismo, uma expressão de desvio quando aplicada às mulheres ocidentais, transfigura-se. Observamos, também, que é a etnógrafa que, assumindo uma voz de idade, traz um espelho, assim como Nisa fornece um espelho alegórico quando Shostak assume o papel da juventude. A etnografia ganha “uma ‘profundidade’ subjetiva por meio dos tipos de papéis, reflexos e inversões dramatizados aqui. O escritor, e seus leitores, podem ser, simultaneamente, jovens (aprendendo) e velhos (sabendo). Podem, ao mesmo tempo, escutar, e “dar voz”, ao outro.⁸ Os

⁸ As etnografias muitas vezes se apresentam como ficções da aprendizagem, da aquisição de conhecimento e, finalmente, da autoridade para compreender e representar outra cultura. O pesquisador começa como uma criança em relação à cultura dos adultos e termina falando com a sabedoria da experiência. É interessante observar o modo como, no texto, os modos

leitores de *Nisa* acompanham – e prolongam – o jogo de um desejo. Imaginam, no espelho do outro, uma autoabsorção sem engano, um sentimento descomplicado de “ser atraente” que Shostak traduz por “tenho trabalho”, “sou produtiva”, “tenho valor” (*ibid.*, p. 270).

O trabalho de campo antropológico tem sido representado tanto como um “laboratório” científico quanto como um “rito de passagem” pessoal. As duas metáforas captam muito bem a tentativa impossível da disciplina de fundir práticas objetivas e subjetivas. Até recentemente, essa impossibilidade esteve mascarada pela marginalização das bases intersubjetivas do trabalho de campo, por sua exclusão dos textos etnográficos sérios, sendo relegadas a prefácios, memórias, anedotas, confissões etc. Ultimamente, esse conjunto de regras disciplinares vem ruindo. A nova tendência de nomear e citar informantes mais integralmente e de introduzir elementos pessoais no texto tem alterado a estratégia discursiva e o modo de autoridade da etnografia. Muito do nosso conhecimento sobre outras culturas precisa agora ser visto como contingente, como o resultado problemático do diálogo, da tradução e da projeção intersubjetivos. Isso coloca problemas fundamentais para qualquer ciência que se move, predominantemente, do particular para o geral, que possa fazer uso de verdades pessoais apenas como exemplos de fenômenos típicos ou como exceções a padrões coletivos.

Uma vez que se reconheça a plena complexidade das relações dialógicas historicizadas presentes no processo etnográfico, o que antes se afigurava como relatos empíricos/interpretativos de fatos culturais generalizados (afirmações e atribuições referentes “aos !Kung”, “aos samoanos” etc.) aparece, agora, apenas como um nível alegórico. Esses relatos podem ser complexos e verdadeiros; e são, em princípio, suscetíveis a refutações, presumindo-se o acesso ao mesmo reservatório de fatos culturais. Mas, enquanto versões escritas baseadas em trabalho de campo, esses relatos claramente não são mais a história, mas uma história entre outras. Os registros alegóricos discordantes de *Nisa* – as três “vozes” do livro, nunca inteiramente controláveis – refletem um momento inventivo e conturbado na história da representação entre culturas.

de enunciação de um autor podem ir e voltar entre aprender com o outro e falar por ele. A liberdade ficcional é crucial para o apelo alegórico da etnografia: a reconstrução simultânea de uma cultura e de um self conhecedor, um duplo “amadurecimento em Samoa”.

Welcome of Tears é um belo livro, combinando as histórias de um povo em processo de desaparecimento com o crescimento de um antropólogo.

Margaret Mead, comentário para a contracapa da edição em brochura de *Welcome of Tears*, de Charles Wagley.

Os textos etnográficos não são apenas, ou mesmo predominantemente, alegorias. Na verdade, conforme vimos, lutam para limitar o jogo de seus significados “extra”, subordinando-os a funções referenciais e miméticas. Esse embate (que muitas vezes inclui disputas em relação ao que é considerado teoria “científica” ou invenção “literária” ou projeção “ideológica”) preserva as convenções disciplinares e de gênero. Se a intenção é salvaguardar a etnografia como um instrumento da ciência positiva, essas convenções precisam mascarar, ou organizar, processos alegóricos múltiplos. Pois não é verdade que qualquer descrição extensa, qualquer virada estilística, qualquer história ou metáfora pode ser lida como significando alguma outra coisa? (Precisamos aceitar os três níveis explícitos de alegoria em um livro como *Nisa?* E suas fotografias, que contam sua própria história?) Não são as leituras, em si mesmas, impossíveis de decidir? Críticos como De Man (1979) adotam rigorosamente essa posição, argumentando que a escolha de uma retórica, imagem ou modo narrativo dominante em um texto é sempre uma tentativa imperfeita de impor uma leitura ou uma gama de leituras sobre um processo interpretativo aberto, uma série de “significados” deslocados que nunca termina. Mas, embora o jogo livre de leituras possa, em tese, ser infinito, há sempre, em qualquer momento histórico, uma gama limitada de alegorias canônicas e emergentes disponíveis para o leitor competente (o leitor cuja interpretação seja considerada plausível por uma comunidade específica). Essas estruturas de sentido são historicamente limitadas e coercitivas. Na prática, não há qualquer “jogo livre”.

Nessas circunstâncias históricas, a crítica de histórias e padrões que orientam recorrentemente os relatos entre culturas continua a ser uma tarefa importante, de natureza ao mesmo tempo política e científica. No restante

deste ensaio, examino uma alegoria ampla e orientadora (ou, colocando de maneira mais precisa, um padrão de alegorias possíveis) que surgiu recentemente como um tópico de discussão – uma estrutura de retrospecção que pode ser chamada de “pastoril etnográfico”. O livro de Shostak e os estudos sobre caçadores-coletores de Harvard, na medida em que se voltam para a busca de traços humanos desejáveis e fundamentais, estão perpassados por essa estrutura.

Em um artigo arguto, intitulado “The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding”, Michelle Rosaldo colocou em questão uma tendência persistente: a apropriação dos dados etnográficos sob a forma de uma busca pelas origens. As análises de “dados” sociais como o gênero e a sexualidade mostram uma necessidade quase reflexiva de histórias especulativas⁹ antropológicas. Partindo da pergunta fundadora de Simone de Beauvoir – “o que é uma mulher?” –, as discussões acadêmicas “avançam [...] na direção de um diagnóstico de subordinação contemporânea e a partir daí para as questões ‘As coisas sempre foram como são hoje?’ e, em seguida, ‘Quando ‘isso’ começou?’ (Rosaldo, M., 1980, p. 391). Entram exemplos retirados da etnografia. Em uma prática que não é essencialmente diferente daquela de Herbert Spencer, Henry Maine, Durkheim, Engels ou Freud, parte-se do princípio de que evidências encontradas em sociedades “simples” iluminarão as origens e a estrutura de padrões culturais contemporâneos. Rosaldo observa que a maioria dos antropólogos científicos abandonou, desde o início do século XX, a busca evolucionista pelas origens, mas seu ensaio sugere que essa influência é abrangente e duradoura. Além disso, até mesmo os antropólogos científicos não podem controlar inteiramente os sentidos – as leituras – provocados por seus relatos. Isso é particularmente verdadeiro no caso das representações que não historicizaram seus objetos, retratando sociedades exóticas em um “presente etnográfico” (o qual, na verdade, é sempre um passado). Essa suspensão sincrônica efetivamente textualiza o outro e provoca uma percepção de uma realidade que não existe no fluxo temporal, que não existe no mesmo presente histórico ambíguo e em movimento que inclui e situa o outro, o etnógrafo, e o leitor. As representações “alocrônicas”, para usar o termo de Johannes Fabian, foram recorrentes na etnografia científica do

⁹ No original: “just-so-stories”. (N. do T.)

século XX. Elas convidam a apropriações alegóricas no modo mitologizante que Rosaldo repudia.

Até mesmo os relatos mais friamente analíticos podem se basear nessa apropriação retrospectiva. *Os Nuer*, de E. E. Evans-Pritchard (1940), é um caso desse tipo, pois retrata uma anarquia sedutoramente harmoniosa, uma sociedade não corrompida por uma Queda. Henrika Kuklick (1984) analisou *Os Nuer* (no contexto de uma tendência mais ampla na antropologia política britânica preocupada com sociedades “tribais” acéfalas) como uma alegoria política que reinscreve um “modelo nativo” recorrente da democracia anglo-saxã. Quando Evans-Pritchard escreve “não há nenhum senhor ou criado nessa sociedade, mas apenas iguais que veem a si mesmos como a mais nobre criatura de Deus”, não é difícil escutar os ecos de uma longa tradição política de nostalgia por uma “união contratual, igualitária” de indivíduos livres. Subtons paradisíacos são ocasionalmente ressaltados, como é sempre o caso em se tratando de Evans-Pritchard, de forma seca.

Embora eu tenha falado sobre tempo e unidades de tempo, os Nuer não têm nenhuma expressão equivalente a “tempo” na nossa língua e não podem, portanto, como nós, falar do tempo como se fosse uma coisa real, que passa, que pode ser desperdiçada, pode ser poupada, e por aí vai. Não creio que eles vivenciem o mesmo sentimento de lutar contra o tempo ou de ter que coordenar atividades em relação a uma passagem abstrata do tempo, porque seus pontos de referência são basicamente as atividades em si mesmas, que são em geral de natureza recreativa. Os acontecimentos seguem uma ordem lógica, mas não são controlados por um sistema abstrato, não havendo quaisquer pontos autônomos de referência aos quais as atividades tenham que se ajustar com precisão. Os Nuer têm sorte (Evans-Pritchard, 1940, p. 103).

Para uma leitura aprisionada na experiência burguesa pós-darwiniana do tempo – um progresso lento e incessante que não leva a qualquer lugar definido e não permite pausa ou retorno cíclico –, as ilhas culturais fora do tempo (ou “sem história”) descritas por muitos etnógrafos exercem um apelo pré-lapsariano persistente. Observamos, contudo, a estrutura irônica (que não necessariamente implica um tom irônico) dessas alegorias. Pois elas são apresentadas a partir do desvio de uma subjetividade etnográfica cuja atitude em relação ao outro é de observação participante, ou, talvez melhor dizendo,

de crença-ceticismo (ver Webster, 1982, p. 93). Os Nuer têm sorte. (Nós somos azarados.) O apelo é ficcional, o relaxamento temporal e a anarquia atraente da sociedade Nuer estão distantes, inalcançáveis. São qualidades perdidas textualmente recuperadas.

Esse apelo irônico pertence a um amplo padrão ideológico que orientou muito, talvez a maior parte, da representação comparativa entre culturas do século XX. “Para nós, as sociedades primitivas [*Naturvölker*] são efêmeras. [...] No exato instante em que se tornam conhecidas para nós, estão condenadas”. É o que diz Adolph Bastian, em 1881 (citado por Fabian, 1983, p. 122). Em 1921, Bronislaw Malinowski:

A etnologia encontra-se na posição tristemente ridícula, para não dizer trágica, de, no mesmo momento em que começa a arrumar sua oficina, a forjar as ferramentas adequadas, a se preparar para começar a trabalhar em sua tarefa, ver o objeto de seu estudo se desvanecer com uma rapidez inapelável (Malinowski, 1961, p. xv).

A sociedade trobriandesa autêntica, queria dizer ele, não ficaria neste mundo por muito tempo. Escrevendo nos anos 1950, Claude Lévi-Strauss viu um processo global de entropia. *Tristes tropicos* retrata tristemente estruturas sociais diferenciadas desintegrando-se em uma homogeneidade global, sob o choque do contato com uma monocultura poderosa. Uma busca rousseauniana pelas formas “elementares” da coletividade humana conduz Lévi-Strauss até os Nambikwara. Mas seu mundo está se desintegrando. “Eu estava procurando uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A sociedade dos Nambikwara era tão verdadeiramente simples que tudo o que pude encontrar nela eram seres humanos individuais” (Lévi-Strauss, 1975, p. 317).

O tema do primitivo que se desvanece, do fim da sociedade tradicional (o ato em si de chamá-la de “tradicional” implica uma ruptura), perpassa a escrita etnográfica. Trata-se, na formulação de Raymond Williams, de uma “estrutura de sentimento” (1973, p. 12). É claro que modos de vida podem, significativamente, “morrer”; populações são violentamente perturbadas com regularidade, às vezes exterminadas. As tradições são constantemente perdidas. Mas o “desaparecimento” recorrente e repetido de formas sociais no momento de sua representação etnográfica requer uma análise enquanto estrutura narrativa. Há alguns anos, a *American Ethnologist*

publicou um artigo baseado em trabalho de campo recente entre os Nam-bikwara – que ainda são algo mais do que “seres humanos individuais”. E a cultura trobriandesa viva foi objeto de um estudo de campo, há pouco tempo (Weiner, 1976). O hoje conhecido filme *Trobriand Cricket* mostra um modo de vida muito particular, que se reinventa sob as condições do colonialismo e dos primórdios de nação.

Esse objeto em processo de desaparecimento da etnografia é, assim, em uma medida significativa, uma construção retórica que legitima uma prática representacional: uma etnografia “de resgate”, em seu sentido mais amplo. O outro está perdido, em um tempo e espaço que se desintegram, mas é salvo no texto. As razões para focar a atenção em um conhecimento que está desaparecendo, para resgatar, sob forma escrita, o saber de anciãos, podem ser fortes (embora isto dependa das circunstâncias locais e não possa mais ser generalizado). Não pretendo, com isso, negar casos específicos de costumes e línguas que estão desaparecendo, ou questionar o valor de registrar esses fenômenos. Questiono, contudo, o pressuposto de que, com uma mudança rápida, algo essencial (a “cultura”), uma identidade diferenciada coerente, se desvaneça. E questiono, também, o modo de autoridade científica e moral associado com uma etnografia de resgate ou redentora. O pressuposto é de que a outra sociedade é frágil e “precisa” ser representada por alguém de fora (e de que o que importa em sua vida é o passado, e não o presente ou o futuro). Aquele que registra e interpreta o costume frágil é guardião de uma essência, testemunha incontestável de uma autenticidade. (Além disso, já que a cultura “verdadeira” já desapareceu, a versão resgatada não pode ser facilmente refutada.)

Essas atitudes, embora ainda persistam, têm diminuído. Poucos antropólogos defenderiam, hoje, a lógica da etnografia nos termos em que foi enunciada na época de Franz Boas, como uma operação de resgate de última hora. Mas a alegoria do resgate tem raízes muito profundas. De fato, argumento, a seguir, que ela está embutida na concepção e na prática da etnografia como um processo de escrita, especificamente de textualização. Toda descrição ou interpretação que concebe a si mesma como “colocar uma cultura em forma escrita”, passando da experiência oral-discursiva (do “nativo”, do pesquisador de campo) para uma versão escrita dessa experiência (o texto etnográfico), está encenando a estrutura do “resgate”. Na medida em que o processo etnográfico é visto como inscrição (em vez de, por exemplo,

transcrição ou diálogo), a representação continuará a colocar em cena uma estrutura alegórica poderosa – e questionável.

Essa estrutura situa-se adequadamente em uma longa tradição ocidental do pastoril (um tema desenvolvido também por Renato Rosaldo, em seu artigo nesta coletânea). O livro *The country and the city*, de Raymond Williams (1973), embora se baseie em uma tradição consolidada de estudos sobre o pastoril (Empson, 1950; Kermode, 1952; Frye, 1971; Poggioli, 1975, entre outros), amplia-se de maneira a constituir um escopo global amplo o suficiente para incluir a escrita etnográfica. Ele mostra de que forma um contraste essencial entre cidade e campo se alinha com outras oposições recorrentes: civilizado e primitivo, ocidental e “não ocidental”, futuro e passado. Analisa um conjunto de reações ao deslocamento e à mudança social fortemente padronizado, complexo e inventivo, que vem da Antiguidade clássica até o presente. Williams traça o ressurgimento constante de um padrão convencional de retrospecção, que chora a perda de um campo “bom”, um lugar em que os contatos sociais e naturais autênticos eram possíveis. Ele logo observa, contudo, uma regressão incômoda. Pois, a cada vez que se encontra um escritor olhando para trás em busca de um lugar mais feliz, um momento perdido, “orgânico”, encontra-se outro escritor desse período precedente lamentando um desaparecimento semelhante e anterior. O referente final é, obviamente, o Éden (Williams, 1973, pp. 9-12).

Williams não descarta essa estrutura como apenas nostálgica, o que ela obviamente é; em vez disso, examina um conjunto muito complexo de posições temporais, espaciais e morais. Ele observa que o pastoril, muitas vezes, envolve uma *nostalgia crítica*, uma forma (como Diamond [1974] alega em relação ao conceito de primitivo) de romper com o presente corrompido e hegemônico por meio da afirmação da realidade de uma alternativa radical. O artigo de Edward Sapir “Culture, Genuine and Spurious” (1966) recupera esses valores pastoris básicos. E, de fato, qualquer autenticidade imaginada pressupõe e é produzida por circunstâncias do presente de um sentimento de inautenticidade. Mas a análise de Williams sugere que essas projeções não precisam estar sempre localizadas no passado; ou, o que é a mesma coisa, que os elementos “genuínos” da vida cultural não precisam ser repetidamente codificados como frágeis, ameaçados e transitórios. Essa impressão de fragmentação social recorrente, de uma perturbação constante de relações “naturais”, é típica de uma subjetividade que Williams relaciona livremente

com a vida urbana e com o romantismo. O *self*, liberto de laços coletivos viáveis, é uma identidade em busca de completude, tendo internalizado a perda e embarcado em uma busca interminável pela autenticidade. Completude, por definição, torna-se uma coisa do passado (rural, primitiva, infantilizada), acessível somente como ficção, apreendida a partir de uma posição de envolvimento parcial. Os romances de George Eliot sintetizam essa situação de observação participante em uma “condição comum [...] uma comunidade passível de ser conhecida, pertencente idealmente ao passado”. *Middlemarch*, por exemplo, é projetado uma geração para trás em relação ao período de sua escrita, para 1830. E essa é, aproximadamente, a distância temporal que muitas etnografias convencionais assumem ao descrever uma realidade efêmera, a vida “tradicional”, no tempo presente. A ficção de uma comunidade passível de conhecimento

[...] pode ser recriada lá para uma ação moral de amplo alcance. Mas o passo real que foi dado é o afastamento de qualquer reação plena a uma sociedade existente. O valor está no passado, como uma condição geral retrospectiva, e só está no presente como uma sensibilidade particular e privada, a ação moral individual (Williams, 1973, p. 180).

Em George Eliot, podemos ver o desenvolvimento de um estilo de escrita sociológica que irá descrever culturas inteiras (mundos passíveis de conhecimento) a partir de uma distância temporal específica e do pressuposto de sua transitoriedade. Isso será feito de um ponto de vista amoroso e detalhado, porém, em última instância, não envolvido. Os mundos históricos serão resgatados como fabricações textuais desconectadas de ambientes vividos no presente, e adequados para apropriação moral e alegórica por leitores individuais. No pastoril propriamente *etnográfico*, essa estrutura de textualização é generalizada para além das dissociações da Inglaterra do século XIX, rumo a uma topografia capitalista mais ampla das oposições ocidental/não ocidental, cidade/campo. As sociedades tribais “primitivas”, não letreadas, subdesenvolvidas estão sempre se rendendo ao progresso, “perdendo” suas tradições. “Em nome da ciência, nós antropólogos compomos *réquie*s”, escreve Robert Murphy (1984). Mas o aspecto mais problemático, e politicamente carregado, dessa codificação “pastoril” é sua incansável alocação dos outros em um presente-se-tornando-passado. O que seria preciso, por exem-

plo, para associar harmoniosamente as inventivas e resistentes sociedades da Melanésia, em sua enorme variedade, ao *futuro* cultural do planeta? Como se poderia conceber as etnografias de outra forma, se esse ponto de vista pudesse ser adotado com seriedade? As alegorias pastoris da perda cultural e do resgate textual teriam, no mínimo, que ser transformadas.¹⁰

Pressupostos recorrentes sobre a etnografia como escrita também teriam que ser alterados. Pois as alegorias de resgate estão implícitas na própria prática da textualização que, em geral, se assume como estando no cerne da descrição cultural. O que quer que seja que a etnografia faça além disso, ela traduz a experiência para o texto. Há várias maneiras de se efetuar essa tradução, maneiras que têm consequências éticas e políticas importantes. Pode-se “descrever”¹¹ os resultados de uma experiência individual de pesquisa. Isso pode gerar um relato realista da experiência não escrita de outro grupo ou pessoa. Pode-se apresentar essa textualização como resultado de observação, de interpretação, de diálogo. Pode-se construir uma etnografia composta de diálogos. Podem-se apresentar múltiplas vozes, ou apenas uma só. Pode-se retratar o outro como um todo estável e dotado de uma essência, ou pode-se mostrá-lo como produto de uma narrativa de descoberta, em circunstâncias históricas específicas. Discuti, em outros lugares, algumas dessas escolhas (1983a). Em todas elas, há uma coisa que é irreduzível: o pressuposto de que a etnografia transforma experiência e discurso em escrita.

Embora isso efetivamente ocorra, e de fato reflita uma espécie de senso comum, não se trata de um senso comum ingênuo. Desde a Antiguidade a história da passagem do oral/auditivo para a escrita tem sido complexa e difícil. Toda etnografia coloca em cena um movimento desse tipo, e essa é uma das fontes da autoridade peculiar que encontra tanto salvação quanto perda irreparável – uma espécie de morte em vida – na construção de textos

¹⁰ Na minha leitura, a tentativa mais poderosa de desconstruir esse arranjo temporal, por meio de uma invenção etnográfica da Melanésia, é a obra de Roy Wagner (1979, 1980). Ele opõe, de forma talvez um tanto acentuada, as “antecipações ocidentais do passado” ocidentais às “antecipações do futuro” melanésias. As primeiras são associadas à ideia de cultura como uma tradição estruturante (1979, p. 162). *Maps and dreams*, de Hugh Brody (1982), traz uma tentativa sutil e precisa de retratar a vida caçadora dos índios Beaver no noroeste do Canadá, ao se confrontarem com forças do sistema mundial, um oleoduto, caçar por esporte etc. Ele apresenta seu trabalho como uma colaboração política. É cuidadoso ao manter o futuro aberto, incerto, equilibrando-se sobre uma fronteira tênue entre narrativas de “sobrevivência”, “aculturação” e “impacto”.

¹¹ Clifford faz, aqui, um trocadilho entre “write” (escrever) e “write up” (descrever de forma detalhada). (N. do T.)

a partir de acontecimentos e diálogos. As palavras e os atos são passageiros (e autênticos), a escrita é duradoura (como suplemento e artifício). O texto embalsama o acontecimento na medida em que expande seu “significado”. Desde a recusa de Sócrates a escrever, em si mesma poderosamente escrita por Platão, uma profunda ambivalência em relação à passagem do oral para o escrito caracterizou o pensamento ocidental. E muito do poder e do *pathos* da etnografia deriva do fato de que sua prática está situada no seio dessa transição crucial. O pesquisador de campo dirige – e, em alguma medida, controla – a construção de um texto a partir da vida. Suas descrições e interpretações tornam-se parte do “registro daquilo que o homem falou” (Geertz, 1973, p. 30). O texto é um registro de algo enunciado em um *passado*. A estrutura, se não o conteúdo temático, do pastoril se repete.

Uma pequena parábola pode dar uma ideia do porquê dessa alegoria da salvação e da perda etnográficas ter se tornado, recentemente, menos autoevidente. É uma parábola verdadeira.¹² Um estudante de etno-história africana faz um trabalho de campo no Gabão. Está interessado nos Mpongwe, um grupo do litoral que, no século XIX, tinha muito contato com comerciantes e colonizadores europeus. A “tribo” ainda existe, na região de Libreville, e o etno-historiador combinou uma entrevista com o atual chefe Mpongwe sobre a vida tradicional, o ritual religioso etc. Em sua preparação para a entrevista, o pesquisador consulta um compêndio sobre os costumes locais, organizado no início do século XX por um etnógrafo pioneiro e cristão gabonês, o abade Raponda-Walker. Antes de se encontrar com o chefe Mpongwe, o etnógrafo copia uma lista de termos, instituições e conceitos religiosos registrados e definidos por Raponda-Walker. A entrevista vai acompanhar a lista, checando se os costumes persistem e, se sim, com quais inovações. A princípio, as coisas transcorrem com tranquilidade, com a autoridade Mpongwe dando descrições e interpretações dos termos sugeridos, ou então relatando que uma determinada prática foi abandonada. Após algum tempo, contudo, quando o pesquisador faz uma pergunta sobre uma palavra específica, o chefe fica inseguro e franze as sobrancelhas. “Só um instante”, diz ele, animadamente, e entra em sua casa, voltando, em seguida,

com um exemplar do compêndio de Raponda-Walker. Durante todo o restante da entrevista, o livro fica aberto em seu colo.

Um número cada vez maior de versões dessa história é escutado no folclore da etnografia. De repente, os dados culturais param de passar suavemente da performance oral para a escrita descritiva. Agora os dados também se movem de texto para texto, a inscrição se transforma em transcrição. Tanto o informante quanto o pesquisador são leitores e *co-escritores* de uma invenção cultural. Isso não quer dizer, como alguns defenderiam, que a entrevista entrou em curto-circuito. Também não é preciso, como Sócrates no *Fedro*, lamentar a erosão da memória pela escrita. A entrevista não se tornou subitamente “inautêntica”, com os dados sendo meramente impostos. Ao contrário, o que precisamos enfrentar são as novas condições da produção etnográfica. Em primeiro lugar, não é mais possível agir como se o pesquisador externo fosse o único responsável, ou o principal, por colocar a cultura em forma escrita. Na verdade, isso raramente aconteceu. Entretanto, há uma tendência recorrente entre os pesquisadores de campo a esconder, desacreditar ou marginalizar relatos escritos anteriores (feitos por missionários, viajantes, administradores, autoridades locais e mesmo outros etnógrafos). O pesquisador de campo, em geral, comece do zero, a partir de uma *experiência* de pesquisa, ao invés de leituras ou transcrições. O campo não é concebido como já repleto de textos. Ainda assim, esses apuros intertextuais acontecem com frequência cada vez maior (Larcom, 1983). Em segundo lugar, os “informantes”, cada vez mais, leem e escrevem. Eles interpretam versões anteriores de sua cultura, bem como as versões que estão sendo escritas pelos etnógrafos. O trabalho com textos – o processo de inscrição, de reescrita etc. – não é mais (se é que algum dia foi) domínio exclusivo de autoridades externas. As culturas “sem escrita” já estão textualizadas; há poucos, se é que há algum, modos de vida “virgens” a serem violados e preservados pela escrita. Em terceiro lugar, uma distinção muito difundida e poderosa foi erodida: a divisão do mundo entre povos com e sem escrita. Essa distinção já não é mais precisa, na medida em que povos “tribais”, não ocidentais, vão cada vez mais adquirindo a escrita. Mas, além disso, uma vez que se coloque em questão o monopólio do etnógrafo do poder de inscrever, pode-se começar a ver as atividades de “escrita” que sempre foram realizadas por colaboradores nativos – do esboço de um nativo das ilhas Ambrym (em um gesto famoso) de um complicado sistema de parentesco feito na areia para A. B. Deacon à

¹² Meu agradecimento a Henry Bucher por essa história real. Eu a narrei como uma parábola, tanto porque o é, quanto porque suponho que ele a contaria de forma um pouco diferente, uma vez que esteve lá.

descrição cultural alentada do sioux George Sword, encontrada nos papéis de James Walker (ver a “Introdução” desta coletânea, p. 48).

Mas o desafio mais subversivo a essa alegoria da textualização que tenho discutido aqui está na obra de Derrida (1974). Talvez o efeito mais duradouro da sua recuperação da “gramatologia” tenha sido a expansão daquilo que se considera tradicionalmente como escrita. Derrida argumenta que a escrita *alfabética* é uma definição restritiva que liga o amplo espectro de marcas, articulações espaciais, gestos e outras inscrições em operação nas culturas humanas de forma excessivamente próxima à representação da fala, ao mundo oral/auditivo. Ao oport a representação logocêntrica à *écriture*, ele expande radicalmente a definição de “escrito”, borrando, a rigor, sua distinção clara em relação ao “falado”. Não há necessidade de desenvolver aqui, detalhadamente, um projeto perturbador que já é hoje bem conhecido. O que importa para a etnografia é a alegação de que *todos* os grupos humanos escrevem – articulam-se, classificam, possuem uma “literatura oral” ou inscrevem seu mundo em atos rituais. Os grupos humanos, repetidamente, “textualizam” significados. Assim, na epistemologia de Derrida, a escrita da etnografia não pode ser vista como uma forma drasticamente nova de inscrição cultural, como uma imposição exterior a um universo “puro”, não escrito e oral/auditivo. O *logos* não é primário, e a *gramme* não é sua representação meramente secundária.

Vistos sob essa luz, os processos da escrita etnográfica parecem mais complexos. Se, como diria Derrida, as culturas estudadas pelos antropólogos já estão sempre escrevendo a si mesmas, o *status* especial do intelectual-pesquisador de campo que “transforma a cultura em escrita” está abalado. Quem, na verdade, escreve um mito que é recitado para um gravador, ou copiado para integrar notas de campo? Quem escreve (em um sentido que vá além da transcrição) uma interpretação do costume produzida por meio de longas conversas com colaboradores nativos bem informados? Argumentei, em outro lugar, que essas questões podem e devem produzir um repensar da autoridade etnográfica (1983a). Nesse contexto, pretendo apenas sublinhar o desafio recorrente, tanto histórico quanto teórico em sua origem, que se apresenta hoje à alegoria da prática etnográfica enquanto textualização.

É importante manter em mente as dimensões alegóricas. Pois, no Ocidente, a passagem do oral para o escrito é uma *história* recorrente e potente – de poder, corrupção e perda. Ela replica (e, em alguma medida, produz) a es-

trutura do pastoril que tem perpassado a etnografia do século XX. A escrita logocêntrica é convencionalmente concebida como uma *representação* da fala autêntica. As sociedades sem escrita (a formulação contém uma história) são sociedades orais; a escrita chega a elas vindo de “fora”, uma intrusão de um mundo mais amplo. Seja trazida pelo missionário, pelo comerciante ou pelo etnógrafo, a escrita ao mesmo tempo confere poder (uma forma necessária e eficaz de acumular e manipular conhecimento) e corrompe (uma perda do imediato, da comunicação face a face acalentada por Sócrates, da presença e da intimidade da fala). Há um debate recente, complexo e fecundo, que gira em torno da valorização, da relevância histórica e do *status* epistemológico da escrita.¹³ O que quer que se tenha acordado nesse debate, não há qualquer dúvida quanto ao que foi abalado: a distinção nítida das culturas do mundo entre “com escrita” e “sem escrita”; a noção de que a textualização etnográfica é um processo que encena uma transição fundamental da experiência oral para a representação escrita; o pressuposto de que algo essencial se perde quando uma cultura se torna “etnográfica”; a autoridade estranhamente ambivalente de uma prática que preserva, como texto, uma vida cultural se transformando em passado.

Esses componentes daquilo que chamei de pastoril etnográfico já não aparecem no senso comum. A leitura e a escrita são generalizadas. Se o etnógrafo lê a cultura sobre o ombro do nativo, o nativo também lê sobre o ombro do etnógrafo à medida que ele ou ela escreve cada descrição cultural. Os pesquisadores deparam-se com um número cada vez maior de restrições em relação ao que publicam, provenientes das reações daqueles antes classificados como iletrados. Romances escritos por um samoano (Alfred Wendt) podem questionar o retrato de seu povo feito por um antropólogo de renome. A noção de que escrever é uma forma de corromper, de que algo irrecuperavelmente puro se perde na textualização de um mundo cultural é, após Derrida, vista como uma alegoria ocidental recorrente e contestável. Walter Ong e outros mostraram que, de fato, algo se perde com a generalização da escrita. Mas não se trata da cultura autêntica – a ser sintetizada em sua verdade final e frágil por um etnógrafo ou por qualquer outra pessoa.

¹³ O “debate” centra-se no confronto entre Ong (1967, 1977, 1982) e Derrida (1973, 1974). Tyler (1978, 1984b) tenta superar essa oposição. Goody (1977) e Eisenstein (1979) fizeram recentemente contribuições importantes.

A alegoria moderna, diz-nos Walter Benjamin (1977), baseia-se em uma percepção do mundo como transitório e fragmentado. A “história” é percebida como um processo, não de vida inventiva, mas de “decadência inevitável”. O análogo material da alegoria é, assim, a “ruína” (Benjamin, 1977, p. 178), uma estrutura sempre em processo de desaparecimento que convida a uma reconstrução imaginativa. Benjamin observa que “o reconhecimento da transitoriedade das coisas, e a preocupação em preservá-las para a eternidade, é um dos impulsos mais fortes na alegoria” (citado por Wolin, 1982, p. 71). Meu relato do pastoril etnográfico sugere que é preciso resistir a esse “impulso”, não pelo abandono da alegoria – um objetivo impossível –, mas pela abertura para histórias diferentes.

* * *

As alegorias são preservadas [...] ensinando as pessoas a ler de determinadas maneiras.

Talal Asad (comentário sobre este ensaio, no seminário de Santa Fé).

Examinei algumas formas alegóricas importantes, que expressam padrões “cosmológicos” de ordem e desordem, fábulas de identidade pessoal (generificada) e modelos politizados de temporalidade. O futuro dessas formas é incerto; elas estão sendo reescritas e criticadas na prática atual. Algumas conclusões, ou ao menos afirmações, podem ser extraídas desse exame:

- Não há qualquer maneira de separar definitivamente, cirurgicamente, o factual do alegórico nos relatos culturais. Os dados da etnografia só fazem sentido dentro de arranjos e narrativas padronizados, que são convencionais, políticos e significativos em um sentido que vai além do referencial. Os fatos culturais não são verdadeiros, e as alegorias culturais, falsas. Nas ciências humanas, a relação do fato com a alegoria é um domínio de lutas e de disciplina institucional.
- Os significados de um relato etnográfico são incontroláveis. Nem a intenção do autor, nem o treinamento disciplinar ou as regras

do gênero podem limitar as leituras de um texto que emergirão com novos projetos históricos, científicos ou políticos. Mas, se as etnografias são sensíveis a múltiplas interpretações, essas não são, em qualquer momento específico, infinitas ou meramente “subjectivas” (no sentido pejorativo). A leitura é indeterminada apenas na medida em que o final da história é aberto em si mesmo. Se há uma resistência comum ao reconhecimento da alegoria, um medo de que ela conduza a um nihilismo da leitura, esse medo não é realista. Ele confunde disputas de sentido com desordem. E, muitas vezes, reflete um desejo de preservação de uma retórica “objetiva”, recusando-se a situar o seu próprio modo de produção no seio da inventividade cultural e da mudança histórica.

- Um reconhecimento da alegoria afeta, inevitavelmente, as dimensões políticas e éticas da escrita etnográfica. Sugere que sejam explicitadas, e não escondidas. Vistas sob esta luz, a alegorização aberta de uma Mead ou a de uma Benedict colocam em cena uma espécie de probidade – expor-se adequadamente à acusação de ter usado sociedades tribais com objetivos pedagógicos. (Que aqueles que não têm objetivos desse tipo atirem a primeira pedra!) Não é preciso, evidentemente, enviar “mensagens” sem sutileza ou distorcer fatos culturais (conforme o estado de seu conhecimento) com propósitos políticos. Eu sugeriria, como um modelo de tato alegórico, o *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss. Ninguém seria capaz de negar sua importância científica ou seu compromisso acadêmico. Ainda assim, já desde o início – e, em particular, em seu capítulo final –, o objetivo da obra é evidente: “extrair conclusões de natureza moral sobre alguns dos problemas com que nos deparamos na nossa atual crise econômica” (Mauss, 1967, p. 2). O livro foi escrito em resposta à ruptura da reciprocidade europeia na Primeira Guerra Mundial. A perturbadora proximidade que ele demonstra haver entre troca e guerra, a imagem da tábua redonda evocada ao final, essas e outras ressonâncias imperativas definem o texto como uma alegoria socialista-humanista dirigida ao mundo político dos anos 1920. Esse não é o único “conteúdo” da obra. As muitas releituras que o *Ensaio* gerou atestam sua fecundidade como texto. Ele pode até mesmo ser lido – em certos seminários

de pós-graduação – como um estudo comparativo clássico sobre a troca, com sugestões de leitura diagonal do último capítulo. Este é um erro triste. Pois, com ele, perde-se a oportunidade de aprender com um exemplo admirável da ciência em ação *na* história.

- Reconhecer a alegoria torna a escrita e a leitura de etnografias mais complicadas, de formas potencialmente frutíferas. Surge uma tendência a especificar e a separar registros alegóricos distintos dentro do texto. A citação em separado de extensos discursos nativos mostra que a etnografia é uma estrutura hierárquica de histórias poderosas que traduzem, encontram e recontextualizam outras histórias poderosas. Trata-se de um palimpsesto (Owens, 1980). Além disso, uma consciência da alegoria aumenta a consciência das narrativas, e de outras configurações temporais, implícita ou explicitamente em funcionamento. Estará a estrutura redentora da textualização-resgate sendo substituída? Por quais novas alegorias? De conflito? De surgimento? De sincretismo?¹⁴
- Finalmente, um reconhecimento da alegoria exige que, como leitores e autores de etnografias, nos esforçemos para enfrentar e assumir a responsabilidade por nossas construções sistemáticas dos outros e de nós mesmos por meio dos outros. Esse reconhecimento não precisa, em última instância, levar a uma atitude irônica – embora precise combater ironias profundas. Se estamos condenados a contar histórias que não podemos controlar, que ao menos não contemos histórias que acreditamos ser verdadeiras.

Gostaria de agradecer a Richard Handler, Susan Gevirtz, David Schneider, Harry Berger e aos participantes do seminário de Santa Fé, em particular a Michael Fischer, pelas críticas feitas a este trabalho.

¹⁴ Para transformações recentes nessas histórias subjacentes, ver a nota 10, acima, e Bruner (1985). Ver, também, a exploração feita por James Boon (1983) das dimensões satíricas da antropologia. Uma saída parcial pode, talvez, ser vislumbrada na corrente pré-moderna a que Harry Berger se referiu como “forte” ou “metapastoril” – uma tradição que ele encontra na escrita de Sidney, Spenser, Shakespeare, Cervantes, Milton, Marvell e Pope. “Esse pastoril constrói dentro de si mesmo uma imagem de suas tradições de gênero de forma a criticá-las e, no processo, apresentar uma crítica aos limites de seu próprio projeto, ainda que ironicamente revele seu deleite com a atividade que critica” (1984, p. 2). Exemplos etnográficos modernos são raros, embora boa parte dos *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss seja, certamente, uma boa candidata ao posto.

A etnografia pós-moderna: do documento do oculto ao documento oculto

Stephen A. Tyler

Primeira voz: Contexto

O trabalho que se segue a esta introdução integra um conjunto de ensaios escritos em períodos distintos e em resposta a influências diversas. Ainda assim, cada um desses ensaios antecipa, alude, se apoia em ou pressupõe os demais. Cada um deles lida, de uma maneira ou de outra, com o discurso e a retórica, e cada um deles aborda a tensão entre os mundos possíveis do senso comum e os mundos impossíveis da ciência e da política. Juntos, expõem como os modos retóricos da ética (*ethos*), da ciência (*eidos*) e da política (*pathos*) são alegorias sensoriais cujas metáforas essenciais “dizer/escutar”, “ver/mostrar”, “fazer/agir” criam, respectivamente, os discursos do valor, da representação e do trabalho. Todos os ensaios falam sobre a contextualização etnográfica da retórica da ciência e da política e mostram como a retórica da etnografia não é nem científica nem política, mas, como sugere o prefixo *etno-*, ética. Discutem também o sufixo *-grafia*, como lembrete do fato de que a etnografia em si é contextualizada por uma tecnologia de comunicação escrita.

Nem parte da busca pelo conhecimento universal, nem instrumento para a supressão/ernancipação dos povos, nem apenas mais um modo de discurso equivalente àqueles da ciência e da política, a etnografia é, em vez disso, um discurso superordenado, em relação ao qual todos os outros dis-

cursos são relativizados e no qual encontram seu significado e sua justificativa. A superordenação da etnografia é a consequência de sua “imperfeição”. Nem voltada para o autoaperfeiçoamento à maneira do discurso científico, nem totalizadora à maneira do discurso político, ela não se define nem por uma atenção reflexiva a suas próprias regras nem pela instrumentalidade performativa dessas regras. Definida nem pela forma nem pela relação com um objeto externo, ela não produz quaisquer idealizações de forma e performance, quaisquer realidades ficcionais ou ficções reais. Sua transcendência não é aquela de uma metalinguagem – de uma linguagem superior devido à sua maior perfeição de forma – e também não é aquela de uma unidade criada por síntese e sublação, ou por práxis e aplicação prática. Transcendente então, nem por teoria nem por prática, nem por sua síntese, a etnografia não *descreve* qualquer conhecimento e não *produz* qualquer ação. Ela transcende, em vez disso, pela *evocação* daquilo que não pode ser conhecido discursivamente ou representado perfeitamente, embora todos o conheçam como se pela via discursiva e o representem como se de maneira perfeita.

A evocação não é apresentação nem representação. Não apresenta nem representa quaisquer objetos; ainda assim, torna acessível, por meio da ausência, aquilo que pode ser concebido, mas não apresentado. Situa-se, assim, além da verdade e é imune ao julgamento da performance. Supera a separação entre o sensível e o concebível, entre a forma e o conteúdo, entre o *self* e o outro, entre a linguagem e o mundo.

A evocação – isto é, a “etnografia” – é o discurso do mundo pós-moderno, pois o mundo que fez a ciência, e que a ciência criou, desapareceu, e o pensamento científico é, hoje, um modo arcaico de consciência sobrevivendo por algum tempo, ainda que sob forma degradada, sem o contexto etnográfico que o criou e o manteve. O pensamento científico sucumbiu porque violou a primeira regra da cultura, que diz que “quanto mais o homem controla qualquer coisa, mais incontroláveis ambos se tornam”. Na retórica totalizadora de sua mitologia, a ciência pretendeu ser sua própria justificativa e buscou controlar e dotar de autonomia seu discurso. Entretanto, sua única justificativa era a prova, para a qual não podia haver qualquer justificativa interna a seu próprio discurso, e quanto mais a ciência controlava seu discurso submetendo-o ao critério da prova, mais incontrolável seu discurso se tornava. Sua própria atividade fragmentava constantemente a unidade de conhecimento que idealizava. Quanto mais sabia, mais havia para saber.

Todas as suas estratégias textuais – seu método – dependiam de uma disjunção anterior e crítica entre a linguagem e o mundo. Essa disjunção fazia da percepção visual não mediada por conceitos a origem do conhecimento sobre o mundo, e fazia da linguagem o meio pelo qual esse conhecimento aparecia nas descrições. Em outras palavras, a ciência dependia da adequação descritiva da linguagem como uma representação do mundo; mas, para passar do percepto individual para uma percepção acordada coletivamente, precisava, também, de uma linguagem adequada quanto à comunicabilidade, que possibilitasse o consenso na comunidade de cientistas. Ao final, a ciência fracassou porque não foi capaz de conciliar as exigências conflitantes da representação e da comunicação. Cada movimento para intensificar a representação ameaçava a comunicação, e cada acordo na comunicação era o sinal de um novo fracasso na representação.

A ciência adotou um modelo de linguagem como uma forma de comunicação fechada capaz de se autoaperfeiçoar, e que alcançava esse encapsulamento ao fazer da própria linguagem o objeto da descrição. Mas o preço pago pelo encapsulamento foi a adequação descritiva. Quanto mais a linguagem se transformava no seu próprio objeto, menos tinha a dizer sobre qualquer outra coisa. Assim, a linguagem da ciência transformou-se no objeto da ciência, e o que havia começado como percepção não mediada por conceitos se transformou em concepção não mediada por perceptos. A unidade de comunicação criada pela linguagem desalojou a unidade de percepção que a linguagem, antes, havia forjado. A linguagem como comunicação desalojou a linguagem como representação e, à medida que a ciência se comunicava cada vez melhor no que dizia respeito a si mesma, tinha cada vez menos a dizer sobre o mundo. Em um excesso de democracia, o consenso entre os cientistas tornou-se mais importante do que a natureza da natureza.

Ainda assim, isso não teria sido fatal, não fosse a teimosa recusa da linguagem a aperfeiçoar a si mesma. À medida que a ciência cada vez mais definia a si mesma como o modo de discurso que tinha seu próprio discurso como objeto, cada movimento feito para aperfeiçoar esse discurso e preencher as lacunas da prova revelava novas imperfeições. Cada movimento voltado para o autoaperfeiçoamento e a autocorreção criava ordens locais que desovavam novas imperfeições que exigiam novas correções. Ao invés de um sistema coerente de conhecimento, a ciência criou uma confusão de ordens locais sem relação entre si e além do controle de quem quer que

fosse. O conhecimento científico era sistematizado apenas pela unidade de um método racional que produzia uma irracionalidade cada vez maior. A unidade utópica da ciência sumiu do horizonte, junto com todos os demais objetos irreais da fantasia científica.

Fascinados por esse jogo de contas de vidro, com suas regras sempre cambiantes e sua promessa de algo sempre novo e diferente, os cientistas satisfizeram, em seu discurso, o sonho da produção capitalista, no qual novos produtos automaticamente se retiram da competição com produtos autodestruidores ainda mais novos, criados para atender a uma demanda insaciável pelo consumo da última grande descoberta científica, da última mudança nas regras do jogo. Nesse mundo de modas em constante mudança, o provincialismo era o jogador que continuava a jogar um jogo já abandonado por aqueles na vanguarda ou na pesquisa “de ponta”.

À medida que a ciência começou a ser, cada vez mais, encarada como um jogo, ela se afastou da práxis e abalou a relação, dada como certa, entre teoria e prática. Que prática consistente poderia surgir de uma teoria constante, que entendia sua própria importância como um movimento de um jogo? Quanto menos a teoria era guiada e estimulada por uma relação reflexiva com a aplicação prática, menos podia justificar a si mesma como a fonte da prática. E, já que o jogo infinito levava apenas a conhecimentos provisórios, sempre sujeitos a revisões, em consequência de mudanças nas regras, não produzia qualquer conhecimento universal e não podia justificar a si mesmo aferrando-se à promessa de que o faria. Sua involução impediu tanto o retorno ao mundo concreto da prática quanto a passagem para o mundo inteiramente transcendental do conhecimento universal. Como consequência, a ciência teve que buscar justificativa para seu próprio discurso fora dele, teve que procurar legitimidade em um discurso que não o seu próprio e que não estivesse sujeito às suas regras. Precisou de um discurso que não pudesse ser parte do seu próprio discurso autoaperfeiçoador ou que fosse basilar de qualquer forma científicamente aceitável.

A ciência escolheu uma conciliação incômoda, subjugando-se tanto ao discurso do trabalho (política e indústria) quanto ao discurso do valor (ética e estética). Mas, como a política e a indústria controlavam os elementos do jogo e sempre podiam ameaçar retirar os recursos do qual o jogo dependia, a ciência sucumbiu cada vez mais aos limites impostos ao jogo pelos interesses de seus senhores.

Alistado, inicialmente, como o braço de propaganda da ciência, defendendo a mentira de que a teoria e a pesquisa básica eram a fonte da prática e da inovação tecnológica, o discurso do valor acabou por se tornar o meio ideológico que justificava o trabalho, e qualquer conversa sobre valor estava indissociavelmente ligada a objetos e ao desempenho relativo a objetos – as ficções de realidade do trabalho. O que havia se apresentado, no início, como o contexto da realidade prática na qual a estética do jogo da ciência encontraria seu significado e sua justificativa, transformou-se na condição de uma irreabilidade burocrática que estabelecia os limites da realidade por meio do exercício do poder disfarçado como razão. Todo discurso foi reduzido à retórica do trabalho. Mas, nesse momento de seu triunfo como controle total, sentimos já os primeiros tremores da erupção do incontrolável?

Esta é a fábula de origem do mundo pós-moderno na versão de Habermas (1975, 1984) e de Lyotard (1979), com algumas liberdades interpretativas intencionais. Esta é a história que emoldura uma etnografia pós-moderna.

Voz livre: Etnografia pós-moderna

Uma etnografia pós-moderna é um texto desenvolvido em cooperação, que consiste de fragmentos de discursos cuja intenção é evocar, nas mentes do leitor e do escritor, uma fantasia de um mundo possível da realidade de senso comum, provocando, desta maneira, uma integração estética de efeito terapêutico. Em uma palavra, é poesia – não em sua forma textual, mas em seu retorno ao contexto e função originais da poesia, a qual, por meio de seu rompimento performativo com a fala cotidiana, evocava lembranças do *ethos* da comunidade e, assim, incentivava os ouvintes a agir eticamente (cf. Jaeger, 1945, pp. 3-76). A etnografia pós-moderna tenta recriar textualmente essa espiral de poesia e performance ritual. Como elas, a etnografia afasta a familiaridade da realidade do senso comum em um contexto separado de performance, evoca um todo fantasioso abstraído de fragmentos e, em seguida, reconduz os participantes ao mundo do senso comum – transformado, renovado e sacralizado. Tem a relevância alegórica, embora não a forma narrativa, da busca por uma visão ou de uma parábola religiosa. O rompimento com a realidade cotidiana é uma viagem solitária a terras estranhas com práticas ocultas – ao coração das trevas –, onde fragmentos do fantástico rodopiam no vórtice da consciência desorientada daquele que busca, até que, ao chegar

ao centro do redemoinho, ele perde a consciência naquele exato momento da visão milagrosa e restauradora e, então, inconsciente, é atirado de volta às praias familiares, porém para sempre transformadas, do mundo do senso comum. A etnografia pós-moderna não é uma nova partida, nem outra ruptura na forma do discurso do tipo que nos acostumamos a esperar como a norma da ênfase científica da estética modernista na novidade experimental; é, em vez disso, um retorno autoconsciente a uma noção anterior, e mais poderosa, do caráter ético de todo discurso, conforme expresso no significado antigo da família de termos “ethos”, “ethnos”, “ética”.

Como a etnografia pós-moderna privilegia o “discurso” em detrimento do “texto”, ela traz para o primeiro plano o diálogo, em detrimento do monólogo, e enfatiza a natureza cooperativa e colaborativa da situação etnográfica, em contraste com a ideologia do observador transcendental. Na verdade, ela rejeita a ideologia do “observador-observado”, nada havendo que seja observado, nem ninguém que observe. No lugar disso, há a produção recíproca e dialógica de um discurso, de uma espécie de história. Fazemos melhor entendendo o contexto etnográfico como um contexto de construção de histórias em cooperação, o qual, em uma de suas formas ideais, resultaria em um texto polifônico, em que nenhum dos participantes teria a palavra final sob a forma de uma história que emoldura ou de uma síntese englobante – um discurso sobre o discurso. Pode ser apenas o diálogo em si mesmo, ou, talvez, uma série de narrativas paratáticas justapostas de uma circunstância compartilhada, como nos Evangelhos Sinóticos; ou, então, somente uma sequência de narrativas separadas em busca de um tema comum, ou, ainda, um entrelaçamento contrapontístico de narrativas, ou um tema com suas variações (cf. Marcus e Cushman, 1982; Clifford, 1983a). Ao contrário do contador de histórias tradicional, ou de seu sósia folclorista, o etnógrafo não foca na performance e na narratividade monofônicas, embora não necessariamente as exclua, se forem adequadas ao contexto.

Não pretendo sugerir que um texto desse tipo vá se parecer com uma coletânea organizada de trabalhos individuais, um desses livros sem autor, produzidos por um comitê, ou uma colagem acidental, como um volume do *American Anthropologist*. Usados em conjunto, contudo, esses três formatos caracterizam, de fato, uma forma etnográfica onipresente chamada de “jornal”. Com efeito, se tivesse havido um movimento modernista na etnografia, ele teria tomado o jornal como seu modelo literário. A coletânea e a colagem

têm diferenças de perspectiva, mas se diferenciam na dimensão acaso *versus* objetivo, embora possamos todos pensar em coletâneas organizadas que são, na verdade, colagens, com a relação dos textos incluídos com temas ou tópicos comuns sendo tão pequena que sua presença no mesmo volume chega a parecer acidental; e estejamos todos também familiarizados com colagens temáticas como o jornal, cujos itens são apenas minimamente interligados pelo tema comum “aqui estão as coisas importantes de hoje, importantes para ninguém em particular e agrupadas por ninguém em particular”.

A polifonia é um meio de relatividade da perspectiva e não só uma fuga da responsabilidade autoral ou um excesso culpado de democracia, embora, como Vico talvez dissesse, se articule melhor com essa forma social e corresponda, de fato, às realidades do trabalho de campo em lugares sensíveis ao tema do poder, tal como simbolizado na relação sujeito-objeto entre aquele que representa e aquela que é representada. E não se trata de dizer que os etnógrafos nunca tenham usado a ideia de textos sem autor, pois exemplos puros dessa forma (embora devamos pensar naquela situação de um comitê de existência longa, cujos participantes nunca se encontram para compor a obra).

O ponto é que as questões de forma não são precedentes: a forma, em si, deve emergir do trabalho conjunto do etnógrafo e de seus parceiros nativos. A ênfase está na natureza emergente da textualização, esta sendo apenas o movimento interpretativo inicial que produz um texto negociado para o leitor interpretar. O processo hermenêutico não se restringe à relação do leitor com o texto, mas inclui também as práticas interpretativas dos participantes do diálogo original. Nesse sentido, o modelo da etnografia pós-moderna não é o jornal, mas sim aquela etnografia original – a Bíblia (cf. Kelber, 1983).

A natureza emergente e cooperativa da textualização também indexa uma atitude ideológica diferente em relação ao outro etnográfico e aos usos da etnografia. A história da escrita etnográfica faz uma crônica de uma seqüência cumulativa de atitudes diferentes em relação ao outro que implica diferentes usos da etnografia. No século XVIII, o modo dominante era a “etnografia como alegoria”, centrada em torno do conceito-chave do uto-písmo, no qual o “nobre selvagem” desempenhava seu papel enobrecedor, como se fosse uma imagem terapêutica. No século XIX, o “selvagem” já

não era mais nobre; ou era “decaído”, na alegoria bíblica contínua, ou uma imagem de ironia terapêutica – um dedo ameaçador satânico, ou um exemplo do “primitivo” primordial, um “fóssil vivo” significando uma imperfeição passada curada pelo tempo, na alegoria evolucionista em formação. No século XX, o “selvagem” já não era nem mesmo “primitivo”. Era, apenas, “dados” e “evidências”, um exemplo central de contestação na retórica positivista do liberalismo político. Mais tarde, no renascimento estruturalista e semiótico do racionalismo do século XVII, ele, mais uma vez, se tornou pura “diferença”, um padrão formal de signos dispostos, totalmente destituídos de significado terapêutico. Agora, além dessas imagens, cada uma das quais – ou em alguma combinação delas – ainda alimenta a imaginação de algum etnógrafo em algum lugar, ele se tornou o instrumento da “experiência” do etnógrafo, tendo esse se tornado o foco da “diferença”, em uma versão perversa do romantismo que sempre esteve presente na etnografia, não importa o quanto desesperadamente tenha sido reprimido e marginalizado pelos impulsos objetivos daqueles que buscavam dados puros. Como no utopismo do século XVIII, o outro é o meio da alienação do autor em relação à sua própria cultura adoecida, mas o selvagem do século XX também está doente; tornado neutro em seu gênero, como o resto de nós, pelas forças sombrias do “sistema mundial”, ELE¹ não tem mais a arte da cura.

Tendo percebido o sentido limitador do segundo membro do termo composto “etnografia” (-*grafia* fr. *Graphein* “escrever”), alguns etnógrafos domaram o selvagem não com a caneta, mas com o gravador, reduzindo-o a um “homem correto”, como no roteiro de uma rotina cômica obscura, pois, mesmo quando acham que voltaram à “performance oral” ou ao “diálogo”, para o que o nativo tenha um lugar no texto, exercem controle absoluto sobre seu discurso e roubam a única coisa que tem – sua voz. Outros, com conhecimento pleno e sem culpa de seu crime, o celebram na “etnopoesia”, enquanto os demais, como Sartre, com o rosto virado para a caneta ofensiva, continuam a escrever como forma de reparação – com o dedo mindinho da mão esquerda sobre o botão de “apagar”, o dedo indicador sobre o botão de “tocar” – como se fosse a voz dissimulada do marido traído sob forma de texto.

¹ No original: “IT”. (N. do T.)

Como Derrida, esses autores não perceberam a verdadeira importância do “discurso”, que é “o outro como eu”, pois o ponto do discurso não é como fazer uma representação melhor, mas como evitar a representação. Em sua textualização do pseudodiscurso, chegaram a uma alienação terrorista ainda mais completa do que aquela dos positivistas. Pode ser que toda textualização seja uma alienação, mas com certeza é verdade que a textualização sem participação é alienação – “nós não” – e que não há qualquer terapia na alienação.

Como os utopistas sabiam, a etnografia pode desempenhar um papel terapêutico ao evocar uma realidade participativa, mas estavam errados ao supor que a realidade poderia ser explicitamente projetada em texto. É, assim, esse eco de realidade participativa que a etnografia pós-moderna busca evocar por meio de um texto participativo no qual ninguém tem o direito exclusivo à transcendência sinótica. Por ser participativa e em surgimento, a etnografia pós-moderna não pode ter uma forma predeterminada, pois os participantes poderiam decidir que a textualização é, em si mesma, inadequada – como o fizeram muitos informantes no passado, embora suas objeções raramente tenham sido entendidas como importantes em si mesmas, sendo, em vez disso, tratadas como entraves ao texto monofônico do etnógrafo. Qualquer que seja a forma tomada pelo texto – se houver alguma –, irá enfatizar uma relatividade soante, não apenas entre o texto e a comunidade de discurso do qual faz parte – o significado usual de “relatividade cultural” –, mas dentro do próprio texto, como um de seus aspectos constitutivos.

Embora a etnografia pós-moderna privilegie o discurso, ela não se situa exclusivamente na problemática de uma única tradição do discurso e busca, em particular, evitar se basear nas categorias teóricas e do senso comum da tradição ocidental hegemônica. Relativiza, assim, o discurso não apenas em relação à forma – aquela perversão familiar ao modernista –; nem em relação à intenção autoral – aquela presunção dos românticos –; nem a um mundo fundamental situado além do discurso – aquele apego desesperado a uma realidade separada, compartilhado pelo místico e pelo cientista –; nem mesmo à história e à ideologia – esses refúgios do hermeneuta –; menos ainda, em relação à linguagem – aquela abstração hipostasiada do linguista –; e nem mesmo, para terminar, em relação ao discurso – aquele parque nietzschiano de significantes perdidos no mundo do estruturalista e do gramático –, mas em relação a todos esses aspectos ou a nenhum deles, pois a

etnografia é anárquica, embora não por apreço à anarquia, mas sim porque se recusa a se transformar em um objeto fetichizado em meio a outros objetos – a ser desmantelada, comparada, classificada e neutralizada naquela paródia de escrutínio científico conhecida como crítica. O texto etnográfico não apenas não é *um* objeto, como não é *o* objeto; ao contrário, é um meio, o veículo meditativo que leva a uma transcendência do tempo e do lugar que é não apenas transcendente, mas um retorno transcendental ao tempo e lugar.

Como o seu significado não está nela mesma, mas em uma compreensão, da qual ela é apenas um fragmento esgotado, a etnografia já não está mais amaldiçoada com a tarefa da representação. A palavra-chave para o entendimento dessa diferença é “evocar”, pois, se se pode dizer de um discurso que ele “evoca”, então, ele não precisa representar aquilo que evoca, embora possa ser um meio para uma representação. Como a evocação não é representacional, ela não precisa ser entendida como uma função do signo, pois não é um “símbolo de”, nem “simboliza” aquilo que evoca. O texto pós-moderno ultrapassou a função representacional dos signos e afastou o ônus da substituição de aparições, aquelas “ausências” e “diferenças” do gramático. Não é uma presença que confere existência a algo que estava ausente; é um tornar real algo que não estava presente nem ausente, pois não devemos entender “evocação” como aquilo que liga duas diferenças no tempo e no lugar, como alguma coisa que evoca e alguma outra coisa que é evocada. A evocação é uma unidade, um evento ou processo único, e é preciso resistir à tentação da gramática que nos faria pensar que a forma proposicional “*x* evoca *y*” deve significar que *x* e *y* são entidades distintas, ligadas por um terceiro “processo-entidade” bastante peculiar chamado “evocar” e que, além disso, *x* deve anteceder a *y* no tempo e, consequentemente, *x* deve ser uma condição para *y* ou *y* um resultado de *x*. Tudo isso é ilusão da gramática, que nos faz desmembrar unidades em entidades distintas e separar acontecimentos. Poderíamos pensar em corrigir essa situação escrevendo em inglês de forma não linear, como se fosse chinês, imitando Ernest Fenellosa e Ezra Pound: ^xevoca mas, como mesmo assim poderíamos ler, linearmente, “*x* evoca *y*”, e os elementos *x*, “evoca”, e *y* continuam tão separados quanto antes, isso não serve como solução. Talvez, o melhor que podemos fazer, na impossibilidade de inventar uma nova forma de escrita, é uma “evocação” heideggeriana ou, melhor ainda, tomar cuidado com as ciladas da gramática.

O ponto central de “evocar”, ao invés de “representar”, é que isso liberta a etnografia da *mimesis* e do modo inadequado de retórica científica que requer “objetos”, “fatos”, “descrições”, “induções”, “generalizações”, “verificação”, “experimento”, “verdade” e conceitos semelhantes que, a não ser como invocações vazias, não têm qualquer paralelo nem na experiência do trabalho de campo etnográfico nem na escrita de etnografias. O anseio de se adaptar aos cânones da retórica científica tornou o realismo fácil da história natural o modo dominante da prosa etnográfica, mas esse é um realismo ilusório, que fomenta, por um lado, o absurdo de se “descrever” não entidades como “cultura” ou “sociedade” como se fossem insetos integralmente passíveis de observação (muito embora essa observação seja pouco vantajosa), e, por outro, a pretensão behaviorista, igualmente ridícula, de se “descrever” padrões repetitivos de ação de maneira isolada em relação ao discurso que os atores utilizam para constituir e situar sua ação, e tudo isso com a certeza simplória de que o discurso fundamental do observador é, em si mesmo, uma forma objetiva suficiente para a tarefa de descrever atos. O problema com o realismo da história natural não é, como muitas vezes se afirma, a complexidade do assim chamado objeto de observação, nem o fracasso em aplicar métodos suficientemente rigorosos e verificáveis, e, menos ainda, a aparente intratabilidade da linguagem da descrição. O problema é um fracasso de toda a ideologia visualista do discurso referencial, com sua retórica de “descrever”, “comparar”, “classificar” e “generalizar”, e seu pressuposto da significação representacional. Na etnografia, não há quaisquer “coisas” lá para serem os objetos de uma descrição, os fenômenos originais que a linguagem da descrição “representa” como objetos indexicais para comparação, classificação e generalização; há, em vez disso, um discurso, que, por sua vez, também não é uma coisa, apesar das alegações equivocadas desses modelos de tradução da etnografia tais como o estruturalismo, a etnociência e o diálogo, que tentam representar o discurso nativo ou seus padrões inconscientes e, assim, cometem mais uma vez o crime da história natural, desta feita na mente.

O discurso etnográfico em si não é nem um objeto a ser representado nem uma representação de um objeto. Consequentemente, a retórica visualista da representação, em sua dependência da concretude da palavra escrita – de *de-scribere* –, subverte o propósito ético da etnografia e só pode nos dar,

em troca, uma impressão de incompletude e fracasso, já que seus objetivos e meios estão sempre fora de alcance.

O discurso etnográfico não faz parte de um projeto cujo objetivo é a criação de conhecimento universal. Ele renega o anseio mefistofélico pelo poder via conhecimento, pois isso também é uma consequência da representação. Representar significa ter uma espécie de poder mágico sobre os fenômenos, ser capaz de trazer à presença aquilo que está ausente, e é por isso que a escrita, o meio de representação mais poderoso, era chamada de “grammarie”, um ato mágico. A verdadeira relevância histórica da escrita é que ela aumentou nossa capacidade de criar ilusões totalizadoras com as quais obtemos poder sobre as coisas ou sobre os outros como se fossem coisas. Toda a ideologia da significação representacional é uma ideologia de poder. Para quebrar o seu feitiço, teríamos que atacar a escrita, a significação representacional e a autoridade autoral, mas tudo isso já foi feito para nós. Ong (1977) tornou-nos conscientes dos efeitos da escrita, ao nos lembrar do mundo da expressão oral que se opõe a ela. Benjamin (1978) e Adorno (1977) opuseram a ideologia do “fragmento” àquela do conjunto, e Derrida (1974) fez do autor a criatura da escrita, ao invés de seu criador. A etnografia pós-moderna constrói seu programa não tanto a partir de seus princípios, mas a partir do entulho de sua desconstrução.

Uma etnografia pós-moderna é fragmentária porque não pode ser de outra forma. A vida no campo é em si mesma fragmentária, de forma alguma organizada em torno de categorias etnológicas familiares tais como parentesco, economia e religião e, a não ser por informantes raros como o sábio Dogon Ogotemmêli, os nativos parecem não dispor de visões comunicáveis de um todo compartilhado e integrado; as experiências específicas também não se apresentam, até mesmo para o sociólogo mais empedernido, como sinédoques ou microcosmos já rotulados, ou como alegorias de todos, culturais ou teóricos. Na melhor das hipóteses, nós nos contentamos com uma coleção de anedotas indexicais ou com particularidades reveladoras, a partir das quais tentamos prognosticar aquela unidade mais ampla que vai além da textualização explícita. Não é apenas que não possamos ver a floresta a partir das árvores; é que desenvolvemos o sentimento de que não há florestas se as árvores estiverem muito afastadas entre si, assim como retalhos só formam colchas se os espaços entre eles forem pequenos o suficiente.

Confirmamos, em nossas etnografias, nossa consciência da natureza fragmentária do mundo pós-moderno, pois nada define tão bem nosso mundo quanto a ausência de uma alegoria sintetizadora, ou talvez se trate apenas de uma parálisia de escolha, provocada por nosso conhecimento do estoque inesgotável de tais alegorias, que nos faz recusar o momento de totalização estética, a história das histórias, o todo hipostasiado.

Mas há outras razões, também. Sabemos que esses transcendenciais textuais, essas invocações do holismo, de sistemas funcionalmente integrados, são imagens literárias, os veículos que levam a imaginação da parte para o todo, do concreto para o abstrato, e conhecê-los como são, sejam mecanicistas ou organísmicos, nos faz suspeitar da ordem racional que prometem.

Mais importante do que isso, contudo, é a ideia de que o trânsito transcendental, o momento holístico, não é nem textualmente determinado nem direito exclusivo do autor, sendo, em vez disso, a interação funcional entre texto, autor e leitor. Não é um segredo escondido no texto, ou entre textos; nem na mente do autor e apenas pobemente expresso/reprimido por ele; nem na interpretação do leitor, não importa sua persuasão crítica – se houver alguma. Não é a dialética negativa de Theodor Adorno, pois suas oposições paratáticas são funções participativas, mais do que formas textuais. Derivam do diálogo, e não da dialética interna, monofônica, do autor com seu texto. Muito embora Adorno argumente que o ensaio, por meio da dialética negativa, vise à liquidação de todos os pontos de vista, ele não pode alcançar esse objetivo enquanto for monofônico, projetado a partir do ponto de vista de um único autor. Expressa apenas a utopia cognitiva do autor (Kauffmann, 1981, pp. 343-53). Ao contrário da dialética negativa, as oposições do diálogo não precisam ser mantidas em um estado suspenso não resolvido, sem possibilidade de transcendência, mas, como a dialética negativa, a etnografia pós-moderna não pratica a síntese dentro do texto. O trânsito sinótico é uma transcendência não sintética evocada pelo texto, e não imanente a ele. O texto tem a capacidade paradoxal de evocar a transcendência sem síntese, sem criar dentro de si mesmo armadilhas formais e estratégias conceituais de ordem transcendental. Em comum com o programa de Adorno, evita qualquer suposição de harmonia entre a ordem lógico-conceitual do texto e a ordem das coisas, e tenta eliminar o nexo sujeito-objeto pela recusa da possibilidade de sua separação ou da dominação de um sobre o outro na forma do texto-como-espelho-do-pensamento. Realiza uma utopia cognitiva, não

da subjetividade do autor ou do leitor, mas do autor-texto-leitor, uma mente emergente que não tem qualquer *locus* individual, sendo, em vez disso, uma infinidade de *loci* possíveis.

Aqui está, então, um novo tipo de holismo, emergente e não dado, e que surge por meio da reflexividade do texto-autor-leitor e não privilegia qualquer membro dessa trindade como *locus* exclusivo ou meio para o todo. Além disso, esse todo emergente não é um objeto teórico nem um objeto de conhecimento teórico e, consequentemente, não é evocado por métodos explícitos nem a fonte derivada de práticas. Não motiva nem permite a prática da maneira esperada na correlação usual teoria-prática. Não é, em outras palavras, uma síntese dialética das múltiplas impressões que neutralizam suas diferenças em um padrão de ordem mais alta, de mesmo tipo. Não é uma “coisa” abstrata nem uma abstração das “coisas”, e não é, assim, o produto de uma inferência cuja linha de desenvolvimento pode ser traçada, passo a passo, a partir das especificidades concretas de suas origens, por meio de transformações, até seu término abstrato e universal.

Esse novo tipo de holismo vai contra a natureza da indução, da dedução, da síntese e de todo o movimento do “símbolo”, pois seu modo de inferência é abdutivo, e os elementos que ele conjuga, embora desgastados na fantasia, não abandonam sua separação na resolução de alguma totalidade orgânica. Nos termos de Sir William Hamilton, são semelhantes a correlativos tais como parte-todo e causa-efeito, um impensável sem o outro, uma conjunção de termos que se explicam mutuamente, mas não determinam um ao outro, nem induzem uma redução sintética. Expressam a “Lei do Condicionado”: “Todo pensamento positivo reside entre dois extremos, nenhum dos quais podemos conceber como possível, mas, ainda assim, como contraditórios mútuos, sendo preciso reconhecer um ou outro como necessário” (Hamilton, 1863, p. 211).

Assim como a metáfora da espiral ascendente rumo ao “outro da unidade” platônico, à “luz da razão”, ao domínio “mais alto e racional” do pensamento consciente e da abstração sem rosto – em direção ao futuro, mente descarnada – é inadequada, da mesma forma o é a metáfora oposta, da queda “abaixo da superfície” no “outro da separação” plutônico, o círculo “mais baixo” do inconsciente, onde residem, em antagonismo mútuo, as forças sombrias do animal irracional e dos poderes racionais demoníacos das

“estruturas subjacentes” – rumo ao passado, à memória, à mente mundana e encarnada.

A metáfora antiga do pensamento como movimento, uma espécie de deslocamento, que nos foi legada por Aristóteles, está em questão aqui, pois é a justaposição simultânea desses deslocamentos contrários e seu conflito mutuamente neutralizador que torna possível esse todo que busco evocar, aquela imobilidade no centro, onde não há mais alto ou mais baixo, para frente ou para trás, passado ou futuro, em que o espaço e o tempo anulam um ao outro, naquela fantasia familiar que todos conhecemos como o mundo cotidiano e comum, aquela brecha no tempo, aquela simultaneidade de realidade e fantasia, sempre presente, nunca presente, que é o retorno ao mundo do senso comum, flutuando, como o Senhor Brahma, imóvel no vazio sem superfície, com toda a potencialidade suspensa dentro de nós em realização perfeita, um retorno que não é um clímax, um término, uma imagem estável ou equilíbrio homeostático, mas uma redução da tensão à medida que o momento de transcendência simultaneamente se aproxima, chega perto e se afasta sem ter chegado. E é por isso que a etnografia pós-moderna é um documento oculto; é uma conjunção esotérica, paradoxal e enigmática de realidade e fantasia, que evoca a simultaneidade construída que conhecemos como realismo *naïve*. Ele conjuga realidade e fantasia, pois fala do oculto na linguagem do realismo *naïve* e do cotidiano na linguagem oculta, e faz da razão de um a razoabilidade do outro. É uma realidade de fantasia de uma fantasia de realidade, cujo objetivo é evocar igualmente no leitor e no escritor uma dada intimação de um mundo possível já dado a nós na fantasia e no senso comum, essas fundações de nosso conhecimento que não podem, elas mesmas, ser os objetos de nosso conhecimento, “pois por meio delas conhecemos todo o resto, por nada podemos conhecer a elas. Nós as conhecemos realmente, mas somente pelo fato de que com elas e por elas conhecemos” (Hamilton, 1863, p. 255).

A etnografia pós-moderna é um retorno à ideia da integração estética como terapia, já captada uma vez no sentido do **ar*- protoindo-europeu (“modo de ser”, “arranjo ordeiro e harmonioso das partes de um todo”), do qual derivaram os termos em inglês “art”, “rite” e “ritual” [arte, rito e ritual, respectivamente], essa família de conceitos tão intimamente conectados com a ideia de uma harmonia reparadora, da “terapia” em seu sentido original de “substituto ritual” (cf. hitita *tarpan-allī*), e com o poeta como *therápon*,

“ajudante da Musa”. A etnografia pós-moderna é um objeto de meditação que provoca uma ruptura com o mundo de senso comum e evoca uma integração estética cujo efeito terapêutico é obtido na restauração do mundo do senso comum. Ao contrário da ciência, ela não é um instrumento de imortalidade, pois não defende a falsa esperança de uma transcendência permanente e utópica, que só pode ser alcançada pela desvalorização e falsificação do mundo do senso comum, criando em nós, dessa forma, uma sensação de permanente alienação da vida cotidiana, enquanto vivemos em constante expectativa de uma chegada messiânica daquilo que nunca pode vir, ou que só vem com a morte, e a ciência, assim, nos incentiva a morrer cedo demais. Em vez disso, a etnografia pós-moderna afasta-se do mundo do senso comum apenas para reconfirmá-lo e para nos devolver a ele renovados e atentos à nossa renovação.

Como o mundo pós-moderno é um mundo pós-científico sem a ilusão do transcendental, não há nele espaço para a ciência transcendental nem para a religião transcendental, pois aquilo que é inóspito para a transcendência pela abstração de um também precisa ser hostil à natureza semelhante do outro. Nem a ilusão científica da realidade, nem a realidade religiosa da ilusão é congruente com a realidade da fantasia na realidade fantasiosa do mundo pós-moderno. A etnografia pós-moderna capta esse estado de espírito do mundo pós-moderno, pois também ela não se move rumo à abstração, para longe da vida, mas de volta à experiência. Ela não pretende fomentar o crescimento do conhecimento, mas reestruturar a experiência; não pretende compreender a realidade objetiva, pois essa já está estabelecida pelo senso comum, nem explicar como compreendemos, pois isso é impossível, mas reassimilar, reintegrar o *self* na sociedade e reestruturar a conduta da vida cotidiana.

À exceção do mundo de senso comum, o discurso não pode determinar autonomamente seus efeitos retóricos. Nem sua forma nem sua intenção autoral determinam o modo como será entendido, pois é impossível, no texto ou na fala, eliminar a ambiguidade e estruturar totalmente, de uma vez por todas, os objetivos e interesses do ouvinte. Sua leitura e sua escuta são expressões de suas intenções e desejos tanto quanto a escrita e a fala do autor. Nem mesmo a conjunção e a consequência de seus interesses e objetivos conjuntos em uma interpretação compartilhada negam a ambiguidade e afirmam um sentido determinado; elas apenas expressam uma suficiência

provisória para objetivos e condições do momento, a qual será insuficiente para outros objetivos e condições diferentes. O texto pode ainda menos, por meio de sua forma, determinar sua interpretação, pois não pode controlar os poderes de seus leitores. Esses reagem a um texto a partir de diversos estados de ignorância, insensibilidade, descrença e hipersensibilidade à forma. São imunes, em um extremo, a qualquer nuance de forma, lendo através dela, e não por meio dela, inconscientes dela a não ser, talvez, de forma confusa ou incomodada. No outro extremo, uma certeza paranoica da fraude autoral alimenta uma busca por significados ocultos – e pela sua descoberta; ou, naqueles com uma sensibilidade aguçada para as estruturas indispensáveis do pensamento e da linguagem, a busca não é tanto por coisas escondidas pelo autor, mas por coisas escondidas do autor pela estrutura da linguagem e do pensamento. Dessas duas últimas atitudes, uma considera o autor um charlatão, a outra o considera um ingênuo, mas para ambas, o texto é um segredo codificado que esconde um sentido interior indispensável, que é indiferente àquelas aparições de contingências externas, que obscurecem ou disfarçam, e que implicam uma comunidade de crença. Como o texto não pode eliminar a ambiguidade nem a subjetividade de seus autores e leitores, está fadado a ser mal compreendido, e em tal medida que talvez possamos concluir, como que em uma paródia de Bloom, que o significado de um texto é a soma de suas incompREENsões.

Esse talvez seja de fato o destino do texto, mas o significado desse fracasso inerente do controle da ambiguidade e da subjetividade é que nos dá boas razões para rejeitar o modelo da retórica científica, aquela pretensão cartesiana de que as ideias podem ser expressas de forma clara, sem ambiguidades, objetiva e lógica, pois a forma interna de um texto não é lógica, a não ser na paródia, mas paradoxal e enigmática, não tanto inexpressível, porém hiperexprimível, ilimitadamente exprimível, possuindo um excesso de possibilidade de expressão que deve sempre ultrapassar os meios de sua expressão, de forma tal que a possibilidade infinita de sua expressão se torne a condição de sua impossibilidade de expressão, e a interpretação de um texto precise lutar contra esse excesso de sentido, e não com sua obscuridade ou pobreza.

Para a etnografia pós-moderna, a implicação é, se não clara, ao menos aparente, de que seu texto não será projetado nem sob a forma desse paradoxo interno nem sob a forma de uma lógica externa enganosa, mas como tensão entre eles, nem negando nem endossando a ambiguidade, nem

subvertendo a subjetividade nem negando a objetividade, expressando, em vez disso, sua interação na criação subjetiva de objetividades ambíguas que permitam uma subjetividade não ambígua. O texto etnográfico atingirá assim seus objetivos não por meio de sua revelação, mas tornando-os possíveis. Será um texto do físico, do falado e do apresentado, uma evocação da experiência cotidiana, uma realidade palpável, que utiliza a linguagem cotidiana para sugerir aquilo que não pode ser expresso, não por meio da abstração, mas por meio do concreto. Será um texto para ser lido não apenas com os olhos, mas com os ouvidos, de maneira a escutar “as vozes das páginas” (São Bernardo, citado em Stock, 1983, p. 408).

Outras vozes: Suplemento

Sim, mas o que você realmente quer dizer é você não acha que como é possível que o que você esteja tentando dizer seja...

1. O consenso na forma e no conteúdo pertence ao outro tipo de discurso, cuja ética não é o problema. Se uma pessoa é surda para a melodia, não precisa dançar ao seu som, e, além disso, não há qualquer apresentação de uma ética, mas apenas a possibilidade de sua influência.
2. Não, não há qualquer exemplo de uma etnografia pós-moderna, muito embora toda etnografia seja pós-moderna de fato, nem é provável que haja alguma, embora alguns escritos recentes tenham o espírito correto, como, por exemplo, Crapanzano (1980), Tedlock (1983) e Majnep e Bulmer (1977). O ponto, de toda maneira, não é como criar uma etnografia pós-moderna ou que forma ela deveria ter. O ponto é que ela pode assumir qualquer forma, mas nunca ser inteiramente realizada. Toda tentativa será sempre incompleta, insuficiente, com alguma lacuna, mas isso não é um defeito, já que é o meio que permite a transcendência. A transcendência vem da imperfeição, não da perfeição.
3. Não, não é uma questão de forma, de uma maneira de escrever em si e, muito embora eu fale sobre polifonia e sobre relatividade de perspectiva, fragmentação etc., esses não são componentes necessários da forma. Não há, aqui, qualquer estética da forma.

Lyotard (1979, p. 80) observa duas possibilidades. Charnemos a primeira de “escrever no limite”, em que buscamos expandir os limites impostos pelas convenções da sintaxe, do significado e do gênero; e chamemos a segunda de “escrever dentro do limite”, ao escrever de maneira tão clara e de acordo com o senso comum que sua própria razoabilidade evoca aquilo que está além da razão. Em ambos os casos, a escrita é antigênero, antiforma.

4. Perspectiva é a metáfora errada. Ela invoca imagens adequadas à escrita descritiva, a escrever em pensamento imagens ou hieróglifos. Não se trata absolutamente de “ver”, pois esta é a metáfora da ciência, nem se trata de um “fazer”; esta é a metáfora da política. Não há qualquer tentativa de ir além da linguagem por meio da visão e da ação. A polifonia é uma metáfora melhor porque evoca som e escuta e simultaneidade e harmonia, não imagens e visão e sequência e linha. A prosa consegue, no máximo, uma espécie de polifonia sequencial até que o leitor acrescente sua voz a ela.
5. Sim, é uma forma de realismo; ela não descreve quaisquer objetos e não faz nenhum intervalo entre descrever e aquilo que está sendo descrito. Ela não descreve, pois não há nada que possa descrever. E já chega, também, da ideia da etnografia como uma “descrição da realidade”. As descrições da realidade são apenas imitações da realidade. O seu modo é *mimético*, mas sua *mimesis* cria sorridente ilusões de realidade, como nas realidades ficcionais da ciência. Esse é o preço que precisa ser pago por fazer com que a linguagem faça o trabalho dos olhos.
6. A percepção nada tem a ver com isso. Uma etnografia não é um relato de um movimento racionalizado do percepto ao conceito. Ela começa e termina em conceitos. Não há qualquer origem na percepção, nenhuma prioridade para a visão e nenhum dado proveniente de observação.
7. Não, não é surrealismo. É o realismo do mundo do senso comum, que só é surreal nas ficções da ciência e na ciência da ficção. Senso comum de quem? Ora, de qualquer um, o que não é a mesma coisa que dizer de todo mundo, como fez Thomas Reid (1895, pp. 692-701).

8. Tradução? Não, se pensarmos nisto como se estivéssemos atravessando um riacho que separa um texto de outro e mudando de língua no meio do caminho. Isso é a *mimesis* da linguagem, uma língua copiando a outra, o que nunca é uma cópia, de qualquer forma, mas um original mais ou menos distorcido. Embora essa forma de *mimesis* ofenda menos do que aquela da visão, mesmo assim é uma ideia tola supor que podemos verter os sentidos de outro grupo para termos já nossos conhecidos, como se os outros nunca tivessem estado lá. Pois não nos é dado saber qual é o sentido para eles, a não ser que já seja conhecido também por nós, e não precise, assim, de qualquer tradução, mas apenas de um tipo de lembrete. Desse modo, não há qualquer texto original para fazer o papel do objeto que falta. Nenhum objeto, de qualquer tipo, precede e constrange a etnografia. Ela cria seus próprios objetos em seu desenrolar, e o leitor fornece o restante.
9. Mas, e a experiência do etnógrafo? Ela, com certeza, diz respeito a alguma coisa anterior, já que a etnografia é, no mínimo, um registro dessa experiência. Não, ela não é, de forma alguma, um registro da experiência; ela é o meio da experiência. Aquela experiência só se torna experiência na escrita da etnografia. Antes disso, era apenas um arranjo desconjuntado de acontecimentos aleatórios. Nenhuma experiência precedeu a etnografia. A experiência era a etnografia. A experiência não é um objeto independente da etnografia, não mais do que todos os outros – comportamento, significados, textos etc.
10. Nenhuma origem externa ao texto – apenas literatura, então, ou um tipo esquisito de crítica literária? Sim, literatura, mas não no sentido da autorreflexividade absoluta, da literatura que é sobre si mesma e mais nada. Uma etnografia não convida a um movimento exclusivamente do texto para o texto. Não é apenas uma coleção de alusões inteligentes a outros textos, embora possa, obviamente, fazer isso tanto quanto qualquer outro texto. Ela evoca aquilo que nunca pode ser colocado em um texto por qualquer escritor, e que é o entendimento de senso comum do leitor. Uma etnografia não é a utopia cognitiva do autor, já que nenhum autor pode controlar inteiramente a reação do leitor. Seu texto depende da complemen-

tação do leitor. A incompletude do texto implica o trabalho do leitor, e seu trabalho deriva tanto, se não mais, do mundo oral da expressão cotidiana e da compreensão de senso comum quanto do mundo do texto.

11. A etnografia pós-moderna nega a ilusão de um discurso que se autoaperfeiçoa. Nenhum movimento reparador entre texto e objeto, e entre objeto e texto, ao estilo do empirismo, e nenhum movimento complementar, autorreflexivo, da sublação imperfeita ao transcidente impecável, marcam seu percurso. Cada texto mantém um sentido próprio dentro do discurso, sem estar subordinado a um grande mito evolucionista de aperfeiçoamento final. Cada texto é semelhante a uma mônada leibniziana, perfeita em sua imperfeição.

A etnografia pós-moderna renuncia ao conto do passado como erro e nega o mito do futuro como utopia. Ninguém acredita mais no futuro não condicionado. O passado tem, ao menos, a vantagem de ter sido. O modernismo, assim como a cristandade, nos ensinou a dar valor à postergação, a olhar para frente em busca de uma utopia científica, a desvalorizar o passado e a negar o presente. Em contraste, o mundo pós-moderno é, em certo sentido, atemporal; passado, presente e futuro coexistem em todo discurso, e assim podemos dizer, da mesma forma, que todas as repetições são fictícias e que todas as diferenças são ilusões. Podemos dizer que não se conservam objetos, mas tempo. Os objetos mudam, mas o tempo não, o que torna razoável dizer que, quando vemos o mesmo objeto duas vezes, ele não é o mesmo. Nada é o mesmo, somente o tempo, que não é uma coisa e não é perceptível. Para falar na língua das identidades, para dizer “eu vi a mesma coisa” ou “isso mudou” ou “isso não estava aqui” é preciso um tempo modificado e objetos e sujeitos imutáveis, mas um discurso pode fazer de todos os três – tempo, sujeito e objeto – o que for. O discurso não é escravizado pela hegemonia do substantivo, pela percepção de objetos imutáveis por sujeitos imutáveis.

A autoria dispersa espelha esse *self* disperso, esse sujeito inconstante, assim como a incompletude do texto espelha a dissolução do objeto, mas a etnografia pós-moderna não é, por isso, anônima, à

maneira do discurso burocrático ou de uma série televisiva. Não é nem o *DSM III (Manual de Diagnóstico e Estatística)*, aquela ameaça terrorista do psiquiatra, o tédio sem rosto de “a personalidade maníaco-depressiva se caracteriza por”, nem a pseudonarrativa exploradora de *Dallas*, com seu sussurro insidioso nos ouvidos dos pobres: “vejam, os ricos são ricos, porém miseráveis”.

Uma etnografia é uma fantasia, mas não é, como nesses casos, uma ficção, pois a ideia de ficção supõe um *locus* de julgamento externo à ficção, enquanto uma etnografia tece um *locus* de julgamento dentro de si mesma, e esse *locus*, essa evocação de realidade, também é uma fantasia. Não é uma fantasia de realidade como *Dallas*, nem uma realidade de fantasia como o *DSM III*; é uma fantasia de realidade de uma realidade de fantasia. Quer dizer, é realismo, a evocação de um mundo possível de realidade já conhecido por nós na fantasia.

12. A função crítica da etnografia deriva do fato de que ela torna sua própria base contextual parte da pergunta, e não do apregoar de imagens de modos de vida alternativos como instrumentos de reforma utópica.
13. Uma forma conflitada? Sim, repleta de conflitos não resolvidos, mas não agonística, não violenta como a ciência, nem um instrumento de violência como a política. Nela, não há nada do estupro do cientista que “examina”, nem da arrogância do macho que diz “vamos ver”, ou do emprego de exércitos de argumentos, ou da subjugação do fraco no “fazer para” do político. Buscando nem a razão que faz o poder nem o poder que faz a razão, a etnografia se baseia na receptividade do “escutar” e na reciprocidade do “falar com”. Ela retira sua metáfora de outra parte do aparelho sensorial e substitui o monólogo do alto-falante pelo diálogo.
14. Refiro-me à etnografia como um veículo meditativo porque não chegamos a ela como a um mapa de conhecimento, nem como a um guia para a ação, nem mesmo para entretenimento. Chegamos a ela como um começo para um tipo diferente de viagem.

O trabalho apresentado no seminário de Santa Fé sobre a “Construção de Textos Etnográficos” foi revisado e “espremido” entre o “Contexto” e o “Suplemento” incluídos aqui. Tanto o “Contexto” quanto o “Suplemento” foram escritos após o seminário e são tanto reações dialógicas aos trabalhos e à discussão do seminário quanto elaborações de temas e conflitos desses *parengá a The said and the unsaid* (Tyler, 1978).

O conceito de tradução cultural na antropologia social britânica

Talal Asad

Introdução

Todos os antropólogos estão familiarizados com a famosa definição de cultura de E. B. Tylor: “cultura ou civilização, em seu sentido etnográfico amplo, é esse todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto um membro da sociedade”. Seria interessante rastrear como e quando essa noção de cultura, com sua enumeração das “capacidades e hábitos” e sua ênfase naquilo que Linton chamou de *hereditariedade social* (focando no processo de aprendizagem), foi transformada na noção de um *texto* – isto é, em algo parecido com um discurso inscrito. Uma pista óbvia para essa mudança pode ser encontrada na forma como uma noção de *linguagem* como a precondição da continuidade histórica e da aprendizagem social (“cultivo”) veio a dominar a perspectiva dos antropólogos sociais. É claro que, de maneira geral, esse interesse pela linguagem é anterior a Tylor, mas, no século XIX e no início do século XX, tendia a ser central em algumas correntes da teoria literária nacionalista e da educação (cf. Eagleton, 1983, cap. 2), mais do que em outras ciências humanas. Quando e de que forma esse interesse se tornou crucial para a antropologia social britânica? Não pretendo tentar traçar essa história aqui, mas apenas lembrar que a expressão “tradução de culturas”, que, cada vez mais, desde os anos 1950, tem se tornado uma descrição quase banal da tarefa específica da antropologia social, nem sempre

esteve tão em evidência. Quero enfatizar que essa mudança aparente não coincide de forma plena com a velha periodização pré-funcionalismo/funcionalismo. Não se trata, também, meramente de um problema de interesse direto na linguagem e no significado que antes estaria ausente (Crick, 1976). Bronislaw Malinowski, um dos fundadores da escola conhecida como funcionalista, escreveu muito sobre a “linguagem primitiva” e coletou enormes quantidades de material linguístico (provérbios, terminologia de parentesco, feitiços etc.) para análise antropológica. Mas ele nunca pensou em seu trabalho em termos de uma tradução de culturas.

O trabalho de Godfrey Lienhardt, “Modes of Thought” (1954), é, possivelmente, um dos primeiros – certamente um dos mais sutis – exemplos do uso dessa noção de tradução para descrever explicitamente uma tarefa central da antropologia social.

O problema de descrever para outros o modo como membros de uma tribo distante pensam começa então a se parecer muito com um problema de tradução, de tornar a coerência que o pensamento primitivo tem na língua em que realmente vive tão clara quanto possível na nossa própria língua (Lienhardt, 1954, p. 97).

Essa afirmativa é citada e criticada no artigo de Ernest Gellner que analiso na próxima seção, e voltarei a ela no contexto do argumento de Gellner. Chamo, aqui, a atenção rapidamente para o uso, por Lienhardt, da palavra “tradução” para se referir não aos assuntos linguísticos *per se*, mas a “modos de pensamento” embutidos nesses assuntos. Talvez não seja irrelevante, a propósito, que Lienhardt tenha formação em literatura inglesa e tenha sido aluno de F. R. Leavis, em Cambridge, antes de se tornar aluno e colaborador de E. E. Evans-Pritchard, em Oxford.

Oxford, evidentemente, é famosa como o centro antropológico da Grã-Bretanha mais autoconsciente quanto à sua preocupação com a “tradução de culturas”. O mais conhecido livro didático produzido naquele centro, *Other cultures*, de John Beattie (1964), enfatizava a centralidade do “problema da tradução” para a antropologia social e distinguia (mas não separava) a “cultura” da “linguagem”, de uma forma que começava a se tornar familiar para os antropólogos – embora não necessariamente, por isso, totalmente clara (ver pp. 89-90).

É interessante ver Edmund Leach, que nunca esteve associado a Oxford, empregar a mesma noção em sua conclusão de um retrato histórico da antropologia social escrito uma década mais tarde:

Deixem-me recapitular. Começamos enfatizando quão diferentes são “os outros” – e os tornamos não apenas diferentes, mas distantes e inferiores. No plano sentimental, seguimos então o caminho oposto e alegamos que todos os seres humanos são semelhantes; podemos entender os trobriandeses ou os Barotse porque suas motivações são idênticas às nossas; mas isso também não funcionou, “os outros” continuaram sendo, obstinadamente, outros. Mas agora nos demos conta de que o problema essencial é uma questão de tradução. Os linguistas nos mostraram que toda tradução é difícil, e que a tradução perfeita em geral é impossível. Mas, mesmo assim, sabemos que, para objetivos práticos, uma tradução aceitavelmente satisfatória é sempre possível, mesmo quando o “texto” original é extremamente obscuro. As línguas são diferentes, mas não tão diferentes assim. Vistos por esse ângulo, os antropólogos sociais estão dedicados à criação de uma metodologia para a tradução da língua cultural (Leach, 1973, p. 772).

Até mesmo Max Gluckman (1973, p. 905), em resposta, logo depois, a Leach, aceita a centralidade da “tradução cultural”, embora proponha uma genealogia muito diferente para essa prática antropológica.

Ainda assim, apesar da concordância geral com a qual essa noção foi aceita como parte da autodefinição da antropologia social britânica, ela foi objeto de escasso exame sistemático no seio da profissão. Uma exceção parcial é *Belief, language, and experience*, de Rodney Needham (1972). Trata-se de uma obra complexa e erudita que merece uma análise atenta. Aqui, contudo, desejo me concentrar em um texto mais curto – “Concepts and Society”, de Ernest Gellner –, que parece ser amplamente usado em cursos de graduação nas universidades britânicas e ainda está disponível em algumas coletâneas muito conhecidas. A próxima seção é, assim, dedicada a um exame detalhado desse ensaio, e, nas seções seguintes, abordo alguns pontos que emergem desse exame.

Um texto teórico

“Concepts and Society”, de Gellner, é dedicado à análise do modo como os antropólogos funcionalistas lidam com problemas de interpretação e tradução do discurso de sociedades estrangeiras. Seu argumento básico é que (a) os antropólogos contemporâneos insistem em interpretar conceitos e crenças exóticos em um contexto social, mas, (b) ao fazê-lo, garantem que afirmações aparentemente absurdas ou incoerentes recebam sempre um sentido aceitável, e que, (c) embora o método contextual de interpretação seja válido em princípio, a “indulgência excessiva” que costuma acompanhá-lo não o é. O trabalho contém vários diagramas, cujo propósito é organizar e esclarecer, de forma visual, os processos culturais relevantes.

Gellner apresenta o problema da interpretação em referência ao *Religion and economic action* (1961), de Kurt Samuelsson, um ataque empreendido por um historiador da economia à tese weberiana da ética protestante. Samuelsson critica o fato de Weber e seus seguidores terem reinterpretado textos religiosos de uma forma que lhes permite extraír significados que confirmam a tese. Gellner apresenta este exemplo apenas para tornar mais nítida a posição contrastante do antropólogo funcionalista:

Não estou preocupado, nem apto, a discutir se, nesse caso específico, é válido o emprego por Samuelsson de seu princípio tácito de que não se deve reinterpretar as afirmações encontradas. O que interessa aqui é que, se esse princípio for explicitado e generalizado, ele tornaria absurda a maior parte dos estudos sociológicos sobre a relação entre crença e conduta. Encontraremos antropólogos inclinados a utilizar o princípio exatamente oposto, a insistência, e não a recusa, na reinterpretação contextual (Gellner, 1970, p. 20).

Mas essa afirmação modesta de inaptidão deixa à deriva um número excessivo de questões interessantes. Para começar, não é preciso ter maiores competências para observar que Samuelsson não defende o princípio de que não se deve *nunca* reinterpretar. Ele também não insiste em que não há *nunca* uma conexão significativa entre um texto religioso e seu contexto social; seu ponto é que a conclusão à que a tese de Weber pretende chegar não pode ser estabelecida. (Ver, por exemplo, Samuelsson, 1961, p. 69). Além disso, há um contraste real que Gellner pode ter captado entre o exemplo de Samuels-

son e as dificuldades típicas do antropólogo. Para os historiadores da economia e os sociólogos envolvidos no debate weberiano, os textos históricos são um dado primário em relação ao qual os contextos sociais precisam ser reconstruídos. O antropólogo pesquisador de campo parte de uma situação social na qual algo é dito, e é o significado cultural dessas enunciações que precisa ser reconstruído. Isso não quer dizer, evidentemente, que o historiador possa abordar seu material de arquivo sem alguma concepção a respeito de seu contexto histórico, ou que o pesquisador de campo possa definir a situação social independentemente daquilo que foi dito nela. O contraste parece ser de orientação, que decorre do fato de que o historiador *recebe um texto*, ao passo que o etnógrafo precisa *construir um texto*.

Em vez de investigar esse contraste tão relevante, Gellner se apressa a definir e recomendar como método aquilo a que chama de “funcionalismo moderado”, o qual

[...] consiste em insistir no fato de que conceitos e crenças não existem em estado de isolamento, em textos ou mentes individuais, mas na vida de homens e sociedades. As atividades e instituições, no contexto das quais uma palavra, ou expressão, ou conjunto de expressões, é usada, precisam ser conhecidas antes que essa palavra ou essas expressões possam ser compreendidas, antes que possamos realmente falar de um *conceito* ou de uma *crença* (Gellner, op. cit., p. 22).

É uma boa formulação e, mesmo que já tenha sido enunciada antes, vale a pena reafirmá-la. O leitor talvez espere, agora, uma discussão sobre as diversas formas como a linguagem é encontrada pelo etnógrafo no campo, sobre o modo como as elocuções são produzidas, os significados verbais organizados, os efeitos retóricos obtidos e as reações culturalmente apropriadas suscitadas. Afinal, Wittgenstein já havia sensibilizado os filósofos britânicos para a complexidade da língua em uso, e J. L. Austin havia definido distinções entre os diferentes níveis de produção e recepção da fala de uma maneira que antecipava aquilo que os antropólogos mais tarde chamariam de etnografia da fala. Mas Gellner havia anteriormente rejeitado a sugestão de que esse movimento filosófico tivesse qualquer coisa valiosa a ensinar (ver sua polêmica em *Words and things*, 1959) e, como outros críticos, sempre insistiu que sua preocupação com a compreensão da linguagem cotidiana era

apenas um disfarce para a defesa de formas de falar sobre o mundo já estabelecidas, para negar a possibilidade de que tais formas de falar fossem ilógicas ou absurdas. Gellner sempre esteve decidido a manter a distinção entre defensas e explicar “conceitos e crenças” e a prevenir contra o tipo de tradução antropológica que descarta, *a priori*, a distância crítica necessária para explicar como os conceitos de fato funcionam, pois “entender o funcionamento dos conceitos de uma sociedade”, escreve ele, “é entender suas instituições” (p. 18; ver também a nota 1, na mesma página).

É por isso que a breve afirmativa de Gellner sobre o funcionalismo moderado, citada acima, o conduz imediatamente a uma discussão de *As formas elementares da vida religiosa*, de Durkheim, o qual, além de ser “uma das fontes originais do funcionalismo em geral” (p. 22), está preocupado em explicar, mais do que em defender conceitos – explicar, mais exatamente, “a natureza coercitiva dos nossos conceitos e categorias” (p. 22) em termos de determinados processos coletivos. Assim:

Nossas invocações contemporâneas da abordagem funcional, voltada para o contexto social, do estudo e da interpretação de conceitos é, sob vários aspectos, muito diferente daquela de Durkheim. Durkheim não estava tão preocupado em defender os conceitos das sociedades primitivas: em seu ambiente, eles não precisavam de defesa, e, no ambiente das sociedades modernas e em mudança, ele não tinha maiores anseios em defender o que era arcaico, nem relutava em sugerir que determinada bagagem intelectual poderia muito bem ser arcaica. Ele estava realmente preocupado em explicar a capacidade coercitiva daquilo que, na prática, não parecia precisar de qualquer defesa (e, ao fazê-lo, ele alegava que estava resolvendo o problema do conhecimento cuja solução tinha, do seu ponto de vista, escapado a Kant e a outros, e que o estava resolvendo sem recorrer ao empiricismo ou ao apriorismo). Não é minha intenção discutir se ele foi bem-sucedido ou não: por diversas razões, me parece que não foi (Gellner, op. cit., p. 23).

É claro que Gellner compreendeu o projeto fundamental das *Formas elementares* – a saber, sua tentativa de explicar a natureza coercitiva de conceitos socialmente definidos –, mas ele passa, de maneira excessivamente apressada, de uma apreciação daquilo que está em questão nesse problema para uma dispensa da tentativa de explication de Durkheim. A possibilidade

de que, *a priori*, uma denúncia possa não atender aos propósitos da explicação melhor do que uma defesa não parece estar à vista em “Concepts and Society”. Em vez disso, o leitor é lembrado, por meio de uma citação de Lienhardt, que o antropólogo contemporâneo, em geral, “parece eleger como condição para uma boa tradução que ela expresse a coerência que ele assume poder ser encontrada no pensamento primitivo” (ibid., p. 26). Temos aqui, então, o que acredito ser um contraste enganoso – a tentativa de Durkheim de explicar *versus* a tentativa do antropólogo contemporâneo de defender. Voltarei a esse ponto mais tarde, mas quero insistir que argumentar em favor de uma forma de coerência que dá coesão a um discurso não é, *ipso facto*, justificar ou defender esse discurso; é apenas dar um passo essencial no problema de explicar sua *capacidade coercitiva*. Qualquer pessoa que esteja familiarizada com a psicanálise entenderá esse ponto, com facilidade. Podemos colocá-lo de outra maneira: o critério da “coerência” abstrata ou da “lógica” (Gellner tende a usar esses e outros termos de forma intercambiável) não é sempre, e em qualquer caso, decisivo para a aceitação ou a rejeição do discurso. Isso se dá porque, conforme o próprio Gellner observa, “a linguagem funciona de diversas maneiras além de ‘referir-se a objetos’” (ibid., p. 25). Nem toda elocução é uma *afirmação*. Há muitas coisas que a língua em uso faz, e pretende fazer, que explica por que podemos reagir positivamente a um discurso que parece inadequado de um ponto de vista “lógico” estrito. As funções de uma língua particular, as intenções de um discurso particular, são, evidentemente, parte daquilo que todo etnógrafo competente tenta apreender antes de poder tentar uma tradução adequada para sua própria língua.

Gellner parece de fato ter alguma consciência desse ponto, mas rapidamente o deixa de lado, em sua ansiedade de mostrar aos antropólogos funcionalistas sua “indulgência excessiva” na tradução cultural.

A situação diante de um antropólogo social que quer interpretar um conceito, afirmativa ou doutrina em uma cultura estrangeira é basicamente muito simples. Ele está, digamos, diante de uma afirmativa *S* na língua local. Tem à sua disposição o conjunto grande, ou infinito, de frases possíveis em sua própria língua. [...]

Ele talvez não esteja inteiramente feliz com essa situação, mas não pode evitá-la. Não há uma terceira língua que possa fazer a mediação entre a língua nativa e a sua própria, na qual se poderiam encontrar equivalências, e que

evitaria as armadilhas provenientes do fato de que sua própria língua tem seu próprio modo de lidar com o mundo, o qual pode não ser o mesmo da língua nativa estudada, e que, consequentemente, pode distorcer o que está sendo traduzido.

Ingenuamente, as pessoas às vezes pensam que a própria *realidade* poderia ser esse tipo de mediador e de “terceira língua”. [...] Por diversas razões poderosas, obviamente isso não serve (Gellner, op. cit., pp. 24-25).

Mais uma vez, essa afirmativa razoável pode parecer, a alguns leitores, apoiar a demanda de que o etnógrafo precisa tentar reconstruir as várias formas pelas quais a “língua nativa” lida com o mundo, expressa informações e constitui a experiência, antes de traduzir um discurso estrangeiro na língua do seu texto etnográfico. Mas o relato de Gellner prossegue em uma direção diferente e bastante dúbia.

Após localizar uma frase equivalente em inglês, continua ele, o antropólogo percebe que ela inevitavelmente contém uma conotação valorativa – que é, em outras palavras, Boa ou Ruim.

Não digo ‘verdadeira’ ou ‘falsa’, pois isso só é uma questão em relação a alguns tipos de afirmativas. Em relação aos outros, outras dicotomias, tais como “dotada de sentido” ou “absurda”, ou “sensata” ou “boba”, podem ser mais adequadas. Uso, intencionalmente, “Boa” e “Ruim” para cobrir todas essas polarizações possíveis, qualquer que seja a que melhor se aplica ao equivalente de S (Gellner, op. cit., p. 27).

Não estamos, aqui, diante de alguns pressupostos muito curiosos, que nenhum tradutor experiente adotaria? O primeiro é que a discriminação avaliativa é sempre uma questão de escolher entre alternativas polarizadas, e o segundo, que distinções avaliativas são redutíveis, em última instância, a “Boa” e “Ruim”. Evidentemente, nenhum desses pressupostos é aceitável, se postulado como uma regra geral. E há também a sugestão de que a tarefa do tradutor inclui, necessariamente, emparelhar frase com frase. Mas, se o tradutor experiente procura, primeiro, algum princípio de coerência no discurso a ser traduzido e, em seguida, tenta reproduzir essa coerência da maneira mais próxima possível em sua própria língua, não pode haver qualquer regra geral relativa a quais unidades o tradutor empregará – frases, parágrafos

ou mesmo unidades de discurso mais amplas. Para deixar meu ponto mais claro: a adequação da unidade empregada dependerá, ela mesma, do princípio da coerência.

Mas a parábola de Gellner do antropólogo-tradutor exige o pressuposto de que são frases que ele emparelha, porque isso torna mais fácil mostrar como o pecado da indulgência excessiva se dá. Tendo estabelecido uma equivalência inicial entre uma frase na língua local e uma frase na sua própria língua, o antropólogo percebe que a frase em inglês contém uma impressão “Ruim”. Isso preocupa o antropólogo porque – e assim prossegue a parábola de Gellner – um relato etnográfico que dê essa impressão pode ser considerado como depreciativo dos nativos estudados, e depreciar outras culturas é um sinal de etnocentrismo, e o etnocentrismo, por sua vez, é um sintoma de má antropologia, de acordo com os dogmas da antropologia funcionalista. O método funcionalista exige que as frases sejam sempre avaliadas em termos de seu próprio contexto social. Assim, o antropólogo preocupado reinterpreta a frase original, com um uso mais flexível e cuidadoso do método contextual, de forma a produzir uma “Boa” tradução.

O pecado da indulgência excessiva, e o próprio método contextual, estão ligados, de acordo com Gellner, à visão relativista-funcionalista do pensamento, que tem início no iluminismo:

O dilema (não resolvido), enfrentado pelo pensamento do iluminismo, era entre uma visão relativista-funcionalista do pensamento, e as reivindicações absolutistas da Razão iluminada. Encarando o homem como parte da natureza, como exige a Razão iluminada, o iluminismo desejava encarar suas atividades cognitivas e avaliativas também como partes da Natureza e, portanto, como legitimamente variáveis de organismo para organismo e de contexto para contexto. (Esta é a visão funcionalista-relativista.) Mas, aconselhando ao mesmo tempo uma vida de acordo com a Razão e a Natureza, desejava, no mínimo, libertar essa mesma visão (e, na prática, algumas outras) desse relativismo (Gellner, op. cit., p. 31).

A formulação filosófica de Gellner costuma apresentar esse “dilema não resolvido” como uma oposição abstrata entre dois conceitos – “uma visão relativista-funcionalista do pensamento” e “as reivindicações absolutistas da Razão iluminada”. Mas como esses dois “conceitos” funcionam

como “correlatos das [...] instituições da sociedade ocidental”? (cf. Gellner, p. 18). Não seria difícil argumentar que as reivindicações da “Razão iluminada” são *materialmente* mais bem sucedidas nos países do Terceiro Mundo do que muitas visões relativistas, que exerceram uma *autoridade* maior do que as últimas no desenvolvimento de economias industriais e na formação de Estados-nações. Teremos oportunidade de discutir isso mais a fundo quando examinarmos a tradução como um processo de poder. O ponto é que “as reivindicações absolutistas da Razão iluminada” são, de fato, *uma força institucionalizada*, e, como tal, uma força comprometida, por definição, com *avançar* sobre e se apropriar de territórios alheios, e que seus oponentes (sejam ou não explicitamente relativistas) são, também por definição, *defensivos*. Assim, quando Gellner continua, logo em seguida, a caracterizar esse dilema abstrato nas atitudes dos antropólogos, não leva em conta aquilo que a “tradução cultural” pode envolver quando é considerada como uma *prática institucionalizada*, dada a relação mais ampla entre sociedades desiguais. Pois não é a lógica abstrata do que antropólogos ocidentais individuais *dizem* em suas etnografias, mas a lógica concreta daquilo que seus países (e talvez eles mesmos) *fazem* em suas relações com o Terceiro Mundo que deveria definir o ponto de partida para essa discussão específica. Os dilemas do “relativismo” têm uma aparência distinta, dependendo de se pensamos em uma compreensão abstrata ou em práticas historicamente situadas.

Entretanto, Gellner diz que, em princípio, não é contra o relativismo antropológico. “Meu ponto principal referente à interpretação contextual capaz de induzir à tolerância”, diz ele, “é que é preciso cautela” (ibid., p. 32). Mas ele não explica por que essa cautela é reservada para as interpretações contextuais que “induzem à tolerância”, em vez daquelas que induzem à *intolerância*. Afinal, Gellner enfatizara, anteriormente, que todas as frases traduzidas estavam destinadas a serem recebidas ou como “Boas” ou como “Ruins”. Por que deveríamos suspeitar apenas daquelas que parecem “Boas”? Se “é a determinação prévia de que S, a afirmação nativa, seja interpretada favoravelmente, o que determina quanto do contexto será levado em conta” (ibid., p. 33), não seria talvez possível escapar desse círculo vicioso por meio da adoção de uma atitude *não empática*? Gellner não aborda diretamente essa possibilidade aqui, mas é preciso assumir que ela não pode ser uma solução, em particular à luz da alegação de que “não há nada [sic] na natureza das coisas ou das sociedades que prescreva claramente o quanto do

contexto é relevante para uma dada elocução, ou de que forma o contexto deve ser descrito” (ibid., p. 33).

Mas essa última observação pode ser levada a sério? *Nada*?! Como, então, seria possível até mesmo a comunicação entre indivíduos em uma mesma sociedade? Por que diríamos a estrangeiros que entenderam mal alguma coisa que escutaram ou viram? Será que a aprendizagem social não produz nenhuma habilidade de discriminar os contextos relevantes? As respostas a essas perguntas deveriam ser óbvias, e estão ligadas ao fato de que a tradução do antropólogo não é apenas uma questão de emparelhar frases em abstrato, mas de *aprender a viver uma outra forma de vida* e a falar um outro tipo de língua. Quais contextos são relevantes em eventos discursivos específicos é algo que se aprende vivendo, e muito embora seja, com frequência, muito difícil verbalizar esse conhecimento, ainda assim trata-se de conhecimento sobre algo “da natureza da sociedade”, sobre algum aspecto da vida, que indica (embora não “determine”) o quanto de contexto é relevante para uma dada elocução. O ponto, é claro, não é que o etnógrafo não possa saber qual contexto é adequado para dar sentido a afirmativas comuns, ou que ele seja induzido a ser mais indulgente do que deveria ao traduzi-las, mas que suas tentativas de tradução podem se deparar com problemas encravados nos materiais linguísticos com os quais ele trabalha e com as condições sociais em que trabalha – tanto no campo quanto em sua própria sociedade. Voltaremos a isso mais adiante.

A última parte do ensaio de Gellner é dedicada a exemplos retirados de estudos etnográficos para mostrar, em primeiro lugar, indulgência excessiva na tradução e, em seguida, as vantagens explicativas de se adotar um olhar crítico em relação à lógica do discurso religioso alheio.

O primeiro conjunto de exemplos é retirado de *Nuer religion*, de Evans-Pritchard (1956), em que traduções iniciais estranhas do discurso religioso Nuer, tal como a afirmativa notória de que “um gêmeo é um pássaro”, são reinterpretadas. “Esse tipo de afirmativa”, observa Gellner, “parece entrar em conflito com o princípio da identidade ou da não contradição, ou com o senso comum, ou com fatos óbvios observáveis: gêmeos humanos não são pássaros, e vice-versa” (Gellner, op. cit., p. 34). De acordo com Gellner, a reinterpretiação de Evans-Pritchard absolve o pensamento Nuer da acusação de “mentalidade pré-lógica” por meio de um uso arbitrário do método contextual. O absurdo aparente é reinterpretado para negar que as crenças

Nuer estejam em conflito com fatos manifestos, o que é feito relacionando-se o sentido da afirmativa “absurda” ao comportamento “lógico”. Gellner mostra de que maneira isso é feito, citando Evans-Pritchard (omitindo, deliberadamente, uma frase importante):

[...] não há qualquer contradição envolvida na frase, a qual, pelo contrário, parece muito sensível, e até mesmo verdadeira, para alguém que apresente a ideia a si mesmo na língua Nuer e dentro do seu sistema de pensamento religioso. (Ele, assim, não torna suas afirmativas sobre gêmeos de forma mais literal do que as faz e comprehende.) Eles não estão dizendo que um gêmeo tem um bico, penas etc. Os Nuer também não falam dos gêmeos, em suas relações cotidianas com eles, como se fossem pássaros, ou agem em relação a eles como se o fossem (Gellner, op. cit., p. 35). [A frase entre parênteses foi omitida por Gellner; o grifo foi acrescentado por Gellner.]

Nesse ponto, Gellner interrompe a citação e observa, com um desespero zombeteiro: “Mas então o que *seria* um pensamento pré-lógico? Presumivelmente, apenas o comportamento de alguém inteiramente demente, que sofresse de alucinações permanentes, que *trataria* algo que fosse perceptivelmente um ser humano como se tivesse todos os atributos de um pássaro” (ibid., p. 35). Gellner está tão ansioso por identificar elocuções que devem ser consideradas como expressões de “pensamento pré-lógico” (por que ele *está* tão ansioso?) que não se detém para examinar cuidadosamente o que Evans-Pritchard está tentando fazer. Na verdade, Evans-Pritchard dedica várias páginas à explicação dessa frase estranha. É evidente que ele está preocupado em *explicar* (nos termos da vida social Nuer) e não em *justificar* (nos termos do senso comum ocidental, ou dos valores ocidentais). O objetivo desse tipo de exegese não é, certamente, convencer os leitores ocidentais a adotar as práticas religiosas dos Nuer. Também não exclui a possibilidade de que falantes individuais cometam erros ou digam absurdos em seus discursos religiosos ao empregar suas formas tradicionais de pensar. Não fica claro, assim, por que Gellner usa esse exemplo retirado de *Nuer religion* para sustentar sua acusação de indulgência excessiva da parte dos antropólogos funcionalistas. Evans-Pritchard está tentando explicar a coerência que dá ao discurso religioso Nuer seu sentido, e não defendendo esse sentido como tendo *status universal* – afinal, o próprio Evans-Pritchard era católico, antes e depois de escrever sua monografia sobre a religião Nuer.

Agora, se Evans-Pritchard consegue ou não explicar a coerência básica do discurso religioso Nuer é, evidentemente, outro problema. Alguns antropólogos britânicos – por exemplo, Raymond Firth (1966) – (embora não, até onde sei, qualquer Nuer) questionaram alguns aspectos da interpretação de Evans-Pritchard. Mas essas divergências, ainda assim, dizem respeito a formas diferentes de atribuir sentido ao discurso religioso Nuer, e não ao excesso ou à carência de “indulgência” na tradução. Na verdade, contrariamente às alegações de Gellner, a exegese de Evans-Pritchard *torna* muito explícitas “contradições” aparentes, ou ao menos ambiguidades, nos conceitos Nuer – por exemplo, entre a noção de “um ser supremo e onipresente” e a noção de “espíritos inferiores”, ambos categorizados como *kwoth*. E é exatamente porque Evans-Pritchard insiste em manter os dois sentidos de *kwoth* juntos, como partes de “um conceito”, e não os trata como homônimos (como Malinowski talvez tivesse feito, relacionando a palavra a contextos diferentes de uso), que o conceito Nuer de espírito pode ser considerado “contraditório”. Mas dizer que a identificação de ambiguidades e “contradições” no repertório conceitual básico de uma língua constitui evidência de “pensamento pré-lógico” é, obviamente, uma coisa inteiramente diferente – eu sugeriria que somente alguém com uma compreensão muito ingênua daquilo que está envolvido em uma tradução poderia acreditar nisso.

Ainda assim, o discurso de Gellner evita os temas que parece levantar, em um estilo que busca fazer o leitor percorrer, apressadamente, uma série de negativas engenhosamente formuladas:

Não quero que me entendam mal: *não* estou argumentando que o relato dos conceitos Nuer feito por Evans-Pritchard seja ruim. (Nem estou ansioso para ressuscitar uma doutrina da mentalidade pré-lógica *a la* Lévy-Bruhl.) Ao contrário, tenho enorme admiração por esse relato. O que estou argumentando é que a interpretação contextual, que oferece um relato do que as afirmativas “realmente significam”, em oposição àquilo que parecem significar isoladamente, não encerra o assunto por si só (Gellner, op. cit., p. 38).

Mas quem teria alegado que sim? Certamente não Evans-Pritchard. De toda forma, a oposição entre uma “interpretação contextual” e uma interpretação que não é contextual é inteiramente espúria. Nada tem sentido “isoladamente”. O problema, sempre, é: que tipo de contexto?

Mas isso é algo que Gellner nunca discute, a não ser quando sugere que a resposta deve envolver um círculo vicioso – ou quando faz alertas repetidos contra a indulgência “excessiva” (e em que situações a indulgência não seria “excessiva”?). Ele parece não ter consciência de que, para o tradutor, o problema de determinar o tipo relevante de contexto em cada caso é resolvido pela *habilidade* no uso das línguas envolvidas, e não por uma “atitude” apriorística de intolerância ou tolerância. E habilidade é uma coisa que se *aprende* – isto é, alguma coisa necessariamente circular, mas não viciosa. Não estamos lidando com um emparelhamento abstrato entre dois conjuntos de frases, mas com uma prática social enraizada em modos de vida. Um tradutor pode cometer erros, ou pode, conscientemente, representar algo de forma equivocada – do mesmo modo como as pessoas cometem erros ou mentem, na vida cotidiana. Mas não podemos produzir um princípio geral para identificar essas coisas, e, em particular, não por meio de alertas para que tomemos cuidado com “o método contextual de interpretação”.

Vejamos outra das encantadoras negativas de Gellner:

Dizer tudo isso não é argumentar em favor de um ceticismo ou agnosticismo relativos àquilo que os membros de outras culturas querem dizer, e menos ainda argumentar em favor de que nos abstemos do método contextual de interpretação. (Pelo contrário, argumentarei a seguir em favor de um uso mais integral desse método, no sentido de admitir a possibilidade de que aquilo que as pessoas querem dizer é, às vezes, absurdo.) (Gellner, op. cit., p. 39).

O encanto dessa afirmação consiste na apropriação descarada de Gellner do método de seu oponente para fortalecer sua própria posição.

Mas, antes de fazer isso, ele nos dá outros exemplos da produção de tolerância via método contextual em funcionamento no livro de Leach, *Political systems of Highland Burma*. Assim, de acordo com Leach, as afirmações Kachin sobre o mundo sobrenatural são, “em última análise, nada mais do que maneiras de descrever as relações formais que existem entre pessoas reais e grupos reais na sociedade Kachin comum” (citado na p. 40). Nesse ponto, Gellner intervém: “É possível perceber o que aconteceu. Os procedimentos exegéticos de Leach também pouparam os Kachin de receber o crédito por aquilo que parecem estar dizendo” e, assim, tornaram possível “atribuir sentido a afirmações as quais se poderia, de outra forma, supor que dele

careciam” (Gellner, op. cit., p. 41). Gellner prossegue insistindo que não está preocupado em contestar as interpretações de Leach, mas apenas em “mostrar como o alcance do contexto, e a maneira pela qual o contexto é visto, afetam necessariamente a interpretação” (ibid., p. 41). Essa observação é importante, porque não é decerto o reducionismo de Leach que Gellner critica (mais adiante, ele insiste nisso em relação com a ideologia religiosa dos berberes), mas o fato de que esse exemplo de reducionismo – ao qual Gellner erroneamente se refere como “contextualismo” – parece defender, mais do que atacar, o discurso cultural em questão.

A demonstração de Gellner de como “o *não indulgente* pode ser ‘contextualista’ no segundo sentido, melhor e mais profundo” (ibid., p. 42) começa pela apresentação de uma palavra fictícia em uma sociedade fictícia – a palavra “bobre”, usada de maneira notavelmente parecida com a palavra inglesa “nobre”. Somos assim informados de que a palavra pode ser usada para se referir a pessoas que exibem certas formas habituais de conduta, bem como a pessoas que têm um *status* social particular, independentemente do seu comportamento. “Mas o ponto é que a sociedade em questão não distingue entre *dois conceitos*, bobre (a) e bobre (b). As pessoas apenas utilizam a palavra bobre *tout court*” (ibid., p. 42). A lógica da bobreza é então analisada de forma mais detalhada, para mostrar como

[...] a bobreza é um instrumento conceitual por meio do qual uma classe privilegiada da sociedade em questão adquire parte do prestígio de determinadas virtudes respeitadas naquela sociedade, sem a inconveniência de precisar colocá-las em prática, graças ao fato de que a mesma palavra se aplica tanto aos praticantes dessas virtudes quanto aos ocupantes de certas posições de privilégio. É, ao mesmo tempo, uma maneira de reforçar a sedução dessas virtudes por meio de sua associação, através do uso do mesmo apelo, ao prestígio e ao poder. Mas tudo isso precisa ser dito, e dizê-lo é revelar a incoerência lógica interna ao conceito – uma incoerência que, na verdade, é socialmente funcional (Gellner, op. cit., p. 42).

De fato, o conceito de “bobreza” não é acusado de *incoerência* – ainda que se aceite que a ambiguidade da *palavra* permite que seja usada no discurso político para consolidar a legitimidade de uma classe dominante (e portanto, em princípio, também para minar essa legitimidade). A conclusão satisfeita

de Gellner do seu exemplo ficcional é, com certeza, bastante apressada: “O que isso demonstra, contudo, é que o intérprete excessivamente indulgente, determinado a defender os conceitos que estuda da acusação de incoerência lógica, está fadado a fazer uma má descrição da situação social. *Compreender o conceito é não compreender a sociedade*” (*ibid.*, p. 42, grifo meu). É evidente que a palavra “bobreza” faz sentido para quem a utiliza em afirmações específicas (ou não seria utilizada), e faz sentido também, embora não da mesma maneira, para Gellner, que afirma que, ao enganar quem a utiliza, a palavra de alguma forma preserva uma estrutura social. Fazer ou não sentido, assim como verdade ou mentira, é algo que se aplica a *afirmações* e não a conceitos abstratos. Não parece haver aqui, para mim, qualquer evidência de um conceito “sem sentido”, porque não há qualquer análise de afirmações socialmente situadas.

Mas há outra falha mais importante evidente nesse exemplo: a falta de qualquer tentativa de explorar sua *coerência* – aquilo que faz com que seu efeito social seja uma possibilidade tão poderosa. Evidentemente, o discurso político utiliza mentiras, meias verdades, engodos lógicos etc. Entretanto, não é isso que o dota de seu caráter coercitivo, não mais do que o uso de afirmações falsas ou claras, e é precisamente a capacidade coercitiva o que está em questão no exemplo de Gellner. Não é o *status lógico* abstrato de conceitos que é relevante aqui, mas o modo pelo qual discursos políticos específicos parecem mobilizar ou orientar o comportamento de pessoas em determinadas situações culturais. A capacidade coercitiva da “bobreza” como conceito político é um traço não de mentes crédulas, mas de discursos e práticas políticas coerentes. É por isso que é essencial para um tradutor de ideologias políticas poderosas tentar transmitir algo dessa coerência. Atribuir uma falta de sentido ao conceito é não compreender a sociedade.

O exemplo final de Gellner vem do seu próprio trabalho de campo entre os berberes do Marrocos central e tenta defender o argumento de que um contextualista não indulgente comprehende melhor a sociedade que descreve ao enfatizar a incoerência de seus conceitos. Escreve ele:

Há dois conceitos relevantes, *baraka* e *agurram* (plural *igurramen*). *Baraka* é uma palavra que pode significar simplesmente ‘suficiente’, mas também significa plenitude, e, acima de tudo, ser abençoado, particularmente, entre outras coisas, com a prosperidade e com o poder de conceder a prosperidade a outros

por meios sobrenaturais. Um *agurram* é alguém que tem *baraka* (Gellner, op. cit., p. 43).

Igurramen – traduzido como “santos” nos trabalhos posteriores de Gellner (e.g., 1969) – são uma minoria privilegiada e de grande influência na sociedade tribal dos berberes do Marrocos central, que agem como focos irradiadores de valores religiosos e também como mediadores e árbitros entre a população tribal com a qual vivem. “A crença local é de que eles são escolhidos por Deus. Além disso, Deus explicita sua escolha dotando os escolhidos de certas qualidades, incluindo poderes mágicos e grande generosidade, prosperidade, uma atitude ‘olhai os lírios’, pacifismo etc.” (*ibid.*, p. 43).

Essa é a “tradução” de Gellner. Mas seu uso excessivamente fluente de um vocabulário religioso com tonalidades cristãs fortes e, talvez, irrelevantes, deve suscitar dúvidas e questões, neste momento. Quais são, exatamente, os comportamentos e discursos traduzidos aqui como “atitude ‘olhai os lírios’”, “explicita sua escolha” e “dotando”, por exemplo? Os berberes acreditam que Deus *dota* seus “santos” de características de disposição tais como “grande generosidade e pacifismo” ou, ao contrário, eles consideram que essas características são *condições* de santidade, da proximidade dos *igurramen* de Deus? Será que os berberes realmente se comportam como se *virtudes* religiosas e morais fossem “manifestações” da escolha divina? O que dizem e como se comportam quando as pessoas não demonstram as virtudes que *têm* que ter? Quem é que conceitua o comportamento de um *agurram* como uma atitude ‘olhai os lírios’, considerando-se que ele tem família e propriedade, e que esse fato é entendido pelos berberes como perfeitamente condizente com o esperado? Gellner não dá ao leitor dados para responder a essas importantes perguntas, cuja relevância para sua tradução ficará já evidente.

A realidade da situação é, contudo, que os *igurramen* são, na verdade, selecionados pelos membros comuns da tribo que usam seus serviços, ao serem chamados para executar esses serviços e ao serem preferidos em detrimento dos candidatos rivais devido a sua performance. O que parece ser *vox Dei* é, na realidade, *vox populi*. Além disso, o problema das características abençoadas, os *stigmata* [sic] da condição de *agurram*, é mais complicado. É essencial que aos candidatos bem-sucedidos ao *status* de *agurram* sejam atribuídas essas características, mas é igualmente essencial, ao menos em relação a alguns

deles, que na verdade não as possuam. Por exemplo, um *agurram* que foi extremamente generoso em um espírito “olhai os lírios” logo em seguida estava arruinado, fracassando, por isso, em outro teste crucial – a prosperidade. Há aqui uma divergência crucial entre conceito e realidade, uma divergência que, além do mais, é essencial para o funcionamento do sistema social (Gellner, op. cit., pp. 43-44).

Nesse relato de Gellner, não fica claro, de forma alguma, o que quer dizer a afirmação “A crença local é de que eles são escolhidos por Deus” – “escolhidos” exatamente para o quê? Para serem árbitros? Mas a arbitragem precisa ser iniciada por algum membro da sociedade tribal, e é impossível que os membros da tribo não saibam disso. Para serem pacíficos? Mas o pacifismo é uma virtude e não uma recompensa. Para o sucesso mundano e a prosperidade? Mas isso não pode ser uma definição local de santidade, ou os governadores coloniais franceses teriam sido vistos como mais santificados do que qualquer *agurram*.

Não há, realmente, qualquer grande realização explicativa, para um antropólogo europeu, em informar a seus agnósticos e/ou modernos leitores europeus que os berberes acreditam em um tipo particular de intervenção direta da divindade em seus assuntos, que eles estão, é claro, errados em crer nisso, e que essa crença equivocada pode ter consequências sociais. Nesse tipo de exercício, nós não aprendemos *em que* eles acreditam, mas apenas *que* aquilo em que acreditam está inteiramente errado: assim, os berberes acreditam que Deus “escolhe” os *igurramen*; sabemos que Deus não existe (ou, se alguns de nós ainda “acreditam” que sim, “sabemos” que ele não intervém diretamente na história secular); logo, aquele que “escolhe” deve ser um outro agente a quem os membros da tribo não reconhecem como tal – na verdade, os próprios membros da tribo. Os *igurramen* são “escolhidos” (para um papel social específico? Para uma virtude moral? Para um destino religioso?) pelo povo. A “seleção” parece ser *vox Dei* e é, na realidade, *vox populi*. Mas será que é mesmo?

Na verdade, o processo social descrito pelo antropólogo como “escolha” só é o *locus* de uma *vox* se se pretende que esse processo constitua um texto cultural. Pois um texto precisa ter um autor – aquele que faz sua voz ser ouvida por esse meio. E, se essa voz não pode ser de Deus, então precisa ser a voz de outros – a voz do povo. Assim Gellner, o ateu, insiste em responder a uma pergunta teológica: quem fala através da história, através da sociedade? Nesse

caso em particular, a resposta depende de o texto conter, ao mesmo tempo, o significado “real”, inconsciente, e sua tradução apropriada. Essa fusão de significante e significado é particularmente evidente na forma como o conceito islâmico de *baraka* é exposto de modo que o faz soar espantosamente parecido com o conceito cristão de graça, tal como retratado por um cético do século XVIII, de tal maneira que as condições que definem o *baraka* do *agurram* são descritas, com um sorriso gibboniano condescendente, como “stigmata” – e, por meio desse signo esperto, uma parte do texto cultural berbere é ao mesmo tempo construído (inventado) e designado (exibido) dentro do texto de Gellner, uma união entre palavra e coisa tão requintada quanto tantas outras que podemos encontrar em todos os seus escritos.

No entanto, a sociedade não é um texto que se comunica por conta própria ao leitor habilidoso. São pessoas que falam. E o sentido final do que dizem não está na sociedade – a sociedade é a condição cultural na qual os falantes agem e que age sobre eles. A posição privilegiada que Gellner atribui a si mesmo como decifrador do sentido *real* daquilo que os berberes dizem (a despeito do que pensam que dizem) só pode ser sustentada por alguém que supõe que traduzir outras culturas é, essencialmente, uma questão de empalhar frases escritas em duas línguas, de maneira tal que o segundo conjunto de frases se torna o “sentido real” do primeiro – uma operação que o antropólogo controla sozinho, do caderno de campo até a etnografia impressa. Em outras palavras, é a posição privilegiada de alguém que não se engaja, nem pode se dar a esse luxo, em um diálogo genuíno com aqueles com quem viveu e sobre quem agora escreve (cf. Asad (org.), 1973, p. 17).

Ao longo do seu artigo, ao discutir o relativismo antropológico, Gellner reclama que os

[...] antropólogos eram relativistas, tolerantes, atentos para o contexto, em comparação com os selvagens que estão, afinal, a alguma distância, mas que são absolutos, intolerantes em relação a seus vizinhos ou antecessores imediatos, os membros de nossa própria sociedade que não compartilham sua perspectiva abrangente e são, eles mesmos, ‘etnocêntricos’ [...] (Gellner, op. cit., p. 31).

Por que tentei insistir, neste trabalho, que qualquer um preocupado em traduzir a partir de fontes de outras culturas deve buscar coerência nos discursos, mas dediquei tantas páginas a mostrar que o texto de Gellner é,

em larga medida, incoerente? A razão é muito simples: Gellner e eu falamos a mesma língua, pertencemos à mesma profissão acadêmica, vivemos na mesma sociedade. Ao adotar um olhar crítico em relação a seu texto, estou *contestando* o que ele diz, e não *traduzindo*, e é justamente na diferença radical entre essas duas atividades que insisto. Ainda assim, o propósito do meu argumento não é expressar uma atitude de “intolerância” em relação a um “vizinho imediato”, mas tentar identificar incoerências em seu texto que exigem correção, porque a tarefa antropológica da tradução merece ser mais coerente. O objetivo desta crítica, assim, é fomentar um esforço coletivo. Criticar os “selvagens que estão, afinal, a alguma distância”, em uma monografia etnográfica que eles não podem ler, não me parece ter o mesmo tipo de objetivo. Para que a crítica seja responsável, é preciso que seja sempre endereçada a alguém que possa contestá-la.

A desigualdade das línguas

Uma leitura cuidadosa do artigo de Gellner mostra que, embora levante diversas questões importantes, ele não apenas não consegue respondê-las como não percebe alguns dos aspectos mais cruciais do problema com o qual o etnógrafo está envolvido. O mais interessante deles, parece-me, é o problema ao qual poderíamos, talvez, chamar de “línguas desiguais” – e é isto o que gostaria de discutir agora, de forma mais detalhada.

Toda boa tradução busca reproduzir a estrutura de um discurso estrangeiro na própria língua do tradutor. O modo como essa estrutura (ou “coerência”) é reproduzida vai, evidentemente, depender do gênero em questão (“poesia”, “análise científica”, “narrativa” etc.) e dos recursos da língua do tradutor, bem como dos interesses do tradutor e/ou do seu público. Toda tradução bem-sucedida baseia-se no fato de que é formulada em uma língua específica, e, portanto, endereçada também a um conjunto específico de práticas, uma forma específica de vida. Quanto mais distante essa forma de vida está do original, tanto menos mecânica é a reprodução. Como disse Walter Benjamin: “A língua de uma tradução pode – na verdade deve – se deixar fluir, para que dê voz à *intentio* do original, não como reprodução, mas como harmonia, como um suplemento da língua na qual se expressa, como seu próprio tipo de *intentio*” (Benjamin, 1969, p. 79). Fica a critério do leitor avaliar essa *intentio*, não sendo tarefa do tradutor induzir a avaliação. Uma

boa tradução deve sempre preceder uma crítica. E podemos inverter isso dizendo que uma boa crítica é sempre uma crítica “interna” – isso é, uma crítica baseada em algum entendimento compartilhado, em uma vida comum, a qual visa alargar e tornar mais coerente. Uma crítica desse tipo – não menos do que o objeto da crítica – é um ponto de vista, uma (contra) *versão*, tendo uma autoridade apenas provisória e limitada.

O que acontece quando as línguas envolvidas são tão distantes que é muito difícil reescrever uma *intentio* harmoniosa? Rudolf Pannwitz, citado por Benjamin no ensaio ao qual acabo de recorrer, faz a seguinte observação:

Nossas traduções, mesmo as melhores, partem de uma premissa equivocada. Querem transformar híndi, grego, inglês em alemão, ao invés de transformar alemão em híndi, grego, inglês. Nossos tradutores têm uma reverência muito maior pelo uso da sua própria língua do que pelo espírito das obras estrangeiras. [...] O erro básico do tradutor é que ele preserva o estado no qual sua própria língua se encontra, em vez de permitir que sua língua seja poderosamente afetada pela língua estrangeira. Em particular, quando traduzindo de uma língua muito distante da sua própria, o tradutor deve retornar aos elementos primários da língua em si e ir até o ponto em que obra, imagem e tom convergem. Ele deve expandir e aprofundar sua língua por meio da língua estrangeira (Pannwitz apud Benjamin, 1969, p. 80-81).

Esse chamado para transformar uma língua de forma a traduzir a coerência do original coloca um desafio interessante para a pessoa que se satisfaz com uma tradução que soa absurda com base no pressuposto de que o original deve ser igualmente absurdo: o bom tradutor não presume, imediatamente, que uma dificuldade incomum em expressar o sentido de um discurso estrangeiro revela uma falha neste último, mas, em vez disso, examina criticamente o estado normal de sua *própria* língua. A pergunta que importa, assim, não é quão tolerante deve ser a *atitude* do tradutor diante do autor original (um dilema ético abstrato), mas sim os modos como pode testar a tolerância de sua própria língua para assumir formas incomuns.

Mas essa extensão dos limites dos usos habituais, esse partir e remodelar da própria língua por meio do processo de tradução nunca é uma tarefa fácil, em parte (se me permitem hipostasiar) porque depende da disposição da língua do tradutor de se submeter a esse poder transformador. Atribuo vo-

lição à língua, de maneira um tanto ou quanto fictícia, porque quero enfatizar que se trata, em larga medida, de algo que o tradutor não pode determinar por meio da atividade individual (não mais do que o falante individual pode afetar a evolução de sua própria língua) – algo que é controlado por relações de poder institucionalmente definidas entre as línguas/os modos de vida concernentes. Para colocar de forma mais direta: como as línguas das sociedades do Terceiro Mundo – incluindo, obviamente, as sociedades que os antropólogos sociais têm tradicionalmente estudado – são “mais fracas” em relação às línguas ocidentais (e hoje, especialmente, em relação ao inglês), elas têm uma maior probabilidade de se submeterem a transformações forçosas no processo de tradução do que o contrário. A primeira razão para isso é que, em suas relações político-econômicas com os países do Terceiro Mundo, as nações ocidentais têm maior capacidade de manipular as últimas. A segunda razão é que as línguas ocidentais produzem e empregam conhecimento *desejado* mais prontamente do que as línguas do Terceiro Mundo. (O conhecimento que as línguas do Terceiro Mundo empregam mais facilmente não é buscado pelas sociedades ocidentais da mesma maneira, ou pela mesma razão.)

Vejamos, como exemplo, o árabe moderno. Desde o início do século XIX, tem havido um volume crescente de textos traduzidos das línguas europeias – especialmente do francês e do inglês – para o árabe. Incluídos aí estão textos científicos, “ciências sociais”, “história”, “filosofia” e “literatura”. E, a partir do século XIX, o árabe como idioma começou a passar por uma transformação (lexical, gramatical, semântica) muito mais radical do que qualquer coisa que possa ser identificada nas línguas europeias – uma transformação que o tornou mais próximo das últimas do que no passado. Essas transformações assinalam desigualdades de poder (isto é, de *capacidades*) das línguas respectivas em relação às formas *dominantes* de discurso que foram e ainda estão sendo traduzidas. Há tipos de conhecimento a serem aprendidos, mas, também, um vasto conjunto de modelos a serem copiados e reproduzidos. Em alguns casos, o conhecimento desses modelos é uma precondição para a produção de mais conhecimento; em outros, é um fim em si mesmo, um gesto mimético de poder, uma expressão de desejo de mudança. Reconhecer esse fato já bem conhecido nos lembra de que o capitalismo industrial transforma não apenas modos de produção, mas também tipos de conhecimento e estilos de vida do Terceiro Mundo. E, com eles, formas de linguagem. O resultado de estilos de vida semitranformados dá margem a ambiguidades,

que um tradutor ocidental pouco habilidoso pode simplificar na direção de sua própria língua “forte”.

Qual a implicação desse argumento para o conceito antropológico de tradução cultural? Que talvez haja uma rigidez nas convenções linguísticas etnográficas, uma resistência intrínseca, maiores do que aquilo que pode ser superado por experimentos individuais nos modos da representação etnográfica.

Em seu sensível ensaio “Modes of Thought”, o qual Gellner critica por se basear em pressupostos excessivamente indulgentes quanto à coerência do “pensamento primitivo”, Lienhardt diz o seguinte:

Quando vivemos com selvagens e falamos suas línguas, aprendendo a representar suas experiências para nós mesmos à maneira deles, chegarmos tão perto de pensar como eles quanto é possível, sem deixarmos de ser nós mesmos. Ao final, tentarmos representar suas concepções de forma sistemática nos construtos lógicos que fomos treinados para usar; e esperamos, assim, na melhor das hipóteses, reconciliar aquilo que pode ser expresso em suas línguas com aquilo que pode ser expresso na nossa. Realizarmos uma mediação entre seus hábitos de pensamento, que adquirimos com eles, e os hábitos de nossa própria sociedade; ao fazer isso, não é afinal uma “filosofia primitiva” misteriosa que estamos investigando, mas outras potencialidades de nosso pensamento e linguagem (Lienhardt, 1954, pp. 96-97).

No campo, como Lienhardt acertadamente sugere, o processo de tradução tem lugar no exato momento em que o etnógrafo se envolve com um modo específico de vida – assim como faz uma criança ao aprender a crescer em uma cultura específica. Ele aprende a agir em um novo ambiente, e aprende uma nova língua. E, como uma criança, ele precisa verbalizar *explicitamente* qual é a maneira certa de fazer as coisas, porque é assim que o aprendizado se dá (cf. A. R. Luria sobre “fala sinpráxica”,¹ em Luria e Yudovich, 1971, p. 50). Quando a criança/antropólogo se torna competente nos hábitos adultos, o que ele aprendeu se torna *implícito* – à maneira dos pressupostos que orientam um modo de vida compartilhado, com todas as suas ressonâncias e áreas obscuras.

¹ No original: “synpraxic speech”. (N. do T.)

Entretanto, aprender a viver um novo modo de vida não é a mesma coisa que aprender sobre um outro modo de vida. Quando os antropólogos voltam para seus países, precisam descrever “seu povo”, e precisam fazê-lo seguindo as convenções de representação já circunscritas (“difundidas”, “consolidadas”) em sua disciplina, na vida institucional e na sociedade mais ampla. A “tradução cultural” deve se acomodar a uma língua diferente não apenas no sentido do inglês em oposição ao Dinka, ou do inglês em oposição ao árabe, mas também no sentido de um jogo acadêmico inglês de classe média em oposição aos modos de vida do Sudão “tribal”. A rigidez de uma estrutura de vida poderosamente estabelecida, com seus próprios jogos discursivos, suas próprias línguas “fortes”, é o que, entre outras coisas, determina afinal a eficácia da tradução. A tradução dirige-se a uma audiência muito específica, que espera ler *sobre* um outro modo de vida e lidar com o texto que lê de acordo com regras estabelecidas, e não aprender a *viver* um outro modo de vida.

Se Benjamin estava certo ao sugerir que a tradução pode exigir não uma reprodução mecânica do original, mas uma harmonização com sua *intenção*, disto decorre que não há qualquer razão pela qual isso deva ser feito exclusivamente segundo o mesmo modo. Na verdade, pode-se até argumentar que, para “traduzir” uma forma estranha de vida, outra cultura, nem sempre a melhor maneira é o discurso representacional da etnografia, e que, sob certas condições, uma performance teatral, uma dança ou a execução de uma peça musical podem ser mais adequadas. Qualquer uma delas seriam *produções* do original e não apenas meras interpretações: exemplos transformados do original, e não representações textuais dotadas de autoridade (cf. Hollander, 1959). Mas será que a maioria dos antropólogos sociais as consideraria como exercícios válidos de “tradução de cultura”? Creio que não, porque todas elas levantam uma dimensão inteiramente diferente da relação entre o “trabalho” antropológico e seu público, a questão dos diferentes *usos* (práticas), em oposição simplesmente a *escritas* e *leituras* diferentes da obra. E, como antropólogos sociais, somos treinados para traduzir outras línguas culturais como textos, e não para introduzir ou aumentar competências culturais, aprendidas com outros modos de vida, no nosso próprio modo de vida. Parece-me muito provável que a noção de cultura como *texto* tenha reforçado essa concepção da nossa tarefa, porque ela facilita o pressuposto de que a tradução é *essencialmente* uma questão de representação verbal.

Lendo outras culturas

Essa desigualdade de poder entre as línguas, juntamente com o fato de que, em geral, o antropólogo escreve sobre uma sociedade sem escrita (ou, no mínimo, que não fala inglês) para um público basicamente acadêmico e nativo do inglês, estimula uma tendência que gostaria de discutir agora: a tendência a ler o *implícito* nas culturas alheias.

De acordo com muitos antropólogos sociais, o objeto da tradução etnográfica não é a fala historicamente situada (esta seria a tarefa do folclorista ou do linguista), mas a “cultura”, e, para traduzir a cultura, o antropólogo precisa primeiro ler e, então, reinscrever os significados implícitos que residem aquém/dentro/além da fala situada. Mary Douglas formula essa questão com muita clareza:

O antropólogo que esboça o esquema integral do cosmos implícito nas práticas [observadas] comete uma grande violência contra a cultura primitiva se dá a impressão de apresentar a cosmologia como uma filosofia sistemática subscrita conscientemente por indivíduos. [...] Assim, a visão de mundo primitiva que defini acima é raramente, ela mesma, objeto de contemplação e especulação na cultura primitiva. Ela se desenvolveu como um apanágio de outras instituições sociais. Ela é, assim, produzida indiretamente, e por isso a cultura primitiva precisa ser entendida como inconsciente em relação a si mesma, inconsciente de suas próprias condições (Douglas, 1966, p. 91).

Uma diferença entre o antropólogo e o linguista na questão da tradução é talvez esta: enquanto o último está diante de um trecho específico de discurso produzido na sociedade estudada, um discurso que é *então* textualizado, o primeiro precisa construir o discurso *como* um texto cultural em termos dos significados *implícitos* em uma gama de práticas. A construção do discurso cultural e sua tradução parecem, assim, ser facetas distintas de um mesmo ato. O ponto é abordado por Douglas em seus comentários sobre suas próprias traduções dos significados do culto do pangolim entre os Lele:

Não existem livros Lele de teologia ou filosofia para definir o significado do culto. As implicações metafísicas não me foram explicadas em tantas pala-

vas pelos Lele, nem entreouvi qualquer conversa entre adivinhos sobre esse assunto. [...]

Que tipo de evidência relativa ao significado desse culto, ou de qualquer outro, pode ser exigida de maneira sensata? O culto pode ter muitos níveis e tipos diferentes de significado. Mas aquele sobre o qual baseio meu argumento é o significado que emerge a partir de um padrão no qual se pode demonstrar incontestavelmente a interligação entre as partes. Nenhum membro específico da sociedade tem necessariamente consciência do padrão inteiro, não mais do que os falantes de uma língua são capazes de explicitar os padrões linguísticos que empregam (Douglas, 1966, pp. 173-74).

Sugeri em outro lugar (Asad, 1983a) que a atribuição de significados implícitos a uma prática estranha *a despeito de serem reconhecidos por seus agentes* é uma forma característica de exercício teológico, com uma longa história. Aqui, quero ressalvar que a referência a padrões linguísticos produzidos pelos falantes não é uma boa analogia, porque *padrões linguísticos* não são significados a serem traduzidos, são regras a serem sistematicamente descritas e analisadas. Um falante nativo tem consciência de como tais padrões devem ser produzidos, mesmo quando não consegue verbalizar esse conhecimento, explicitamente, sob a forma de regras. A aparente falta de capacidade para verbalizar esse conhecimento social não constitui, necessariamente, evidência de significados inconscientes (cf. Dummett, 1981). O conceito de “significado inconsciente” pertence a uma teoria do inconsciente repressor, tal como as teses de Freud, nas quais é possível afirmar que uma pessoa “sabe” algo inconscientemente.

Assim, talvez seja melhor comparar a tarefa de identificar significados inconscientes na “tradução cultural” com a atividade do psicanalista, ao invés do linguista. De fato, alguns antropólogos britânicos apresentaram seu trabalho, por vezes, exatamente nesses termos. Por exemplo, David Pocock, aluno de Evans-Pritchard, escreve:

Em resumo, o trabalho do antropólogo social pode ser visto como um ato extremamente complexo de tradução, no qual autor e tradutor colaboram um com o outro. Uma analogia mais precisa seria a relação entre o psicanalista e seu analisando. O analista entra no mundo privado do analisando para aprender a gramática de sua linguagem particular. Se a análise não avança,

ela não difere da compreensão que pode existir entre quaisquer duas pessoas que se conhecem bem. [...] Ela se torna científica na medida em que a língua particular da compreensão íntima é traduzida para uma linguagem pública, não importa quão especializada do ponto de vista leigo, a qual, nesse caso, é a língua dos psicólogos. Mas o ato particular de tradução não distorce a experiência privada do sujeito e é idealmente, ao menos potencialmente, aceitável para ele como uma representação científica de sua experiência privada. Do mesmo modo, o modelo da vida política dos Nuer que emerge do trabalho do professor Evans-Pritchard é um modelo científico dotado de sentido para seus colegas sociólogos enquanto sociólogos, e é eficaz porque é *potencialmente aceitável para os Nuer em alguma situação ideal na qual se pode supor que estariam interessados em si mesmos como homens que vivem em sociedade*. Desse ponto de vista, a colaboração dos cientistas sociais pode ser vista como o desenvolvimento de uma linguagem que capacita determinadas pessoas a se comunicarem de forma cada vez mais sutil sobre uma área específica dos fenômenos naturais definida pelo nome daquela ciência particular. Sua ciência é, no sentido literal do termo, seu senso comum, seu significado comum. Passar desse senso comum para o “senso comum” do público mais amplo exige, novamente, um ato de tradução. A situação da antropologia social, ou da sociologia em geral, não é, nesse nível, tão diferente assim. A diferença reside no fato de que fenômenos sociológicos só são estudados objetivamente na medida em que seu sentido subjetivo é levado em conta e que os povos estudados são potencialmente capazes de compartilhar a consciência sociológica que o sociólogo tem a seu respeito (Pocock, 1961, pp. 88-89; grifo meu).

Citei essa passagem notável na íntegra porque ela coloca de maneira muito lúcida uma posição que, acredito, é amplamente aceitável para muitos antropólogos que, de outra forma, veriam a si mesmos como envolvidos com tipos muito diferentes de empreendimentos. Citei-a, também, porque a natureza da colaboração entre “autor e tradutor” é levantada de maneira muito feliz na referência subsequente ao psicanalista como cientista: se o tradutor antropológico, como o analista, tem a autoridade final para determinar os significados do sujeito, então é o primeiro que se transforma no *real autor* do segundo. Nesta visão, a “tradução cultural” é uma questão de determinação de significados implícitos – não os significados que o falante nativo de fato reconhece em sua fala, nem mesmo os significados que o ouvinte nativo

necessariamente aceita, mas sim aqueles que ele é “potencialmente capaz de compartilhar” com a autoridade científica “em uma situação ideal”: é quando ele pode dizer, por exemplo, junto com Gellner, que a *vox Dei* é, na realidade, *vox populi*, que ele afirma o verdadeiro sentido de seu discurso tradicional, um significado essencial de sua cultura. O fato de que nessa “situação ideal” ele não seria mais um membro muçulmano da tribo berbere, mas algo que começa a se parecer com o professor Gellner, não parece causar maiores preocupações a esses tradutores culturais.

Esse poder de criar significados para um sujeito por meio da noção do “implícito” ou do “inconsciente”, de *autorizá-lo*, foi, evidentemente, discutido no caso da relação entre analista e analisando (*e.g.*, recentemente em Malcolm, 1982). Até onde sei, não foi examinado em relação àquilo que o tradutor cultural faz. Há, evidentemente, diferenças importantes no caso do antropólogo. Pode-se assinalar que o antropólogo não *impõe* sua tradução aos membros da sociedade cujo discurso cultural elucidada, que sua etnografia não é, assim, autoritária da mesma forma em que o é o estudo de caso do analista. O analisando vem até o analista, ou é encaminhado por aqueles que detêm autoridade sobre ele, como um paciente que precisa de ajuda. O antropólogo, em contraste, vem até a sociedade que quer ler, vê a si mesmo como um aprendiz, e não um guia, e se retira da sociedade quando já tem informações suficientes para inscrever sua cultura. Ele não considera a sociedade, nem seus membros se consideram, doentes; a sociedade nunca está sujeita à autoridade do antropólogo.

No entanto, esse argumento não é tão conclusivo quanto pode parecer à primeira vista. Resta a questão de que a tradução/representação do etnógrafo de uma cultura específica é, inevitavelmente, uma construção textual, que, enquanto representação, ela não pode, em geral, ser contestada pelas pessoas a quem é atribuída e que, enquanto “texto científico”, ela acaba por se tornar um elemento privilegiado no estoque potencial de memória histórica da sociedade sem escrita em questão. Nas sociedades modernas e em processo de modernização, registros escritos têm mais poder para modelar e reformar *selves* e instituições do que as memórias populares. Eles até mesmo constroem as memórias populares. A monografia do antropólogo pode voltar, retraduzida, em uma língua “mais fraca” do Terceiro Mundo. Assim, no longo prazo, não é a autoridade pessoal do etnógrafo que importa, mas a autoridade social de sua etnografia. E essa autoridade é inscrita nas forças ins-

titucionalizadas da sociedade capitalista industrial (ver páginas 227-8 acima), que *tendem* constantemente a empurrar os significados de várias sociedades do Terceiro Mundo em uma única direção. Isso não quer dizer que não haja quaisquer resistências a essa tendência. Mas a “resistência” indica, por si só, a presença de uma força dominante.

É preciso enfatizar que não estou argumentando que a etnografia tenha qualquer papel relevante na transformação de outras culturas. No que diz respeito a isso, os efeitos da etnografia não podem ser comparados com outras formas de representação de sociedades – por exemplo, filmes de televisão produzidos no Ocidente que são vendidos para países do Terceiro Mundo. (O fato de que os antropólogos reconhecem o poder da televisão se reflete, por exemplo, no número cada vez maior de filmes antropológicos feitos para esse meio, na Inglaterra.) Os efeitos da etnografia comparam-se ainda menos com as restrições políticas, econômicas e militares do sistema mundial. Meu ponto é simplesmente de que o processo de “tradução cultural” é perpassado, de maneira inevitável, por relações de poder – profissional, nacional, internacional. E entre essas condições está a autoridade dos etnógrafos para descobrir os significados implícitos de sociedades subordinadas. Em sendo assim, a pergunta que interessa não é se, ou em que medida, os antropólogos devem ser relativistas ou racionalistas, críticos ou indulgentes, em relação a outras culturas, mas de que forma o poder participa do processo de “tradução cultural”, visto tanto como prática discursiva quanto como não discursiva.

Conclusão

Há alguns anos sou atraído por este enigma. Como é possível que a abordagem exemplificada pelo artigo de Gellner permaneça atraente para tantos pesquisadores, apesar de suas falhas evidentes? Será, talvez, porque se sentem intimidados por um *estilo*? Sabemos, é claro, que antropólogos, assim como pesquisadores de outras áreas, não aprendem apenas a usar uma linguagem acadêmica, mas, ainda, a temê-la, admirá-la, a serem cativados por ela. Entretanto, isso também não responde inteiramente à pergunta, porque não nos diz *por que* esse tipo de estilo acadêmico cativa tantas pessoas inteligentes. Apresento, agora, uma proposta de solução. O que temos aqui é um estilo fácil de ensinar, de aprender e de reproduzir (em perguntas de provas,

trabalhos escolares e dissertações). É um estilo que facilita a textualização de outras culturas, que incentiva a construção de respostas esquemáticas para questões culturais complexas e que é adequado para separar conceitos culturais alheios em pilhas claramente arrumadas de “faz sentido” ou “bobagem”. Além de ser fácil de ensinar e de imitar, esse estilo promete resultados visíveis, que podem ser prontamente avaliados. Ele é, certamente, um prêmio em uma disciplina acadêmica estabelecida, que aspira a *padrões* de objetividade científica. Não será, assim, a popularidade desse estilo um reflexo do tipo de instituição pedagógica em que vivemos?

Embora já tenham decorrido muitos anos desde a publicação original do texto de Gellner, ele representa uma posição dogmática que é popular ainda hoje. Penso no sociologismo que defende que ideologias religiosas extraem seu real significado das estruturas políticas ou econômicas, e na metodologia autorreiteradora, de acordo com a qual esse princípio semântico redutivo é evidente para o antropólogo (autoritário) e não para as pessoas sobre quem se escreve. Tal posição pressupõe, assim, que é não apenas possível como necessário para o antropólogo agir como tradutor e crítico ao mesmo tempo. Considero tal posição indefensável, e penso que são as relações e as práticas de poder que lhe dão certo grau de viabilidade. (Para uma discussão crítica dessa posição em sua relação com a história islâmica, ver Asad, 1980.)

O ponto positivo que tentei defender ao longo de meu exame do texto de Gellner está relacionado com aquilo a que me referi como desigualdade das línguas. Sugerí que o projeto antropológico da tradução cultural pode estar viciado pelo fato de que há tendências e pressões assimétricas nas línguas das sociedades dominadas e dominantes. E sugerí que os antropólogos precisam examinar esses processos para determinar até onde se pode ir na definição das possibilidades e limites da tradução eficaz.

Além dos participantes do seminário de Santa Fé que discutiram uma primeira versão deste artigo – em particular Paul Rabinow, que fez um extenso comentário –, agradeço as críticas valiosas de Tanya Baker, John Dixon, Rodney Needham e Keith Nield.

Problemas contemporâneos da etnografia no sistema mundial moderno

George E. Marcus

As etnografias sempre foram escritas em contextos de mudanças históricas: a formação dos sistemas de Estado e a evolução de uma economia política mundial. Entretanto, além do uso de algumas poucas técnicas consagradas para se levar em conta mudanças, história e economia política,¹ os

¹ Os dois modos mais comuns para a fixação autoconsciente da etnografia no tempo histórico são aqueles aos quais chamarei de modo de resgate e de modo redentor. No modo de resgate, o etnógrafo representa-se como “diante do dilúvio”, por assim dizer. Os sinais de mudanças fundamentais são evidentes, mas o etnógrafo é capaz de resgatar um estado cultural à beira da transformação. Essa retórica é mais evidente quando uma sucessão de etnógrafos que escrevem sobre um mesmo objeto cultural se posiciona historicamente no mesmo momento fundamental; cada um deles está “diante do dilúvio”, mas, mesmo assim, cada um encontra uma cultura que pode relacionar a representações anteriores, sem maior sensibilidade para com as mudanças históricas entre os períodos de trabalho de campo. No modo redentor, o etnógrafo demonstra a sobrevivência de sistemas culturais particulares e autênticos, apesar das inegáveis mudanças. A redenção da autenticidade cultural é, muitas vezes, empreendida e mensurada em relação a algum estado suposto pré-moderno ou pré-capitalista – o tema da “idade do ouro” – ou então se encontra uma reserva espacial, ao invés de temporal, para a autenticidade cultural em meio à transformação – a odisseia do antropólogo rio acima ou aos confins do território para situar o trabalho de campo onde “eles ainda fazem aquilo”. O trabalho de campo de Rabinow no Marrocos (1977), enquanto uma viagem épica, emprega essa postura narrativa, mas, no final, ele explode a ilusão de que o objeto etnográfico puro pode ser encontrado nos locais mais recônditos do território. Em sua recente e sofisticada etnografia de Samoa, Shore (1982) oculta o contexto histórico por meio desse movimento de encontrar, para a etnografia, um lugar espacial livre das complicações indesejáveis de uma economia política histórica e mundial coercitivamente presente. Há muitos exemplos semelhantes de etnografias magistrais que fazem suas contribuições ao custo de manobras desse tipo. O que está, finalmente, libertando a etnografia desses modos a-históricos de levar em conta os contextos históricos de

etnógrafos de inclinação interpretativa – mais interessados em problemas de significado cultural do que em ação social – não têm, em linhas gerais, representado as formas pelas quais mundos culturais observados de perto estão inseridos em sistemas mais amplos e impessoais. Também não têm discutido o papel desses mundos no tipo de eventos e processos que, por assim dizer, fazem história, talvez porque a etnografia como descrição nunca tenha sido particularmente ambiciosa nesse sentido. A mudança e os enquadres mais amplos da política local foram geralmente abordados em discursos teóricos ou conceituais separados, com o acréscimo de alguns detalhes etnográficos como ilustração. O espaço descritivo das etnografias, em si mesmo, não parece um contexto apropriado para tratar problemas conceituais dessa escala maior. O mundo dos sistemas e eventos mais amplos tem sido visto, assim, como algo que se impõe a pequenos mundos a partir de fora e que os limita, mas que não é parte integrante deles.

Neste momento, na antropologia e em todas as outras ciências humanas, o discurso teórico “alto” – o conjunto de ideias cuja autoridade unifica um campo – está confuso. Os trabalhos teóricos mais interessantes e provocativos, hoje, são exatamente aqueles que apontam para a prática (ver Ortner, 1984), isto é, para uma reformulação radical de questões clássicas, que dependem da forma como fatos da alta teoria anteriormente tratados como inquestionáveis são representados.² Essas obras constituem ataques

sua produção são os experimentos explicitamente voltados para a localização de seus objetos na moldura das perspectivas historicistas do sistema-mundo ou para o exame da natureza da consciência histórica na vida de seus objetos. O segundo tipo, que envolve a representação simultânea de múltiplas perspectivas temporais, abre a etnografia para questões de história e de narrativa histórica de formas inéditas, que vão muito além de simplesmente incluir os objetos etnográficos de maneira mais efetiva nas narrativas históricas ocidentais. O recente relato de Renato Rosaldo (1980) das histórias dos Ilongot é um experimento chave nessa vertente. Ele também termina com um *motif* “diante do dilúvio”, mas a sensação de estar na iminência de uma transformação fundamental é muito mais convincente em seu texto, porque surge de um relato no qual a interseção entre as formas de consciência histórica dos Ilongot e a nossa atenção que privilegia a história do mundo global é o foco permanente.

² Durante meados dos anos 1970, esse ataque, baseado na prática, à alta teoria positivista, foi, ele mesmo, realizado sob a forma da discussão teórica abstrata, separado dos gêneros da prática e para eles apontando. Nos anos 1980, essa crítica passou para uma suspensão da autoridade paradigmática e um questionamento da utilidade da construção de sistemas, em favor do jogo livre e da experimentação na apresentação específica de relatos da vida social. Um exemplo perfeito da mudança de ênfase em direção aos tratamentos mais substantivamente etnográficos e experimentais, em meio aos tratamentos da “alta” teoria do desafio ao positivismo, é o trabalho em desenvolvimento de Richard J. Bernstein. Em seu *The restructuring of Social and Po-*

renovados a perspectivas positivistas, reforçados pelas ondas semiótica, fenomenológica e hermenêutica do pós-guerra na filosofia continental, que estão finalmente produzindo um impacto sobre o pensamento social anglo-americano. Os conceitos de estrutura dos quais essas perspectivas dependiam são, na verdade, processos que precisam ser entendidos do ponto de vista do ator, uma constatação que levanta problemas de interpretação e apresenta oportunidades de inovação para a escrita de relatos da realidade social.

Essa reorientação da preocupação teórica na direção de problemas de descrição e de contextualização microssocial dificilmente poderia ser atribuída exclusivamente a modismos intelectuais. Mesmo esforços contínuos para a construção de perspectivas macro são inspirados por preocupações referentes a questões de micro descrição e interpretação. No campo da economia política, que pode ser visto como um comentário ininterrupto sobre as condições mundiais nos aspectos mais importantes para a burocracia e a diplomacia ocidentais, a maior inovação recente nos esforços de construção de sistemas macro foi a perspectiva do sistema-mundo criada por Immanuel Wallerstein durante o início dos anos 1970. A adequação da formulação centro-periferia de Wallerstein e suas interpretações abrangentes da história são objeto de debates intensos, que dependem significativamente de discussões sobre situações locais. A influência e o apelo de sua obra foram a introdução de um modelo para uma íntima rearticulação entre a história e a teoria social. Essa rearticulação tem, como imperativo prático de pesquisa, a realização de estudos de processos e de sua construção social em nível local – ou, em outras palavras, de uma etnografia sensível ao contexto da economia política e histórica.³

³ *Litical Theory*, publicado em 1976, Bernstein, assim como Anthony Giddens (1979), monitora o desafio à teoria social anglo-americana predominante e apoia a aparente evolução de um novo tipo de teoria. Em seu *Beyond Objectivism and Relativism: science, hermeneutics, and practice*, publicado em 1983, Bernstein enfoca fortemente a prática. De modo significativo, termina com um apelo para a produção de obras dialógicas abertas, que é exatamente para onde têm se dirigido as etnografias experimentais mais radicais.

³ Eu diria que esse movimento em direção ao **etnográfico na economia política** acadêmica norte-americana tem relação com um declínio amplamente percebido da ordem internacional posterior à Segunda Guerra Mundial, na qual os Estados Unidos detinham uma posição hegemônica, e com uma debilitação da forma norte-americana do próprio Estado de bem-estar. Uma impressão de profunda transição nas bases da realidade doméstica e internacional, conforme percebida a partir da perspectiva norte-americana, refletiu-se intelectualmente, por sua vez, em um recuo generalizado dos campos de conhecimento teoricamente centralizados

Quais são os fatos importantes da teoria social e como representá-los, combinando, ao mesmo tempo, interpretação e explicação é, assim, um tópico atual de interesse generalizado, que pode ser colocado retórica e recorrentemente no discurso teórico, mas que só pode ser tentado por meio do trabalho de campo e da escrita etnográfica. É por isso que a etnografia – até agora amplamente encarada, fora da antropologia, como marginal, tanto em sua prática (mera descrição) quanto em seu objeto (o primitivo, o exótico, o outro estranho) – tem sido apropriada por diversas áreas que às vezes reconhecem o trabalho da antropologia nessa seara, e, às vezes, não.⁴

Este texto examina o modo como as convenções da escrita etnográfica e a atitude etnográfica de autoridade mesclam-se, em textos específicos, com o tipo de tarefa analítica da teoria macrossocial mencionada acima. Na verdade, a etnografia tem mostrado os efeitos de grandes eventos e sistemas

e organizados. Os propósitos de organização da prática acadêmica em campos tão diversos como história, ciências sociais, literatura, arte e arquitetura deram lugar à fragmentação e a um espírito de experimentação que busca explorar formas de evocar e representar a diversidade na vida social – de expressar a riqueza da experiência, de examinar o significado dos detalhes da vida cotidiana, de lembrar os símbolos e as associações há muito esquecidos. Entre os veículos da experimentação, precoce em relação a essa tendência, está a etnografia na antropologia.

⁴ No momento atual, a antropologia ao mesmo tempo atrai e repele aqueles capturados pelo espírito da experimentação em diversos campos. É a etnografia que exerce a atração básica. Vemos filósofos, críticos literários, historiadores e economistas políticos lendo etnografias dos balineses e dos Azande, não por causa de um interesse intrínseco no assunto em si, mas por suas ferramentas textuais específicas e pelas formas de exploração de problemas teóricos no processo da própria representação etnográfica. É o assunto tradicional da antropologia – o outro primitivo ou estranho – que exerce o repúdio fundamental, ou melhor, que mina o pleno potencial da relevância da antropologia em uma tendência intelectual muito difundida, por ela já há muito antecipada. A figura do outro primitivo ou estranho não é mais tão atraente quanto foi em outros períodos experimentais semelhantes (por exemplo, no final do século XIX, nos anos 1920 e nos anos 1930). A homogeneização global é mais crível do que jamais foi, e embora o desafio de descobrir e representar a diversidade cultural seja forte, fazê-lo em termos de preservações culturais espaçotemporais da alteridade parece ultrapassado. Ao contrário, as formas mais fortes de diferença são agora definidas dentro do nosso próprio domínio cultural capitalista, com as construções de gênero e de estilo de vida sendo dois campos proeminentes de representação para a exploração da diferença. O ilhéu samoano ou trobriandês, justaposto a nós mesmos, já não é uma imagem tão convincente ou crível de um modo alternativo de existência como já o foi, em uma ordem mundial de preocupações comuns menos nitidamente percebida. E mais, ligada a essa percepção da decrescente importância do primitivo está a noção de que a antropologia está perdendo sua *raison d'être*. É uma infelicidade, e certamente um produto do atual estado de espírito intelectual, tanto que as fortes evidências que se opõem às percepções da homogeneização sejam ignoradas por falta de interesse, quanto que a antropologia tenha uma recepção tão limitada, mais associada a seus temas exóticos do que ao seu modo particular de compreender a realidade.

na vida cotidiana daqueles geralmente retratados como vítimas (os objetos da etnografia, geralmente, são vítimas, ou, devido ao compromisso da etnografia moderna com a crítica social, ao menos foram assim retratados), mas só raramente buscou responder a perguntas macrossociológicas sobre as causas dos eventos ou a constituição de sistemas e processos mais amplos, em geral representados de maneira mais formal e abstrata em outras línguas conceituais.⁵ Aqui, dedicarei minha atenção mais detidamente a uma vertente fundamental desse tipo de experimentação contemporânea com o gênero etnográfico – a saber, sua contribuição para a compreensão do funcionamento da economia política capitalista. Os pontos gerais discutidos na próxima seção quanto às estratégias textuais desse tipo de experimento serão, assim, desenvolvidos a partir de um extenso comentário sobre o livro *Learning to labour*, de Paul Willis (1981).

A etnografia e a mão invisível

Desde meados dos anos 1970 tem havido uma profusão de trabalhos voltados para aquilo que Anthony Giddens chamou de problemas centrais

⁵ Há uma sensação de experimentação que perpassa a escrita etnográfica contemporânea mesmo entre aqueles que continuam a escrever na tradição das convenções realistas. O que motiva os experimentos é o reconhecimento de um mundo muito mais complexo, que desafia os modos tradicionais de representar a diferença cultural na escrita etnográfica. Vejo as reações experimentais a esse desafio movendo-se em duas direções divergentes. Uma vertente de experimentação preocupa-se intensamente com alcançar a representação da experiência de um outro cultural autêntico, com ir além das perspectivas existentes, interpretativas ou simbólicas, do sentido cultural, na direção do nível mais profundo e radical no qual a diferença pode ser evocada. Alguns desses experimentos, aqueles voltados para construções culturais diversas da pessoa, permanecem fiéis às convenções realistas. Outros se orientam mais radicalmente para as preocupações modernistas com a forma textual; uma outra experiência cultural só pode ser evocada ou representada por uma mudança fundamental na forma como pensamos sobre a construção de textos etnográficos. Trocas dialógicas entre o etnógrafo e o outro, o compartilhar da autoridade textual com os próprios objetos, o relato autobiográfico como a única forma adequada para mesclar uma outra experiência cultural com a experiência do próprio etnógrafo são, todas elas, tentativas de mudar radicalmente a forma como o objeto convencional da etnografia se constituiu de maneira a expressar autenticamente outra experiência cultural. A outra vertente de experimentação, aquela à qual me restrinjo neste trabalho, está razoavelmente satisfeita com os meios que a antropologia interpretativa desenvolveu para representar a diferença cultural, mas, em vez disso, explora maneiras novas e mais eficazes por meio das quais os textos etnográficos possam dar conta da forma como a economia política e histórica mundial constitui seus objetos. Esses experimentos mantêm-se dentro das convenções realistas, mas não são menos inovadores quanto aos tipos de textos que produzem.

da teoria social: a integração entre as perspectivas da ação, representativas do paradigma positivista predominante no pensamento social anglo-americano do pós-guerra, com as perspectivas do significado, representantes do paradigma interpretativo, que o desafiou de maneira muito eficaz. Mas foram poucos os trabalhos posicionados como teorias da prática, contendo, por ora, a inclinação do pensamento social ocidental em favor de estruturas abstratas e paradigmáticas englobantes na teoria (o *Eskboço de uma teoria da prática*, de Bourdieu [1977] é, talvez, a exceção chave e mais influente). Ainda mais raros são os trabalhos que reconhecem plenamente que o desafio colocado pelas abordagens interpretativas é muito mais um problema de representação textual do que de grandes sínteses teóricas.⁶

Talvez a afirmação mais sofisticada do vínculo estreito entre o conhecimento da sociedade moderna e sua representação nos gêneros realistas de escrita esteja nas obras do crítico cultural e literário britânico Raymond Williams. Vale a pena citá-lo, a partir de uma série de entrevistas sobre sua obra:

É muito espantoso que a técnica clássica concebida em reação à impossibilidade de se compreender a sociedade contemporânea a partir da experiência, o modo estatístico de análise, tenha suas origens precisas exatamente no período do qual você está falando. Pois sem a combinação de teoria estatística [...] e meios de compilação de dados estatísticos [...] a sociedade que estava emergindo da revolução industrial era literalmente incompreensível. Em *O campo e a cidade*, tentei desenvolver esse contraste entre a comunidade cognoscível, um termo usado com ironia porque mostro que o que sabemos é incomple-

⁶ Uma obra recente que parece de fato localizar o problema de se integrarem perspectivas voltadas para sistemas e significados com o problema da representação textual é *Advances in Social Theory and Methodology*, organizada por K. Knorr-Cetina e A. V. Cicourel (1981). No entendimento de Knorr-Cetina, os avanços no estudo de microprocessos durante a última década, aproximadamente, sobrepujaram em muito os avanços no estudo dos macrossistemas. A questão, assim, não é como integrar igualmente as perspectivas macro e micro, mas como as perspectivas macro podem ser trazidas de volta às análises de microssituações e processos. Knorr-Cetina resenha três técnicas para a integração textual dos níveis micro e macro. Em primeiro lugar, o macrossistema pode ser retratado como mero somatório de microssituações ou processos. Em segundo lugar, o macro pode ser representado como um resultado da totalidade das consequências não pretendidas que emanam da profusão de microssituações. Em terceiro lugar, os macrossistemas podem ser representados da forma como são sutilmente imaginados ou registrados nos processos contínuos da vida de uma microssituação intensamente estudada e interpretada. Knorr-Cetina descarta a primeira técnica, e eu, também. Entre as duas outras, ela considera a terceira mais atraente e menos problemática.

to, e a nova percepção daquilo que é sombriamente incognoscível. [...] Foi preciso conceber novas formas para penetrar naquilo que era corretamente percebido como, em larga medida, obscuro. [...] A partir da revolução industrial, que alterou qualitativamente um problema permanente, desenvolveu-se um tipo de sociedade menos interpretável a partir da experiência — e aqui experiência quer dizer um contato vivenciado com as articulações disponíveis, inclusive sua comparação. O resultado é que nos tornamos cada vez mais conscientes do poder positivo de técnicas de análise, que são no máximo capazes de interpretar, digamos, os movimentos de uma economia mundial integrada, e das qualidades negativas de uma observação ingênua, que nunca poderia conhecer realidades como essas. [...] A experiência torna-se uma palavra proibida, enquanto que aquilo que deveríamos dizer é que é uma palavra limitada, pois há muitos tipos de conhecimento que ela nunca nos dará, em qualquer um dos seus sentidos mais ordinários.

O problema geral de que se ocuparam muitos autores — talvez com maior frequência em peças de teatro do que em romances — é a dúvida entre romper inteiramente com a tradição realista e tentar expandi-la. Acho que seria o caso de ver até que ponto algumas áreas que a forma burguesa excluiu poderiam agora ser integradas ao romance. [...] Esse problema criou enormes dificuldades para a forma tradicional porque, em minha opinião, ela de fato dependia da ideia de uma comunidade cognoscível, e estamos agora diante do fato de que isto não pode ser chamado de comunidade e não é cognoscível por meio das maneiras antigas. O resultado é uma crise extrema da forma. [...] Mas acredito que é preciso uma discussão teórica muito mais abrangente das possibilidades em *todas* as formas disponíveis. [...] Paralelamente a esse debate teórico, precisamos de muitos exemplos da prática, para que as pessoas possam ver até onde se pode levar uma forma específica. É preciso ser muito experimental nesse assunto (Williams, 1981, pp. 164-65, 272-73).

No caso desse momento experimental e etnográfico da história da teoria social ocidental, Williams especificou a construção do texto como o ponto central para a integração do macro ao micro, combinando relatos de sistemas impessoais a representações da vida local como formas culturais ao mesmo tempo autônomas e constituídas pela ordem mais ampla. Não importa que Williams esteja falando sobre o romance, enquanto nós estamos lidando com a etnografia e a análise interpretativa. Com essas últimas na

moda, os problemas práticos de descrição e exposição tornaram-se muito parecidos com os problemas do romance realista socialista no século XX, que eram a preocupação principal de Williams.

Williams compartilha a tradição marxista inglesa, e particularmente sua ênfase na cultura, com aqueles que parecem produzir as mais sofisticadas etnografias realistas, sensíveis a problemas de significado cultural, porém perseverantes em embrutar análises da vida cotidiana em perspectivas marxistas sobre a economia política capitalista. Ele exerceu, obviamente, forte influência sobre os teóricos marxistas da cultura, em particular aqueles que, como Paul Willis, descobriram um meio textual na etnografia. Williams define o problema para os etnógrafos preocupados, como escritores, igualmente com formas de vida e sistemas mundiais.

Dado o compromisso passado da antropologia com a representação holista e a alusão na etnografia, como se poderia construir um relato adequado nos termos que discutimos até aqui? O que é holismo, quando a linha entre os mundos locais dos sujeitos e o mundo global dos sistemas fica radicalmente borrada? Como podemos, nessas circunstâncias, ancorar e limitar textualmente o espaço representacional da etnografia realista diante do reconhecimento necessário dos contextos de sistemas mais amplos em que estão inseridos todos os sujeitos etnográficos? Há dois modos de construção de texto à nossa disposição.

Em primeiro lugar, por meio da narrativa sequencial e do efeito de simultaneidade, o etnógrafo pode tentar representar, em um único texto, localidades múltiplas e cegamente interdependentes, cada uma delas explorada etnograficamente e mutuamente ligadas pelas consequências, pretendidas e não pretendidas, das atividades que nelas ocorrem. Se o objetivo fosse simplesmente demonstrar a existência de interdependências aleatórias pelas quais todos estão inesperadamente conectados a todos no mundo moderno, bastando para isso olhar com atenção suficiente, esse projeto seria absurdo e inútil – algo como mostrar, digamos, a conexão entre a saúde mental nos Estados Unidos e o preço do chá na China. Em vez disso, o ponto desse tipo de projeto seria partir de alguma visão prévia de um sistema e produzir um relato etnográfico dele, mostrando as formas de vida local por ele englobadas, avançando, a partir daí, para visões novas ou revistas da natureza do sistema em si, traduzindo suas qualidades abstratas em termos mais plenamente humanos.

Mercados (a mão invisível de Adam Smith) e modos capitalistas de produção, distribuição e consumo (a versão de Marx da mão invisível – o feitichismo da mercadoria) são, talvez, as visões mais óbvias de sistemas como objetos de experimentação com etnografias multilocais. Esse tipo de etnografia exploraria dois ou mais lugares e mostraria suas interconexões ao longo do tempo e concomitantemente. Embora haja textos assim na ficção (por exemplo, *O primeiro círculo*, de Aleksander Soljenitsin), não conheço nenhum na literatura etnográfica. Entretanto, essa etnografia multilocal é muitas vezes evocada hoje em dia, principalmente por alguns economistas políticos, como uma espécie de ideal de experimentação na etnografia realista.

As dificuldades de se escrever uma obra desse tipo são bem ilustradas por relatos jornalísticos que de fato se aproximam dos textos etnográficos, tais como *Beyond greed*, de Stephen Fay (1982), uma investigação sobre a recente tentativa dos irmãos Hunt, de Dallas, e de seus aliados sauditas de monopolizar o mercado mundial de prata. Em um relato como esse, a complexidade narrativa é considerável, uma vez que se lida com as dimensões humanas da operação da mão invisível, os mercados, em sociedades capitalistas. Para contar sua história, Fay tem que fazer malabarismos com uma dúzia de lugares e de perspectivas de atores, que concomitante e cegamente influenciam uns aos outros, e, além disso, precisa manter uma sequência narrativa de eventos. Ele explica como os mercados funcionam; especula sobre o que os Hunt de Dallas estão pensando e descreve sua origem social; faz o mesmo para os sauditas; esclarece as operações das agências federais de regulamentação e outras burocracias, bem como sua reação aos acontecimentos; explica as perspectivas e as ações de outros importantes negociantes de mercadorias; e descreve as reações do pequeno comerciante e da indústria à crise no mercado da prata. Ora, é esse tipo de assunto que a etnografia precisa ser capaz de abordar, principalmente se pretende dizer alguma coisa sobre a cultura das sociedades capitalistas. O livro de Fay é uma demonstração e um manejo bem-sucedido (para um jornalista, se não talvez mesmo para um etnógrafo) das dificuldades práticas de se construir um relato multilocal de um sistema ou um grande drama social por ele englobado.

No segundo modo, muito mais fácil de administrar, o etnógrafo constrói o texto em torno de um lugar estrategicamente selecionado, tratando o sistema como pano de fundo, mas sem perder de vista o fato de que este é parte integralmente constitutiva da vida cultural interna ao assunto delimitado. A

ênfase retórica e autoconsciente sobre a maneira, estratégica e proposital, de situar a etnografia é um movimento importante nesses trabalhos, conectando-a a aspectos mais amplos da economia política. O fato é que a maneira de situar a maior parte das etnografias antropológicas – porque esse grupo e não outro, porque esse lugar e não outro – não tem sido reconhecida como um problema importante, ou ao menos como uma questão que guarde relação com qualquer objetivo mais amplo da pesquisa. Em vez disso, é muitas vezes ditada pela oportunidade. Mas não é assim no caso de uma etnografia sensível à economia política, que precisa responder à questão “Por que exatamente você está neste lugar e não em outro?” Essa autoconsciência retórica sobre a seleção e a delimitação do objeto etnográfico deveria ser vista como uma versão condensada e prática da etnografia de sistemas multilocal, ideal, porém menos fácil de administrar. Há sempre outras opções ou alternativas para situar a etnografia. É preciso justificar (ou definir estrategicamente), de forma autoconsciente, a localização da etnografia, exatamente devido à sensibilidade em relação à representação do sistema mais amplo que está em questão, condensada pela vantagem prática de uma etnografia fixa em um único local.

Esses dois modos não são, assim, mutuamente excludentes, do ponto de vista conceitual – o segundo é uma solução de compromisso do primeiro –, mas o são do ponto de vista textual. Em seu estudo sobre a juventude da classe trabalhadora em um ambiente escolar, Willis escreve usando o segundo modo da etnografia estrategicamente situada, discutido na próxima seção. É interessante observar aqui que Willis e outros etnógrafos que escrevem explicitamente na tradição teórica marxista (por exemplo, Michael Taussig, em *The devil and commodity fetishism in South America*) têm a poderosa vantagem de situar a ordem mais ampla no pano de fundo, enquanto colocam o foco em um lugar observado de perto como objeto etnográfico. Como se pode presumir o conhecimento, ou ao menos certa familiaridade, do leitor com a conceituação marxista, muito do trabalho de inventar uma representação da ordem mais ampla é realizado pela mera orientação ou referência da etnografia situada a aspectos da teoria marxista. O sistema marxista está *aí*, por assim dizer, para ser invocado. O compromisso com ele pelo etnógrafo torna-o disponível como uma imagem de sistema entranhada na etnografia. (Não estou, evidentemente, sugerindo que é por isso que um escritor assume esse compromisso e, na atual fragmentação de paradigmas, alguma versão da conceituação marxista está disponível em formas mais ecléticas, tais como

a teoria do sistema-mundo, a acadêmicos sem qualquer compromisso anterior com o marxismo.) O marxismo é o sistema teórico mais sofisticado e coerente para conceituar as sociedades modernas que sobreviveu ao século XIX. A exploração dos significados culturais da produção do trabalho ou do fetichismo da mercadoria fornece meios textuais para se trazer a ordem mais ampla para o espaço da etnografia.

Dessa forma, pode-se esperar que, tendo essa vantagem, os experimentos mais sofisticados da etnografia sensível à economia política poderiam surgir, inicialmente, da tradição marxista, ou ao menos de uma conceituação marxista, e de fato parece ser este o caso. Naturalmente, no final das contas, ter a construção marxista à mão pode não ser uma vantagem. É um atalho que pode deixar intactas muitas das ambiguidades dos conceitos marxistas da ordem do macrossistema, embora os etnógrafos estejam trabalhando criativamente dentro desse enquadre. Além disso, esse atalho pode ser um obstáculo à possível invenção de novas perspectivas sistêmicas a partir da etnografia. De maneira inversa, os projetos etnográficos fornecem, potencialmente, críticas internas poderosas e adaptações da teoria marxista do capitalismo às condições globais em transformação. De qualquer modo, o conjunto de imagens do sistema marxista continua a ser a moldura teórica mais conveniente e abrangente para se inserir a etnografia de um único local na economia política.

Learning to labour, de Paul Willis

O tema de Willis é, em linhas gerais, como entender o trabalho na sociedade capitalista – como o trabalho é constituído como experiência cultural. Conforme Karl Polanyi enfatizou em *A grande transformação* (1944), a redução de qualquer recurso humano a mercadoria pela disciplina de mercado é necessariamente incompleta, bem como uma ficção. É preciso desmistificar o fetichismo da mercadoria em suas várias versões e compreender o trabalho como um processo plenamente humano. A análise social e cultural das classes trabalhadoras tem sido a principal justificativa para estudos etnográficos, de baixo para cima na tradição marxista, em particular na tradição marxista britânica.

Há uma longa tradição, na Inglaterra, de dedicar atenção ao problema dos pobres, que vai dos primórdios do capitalismo de mercado e do desenvolvimento paralelo de uma ciência da economia até os dias de hoje. O início de uma tradição etnográfica no marxismo, por meio dos relatos, de

primeira mão, de Engels sobre a classe trabalhadora e as condições da fábrica em Manchester foi apenas uma continuação dessa linha de investigação na vida intelectual britânica, mas agora englobada pelo arcabouço teórico mais sistemático e poderoso para a compreensão da economia política ocidental moderna. O interesse pela vida e pelas condições cotidianas das classes trabalhadoras continuou entre os cientistas sociais e os críticos literários que se identificam como marxistas e socialistas. O estudo de Willis sobre meninos da classe trabalhadora na escola situa-se firme e conscientemente nessa tradição, e sua etnografia pretende aperfeiçoar a qualidade da compreensão dos processos de formação de classe que há muito têm sido a principal preocupação dos intelectuais marxistas na Inglaterra.

De forma mais específica, Willis define estratégicamente seu objeto como a cultura de oposição que os meninos brancos de classe trabalhadora criam na escola. Sua etnografia é repleta de referências a outros locais frequentados por seus objetos, tais como a casa, a rua e o salão de dança, mas ele escolhe o ambiente escolar porque é aí que o conflito de classe se manifesta diariamente, e é aí que o desenvolvimento crítico da consciência de classe se dá entre jovens não conformistas, uma consciência e um conjunto de diretrizes que eles levam para o chão da fábrica, após saírem da escola. O argumento-chave de Willis está na ironia presente no fato de que uma forma cultural criada a partir da resistência à doutrinação da classe dominante na escola se torna o meio adaptativo da acomodação à vida na fábrica.

O foco etnográfico de Willis é um grupo de doze meninos de uma escola de classe trabalhadora, ligados por laços de amizade e por um reconhecimento mútuo da conspiração presente em seu não conformismo. Willis observa que estudos de controle foram feitos com meninos conformistas de camadas médias, chamados de “ear’oles”⁷ pelos não conformistas, e também com rapazes conformistas de classe trabalhadora. Mas essas outras referências só surgem ocasionalmente no texto. Sua preocupação central é com uma representação da cultura de oposição entre seus doze rapazes, com alguma atenção para os ambientes da fábrica e da casa (discussões com os pais), para mostrar como a cultura de oposição, foco de sua atenção e criada

a partir da experiência na escola, ecoa nesses outros locais críticos (a casa e a perspectiva dos pais mostram que a cultura se reproduz geracionalmente, mas também que é a escola, e não a casa, o seu local de formação; o chão da fábrica mostra a continuidade da cultura de oposição no contexto do trabalho e suas diversas consequências). Há, assim, uma circunscrição muito específica e estratégica do sistema retratado no texto, feita para os propósitos do argumento de Willis. Ele dá alguma atenção à cultura de classe média, tal como se manifesta na equipe da escola e em outros alunos, e reconhece a existência de perspectivas distintas junto às meninas, aos antilhanos e aos asiáticos, mas basicamente se dedica a uma etnografia de seus doze meninos não conformistas no ambiente escolar.

A etnografia, dividida em tópicos, é apresentada sob a forma de discussões literais entre os rapazes, com a presença do autor como interlocutor. Comentários diretos sobre o discurso alternam-se com fragmentos de diálogos extraídos das discussões do grupo com Willis. Há descrições ocasionais da atmosfera na escola como lugar, mas o relato dos diálogos é a principal forma de evidência etnográfica empregada por Willis. A particularidade da etnografia não está tanto assim na técnica narrativa, mas nos movimentos de sua construção: na forma como define os tópicos, como muda de um local para outro, como justapõe outras perspectivas e, desse modo, coloca ocasionalmente em foco o mundo mais amplo do qual os jovens fazem parte.

O movimento organizacional mais nítido no texto é sua bifurcação entre uma primeira parte intitulada “Etnografia” e uma segunda parte chamada “Análise”. Willis entende claramente a etnografia como sendo basicamente um método, e na organização do texto é preciso assim separá-la e representá-la. A primeira parte é, presumivelmente, composta pelos dados, mas traz tanto análise quanto descrição. A segunda parte, “Análise”, é realmente uma reflexão teórica sobre a primeira parte, bem como um manifesto em favor do valor da etnografia na pesquisa sobre economia política. É repleta de termos técnicos e de abstrações, mas é retoricamente construída a partir de referências que remontam à representação naturalista da cultura dos meninos na primeira parte. Willis vê, claramente, a necessidade de abstrair a contribuição teórica da etnografia da escrita de fato da descrição etnográfica. Não se trata da dicotomia simples descrição/teoria que parece ser apresentada. Há dois níveis diferentes de discurso analítico, com o segundo dependendo, para produzir seu efeito, do fato de que o primeiro o precede. A primeira parte

⁷ “Ear’ole” é uma contração de “earhole”, que se refere ao canal auditivo. Uma expressão equivalente e bem mais conhecida do público brasileiro seria “nerd”, referente aos alunos que se preocupam em tirar boas notas e acatam as normas escolares. Opto, aqui, por manter a expressão original em inglês, grafada em itálico, ao longo de todo o texto. (N. do T.)

confere certa autoridade à validade e à autenticidade das elaborações teóricas da segunda. Ao separar a etnografia da análise, Willis ganha liberdade de exposição, na qual suas próprias elaborações da crítica do capitalismo implícita no discurso dos rapazes parece ser uma extensão natural desta crítica, por decolar de uma plataforma etnográfica. É somente no apêndice que ele demonstra, de forma autocritica, seu truque autoral. Aí, ele apresenta diálogos literais que descrevem a reação dos meninos à leitura de seu livro. Aí, podem relacionar-se com suas próprias palavras, mas não com as elaborações interpretativas de Willis de sua visão de mundo. De forma adequada, o autor argumenta que essa ausência de reconhecimento é, ela mesma, uma validação de sua rejeição do trabalho “mental”, personificado pelas produções acadêmicas, em favor do trabalho “manual” e da experiência imediata, uma oposição que está no cerne da cultura da classe trabalhadora. Assim, a questão sobre se as discussões teóricas da parte 2 podem de fato, sob um escrutínio atento, ser derivadas das discussões etnográficas da parte 1 permanece em aberto; o ponto é que, retoricamente, delas derivam, efetivamente.

Antes de passarmos para uma discussão das afirmativas específicas de Willis sobre a etnografia, vale a pena expor brevemente por que essa obra específica merece tanta atenção. Apesar de algumas falhas,⁸ que Willis aborda em um posfácio revelador, escrito para a edição americana, *Learning to labour*, em sua ambição e compreensão dos problemas de construir um texto que examina a experiência de seus sujeitos, ao mesmo tempo que representa, de maneira adequada, a ordem mais ampla em que se inserem, constitui o esta-

⁸ Talvez a falha mais comprometedora, do ponto de vista de uma ciência social preocupada com metodologia, seja a maneira circular e autoconfirmadora pela qual Willis definiu sua amostra e faz alegações de maior alcance a partir dela. Embora tenha feito estudos de controle junto à juventude conformista de classe trabalhadora, ele traça, como que por um decreto, as fronteiras de sua preocupação em torno da forma manifestamente cultural dos meninos não conformistas, sem examinar o processo pelo qual alguns se tornam conformistas e outros não. Em vez disso, ele está interessado no não conformismo como um *dado*, e o encara como estando no cerne da consciência e da cultura da classe trabalhadora. O problema e o processo da variação não o preocupa muito. Esse talvez seja o *bias* ideológico do trabalho. Embora localizar e evocar vividamente uma forma cultural em sua origem e, em seguida, mostrar sua continuidade em outros locais seja um projeto imensamente atraente, o trabalho de Willis tem falhas. Essa amostra enganosa não seria tão fácil de notar se Willis não empregasse na sua escrita, explicitamente, a retórica da preocupação da sociologia formalista com método. A generalização a partir da etnografia é um problema clássico, e fica ainda mais nítido em uma etnografia sensível à economia política, mas adotar a retórica do metodólogo é enfraquecer o poder sugestivo da etnografia, que é onde, tradicionalmente, seu desejo de generalizar é frágil.

do da arte das etnografias que permanecem dentro das convenções realistas da escrita (ou, como Willis as considera, naturalistas).⁹ Há um subtexto autocrítico de limites que perpassa todo o livro de Willis e disputa espaço com todos os problemas anteriormente discutidos, que estão associados à escrita de etnografias sensíveis à economia política. Há uma tensão entre os dois modos textuais que discutimos: o livro citado assume a forma de uma etnografia estrategicamente situada, mas mantém em mente, de modo constante, o ideal da etnografia multilocal. Conforme veremos, o livro desenvolve as duas alternativas para a mescla das perspectivas macro e micro que Karin Knorr-Cetina (1981) define (ver nota 6). Abraça as convenções do realismo, mas comprehende suas limitações. Por meio da inclusão do apêndice já mencionado, no qual as reações dos sujeitos ao relato do etnógrafo são exemplificadas, o autor demonstra consciência de uma possível crítica hermenêutica a suas alegações, bem como do problema persistente de se traduzir o oral para o literário. Finalmente, o livro nos propicia a afirmação mais forte possível da importância da etnografia para a reconstrução da alta teoria, por meio da complexificação da determinação de acontecimentos e ações em qualquer ponto de uma ordem social abstratamente concebida. Willis demonstra aquilo que abordagens estatísticas não podem fazer e como, na verdade, elas simplificam excessivamente. O livro tem um forte compromisso com a teoria marxista, mas reconhece o valor de tipos semelhantes de estudos etnogrâ-

⁹ Outras obras recentes que experimentam com a representação da experiência dos objetos etnográficos e com os sistemas de economia política que interpenetram suas vidas são *The devil and commodity fetishism in South America*, de Michael Taussig (1980), e o artigo de Daniel Bertaux e Isabelle Bertaux-Wiame (1981) sobre a sobrevivência de padarias artesanais na França. O segundo assemelha-se muito ao esforço de Willis, com a diferença de que seu objeto é a pequena burguesia, e não a classe trabalhadora. O livro de Taussig é apresentado de forma menos autoconsciente como etnografia, e mais como um argumento sobre a perspectiva crítica nativa sobre o capitalismo, que é desenvolvida, de forma criativa, por aqueles em processo de proletarização (nesse aspecto, o livro tem uma importante alegação em comum com a etnografia de Willis, da qual deriva muito da atração e da promessa da etnografia interpretativa sensível à economia política: a alegação de que pode discutir e explicar, para as classes médias, críticas inéditas e perspicazes da sociedade, presentes na fala e no mundo daqueles que são mais obviamente vitimizados pelo capitalismo). Mesmo assim, Taussig depende de sua autoridade como etnógrafo, muito embora a etnografia permaneça na coxia e só entre em cena de maneira seletiva; por assim dizer, para propiciar uma retórica legitimadora para seu propósito expresso em modos mistos, dotado de autoconsciência moralista e amplamente transcendente. Nem Taussig nem Bertaux e Bertaux-Wiame escreveram o subtexto inquisitivo e meditativo sobre a natureza desse tipo de etnografia que Willis escreveu, nem tocaram, de forma tão abrangente, em tantos problemas centrais da escrita desse tipo de etnografia.

ficos além do foco essencial na classe trabalhadora. É, assim, a reflexão mais abrangente sobre uma linha de experimentação que busca adaptar a escrita da etnografia de forma a levar em conta temas mais amplos de economia política e perspectivas mais gerais de representação.

Os principais movimentos conceituais de Willis

A ideia de formas culturais forjadas pela resistência e pela acomodação a instituições capitalistas. Na abertura de seu estudo, Willis diz:

Encaro a cultura não como um simples conjunto de estruturas internas reproduzidas (como nas concepções usuais de socialização) nem como o resultado passivo da ação da ideologia dominante de cima para baixo (como em certos tipos de marxismo), mas como parte, ao menos, do produto da práxis humana coletiva (Willis, op. cit., p. 4).

De forma apropriada para um marxista para quem a problemática dada é a superposição do capitalismo à diversidade humana, a cultura não é algo preexistente a essa superposição histórica, mas é a forma como os seres humanos cujas vidas são estruturalmente definidas por princípios capitalistas postos em cena pelas instituições reagem a esses em suas vidas e experiências cotidianas. Uma forma cultural surge, assim, da posição de classe de um grupo em uma ordem institucional, e sua representação e sua análise são o objetivo da pesquisa e da escrita etnográficas. Para Willis, a natureza radical da etnografia é que ela termina por redefinir a própria estrutura capitalista em termos humanos – a elucidação de formas culturais mostra quais são os significados humanos da estrutura.

Willis, assim, aproxima-se das noções atuais de cultura que orientam a escrita da etnografia na antropologia norte-americana. Mas onde difere radicalmente das construções antropológicas da cultura relativas à sua escrita é em sua visão de seu caráter integralmente intersticial e constitutivo ligado a uma dada ordem de economia política. A cultura não é *sui generis*, mas é cultura ou subcultura de classe, com sua formação atrelada ao processo histórico – ela se origina em processos de resistência e de acomodação a tendências historicamente relevantes de construção institucional. Uma forma cultural é, assim, forjada pelo conflito de classes.

Ora, essa visão de cultura é muito conveniente para Willis, porque as classes sociais como formas culturais específicas – um prato suculento para o etnógrafo – são puras invenções de um sistema histórico mundial particular de economia política. No Ocidente industrial, a cultura de classe é a única cultura que define a forma de vida de muitas pessoas. Os antropólogos, especialistas no estudo daqueles situados nas margens das tendências históricas mundiais que emanam do Ocidente, estão acostumados a pensar na cultura como algo coeso e isolado em termos espacotemporais, não sem suas próprias contradições internas, mas ao menos com sua própria integridade contra o mundo, por assim dizer. Isso é muito diferente da ênfase marxista, que vê a cultura como um produto de luta; não há qualquer integridade autocontida embutida no conceito; isto é uma função da crítica e da concordância de pensamento e ação entre aqueles que ocupam posições variadas em um sistema de economia política que, afinal, não é monolítico, se o olharmos da perspectiva de uma etnografia de formas culturais, mas uma diversidade de reações aos princípios da economia política capitalista quando postos em prática.

O problema dos experimentos etnográficos contemporâneos da antropologia é como sintetizar essas duas ênfases na representação textual da cultura, já que, no mundo todo, os antropólogos muitas vezes lidam, nos dias de hoje, com objetos a quem as duas ênfases se aplicam. O *bias* antropológico é enfatizar ou considerar mais reais as dimensões pré-capitalistas das vidas dos objetos etnográficos. A visão que Willis tem da cultura é importante na correção dessa perspectiva. Inversamente, como veremos, as dificuldades por ele enfrentadas, ao ter que atribuir riqueza de significado a formas culturais “rarefeitas”, geradas puramente por reações ao capitalismo, não são enfrentadas pela maioria dos antropólogos. (Comparemos Taussig [1980] com Willis: o primeiro tem um rico estoque de conhecimentos com o qual representar uma visão resistência-e-acomodação da cultura proletária, muito embora superestime a imagem de bastidores da pureza cultural pré-capitalista de seus objetos; o segundo luta para atribuir significados positivos e riqueza a uma forma cultural que parece ser de natureza inteiramente opositiva.)

Finalmente, Willis faz uma veemente defesa da irreduzibilidade e da autonomia do nível cultural de análise, muito semelhante aos postulados fundadores de teóricos da cultura norte-americanos como David Schneider e Clifford Geertz. Há um *bias* reificador embutido nesse postulado. No livro de Willis, isso fica mais evidente quando ele passa da representação etnográ-

fica para a seção analítica mais abstrata, e principalmente quando faz uma enfática defesa, no posfácio, do valor da abordagem etnográfica para o marxismo. Para Willis, essa insistência radical na irreduzibilidade e na autonomia do cultural, qualquer que seja o custo do ponto de vista da reificação, é uma proteção contra a tendência do pensamento social ocidental (ou burguês) a desvalorizar ou marginalizar o que o cultural enfatiza: a concretude e a adequação ao senso comum da vida cotidiana refratária a formulações de determinação estrutural enquanto modo privilegiado de discurso na sociedade burguesa (que também infesta boa parte dos escritos marxistas). Conforme afirma Willis:

Entretanto, o ponto principal aqui não é tentar uma taxonomia exata de “formas culturais” ou uma conceituação teórica rigorosa do “cultural”. O que quero enfatizar na abordagem geral deste livro é a forma pela qual o campo das relações vividas, simbólicas e materiais, deve ser representado em sua própria concretude, em seu próprio nível, sem que seja sempre reduzido, mecanicamente, a estruturas básicas determinantes. A reprodução e a contradição sociais devem ser mostradas não como entidades abstratas, mas como entidades dinamicamente embutidas nas vidas reais de pessoas reais, de uma forma que não é simplesmente de “correspondência” ou “reflexo” de estruturas intactas e, de algum modo, “mais profundas”. [...] As intenções dos agentes não atuam a partir de si mesmas, mas estão estreitamente ligadas ao modo complexo como as estruturas são habitadas por meio de “formas culturais”. [...]

O papel da etnografia é mostrar o ponto de vista cultural dos oprimidos, seus conhecimentos e resistências “ocultos”, bem como a base na qual se apoiam “decisões” que são na verdade armadilhas, tomadas com algum senso de liberdade, mas que, mesmo assim, ajudam a produzir “estrutura”. Trata-se, em parte, de um projeto de mostrar a capacidade das classes trabalhadoras de gerar formas culturais de conhecimento que, embora ambíguas, complexas e muitas vezes irônicas, não são redutíveis às formas burguesas – e a importância disso como uma das bases para a mudança política (Willis, 1981, pp. 201-3).

Assim, como o etnógrafo antropológico, Willis define um conceito autônomo de cultura que facilita a descrição autêntica da diversidade e da diferença humanas contra o *bias* propenso à sua ocultação, mas sua agenda, con-

trariamente à do antropólogo, tem uma definição política consciente. Além disso, na agenda de Willis, a entrada em cena do cultural com o propósito de representação etnográfica é, basicamente, um meio para a elucidação de uma crítica da sociedade capitalista embutida na vida da classe trabalhadora, em um movimento conceitual para o qual nos voltarmos agora.

A articulação do etnógrafo da teoria crítica embutida na experiência da classe trabalhadora. Um dos grandes atrativos atuais da etnografia para as tradições da crítica cultural do Ocidente, e especialmente para a tradição marxista, é o movimento feito por Willis (e também por Taussig) para fazer com que a etnografia mostre que as críticas mais inovadoras e poderosas à sociedade capitalista se encontram embutidas nas condições cotidianas e na fala dos objetos etnográficos, mais inovadoras e poderosas até mesmo do que as contribuições de intelectuais cuja tarefa consciente tem sido a crítica cultural. O etnógrafo é a parteira, por assim dizer, quepare e articula aquilo que é expresso no vernáculo das vidas da classe trabalhadora e também, por que não, da classe média.

Fazer com que a crítica venha do objeto e não do autor como crítico pode ser visto como um movimento que visa transferir a responsabilidade pela crítica para aqueles que são representados como atores sociais e, ao fazê-lo, encontrar uma nova e poderosa autenticidade para obras de crítica cultural. A busca tradicional da etnografia, ao menos na antropologia, pelo “ponto de vista do nativo” torna-se, em suas vestes de crítica cultural, uma busca por uma teoria crítica autêntica, personificada nas vidas das vítimas dos sistemas macrossociais, que são, com maior frequência, os objetos da etnografia. Da mesma forma, esse movimento está presente no modo escolhido por Knorr-Cetina, de integração entre o macro e o micro, na medida em que a teoria crítica extraída e articulada do objeto é, também, uma representação encapsulada na etnografia com foco no micro, da compreensão nativa do sistema macrossocial. Conforme afirma Willis:

É por isso que a etnografia das formas visíveis é limitada. Os aspectos externos, mais obviamente criativos, variados e por vezes aleatórios, devem ser lidos até o âmago. A lógica da vida precisa ser traçada até o cerne de suas relações conceituais, se quisermos entender a criatividade social de uma cultura. Isso sempre diz respeito, em algum nível, a um reconhecimento e a uma ação sobre a particularidade de seu lugar no seio de uma dada estrutura social.

Uma das razões mais profundas do porquê dessa criatividade social não poder ser expressa racionalmente na superfície da cultura é que ela é somente parte da história. Na verdade, ela *não* opera com um propósito expressivo puro a partir do cerne da cultura. Precisamos postular a penetração [a expressão de Willis para a percepção da realidade capitalista, segundo o próprio linguajar dos rapazes] como um *insight* claro e coerente para dizer o que ela é, mas as formas concretas das culturas, como a etnografia nos lembra insistenteamente, não permitem dinâmicas puras isoladas. Em sua própria formação, esses “*insights*” são distorcidos, revirados e colocados sob outras formas – tais como a afirmação subjetiva do trabalho manual –, o que torna difícil acreditar que tenha existido algum dia, ou que possa vir a existir, até mesmo a noção de um núcleo racional, seja ou não de fácil expressão. Isso significa, entre outras coisas, que é preciso distinguir entre o nível do cultural e o nível da consciência prática ao definirmos a criatividade e a racionalidade (Willis, 1981, pp. 121-22).

Willis, assim, define a função adequada ao etnógrafo como sendo aquela da parteira. Os rapazes personificam as percepções críticas, mas de forma envolvida e limitada, que o etnógrafo pode registrar. Desta forma, cabe ao etnógrafo expor e esclarecer as percepções, bem como explicar por que podem levar a consequências não pretendidas ou à inação. Como diz Willis: “É a aparente ascensão cultural da classe trabalhadora que gera o inferno do seu próprio presente real” (*ibid.*, p. 122).

Vale a pena refletir sobre por que essa postura do etnógrafo como parteira da teoria crítica nativa é um movimento tão sedutor na análise cultural marxista, principalmente com seu foco persistente na classe trabalhadora (historicamente bem definida na Inglaterra). Essa classe é o “povo escolhido” que mais vivencia as contradições do capitalismo, e cuja consciência é tema de debate constante entre os intelectuais marxistas. E assim Willis diz:

[O potencial da classe trabalhadora para perceber] está embutido na única classe da formação social capitalista que não tem um interesse velado de base estrutural em mistificar a si mesma. [...] A classe trabalhadora não *tem* que acreditar na ideologia dominante. Não precisa da máscara da democracia para esconder sua face de opressão. A própria existência e consciência da classe média está profundamente integrada na estrutura que lhe dá predominância (Willis, 1981, p. 123).

Por meio de seu partejar etnográfico junto ao proletariado, Willis mostra que são eles, e não os intelectuais, que personificam a crítica mais poderosa do capitalismo, e é assim que deve ser, dada sua posição estratégica na teoria marxista. A etnografia de Willis se propõe, assim, a resolver o já antigo constrangimento do marxismo, provocado pela necessidade de recorrer a intelectuais radicais de classe média (ou a intelectuais de origem de classe trabalhadora) para serem a consciência articulada das massas trabalhadoras. Willis pretende mostrar que os trabalhadores podem falar de maneira igual e eficaz por si mesmos (mas sem ser autocritico o suficiente em relação aos problemas hermenêuticos de colocar essa alegação no plano textual, discutidos abaixo).

Em resumo, Willis vê, como o cerne da crítica feita por seus objetos ao capitalismo, a distinção que fazem entre trabalho mental e trabalho manual, e sua sofisticada rejeição do primeiro e sua defesa do segundo como o *ethos* central de orientação masculina de sua forma cultural. Os rapazes enxergam além da ideologia da escolarização que prepara os estudantes para o trabalho, percebendo a real natureza do trabalho – a natureza da força de trabalho, uma mercadoria como nenhuma outra, nos termos de Willis. E, o que é mais importante, os jovens rejeitam a qualificação como meio de ascensão social. Para eles, todos os trabalhos são iguais e igualmente sem sentido; refugiam-se e encontram satisfação em uma subcultura jovem, que enfatiza a aventura e a experiência viril. O trabalho manual é um emblema dessa ênfase – significa a masculinidade e a oposição à autoridade. A cultura de oposição na escola desenvolve os meios para se assumir o controle informal do processo de produção. Olhando mais de perto, os “*ear'oles*”, ou os estudantes conformistas, servem como contraste para os rapazes, como uma personificação do mundo das qualificações que conduzem às mistificações da classe média do trabalho, por eles rejeitadas.

Assim, os rapazes confirmam, afinal, as noções marxistas básicas sobre o papel central da redução do trabalho a uma mercadoria, na produção capitalista. A etnografia, nas mãos de Willis, realiza uma validação poderosa da teoria marxista ao autenticar suas afirmações junto aos objetos etnográficos mais importantes de todos – a classe trabalhadora. Muitas das alegações de Willis dependem de sua capacidade de persuadir o leitor, por meio de estratégias textuais, da importância do comportamento não conformista dos meninos, diante da tendência de classe média de desqualificá-lo como desvio inconsequente, alienação ou delinquência. Em seguida, vamos discutir se a

atribuição da respeitabilidade do sentido à cultura de oposição dos meninos – base a partir da qual se ergue uma teoria crítica embutida na experiência cotidiana – é realizada de maneira eficaz.

O sistema além do local etnográfico encenado na ironia da consequência não pretendida.

O pressuposto das consequências não pretendidas é um meio pelo qual um etnógrafo pode levar a análise além do local do trabalho de campo primário até representações do macrossistema (convencionalmente entendido como estruturas abstratas) em termos culturais e estruturalmente contingentes. Willis aproveita ao máximo esse movimento, discutido por Knorr-Cetina (ver nota 6) como uma das formas de se trazer as macroperspectivas de volta para o predomínio atual da produtividade em microperspectivas. Na verdade, o argumento central do livro é sobre as consequências não pretendidas da cultura de oposição dos rapazes formada na escola: como eles, sistematicamente, desqualificam a si próprios em relação a empregos de classe média, em um efeito irônico do conflito de classe nas escolas; como, sem coerção, os jovens se afunilam em direção ao chão da fábrica. É assim que Willis conclui a seção de etnografia de seu livro:

Há, também, uma impressão de que, apesar da exploração – de toda forma, já bastante contida a essa altura –, o trabalho manual tem importância e é uma forma de contribuir e concretizar uma certa visão da vida que critica, debocha e desvaloriza outras, além de colocar o *self*, da maneira como o sentem, de forma meio difícil de definir, em vantagem no jogo. Esses sentimentos surgem exatamente de uma percepção da própria força de trabalho que foi aprendida e verdadeiramente apropriada como percepção e autoaperfeiçoamento nas profundezas da cultura contrária à escola, na medida em que esta desenvolve formas de classe específicas no contexto institucional. É difícil imaginar como atitudes de tamanha força e validação informal e pessoal poderiam ter se formado de qualquer outra forma. São essas atitudes, e não a escolarização formal, que conduzem “os rapazes” a uma certa participação no processo produtivo. De algum modo, portanto, há um elemento de autodominação na aceitação de papéis subordinados no capitalismo ocidental. Entretanto, essa condenação é vivenciada, paradoxalmente, como uma forma de verdadeiro aprendizado, de apropriação e como um tipo de resistência. Como fazer para entender isso? (Willis, 1981, p. 113).

É essa a pergunta que Willis utiliza para organizar suas elaborações da segunda parte analítica do livro. Embora seja a necessidade de dinheiro que acabe por empurrar os rapazes para o processo produtivo, é o chauvinismo masculino, forjado em oposição à escola, que os adapta ao chão da fábrica e cria uma continuidade entre os dois locais.

O movimento das consequências não pretendidas pode ser uma boa solução para o problema da representação do macrossistema na etnografia, cujo espírito é interpretativo, mas é, também, a dimensão mais evasiva do relato de Willis. Ele alerta diversas vezes contra a circularidade de se construir um argumento de implicações tão gerais a partir de uma amostra tão pequena e do próprio reconhecimento (apesar da omissão sistemática) da existência de outras reações à escola, tanto entre a classe média quanto entre os rapazes conformistas da classe trabalhadora (ver nota 8). Ele alerta, ainda, quanto ao perigo de uma visão “hipersocializada” de seus próprios objetos não conformistas, como produtos integrais da forma cultural que é, afinal, o foco de análise abstraído por ele. Além disso, o movimento das consequências não pretendidas parece muito próximo da velha teleologia funcionalista, ainda que em uma forma irônica – os agentes fazem o que fazem em seus vários contextos e – vejam só! – há uma ordem clara no sistema. Certo reconhecimento da bagunça da vida real é simplesmente acrescentado a noções convencionais da ordem funcionalista. Trata-se, de fato, de um avanço em relação a movimentos passados de representação do sistema social, mas dificilmente se poderia dizer que é uma ruptura audaciosa com noções confortáveis de ordem.

Um comentário sobre movimentos textuais utilizados para se chegar aos argumentos conceituais acima

A sensibilidade hermenêutica de Willis

Gostaria, apenas, de assinalar o reconhecimento de que, não importa quão modificados, a observação participante e os métodos sob sua égide apresentam uma tendência para o naturalismo e, portanto, para o conservadorismo. O relato etnográfico é um produto extremamente *ex post facto* da incerteza real da vida. Ali se desenvolve, indesejada, uma unidade falsa que pergunta: “O que acontece agora?”, “Como terminou?”, “Qual o sentido disso?”. Os objetos encaixam-se bem demais em seu mundo autorreferenciado.

O método também é paternalista e condescendente – é possível imaginar o relato etnográfico feito de baixo para cima, em uma sociedade de classes? [...] O relato etnográfico, com todos os seus *bases*, insiste em um nível de agência humana que é recorrentemente negligenciado ou negado, mas que vem ganhando importância, progressivamente, para outros níveis do todo social. Embora o mundo nunca seja diretamente “cognoscível”, e não possa se apresentar empiricamente da forma como o relato etnográfico parece às vezes sugerir, é preciso, entretanto, que seja especificamente registrado em algum ponto da teoria, se esta ambiciona ter um mínimo de relevância que seja (Willis, 1981, p. 194).

O que está em questão, aqui, é a crítica hermenêutica da alegação de Willis de ter extraído uma teoria crítica da classe trabalhadora a partir das palavras e ações de seus objetos, uma teoria que parece confirmar poderosamente a teoria marxista. A esse respeito, devemos nos lembrar do movimento central da construção do texto de Willis – a separação rígida entre etnografia e análise. Esse movimento pode se dar em função da preservação, pelo autor, de uma retórica do sociologismo positivista que representa a etnografia como simplesmente um método e um registro de dados. Entretanto, essa divisão faz algo de mais importante: ela enquadra uma voz analítica autônoma e legitimada, por meio da qual Willis pode desenvolver um discurso teórico em uma língua à qual está acostumado, ao mesmo tempo que se apoia na seção etnográfica como uma maneira de sugerir que não se trata realmente da sua voz, mas de uma mediação daquilo que está embutido na etnografia dos rapazes, concebido, de maneira significativa, como transcrições literais de entrevistas. Em sendo assim, podemos dizer que a representação da experiência da classe trabalhadora não é, de forma alguma, o principal objetivo de Willis; ao contrário, Willis desenvolve representações etnográficas da experiência da classe trabalhadora para se referir a elas de um modo que atenda à sua exposição teórica. A etnografia confere substância ao livro de Willis, mas não é, em si mesma, o ponto principal.

Há, aqui, ao menos uma sugestão de prestidigitação, e o que uma sensibilidade hermenêutica incorporada à narrativa da etnografia faz é impor padrões de honestidade puritana às alegações, tais como aquelas que se encontram no cerne do texto de Willis, referentes a quem fala por quem e àquilo que está sendo autenticamente representado. Será que a teoria

crítica do capitalismo articulada por Willis provém realmente dos rapazes? Será que o etnógrafo descobre esses *insights*, conforme ele alega, ou ele os desperta em seus objetos ao conviver com eles, ou, colocando de maneira mais crua, ele simplesmente impõe o entendimento de que aquilo que diz em suas próprias palavras é uma interpretação precisa do que eles disseram e do que queriam dizer? Esses são problemas epistemológicos muito抗igos e centrais da prática etnográfica, que estão atualmente sob escrutínio, devido ao impacto que a filosofia hermenêutica vem tendo sobre o pensamento antropológico. Ou talvez, de forma ainda mais central, a questão seja a tradução da oralidade dos objetos para a escrita do etnógrafo – nesse caso, da fala dos rapazes para a prosa densa e carregada de jargões de Willis, utilizada em seus comentários e elaborações teóricas.

Dada a confusão de paradigmas mencionada, no momento, a ideia de que os *insights* necessários estão lá, nas vidas dos objetos, para serem desenquadrados por uma interpretação cuidadosa em um gênero tal como a etnografia é muito sedutora para os críticos culturais liberais e radicais em busca de alguma orientação. Como resultado, o apelo especial do tipo de alegação feita por Willis tende a atordoar o ceticismo da autocrítica hermenêutica e a se safar com muita facilidade. Fazer essa alegação de modo passional e evocativo é suficiente para conquistar os leitores de classe média para um movimento que transfere o ônus da crítica para o objeto e altera a função do analista, com implicações muito atraentes para as atuais dificuldades da teoria.

Quanto há, então, de sensibilidade hermenêutica no livro de Willis? Ele, realmente, revela muita perspicácia em relação às limitações da etnografia e às possíveis objeções à sua alegação de que de fato falou autenticamente pelos rapazes, mas o que importa, aqui, é que sua consciência disso não é parte integrante de seu texto, nem é, para ele, uma base da escrita etnográfica. Como em tantos relatos realistas, a perspicácia hermenêutica, quando presente, é marginalizada (como no apêndice *muito sagaz*, já discutido, e no posfácio de Willis, em que ele admite as limitações do naturalismo nos relatos etnográficos – ver citação acima). Assim, embora esteja hermenêuticamente ciente nas margens, Willis mantém distância de seus objetos; o tipo de engajamento a partir do qual emerge a reflexão hermenêutica é somente um *leit motif* em seu texto, e não um componente integral das suas representações etnográficas ou da análise subsequente.

O mundo burguês dominante evocado, em vez de justaposto etnograficamente

Como o meu foco principal foi a cultura dos “rapazes”, os “ear’oles” tornaram-se, necessariamente, algo como um contraste dramático para sua atividade e sua criatividade. [...] Apesar disso, o ponto geral que defendo é que, de maneiras diversas, todos os agentes sociais participam coletivamente na construção de seus próprios destinos, fazendo-o de uma forma que não é simplesmente determinada do exterior e que muitas vezes goza da complexidade labiríntica de uma “forma cultural”. Mas isso não pode ser dito tudo de uma só vez! E se o ato etnográfico de “dar vida” a uma “forma cultural” particular parece retirar a vida das demais, fazê-las parecer anêmicas, isso não deve ser entendido como se a “teoria social” se aplicasse somente à primeira. Este livro não deve incentivar o abandono ou a marginalização dos rapazes mais conformistas da escola, mas deve estimular pesquisas concretas sobre eles, a partir de uma perspectiva semelhante, para revelar a complexidade e o potencial de sua existência social (Willis, 1981, p. 207).

Willis acalenta a possibilidade de que os mesmos movimentos conceituais que realizou em relação à classe trabalhadora possam ser adotados, com resultados igualmente produtivos, no tocante a diversos segmentos da burguesia dominante. O que desmente essa possibilidade é o fato de que o próprio Willis não escolhe representar dessa forma etnográfica o mundo de classes mais abrangente, que existe além daquele de seus objetos da classe trabalhadora, muito embora ele tenha de fato realizado um trabalho de campo “de controle” junto aos “ear’oles”, e o texto esteja salpicado de observações sobre a forma cultural da classe dominante, em contraste com a dos rapazes. Ao contrário, em vez de justaposições etnográficas paralelas comparativas entre as classes, o autor escolhe evocar o mundo capitalista de maneira vaga e personificada. Em vez de se basear no tipo de etnografia que faz para os objetos de classe trabalhadora que toma como foco, apoia-se nas imagens não examinadas etnograficamente da sociedade estruturada em classes, embutida na tradição da teoria marxista. Conforme já observei, isso é ao mesmo tempo uma vantagem da escrita etnográfica na tradição marxista (pois fornece um meio já pronto, clássico e bem conhecido, de evocar a ordem macrossocial) e uma desvantagem (o uso de imagens macro já prontas

tende a caricaturar o mundo sombriamente incognoscível, em contraste com o mundo etnograficamente descrito dos objetos da classe trabalhadora).

Em vez de justapor representações etnográficas de classes diferentes, Willis apresenta uma etnografia da classe trabalhadora e simplesmente *assume* uma perspectiva etnográfica da classe média por contraste (vale dizer que Willis tem consciência desse problema, conforme sugere a citação acima: “Mas isso não pode ser dito tudo de uma só vez!”). Assim, ele torna os rapazes reais, mas escolhe reificar o sistema mais amplo no qual vivem. Isso não combina com o espírito da abordagem etnográfica que ele tão eloquentemente promove. Aquilo que, para os rapazes, é “o sistema”, é a forma cultural do outro (da classe média). O problema textual, aqui, é a representação cuidadosa de uma forma de vida, ao mesmo tempo que se caricatura a forma de vida dos outros como sendo “o sistema”.

O que está em questão é a validade dessa construção de “consequências não pretendidas” do sistema, ligando locais etnográficos entre si. Embora Willis se limite a demonstrar o funcionamento do sistema como consequência não pretendida da evolução cultural dos rapazes na escola e no chão da fábrica, em nome da coerência ele precisa, além disso, argumentar que as relações *entre* as classes, cujas formas culturais estão muitas vezes situadas em locais etnográficos distintos (à exceção da escola), também se caracterizam por vínculos de consequências não pretendidas que emanam da atividade etnograficamente narrada. Se todos os participantes da ordem social capitalista desenvolvem formas culturais criativas de acomodação e resistência como os rapazes, então, como o capitalismo e suas classes dominantes podem ser descritos, no nível cultural, como mais direcionados, ideologicamente coagidos e intencionais do que os rapazes enquanto vítimas? Se o sistema funciona integralmente por meio de interdependências não premeditadas e de consequências não pretendidas, porém coordenadas, é difícil, então, sustentar a forma convencional de representar a classe ou as classes dominantes na teoria marxista. Na medida em que Willis personifica e caricatura o sistema que se situa além da representação etnográfica da classe trabalhadora, ele não precisa encontrar uma solução para essa dificuldade. Se, em vez disso, ele tivesse construído seu texto usando justaposições etnográficas comparativas entre as classes, teria tido que enfrentar plenamente as implicações das suas consequências não pretendidas, de forma mais direta.

Atribuindo sentido às vidas dos rapazes

Finalmente, todos os movimentos conceituais de Willis dependem de sua capacidade de convencer o leitor de que a cultura dos jovens é, na verdade, positivamente *significativa* e criativa, que eles têm um propósito e não são apenas a classe alienada, tanto nas condições de trabalho quanto no espírito. O movimento principal é dissociar o mundo do trabalho, que os rapazes de fato veem claramente como sem sentido, do mundo da experiência, que eles celebram e elaboram criativamente como uma forma de rebeldia. Como Willis só se refere de forma lateral ao rico contexto da representação persuasiva da criatividade da classe trabalhadora – a cultura popular jovem –, só lhe restam materiais pouco densos por meio dos quais evocar o estilo e a criatividade da experiência dos meninos. Há, assim, uma tensão e uma reivindicação especial em seu reiterado elogio do conteúdo significativo de sua cultura de oposição, a qual, embora apaixonadamente afirmada (como se houvesse muito mais nela do que aquilo que ele nos pode contar dentro dos limites da etnografia), ainda soa vazia. Por exemplo, como diz Willis:

Assim, a natureza de “realmente fazer coisas”, de ser fisicamente ativo no mundo, de atribuir poder ao trabalho de um certo modo, é vista pelos “rapazes” não apenas como uma atitude defensiva, ou como uma reação negativa, mas como uma afirmação e expressão do que parece ter sido genuína e criativamente aprendido. Fala de uma maturidade específica, uma prática de competência e perspectiva, que sentem que os outros não têm. Apesar da sua falta de sentido intrínseca, o trabalho manual, ao menos nesse período de suas vidas, passa a significar, para “os rapazes” em Hammertown, uma afirmação de sua liberdade e um tipo específico de poder no mundo (Willis, 1981, p. 104).

Willis, obviamente, tem uma enorme admiração pelo sentido que seus objetos conseguem extrair da falta de sentido de seu lugar na sociedade. Mas, ao expressar essa admiração, ele não consegue escapar de sugerir a sua falta de autenticidade e o autoengano envolvido, sem um tratamento muito mais direto da cultura popular da classe trabalhadora. Willis finalmente contém seu entusiasmo pelas culturas de oposição dos rapazes quando reage, de forma simpática, às reclamações de feministas, no posfácio, escrito para a edição norte-americana de *Learning to labour*: o sentido que as vidas dos

rapazes têm para eles se baseia na opressão das mulheres. No texto em si, Willis reconhece, de passagem, o racismo e o sexism que modelam a cultura de oposição de seus objetos, centrada na masculinidade viril, mas não os enfrenta seriamente, até o posfácio reflexivo. Assim, de certo modo, o movimento textual de atribuir sentido a algo que pode ser visto como vidas anárquicas e sem sentido é feito de uma maneira ao estilo “ele protesta demais”,¹⁰ que gera, ao final, uma ambivalência considerável. Mas, na medida em que se trata de uma retórica necessária tanto para representações etnográficas convincentes quanto para alegações nelas baseadas, o manejo bem-sucedido desse movimento textual parece ser fundamental.

Conclusão

O livro não é uma tentativa de produzir um relato *antropológico* completo do escopo total do processo de vida de doze indivíduos – para o que, na verdade, teria que ter incluído muito mais, como seu desenvolvimento físico e individual, a sexualidade, a experiência familiar e sua existência pormenorizada em toda uma vizinhança e alcance da vida local. Concentrei-me em *alguns* processos culturais e simbólicos de uma “forma cultural” relativamente específica, focada principalmente na escola e na transição para o trabalho, que tangenciava muitos desses aspectos, sem dúvida, mas não como um mapeamento taxonômico neutro de todos eles. Talvez devamos chamar a isso de “etnografia cultural”, para distingui-lo das abordagens antropológicas (Willis, 1981, pp. 217-18).

Os antropólogos talvez se sintam desconcertados e fiquem irritados com o modo pelo qual Willis, enquanto etnógrafo, se distancia do mesmo projeto na antropologia, ao trivializar o propósito desta última como um holismo não dirigido e inflexível; uma descrição taxonômica como um fim em si mesma, sem um ponto ou argumento redentor. Apesar disso, Willis de fato coloca um desafio para a tradição antropológica da etnografia, na qual talvez haja um ideal subjacente inatingível de um holismo que não deve ser entendido literalmente, de aplicar a etnografia a projetos de propósito e importância teórica mais amplos, como o seu. Isso requer a escrita de textos de gêneros

¹⁰ O autor alude, aqui, a uma passagem de Shakespeare, em *Hamlet* – “The lady doth protest too much” –, cujo sentido é sugerir que a veemência excessiva pode significar o contrário daquilo que é afirmado. (N. do T.)

mistas, semelhantes àqueles vislumbrados por Raymond Williams para o realismo social, no qual a representação e a autoridade etnográficas seriam um componente de relevância variável. Ao contrário da percepção ultrapassada de Willis do estado da etnografia na antropologia, esses textos de gêneros mistos, sensíveis tanto às vidas subjetivas dos objetos quanto à natureza da economia política e histórica mundial, são uma preocupação central da vertente de experimentação da antropologia contemporânea que vimos discutindo.

Apêndice: Alguns vislumbres de outros usos experimentais da etnografia na abordagem de problemas de economia política e teoria social

Discutirei muito brevemente dois outros tipos de textos de gêneros mistos, presentes nesse movimento de etnografias que ambiciosamente procuram abordar problemas de teoria social, economia política e história. Em um deles, são as convenções da representação etnográfica que são relegadas aos bastidores, marginalizadas ou subordinadas a um propósito que contribui para a explicação de acontecimentos históricos relevantes; no outro, a representação etnográfica é o foco, se não uma obsessão, enquanto o mundo da economia política histórica, embora incorporado ao texto, é sutilmente empurrado para os bastidores por uma estratégia de evocação, ao invés de uma representação substantiva. Nos dois casos, os textos são escritos a partir da experiência do trabalho de campo e da autoridade que dele deriva, mas a correlação entre o trabalho de campo feito e um texto simétrico elaborado como uma reportagem a partir dessa experiência não é simples. Ao contrário, nos dois casos, e mais nitidamente no primeiro, o detalhe etnográfico compartilha o espaço textual com outras variedades de escrita, incluindo a narrativa histórica, a exegese literária e a confissão autobiográfica.

A etnografia e o levante revolucionário

A preocupação em questão, aqui, é como adaptar a escrita da etnografia de maneira a abordar questões históricas clássicas de causalidade, aquelas que exigem explicações de grandes eventos. A questão das revoluções sociais e políticas é um caso excelente e recorrente desse tipo. Para o etnógrafo, há muita coisa que depende do acaso e da oportunidade – onde e quando estava o etnógrafo quando o acontecimento se deu. A etnografia dedicada às

grandes revoluções situou-se, em geral, na narrativa dos efeitos da revolução sobre a vida cotidiana, sob a forma de estudos de aldeias. Para mim, a etnografia mais vívida realizada ao nível das aldeias e voltada para o registro de condições pós-revolucionárias é *Fanshen*, de William Hinton (1966), com seu espantoso relato de como uma teoria social revolucionária pode ser aplicada à reclassificação e à remodelagem da sociedade de uma aldeia local.

Mas a etnografia poderia fazer muito mais, se os etnógrafos, em circunstâncias oportunas, escrevessem relatos mais ambiciosos. Por meio do uso textual cuidadoso da representação etnográfica, poderiam participar dos debates centrais sobre a origem e o curso dos próprios processos revolucionários. *Iran: from religious dispute to revolution* (1980), de Michael Fischer, é um exemplo extraordinário, se não único, de um relato de gênero misto, no qual a fixação retórica da autoridade do etnógrafo e a introdução cautelosa do detalhe etnográfico moldam um argumento que lida com a causalidade e as origens da revolução, mais do que com seus efeitos. As representações etnográficas críticas são aquelas da educação religiosa xiita, estudadas por Fischer em Qum, antes da revolução. O livro abre com a fixação da autoridade etnográfica, com Fischer envolvido em uma discussão com um aiatolá. Isto estabelece que “ele esteve lá”, mas faz muito mais, já que é uma apresentação da realidade e do meio de comunicação da ideologia e da visão de mundo xiita, inseparáveis dos estilos discursivos nos quais são expressos. A partir desse início, a etnografia da cultura xiita é tecida por meio de um texto que alterna entre narrativa histórica, reportagens pontuais de eventos revolucionários, análise de classes sociológica, exegese textual e representação etnográfica da vida em Qum. Embora o livro de Fischer seja muito mais difícil de definir como uma etnografia do que o estudo de Willis explicitamente rotulado como tal, ele ainda assim depende, como o livro de Willis, de uma etnografia estratégicamente situada, algo de que tem plena consciência. Desse modo, quando o etnógrafo aborda debates sobre acontecimentos importantes (e os macrosistemas de economia política neles implicados), a etnografia sai do lugar central e assume um papel peripatético na construção do texto.

A etnografia e o ensaio moderno: a corrosão da representação realista em um mundo incerto

E aqueles que veem a representação de sistemas mais amplos e impersonais no espaço narrativo da etnografia como impossível, mas ainda assim são

sensíveis a aspectos da economia política e sentem a necessidade de evocá-los em alguma medida? Essa é a dificuldade dos experimentos mais radicais e modernistas na etnografia – aqueles que se afastam das convenções realistas em direção a uma experimentação elaborada com a forma e à atenção para a reciprocidade das perspectivas, para o contexto dialógico do trabalho de campo e, mesmo, para a incorporação de vozes autorais múltiplas no texto convencional controlado por um único autor. De forma muito mais contundente do que Raymond Williams, que se apega ao realismo, esses escritores experimentais sentem que as etnografias radicalmente interpretativas nunca podem conhecer as realidades que a estatística conhece – talvez sequer reconheçam a prioridade ou a validade privilegiada dessas realidades abstratamente representadas. Ao contrário, buscam um meio de evocar o mundo sem representá-lo.

A forma modernista do ensaio talvez atenda a essa necessidade. Ela se opõe à análise sistemática convencional, exime o escritor de desenvolver as implicações mais amplas de seu pensamento (embora indicando que elas existem) ou de ter que amarrar os fios soltos. O ensaísta pode mistificar o mundo, deixar as ações de seus objetos em aberto quanto a suas implicações globais, adotando uma postura retórica de semicompreensão e semiespanto profundos diante do mundo no qual vivem o objeto etnográfico e o etnógrafo. Essa é, assim, uma forma adequada a uma época como a atual, na qual os paradigmas estão confusos, os problemas são difíceis de abordar e os fenômenos só são compreendidos parcialmente. Estamos, por fim, diante de um limite dos compromissos holistas da etnografia antropológica. O mistério aberto dos fenômenos parcialmente explicados (“há sempre interpretações alternativas”) é um traço essencial da retórica da atitude experimental. Ao contrário da etnografia realista, que pode ser sustentada quando o texto aborda diretamente grandes acontecimentos, o ensaio etnográfico modernista debate-se com o problema textual de como fazer o mundo servir de pano de fundo quando as técnicas convencionais da representação realista são descartadas.

Talvez a reflexão mais extensa e explícita sobre o ensaio como uma forma de escrita apropriada para a modernidade seja aquela de Theodor Adorno (ver Kauffmann, 1981), e principalmente sua recusa a impor ordem por meio da escrita a um mundo cuja essência é sua natureza fragmentária. Em vez de tentar representar o sistema ou grandes acontecimentos por meio de um relato organizado, no qual o realismo é apenas parcial, o ensaio moderno permite, ou melhor, sanciona, o limite final – ele legitima a fragmen-

tação, as bordas ásperas e o objetivo autoconsciente de produzir um efeito que perturba o leitor. O ensaio, nesse sentido modernista, é, assim, uma atitude autoconsciente particularmente adequada para as etnografias experimentais mais radicais. Tais etnografias querem mudar o foco convencional da etnografia e, dessa forma, a percepção dos leitores. Conforme já observado, deslocam o foco para o dialógico e para a reciprocidade de perspectivas envolvidas em qualquer projeto etnográfico. Querem dizer algo sobre o mundo moderno por meio tanto (se não mais) da atenção autoconsciente para a forma do texto etnográfico quanto da atenção direta ao mundo definido do objeto etnográfico.

A sutileza desse uso do ensaio reside em que, seja ou não o sujeito explicitamente visto como vivendo em um sistema mundial fragmentado, ao nível de sua experiência e da experiência do etnógrafo o mundo mais amplo é indiretamente evocado por meio da tentativa, na escrita etnográfica, de transmitir a experiência estranha. É essa a abordagem radical da representação da diferença cultural em um mundo em que a relevância da diferença diminuiu, ao menos entre os leitores ocidentais de classe média. Esse tipo de etnografia busca transmitir a qualidade da experiência de seus objetos, livre da mediação dos costumes e das instituições, conceitos esses que trazem embutido um *bias* direcionado para a percepção da ordem, enquanto que, no nível da experiência, essa ordem não é sentida ou imaginada na mesma medida. A etnografia como ensaio moderno perturba profundamente o compromisso com o holismo que se encontra no coração da maior parte da etnografia realista, e que é cada vez mais problemático (como indicam os limites do texto de Willis). O ensaio não promete que seus objetos sejam parte de uma ordem mais ampla. Em vez disso, por meio da natureza aberta de sua forma, evoca um mundo mais abrangente de ordem incerta – esta é a atitude que o ensaio modernista cultiva acima de tudo. De certo modo, com a retórica apropriada do ensaio, a etnografia modernista afasta-se da problemática dos modos etnográficos sensíveis à economia política que discutimos aqui, ao mesmo tempo que é motivada pelas dificuldades de se escrever etnografia, admitindo que vivemos em um mundo para o qual o paradigma etnográfico do século XX parece agora inadequado. A retórica do ensaio moderno como guia para a construção da etnografia é apenas um remédio muito forte, em comparação com os movimentos de Willis ou de Fischer de combinar as perspectivas da etnografia e da economia política.

São poucos os exemplos reais de etnografia feita nessa retórica do ensaio moderno, embora seja este o tipo de texto ao qual os autores aspiram, ou cuja possibilidade cultivaram, para, em seguida, dele se afastarem em tempos de experimentação. *Tubami: portrait of a Moroccan* (1980), de Vincent Crapanzano, e, mais recentemente, o seu *Waiting* (1985) são talvez as etnografias experimentais mais importantes que podem ser vistas como empregando a retórica do ensaio moderno. A segunda, em particular, que utiliza a captura dialógica de múltiplas vozes para expor a sensação de estarem presos em uma armadilha entre os brancos da África do Sul contemporânea, revela a preocupação inerente dessas técnicas modernistas com a economia política. Longe de ser estreito e provinciano, o discurso dos brancos, no agradável ambiente rural da África do Sul, é repleto de uma ironia “consciente” quanto à sua própria posição e àquela da sua sociedade no âmbito global. Do mesmo modo, em *Tubami*, a forma do texto, bem como seu objeto – um operário ladrilheiro possuído por espíritos – serve como uma declaração sobre a sociedade argelina colonial e pós-colonial.

Uma tolerância contínua diante da incompletude e da indeterminação da ordem no mundo que jaz além da experiência dos objetos etnográficos, intensamente enfocada, parece ser uma marca retórica chave na etnografia modernista. Por exemplo, uma ideia comum para a construção de textos é encadear uma série de ensaios separados que lidam com temas ou interpretações diferentes do mesmo assunto (se o seu estilo não fosse aquele do ensaísta inglês pedante, combinado com uma farta dose de certeza científica, *Naven*, de Gregory Bateson [1936], poderia, por seu espírito e por sua estrutura narrativa, ser visto como um exemplo precoce da etnografia como ensaio moderno; de fato, foi escrito durante um período de profunda incerteza global, tal como o período contemporâneo; a estranheza de *Naven* é sua mistura de preocupações behavioristas e hermenêuticas). Além disso, a etnografia como ensaio muitas vezes se define como tal por um metacomentário explícito sobre as dificuldades de se fazer etnografia no mundo moderno, ao mesmo tempo que a faz. Assim, em geral, é a consciência modernista revelada do escritor etnográfico, perturbado pela tarefa interpretativa diante dele, que embute no texto referências ao mundo mais amplo que compartilha com seus objetos. Vejo os experimentos modernistas como o atual limite externo às maneiras como a etnografia, enquanto uma questão de estratégia textual, lida com o problema da integração entre o micro e o macro, com o qual abri este ensaio.

A etnicidade e as artes pós-modernas da memória

Michael M. J. Fischer

I – Conclusões e re-visões

A história, conforme celebrada por Mnemosine, é uma decifração do invisível, uma geografia do supernatural. [...] Ela constrói uma ponte entre os vivos e aquilo ao qual tudo o que deixa a luz do dia deve retornar. Traz uma “evocação” do passado. [...] A memória aparece como uma fonte de imortalidade. [...]

Jean-Pierre Vernant

Nossa época não se define pelo triunfo da tecnologia como um bem em si mesmo, assim como não se define pela arte como um fim em si mesmo, assim como não se define pelo nihilismo. É ação para um mundo por vir, transcendência de sua própria época – transcendência do self que exige uma epifania do Outro.

Emanuel Levinas

Este texto aproxima dois fenômenos etnográficos indiretamente relacionados, dos anos 1970 e 1980 – o florescimento da autobiografia etnográfica e a fascinação acadêmica com teorias textuais de significado adiado,

escondido, oculto¹ – para se perguntar se são capazes de revitalizar nossas formas de pensar sobre o modo como a cultura opera e remodela nossa prática da etnografia como um modo de crítica cultural. Assim como o relato de viagem e a etnografia serviram como formas de exploração do mundo “primitivo” (ver Pratt, nesta coletânea), e a novela realista serviu como forma para explorações dos modos burgueses e do *self* nos primórdios da sociedade industrial, da mesma maneira a autobiografia étnica e a ficção autobiográfica podem, talvez, funcionar como formas-chave para explorações da sociedade pós-industrial e pluralista do final do século XX.

NOTA: Meu uso da expressão “pós-moderno”, neste ensaio, acompanha o sentido de Jean-François Lyotard (1979): trata-se daquele momento do modernismo que se define contra um passado imediato (“pós”) e que é ceticamente inquisitivo em relação a todas as bases da autoridade, do pressuposto ou da convenção (“modernismo”). A definição de Lyotard abre espaço para ciclos de modernismo que decaem e se renovam, bem como chama a atenção para as várias técnicas de questionamento e desorientação/reorientação – técnicas que vão do surrealismo nas artes aos desenvolvimentos das ciências naturais (fractais, teoria da catástrofe, paradoxos pragmáticos, proposições indecidíveis). As definições alternativas do pós-modernismo como um resultado não rotulado dos modernismos do início do século XX – ou, como diria Fredric Jameson, um recuo do modernismo politicamente engajado de volta à complacência burguesa – esvaziam o termo de qualquer significado substantivo e (no caso de Jameson) afirmam avaliações políticas negativas não fundamentadas. Um uso do pós-moderno próximo deste que emprego aqui, e do qual também sou devedor, é aquele feito por Stephen Tyler (nesta coletânea).

¹ Por razões de espaço, esse segundo fenômeno terá que ficar como uma melodia secundária, à qual aludirei apenas ocasionalmente. “Oculto” é um termo-chave do ensaio de Stephen Tyler incluído nesta coletânea, um ensaio que este trabalho pretende reverberar. “Adiado” evoca os esforços de Jacques Derrida para mostrar como as metáforas dependem e criam novos deslocamentos de sentidos em outros textos, como nenhum texto existe em e por si só. “Escondido” refere-se às tentativas de Walter Benjamin de “revelar” ou recuperar os sentidos sedimentados em camadas de linguagem. Outros que se tornaram teóricos de interesse para esse clima atual são Harold Bloom (assim como Derrida, preocupado com a intertextualidade – em seus termos, “a ansiedade da influência”); Sigmund Freud e Jacques Lacan (como semióticos interessados na dinâmica daquilo a que Freud chamou de “alma”, onde se situam o reprimido, o implícito, o mediado, ou o que Tyler chama de “não dito”); Wilhelm Dilthey, Clifford Geertz e Victor Turner (que exploram entendimentos construtivistas do significado simbólico, como na expressão de Geertz “modelos de e modelos para”); Hans-Georg Gadamer (por sua articulação do sentido suscitada por meio da justaposição de horizontes históricos e tradições culturais); Friedrich Nietzsche e Michel Foucault (por suas investigações sobre o poder hegemônico da linguagem); Max e Uriel Weinreich e Michel Serres (por suas preocupações com a inter-referência e a interlingüística). Não é por coincidência que o interesse nesses autores – um interesse renovado no caso de Freud, Nietzsche e Benjamin – (uma reação contra o *New Criticism* dos anos 1960 na literatura, e contra o parsonianismo na antropologia) surge ao mesmo tempo que o florescimento da autobiografia étnica. Há um fundo comum de investigação que é característico do momento atual.

A recente proliferação de obras autobiográficas que tomam a etnicidade como um enigma central parece não encontrar lugar na literatura sociológica tradicional sobre etnicidade. Obras como *The woman warrior*, de Maxine Hong Kingston; *Passage to Ararat*, de Michael Arlen (1975); e *Migrations of the heart*, de Marita Golden (1983) são mal compreendidas, em meio a discussões sobre solidariedade de grupo, valores tradicionais, mobilidade familiar, mobilização política ou categorias sociológicas semelhantes. Romances imigrantes de rebelião contra a família, casamentos inter-raciais/interculturais e aculturação são mais importantes para tais concepções sociológicas.

O que essas obras mais recentes forçosamente trazem é, *em primeiro lugar*, a percepção paradoxal de que a etnicidade é algo reinventado e reinterpretado, em cada geração, por cada indivíduo e que, muitas vezes, é algo muito intrigante para ele, algo sobre o qual não tem controle. A etnicidade não é uma coisa simplesmente passada de geração para geração, ensinada e aprendida; é uma coisa dinâmica, muitas vezes mal reprimida ou evitada. Pode ser poderosa mesmo quando não é conscientemente ensinada; é algo que o ensino institucionalizado pode facilmente tornar chauvinista, estéril e superficial, algo que só floresce plenamente – e, muitas vezes, de forma libertadora – por meio da luta. Na medida em que a etnicidade é um componente emocional da identidade profundamente enraizado, ela é transmitida, muitas vezes, menos pela linguagem ou pelo aprendizado cognitivo (aos quais a sociologia se restringiu quase que integralmente) do que por processo análogo ao sonho e à transferência dos encontros psicanalíticos.

Em segundo lugar, aquilo que é descoberto e reinventado nessas novas obras sobre etnicidade é, talvez, cada vez mais, algo novo: ser sino-americano não é a mesma coisa que ser chinês nos Estados Unidos. Nesse sentido, não há qualquer exemplo a ser seguido para se tornar sino-americano. É uma questão de se encontrar uma voz ou um estilo que não violenta os vários componentes da identidade do sujeito. Em parte, esse processo de se assumir uma identidade étnica é uma insistência em um conceito de *self* pluralista, multidimensional ou multifacetado; uma pessoa pode ser muitas coisas diferentes, e essa percepção pessoal pode ser central para um *ethos* social pluralista mais amplo.

Em terceiro lugar, a busca ou a luta por uma percepção da identidade étnica é uma (re)invenção e descoberta de uma visão, ao mesmo tempo ética e orientada para o futuro. Enquanto a busca por coerência se baseia em uma conexão

com o passado, o significado abstraído desse passado, um critério importante de coerência, é uma ética que pode ser trabalhada na direção do futuro. Essas visões podem assumir diversas formas: podem ser ao mesmo tempo culturalmente específicas (por exemplo, os incentivos bíblicos a vitórias negras contra a opressão) e dialeticamente formadas como críticas a ideologias hegemônicas (por exemplo, como alternativas à retórica do “caldo cultural”² de assimilação ao estilo insípido e neutro dos conformistas anos 1950).

Podemos citar dois exemplos iniciais que são, ambos, relatos retrospectivos que expressam surpresa diante do poder de cristalizações politicamente carregadas. Em *American immigrants in Israel* (1981), Kevin Avruch cita um americano que, de maneira um tanto distorcida, se lembra de ter explodido com os membros do SDS³ que atacaram Israel em 1967, explicando-lhes a causa israelense de maneira detalhada: “Na época, eu não sabia de onde estavam vindo aquela atitude nem todas aquelas informações”. De forma semelhante, Marita Golden se lembra de estar no Ensino Médio quando Martin Luther King foi assassinado:

Nos dias que se seguiram à morte de King, uma barricada invisível de tensões se ergueu entre os estudantes brancos e negros na Western High School. Os estudantes negros não sabiam, na ocasião, que dali a poucos meses muitos de nós iríamos repudiar nossos amigos brancos, deixando de considerá-los “relevantes”. Em vez disso, passamos a achar que sua mera presença era incoerente com um “compromisso com a luta”, que foi o que nossas vidas se tornaram da noite para o dia (Golden, 1983, p. 15).

Essas passagens ilustram uma falta de conhecimento explícito, uma impressão de algo enterrado que sobe à superfície, e a compulsão de uma força do tipo “id”. O *id*, como Freud originalmente utilizava o termo, era simplesmente *das Es*, a natureza neutra da experiência,⁴ algo particularmente forte para a criança de língua alemã, referida na forma neutra – *das Kind* – e que apenas gradualmente desenvolve um *self* consciente, generificado e individuado. O reconhecimento de algo relativo ao ser essencial do sujeito parece, dessa forma, provir do exterior da consciência e do controle imediatos, e ainda assim reque-

rer um esforço de autodefinição.⁵ A etnicidade, em sua forma contemporânea, não é, portanto, nem (como diria a literatura sociológica) apenas uma questão de processo grupal (sistemas de apoio), nem um problema de transição (assimilação), nem de transmissão direta de geração para geração (socialização).

Sob alguns ângulos, a reinvenção contemporânea da identidade étnica por meio da lembrança nada traz de novo. A noção pitagórica de memória (que fascinava Platão) também concebia o mundo como um mundo de esquecimento, de aparições superficiais sob as quais jazem as realidades escondidas. Somente a alma que se dedicava a exercícios de memória, a recordações, à preservação do conhecimento desse mundo na passagem para o mundo seguinte e na evitação das águas de Lethé (ou Ameles) no retorno a esse mundo, vindo dos domínios celestiais, poderia escapar aos ciclos de renascimento, ao fluxo das repetições sem sentido e à entropia na direção da redução dos seres humanos a nulidades mecânicas ou bestiais. Somente por meio da memória, afiada por exercícios e esforços constantes, pode-se expiar os pecados de vidas passadas, purificar a alma, ascender e escapar a repetições distraídas.⁶

Da mesma forma, as re-criações étnicas contemporâneas ganham fôlego pelo medo não apenas de serem uniformizadas como hominídeos industriais idênticos, mas de perder uma visão ética (celestial) que poderia servir para renovar o *self* e o grupo étnico, bem como contribuir para uma sociedade pluralista mais rica e poderosamente dinâmica. Ao examinar o porquê de a América branca produzir biografias, enquanto a América negra produz autobiografias, Arnold Rampersad (1983) observa que a autobiografia (ao menos em suas formas mais poderosas) se baseia em uma visão moral, em uma relação vigorosa entre uma percepção do *self* e uma comunidade, em um apelo retrospectivo ou profético a uma comunidade de espírito, seja ela religiosa ou social, ou naquilo que Hans-Georg Gadamer talvez chamassem de um desejo de uma tradição moral.

A ansiedade étnica, aquele sentimento que brota de profundezas misteriosas, não é o único aspecto interessante das expressões contemporâneas da etnicidade. Ao contrário, essas parecem ser um reflexo de processos culturais mais gerais. Para um ocidental, a sociedade do final do século XX parece, no plano global, ser caracterizada por uma homogeneização superfi-

² No original: “melting pot”. (N. do T.)

³ “Students for a Democratic Society”. (N. do T.)

⁴ “the it-ness of experience”. (N. do T.)

⁵ Sobre o uso feito por Freud, ver Bruno Bettelheim (1983).

⁶ Sobre as noções pitagórica e platônica de memória, ver Jean-Pierre Vernant (1965/1983).

cial, pela erosão das encenações públicas da tradição, pela perda dos rituais e dos enraizamentos históricos. Os elementos culturais parecem se tornar cada vez mais fragmentados, volitivos, questões arbitrárias de estilo pessoal. As celebrações e os rituais nos Estados Unidos, por exemplo, parecem muitas vezes ser irônicos, refletindo uma descrença de boa índole, cética, hedonista e de tonalidade comercial.⁷ E, ainda assim, trata-se claramente de reações à superficialidade dessas situações: conforme apontaram, cada um a seu modo, Benjamin e Freud, a própria língua contém camadas sedimentadas de metáforas, conhecimentos e associações emocionalmente ressonantes, as quais, quando recebem atenção, podem ser vivenciadas como descobertas e revelações. De fato, muito do estado de espírito filosófico contemporâneo (na crítica literária e na antropologia, bem como na filosofia) é voltado para a investigação daquilo que está escondido na linguagem, que é adiado por sinais, que é apontado, que está reprimido, implícito ou mediado.

Assim, aquilo que, a princípio, parecem ser buscas autobiográficas individualistas, termina por se mostrar como revelações de tradições, re-colheções de identidades disseminadas e de centelhas divinas produzidas pela quebra dos vasos. São uma visão moderna das artes pitagóricas da memória: a retrospecção para obter uma visão do futuro. Nessa transformação, as buscas também acabam por se tornarem críticas poderosas de várias retóricas contemporâneas de dominação.

Em um período em que a escrita e a recepção da etnografia são assuntos de muito interesse e de debate entre os antropólogos (ver Marcus e Fischer, 1986), as perspectivas sobre a etnicidade, embutidas na literatura autobiográfica, sugerem novas formas de ler e escrever etnografias.

II – Disseminações e pró-vocações

O poder da palavra não consiste em seu conteúdo explícito – se é que, falando em termos gerais, isso existe – mas na digressão nele envolvida.

Chaim Nachman Bialik

⁷ Wilcomb E. Washburn, in Victor Turner, ed. (1982, p. 299).

A estratégia deste artigo é composta por três partes: escuta etnográfica, atenção para a crítica cultural e atenção para a escrita experimental. Em primeiro lugar, a estratégia é escutar as vozes de vários grupos étnicos, por meio de autobiografias. Escolhi a autobiografia porque, assim como a etnografia, ela tem um compromisso com o real. A ficção autobiográfica também foi incluída porque as modalidades da veracidade, na nossa época, não podem mais (se é que algum dia puderam) ser limitadas às convenções do realismo. De fato, como acertadamente aponta Murray Baumgarten, desde as perturbações linguísticas maciças do alemão nazista, do russo stalinista e de outras formas do duplipensar do século XX, inclusive o ‘oficialês’ insensível norte-americano, “o realismo como confiança na linguagem já não está disponível”; é como se “a montagem surrealista, a colagem cubista e a parábola existencialista fossem as únicas possibilidades adequadas” (Baumgarten, 1982, p. 117). Além disso, as convenções do realismo, principalmente como praticadas na etnografia tradicional, contêm, elas mesmas, e se tornam coerentes por meio de metáforas alegóricas (ver Clifford, nesta coletânea). A indiretividade (vide Bialik, acima) é inerente ao uso da linguagem e deve ser explorada conscientemente, em vez de ignorada, negada e autorizada a iludir. Durante as duas últimas décadas, os autobiógrafos étnicos produziram explorações brilhantes voltadas para a redescoberta das fontes da linguagem e, por meio disso, também da natureza da realidade moderna.

Ao pensar em como ler, analisar e interpretar esses textos autobiográficos contemporâneos, veio-me a ideia de que a busca étnica é um espelho da bifocalidade que sempre foi parte do *rationale* antropológico: ver os outros contra o pano de fundo de nós mesmos, e nós mesmos contra o pano de fundo dos outros. A justaposição de costumes exóticos e costumes familiares, ou a relativização de pressupostos até então incontestes, sempre foi o tipo de crítica cultural prometida pela antropologia. Essa bifocalidade, ou reciprocidade de perspectivas, tem se tornado cada vez mais importante em um mundo de interdependência crescente entre as sociedades: os membros das culturas descritas são, cada vez mais, leitores críticos de etnografia. As figuras retóricas do “primitivo” ou do “exótico” não podem mais ser usadas impunemente: as audiências se multiplicaram. A bifocalidade, além disso, deve cada vez mais ser um atalho para “duas ou mais” culturas em justaposição e comparação. A comparação bem-sucedida entre culturas requer ao menos um terceiro caso, para evitar julgamentos simplistas do tipo “melhor

ou pior”, para fomentar múltiplos eixos de comparação⁸ e para evocar uma percepção de universos mais amplos, nos quais estão situadas as culturas (ver, também, Marcus, nesta coletânea). As culturas e as etnicidades, enquanto conjuntos, estão mais próximas de famílias de semelhanças do que de simples diagramas tipológicos.

O étnico, o etnógrafo e o estudioso das comparações entre culturas costumam, muitas vezes, começar com uma via de mão dupla empática e pessoal, buscando no outro esclarecimento para os processos que ocorrem no *self*. Pode-se, talvez, pensar no grande erudito islâmico e místico católico Louis Massignon, que usou o sufismo como um substituto para seus próprios dilemas em um mundo antimístico e pós-cristão. Poderíamos multiplicar os exemplos. Entre os melhores e mais sensíveis trabalhos antropológicos estão aqueles que colocam em cena envolvimentos pessoais desse tipo, embora geralmente apenas como subtexto, raramente em destaque ou explicitamente reconhecido. Pode-se pensar na associação entre o envolvimento tardio de Victor Turner com os símbolos e rituais Ndembu e sua guinada para o catolicismo; no trabalho de Stanley Tambiah sobre o budismo na Tailândia, o qual, ao contrário de tantas coisas escritas sobre o budismo por ocidentais, o trata com respeito como uma força política potente, em uma tentativa oblíqua de compreender sua dinâmica em sua própria e convulsa terra natal no Sri Lanka; e talvez até mesmo em Lévi-Strauss, cujo trabalho sobre as mitologias indígenas americanas pode ser entendido como um ato de reparação em relação a um mundo destruído, paralelo à criação do Talmude – isto é, uma preservação acoplada a um aparato crítico capaz de permitir um uso regenerativo pelas gerações futuras.⁹ Esse envolvimento não precisa ser étnico ou

⁸ Foi esse o tema de uma conferência organizada por M. C. Bateson em Coolfont, West Virginia, em junho de 1984, promovida pela Intercultural Foundation, com apoio da Wenner-Gren Foundation, do Smithsonian Institute e do Georgetown University Center for Intercultural Studies.

⁹ O Talmude discute as minúcias da adoração no templo, uma forma de adoração já havia muito desaparecida na época em que o Talmude foi escrito. Transforma, assim, aquilo que uma vez foi um conjunto de regras rituais em uma ferramenta para o desenvolvimento de habilidades argumentativas e dialéticas (Neusner, 1981). Da mesma forma, Lévi-Strauss tentou coletar mitos, muitos dos quais já não funcionam em seus contextos originais e, por meio de cotejamento e sugestão de procedimentos para interpretá-los, os fez viver novamente como objetos de discussão e crescimento intelectual (ver Handleman, 1982). Por exemplo, nunca mais alguém será capaz de analisar um único acontecimento, uma única figura simbólica ou uma só variante mitica sem levar em conta outras variantes e outros mitos relevantes, ou ignorar a noção de

religioso no conteúdo: o relato de Steven Feld da estética Kaluli, utilizando o conhecimento e as habilidades de seu artista bem como suas competências acadêmicas, é um dos melhores exemplos recentes. Ele consegue nos dar não apenas uma descrição convincente, mas, o que é mais importante, um aparato crítico,¹⁰ que fornece ao leitor um conjunto de ferramentas conceituais com bases sensoriais e cognitivas radicalmente diferentes das nossas.

É importante deixar claro que não estou defendendo uma leitura reducionista das etnografias em termos das biografias de seus autores. É verdade que os profissionais podem ajustar suas leituras de etnografias de acordo com aquilo que sabem sobre os escritores. Isso torna a leitura mais rica e mais bem informada. Permite que o leitor traga para o texto muitas das nuances, entendimentos tácitos e perspectivas implícitas que orientaram o escritor – que traga, como diria Platão, um texto morto à vida.¹¹ Mas, no caso de leitores casuais ou pouco sofisticados, ler nos termos da biografia do escritor pode ser uma atitude invejosa e destrutiva, que diminui o texto em vez de enriquecê-lo. O que estou sugerindo, no lugar disso, é uma leitura de etnografias como justaposição de duas ou mais tradições culturais e uma atenção, tanto na leitura quanto na construção de etnografias, para os modos como a justaposição de tradições culturais funciona tanto no nível consciente quanto no inconsciente. Para muitos, a investigação de outra tradição, como talvez Golden, na Nigéria, ou eu mesmo, no Irã, pode servir como uma forma de explorar o próprio passado, hoje desaparecido para sempre. São necessárias ancoragens autênticas, que possam permitir um tipo de via de mão dupla, ou múltiplas (entre o *self* e o outro), que gerem uma curiosidade rica e solidária pelo detalhe e pela lógica cultural que possa ser exposta à crítica mútua ou à revelação mútua por ambas as tradições. Ao mesmo tempo, é preciso um freio que impeça a assimilação do outro ao *self*,

mito como uma forma de linguagem com regras sintáticas e significados gerados sistematicamente por meio de diferenças contrastantes no uso de incidentes, personagens ou símbolos.

¹⁰ O relato de Feld passa de uma análise textual de um poema construído em torno do chamado de uma criança abandonada para uma análise das tipologias Kaluli dos pássaros baseadas em sons; prossegue para uma análise musical de canções como aquelas usadas no ritual Gisaro; em seguida, para a análise retórica Kaluli das maneiras pelas quais as palavras se tornam poéticas; e chega a uma análise do vocabulário e da teoria musical Kaluli, nos quais a estrutura sônica é codificada em metáforas relativas ao movimento da água. A música, a poesia, a estética e a epistemologia Kaluli são, em geral, construídas em torno do som, em um forte contraste com a epistemologia ocidental, que privilegia a visão (ver, também, Tyler, 1984c).

¹¹ Ver o *Fedro* de Platão e o comentário de Jacques Derrida a respeito em seu *Disseminations*.

enxergando apenas o que é semelhante ou diferente. É preciso evitar a comparação baseada no contraste dualista rígido. Uma terceira, quarta ou quinta comparação envolve, necessariamente, uma multidimensionalidade e uma percepção de universos mais amplos de significação. Nas autobiografias étnicas, experimentar identidades alternativas é uma técnica para alcançar essa multidimensionalidade.

A estratégia empregada na escrita deste trabalho foi, assim, justapor cinco conjuntos de escritos autobiográficos: armênio-americanos, sino-americano, afro-americanos, mexicano-americanos e americanos nativos. A ideia é permitir que conjuntos múltiplos de vozes falem por si mesmos, com minha própria voz como autor silenciada e marginalizada sob a forma do comentário. Embora seja verdade que eu coloco essas vozes em cena, o leitor é remetido aos originais; o texto não é hermeticamente fechado, mas aponta para além de si mesmo. Escritos paralelos da minha própria tradição étnica são evocados nas introduções e nas conclusões como pontos de novos contatos para, conforme coloca Tzvetan Todorov (1982/1984, pp. 250-51), evitar “a tentação de reproduzir as vozes dessas figuras ‘como realmente são’: de abolir minha própria presença ‘pelo bem do outro’ [...] [ou] de subjugar o outro a mim, de transformá-lo em uma marionete”.

O que emerge daí como conclusão não é somente que processos paralelos operam através das identidades étnicas norte-americanas, mas uma percepção de que essas etniciidades constituem apenas uma família de semelhanças, de que a etnicidade não pode ser reduzida a funções sociológicas idênticas, de que a etnicidade não é um processo de inter-referência entre duas ou mais tradições culturais, e de que essas dinâmicas de conhecimento intercultural fornecem suprimentos para a renovação dos valores humanos. A memória étnica é, assim, – ou deve ser – orientada para o futuro e não para o passado.

Se há múltiplas vozes envolvidas nesse experimento, então haverá também, espera-se, múltiplas leituras. Ao se invocar os discursos de diversos grupos diferentes, damos-lhes a oportunidade da réplica. O discurso do texto não é selado por uma retórica profissional ou pela autoridade que nega a participação de interlocutores não profissionais. Ao mesmo tempo, arrasta os membros desses diferentes discursos étnicos para o projeto comparativo da antropologia. Não permite aos membros dos grupos étni-

cos o mero protesto nos termos de sua compreensão intuitiva da própria retórica, mas tenta entender essa intuição como apenas uma entre outras fontes válidas de conhecimento.

Finalmente, a capacidade de textos como estes aqui resenhados de fazer uma crítica cultural desprovida das distorções estereotipadas que as categorizações tradicionais das comparações entre culturas com frequência produziram é um modelo importante para a etnografia. Não há maiores acusações de racismo nos Estados Unidos do que em *Beneath the underdog*, de Charlie Mingus, “A Trip Through the Mind Jail”, de Raul Salinas, nos escritos raivosos de Frank Chin e nas descrições de traumas de James Welch ou Gerald Vizenor. Nenhum deles, entretanto, faz apenas acusações; e, com certeza, nenhum deles culpa apenas opressores externos ao próprio grupo étnico; todos demonstram, por meio da ficção, a criação de novas identidades e mundos. Mais do que esforços ingênuos de representação direta, sugerem ou evocam a emergência cultural (ver Tyler, nesta coletânea). Uma das razões da impressão relativa de que essas descrições são menos estereotipadas é sua atenção para a ineficácia de técnicas textuais – isto é, o emprego autoconsciente de dispositivos tais como a transferência, a tradução de sonhos, a conversa descontraída, vozes e perspectivas múltiplas, o realce de inversões cômicas e a justaposição dialética de identidades/tradições/culturas e a crítica de discursos hegemônicos. No jargão hoje em moda, esses textos ilustram a intertextualidade, a inter-referência e as modalidades interlingüísticas do conhecimento pós-moderno. No nível prático, essa técnica autoconsciente e virtuosística poderia contribuir para uma literatura etnográfica revigorada, que possa voltar a realizar a promessa antropológica da crítica cultural: tornar nossas formas tacitamente aceitas reconhecíveis como construções socioculturais pelas quais podemos assumir responsabilidade.

Na primeira versão deste trabalho, as cinco fontes (etniciidades) da autobiografia étnica compunham, cada uma, uma seção em separado. Tentei, com isso, fazer algumas sugestões quanto ao alcance ou à trajetória histórica da escrita autobiográfica em cada etnicidade, bem como destacar, em cada seção, uma percepção específica da etnicidade e uma técnica própria para captá-la. Esse tipo de organização, embora próximo da estratégia de descoberta etnográfica, mostrou-se de difícil manejo para os leitores. Na versão que apresento aqui, inverti a ênfase hierárquica: cada seção aborda uma tática de escrita, embora preserve a divisão por etnicidade, porque

parece haver, de fato, alguma conexão entre experiências específicas de grupos étnicos e as técnicas usadas para captar, revelar ou exorcizar essas experiências. Isso não quer dizer que qualquer tática ou técnica seja usada exclusivamente por escritores de uma dada etnicidade. (Muito pelo contrário: todas essas técnicas estão disponíveis e são usadas por escritores de todas as etnicidades.) Entretanto, a simples organização unicamente por técnica colocaria em risco a percepção da trajetória histórica de escrita em cada tradição étnica.¹² A simples organização por técnica também gera o perigo de reduzir a polifonia e a estrutura dos múltiplos estilos existentes em qualquer tradição de escrita étnica a um mero exemplo de um argumento unívoco.

Entre os elementos da estrutura (além do estilo, das várias técnicas e do diálogo com os antecessores), estão explorações das perspectivas psicanalítica e feminista. É impressionante o grau em que os autobiógrafos contemporâneos são adeptos do emprego da linguagem e/ou da lógica psicanalítica para descrever ou moldar processos étnicos. Os modos como a etnicidade ganha matizes de gênero são um pouco menos inovadores. A herança cultural é, frequentemente, descrita em imagens paternas ou maternas. As crianças moldam-se, afinal, tanto no pai quanto na mãe (ou em outros adultos), de maneiras complexas e, muitas vezes, reativas. Uma forma etnográfica de nos perguntarmos se e como os debates contemporâneos sobre papéis de gênero se refletem aqui é prestar atenção tanto a autores quanto a autoras, às imagens masculinas e femininas.

¹² Por exemplo, a escrita ameríndia baseia-se em uma longa tradição de recurso filosófico, mítico e simplesmente cômico a figuras malandras. A escrita autobiográfica negra também é uma tradição há muito estabelecida. É possível traçar suas origens até as narrativas sobre escravidão dos africanos ocidentais muçulmanos (e outros) trazidos para os Estados Unidos, e, de forma mais próxima, no período moderno, as autobiografias negras contribuíram para o desenvolvimento central do movimento pelos direitos civis do pós-guerra. É difícil conceber esse movimento sem pensar em *Invisible man*, de Ralph Ellison (1952), *Manchild in the Promised Land*, de Claude Brown (1965), *I know why the caged bird sings*, de Maya Angelou (1969), *The autobiography of Malcolm X* (com Alex Haley, 1973) ou *Soul on ice*, de Eldridge Cleaver (1968). A escrita sino-americana (assim como a escrita mexicano-americana) criou reações diferentes ligadas à classe. Alguns sino-americanos cujas famílias não vivenciaram as estradas de ferro, a exploração fábril e os enclaves chineses se ressentem dos livros de Kingston por reforçar estereótipos. Escritores homens, tais como Frank Chin e Jeffrey Paul Chan, também criticaram Kingston por estimular o exotismo estereotipado, em vez de criar visões alternativas (Kim, 1982).

Passamos, então, da dor do silêncio à sabedoria do riso.

Transferência

*Meus ancestrais falam
comigo em mitos
que oscilam.*

*Cada palavra um enigma
cada sonho
sem herdeiro.*

*Em dias ensolarados
enterro
palavras.*

*Eles arrancam as raízes
e se enroscam em torno
de uma sintaxe esquecida.*

*Na próxima primavera
uma anedota desabrochará
plenamente.*

Diana der Hovanessian, "Learning an Ancestral Tongue".¹³

Passage to Ararat, de Michael Arlen (1975), é um texto arquetípico pela exibição dos mecanismos de "transferência" da etnicidade e por fazer as paixões com uma força do tipo do id, vivenciado como aquilo que define o *self*, ainda que vindo de fora. O que é crucial aqui é o domínio de uma ansiedade que se manifesta pela repetição de padrões de comportamento e que não pode ser articulada em uma linguagem racional, mas apenas colocada em ato. A analogia, neste ponto, é com o terceiro de três modos de comunicação que são comumente distinguidos na terapia psicanalítica: a investigação cogniti-

¹³ Comparar com William Saroyan carregando fragmentos dos escritos de seu pai em pedaços de papel, como sementes que inspiram sua imaginação (*Here comes there goes you know who*, p. 36).

va, racional e consciente; a tradução dos sonhos em verbalizações lineares e textuais (introduzindo, assim, as distorções da linguagem mediadora); e a transferência, na qual não se produz qualquer texto, mas, em vez disso, uma repetição, dirigida ao analista, de padrões de comportamento previamente estabelecidos em relação a algum outro anterior significativo.

A ansiedade étnica de Michael Arlen começa com o silêncio de seu pai em relação ao passado armênio. Ao tentar poupar seus filhos do conhecimento de experiências passadas dolorosas, os pais muitas vezes criam, na criança, um vazio obsessivo, que precisa ser explorado e preenchido. Arlen afirma que não tem nenhuma experiência infantil evidente, além do ambiente caloroso e da felicidade da família, ao comer no restaurante Golden Horde (favorito, também, de William Saroyan). Ainda assim, o silêncio de seu pai é uma ambivalência dramaticamente encenada e repleta de consequências para o filho: o pai tenta e fracassa espetacularmente ao tentar se tornar inglês; muda seu nome, (embora escritor) não escreve nem fala sobre os armênios, casa-se com outra exilada (uma greco-americana), veste-se “com o cuidado meticoloso das pessoas desocupadas ou inseguras”, tenta chamar a atenção no St. Regis Hotel, volta para casa para refeições “insossas e sem personalidade”, anda de um lado para o outro em “um pequeno cômodo eufemisticamente chamado de biblioteca”, manda seus filhos para um internato e finalmente se muda para os Estados Unidos quando discursos antiestrangeiros são feitos no Parlamento. Nos Estados Unidos, não se sente um armênio legítimo, atormentado por sua incerteza quanto ao modo de tratar seus filhos; ainda assim, consegue seu primeiro emprego americano com aquilo que seu filho recorda como um triunfo virtuoso da astúcia armênia: o produtor cinematográfico Louis Mayer pergunta a ele o que vai fazer; ele responde que está conversando com Sam Goldwyn (que havia lhe dito para tentar a sorte nas corridas de cavalos). Mayer: Quanto ele ofereceu a você? Arlen pai: Não o bastante. Mayer: Que tal 1.500 dólares por trinta semanas? Arlen: Fechado.

A afirmação de Michael Arlen de que o restaurante Golden Horde era sua única experiência infantil armênia real é seguida por uma afirmação da ambivalência em relação a seu pai. De fato, seu texto é estruturado – início, meio e fim – por imagens paternas. Início:

Eu tinha apenas uma leve curiosidade sobre as minhas origens armêniias – ou eu assim pensava, embora, se tivesse entendido como reconhecer esses as-

suntos, eu talvez tivesse percebido que eles me assombravam. Basicamente, eu tinha medo disso. [...] Do que eu tinha medo? [...] Provavelmente, de ser exposto de alguma forma, ou humilhado pela conexão: aquela associação da diferença [...] com alguma coisa profundamente pejorativa [...] E no final comecei a odiar meu pai por causa do meu medo. [...] Eu o amava também... Ele era meu pai. Mas eu também tinha medo dele. Havia alguma coisa que estava sempre entre nós – uma coisa não dita e (ao menos assim parecia) inalcançável. Nós éramos estranhos (Arlen, 1975, p. 7).

Arlen descreve as ambivalências (paralelas às de seu pai) geradas nele mesmo: os medos da infância de que seu disfarce anglo-americano fosse revelado (pavor por si mesmo quando vê um menino judeu ser espancado; um garoto escocês afirmando que Arlen não podia ser inglês de jeito nenhum); o medo de se aproximar demais, emocionalmente, de armênios; e, acima de tudo, a incapacidade de ler sobre os massacres dos armênios pelos otomanos (ficando com raiva, porém, irracionalmente, não dos otomanos).¹⁴

Para exorcizar essa ansiedade, Arlen visita a Armênia soviética. Inicialmente, a ambivalência reaparece: incapacidade de sentir qualquer coisa diante dos monumentos; raiva das críticas e dos estereótipos dos turistas sobre os armênios, confidenciados a ele como se fosse simplesmente um turista americano. Ao final, contudo, há envolvimento, um movimento para fora de si mesmo, um reconhecimento das ligações existentes entre seus dilemas pessoais e aqueles dos outros armênios. Arlen suscita a raiva do seu guia armênio ao fazer perguntas sobre a submissão dos armênios aos otomanos, sua contribuição para com seu próprio *status* de segunda classe. O guia o acusa de querer destruir seu pai (“Terra natal, pai. É a mesma coisa.”¹⁵ [Arlen, 1975, p. 98]): “Toda essa frieza e distanciamento anglo-saxões. [...] Isso não é digno de um filho! [...] E em seguida Sarkis segurou minhas mãos, olhei para seu rosto e vi que ele estava chorando” (*ibid.*, p. 99).

Em seguida a essa ruptura catártica, uma imagem de um mercador do século XVIII, de Erzurum, provoca uma rápida associação. O rosto faz lembrar o de seu pai: “olhos flamejantes em um rosto composto, impassível”: “Percebi naquele momento que ser um armênio, ter vivido como um armê-

¹⁴ Comparar com a raiva distorcida de Saroyan de seu pai (*ibid.*, p. 36).

¹⁵ No original: “Fatherland, father. It is the same thing.” (N. do T.)

nio era ter se tornado meio louco... enlouquecido, aquela coisa profunda – o lugar profundo em que as almas dos seres humanos, do fundo do mar, se torcem e reviram” (ibid., p. 103).¹⁶ Seu pai havia tentado libertá-lo da dor do passado, mas, de repente, Michael Arlen se lembra dele lhe contando, “com uma severidade e uma intensidade surpreendentes” (p. 139), sobre como aprendera a boxear quando tinha oito anos. Arlen se pergunta sobre os efeitos de séculos de provocações feitas pela população majoritária circundante, dos protestos armênios, das reações de massa (a dinâmica clássica, conforme comenta Margaret Bedrosian, de um *bully* cometendo um delito às escondidas e, então, fingindo ter sido enganado, quando a vítima protesta; e cita o ministro do Interior otomano, Talaat Bey: “Fomos repreendidos por não fazer distinção entre os armênios inocentes e os culpados, mas isso era inteiramente impossível, uma vez que aqueles que eram inocentes hoje podem ser culpados amanhã” [Bedrosian, 1982, p. 234]). Um ambiente desse tipo favorece um voltar-se para dentro de si mesmo:

Os olhos [do retrato] pareciam estar quase me queimando. Olhos flamejantes em um rosto congelado [...] ele assumia essa expressão, congelava parte de si mesmo, seu rosto – tudo, menos os olhos, os quais homem algum é capaz de controlar – e batia com o dedo na xícara de café, e abria e fechava a mão dentro do bolso [...] e conseguia viver assim? (Arlen, op. cit., pp. 102-3).

Tal ambiente – especula Arlen – leva à arte da miniaturização, nesse caso não uma expressão criativa por meio da pequenez, mas um gesto obsessivo, um esforço para se tornar invisível.

Ansiedade enfrentada, diagnóstico investigado, o livro volta ao pai, com sonhos como um indício da libertação alcançada. Michael Arlen recorda os sonhos ansiosos de seu pai em relação ao seu próprio pai: não ser capaz de entender quando ele falava armênio. Michael Arlen comenta que ele, Michael, já não sonha tão frequentemente com seu pai (sua passagem por

¹⁶ Comparar com a versão cômica de Saroyan, habilmente descrita por Bedrosian (1982, p. 287): “sem lar, à exceção da companhia do outro, forçados a criar toda uma herança cultural a partir de um encontro fortuito, demonstrando, por meio de seus espíritos esperançosos e infantis que a vida, ao final das contas, é cômica [e acrescentando uma maior profundidade histórico-épica], esses armênios nos fazem lembrar dos intrépidos, malucos e incontroláveis personagens de Sassoon”.

Ararat foi libertadora). Como ele diz, a necessidade de libertar seu pai foi atendida (ibid., p. 292).

O texto de Arlen é direto e autoconsciente,¹⁷ descrevendo a ansiedade étnica como uma aproximação-evitação de um passado que é maior do que o sujeito, que é reconhecido pelos outros como definindo sua identidade, mas, ainda assim, não parece provir da sua própria experiência. A sensação é de não ter controle sobre si mesmo. Trata-se de um princípio de realidade histórico: a experiência individual não pode ser explicada em seus próprios termos. Ela se expressa sob a forma de repetições.¹⁸ Mesmo assim, ele conclui de modo frágil, com uma nota falsa. Alega que sua história é uma fábula de conquista, do encontro da paz e da segurança: “Como é estranho encontrar finalmente o próprio passado: simplesmente encontrá-lo, da mesma forma como podemos finalmente reconhecer uma pessoa que está em sua companhia há muito tempo, ‘Então é você’” (ibid., p. 253). A ansiedade, parece dizer ele, é aliviada pelo estabelecimento de uma continuidade com o passado onde antes havia fraturas, silêncio, ansiedade. Aqui, parece haver quase que um fracasso em criar para o futuro, algo que talvez esteja representado no texto pela ausência de sua mãe greco-americana.

Michael Arlen é apenas uma entre um número cada vez maior de vozes literárias armênias, várias das quais foram examinadas em uma dissertação recente de Margaret Bedrosian. O tema da perplexidade, dos pais obscuros, é muito recorrente, mas as imagens maternas podem ser igualmente fortes.¹⁹ Em outro meio, o pintor Arshile Gorky usa imagens de sua mãe e técnicas, ao estilo da transferência, de indirevidade, repetição e retrabalho. Gorky (nascido Vosdanig Adoian, em 1904, descendente de trinta e quatro gerações de sacerdotes) foi um sobrevivente dos massacres, filho de uma mulher que morreu de fome aos trinta e nove anos, tendo deixado de comer para que seus filhos tivessem uma chance de sobreviver. Ele escolheu os nomes “o amargo” (Gorky) e Achilles (Arshile), cuja ira o mantinha afastado da batalha até que uma nova ira o impelisse a agir. A abstração e o expressionismo

¹⁷ “O que fazer com uma história assim? Uso a palavra ‘fazer’ no sentido de ‘moldar’, ou... ‘re-criar’” (Arlen, op. cit., p. 177).

¹⁸ Michael Arlen, o escritor, seu pai, o escritor; o pai como o imigrante para a América, o guia na Armênia soviética, o mercador de Erzurum, do século XVIII; a herança armênia como um todo.

¹⁹ Ver, por exemplo, os dois poemas encantadores de David Kherdian sobre um velho (“Dedeh Dedeh”) e uma velha (“Sparrow”), cada um deles representando o passado armênio, reproduzidos em Bedrosian (1982).

eram, para ele, técnicas, não de espontaneidade e do inconsciente autônomo, mas da ocultação de verdades vulneráveis. Durante a Segunda Guerra Mundial, ele ofereceu um curso sobre camuflagem:

Uma epidemia de destruição está hoje varrendo o mundo. A mente do homem civilizado está programada para pôr fim a isso. Entretanto, para que o inimigo possa destruir algo, ele primeiro precisa vê-lo. Confundir e paralisar sua visão é o papel da camuflagem (Gorky, citado por Bedrosian, 1982, p. 355).

Suas pinturas são imagens cuidadosamente retrabalhadas: de sua mãe, de sua aldeia natal próximo ao Lago Van, do jardim da família na aldeia, da Árvore-Cruz usada pelos aldeões para afixar suas súplicas a Deus. Seus slogans eram claros: “A partir da nossa experiência armênia, criarei novas formas de acender mentes e massagear corações!”, “Ter uma tradição permite a você lidar com novos problemas com autoridade, a partir de uma posição firme”.

Transferência, o retorno do reprimido sob novas formas, e repetições, com suas distorções, são mecanismos por meio dos quais a etnicidade é produzida. Também sugerem possíveis táticas de escrita. Podem-se distinguir três usos da transferência e da repetição na escrita etnográfica recente. Em primeiro lugar, há a descoberta ou a eliciação de padrões psicológicos de transferência peculiares entre objetos etnográficos, como na obra de Gananath Obeyesekere (1981), em que, além disso, esses padrões sistemáticos geram novas formas sociais. Em segundo lugar, há a análise da mudança mediante repetições intencionais que, na verdade, trabalham por meio de apropriações equivocadas ou distorções. O destaque clássico da falta de direção da dinâmica cultural são as observações de Marx sobre o uso, pela Revolução Francesa, de linguagem e costumes emprestados da República Romana, e sobre a história nunca se repetir de maneira idêntica.²⁰ O livro recente de Marshall Sahlins sobre o capitão Cook e as mudanças estruturais pelas quais a sociedade havaiana passou no período seguinte à sua morte explora, de maneira semelhante, o esboço de repetições intencionais ou a reprodução de formas culturais que levam a distorções, inversões e mudanças não intencionais. Em terceiro lugar, talvez a mais instigante, há a sugestão feita por Vincent Crapanzano em *Tuhami* (1980) de que, em

parte, a dinâmica das entrevistas entre ele e Tuhami era de transferência mútua, com Tuhami colocando o etnógrafo no papel desconfortável de curandeiro. Crapanzano sugere que muitas situações etnográficas compartilham da mesma ambiguidade: os informantes apresentam e adaptam informações como se o antropólogo fosse um funcionário do governo, um médico ou outro agente de ajuda ou perigo; o antropólogo é colocado em posições que limitam suas ações e ele, também, cria papéis para o informante. Em outras palavras, a emergência do conhecimento etnográfico não é muito diferente da criação da identidade étnica. Crapanzano também alude a isso em um artigo que discute um caso de possessão, em que ele entrevista o marido, Muhammad, e sua esposa entrevista a esposa, Dawia.²¹ O casal possuído não apenas apresenta versões diferentes do mesmo acontecimento; essas versões dependem dos interlocutores, havendo, talvez, até mesmo uma leve rivalidade entre os dois etnógrafos. Ao reconhecer essas dinâmicas de obtenção de informações e *insights*, os informantes-colaboradores dos antropólogos ganham um papel mais ativo, e começamos a enxergar as próprias bases de nosso conhecimento como sendo mais sutilemente construídas por meio da ação de outros. Nossa conhecimento torna-se menos objetivo, mais negociado pelos interesses humanos, e objeto de maior responsabilidade nas interações e na honestidade ética no trabalho de campo (no sentido discutido por Tyler nesta coletânea).

O Trabalho dos Sonhos

The woman warrior, de Maxine Hong Kingston (1975), é um texto arquétípico para expor processos de etnicidade análogos a traduções de sonhos. Do mesmo modo como um sonho precisa ser traduzido para a forma de um texto ou de um discurso verbal linear a fim de que possa ser analisado por alguém que não tenha vivenciado as imagens visuais, o texto de Kingston se desenvolve como uma série de fragmentos de histórias tradicionais, mitos e costumes impostos por pais, mas não adequadamente explicados, em momentos críticos da infância, que são, então, incrustados na consciência, para serem elaborados e integrados à experiência contínua. Esse processo de integração é análogo àquele experimentado na terapia psicanalítica pelo analisando, que precisa traduzir as imagens dos sonhos para o discurso verbal para

²⁰ Ver as passagens de abertura do *Dezito Brumário de Luís Bonaparte*.

²¹ “Muhammad e Dawia”, in V. Crapanzano e V. Garrison (orgs.) (1977).

que tanto ele quanto o analista possam discuti-las. O processo de articulação do que significa ser sino-americano é, para Kingston, o processo de criação de um texto que possa ser interrogado e tornado coerente.

O primeiro fragmento, “A Mulher sem Nome”, é a história de uma irmã do pai que tem um filho ilegítimo, é forçada pelos aldeões enraivecidos a ter a criança em um chiqueiro e, em seguida, comete suicídio. A história, diz Kingston, era contada para alertar as meninas (“agora que você começou a menstruar” [Kingston, 1975, p. 5]), mas também para testar a capacidade das crianças nascidas nos Estados Unidos de estabelecer realidades: distinguir o que é particular a uma família, à pobreza, a ser chinês. A história obscura ganha força à medida que Kingston considera as interpretações alternativas possíveis a que pode dar margem: a tia foi coagida (uma imagem da obediência feminina) ou foi ela quem seduziu: na verdade, por que, já que era casada com um norte-americano, ela ainda estava em sua terra natal, e não na casa dos pais de seu marido – devido a transgressões prévias? A tia transforma-se em uma alegoria para as lutas internas da adolescente Kingston: todas as jovens desejam ser atraentes para o sexo oposto, mas de forma seletiva; como fazer com que um chinês se apaixone por mim, mas não caucasianos, negros ou japoneses? As ambiguidades explodem: as mulheres são, evidentemente, desvalorizadas na sociedade chinesa, mas, ainda assim, o pai dessa tia só havia tido filhos homens, antes de ela nascer, e havia tentado trocar um bebê do sexo masculino por uma menina; presumivelmente, ele amava sua filha e talvez tenha encorajado sua rebeldia.

As ambiguidades do papel da mulher são elaboradas em “Tigre Branco”. Kingston aprendeu que cresceria para se tornar esposa e escrava, mas também lhe ensinaram a canção da mulher guerreira – uma variante da lenda da grande xamã Nishan²² – que vingava sua família como se fosse um homem. Na história de Fa Mu Lan, a mulher guerreira, ela sobe a montanha e entra nas nuvens, onde ganha força espiritual e física, aguardando o momento propício, aos vinte e dois anos, para voltar e se transformar em uma paralelo, para Kingston, é a desvalorização irreal das meninas guerreira.

²² Sobre a xamã Nishan, ver Stephen Durant (1979). Na história manchu, a solução acordada entre as estátuas de (a) a poderosa xamã que implica e insulta os ricos e poderosos e (b) a nora viúva (*urun*, “mulher de trabalho”) é tirar as ferramentas da xamã, transformando-a novamente em uma mera *urun*. Essa solução, como mostra a versão de Kingston, não é de forma alguma necessária.

no ambiente popular chinês, para o qual a sociedade norte-americana é sua escapatória, onde ela se torna uma pessoa forte por sua própria conta. Assim como Fa Mu Lan, ela sente que precisa ficar afastada até estar forte o suficiente para voltar e promover uma reforma na sufocante comunidade chinesa imigrante.

“Xamã” é sobre as histórias de fantasmas que a mãe de Kingston contava como histórias de trabalho, para relaxar na lavanderia da família: contos sobre heróis que comiam qualquer coisa em enormes quantidades (“Os imperadores costumavam comer as corcovas dos dromedários imperiais... Comam! Comam! Gritava minha mãe... com o chouriço intacto sobre a mesa.”); histórias de horrores do tempo da guerra. Sua mãe era uma mulher forte e realizada: tinha um diploma de uma escola de parteiras e sabia recitar genealogias para acalmar os espíritos apavorados dos filhos após pesadelos e filmes de terror. Esses poderes familiares também podiam ser repressores (“Chineses não sorriem em fotografias. Seus rostos dão ordens a parentes que estão em terras estrangeiras – ‘mandem dinheiro’ – ou para sempre na posteridade – ‘coloquem cornuda diante desse retrato’”) e regressivos (sempre que voltava para casa, Kingston regredia, voltava a sentir medo de fantasmas, tinha pesadelos com aviões do tempo da guerra e caía em letargia).

Essas e outras “conversas” do livro (e também do livro *Chinamen*) mostram como histórias podem se tornar fontes poderosas de força, como atuam de maneira diferente sobre cada geração, como não são mais do que pedaços fragmentados que precisam ser traduzidos, integrados e retrabalhados. (“A não ser que eu veja sua vida se ramificando na minha, ela não me dá qualquer ajuda ancestral.”) Parte do contexto fragmentado das histórias, dos costumes não explicados, da paranoia em relação aos não chineses e do segredo geral quanto às origens se baseia nas táticas de sobrevivência que os imigrantes desenvolviam contra as políticas discriminatórias de imigração dos Estados Unidos contra os asiáticos. As pessoas mudavam de nome, mentiam sobre a idade e o porto de entrada e, geralmente, encobriam seus rastros para que suas vidas ficassem ininteligíveis para seus filhos (os quais, sendo meio americanos, também não eram inteiramente dignos de confiança). Os não chineses eram chamados de fantasmas, mas, para as crianças sino-americanas, fantasmas são os estranhos fragmentos do passado, a tradição e o excesso de autoproteção familiar que precisam ser externalizados e domados.

O “trabalho do sonho” pode ser prospectivo, assim como retrospectivo: sonhar acordado, bem como elaborar experiências passadas. Frank Chin, Jeffrey Paul Chan e Shawn Hsu Wong, bem como Kingston, utilizam os dilemas dos homens sino-americano para aprofundar ainda mais o exame das novidades de ser sino-americano sugeridas em “Tigre Branco”. Kingston descreve, ali, a necessidade de sair de Chinatown a fim de conseguir a força para redimir (recuperar, mudar e criar) sua identidade. A tarefa à sua frente é construir ou encontrar imagens que não sejam nem chinesas nem europeias. Não há nenhum modelo claro para ser sino-americana. Ser sino-americana é algo que só existe como um projeto exploratório, uma questão de se encontrar uma voz e um estilo. Entre as táticas exploratórias, estão reivindicar os Estados Unidos para si; afirmar uma identidade sexual agressiva; experimentar, na imaginação, as vivências de outras minorias; e questionar tanto as categorias ideológicas hegemônicas dos brancos quanto aquelas de Chinatown.

O projeto é duplamente importante para os escritores: para a autodefinição pessoal e para superar os editores e os críticos que, sistematicamente, rejeitam quaisquer textos que contradigam as visões racistas populares dos asiático-americanos como totalmente exóticos, como iguais a qualquer um (negação da cultura) ou, finalmente, como minorias exemplares (humildes, bem-educados, cumpridores da lei, voltados para a família, trabalhadores esforçados e em busca de educação).

Em resposta, conforme Elaine Kim descreve (1982), Frank Chin se refere a si mesmo como um caubói de Chinatown, insistindo em suas raízes no Oeste Americano e em sua aspereza masculina. Essa atitude é particularmente útil contra o estereótipo exótico dos chineses como “bárbaros de tranças em túnicas de seda e chinelas, sussurrando aforismos confucionianos sobre a piedade filial”. A atitude também é útil contra o estereótipo padrão das minorias utilizado: (a) depreciar os negros; (b) negar a história dos sino-americano (os chineses não recorrem ao governo quando precisam de ajuda porque, durante um longo tempo, o governo foi hostil em relação a seu *status legal*, e eles, assim, tiveram que se esconder do governo; isso teve, como consequência, o crescimento da pobreza, do suicídio e da tuberculose em Chinatown, o que foi ignorado pela sociedade branca); (c) e efeminar os homens asiático-americanos. Chin relembra a clássica situação na escola, em que se perguntava a negros e latinos por que não podiam ser como os

chineses: não se envolvam com problemas, cuidem da família, estudem e obedecam às leis:

E lá estávamos nós, os chineses, na Lincoln Elementary School, em Oakland, na Califórnia, em um mundo em que a masculinidade importa para tudo, cercados pelos meninos negros e latinos durões [...] desnudado e com os pelos raspados por esse policial, sem nenhum estilo masculino próprio, a não ser a covardia (Chin, citado por Kim, 1982, p. 178).

Se é preciso combater esses estereótipos racistas e ideológicos, então, também é preciso expor Chinatown. Chin retrata Chinatown como um lugar decadente sob uma fachada exótica, como um cadáver vivo senil, povoado por habitantes representados como insetos, aranhas e sapos, envolvidos em atividades descritas como funerais (a preservação de passados decadentes sob máscaras de marfim). Os heróis – os caubóis – precisam fugir para sobreviver. Assim como Kingston, Chin foi embora, preferindo construir sua força em Seattle, voltando apenas em incursões temporárias ao campo de batalha da mudança em São Francisco. Em sua escrita, Chin tenta criar um jovem herói durão, agressivo e impertinente, uma sexualidade e agressão adolescentes que são, talvez, signos de uma nova voz e identidade ainda não encontradas.

Jeffrey Paul Chan, observa Kim, escreve de forma parecida; ambos usam a imagem de Chinatown como um galinheiro. Em sua procura por um novo estilo para os sino-americano, Chan também flerta com os papéis de outras minorias, especialmente os índios norte-americanos. O índio é sedutor porque tem (para os estrangeiros) raízes incontestáveis nos Estados Unidos. Há um tema que tanto Kingston quanto Shawn Hsu Wong também desenvolvem: a necessidade, em particular dos homens sino-americano, de demarcar e de se apropriar da terra. O narrador de Wong é assombrado pelos fantasmas dos avós que construíram as estradas de ferro, imaginando suas lutas, suas cartas para casa na China, e chega até a fantasiar a si mesmo como um velho trem noturno, repleto de chineses, correndo pelos trilhos, com o coração a queimar como uma fornalha. Esses avós fincaram raízes na terra, como “raízes de árvores gigantes”, como “garras afiadas na terra do meu país”. Rainsford, o narrador de *Homebase* (1979), tem uma namorada branca, que o trata de maneira condescendente, dizendo-lhe que ele é o produto da cultura mais antiga e mais rica do mundo, uma civilização que inventou mui-

tos dos componentes da vida moderna, fazendo-o sentir uma ansiedade ainda mais aguda por não ter nada de seu nos Estados Unidos. Ele rejeita esse “amor” e ela, classicamente, lhe diz que volte para de onde veio: vá para sua casa. Mas a casa é aqui. É um índio norte-americano que mostra a ele como encontrar suas raízes americanas: ele deve refazer os passos de seu povo, passar por onde estiveram, percorrer os Estados Unidos, ver a cidade em homenagem à qual recebeu seu nome. Ele assim faz, convencido de que os Estados Unidos “devem lhe dar lendas com espírito”, e sonhando com uma reconciliação com uma menina sino-americana de Wisconsin, cujo avô chinês havia deixado a Costa Oeste. Em *Chinamen*, Kingston também enfatiza o tema dos homens que reivindicam os Estados Unidos para si, escrevendo sobre os operários das estradas de ferro – heroicos e masculinos em algumas ocasiões, como na greve de 1869; jovens deuses musculosos de peito nu – como vítimas, privados de mulheres, morrendo em lugares selvagens. Mas, diz um deles, “estamos demarcando a terra agora”.

O trabalho dos sonhos – simultaneamente a integração de fragmentos passados dissonantes e a experimentação, como em um sonhar acordado, de identidades alternativas possíveis – é, ao mesmo tempo, descritivo de uma maneira (ou de um conjunto de maneiras) pela qual a etnicidade opera e sugestivo de uma tática de escrita de fragmentos. Aqui, também, *Tuhami*, de Crapanzano, já citado anteriormente, pode servir como exemplo de um texto etnográfico recente que explora essa tática. O leitor é colocado diante de um quebra-cabeça: ajudar o autor a analisar trechos de entrevistas nos quais o informante recorre, igualmente, à realidade e à fantasia, em busca de metáforas com as quais descrever as impossibilidades de sua existência. Tuhami pertence ao subproletariado do Marrocos; o estilo de seu discurso ilustra, talvez, aquilo que Pierre Bourdieu chama, provocativamente, de consciência truncada de muitos membros desse subproletariado.²³ Se é assim, os registros de Tuhami feitos por Crapanzano podem dar acesso ao discurso de uma nova classe social emergente, análogo ao discurso emergente da preocupação dos escritores sino-americanos com galinheiros e estradas de ferro, caubóis e índios. É muito fácil imaginar outras táticas de escrita semelhantes, tais como o

²³ “The Disenchantment of the World”, in *Algeria 1960* (New York: Cambridge University Press, 1979).

uso de pontos de vista justapostos de informantes e/ou autores diferentes,²⁴ e descrições, ao estilo *Rishomon*, a partir de diferentes perspectivas.²⁵

Selves Alternativos e Bifocalidade

Duas autobiografias negras recentes, de autoria de Charles Mingus e Marita Golden, desenvolvem a noção de *selves* múltiplos e examinam as restrições que a realidade impõe à encenação de *selves* alternativos. Exploram, também, o uso de *selfs* alternativos para desafiar ideologias hegemônicas dominantes, seja por meio do recurso a uma estética étnica (sendo, assim, etnográfica tanto no estilo quanto no conteúdo), seja pela adoção pioneira da bifocalidade que a antropologia sempre prometeu. Alice Walker, outra escritora negra, observa “Quando olho para as pessoas no Irã e em Cuba, elas me parecem povos aparentados” (Bradley, 1984, pp. 35-36). Essa afirmação encontra eco nos textos de Maxine Hong Kingston e do escritor índio norte-americano Leslie Marmon Silko, que retratam jovens trajando uniformes norte-americanos, no Sudeste da Ásia, gravemente perturbados pela incapacidade de distinguirem o inimigo dos povos aparentados. Como uma crítica cultural humanista dos discursos políticos hegemônicos nacionalistas, de classe e outros, essas observações assinalam a existência potencial de uma contrarretórica poderosa, semelhante àsquelas desenvolvidas pelas pequenas nações europeias, situadas do lado errado da história, cuja “visão desiludida da história” é a “fonte de sua cultura, de sua sabedoria, do ‘espírito pouco sério’ que zomba da grandeza e da glória” (Kundera, 1984).

Beneath the underdig, de Mingus (1971), utiliza um *self* tripartido como narrador; uma narração para um psiquiatra como enquadre geral narrativo; e um foco obsessivo em uma figura paterna. O *self* tripartido é apresentado na primeira página e comentado novamente já próximo da última (p. 255): uma alma gentil e amorosa por natureza, que é sempre enganada; um animal apavorado que aprende, com a experiência, a atacar por medo de ser atacado;

²⁴ Exemplos recentes desse tipo de “polifonia” são *Birds of my Kalam country*, de Ian Majnep e Ralph Bulmer (1977), e *Piran shamanism*, de Donald M. Bahr, Juan Gregorio, David I. Lopez e Albert Alvarez (1974).

²⁵ Ver a discussão de N. Scott Momaday abaixo, ou, em antropologia, ver *First-Time*, de Richard Price (1983), no qual relatos orais são justapostos a textos de arquivos; ou *Ilongot headhunting*, de Renato Rosaldo (1980), que busca atingir objetivo semelhante, de forma mais discursiva.

e um terceiro distanciado, que fica de longe, observando os outros dois. Os três *seus* aparecem ao longo de todo o texto como vozes entrelaçadas em alternância – como a chamada-resposta de uma sessão de jazz –, mantendo o leitor atento para a perspectiva e a circunstância.

Igualmente impressionante é a estratégia textual de Mingus de apresentar a autobiografia como uma narrativa, uma conversa com um psiquiatra judeu (“você se lembra de ter me dito que me procurou não apenas porque sou psiquiatra, mas também porque sou judeu? E que por isso eu poderia compreender seus problemas?” [Mingus, op. cit., p. 7]). Isto permite ao autor jogar com quatro subdispositivos, como temas de improvisação jazzística que reaparecem periodicamente. Em primeiro lugar, há os dispositivos psicológicos de fabricação (envolver o leitor em desvendar os enigmas da identidade, controle pelo *self versus* controle por forças externas) e mudar de assunto ou chorar (sinais de bloqueios, evitações, dor e compulsões irracionais). Em segundo lugar, o tema da cafetinagem é usado como uma metáfora de múltiplos registros. Descreve o uso das mulheres pelo narrador como uma forma infantil de provar sua masculinidade (libertar-se da subordinação e da dependência – o cafetão como senhor – por meio da imposição da subordinação a outros). É uma metáfora de sobrevivência econômica, dos dilemas dos músicos negros que não conseguem sobreviver apenas da música, mas precisam prostituir a si mesmos e a outros, significando, entre outras coisas, uma dependência regressiva das mulheres (“Ele queria conseguir sozinho, sem qualquer ajuda de mulheres ou de qualquer outra pessoa” [Mingus, op. cit., p. 132]). Isto é, o narrador como, ao mesmo tempo, cafetão e prostituta. E é uma descrição amarga do sistema econômico racista controlado pelos brancos (“O jazz é um negócio de gente grande para o homem branco, e você não consegue nada sem ele. Nós somos apenas formigas trabalhadoras” [p. 137]). O terceiro dispositivo são sonhos recorrentes sobre Fats Navarro, um músico cubano nascido na Flórida, que morreu aos vinte e seis anos de tuberculose e drogadição, que funciona, ao longo de todo o livro, como um *alter ego* a quem o projeto de escrever um livro é confidenciado. O livro pretende alcançar a libertação, tanto econômica (fantasias de gordos royalties) quanto espiritual. Os sonhos incluem reflexões sobre um desejo de morte, em torno da ideia de que (só?) é possível morrer quando se pagou o próprio carma, exatamente aquilo que foi negado a Fats.

Finalmente, o uso da figura paterna é também, evidentemente, parte da narração feita ao psiquiatra – o quarto subdispositivo –, mas introduz, ainda, um elemento de escolha e de recuperação de conexões genealógicas (“Um dia eu talvez escolha um outro pai para me ensinar” [Mingus, op. cit., p. 96]). O pai de Mingus aparece primeiro em seus traumas de infância (cair de cabeça, seu cachorro levando um tiro de um vizinho, acusações feitas no jardim de infância de ser um pervertido sexual e, acima de tudo, surras paternas e ameaças de castração por molhar a cama, o que mais tarde se descobriu ser devido a danos renais). O pai lhe deu seu primeiro instrumento musical, mas sua frieza emocional também instalou um anseio por um pai de verdade. (A própria estrutura de ansiedade do pai é analisada como sendo derivada do fato de ser um arquiteto frustrado condenado a uma vida nos Correios, manifestando-se pelo ensino a seus filhos de uma percepção falsa e racista de superioridade, baseada no fato de terem a pele clara.) No meio do livro, Mingus volta para descobrir mais sobre seu pai, e ouve, mais uma vez, que não é inteiramente negro, que descendente do primo de Abraham Lincoln e que

- [...] muita conversa sobre liberdade [...] [é] uma perda de tempo porque até um escravo podia ter liberdade interior se quisesse.
 [...] Isso é lavagem cerebral feita pelos brancos.
 [...] Cuidado, garoto – você não é inteiramente negro (Mingus, op. cit., p. 95).

As conexões com os brancos não são as únicas que o perturbam. Os preconceitos de classe dentro da comunidade negra também ameaçam o jovem Mingus. O pai o aconselha: “Diga a eles que o seu avô era um chefe africano chamado Mingus” (*ibid.*, p. 96). Também há certo jogo com máscaras étnicas alternativas. Mingus cresce em Watts e tem a pele clara; olhando-se no espelho, pensa que pode ver traços de índio, africano, mexicano, asiático e branco, e fica preocupado com a possibilidade de ser “um pouco de cada coisa e nada por completo” (p. 50).

A identidade mexicana é uma alternativa importante (“Mexican Moods”?).²⁶ Sua primeira namorada, aos cinco anos, era mexicana; uma menina que quase o fez se casar com ela, aos dezessete anos, também era. Mais tarde, em São Francisco, um músico judeu tentou ajudá-lo por meio de um

²⁶ O nome do álbum que, em 1962, ele disse ser o seu melhor disco.

casamento com uma mulher branca: ele foi aceito como mexicano até que um músico negro o denunciou. A identidade judaica é outra etnicidade com a qual o autor flerta, em particular através de seu psiquiatra judeu e dos psiquiatras em Bellevue, que, a princípio, parecem nazistas, ameaçando com lobotomia, mas que, ao final, geram um sentimento de respeito e de amor:

Doutor, a verdade é que eu sou inseguro, eu sou negro e tenho pavor da pobreza e principalmente da pobreza sozinho. Fico inteiramente desamparado sem uma mulher, com medo do dia seguinte. [...] Era fácil ser orgulhoso e sentir desprezo e dizer para essas mulheres bonitas “Eu não quero seu dinheiro sujo!”, então isso foi uma coisa boa que aconteceu em Bellevue, ter um sentimento de amor e respeito por elas novamente. [...] Minha música é uma prova do desejo da minha alma de viver além do túmulo do meu esperma (Mingus, op. cit., pp. 245-46).

O humor selvagem, a sexualidade excessiva e a angústia do estilo de Mingus ajudam a expor as contradições e os enigmas de sua busca étnica: as diferenças entre as mulheres de quem ele depende – duas amantes, uma esposa negra de classe média e uma enfermeira loura; a experimentação com outras identidades minoritárias; a sugestão de exploração das conexões africanas; e a percepção de sangue ou herança miscigenados. A crítica de Mingus ao racismo é pungente, com um humor macabro, um jazz-blues verbal, sofisticado no estilo e na técnica, manejando uma estética étnica para dar ao leitor uma nova perspectiva e compreensão.

Migrations of the heart, de Marita Golden (1983), explora as conexões africanas de maneira mais direta e ilustra uma forma diferente de crítica, talvez menos inovadora no estilo, mas pioneira em relação a uma velha promessa da antropologia de ser um modo “bifocal” de crítica cultural. Golden casa-se com um nigeriano e vai à Nigéria para experimentar novamente sua americanidade. O casamento não dá certo. A história é um reconhecimento doloroso, porém, ao final, revigorante, de que a identidade não é algo que se construa pela livre vontade da fantasia romântica. Há princípios da realidade que colocam limites: tradições, padrões de crescimento e dinâmicas que transcendem o ego. Há alguns esquemas que estruturam o texto de Golden: repetições da figura paterna, figuras maternas compensatórias, porém secundárias (mãe, sogra), rebeliões e uma moderação gradual até se tornar uma

mulher madura e uma descrição habilidosa da dinâmica devastadora de um casamento intercultural que não dá certo.

As figuras patriarcas (pai e marido) com as quais ela se debate parecem ser veículos primários para o trabalho da etnicidade.

[Meu pai] era tão seguro quanto uma pantera [...] ele me legou – pepitas de fatos, mitos, lendas. [...] Na sua própria definição, ele era “um homem negro orgulhoso de sê-lo” [...] A África: “não era escura até o homem branco chegar lá”. Cleópatra: “Não estou nem aí para O QUE eles ensinam a vocês na escola, ela era uma mulher negra”. [...] as façanhas de Toussaint L’Ouverture (Golden, 1983, pp. 3-4).

E também:

Ele era um homem difícil, quase impossível de amar, se amar significasse ter direitos exclusivos sobre sua alma [...] ele dependia [de suas muitas mulheres] [...] para melhorar a natureza improvisada de sua vida.

Seu amante africano, mais tarde seu marido, é quase um duplo de seu pai. Sua segurança é o que primeiro a atrai:

[...] envolto na aura de extrema confiança que florescia à volta de todos os africanos que eu já conhecera [...] eu havia lido sobre meu passado e agora ele estava sentado diante de mim em um restaurante, plácido, até mesmo um pouco convencido. [...] Passei os dedos por sua mão. “O que você está fazendo?”, ele me perguntou. “Quero que um pouco da sua confiança passe para mim”, respondi (Golden, op. cit., pp. 50-51).

Os dois homens têm zonas de reticência nas quais ela não consegue penetrar. Com seu pai, a incompreensão mútua se manifesta em sua exigência de que ela se livre do seu corte de cabelo “natural”, na incapacidade de ambos de compartilhar o luto quando sua mãe morre e no seu novo casamento, do qual ela se ressente. Com seu marido, a incompreensão mútua está nas tradições familiares e patriarcas dele como, por exemplo, em sua divisão de recursos econômicos com os irmãos, às custas de sua família conjugal. Inicialmente, ela acha atraente a cultura nigeriana patriarcal e masculina:

Lagos é uma cidade agressivamente masculina, e seus homens exalam uma confiança dogmática. [...] era essa masculinidade que tornava os homens tão inegavelmente atraentes. A Nigéria era o seu país, para destruir ou para salvar. Essa certeza os fazia andar a passos largos e a exibir-se de forma autoapreciativa. Essa confiança se tornou, para uma mulher afro-americana, um presente de embrulho vistoso a ser aberto novamente a cada dia (Golden, op. cit., p. 84).

Ao final, ela acaba sentindo os pressupostos dessa cultura como algo devastadoramente destruidor do sentido de seu próprio *self*. Às mulheres, conforme lhe diz outra esposa, quase tudo é perdoado, com a condição de que cumpram seu dever de montar o palco onde vivem seus maridos. A vida é complicada na Nigéria, em particular quando seu noivo resiste a se casar até que se sinta financeiramente independente, quando ela consegue um emprego e ele não, mais tarde quando ele quer ter um filho antes que ela esteja pronta e quando ele dá dinheiro a seu irmão para os sobrinhos, às custas do conforto dela.

Os enquadres básicos do livro de Golden são as descrições de um casamento estragado, em parte devido a razões ligadas a pressupostos culturalmente conflitantes, em parte devido à gradual libertação de uma mulher das dependências e de noções não problematizadas de identidade. Mas o que importa aqui são as reflexões sobre o que é ser uma norte-americana negra – de novo, uma identidade a ser criada, e uma realidade sociológica pela qual é preciso lutar. Assim como a África é, inicialmente, uma imagem hiper-romantizada do “meu passado”, uma imagem de autoconfiança, inevitavelmente abalada se vista de mais perto – a Nigéria tem seus próprios problemas, e uma americana não se encaixa tão facilmente em um conjunto de papéis africanos –, da mesma forma, os Estados Unidos não são aceitos em sua realidade racista ou nas fantasias individuais (tais como aquelas tecidas em relação a seu pai). Golden volta de suas provações na África para Boston (ela escolhe Boston e não Washington ou Nova Iorque, onde cresceu e onde há um excesso de estímulos regressivos). Ela acha a atmosfera racial de lá quase insuportável. Tem-se a sensação, contudo, de que ela, agora, vai ajudar a mudar a situação simplesmente sendo uma pessoa mais forte e mais rica.

É esse uso da África que a crítica cultural antropológica deveria realizar: uma viagem dialética ou de mão dupla, examinando as realidades de

ambos os lados das diferenças culturais para que possam se questionar mutuamente, gerando, assim, uma imagem realista das possibilidades humanas e uma autoconfiança para o investigador comprometido com uma compreensão comparativa, e não com o etnocentrismo. Foi isso, talvez, que Margaret Mead prometeu em *Coming of age in Samoa* e *Sex and temperament in three primitive societies* e falhou inteiramente em realizar. Esses livros exercearam forte influência na percepção, pelos norte-americanos, de que os padrões adolescentes de rebeldia e os papéis sexuais norte-americanos não eram “naturais”, mas culturalmente moldados, e que talvez pudessem, portanto, ser alterados por métodos diferentes de educação infantil. Essa crítica cultural dos Estados Unidos operava por meio da justaposição de padrões alternativos de outras partes do mundo: isto é, exemplos do mundo real, e não fantasias utópicas. No mundo mais sofisticado de hoje, sabemos que as sociedades samoanas e da Nova Guiné são mais complexas do que Margaret Mead descreveu, assim como os Estados Unidos. A narrativa de Marita Golden aponta para algumas das complexidades, de ambos os lados de qualquer divisão cultural, que precisam ser abordadas nos esforços antropológicos contemporâneos de crítica cultural (para um desenvolvimento desse ponto, ver Marcus e Fischer [1986]).

Inter-referência

*E Louise então aparecia –
música melodramática, com no
mono – tan tan taran! Cruz
Diablo, El Charro Negro! O sorriso
de Bogard (seu sorriso tão mortal
quanto seus viaxes!). Ele cavava buracos,
cara, e nomes – como negrinho, pequeno
Louie...*

*Nas moradas escuras comuns
correntes chacoalham e fiés tagarelam
rodas estalam
o silvo da espinha desenrolando
vozes lamuriantas
de Nahual convertem quem lentamente
com guirlandas e flagelos
mortificam uns aos outros*

José Montoya, “El Louie”. Bernice Zamora, “Restless Serpents”.

Talvez a característica mais evidente da escrita mexicano-americana, presente em outras escritas étnicas também, mas elevada a seu nível mais explícito e dramático aqui, seja o jogo interlíngüístico: interferência, alternação, inter-referência. Era esse o tema do primeiro poema armênio citado acima. Isso fica claro na estrutura do inglês negro. Alguns escritores mexicano-americanos usam o espanhol; outros, o inglês; alguns têm páginas alternadas

ou espelhadas ou capítulos em espanhol e inglês (traduções recíprocas).. As revistas literárias latinas (*El Grito, Entrelíneas, Revista Chicano-Riqueña*) são resolutamente bilíngues. De fato, para alguns, o *pochismo* ou *calo*, as gírias latinas, assumem um papel privilegiado. Como diz Bernice Zamora:

Gosto de pensar no Calo como a língua da literatura latina [...]. Ela está evoluindo enquanto modo literário, e os escritores que mais aprecio por seu uso regular do Calo são Cecilio Camavillo, Jose Montoya e Raul Salinas. Gosto do Calo por causa do uso dos fonemas do inglês com o gerúndio ou conjugações verbais do espanhol [...] eskipiendo [pulando] [...] Índios passando nós watchando. [...] Ensino Calo partindo da premissa de que é um conflito entre línguas resolvido (Zamora, citado por Bruce-Nova, 1980a, p. 209).

Ricardo Sanchez nos dá um exemplo de insistência bilíngue:

Soy um manito por herencia y um pachuco por experiencia [Sou um nativo do Novo México por herança e um pachuco por experiência] [...] Sou o décimo terceiro filho na minha família, o primeiro a nascer fora do Novo México e do Colorado desde algum momento em el siglo 16 [no século XVI] [...] Soy mestizo [Sou mestiço], descendente da realidade bonita e turbulenta do encadeamento indo-hispânico, ay, mi abuela materna [minha avó materna] nasceu no pueblo tewa de san juan, lá entre taos e española [...] um mundo ni español ni indígena: ay, mundo de policolores [um mundo nem espanhol nem indígena: ay, mundo de polícipes] em que almas se ponen a reconfigurar [começam a reestruturar] novos horizontes (Bruce-Nova, 1980a, p. 221).

Mas, muito mais interessante do que a simples interferência linguística ou a troca de código, e o debate da educação sobre o bilinguismo, é o fato, nas palavras de Michel Serres, de que “Il faut lire l’interférence comme inter-référence” (é necessário ler a interferência como inter-referência).²⁷ O que torna a situação interlingüística vital não são apenas as ondas contínuas de mexicanos entrando nos Estados Unidos e o fluxo de mão dupla na fronteira, de forma a que um desaparecimento gradual em um ambiente inglês fica

²⁷ *L'Interférence* (1972, p. 157), citado por Baumgarten (1982, p. 154), que desenvolve a noção com referência à escrita judaico-americana, em particular a escrita de influência iídiche, mas sem se limitar a esse conjunto de inter-referências.

menos provável, mas a vitalidade cultural de referências à história mexicana, à civilização espanhola e à civilização pré-colombiana, bem como a estilos chicanos particulares (tais como a subcultura “zoot suit” pachuco de El Paso e de Los Angeles, celebrada no “El Louie” de Montoya, uma figura que faz um paralelo com o Staggerlee negro²⁸) ou ambientes culturais (tais como o culto dos Penitentes do Novo México, descrito no poema de abertura de “Restless Serpents”, de Zamora).

A autobiografia poética – e a ficção romanceada direta de Rudolfo Anaya, Ron Arias e Rolando Hinojosa – foi, talvez, mais audaciosamente experimental aqui do que a autobiografia em prosa. Mas, se considerarmos *Pocho*, de Jose Antonio Villarreal (1959) como uma autobiografia velada (muitas vezes considerado como o primeiro romance chicano, embora Villarreal não goste do rótulo “chicano”), então, juntamente com *Barrio Boy*, de Ernesto Galarza (1971), *Hunger of memory*, de Richard Rodriguez (1981) e *The house on Mango Street* (“semiautobiográfico”), de Sandra Cisneros (1983), a autobiografia em prosa definiu muitas das preocupações temáticas da escrita chicana.

Villarreal estabelece os temas da imigração, lidando com as inibições sexuais e religiosas mexicanas e com as relações familiares em *Pocho*. Em *The fifth horseman* (1974), ele retrabalha um gênero mexicano de romances sobre a revolução de 1910 de maneira a criar uma figura ancestral positiva para o chicano contemporâneo: um protagonista que, após o “sucesso” da revolução, se recusa a se juntar ao exército vitorioso nos saques à população e, permanecendo fiel à revolução, foge para os Estados Unidos. O pai de Villarreal, de fato, lutou em favor de Pancho Villa, vindo, em 1921, em primeiro lugar para o Texas e, em seguida, para a Califórnia. (Pai e filho acabaram ambos por voltar ao México; o filho voltou recentemente, mais uma vez, para os Estados Unidos.) *Barrio Boy*, de Galarza, apresenta-se como tendo origem em vinhetas orais e explora, por meio delas, a preocupação dos escritores chicanos com a preservação de uma cultura de natureza em larga medida oral, ainda que ligada aos mundos da cultura escrita hispânica. *Hunger of memory*, de Rodriguez, é um argumento em favor do inglês como meio de educação nas escolas, preservando o espanhol apenas como uma língua da intimidade; suas descrições desses dois mundos tão diferentes têm a intenção de negar que o sucesso na América do Norte possa ser acompanhado pela preservação da

²⁸ Ver o capítulo de Greil Marcus (1975) sobre Sly Stone, em seu *Mystery train*.

riqueza comum do *barrio*. Rodriguez provocou uma enorme controvérsia, expondo divisões de classe profundas entre os mexicano-americanos, mas apontando, também, para a ambiguidade dos escritores mexicano-americanos de classe média que usam a figura do pobre como veículo de expressão, em vez de escrever sobre suas próprias experiências. Muitos comentadores chicanos reconhecem a natureza didática da escrita chicana nos anos 1960 como um componente-chave da ascensão de um movimento político. Cisneros faz parte de um grupo de escritores que começou a escrever de maneira mais direta sobre si mesmos; ela usa um estilo fragmentado em vinhetas, ricamente evocativo, em inglês.

O antagonismo/ansiedade dirigidos ao argumento autobiográfico de Rodriguez, bem como o comentário sobre o didatismo político dos primeiros escritos chicanos, colocam os pontos-chave da criação de vozes étnicas autenticamente inter-referenciais, além de nos alertarem para a diversidade interna à comunidade chicana (sem falar na comunidade hispano-americana mais ampla): diversidade de classe, de região (no México; Texas *versus* Califórnia *versus* Chicago), de genealogia (orgulho da Espanha *versus* orgulho da descendência pré-colombiana).

Os poemas mais famosos do movimento chicano, como, por exemplo, “Corky”, de Rudolpho, “I am Joaquin”, de Gonzales, *Florícant em Aztlan*, de Alurista (Alberto Uriza) e “Stupid America”, de Abelardo Delgado, são esforços evidentes para possibilitar histórias da identidade chicana. “I am Joaquin” baseia-se na história mexicana, representando os Estados Unidos como um gigante do mal, neurótico (invasor do México; exigindo a assimilação em um redemoinho ou caldo de cultura que negaria aos mexicano-americanos sua ancestralidade), e a nação chicana como um contragigante no processo de criação por meio de sacrifícios de sangue (do passado e talvez do futuro; o exemplo de Israel é mencionado). Alurista, influenciado por Carlos Castañeda, constrói um passado heroico um pouco diferente, menos centrado na história hispano-mexicana e mais em um mito pré-colombiano (*flori-canto*, “canção-flor”, é uma tradução para o espanhol do termo nahuatl para “poesia”); Aztlan, a região do norte do México que inclui o que é agora o sudoeste dos Estados Unidos, é um domínio de sabedoria antiga, muito mais antiga do que os povoados anglos e mais sintonizada com as harmonias da natureza e do universo. O curto poema de Delgado expõe a incapacidade da Anglo-América de reconhecer nos chicanos sua rica antiguidade, sua

modernidade criativa e sua fertilidade sintética. As facas chicanas podem ser usadas em esculturas criativas, assim como, no passado, *santeros* esculpiam imagens religiosas; a modernidade hispânica se antecipou à modernidade de língua inglesa, e o *graffiti* de *barrio* poderia ser muito mais, se tivesse uma chance; a literatura, também, pode ser poderosamente sintetizada a partir de uma situação bicultural: vejamos este poema:

américa estúpida, veja esse chicano
com a faca grande
na mão firme
ele não quer esfaquear você
ele quer se sentar em um banco
e esculpir imagens de Cristo
mas você não permite
[...]
ele é o Picasso
dos seus estados ocidentais
mas ele vai morrer
com mil obras-primas
existentes apenas em sua mente.

A inter-referência, aqui, inclui, simultaneamente, a tradição popular (*santeros*) e o alto modernismo do mundo hispânico (Picasso), trazendo-os à consciência na Anglo-América (o meio inglês), ao mesmo tempo que critica a opressão e a privação cultural impostas pelos Estados Unidos.

A busca por histórias e mitos vigorosos em muitos dos primeiros escritos chicanos tomou a forma da procura por *cuentos* (histórias), e boa parte da ideologia literária enfatizava a captura e a preservação de uma cultura oral. *Barrio Boy*, de Galarza, apresenta-se como uma versão escrita de vinhetas orais contadas à família. ... *y no se lo tragó la tierra* (... e a terra não se abriu), de Tomas Rivera, alterna histórias curtas com vinhetas mais longas, recriando, vividamente, crises e dilemas arquetípicos dos chicanos pobres explorados no Texas; o efeito é de uma voz coletiva do povo, poderosa e firme, com aquela qualidade constante, mas não a-histórica, dos contos populares, a qualidade que Walter Benjamin identificava como proveniente da experiência compartilhada. Curandeiros e avós, com frequência do sexo feminino (*curandeiras, abuelitas*),

surgem como fontes importantes de tradição, de conhecimento misterioso e de força cultural; a *curandera Ultima*, de *Bless me Ultima*, de Rudolfo Anaya (1972), é um dos mais ricos desses personagens; Fausto, de *The road to Tamazunchale*, de Ron Arias (1975), é uma contrapartida masculina, um *abuelito*. Tanto Anaya quanto Arias vão além do mero recontar da cultura popular oral, usando o “realismo mágico” para criar um universo ricamente inventivo, repleto de associações chicanas. Ultima ainda é uma imagem de cura, que emprega o conhecimento tradicional para o bem. Fausto, um ex-vendedor de enciclopédias, já é um velho muito modernista, que, em vez de se entregar passivamente a uma saúde em declínio, cria brilhantemente uma ativa partida final, saindo com um adolescente, inventando relações com um pastor de lhamas peruano, indo até a antiga Cuzco, atuando como coiote para trazer imigrantes para os Estados Unidos através do Rio Grande e ensinando-lhes como ganhar a vida sem trabalhar, fingindo-se de morto. Graças, talvez, ao conhecimento obtido em suas enciclopédias, a partida final de Fausto é repleta de alusões e paródias. *Rites and witnesses*, de Rolando Hinojosa (1982), trabalha o modo oral em uma direção desenfreadamente cômica, porém menos mágica, sendo majoritariamente construído sob a forma de diálogos ambientados em grandes instituições que manipulam as vidas de seus personagens, na mítica Klail City, em Belken County, no sul do Texas (um banco que sabe as genealogias e os assuntos de todos, em todos os sentidos, para estar sempre um passo à frente na manipulação de imóveis, política, carreiras, administração de fazendas e sistemas bancários; o Exército, que coloca um chileno de Klail City e um descendente de franceses da Louisiana para lutarem juntos na Ásia, sob o comando do sargento Hatalski). A sátira funciona, aqui, como uma sala de espelhos para a realidade, mais do que como uma tentativa de criar um mundo alternativo. É uma série de espelhos que se refletem profundamente, com a precisão de um bisturi, revelando camadas ainda mais profundas, como um *cuento de nunca acabar* (uma história sem fim).

Dois poemas autobiográficos que, como “Stupid America”, dependem menos da criação de novos mitos dos passados mexicano ou aztlán, ilustram a riqueza da inter-referência: “A Trip Through the Mind Jail”, de Raul Salinas (1969), escrito na prisão e dedicado a Eldridge Cleaver, refletindo sobre a destruição do seu *barrio* de infância em Austin, no Texas; e “Restless Serpents”, de Bernice Zamora. Salinas recupera, com elegância, a trajetória de infância e juventude, denunciando poderosamente a opressão nesses *barrios*. A

primeira metade do poema descreve cenas da infância, brincadeiras em ruas esburacadas, o aprendizado de jogos que voltam a agressividade para dentro, a sedução de meninas com chiclete Juicy Fruit (um eufemismo adequado, usar um bem de consumo embalado e esterilizado do mundo externo para seduzir com objetivos proibidos), a rejeição étnica na escola e o pavor de La Llorona (a mulher chorosa que mora nos rios e rapta as crianças travessas). A segunda parte traça um paralelo com as transformações da juventude: frequentar o Spanish Town Café, o “primeiro programa (13) de gente grande” (13 = maconha), cheirando gasolina, bebendo vinho moscatel, perseguido pela *llorona* das sirenícias policiais, pintando *graffiti* (os “possíveis artistas” pachucos). O *barrio* já não existe, mas “você segue em frente, preso nas celas solitárias da minha mente”. O poema, dedicado a Cleaver, nomeia os *barrios* chicanos existentes nos Estados Unidos. A descrição do poema é uma acusação poderosa, mas seu resultado é a força: “você me mantém longe das mandíbulas famintas da INSANIDADE”, dando “identidade [...] uma sensação de pertencimento”, que é “tão essencial nesses dias adultos na prisão”.

E vejamos, finalmente, *Restless serpents*, de Bernice Zamora. A beleza, aqui, reside, em parte, na forma como ela injeta um ponto de vista feminino (ela rejeita “feminista”),²⁹ contrapondo-o como um potencial de cura contra a autodestrutividade dos mundos masculinos descritos por Salinas, Montoya (“El Louie”) e o culto dos Penitentes que ela descreve. O culto da flagelação durante a semana da Páscoa é fascinante e a atrai ao seu centro de peregrinação; mas, por ser mulher, não lhe é permitido entrar. Ela oferece um conjunto de imagens alternativas, de locomoção até o centro (nadando, em vez de cavalgando por leitos secos de rios), de ciclos naturais de sangue do parto (ao invés dos sacrifícios de sangue masculinos, relativos à morte, da flagelação e da imitação da crucificação). As serpentes talvez sejam as imagens autorrenovadoras (com trocas de pele periódicas) do México antigo (os deuses serpentes emplumados). Como afirma Bruce-Nova (1982), no início do livro de 58 poemas de Zamora, as bestas místicas são incansáveis, exigindo o que lhes é devido; a ordem cósmica está no compasso errado, os rituais estão errados, voltados para dentro, com uma agressão autodestrutiva;

²⁹ O feminismo, diz Zamora, ignora a raça. Ela afirma que a relação da chilena com os homens chicanos é diferente da relação das feministas com seus homens, o que se deve, entre outras razões, à perda de homens chicanos para mulheres brancas. Ela vê um problema paralelo no caso das mulheres negras (Ver entrevista em Bruce-Nova, 1980, p. 214).

ao final, um ritual alternativo, matizado pelas imagens de comunhão e do ato sexual, o masculino ingerido pelo feminino, acalma as serpentes. Outras escritoras também usam essa técnica sutil de minar um ponto de vista inicial mostrando-o sob uma luz diferente, através dos olhos femininos. “Dumb Broad”, de Evangelina Vigil, descreve uma mulher às oito da manhã, dirigindo em um trânsito lentíssimo, com ambas as mãos fora do volante, o retrovisor abaixado, enquanto ela ajeita o cabelo, passa batom e sombra nos olhos etc.; o poema termina triunfantemente, com a mulher “ostentando um penteado esplêndido”, sintonizando o rádio, acendendo um cigarro e pegando seu café, com o refrão “mulher burra”,³⁰ agora, ao final do poema, sendo subvertido, quase como um “El Louie” no trânsito.

Poder-se-ia dizer que a inter-referência é o ponto central da etnicidade, mas é raro que a contribuição do contexto interlíngüístico seja tão clara e tão obviamente rica como veículo para a criatividade futura: entre os mundos inglês e hispânico; entre estilos subculturais, cultura de massa e “alta” cultura; entre os mundos masculino e feminino. O potencial subversivo de perspectivas alternativas (feminista, minoria) em relação a pressupostos tácitos de ideologias dominantes, e a polifonia de vozes múltiplas (inglês, espanhol) são modelos para uma etnografia mais realista, nuançada e estruturada.³¹

Humor irônico

[...] a tradução ainda não vista em que os índios foram encurralados em longas noites bêbadas, imersos em pensamentos, a raiva e a loucura aparecerão em idiomas e fúria

Simon Ortiz,
“Irish Poets on Saturday Night and an Indian”.

*Os malandros precisam aprender como equilibrar as forças
do bem e do mal por meio do humor no mundo humano*

Gerald Vizenor, *Wordarrows*.

³⁰ No original: “dumb broad”, o título do poema. (N. do T.)

³¹ Ver aqui, novamente, a nota 25 acima.

Talvez nada defina tão bem as condições atuais do conhecimento quanto a ironia. Cada vez mais conscientes, de formas cada vez mais precisas, da complexidade da vida social, os escritores tiveram que encontrar maneiras de incorporar, reconhecer e explorar nossos entendimentos cada vez mais empíricos do contexto, da perspectiva, da instabilidade, do conflito, da contradição, da competição e das múltiplas camadas da comunicação que caracterizam a realidade. A ironia é um modo autoconsciente de compreensão e de escrita, que reflete e molda o reconhecimento de que todas as conceituações são limitadas, de que aquilo que é socialmente definido como verdade é, muitas vezes, politicamente motivado. Estilisticamente, a ironia emprega artifícios retóricos que demonstram uma descrença real ou fingida, da parte do autor, em relação a suas próprias afirmações; ela se concentra, com frequência, no reconhecimento da natureza problemática da linguagem; e assim se esbalda – ou chafurda – em técnicas satíricas.³²

As autobiografias e a ficção e a poesia autobiográficas ameríndias recentes estão entre os exemplares mais sofisticados do uso do humor irônico como uma técnica de sobrevivência, uma ferramenta para se alcançar a complexidade, um meio de expor ou subverter ideologias hegemônicas opressivas e uma arte para a afirmação da vida diante de problemas objetivos. As técnicas da transferência, da conversa, das vozes ou perspectivas múltiplas e dos *selves* alternativos ganham, todas elas, profundidade ou maior ressonância por meio de reviravoltas irônicas. Assim, conversas ou conexões narrativas com o passado, com o cosmos animado e com o presente são apresentadas como a cura, não apenas para os índios, mas também para os norte-americanos e para todos os povos modernos. Retratos cauterizados da dor dos índios são usados para expor as apropriações dos poetas brancos da integração holística dos índios com a natureza como romantizada, trivial e como um acerto de contas hegemônico. A abertura para a construção de novas identidades é promovida pelo fato de que quase todos os escritores reconhecem uma percepção criativa de terem uma herança mista.

³² Hayden White, de quem adaptei essa caracterização, descreveu os esforços da historiografia e da teoria social do século XIX para superar a ironia do iluminismo – por meio das estratégias retóricas do romance, da tragédia e da comédia –, apenas para terminar com uma ironia ainda mais sofisticada e completa (White, 1973). Sobre o século atual, ver Marcus e Fischer (1986), Lyotard (1979) e os ensaios recentes de Tyler, incluindo o texto nesta coletânea.

N. Scott Momaday, talvez o sumo sacerdote do poder curativo da palavra (“As possibilidades de contar histórias são exatamente as possibilidades de compreensão da experiência humana”),³³ é um autor que experimenta habilmente com vozes e perspectivas múltiplas. Seu primeiro livro de memórias, *The way to Rainy Mountain* (1969), traça a rota da migração dos Kiowa, de Montana até Oklahoma, com cada capítulo narrado em três vozes: a voz das histórias lendárias atemporais; a voz do episódio histórico ou da observação etnográfica, muitas vezes só uma ou duas frases em uma prosa impessoal, insípida, descritiva ou científica; e a voz da reminiscência pessoal, frequentemente lírica e capaz de evocar estados de espírito. A experiência pessoal, a norma ou generalização cultural e o conto quimérico são assim entrelaçados, de modo a captar, e re-apresentar, em um reforço mútuo, os níveis separados de sentido, enquanto ao mesmo tempo expõem e realçam os veículos retóricos que modelam esses níveis. O resultado é um efeito poético pobre e escasso, mas, ainda assim, arguto e multidimensional.

Em um segundo livro de memórias, *The names* (1976), Momaday brinca com fantasias da infância, vendo-se a si mesmo, às vezes, como um branco que enfrenta índios hostis, burros e repulsivos e, em outras vezes, como o próprio índio. Essas opções são ambas provenientes de sua experiência e de sua genealogia. Momaday é Kiowa por parte de pai, e sua mãe se apresentava como índia, embora somente uma de suas bisavós fosse Cherokee. Ela não foi aceita pelos Kiowa, e a família se mudou para o Novo México, onde Momaday teve contato com os Navajo, com os Pueblo de língua tanoana e foi membro de uma gangue de brancos. A história de vida de Momaday, seus traços físicos e suas ideias sobre a potência da narração de histórias são incorporados ao personagem de John Big Bluff Tosameh (junto com a introdução a *The way to Rainy Mountain*) em seu romance vencedor do Prêmio Pulitzer, *House made of dawn* (1968). O personagem central desse romance, Abel, é vítima de um nascimento ilegítimo (não conhecendo seu pai ou sua herança, talvez Navajo) e de exclusão por outros índios. Abel é uma transformação da figura de Ira Hayes (o índio Pima que ajudou a erguer a bandeira em Iwo Jima e que, após a guerra, foi mortalmente vitimado pelo papel, criado pela sociedade branca, de um índio alcoólatra proscrito). Abel também é um veterano, mas seus problemas são causados basicamente por índios e

não brancos. Ele envergonha Tosameh por corresponder aos estereótipos brancos do índio violento, supersticioso e ignorante. Sua redenção vem do reencontro com seu avô moribundo e da participação em uma corrida cerimonial, que o avô havia vencido uma vez. Por meio do ritual, ele se torna capaz (Abel?)³⁴ de lembrar a prece Navajo “House Made of Dawn”, que antes não havia conseguido recordar.

Ceremony, de Leslie Marmon Silko (1977), uma Laguna mestiça, lida com os mesmos temas de maneiras muito parecidas. Ela também usa o artifício de um índio traumatizado pela guerra (em suas memórias, a matança dos japoneses se mescla com a morte de seu tio Josiah; suas preces para parar as chuvas filipinas o fazem sentir-se culpado pela seca e pela perda de animais, sofridas por sua família e seu povo: “Tayo não sabia como explicar [...] que ele não havia matado [...] mas que havia feito coisas muito piores”). Ela também usa tipos para explorar a integração com o mundo atual. Tayo, o protagonista, é um mestiço de mexicano e de Laguna, e é por isso desprezado por sua tia cristã Laguna. O filho dela, Rocky, adota aparência e educação brancas, e é considerado pela família como sua grande esperança para escapar à pobreza indígena. Entretanto, é morto nas Filipinas (solução errada), o que acrescenta, às confusões de Tayo, a culpa do sobrevivente. Emo, Harley e Leroy são os estereótipos dos veteranos índios que tentam recuperar seu senso de pertencimento aos Estados Unidos bebendo e contando histórias sobre seus melhores dias. Emo carrega para todos os lados uma pequena bolsa com dentes de soldados japoneses que matou, e acaba por voltar sua frustração contra seus companheiros de vitimização, matando seus dois amigos. No final, é Tayo quem representa o caminho para escapar das misturas e confusões do índio – e dos Estados Unidos modernos.

Sua redenção vem por intermédio de dois velhos curandeiros, em particular Old Betonie, que vive na periferia de Gallup. Old Betonie não apenas insiste em que é preciso enfrentar a doença-bruxaria que existe em cada um e não pegar o caminho mais fácil, rejeitando todos os brancos (“Foi a bruxaria dos índios que criou o homem branco” [Silko, 1977, p. 139]), pois a bruxaria opera em larga medida por meio do medo, mas, ao mesmo tempo, insiste em que as cerimônias de cura também devem mudar (“as coisas que não mudam

³³ Retirado da introdução de *Wordarrows*, de Vizenor.

³⁴ O autor sugere haver aqui um jogo de palavras, intraduzível em português, entre “capaz” (em inglês “able”) e o nome do personagem, Abel, cujas pronúncias em inglês são idênticas. (N. do T.)

e não crescem estão mortas” [ibid., p. 133]). De fato, seus objetos rituais consistem de caixas de papelão, roupas e farrapos velhos, raízes secas, galhos, folhas secas de sálvia, tabaco, lã, jornais, agendas de telefones (para manter um registro de nomes), calendários, garrafas de Coca-Cola, bolsas e sacolas e instrumentos de cascos de cervos: “Nos velhos dias era simples. Um curandeiro não precisava de todas essas coisas. Todas essas coisas têm histórias vivas dentro delas” (ibid., p. 123). As cerimônias e histórias não são apenas um entretenimento: “Elas são tudo o que temos para rechaçar a doença e a morte” (ibid., p. 2). Tayo deve enfrentar a bruxaria que há dentro dele, em seus amigos veteranos e nos Estados Unidos. O clímax acontece ao longo de uma cerca de arame em torno de uma mina de urânio próxima de um local de testes atômicos. O problema do índio é análogo ao problema dos brancos:

Então eles se afastaram da terra...
do sol... das plantas e dos animais...
quando olham
veem apenas objetos
O mundo é uma coisa morta para eles...
Eles têm medo do mundo.
Eles destroem as coisas de que têm medo.
Eles têm medo de si mesmos.

O humor é um componente essencial das conversas de cura que estabelecem conexões com o passado, com o cosmos e com o presente. O humor é uma habilidade para sobreviver à bruxaria e ao mal. Gerald Vizenor, um ativista índio de origem Chippewa mestiça (Anishinabe), é um importante praticante da arte da ilusão. *Wordarrows* (1978b) é uma série de retratos extraídos de sua experiência como diretor do American Indian Employment and Guidance Centre, em Minneapolis, que também serve de inspiração para seu romance cômico, *Darkness in St. Louis Bearheart* (1978a). Ele diz que se recusou a trabalhar com o Partido Comunista, que tentou apoiar suas atividades como organizador, “porque, além das razões políticas – havia muito pouco humor no discurso comunista, tornando impossível conhecer os corações dos oradores” (Vizenor, 1978b, p. 17).

Os retratos de *Wordarrows* são muito tristes, mas trazem, também, pequenas vitórias absurdistas. Há Baptiste Saint Simon IV ou “Bat Quatro”, que ouve de seu pai que é um estúpido, um retardado e um bobo, e tenta

ser comediantes, equilibrando energias do bem e do mal, mas “não importa o quanto se esforçasse, e sempre de bom humor, fracassou como comediantes e se contentou com o papel do bobo. Equilibrar o mal era demais para ele. Como bobo [...] ele era brilhante”, dizendo bobagens hilárias para conseguir que seu caso fosse anulado no tribunal, para arrancar dinheiro do assistente social etc. (Vizenor, 1978b, p. 54). Há o “selvagem da conferência” ou o “grosseiro nômade do comitê”, que nunca se lava ou troca de roupa, vai a todas as conferências e dorme com mulheres brancas como um “teste sórdido de tolerância ao racismo”. E há a história do aleijado que vende sua perna de madeira em troca de um drinque (a perna tem um rótulo afixado para que possa ser devolvida pelo correio), para o qual a moral dos brancos é “pare de beber”, mas a moral da tribo é encontrar bebida grátis com uma perna de madeira. Não é de se espantar, assim, que haja também o “Custer na Rajada de Vento”, um empregado do Bureau of Indian Affairs (BIA) e reencarnação de Custer, que passa por seus próprios pesadelos de humilhação nas mãos dos índios e, por isso, permanece todo o tempo sentado em sua cadeira acochada. *Darkness in St. Louis Bearheart*, para o qual *Wordarrows* é um prelúdio, é uma comédia do absurdo ambientada após o colapso da civilização americana, depois que o petróleo acaba, e o governo confisca as árvores das reservas para usá-las como combustível, forçando uma emigração dos índios de suas terras sagradas, guiada por Proude Cedarfair (palhaços e comediantes). Ao longo do caminho, deparam-se com, e vencem, diversos inimigos, tais como Sir Cecil Staples, o rei da gasolina sem chumbo, que aposta cinco galões de gasolina contra a vida do apostador; os fascistas do fast-food, que penduravam as bruxas das vigas para temperá-las, antes de cortá-las para preparar os pratos para entrega; e os hospitais regionais da palavra do governo, inspirados no BIA, e implantados com base na teoria do Congresso de que os problemas sociais e o crime são causados pela linguagem, pelas palavras, pela gramática e pelas conversas. (A mãe de Sir Cecil Staple havia sido esterilizada pelo governo por ter filhos ilegítimos enquanto recebia auxílio-desemprego; por isso, ela se tornou motorista de caminhão e começou a raptar crianças em shopping centers, criando-as em seu caminhão, e soltando-as, depois de crescidas, em paradas de beira de estrada.)

James Welch (de ascendência Blackfeet e Gros Ventre) usa um tipo mais inflexível de comédia irônica. Seu romance *Winter in the blood* é sobre um homem da tribo dos Blackfeet cujas emoções se congelam (inversões

fantasmagóricas do mercador armênio do século XVIII, de Michael Arlen) em um Ocidente invertido: o caubói, aqui, é o índio cujo cavalo está fora de controle e que observa, desamparado, enquanto uma morte acontece (a cena acontece duas vezes, emoldurando o texto). Welch também escreve poesia. Com uma ironia sensível, em "Arizona Highways" Welch escreve sobre o amor por uma menina Navajo: ele se sente afastado de suas raízes étnicas (índias, em geral) por sua educação e seu talento como poeta; ele se sente branco ("meio pálido"), balofó ("com a barriga mole como a dela") e excessivamente bem vestido ("meus sapatos limpos demais"). Em vez de ser um amante inadequado, ele tenta ser um guia espiritual, mas se sente como um fantasma malévolos. Esse tipo de ironia pode ser árida, como em "Harlem Montana: Just off the Reservation":

*Não precisamos de corredores aqui. A bebida é a lei...
Quando você morrer, se você morrer, você vai se lembrar
dos três rapazes que invadiram a loja,
se trancaram lá dentro e gritaram durante dias, estamos ricos
Deus, nos ajude, estamos ricos.*

Alguns sentidos se fundem aqui, conforme aponta Michael Castro (1983, p. 165): a imagem do desespero com a pobreza, a agonia de haverem se afastado tanto do mundo branco quanto do mundo índio, incapazes de fazer uso das riquezas de qualquer um dos dois. As imagens da incapacidade de descobrir e de expressar a própria identidade, de estar à deriva e perdido entre dois mundos são recorrentes:

*Sob uma luz artificial, a Criança Urso conta uma história
para o espelho. Ela ensaiia dizer seu nome,
índios Creek de pescoços musculosos
enchem seu copo com sopa. O urso engatinha
e late como um cachorro. Deslizando como uma serpente
ele equilibra uma moeda sobre o nariz. O efeito
uma cobra enfurecida. ("D-Y-BAR").*

Castro, mais uma vez: a Criança Urso não consegue encontrar a si mesma, que dirá encontrar a sabedoria e o poder tradicionais de seu homônimo

nimo urso e de seu totêmico; suas tentativas de se recuperar dizendo seu nome não são mais do que uma charada patética, e Welch o deixa no bar, "de cabeça baixa, o urso entorpecido".

Essas imagens de dor são precauções quanto ao romantismo trivial e superficial com o qual muitos brancos tentam se apropriar da consciência indígena.

Muitos escritores índios consideraram o aclamado livro de [Gary] Snyder [*Turtle Island*] como parte de um novo ataque da cavalaria a seu território, por neorromânticos radicais que queriam se apossar não apenas de sua terra, como haviam feito os invasores no século anterior, mas também de seu espírito (Castro, 1983, p. 159).

Assim, diz Silko:

Ironicamente, quando os poetas brancos tentam se livrar de seus valores anglo-americanos, de suas origens anglo-americanas, violam uma crença fundamental defendida pelos povos tribais que desejam imitar: negam sua história, suas próprias origens. A escrita de poemas "índios" de imitação é, então, uma evidência patética de que, em mais de duzentos anos, os anglo-americanos não conseguiram criar uma identidade satisfatória para si mesmos (Citado por Castro, 1983, p. 213).

Mais uma vez, ao comentar sobre a recusa de Maurice Kenny (um Mohawk) de fazer o papel de "salvador e guerreiro, sacerdote e poeta [...] selvagem e profeta, anjo da morte e apóstolo da verdade", Castro diz (*ibid.*, p. 169):

Kenny nos lembra, comicamente, de como a ansiedade dos brancos espiritualmente desnutridos de romantizar o nativo americano nega a realidade e a humanidade contemporâneas dos índios, ao mesmo tempo obscurecendo o fato de que aquilo em que os Estados Unidos se transformaram é agora o nosso problema comum:

*E mais uma vez falei sobre fome:
Um "Big Mac" serviria, café instantâneo
pizza mole, qualquer coisa menos água benta.*

A ironia e o humor são táticas que os etnógrafos só muito lentamente aprenderam a apreciar, ainda que, recentemente, com um interesse cada vez maior. Já há inúmeras análises de ironias antes despercebidas ou mal compreendidas (sejam ou não intencionalmente reveladoras) na escrita etnográfica – ver Crapanzano nesta coletânea, James Boon (1972) sobre Lévi-Strauss, Don Handelman (1979) sobre Bateson. Uma atenção cada vez maior tem sido dada aos usos do riso entre os objetos etnográficos (Bakhtin, 1965; Karp, 1985; Fischer, 1984). Os etnógrafos têm mostrado os artifícios retóricos que utilizam (Marcus e Fischer, 1986). Ainda há, contudo, um potencial considerável para a construção de textos utilizando o humor e outros artifícios que chamam a atenção para suas próprias limitações e para seu grau de acuidade, e que o fazem com elegância estética e são agradáveis de ler, sem recorrer a uma elaboração pedante. O estilista que mais se aproxima dessa ambição na antropologia é, talvez, Lévi-Strauss (e Jacques Derrida, na crítica literária). Isso, admito, é um juízo pessoal, e nem Lévi-Strauss nem Derrida são incontroversos. São, ambos, menos modelos a serem copiados do que exemplos a partir dos quais elaborar modos mais acessíveis e reproduutíveis. Por enquanto, a elaboração pedante também é difícil de evitar, porque os editores e os leitores ainda precisam ser educados para entender esses textos. A sutileza é uma qualidade que parece muitas vezes (mas não necessariamente) ir contra os cânones da explicitação e do sentido unívoco que se espera da escrita científica. Mas, conforme Stephen Tyler apontou, eloquenteamente, a exigência de um sentido unívoco muitas vezes se autoderrota (Tyler, 1978).

III – Re-coleções³⁵ e introduções

O conhecimento pós-moderno [...] refina a nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de tolerar o incomensurável.

Jean-François Lyotard,
The postmodern condition.

³⁵ O autor faz aqui, por meio da hifenização, um jogo de palavras entre “recollection” (recordações) e “collection” (coleção). (N. do T.)

A etnicidade é apenas um domínio, ou um exemplar, de um padrão mais geral de dinâmica cultural do final do século XX. A escrita autobiográfica étnica corre paralela, espelha e exemplifica teorias contemporâneas sobre textualidade, conhecimento e cultura. Ambas as formas de escrita sugerem modos poderosos de crítica cultural. São pós-modernas em seu emprego de uma série de técnicas: a bifocalidade ou reciprocidade de perspectivas, a justaposição de múltiplas realidades, a intertextualidade e a inter-referencialidade e a comparação entre famílias de semelhanças. Na medida em que a época atual tem potencial cada vez maior para o diálogo, bem como para o conflito, entre culturas, pode-se extrair lições para a escrita etnográfica tanto daqueles que escrevem sobre etnicidade quanto daqueles que escrevem sobre textualidade, conhecimento e cultura.

Etnicidade. Substantivamente, o que aprendemos? Em primeiro lugar, que as diversas etnicidades constituem uma família de semelhanças: semelhantes, não idênticas; cada uma delas enriquecedora devido a suas inter-referências, irreduzíveis a funções mecânicas de solidariedade, ajuda mútua, mobilização política ou socialização. São as inter-referências, o entrelaçamento de fios culturais de arenas diversas, que dão à etnicidade suas capacidades, ao estilo de uma fênix, de revigoramento e de re-inspiração. Matar esse jogo entre culturas, entre realidades, é matar um reservatório que sustenta e renova as atitudes humanas.

No mundo moderno, secular e tecnológico, a etnicidade transformou-se em uma inquietante luta para aqueles por ela atormentados. Mas, em vez de estabelecer um sentimento de exclusividade ou de separação, as soluções da etnicidade contemporânea tendem para um universalismo pluralista, uma percepção estruturada de ser norte-americano. (Somos todos étnicos, talvez, em certo sentido; mas somente alguns sentem a etnicidade como uma força coercitiva,³⁶ somente alguns escutam a música de suas revelações.) Não apenas o individualismo das buscas étnicas – que apresentam as lutas da autodefinição como idiossincráticas – é humanisticamente mitigado pelo reconhecimento de que processos paralelos afetam os indivíduos ao longo de todo o espectro cultural, como a tolerância e o pluralismo da sociedade

³⁶ Ver “The Meaning of Memory: Class, Family, and Ethnicity in Early Network Television”, de George Lipsitz (no prelo), para uma análise dos mecanismos que operam, de maneira imperfeita e, em última instância, malsucedida, para homogeneizar, cooptar e suprimir o interesse na etnicidade.

norte-americana deveriam ser reforçados por esse reconhecimento. A recriação da etnicidade em cada geração, realizada por processos como os sonhos e a transferência, tanto quanto por meio da linguagem cognitiva, leva a esforços para recuperar, preencher, encenar, deslindar e revelar. Embora as compulsões, as repetições e as procuras sejam individuais, a solução (encontrar paz, força, objetivo, visão) é uma revelação das tramas culturais. Essa revelação não apenas ajuda a des-legitimizar e a colocar em perspectiva o poder hegemônico dos discursos repressivos majoritários ou políticos; ela nos sensibiliza para importantes dinâmicas culturais mais amplas nas sociedades pós-religiosas, pós-imigrantes, tecnológicas e seculares do final do século XX. Nessas sociedades, os processos de imigração e interação cultural não diminuíram; muito pelo contrário. Há uma diversidade cada vez maior de uma tapeçaria cultural que não está – como muitos presumiram – sendo homogeneizada por uma suavização dos contrastes. O grande desafio é se essa riqueza pode ser transformada em um recurso para o revigoramento intelectual e cultural.

Sempre existe a possibilidade de que a exploração de elementos tradicionais permaneça superficial, como apenas uma transição até o desaparecimento. Na primeira geração de imigrantes, os problemas são comuns e relacionados à família; nas gerações seguintes, os vestígios permanecem no nível pessoal e vão também desaparecer. Esse é o ponto de vista sociológico tradicional: o teatro iídiche é substituído por escritores judeus assimilados, tais como Bernard Malamud, Philip Roth e Saul Bellow, e eles também serão superados. Entretanto, há outra possibilidade mais estimulante – que haja recursos culturais nas tradições que possam ser recuperados e retrabalhados como ferramentas enriquecedoras para o presente, da maneira como Arshile Gorky utiliza sua mãe, por meio de sua pintura. Não são, conforme sugere Robert Alter (1982), Roth, Malamud e Bellow que definem um renascimento judeu nos Estados Unidos – na realidade, eles estão totalmente encapsulados em arranjos imigrantes –, mas, em vez disso, o estabelecimento de um novo saber judaico sério e pós-ortodoxo, por escritores como os linguistas Uriel e Max Weinreich, os historiadores Jacob Neusner e Gershom Scholem, os filósofos Hannah Arendt e Emanuel Levinas e os críticos literários Harold Bloom e o próprio Robert Alter, todos decididamente modernos, porém capazes de incluir o passado em um diálogo que gera novas perspectivas para o presente e para

o futuro.³⁷ Ou, colocando de forma mais generosa, como sugere Murray Baumgarten (1982), o que há de perene em Malamud, Roth, Bellow, Singer e Henry Roth é a *interferência* entre o iídiche e o inglês que a estrutura e a característica própria do seu inglês preservam, retrabalham e ofertam, com nova riqueza, à língua inglesa; e as *inter-referências* a tradições culturais duais ou múltiplas. A etnicidade judaica, bem como outras etnicidades, sempre cresceram em um contexto interlíngüístico. O futuro da escrita judaica pode depender da criação de um estilo inter-referencial renovado: Cynthia Ozick (1983) o faria por meio da recriação, em inglês, de uma voz midráshica e litúrgica; Shmuel Agnon e Jorge Luis Borges o fazem por meio de um jogo de espelhos, no qual narrativas antigas são situadas em ambientes modernos, com soluções que ecoam os textos antigos. Um dos projetos judeus contemporâneos mais importantes na área da etnicidade é o feminismo judeu, em particular o feminismo daquelas que se sentem ortodoxas (por exemplo, Greenberg, 1981; Heschel, 1983; Prell-Foldes, 1978). Pois aqui está um contexto por excelência que demanda *biddush* (interpretação criativa), conhecimento informado dos textos e das tradições do passado tão rico que novas possibilidades podem ser descobertas.

Táticas de escrita. As autobiografias étnicas contemporâneas compartilham o espírito do metadiscorso, de chamar a atenção para sua própria natureza linguística e fictícia, de usar o narrador como um personagem inscrito no texto cuja manipulação chama a atenção para estruturas de autoridade, de incentivar o leitor a participar, de forma autoconsciente, na produção do sentido. Isso é muito diferente das convenções autobiográficas anteriores. Houve épocas e formações culturais nas quais havia pouca autorreflexão, pouca expressão de interioridade, e a autobiografia servia como uma forma didática moral na qual o sujeito/narrador era pouco mais do que uma soma de convenções, hoje úteis basicamente para explorar a lógica e a base dessas moralidades (Fischer, 1982b, 1983). Na poética romântica, o autor/narrador e sua interioridade eram centrais: o conhecimento em si era entendido como inseparável do cultivo das mentes individuais. O realismo mais uma vez retirou a ênfase do indivíduo, destacando as referências sociais e históricas, e fazendo do indivíduo o *locus* do processo social: esse é o momento da clássica

³⁷ Eric Gould discute um ponto semelhante ao contrastar a obra de Edmond Jabès com os romances étnicos judeus dos Estados Unidos, de meados do século XX (Gould, ed., 1985, p. xvi).

história de assimilação do imigrante, da luta entre o indivíduo marginal e sua família/comunidade, de um lado, e a sociedade externa, de outro. A característica da escrita contemporânea de incentivar a participação do leitor na produção de sentido – baseando-se, muitas vezes, na imitação paródica da convenção racionalista (Kingston, Mingus, Vizenor) ou usando fragmentos ou incompletude para forçar o leitor a montar as conexões (Kingston, Cisneros, Momaday) – não é meramente descriptiva do modo como a etnicidade é vivenciada, mas, o que é mais importante, é um artifício ético que tenta ativar no leitor um desejo por uma *communitas* com outros, embora preservando, e não apagando as diferenças.

A etnografia como crítica cultural. Em vez de repetir as cenas etnográficas de cada uma das cinco táticas de escrita discutidas na parte II deste trabalho, as quais conceitualmente pertencem a esta seção,³⁸ é melhor concluir com um desafio, um apelo a um início renovado. Não existe ainda muita etnografia que atenda à promessa antropológica de uma crítica cultural plenamente bifocal. Ou, melhor dizendo, o que existe foi esboçado tendo em mente públicos menos sofisticados do que aqueles que existem hoje, em todos os continentes do nosso planeta comum.

A crítica cultural que opera dialeticamente entre as identificações culturais e étnicas possíveis é uma direção importante para a qual a atual efervescência da etnografia parece apontar. Se isso é verdade, encontrar então um contexto para projetos etnográficos na instigante literatura sobre a etnicidade moderna só pode aumentar seu potencial crítico.

As ideias para esse artigo foram inicialmente desenvolvidas em um curso oferecido na Rice University sobre cultura norte-americana, de cujos alunos sou devedor. Gostaria de agradecer, pelas estimulantes discussões, aos membros do Rice Circle for Anthropology (composto, em 1982-84, por George Marcus, Stephen Tyler, Túlio Maranhão, Julie Taylor,

³⁸ A ideia do trabalho era que as seções da parte II fossem apresentadas de modo a “falarem por si mesmas”. Como a primeira versão não atingiu esse objetivo de uma forma que os leitores considerassem esclarecedora, a segunda versão (publicada aqui) retrocedeu para uma voz autoral e guia mais tradicional. Uma terceira e futura versão, na qual tanto o autor quanto os leitores tivessem desenvolvido uma maior *expertise*, transferiria mais uma vez as interpretações intrusas para esse lugar de re-coleção e reconsideração – pelo leitor e pelo autor – quanto a como fazer melhor.

Ivan Karp, Lane Kaufmann, Gene Holland, eu mesmo e alguns outros participantes ocasionais), bem como aos participantes do seminário “The Making of Anthropological Texts”, em particular a Renato Rosaldo, que conduziu a discussão da primeira versão deste artigo, e a James Clifford, que fez diversas sugestões úteis, em um momento posterior.

Este trabalho é dedicado à memória de meu pai, Eric Fischer, que leu trechos dele em seu último *Seder* (enquanto estava sendo apresentado em Santa Fé) e que morreu enquanto estava sendo revisado, um ano mais tarde, imediatamente antes de Pentecostes. Seus próprios primeiro e último livros escritos em inglês – *The passing of the European Age* (Cambridge, Mass., 1943) e *Minorities and minority problems* (Takoma Park, Md., 1980) – são, em larga medida, dedicados a temas semelhantes.

As representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia

Paul Rabinow

Além da epistemologia

Em seu influente livro *Philosophy and the mirror of Nature*, Richard Rorty (1979) argumenta que a epistemologia, enquanto estudo das representações mentais, surgiu em um período histórico específico, o século XVII; desenvolveu-se em uma sociedade particular, a europeia; e finalmente triunfou na filosofia graças a seus fortes vínculos com as reivindicações profissionais de um grupo, os professores alemães de filosofia do século XIX. Para Rorty, essa virada não aconteceu por acaso: “O desejo por uma teoria do conhecimento é um desejo por limites – um desejo de encontrar ‘fundamentos’ aos quais seja possível agarrar-se, enquadrar além dos quais não se deva ir, objetos que se imponham por si mesmos, representações que não possam ser negadas” (Rorty, 1979, p. 315). Radicalizando Thomas Kuhn, Rorty representa nossa obsessão com a epistemologia como uma virada acidental, porém, ao final das contas, estéril, da cultura ocidental.

Pragmático e norte-americano, o livro de Rorty tem uma moral: a filosofia profissional moderna representa o “triunfo da luta pela certeza sobre a luta pela razão” (*ibid.*, p. 61). O principal culpado nesse melodrama é a preocupação da filosofia ocidental com a epistemologia, a equação entre conhecimento e representações internas e a avaliação correta dessas representações. Deixem-me esboçar brevemente o argumento de Rorty,

acrescentar algumas especificações importantes feitas por Ian Hacking e, em seguida, alegar que Michel Foucault desenvolveu uma posição que nos permite complementar Rorty de maneiras importantes. No restante do texto, exploro algumas formas pelas quais essas linhas de pensamento são relevantes para discursos sobre o outro. Mais especificamente, na segunda seção, discuto debates recentes sobre a construção de textos etnográficos; na terceira, algumas diferenças entre a antropologia feminista e o feminismo antropológico; e, finalmente, na quarta seção, proponho uma linha de pesquisa de minha autoria.

Os filósofos, argumenta Rorty, coroaram sua disciplina como a rainha das ciências. Essa coroação baseia-se em sua alegação de serem os especialistas em problemas universais e em sua capacidade de nos dar uma base segura para todo o conhecimento. O domínio da filosofia é a mente; suas percepções privilegiadas estabelecem sua reivindicação de ser a disciplina que julga todas as demais. Essa concepção de filosofia é, contudo, um desenvolvimento histórico recente. Para os gregos, não havia qualquer divisão nítida entre a realidade externa e as representações internas. Ao contrário de Aristóteles, a concepção de conhecer de Descartes baseia-se na existência de representações corretas em um espaço interno – a mente. Rorty defende esse ponto quando diz:

A novidade era a noção de um espaço interno específico no qual sensações corporais e perceptuais (ideias confusas de sentido e imaginação na frase de Descartes), verdades matemáticas, regras morais, a ideia de Deus, estados depressivos e todo o resto daíllo que agora chamamos de ‘mental’ eram objetos de quase-observação (Rorty, 1979, p. 50).

Embora nem todos esses elementos fossem novos, Descartes os combiniou de forma bem-sucedida em uma nova problemática, colocando de lado o conceito de razão de Aristóteles como uma compreensão de universais: a partir do século XVII, o conhecimento tornou-se interno, representacional e crítico. A filosofia moderna nasceu quando um sujeito conhecedor dotado de consciência e seus conteúdos representacionais tornaram-se o problema central do pensamento, o paradigma de todo o conhecimento.

A noção moderna de epistemologia, assim, se volta para o esclarecimento e o julgamento das representações do sujeito.

Conhecer é representar com precisão o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e a natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir essas representações. A eterna preocupação da filosofia é ser uma teoria geral das representações, uma teoria que irá dividir a cultura em áreas que representam bem a realidade, áreas que a representam menos bem e áreas que não a representam absolutamente (apesar de sua pretensão de fazê-lo) (Rorty, op. cit., p. 3).

O conhecimento obtido por meio do exame de representações sobre a “realidade” e o “sujeito conhecedor” seria universal. Esse conhecimento universal é, evidentemente, a ciência.

Foi somente ao fim do iluminismo que a concepção plenamente elaborada da filosofia como o juiz de todo conhecimento possível surgiu e foi canonizada na obra de Immanuel Kant. “A separação final entre a filosofia e a ciência tornou-se possível por meio da noção de que o cerne da filosofia era uma ‘teoria do conhecimento’, uma teoria distinta das ciências por ser seu fundamento”, argumenta Rorty (ibid., p. 132). Kant estabeleceu como um *a priori* a alegação cartesiana de que só temos certeza de ideias. Kant,

ao tomar tudo aquilo que dizemos como relativo a algo que constituímos, permitiu que a epistemologia fosse considerada uma ciência de base. [...] Permitiu, assim, que os professores de filosofia se vissem como presidindo um tribunal da razão pura, capazes de determinar se outras disciplinas estavam ou não permanecendo dentro dos limites legais definidos pela ‘estrutura’ dos seus objetos (Rorty, op. cit., p. 139).

Enquanto disciplina cuja atividade específica é fundamentar as alegações de conhecimento, a filosofia foi desenvolvida pelos neokantianos do século XIX e institucionalizada nas universidades alemãs do século XIX. Escavando um espaço para si mesma entre a ideologia e a psicologia empírica, a filosofia alemã escreveu sua própria história, produzindo o nosso cânone moderno dos “grandes”. Ao final do século XIX, essa tarefa já estava completa. A narrativa da história da filosofia como uma série de grandes pensadores continua hoje em cursos de introdução à filosofia. Contudo, a pretensão da filosofia à preeminência intelectual não durou muito, e, nos

anos 1920, somente os filósofos e os estudantes de graduação acreditavam que a filosofia tinha qualificações únicas para fundamentar e julgar a produção cultural. Nem Einstein nem Picasso estavam muito preocupados com o que Husserl pudesse pensar a seu respeito.

Embora os departamentos de filosofia continuem a ensinar epistemologia, há outra tradição no pensamento moderno que seguiu um caminho diferente. “Wittgenstein, Heidegger e Dewey concordam que a noção do conhecimento como representação acurada, possibilitado por processos mentais especiais, é inteligível por meio de uma teoria geral da representação, precisa ser abandonada”, observa Rorty (*ibid.*, p. 6). Esses pensadores não buscaram construir teorias alternativas ou melhores para a mente ou para o conhecimento. Seu objetivo não era melhorar a epistemologia, mas jogar um outro jogo. Rorty chama a esse jogo de hermenêutica. Com esse termo, ele se refere simplesmente ao conhecimento sem fundamentos; um conhecimento que quer dizer, essencialmente, uma conversa edificante. Até agora, Rorty nos disse muito pouco sobre o conteúdo dessa conversa, talvez porque haja muito pouco a dizer. Como Wittgenstein, Heidegger e, de forma diferente, Dewey, Rorty está diante do fato, perturbador ou divertido, de que, uma vez que se complete a desconstrução lógica ou histórica da filosofia ocidental, nada resta de especial para os filósofos fazerem. Uma vez que se perceba que a filosofia não fundamenta ou legitima as reivindicações de conhecimento de outras disciplinas, sua tarefa passa a ser comentar suas próprias obras e fazê-las conversar entre si.

A Verdade *versus* verdade ou falsidade

Mesmo que aceitemos a desconstrução da epistemologia feita por Rorty, as consequências desse movimento ainda são incertas. Antes de examiná-las, é importante enfatizar que a rejeição da epistemologia não significa a rejeição da verdade, da razão ou de padrões de julgamento. Ian Hacking aborda esse ponto de forma bastante resumida em “Language, Truth, and Reason” (1982). Em paralelo à distinção de Rorty entre certeza e razão, Hacking traça uma distinção entre as filosofias envolvidas na busca pela verdade e as filosofias – às quais ele se refere como estilos de pensamento, para não limitá-las à filosofia moderna – que abrem novas possibilidades ao proceder em termos de “verdade ou falsidade”.

Hacking expõe o que é, basicamente, um ponto muito simples: aquilo que é hoje aceito como “verdade” depende de um evento histórico anterior – o surgimento de um estilo de pensamento sobre verdade e falsidade que estabeleceu as condições para sustentar uma proposição como sendo capaz de ser entendida como verdadeira ou falsa. Hacking expõe assim seu ponto:

Quando falo em raciocínio, não quero dizer lógica. Na verdade, quero dizer o oposto disso, pois a lógica é a preservação da verdade, enquanto um estilo de raciocínio é aquilo que traz a possibilidade da verdade ou da falsidade. [...] os estilos de raciocínio criam a possibilidade da verdade e da falsidade. A dedução e a indução apenas a preservam (Hacking, 1982, pp. 56-57).

Hacking não é “contra” a lógica; ele é contra apenas suas reivindicações de que fundamenta e embasa toda a verdade. Não há qualquer problema com a lógica em si, desde que seus domínios tenham limite.

Ao traçar essa distinção, é possível evitar o problema da razão totalmente relativizadora ou de transformar concepções históricas distintas de verdade e falsidade em uma questão de subjetivismo. Essas concepções são históricas e são fatos sociais. Esse ponto é bem colocado por Hacking quando diz: “Em sendo assim, embora a atribuição de ‘verdadeira’ a qualquer proposição possa depender dos dados, o fato de que ela seja candidata a ser verdadeira é consequência de um evento histórico” (*ibid.*, p. 56). Que as ferramentas analíticas que utilizamos quando investigamos um conjunto de problemas – geometria para os gregos, método experimental no século XVII ou estatística nas ciências sociais modernas – tenham se modificado pode ser explicado sem precisarmos recorrer a alguma verdade que negue o relativismo. Além disso, se compreendida dessa forma, a ciência permanece muito objetiva

[...] simplesmente porque os estilos de raciocínio que empregamos determinam aquilo que é considerado como objetividade. [...] As proposições do tipo que exigem necessariamente um raciocínio para serem comprovadas têm uma positividade, uma condição falsa ou verdadeira, apenas como decorrência dos estilos de raciocínio em cujo seio se dão (Hacking, *op. cit.*, pp. 49, 65).

Aquilo que Foucault chamou de *regime*, ou *jogo*, de verdade e falsidade é tanto um componente quanto um produto de práticas históricas. Outros procedimentos e outros objetos poderiam ter dado conta do recado tão bem quanto e ter sido igualmente verdadeiros.

Hacking distingue entre o raciocínio cotidiano, do senso comum, que não precisa empregar conjuntos de razões sofisticadas, e o raciocínio de áreas mais especializadas, que delas precisam. Há tanto uma pluralidade, cultural e histórica, dessas áreas especializadas, quanto de estilos cultural e historicamente diversos a elas associados. Com base na aceitação de uma variedade de estilos históricos de raciocínio, métodos e objetos, Hacking chega à conclusão de que os pensadores muitas vezes acertaram, resolveram problemas e estabeleceram verdades. Mas, argumenta ele, isso não implica dizer que devemos buscar um domínio popperiano unificado do verdadeiro; ao contrário, à la Paul Feyerabend, devemos manter nossas opções de investigação tão abertas quanto possível. Os gregos – lembra-nos Hacking – não tinham qualquer conceito ou uso da estatística, um fato que não invalida nem a ciência grega nem a estatística em si. Essa posição não é uma forma de relativismo, mas também não é uma forma de imperialismo. Rorty refere-se à sua versão de tudo isso como hermenêutica. Hacking chama a sua de anarco-racionalismo. “O anarco-racionalismo é a tolerância em relação a outros povos combinada com a disciplina dos próprios padrões de verdade e razão” (ibid., p. 65). Chamemos a isso boa ciência.

Michel Foucault também examinou vários desses temas de maneira paralela, porém não idêntica. Seus *Archaeology of knowledge* (1976) e *Discourse on language* (1976) são, talvez, as tentativas mais desenvolvidas de apresentar, se não uma teoria daquilo a que Hacking se refere como “verdade ou falsidade” e “estilos de pensamento”, mas ao menos uma análise. Embora uma exposição detalhada da sistematização de Foucault do modo como os objetos discursivos, as modalidades de enunciação, os conceitos e as estratégias discursivas são formados e transformados esteja além dos limites deste trabalho,¹ há alguns pontos que são importantes aqui. Basta um só exemplo para ilustrar. Em *Discourse on language*, Foucault discute alguns dos limites e das condições de produção da verdade, entendida como afirmações capazes de serem levadas a sério como verdadeiras ou falsas. Entre outras coisas, Foucault examina a existência de disciplinas científicas. Diz ele:

¹ Para uma análise do tema, ver Dreyfus e Rabinow (1982), pp. 44-79.

Para que uma disciplina exista, deve haver a possibilidade de formular – e de fazê-lo *ad infinitum* – novas proposições. [...] Essas proposições devem se adaptar à condições específicas de objetos, tema, métodos etc. [...] Dentro de seus próprios limites, toda disciplina reconhece as proposições como verdadeiras ou falsas, mas rejeita toda uma teratologia da aprendizagem. [...] Em resumo, uma proposição deve atender a algumas condições complexas e difíceis antes de poder ser admitida em uma disciplina; antes de poder ser considerada verdadeira ou falsa, ela precisa estar, como diria Monsieur Canguilhem, “dentro dos limites do verdadeiro” (Foucault, 1976, pp. 223-24).

Foucault dá o exemplo de Mendel: “Mendel falava de objetos, empregava métodos e se posicionava dentro de uma perspectiva teórica totalmente estranha à biologia da sua época. [...] Mendel disse a verdade, mas ele não estava *dans le vrai* do discurso biológico contemporâneo” (ibid., p. 224). A demonstração da riqueza desse estilo de pensamento foi a grande força de Foucault, Georges Canguilhem e de outros estudiosos franceses da história e da filosofia da ciência, em particular as “ciências da vida”.

Talvez não seja por acaso que tanto Rorty quanto Hacking estejam preocupados com a história da ciência física, da matemática e da filosofia. O que falta em seus relatos é a categoria do poder e, em menor medida (no caso de Hacking), a sociedade. O trabalho atual de Hacking, muito interessante, sobre a estatística no século XIX inclui, contudo, essas categorias. Embora instigante devido à força de sua desconstrução, a história de Rorty é menos convincente, por sua recusa a discutir de que forma se deu a virada epistemológica na sociedade ocidental – de acordo com Rorty, ela simplesmente aconteceu, assim como a ciência de Galileu – ou por sua incapacidade de conceber o conhecimento como algo mais do que uma conversa livre e edificante. De maneira próxima a Jürgen Habermas, embora recusando sua luta pela fundamentação, Rorty vê a comunicação livre, a conversa civilizada, como o objetivo final. Como diz Hacking: “Talvez a doutrina central da conversa de [...] Richard Rorty vá algum dia ser considerada uma filosofia tão linguística quanto a análise produzida em Oxford na geração passada” (Hacking, 1984, p. 109). O conteúdo da conversa, bem como de que maneira a liberdade para entretê-la surgiu, está, contudo, além do domínio da filosofia.

Mas a conversa, entre indivíduos ou culturas, só é possível dentro de contextos moldados e limitados por relações históricas, culturais e políticas e pelas práticas sociais, apenas parcialmente discursivas, que os constituem. O que falta no relato de Rorty é, então, um mínimo de discussão a respeito do modo como o pensamento e as práticas sociais se interconectam. Rorty ajuda a desinflar as reivindicações da filosofia, mas para exatamente no ponto em que deveria levar a sério seu próprio *insight*: para a razão, o pensamento não é nada mais nem nada menos do que um conjunto de práticas historicamente situadas. Como fazer isso sem voltar à epistemologia ou a algum artifício dúbio do tipo superestrutura/infraestrutura já é outra questão, e, nesta, Rorty não está sozinho por não tê-la resolvida.

Representações e sociedade

Michel Foucault ofereceu-nos algumas ferramentas importantes para a análise do pensamento como uma prática pública e social. Foucault aceita os principais elementos da visão nietzschiana, heideggeriana da metafísica e da epistemologia ocidentais que Rorty nos deu, mas tira conclusões diferentes dessas leituras – conclusões que, em minha opinião, são ao mesmo tempo mais consistentes e mais interessantes do que as de Rorty. Encontramos, por exemplo, muitos dos elementos presentes na história da filosofia de Rorty – o sujeito moderno, as representações, a ordem – na famosa análise de Foucault do quadro de Velázquez, *Las Meninas*. Mas há, também, algumas diferenças importantes. Em vez de tratar o problema das representações como específico da história das ideias, Foucault o trata como uma preocupação cultural mais geral, um problema que estava sendo discutido em muitas outras áreas. Em *The order of things* (1973) e em obras posteriores, Foucault demonstra como o problema das representações corretas orientou inúmeros domínios e práticas sociais, indo de controvérsias em botânica até propostas de reformas penitenciárias. O problema das representações, para Foucault, não é, assim, algo que surgiu de repente na filosofia e dominou o pensamento, ali, durante trezentos anos. Ele está ligado à vasta gama de práticas sociais e políticas discrepantes, porém inter-relacionadas, que constituem o mundo moderno, com suas preocupações particulares com a ordem, a verdade e o sujeito. Foucault se diferencia de Rorty, desta forma, ao tratar as ideias filosóficas como práticas sociais e não guinadas casuais em uma conversa ou na filosofia.

Mas Foucault também diverge de muitos pensadores marxistas, que veem problemas na pintura como sendo, por definição, em última instância, meros epifenômenos, ou simples expressões do que está “realmente” acontecendo na sociedade. Isso nos conduz, brevemente, ao problema da ideologia. Em diversos lugares, Foucault sugere que, uma vez que se encare o problema do sujeito, ou das representações, e da verdade como práticas sociais, então a própria noção de ideologia se torna problemática. Ele diz: “por trás do conceito de ideologia há uma espécie de nostalgia por uma forma quase transparente de conhecimento, livre de todos os erros e ilusões” (Foucault, 1980, p. 117). Nesse sentido, o conceito de ideologia é um parente próximo do conceito de epistemologia.

Para Foucault, o conceito moderno de ideologia caracteriza-se por três qualidades interligadas: (1) por definição, a ideologia se opõe a algo como “a verdade”, uma representação falsa, por assim dizer; (2) a ideologia é produzida por um sujeito (individual ou coletivo) para esconder a verdade e, consequentemente, a tarefa do analista consiste em expor essa representação falsa; e em revelar que (3) a ideologia é secundária em relação a algo mais real, uma dimensão infraestrutural com a qual ela mantém uma relação parasitária. Foucault rejeita os três pressupostos.

Já mencionamos as linhas gerais de uma crítica do sujeito e da busca pela certeza vista como baseada em representações corretas. Vamos, portanto, abordar brevemente o terceiro ponto: a questão relativa a se a produção da verdade é um epifenômeno de alguma outra coisa. Foucault descreveu seu projeto não como uma questão de decidir a verdade ou a falsidade de afirmações sobre a história, “mas como ver historicamente o modo como efeitos de verdade são produzidos no seio de discursos que não são, em si mesmos, nem verdadeiros nem falsos” (*ibid.*, pp. 131-33). Foucault se propõe a estudar aquilo a que se refere como regime de verdade como um componente efetivo na constituição de práticas sociais.

Foucault propôs três hipóteses de trabalho:

- (1) A verdade deve ser entendida como um sistema de procedimentos organizados para a produção, regulação, distribuição, circulação e funcionamento de afirmações.
- (2) A verdade está ligada, em uma relação circular, a sistemas de poder que a produzem e mantêm, e a efeitos de poder por ela induzidos e que a expandem.
- (3) Esse regime não é simplesmente ideológico ou supe-

restrutural; ele foi uma condição para a formação e o desenvolvimento do capitalismo (Foucault, 1980, p. 133).

Exploraremos algumas das implicações dessas hipóteses de trabalho nas próximas três seções deste texto.

Conforme – creio – disse uma vez Max Weber, os capitalistas do século XVII não eram apenas homens econômicos que comerciavam e construíam navios; eles também contemplavam pinturas de Rembrandt, desenhavam mapas do mundo, tinham concepções claras sobre a natureza de outros povos e se preocupavam muito com seu próprio destino. Essas representações eram forças vigorosas e eficazes em relação ao que eram e ao modo como agiam. Muitas novas possibilidades de pensamento e ação se abrem se seguimos Rorty e abandonamos a epistemologia (ou ao menos a encaramos como aquilo que foi: um movimento cultural importante na sociedade ocidental) para acompanhar Foucault e encarar o poder como algo produtivo e que perpassa as relações sociais e a produção da verdade em nosso atual regime de poder. Eis aqui algumas conclusões iniciais e estratégias de pesquisa que podem decorrer dessa discussão da epistemologia. Limo-me a listá-las, antes de passar para discussões recentes em antropologia sobre o melhor modo de descrever o outro.

1. A epistemologia deve ser vista como um evento histórico – uma prática social específica, uma entre outras, articulada de novas maneiras na Europa do século XVII.
2. Não precisamos de uma teoria das epistemologias nativas ou de uma nova epistemologia do outro. Devemos ficar atentos à nossa prática histórica de projetar nossas práticas culturais sobre o outro; na melhor das hipóteses, a tarefa é mostrar como e quando e através de quais meios culturais e institucionais outros povos começaram a reivindicar a epistemologia para si mesmos.
3. Precisamos antropologizar o Ocidente: mostrar quão exótica sua constituição da realidade foi; enfatizar aquelas áreas mais naturalizadas como universais (isso inclui a epistemologia e a economia); fazê-las parecer tão historicamente peculiares quanto possível; mostrar como suas reivindicações da verdade estão ligadas a prá-

ticas sociais e se tornaram, por isso, forças atuantes no mundo social.

4. Devemos pluralizar e diversificar nossas abordagens: um movimento básico contra a hegemonia filosófica ou econômica é diversificar os centros de resistência: evitar o erro de uma essencialização invertida; o ocidentalismo não é um remédio para o orientalismo.

A escrita de textos etnográficos: a Fantasia da Biblioteca

Há uma curiosa defasagem no ritmo em que os conceitos atravessam as fronteiras disciplinares. O momento em que a história está descobrindo a antropologia cultural na pessoa (não representativa) de Clifford Geertz é justamente o momento em que Geertz está sendo questionado na antropologia (um dos temas recorrentes no seminário de Santa Fé que deu origem a este livro). Da mesma maneira, os antropólogos, ou ao menos alguns deles, estão, atualmente, descobrindo e sendo impulsionados na direção de novas criações pela infusão de ideias provenientes da crítica literária desestrutivista, agora que ela perdeu sua energia cultural nos departamentos de literatura e que Derrida está descobrindo a política. Embora haja muitos portadores dessa hibridização (muitos deles presentes no seminário, além de James Boon, Stephen Webster, James Siegel, Jean-Paul Dumont e Jean Jamin), há somente um “profissional”, por assim dizer, no grupo. Pois, enquanto todos os nomes mencionados são antropólogos praticantes, James Clifford criou e ocupou o papel do escriba *ex officio* dos nossos rabiscos. Geertz, a figura fundadora, pode fazer uma pausa entre monografias para meditar sobre textos, narrativa, descrição e interpretação. Clifford toma como nativos, bem como informantes, os antropólogos de ontem e de hoje cujo trabalho, de forma autoconsciente ou não, tem sido a produção de textos, a escrita da etnografia. Estamos sendo observados e inscritos.

À primeira vista, a obra de James Clifford, como o trabalho de outros autores neste livro, parece seguir naturalmente no rastro da virada interpretativa de Geertz. Contudo, há uma diferença essencial. Geertz (como outros antropólogos) ainda está direcionando seus esforços para a reinvenção de uma ciência antropológica com a ajuda de mediações textuais. A atividade central ainda é a descrição social do outro, por mais modificada que esteja por novas concepções de discurso, autor ou texto. Para Clifford, o outro é

a representação antropológica do outro. Isso significa que Clifford tem, ao mesmo tempo, um controle mais firme de seu projeto e uma natureza mais parasitária. Ele pode inventar suas questões com poucas restrições; ele precisa, o tempo todo, se alimentar dos textos dos outros.

Essa nova especialidade está atualmente em processo de autodefinição. O primeiro movimento na legitimação de uma nova abordagem é alegar que ela tem um objeto de estudo, de preferência um objeto importante, que até então não foi notado. Paralelamente à alegação de Geertz de que os balineses estavam, o tempo todo, interpretando suas brigas de galo como textos culturais, Clifford argumenta que os antropólogos, sabendo disso ou não, têm realizado experimentos com formas de escrita. A virada interpretativa na antropologia deixou sua marca (produzindo um conjunto substancial de trabalhos e quase se estabelecendo como uma subespecialidade), mas ainda não está claro se a virada desconstrutivista-semiótica (um rótulo assumidamente vago) é um relaxamento salutar, uma abertura para novos e instigantes trabalhos de grande relevância ou uma tática no campo da política cultural, que deve ser entendida basicamente em termos sociológicos. Como ela é, certamente, a primeira e a terceira, vale a pena um exame mais detido.

Em seu ensaio “A Fantasia da Biblioteca”, Michel Foucault (1977) brinca habilidosamente com a progressão dos usos que Flaubert fez, ao longo de toda a vida, com a fábula da tentação de Santo Antônio. Longe de serem resultados inconsequentes de uma imaginação fértil, as referências de Flaubert à iconografia e à filologia em suas reproduções aparentemente fantasmagóricas das alucinações do santo eram precisas. Foucault mostra como Flaubert retornou, ao longo de toda a vida, a essa encenação da experiência e da escrita, e a usou como um exercício ascético tanto para produzir quanto para manter à distância os demônios que assombram o mundo de um escritor. Não foi por acaso que Flaubert terminou sua vida como escritor com aquela horrível coleção de lugares-comuns chamada *Bouvard et Pécuchet*. Um comentário incessante sobre outros textos, *Bouvard et Pécuchet* pode ser lido como uma domesticação completa da textualidade em um exercício auto-contido de arrumação e catalogação: a fantasia da biblioteca.

A bem do argumento, vamos justapor a antropologia interpretativa de Clifford Geertz à meta-antropologia textualista de James Clifford. Se Geertz ainda está tentando invocar e capturar os demônios do exotismo – estados teatrais, jogos de sombras, brigas de galos – por meio de seu uso limitado

de encenações ficcionalizadas através das quais podem nos ser mostrados, o movimento textualista/desconstrutivista corre o risco de inventar sistemas de catalogação ainda mais sofisticados para os textos dos outros e de imaginar que todos no mundo estão trabalhando com afinco para fazer a mesma coisa. Para que o argumento não nos escape e tome um rumo próprio, devo enfatizar que não estou dizendo que o esforço de Clifford tenha sido, até hoje, qualquer coisa além de salutar. O despertar da consciência antropológica para o próprio modo textual de operação da antropologia já era, havia muito, uma necessidade. Apesar dos reconhecimentos ocasionais de Geertz da inevitabilidade da ficcionalização, ele nunca desenvolveu essa percepção. O ponto parece ter precisado de uma metaposição para trazer para casa sua verdadeira força. A voz da biblioteca do *campus* foi salutar. Nesta seção, quer devolver brevemente o olhar, observar esse etnógrafo dos etnógrafos, sentar com ele à mesa de um café e, usando suas próprias categorias descritivas, examinar suas produções textuais.

O tema central de Clifford tem sido a construção textual da autoridade antropológica. O principal artifício literário empregado nas etnografias, o “estilo livre indireto”, foi bem analisado por Dan Sperber (1982) e não precisa ser repetido aqui. A percepção de que os antropólogos escrevem utilizando convenções literárias, embora seja interessante, não provoca por si só uma crise. Muitos autores hoje defendem que a ficção e a ciência não são termos opostos, mas sim complementares (De Certeau, 1983). Houve avanços na nossa consciência da qualidade ficcional (no sentido de “construída”, “fabricada”) da escrita antropológica e na integração de seus modos característicos de produção. A autoconsciência do estilo, da retórica e da dialética na produção de textos antropológicos deveria nos levar a uma consciência mais refinada em relação a outros modos mais imaginativos de escrever.

Clifford, contudo, parece estar dizendo mais do que isso. Substantivamente, o seu argumento é de que, desde Malinowski, a autoridade antropológica tem dois suportes textuais. Um elemento experencial do tipo “eu estava lá” estabelece a autoridade única do antropólogo; a sua supressão no texto estabelece a autoridade científica do antropólogo.² Clifford nos mostra como esse artifício funciona no famoso texto de Geertz sobre a briga de galos:

² A importância desse movimento duplo é um dos argumentos centrais do meu livro *Reflections on fieldwork in Morocco* (1977).

O processo de pesquisa é separado dos textos por ele gerados e do mundo ficcional que pretendem evocar. A realidade de situações discursivas e interlocutores individuais é removida do texto. [...] Os aspectos dialógicos e situacionais da interpretação etnográfica tendem a ser banidos do texto final. Mas não inteiramente banidos, é claro; existem *topoi* aprovados para a descrição do processo de pesquisa (Clifford, 1983, p. 132).

Clifford apresenta a “sedutora fábula” de Geertz como paradigmática: o antropólogo estabelece que esteve lá e, logo depois, desaparece do texto.

Clifford realiza um movimento paralelo com seu próprio gênero. Assim como Geertz faz uma reverência à autorreferencialidade (estabelecendo, assim, uma dimensão de sua autoridade) e, em seguida (em nome da ciência), se esquia de suas consequências, da mesma forma Clifford discorre longamente sobre a inevitabilidade do diálogo (indicando, assim, sua autoridade como “aberta”), mas seus textos não são, eles mesmos, dialógicos. São escritos em um estilo livre indireto modificado. Evocam um tom “Eu estava lá na convenção de antropologia”, ao mesmo tempo que preservam, o tempo todo, uma distância flaubertiana. Tanto Geertz quanto Clifford usam a autorreferencialidade apenas como um artifício para estabelecer a autoridade. A reveladora leitura de Clifford da briga de galos balinesa como um construto panóptico é persuasiva em relação a esse ponto, mas ele mesmo faz uma omissão idêntica, em outro nível. Ele lê e classifica, descrevendo a intenção e estabelecendo um cânones; mas sua própria escrita e situação não são escrutinadas. Mostrar a postura textual de Clifford não invalida, é claro, seus *insights* (não mais do que sua leitura dos movimentos textuais de Malinowski invalida a análise do *kula*). Isto apenas as situa. Saímos da tenda nas ilhas Trobriand cheias de nativos para a escrivaninha da biblioteca do *campus*.³

Um movimento essencial para se estabelecer legitimidade disciplinar ou subdisciplinar é a classificação. Clifford propõe quatro tipos de escrita antropológica, que surgiram em uma sequência cronológica aproximada. Ele organiza seu ensaio “Sobre a Autoridade Etnográfica” (1983a) em torno dessa progressão, mas também afirma que nenhum modo de autoridade é superior a outro.

Os modos de autoridade expostos nesse ensaio – experiencial, interpretativo, dialógico, polifônico – estão à disposição de todos os escritores de textos etnográficos, ocidentais e não ocidentais. Nenhum deles está obsoleto, nenhum deles existe em estado puro: há lugar para invenção no seio de cada paradigma (Clifford, 1983a, p. 142).

Essa conclusão vai contra a natureza retórica do ensaio de Clifford. Essa tensão é importante, e voltarei a ela mais adiante.

A tese principal de Clifford é de que a escrita antropológica tendeu a suprimir a dimensão dialógica do trabalho de campo, dando controle total do texto ao antropólogo. A maior parte da obra de Clifford tem se dedicado a mostrar maneiras pelas quais essa eliminação textual do dialógico pode ser reparada por novas formas de escrita. Isso o leva a ler modos de escrita experiential e interpretativa como monológicos e ligados, em termos gerais, ao colonialismo.

A antropologia interpretativa [...] em suas principais vertentes realistas [...] não escapa às críticas severas dos críticos da representação “colonial” que, desde 1950, vêm rejeitando os discursos que retratam as realidades culturais de outros povos sem colocar em risco sua própria realidade (Clifford, op. cit., p. 133).

Seria fácil entender essa afirmativa como preferindo alguns “paradigmas” a outros. É perfeitamente possível que o próprio Clifford seja simplesmente ambivalente. Entretanto, dadas as suas próprias escolhas interpretativas, ele claramente caracteriza alguns modos como “emergentes” e, portanto, como temporariamente mais importantes. Usando um quadro interpretativo que realça a supressão do dialógico, é difícil não ler a história da escrita antropológica como uma progressão vaga na direção da textualidade dialógica e polifônica.

Tendo caracterizado os dois primeiros modos da autoridade etnográfica (experiencial e realista/interpretativo) em termos amplamente negativos, Clifford prossegue em direção a uma descrição muito mais entusiasmada do conjunto seguinte (dialógico e heteroglóssico). Diz ele:

Os paradigmas dialógico e construtivista tendem a dispersar ou a compartilhar a autoridade etnográfica, embora as narrativas de iniciação confirmem

³ Quero agradecer a Arjun Appadurai por sua ajuda no esclarecimento desse e de outros pontos.

a competência especial do pesquisador. Os paradigmas da experiência e da interpretação estão cedendo o lugar aos paradigmas do discurso, do diálogo e da polifonia (Clifford, op. cit., p. 133).

A alegação de que esses modos estão prevalecendo é empiricamente dúbia; como diz Renato Rosaldo, “as tropas não estão acompanhando”. Ainda assim, há, claramente, um interesse considerável por esses tópicos.

O que é dialógico? Clifford, à primeira vista, parece empregar o termo em um sentido literal: um texto que apresenta dois sujeitos em intercâmbio discursivo. O “registro literal” (ibid., p. 134) de Kevin Dwyer, de intercâmbios com um fazendeiro marroquino, é o primeiro exemplo citado de um texto “dialógico”. Entretanto, na página seguinte, Clifford acrescenta: “Dizer que uma etnografia é composta por discursos e que seus diferentes componentes mantêm uma relação dialógica não é a mesma coisa que dizer que sua forma textual deva ser um diálogo literal” (ibid., p. 135). Ele nos oferece outras descrições, mas não chega a nenhuma definição final. Em consequência, as características do gênero permanecem indefinidas.

“Mas, se a autoridade interpretativa se baseia na exclusão do diálogo, o reverso também é verdade: uma autoridade puramente dialógica reprime o fato inescapável da textualização” – Clifford se apressa a nos lembrar (ibid., p. 134). Isso se confirma pelo distanciamento inflexível de Dwyer daquilo que entende como vertentes textualistas na antropologia. A oposição entre interpretativo e dialógico é difícil de apreender – algumas páginas adiante, Clifford louva o mais conhecido representante da hermenêutica, Hans-Georg Gadamer, cujos textos certamente não contêm quaisquer diálogos diretos, por aspirar a um “dialogismo radical” (ibid., p. 142). Finalmente, Clifford afirma que os textos dialógicos são, afinal, textos, meras “representações” de diálogos. O antropólogo preserva sua autoridade como um sujeito que constitui e representa a cultura dominante. Os textos dialógicos podem ser tão encenados e controlados quanto os textos experenciais ou interpretativos. O modo não oferece quaisquer garantias textuais.

Finalmente, para além dos textos dialógicos, encontramos a heteroglossia: “uma arena carnavalesca de diversidade”. Segundo Mikhail Bakhtin, Clifford aponta a obra de Dickens como um exemplo do “espaço polifônico” que pode servir de modelo para nós. “Dickens, o ator, o apresentador oral e polifônico, é colocado em oposição a Flaubert, o mestre do controle

autoral que se move como um deus por entre os pensamentos e sentimentos de seus personagens. A etnografia, assim como o romance, se digladiaria entre essas alternativas” (ibid., p. 137). Se os textos dialógicos sucumbem aos males do ajustamento etnográfico totalizador, então, talvez textos heteroglôssicos ainda mais radicais possam escapar:

A etnografia é invadida pela heteroglossia. As afirmações nativas fazem sentido em termos diferentes daqueles do etnógrafo que as organiza, se lhes for concedido um espaço textual autônomo e se forem transcritas de forma extensa o suficiente. [...] Isso sugere uma estratégia textual alternativa, uma utopia da autoria plural que dá aos colaboradores não apenas o *status* de enunciadores independentes, mas de escritores (Clifford, op. cit., p.140).

Mas Clifford imediatamente acrescenta: “as citações são sempre encenadas por aquele que cita [...] uma polifonia mais radical não faria mais do que deslocar a autoridade etnográfica, confirmando a orquestração final e virtuosística pelo autor de todos os discursos em seu texto” (ibid., p. 139). Novas formas de escrita, novos experimentos textuais abririam novas possibilidades – mas não garantem nenhuma. Clifford sente-se desconfortável com isso. Ele segue adiante. Temporariamente entusiasmado com o diálogo, Clifford logo qualifica seu elogio. Ele nos leva até a heteroglossia: seduzidos – durante um parágrafo – até que percebemos que, *hôlás*, ela também é uma escrita. Clifford conclui seu ensaio proclamando: “Argumentei que essa imposição de coerência a um processo textual desregrado é agora, inescapavelmente, uma questão de escolha estratégica” (ibid., p. 142).

A apresentação de Clifford oferece claramente uma progressão, ainda que, ao final do ensaio, se trate apenas de uma decisão. Entretanto, Clifford nega, de modo explícito, qualquer hierarquia. A princípio, pensei que se tratava apenas de inconsistência, ou de ambivalência, ou da corporificação de uma tensão não resolvida, porém criativa. Hoje, acho que Clifford, como todos os demais, está “*dans le vrai*”. Estamos em um momento discursivo no qual as intenções do autor foram eliminadas ou menosprezadas no pensamento crítico recente. Pelo contrário, fomos levados a questionar as estruturas e os contornos de vários modos de escrita *per se*. Fredric Jameson identificou diversos elementos da escrita pós-moderna (por exemplo, a sua

recusa da hierarquia, o seu desinteresse pela história, o seu uso de imagens) de uma forma que parece se encaixar muito bem no projeto de Clifford.

Do modernismo ao pós-modernismo na antropologia

Fredric Jameson, em seu “Postmodernism and Consumer Society” (1983), nos oferece alguns pontos de partida úteis para situar os desenvolvimentos recentes na escrita antropológica e meta-antropológica. Sem buscar uma definição unívoca do pós-modernismo, Jameson delimita o alcance do termo propondo alguns elementos-chave: sua localização histórica, seu uso do pastiche, a importância das imagens.

Jameson situa o pós-modernismo cultural e historicamente não apenas como um termo estilístico, mas como o marcador de um período. Ao agir assim, sua intenção é isolar e correlacionar aspectos da produção cultural dos anos 1960 com outras transformações sociais e econômicas. O estabelecimento de critérios analíticos e de sua correlação com mudanças socioeconômicas é muito preliminar no relato de Jameson, pouco mais do que a delimitação de um lugar. Entretanto, vale a pena demarcar o lugar. O capitalismo tardio é definido por Jameson como o momento em que

[...] os últimos vestígios da Natureza que sobreviveram no capitalismo clássico são finalmente eliminados: a saber, o Terceiro Mundo e o inconsciente. Os anos 1960 terão sido, então, o importante período de transformações no qual essa reestruturação sistêmica ocorre em uma escala global (Jameson, 1983, p. 207).

Este não é o lugar para defender ou criticar a periodização de Jameson, a qual ele mesmo reconhece como provisória. Observemos, apenas, que ela nos dá a possibilidade de discutir mudanças nas formas representacionais em um contexto de desenvolvimentos ocidentais que conduzem à situação presente, em que aqueles que escrevem as descrições não o fazem em um modo voltado para o passado, estabelecendo conexões textuais com autores de diferentes contextos, o que muitas vezes oculta as diferenças. Por essa razão, vamos tomá-la como heurística.

As várias formações pós-modernistas dos anos 1960 surgiram, ao menos em parte, como uma reação contra os movimentos modernistas anteriores. O modernismo clássico, para usar uma expressão que já deixou de ser

um oxímoro, surgiu no contexto da sociedade burguesa do capitalismo tardio e se posicionou contra ela: “surgiu no seio da sociedade de negócios da era dourada, como escandaloso e ofensivo ao público de classe média – feio, dissonante, sexualmente chocante. [...] subversivo” (ibid., p. 124). Jameson contrasta a virada modernista subversiva do início do século XX com a natureza insípida e reativa da cultura pós-moderna:

Aqueles estilos anteriormente subversivos e combativos – o expressionismo abstrato; a grande poesia modernista de Pound, Eliot ou Wallace Stevens; o estilo internacional (Le Corbusier, Frank Lloyd Wright, Mies); Stravinsky, Joyce, Proust e Mann –, considerados escandalosos ou chocantes por nossos avós são, para a geração que surge nos anos 1960, percebidos como pertencentes ao sistema e por isso inimigos – mortos, repressores, canônicos, os monumentos reificados que é preciso destruir para fazer algo de novo. Isso quer dizer que haverá tantas formas diferentes de pós-modernismo quanto houve altos modernismos, já que os primeiros são, ao menos no início, reações específicas e locais contra esses modelos (Jameson, 1983, pp. 111-2).

Jameson, de forma não muito diferente de Habermas (1983), claramente acha que houve elementos críticos importantes no modernismo. Embora os dois fossem provavelmente discordar quanto a quais seriam esses elementos, concordariam que, em um aspecto importante, o projeto da modernidade está inacabado; e que algumas de suas características (sua tentativa de ser crítico, secular, anticapitalista, racional) merecem ser fortalecidas.

Eu acrescentaria que, se o pós-modernismo surgiu nos anos 1960, em parte como reação à canonização acadêmica dos grandes artistas modernistas, movendo-se rapidamente conseguiu, ele mesmo, entrar na academia, nos anos 1980. Conseguiu domesticar e embalar a si mesmo por meio da proliferação de esquemas classificatórios, da construção de cânones, do estabelecimento de hierarquias, da moderação do comportamento ofensivo, da aquiescência às normas universitárias. Assim como há, hoje, galerias de arte que expõem *graffiti* em Nova Iorque, há, também, teses sobre *graffiti*, a dança *break* etc., nos departamentos mais *avant-garde*. Até mesmo a Sorbonne aceitou uma tese sobre David Bowie.⁴

⁴ Conforme relatado em *Le Nouvel Observateur*, 16-22 nov. 1984.

O que é pós-modernismo? O primeiro elemento é sua localização histórica como uma contrarreação ao modernismo. Indo além da hoje “clássica” definição de Lyotard (1979) – o fim das metanarrativas –, Jameson define seu segundo elemento como sendo o pastiche. A definição do dicionário – “(1) uma composição artística retirada de fontes diversas, (2) um *hodge podge*”⁵ – não é suficiente. Pound, por exemplo, utilizava fontes diversas. Jameson aponta para um uso do pastiche que perdeu suas âncoras normativas, que vê a mistura desordenada de elementos como tudo o que importa. “Hodge podge” define-se como uma “mistura desordenada”, mas vem do francês *bochepot*, um ensopado de carne com legumes, e é aí que reside a diferença.

Joyce, Hemingway, Woolf e outros partiram da ideia de uma subjetividade interiorizada e particular que tanto se inspirava quanto se mantinha à distância da fala e da identidade normais. Havia uma “norma linguística em relação à qual os estilos dos grandes modernistas” (Jameson, 1983, p. 114) podiam ser atacados ou elogiados, porém julgados, de qualquer forma. Mas, e se essa tensão entre a normalidade burguesa e os testes estilísticos dos limites dos modernistas rachasse, capitulando diante de uma realidade social na qual não tivéssemos nada além de “diversidade e heterogeneidade estilística” sem o pressuposto (ainda que contestável) de uma identidade ou de normas linguísticas relativamente estáveis? Em tais condições, a atitude de contestação dos modernistas perderia sua força:

Não resta mais do que imitar estilos mortos, falar através das máscaras e com as vozes dos estilos no museu imaginário. Mas isso quer dizer que a arte contemporânea ou pós-modernista será sobre a própria arte de uma nova maneira; e mais, quer dizer que uma de suas mensagens essenciais incluirá o fracasso necessário da arte e da estética, o fracasso do novo, o aprisionamento no passado (Jameson, 1983, pp. 115-16).

Parece-me que esse aprisionamento no passado é muito diferente do historicismo. O pós-modernismo vai além (o que agora parece quase confortante) do distanciamento do historicismo, que olhava, de longe, para outras culturas como todos integrais. A dialética entre *self* e outro pode ter

⁵ Uma tradução possível para “hodge podge” seria “uma mistura de coisas diferentes”. Optei por manter a expressão em inglês em função do comentário feito em seguida pelo autor. (N. do T.)

produzido uma relação alienada, mas era uma relação com normas, identidades e relações passíveis de definição. Hoje, além do distanciamento e do relativismo, está o pastiche.

Para exemplificar, Jameson desenvolve uma análise de filmes nostálgicos. Os filmes nostálgicos contemporâneos, tais como *Chinatown* ou *Body heat*, são caracterizados por um “estilo retrospectivo”, alcunhado de “*la mode rétro*” pelos críticos franceses. Ao contrário dos filmes históricos tradicionais que buscam recriar a ficção de outra época como outra, os filmes da “*mode rétro*” buscam evocar uma tonalidade de sentimento por meio do uso de artefatos e artifícios estilísticos precisos que nuvram as fronteiras temporais. Jameson aponta que filmes nostálgicos recentes muitas vezes se passam no presente (ou, como no caso de *Star Wars*, no futuro). Uma proliferação de metarreferências a outras representações pasteuriza e esvazia seus conteúdos. Um de seus principais artifícios é recorrer intensamente a enredos mais antigos: “O plágio alusivo e enganoso de tramas mais antigas também é, evidentemente, um traço do pastiche” (*ibid.*, p. 117). Esses filmes não funcionam tanto como uma negação do presente, mas para nuvlar a especificidade do passado, para confundir a linha entre o passado e o presente (ou o futuro) enquanto períodos distintos. O que esses filmes fazem é representar nossas representações de outras épocas.

Se ainda resta algum realismo aqui, é um ‘realismo’ que brota do choque de compreender essa restrição e de perceber que, por razões as mais peculiares, parecemos condenados a buscar o passado histórico por meio de nossas próprias imagens *pop* e estereótipos desse passado, o qual, em si mesmo, permanece para sempre fora de alcance (Jameson, op. cit., p. 118).

Isso, parece-me, descreve uma abordagem que vê a escolha estratégica de representações de representações como o seu maior problema.

Embora Jameson esteja escrevendo sobre a consciência histórica, a mesma tendência está presente na escrita etnográfica: os antropólogos de linha interpretativa trabalham com o problema das representações das representações dos outros, os historiadores e os metacríticos da antropologia com a classificação, a canonização e a “disponibilização” de representações de representações de representações. A insipidez histórica encontrada no pastiche dos filmes nostálgicos reaparece na insipidez metaetnográfica que

transforma todas as culturas do mundo em praticantes da textualidade. Os detalhes dessas narrativas são precisos, as imagens são evocativas, a neutralidade é exemplar e o modo é *rétro*.

O último aspecto do pós-modernismo, para Jameson, é a “textualidade”. Recorrendo às ideias lacanianas sobre a esquizofrenia, Jameson aponta para uma das características definidoras do movimento textual como a ruptura da relação entre significantes: “a esquizofrenia é uma experiência de significantes materiais isolados, desconectados e descontínuos, que não conseguem se ligar em uma sequência coerente [...] um significante que perdeu seu significado foi transformado, assim, em uma imagem” (*ibid.*, p. 120). Embora o uso do termo *esquizofrénico* confunda mais do que esclareça, o ponto é revelador. Uma vez que o significante é liberto de uma preocupação com sua relação com um referente externo, ele não flutua livre de qualquer referencialidade; em vez disso, seus referentes passam a ser outros textos, outras imagens. Para Jameson, os textos pós-modernos (ele está falando sobre os poetas da revista *Language*) acompanham esse movimento de forma paralela: “Seus referentes são outras imagens, outro texto, e a unidade do poema não está de forma alguma no texto, mas fora dele, na unidade criada com um livro ausente” (*ibid.*, p. 123). Voltamos à “Fantasia da Biblioteca”, desta vez não como uma paródia amarga, mas como um pastiche celebratório.

Evidentemente, isso não quer dizer que possamos resolver a atual crise da representação por decreto. Um retorno a modos anteriores de representação inconscientes de si mesmos não é uma posição coerente (embora essa notícia ainda não tenha chegado à maioria dos departamentos de antropologia). Mas também não podemos resolver a crise ignorando as relações entre formas representacionais e práticas sociais. Se tentarmos eliminar a referencialidade social, outros referentes ocuparão a posição vaga. Assim, a resposta do informante marroquino de Dwyer (quando indagado sobre qual parte do diálogo entre eles lhe havia interessado mais), de que não se interessara por nem uma única pergunta feita por Dwyer, não é perturbadora, desde que outros antropólogos leiam o livro e a incluam em seu discurso. Mas, obviamente, nem Dwyer nem Clifford ficariam satisfeitos com essa reação. Suas intenções e suas estratégias discursivas são divergentes. E são as últimas que parecem ter se desviado do caminho.

Comunidades interpretativas, relações de poder, ética

Os jovens conservadores [...] reivindicam a autoria das relações de uma subjetividade descentradora, emancipada dos imperativos do trabalho e da utilidade, e com essa experiência saem do mundo moderno. [...] Confinam à esfera do distante e do arcaico os poderes espontâneos da imaginação, da autoexperiência e da emoção.

Jürgen Habermas, “Modernity – An Incomplete Project”.

Diversos escritos importantes da última década exploraram as relações históricas entre a macropolítica mundial e a antropologia: o Ocidente *versus* o Resto;⁶ imperialismo; colonialismo; neocolonialismo. Trabalhos que vão desde as reflexões de Talal Asad sobre o colonialismo e a antropologia até Edward Said e as relações entre o discurso ocidental e o outro colocaram essas questões firmemente na agenda do debate contemporâneo. Entretanto, conforme aponta Talal Asad em seu texto nesta coletânea, isso não quer dizer, de forma alguma, que essas condições econômicas macropolíticas tenham sido significativamente afetadas pelo que se passa nos debates antropológicos. Também sabemos, hoje, um bocado sobre as relações de poder e discurso que prevalecem entre o antropólogo e as pessoas com quem trabalha. Tanto as relações macro quanto as relações micro de poder e discurso entre a antropologia e seu outro estão, finalmente, abertas à investigação. Sabemos algumas das perguntas que vale a pena fazer e as incluímos na agenda da disciplina.

As metarreflexões sobre a crise da representação na escrita etnográfica indicam um afastamento da concentração nas relações com outras culturas em direção a uma preocupação (não tematizada) com tradições de representação, e metatradições de metarrepresentações, na nossa cultura. Tenho usado a metaposição de Clifford como uma pedra de toque. Ele não está falando, essencialmente, sobre relações com o outro, a não ser de maneira mediada por sua preocupação analítica central, as figuras de linguagem e estratégias

⁶ No original: “The West vs. The Rest”. (N. do T.)

discursivas. Isso nos ensinou coisas importantes. Argumentei, contudo, que essa abordagem tem um ponto cego interessante, uma recusa da autorreflexão. A análise de Fredric Jameson da cultura pós-moderna foi introduzida aqui como um tipo de perspectiva antropológica sobre esse desenvolvimento cultural. Certo ou errado (mais certo do que errado, em minha opinião), Jameson sugere formas de pensar sobre o surgimento dessa nova crise da representação como um evento histórico com seus próprios limites históricos específicos. Dito de outro modo, Jameson nos permite ver que, de maneiras importantes, não compartilhadas por outras posturas críticas (que têm seus próprios pontos cegos), o pós-modernista está cego para sua própria situação e natureza situada porque, como pós-modernista, está comprometido com uma doutrina da parcialidade e do fluxo para a qual até mesmo coisas como a própria situação são tão instáveis, tão sem identidade, que não podem servir como objetos para uma reflexão sólida.⁷ O pastiche pós-modernista é ao mesmo tempo uma posição crítica e uma dimensão do nosso mundo contemporâneo. A análise de Jameson nos ajuda a estabelecer uma compreensão de suas interconexões, evitando assim tanto a nostalgia quanto o erro de universalizar ou ontologizar uma situação histórica muito particular.

Em minha opinião, os interesses nos debates recentes sobre a escrita não são diretamente políticos, no sentido convencional do termo. Argumentei, em outro lugar (1985), que a política envolvida é a política acadêmica, e que esse nível de política não foi explorado. A obra de Pierre Bourdieu é útil para colocar questões referentes à política da cultura (1984a, b). Bourdieu nos ensinou a perguntar em qual campo de poder, e a partir de qual posição nesse campo, um determinado autor escreve. Sua nova sociologia da produção cultural não tenta reduzir o conhecimento à posição social ou ao interesse *per se*, mas, ao contrário, tenta colocar todas essas variáveis dentro das complexas restrições – o *habitus* de Bourdieu – em meio às quais são produzidas e recebidas. Bourdieu é particularmente atento para estratégias de poder cultural que avançam por meio da negação de sua ligação com fins políticos imediatos e que acumulam, assim, tanto capital simbólico quanto uma posição estrutural “alta”.

O trabalho de Bourdieu nos levaria a suspeitar de que as proclamações acadêmicas contemporâneas de anticolonialismo, embora admiráveis,

não contam toda a história. Essas proclamações precisam ser vistas como movimentos políticos dentro da comunidade acadêmica. Nem Clifford nem qualquer um de nós escreve no final dos anos 1950. Seu público não é composto nem por funcionários coloniais nem por pessoas que trabalham sob a égide do poder colonial. Nossa campo político é mais familiar: a academia nos anos 1980. Por isso, embora não seja exatamente falso, situar a crise da representação no contexto da ruptura da descolonização é algo que, devido ao modo como é feito, basicamente não é o ponto. Isso é verdade na medida em que a antropologia certamente reflete o curso de eventos mundiais mais amplos, e especificamente de relações históricas cambiantes com os grupos que estuda. Afirmar, contudo, que a nova escrita etnográfica surgiu por causa da descolonização deixa de lado exatamente aquelas mediações que dariam sentido histórico ao atual objeto de estudo.

Somos levados a examinar a política da interpretação na academia hoje. Perguntarmo-nos se textos mais longos, dispersivos e de autoria múltipla atrapalhariam a obtenção de empregos estáveis pode parecer mesquinho. Mas são essas as dimensões das relações de poder a que Nietzsche nos exortou a prestar atenção. Não pode haver qualquer dúvida a respeito da existência e da influência desse tipo de relação de poder na produção de textos. Devemos a essas condições menos glamourosas, ainda que mais imediatamente restritivas, um pouco mais de atenção. O tabu que nos impede de mencioná-las é muito maior do que a censura contra a denúncia do colonialismo: uma antropologia da antropologia teria que incluí-las. Assim como havia, antes, um nó discursivo que impedia a discussão exatamente sobre essas práticas de trabalho de campo que definiam a autoridade do antropólogo – não esse que, hoje, já foi desatado (Rabinow, 1977) –, da mesma maneira, as micropráticas da academia poderiam se beneficiar de algum escrutínio.

Outra maneira de colocar esse problema é referir-se à “conversa de corredor”. Durante muitos anos, os antropólogos discutiram informalmente, entre si, experiências de campo. As fofocas sobre as experiências de campo de um antropólogo eram um componente importante da reputação da pessoa. Mas, até recentemente, não se escrevia sobre esses assuntos “seriamente”. Eles permanecem nos corredores e nas agremiações docentes. Mas aquilo que não pode ser discutido publicamente não pode ser analisado ou refutado. Esses domínios que não podem ser analisados ou refutados, mas que ainda assim são diretamente centrais na hierarquia, não devem ser vistos

⁷ Gostaria de agradecer a James Faubion por essa observação.

como inocentes ou irrelevantes. Sabemos que uma das táticas mais comuns de um grupo de elite é se recusar a discutir – rotular como vulgar ou sem interesse – os temas que lhe provocam desconforto. Quando a conversa de corredor sobre o trabalho de campo se transforma em discurso, aprendemos um bocado. Transferir as condições de produção do conhecimento antropológico do domínio da fofoca – onde permanece propriedade daqueles que estão por perto para ouvir – para o domínio do conhecimento seria um passo na direção certa.

Minha aposta é que olhar para as condições sob as quais as pessoas são contratadas, conseguem estabilidade, publicam, ganham prêmios ou homenagens recompensaria o esforço.⁸ De que maneira a onda “desconstrucionista” se diferenciou da outra grande vertente da academia na década passada – o feminismo?⁹ Como se faz uma carreira hoje? Como se destrói uma carreira hoje? Quais são os limites do gosto? Quem criou e quem impõe essas civilidades? O que quer que seja que saibamos, certamente sabemos que as condições materiais nas quais o movimento textual floresceu deve incluir a universidade com sua micropolítica e suas tendências. Sabemos que esse nível de relações de poder existe, que ele nos afeta e influencia nossos temas, formas, conteúdos e públicos. Esses temas merecem a nossa atenção – nem que seja apenas para estabelecer seu peso relativo. Então, como no caso do trabalho de campo, poderemos passar para assuntos mais globais.

Parem de fazer sentido: diálogo e identidade

Marilyn Strathern, em um trabalho muito instigante (1984) intitulado “Dislodging a World View: Challenge and Counter-Challenge in the Relationship Between Feminism and Anthropology”, deu um passo importante rumo à compreensão do posicionamento da estratégia da escrita textualista recente por meio de uma comparação com trabalhos recentes de feministas antropológicas. Strathern faz uma distinção entre a antropologia feminista, uma subdisciplina da antropologia que contribui para o avanço da disciplina, e um feminismo antropológico, cujo objetivo é construir uma comunidade

⁸ Martin Finkelstein (1984) apresenta um resumo valioso de alguns desses tópicos tais como vistos nas ciências sociais.

⁹ Esses tópicos estão sendo abordados em uma importante tese de doutorado que Deborah Gordon está escrevendo, na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz.

feminista, cujas premissas e objetivos diferem e se opõem à antropologia. Nessa segunda iniciativa, a diferença e o conflito – enquanto condições históricas de identidade e conhecimento – são os termos valorizados, ao invés de ciência e harmonia.

Strathern reflete sobre o seu desagrado quando um colega homem sênior elogiou a antropologia feminista por enriquecer a disciplina. Ele disse: “Que mil flores desabrochem”. Diz ela: “De fato é verdade, em linhas gerais, que a crítica feminista enriqueceu a antropologia – abriu novas compreensões sobre ideologia, sobre a construção de sistemas simbólicos, a administração de recursos, os conceitos de propriedade etc.” A antropologia, em sua abertura e ecletismo relativos, integrou esses avanços científicos, a princípio de maneira relutante, agora com voracidade. Strathern, com base no conceito de paradigma tão conhecido de Kuhn, pondera que é dessa forma que a ciência normal funciona. Ainda assim, a tolerância do “que mil flores desabrochem” produziu uma sensação de desconforto; mais tarde, Strathern se deu conta de que seu desconforto provinha da impressão de que as feministas deveriam estar trabalhando em outros campos, e não acrescentando flores à antropologia.

Strathern diferencia sua própria prática do modelo normal de ciência de duas maneiras. Em primeiro lugar, alega que as ciências sociais e as ciências naturais são diferentes: “não apenas [porque] no seio de qualquer disciplina pode-se encontrar ‘escolas’ distintas (o que também é verdade na ciência), mas porque suas premissas são construídas em relação de competição entre elas”. Em segundo lugar, essa competição não resulta apenas em problemas epistemológicos, mas, em última instância, em diferenças políticas e éticas. Em seu ensaio “What Makes an Interpretation Acceptable?” (1980), Stanley Fish apresenta um argumento semelhante (embora com propósitos muito diferentes). Ele argumenta que todas as afirmações são interpretações, e que todos os apelos ao texto, ou aos fatos, são, eles mesmos, baseados em interpretações; essas interpretações são uma questão de comunidade e não de subjetividade (ou de indivíduos) – isto é, os sentidos estão cultural ou socialmente acessíveis, não são inventados *ex nihilo* por um único intérprete. Finalmente, todas as interpretações, e em particular aquelas que não se assumem como interpretações, só são possíveis a partir de outras interpretações, cujas regras afirmam ao mesmo tempo que anunciam sua nulidade.

Fish afirma que nunca resolvemos divergências apelando para os fatos ou para o texto porque

[...] os fatos só surgem no contexto de um dado ponto de vista. Isso quer dizer, então, que as divergências se dão entre aqueles que defendem (ou são tomados) por pontos de vista distintos, e o que está em questão em uma divergência é o direito de especificar o que se pode dizer, daí em diante, que são os fatos. As divergências não são resolvidas pelos fatos, mas são os meios pelos quais os fatos são definidos (Fish, 1980, p. 338).

Strathern demonstra habilmente esses pontos em seu contraste entre o feminismo antropológico e a antropologia experimental.

O valor que orienta os interessados na escrita etnográfica experimental é, segundo Strathern, dialógico: “o esforço é para criar uma relação com o Outro – como na busca por um meio de expressão que ofereça interpretação mútua, visualizada talvez como um texto comum, ou como algo mais parecido com um discurso”. O feminismo, para Strathern, provém do fato inicial e inaceitável da dominação. A tentativa de incorporar as visões feministas a uma ciência aperfeiçoada da antropologia ou como uma nova retórica do diálogo é entendida como mais um ato de violência. A antropologia feminista está tentando redirecionar o discurso, e não melhorar um paradigma: “isto é, ela altera a natureza do público, o público leitor alcançado e os tipos de interação entre autor e leitor, e altera o assunto da conversa pela forma como permite que os outros falem – sobre o que se fala e com quem se fala”. Strathern não está tentando inventar uma nova síntese, mas fortalecer a diferença.

As ironias aqui são muito divertidas. Os experimentalistas (quase todos homens) são cuidadosos e otimistas, embora um pouco sentimentais. Clifford alega estar trabalhando a partir de uma combinação entre o idealismo dos anos 1960 e a ironia dos anos 1980. Os radicais textuais procuram trabalhar visando ao estabelecimento de relações, demonstrar a importância da conexão e da abertura e desenvolver as possibilidades do compartilhar e da compreensão mútua, embora sejam vagos quanto ao poder e às realidades dos limites socioeconômicos. A feminista antropóloga de Strathern insiste em que não se percam de vista as diferenças fundamentais, as relações de poder, a dominação hierárquica. Busca articular uma identidade comum com base em conflito, separação e antagonismo: em parte, como uma defesa con-

tra a ameaça de ser englobada por um paradigma de amor, reciprocidade e compreensão no qual enxerga outros motivos e estruturas; e, em parte, como uma estratégia para a preservação das diferenças significativas *per se* como um valor específico.

A diferença é demarcada em dois níveis: entre as feministas e a antropologia e dentro da comunidade feminista. Olhando para o exterior, a resistência e a não assimilação são os valores mais altos. Dentro dessa nova comunidade interpretativa, contudo, afirmam-se as virtudes das relações diálogicas. Internamente, as feministas podem discordar e competir, mas só o fazem entre si.

É exatamente porque a teoria feminista não concebe seu passado como um ‘texto’ que ela não pode ser aperfeiçoada nem suplantar a antropologia de forma simples. Pois, se as feministas sempre se opõem ao Outro, entre elas mesmas criam, por contraste, algo de fato muito mais próximo ao discurso do que ao texto. E a natureza desse discurso aborda o ‘produto comum da interlocução’ ao qual a nova etnografia almeja.

Embora as figuras de linguagem estejam à disposição de todos, o modo como são usadas faz toda a diferença.

Ética e modernidade

O surgimento de facções no seio de uma atividade outrora interditada é um sinal seguro de que ela atingiu o status de uma ortodoxia.

Stanley Fish, “What Makes an Interpretation Acceptable?”.

Discussões recentes sobre a construção dos textos etnográficos revelaram diferenças e pontos de oposição, bem como importantes zonas de consenso. Pegando emprestada mais uma das frases de Geertz, podemos nos beneficiar de nos atormentarmos uns aos outros, e temos feito isso – a pedra de toque do avanço interpretativo. Nesta última seção, por meio do artifício de uma justaposição esquemática das três posições já apresentadas,

apresentarei minha própria posição. Embora discorde de algumas dimensões de cada uma dessas posições, considero-as parte, se não de uma comunidade interpretativa, ao menos de uma federação interpretativa à qual pertenço.

Os antropólogos, os críticos, as feministas e os intelectuais críticos estão, todos eles, preocupados com questões referentes à verdade e à sua alocação social; à imaginação e aos problemas formais de interpretação; à dominação e à resistência; e ao sujeito ético e às técnicas para sé-lo. Esses tópicos são, contudo, interpretados de maneiras distintas; perigos distintos e possibilidades distintas são escolhidos; e defendem-se distintas hierarquias entre essas categorias.

1. *Antropólogos interpretativistas.* A verdade e a ciência entendidas como práticas interpretativas são os termos dominantes. Antropólogo e nativo são ambos vistos como envolvidos na interpretação do sentido da vida cotidiana. Os problemas da representação são centrais para ambos, e são os *loci* da imaginação cultural. As representações, contudo, não são *sui generis*; elas servem como meio para compreender os mundos da vida (de cuja construção são instrumentos) e, consequentemente, se diferenciam em suas funções. Os objetivos do antropólogo e do nativo são distintos. Para dar um exemplo: a ciência e a religião diferem como sistemas culturais quanto à estratégia, ao *ethos* e aos fins. As posições políticas e éticas são âncoras importantes, ainda que largamente implícitas. Os ideais gêmeos de Weber da ciência e da política como vocações, se corporificados em um pesquisador, submeteriam o sujeito ético a essa posição. Conceitualmente, a especificação científica relativa à diferença cultural está no coração do projeto. O maior perigo, olhando de dentro, é a confusão entre ciência e política. A maior fraqueza, olhando de fora, é o cordão sanitário experencial, político e histórico armado em torno da ciência interpretativa.
2. *Críticos.* A orientação básica é formal. O texto é essencial. A atenção para as figuras de linguagem e para os artifícios retóricos por meio dos quais a autoridade é construída permite a introdução dos temas da dominação, da exclusão e da desigualdade. Mas são apenas dados brutos. Sua forma lhes é dada pelo crítico/escritor, seja ele antropólogo ou nativo: "outras tribos, outros escribas". Trans-

formamo-nos basicamente por meio de construções imaginativas. O tipo de ser que queremos nos tornar é aberto, permeável, desconfiado de metanarrativas: é pluralizante. Mas o controle autoral parece embotar a autorreflexão e o impulso dialógico. O perigo: a obliteração da diferença significativa, a museificação do mundo de Weber. A verdade de que a experiência e o sentido são mediados pelas representações pode ser expandida até equacionar experiência e sentido com a dimensão formal da representação.

3. *Sujeitos políticos.* A principal diretriz é a constituição de uma subjetividade política com base comunitária. As feministas antropólogas trabalham contra um outro entendido como essencialmente diferente e violento. Dentro da comunidade, a procura pela verdade, bem como a experimentação social e estética são guiadas por um desejo dialógico. O outro ficcional permite que um conjunto plural de diferenças apareça. O risco é que essas ficções que constituem uma diferença essencial sejam reificadas, reduplicando, assim, as formas sociais opressivas que pretendem enfraquecer. Strathern apresenta bem este ponto: "Agora, se o feminismo ridiculariza a pretensão antropológica de criar um produto sob alguns aspectos em coautoria, então a antropologia ridiculariza a pretensão de que as feministas possam realmente alcançar algum dia a separação que desejam".
4. *Intelectuais críticos e cosmopolitas.* Enfatizei os perigos da ciência interpretativa alta e da representação excessivamente soberana, e estou excluído de qualquer participação direta no diálogo feminista. Deixem-me, então, propor um cosmopolitismo crítico como uma quarta posição. A ética é o valor fundamental. É uma atitude de oposição, desconfiada de poderes soberanos, verdades universais, preciosidades exageradamente relativizadas, autenticidade local, moralismos altos e baixos. A compreensão é seu segundo valor, mas uma compreensão desconfiada de suas próprias tendências imperialistas. Tenta ser muito atenta (e respeitosa) à diferença, mas é também precavida em relação à tendência para essencializá-la. O que compartilhamos como uma condição de existência, acentuada hoje por nossa capacidade, e por vezes nossa voracidade, de nos obliterarmos uns aos outros, é uma particularidade de experiência

e lugar históricos, por mais complexos e contestáveis que possam ser, e uma macrointerdependência mundial que engloba qualquer particularidade local. Gostemos ou não, estamos todos nesta situação. Tomando emprestado um termo aplicado em diferentes épocas a cristãos, aristocratas, mercadores, judeus, homossexuais e intelectuais (embora com sentidos diversos), chamo a aceitação desses valores gêmeos de *cosmopolitismo*. Definamos o cosmopolitismo como um *ethos* de macrointerdependências, com uma consciência aguda (muitas vezes imposta às pessoas) das inescapabilidades e particularidades de lugares, naturezas, trajetórias históricas e destinos. Embora sejamos todos cosmopolitas, o *Homo sapiens* vem se saindo muito mal na interpretação dessa condição. Parece que temos problemas com o equilíbrio, preferindo reificar identidades locais ou construir identidades universais. Vivemos entre uma coisa e outra. Os sofistas são uma boa figura ficcional para esse lugar: essencialmente gregos, porém muitas vezes excluídos da cidadania nas várias *poleis*, cosmopolitas estranhos aos membros de um mundo histórico e cultural particular; não pertencentes a um regime universal pretendido (sob a égide de Deus, do império ou das leis da razão); devotos da retórica e, por isso, plenamente conscientes de seus excessos; preocupados com os acontecimentos do dia, mas amortecidos por uma reserva irônica.

As problemáticas relações entre a subjetividade, a verdade, a modernidade e as representações estão no cerne do meu próprio trabalho. Sentindo que as considerações sobre poder e representação estavam excessivamente localizadas em meu estudo anterior sobre o Marrocos, escolhi um tema de pesquisa que utiliza essas categorias de forma mais ampla. Como por temperamento me sinto mais à vontade em um lugar de oposição, escolhi estudar um grupo de administradores franceses de elite, funcionários coloniais e reformadores sociais, todos preocupados com o planejamento urbano nos anos 1920. Estudando “para cima”, fico em uma posição que é mais confortável para mim do que se estivesse “dando voz” a grupos dominados ou marginalizados. Escolhi um grupo poderoso de homens preocupados com assuntos relativos à política e à forma: nem heróis nem vilões, eles parecem me permitir a distância antropológica necessária, estando longe o suficiente

para impedir uma identificação fácil, porém próximos o suficiente para permitir uma compreensão tolerante, ainda que crítica.

A disciplina do urbanismo moderno foi posta em prática nas colônias francesas, em particular no Marrocos, na gestão do governador-geral Hubert Lyautey (1912-25). Os planejadores-arquitetos coloniais e os funcionários do governo colonial que os contrataram concebiam as cidades em que trabalhavam como laboratórios sociais e estéticos. Esses ambientes ofereciam aos dois grupos a oportunidade de experimentar novos conceitos de planejamento de larga escala e de testar a eficácia política desses planos para aplicação nas colônias e, assim esperavam, também em casa, ao final.

Os estudos sobre o colonialismo foram, até recentemente, concebidos quase que exclusivamente nos termos dessa dialética de dominação, exploração e resistência. Essa dialética é, e era, essencial. Em si mesma, contudo, ela negligencia ao menos duas dimensões fundamentais da situação colonial: sua cultura e o campo político no qual foi posicionada. Isso levou a diversas consequências surpreendentes: de forma muito esquisita, o grupo das colônias que tem recebido menos atenção nos estudos históricos e sociológicos foi o grupo dos próprios colonizadores. Felizmente, esse quadro está começando a mudar: os variados sistemas de estratificação social e a complexidade cultural da vida colonial – que variava de lugar para lugar em períodos históricos distintos – começam a ser compreendidos.

Na medida em que uma visão mais complexa da cultura colonial começa a ser articulada, acredito que precisamos também de uma compreensão mais complexa do poder nas colônias. As duas coisas estão ligadas. O poder é muitas vezes entendido como a força personificada, propriedade de um único grupo – os colonizadores. Essa concepção é inadequada, por diversas razões. Em primeiro lugar, os próprios colonizadores eram altamente divididos e estratificados. Em segundo lugar, o Estado (e o Estado colonial, particularmente) é algo sobre o que precisamos saber muito mais. Em terceiro lugar, a visão do poder que o entende como uma coisa, ou uma propriedade, ou como algo que emana unidirecionalmente de cima para baixo, ou que opera basicamente pelo uso da força, foi seriamente questionada. Afinal, com menos de vinte mil soldados, os franceses dominaram a Indochina, nos anos 1920, com um grau de controle que os norte-americanos, com 500 mil soldados e cerca de 50 anos depois, nunca alcançaram. O poder requer mais do que armas, embora certamente não as exclua.

A obra de Michel Foucault sobre as relações de poder nos oferece algumas ferramentas analíticas muito úteis. Foucault distingue entre exploração, dominação e sujeição (1982, p. 212). Ele argumenta que a maior parte das análises sobre poder se concentra quase que exclusivamente nas relações de dominação e exploração: quem controla quem, e quem tira os frutos da produção dos produtores. O terceiro termo, a sujeição, foca naquele aspecto de um campo de poder que é o mais afastado da aplicação direta da força. É nessa dimensão das relações de poder que a identidade de indivíduos e grupos está em jogo, e é nela que a ordem, em seu sentido mais amplo, ganha forma. Esse é o domínio no qual a cultura e o poder estão mais intimamente relacionados. Foucault às vezes se refere a essas relações como “governamentalidade”, um termo de grande utilidade.

Acompanhando Foucault, Jacques Donzelot argumentou que, durante a última parte do século XIX, um novo campo relacional de grande importância histórica estava em construção: Donzelot (1979) a ele se refere como o “social”. Áreas específicas, em geral consideradas como estranhas à política, tais como higiene, estrutura familiar e sexualidade, começaram a se tornar alvo da intervenção estatal. O social tornou-se um conjunto de práticas definido e objetificado, parcialmente construído e parcialmente entendido por meio dos métodos e instituições emergentes das novas disciplinas das ciências sociais. O “social” era um *locus* privilegiado para a experimentação com novas formas da racionalidade política.

A concepção extremamente sofisticada de Lyautey da colonização acendeu a necessidade de incluir grupos sociais em um campo de relações de poder diferente daquele que existia até então nas colônias. Em sua visão, isso só poderia ser feito por meio do planejamento social de larga escala, no qual o planejamento urbano ocupava um papel central. Conforme disse ele em um elogio fúnebre em memória de seu planejador-chefe, Henri Prost:

A arte e ciência do urbanismo, tão florescente durante a época clássica, parece ter sido totalmente eclipsada desde o Segundo Império. O urbanismo, a arte e ciência do desenvolvimento dos aglomerados humanos, está voltando à vida pelas mãos de Prost. Prost é o guardião, nessa época mecânica, do ‘humanismo’. Prost não trabalhava somente com coisas, mas com homens, tipos diferentes de homens, a quem *la Cité* deve mais do que estradas, canais, tubulações de esgoto e sistemas de transporte (Marrast (org.), 1960, p. 119).

Assim, para Lyautey e seus arquitetos, o novo humanismo não se aplicava adequadamente somente a coisas, mas a homens, e não apenas aos homens em geral – esse não era o humanismo de Le Corbusier – mas a homens em circunstâncias culturais e sociais distintas. O problema era como acomodar essa diversidade. Para esses arquitetos, planejadores e administradores, a tarefa à sua frente era como conceber e produzir uma nova *ordonnance* social.

É por essa razão que as cidades do Marrocos eram tão importantes aos olhos de Lyautey. Elas pareciam oferecer esperança, uma maneira de evitar os impasses tanto com a França quanto com a Argélia. A famosa máxima de Lyautey – “Um *chantier* [canteiro de obras] justifica um batalhão” – tinha um sentido literal. Lyautey temia que, se se permitisse que os franceses continuassem a fazer política do mesmo jeito, os resultados continuassem a ser catastróficos. Não havia, contudo, uma solução diretamente política. O que era preciso, e com urgência, era uma nova arte social científica e estratégica: somente dessa maneira a política poderia ser enfrentada – e o poder, verdadeiramente “*ordonné*”.

Esses homens, como tantos outros no século XX, estavam tentando escapar da política. Isso não queria dizer, porém, que não estivessem preocupados com as relações de poder. Longe disso. Seu objetivo, uma espécie de autocolonização tecnocrática, era desenvolver uma nova forma de relações de poder em que relações culturais, econômicas e sociais “saudáveis” pudessem se desenvolver. Uma parte essencial desse projeto era a necessidade de inventar uma nova governamentalidade, por meio da qual as tendências fatalmente decadentes e individualistas (para eles) dos franceses pudessem ser remodeladas. Eles construíram e articularam tanto novas representações de uma ordem moderna quanto tecnologias para sua implementação. Essas representações são fatos sociais modernos.

Este trabalho esboçou alguns dos elementos dos discursos e das práticas da representação moderna. A relação dessa análise com a prática política foi abordada somente de relance. O que, como e quem poderia ser representado por aqueles que têm uma visão semelhante das coisas é algo que escapa às nossas categorias mais padronizadas de atores sociais e retórica política. Neste encerramento, limito-me a demarcar o espaço. Foucault, respondendo à acusação de que, ao se recusar a se filiar a um grupo já identificado e politicamente localizável, perdia o direito a qualquer pretensão de representar qualquer pessoa ou qualquer valor, respondeu:

Rorty afirma que nessas análises eu não invoco qualquer ‘nós’ – qualquer um daqueles ‘nós’ cujo consenso, cujos valores, cujas tradições constituem a moldura para um pensamento e definem as condições que podem validá-lo. Mas o problema é exatamente decidir se é de fato adequado se situar em um ‘nós’ para afirmar os princípios que se reconhece e os valores que se aceita; ou se, ao contrário, não é necessário tornar possível a futura formação de um ‘nós’ (Foucault, 1984, p. 385).

Agradeço a Talal Asad, James Faubion, Stephen Foster, Michael Rogin, Marilyn Strathern e aos participantes do seminário de Santa Fé. As habituais alegações de responsabilidade se aplicam aqui. Alguns parágrafos deste artigo foram previamente publicados em outros lugares.

Posfácio: A escrita etnográfica e as carreiras antropológicas

George E. Marcus

Se você quiser entender o que uma ciência é, deve olhar em primeiro lugar não para as suas teorias ou para as suas descobertas, e certamente não para aquilo que seus adeptos dizem sobre ela; você deve olhar para aquilo que seus praticantes fazem.

Clifford Geertz, *The interpretation of cultures.*

O propósito do seminário de Santa Fé, do qual nasceram estes trabalhos, foi introduzir uma consciência literária na prática etnográfica, mostrando diversas maneiras de se ler e escrever etnografias. O que dissemos sobre o projeto de representar a sociedade e a cultura não seria novidade nos complexos debates da teoria literária contemporânea, que tem entre seus maiores ímpetos a transformação da crítica literária em uma crítica cultural mais abrangente. Felizmente, não nos foi preciso adentrar muito no emaranhado desses debates, muitas vezes confusos e técnicos, para produzir um efeito terapêutico sobre os antropólogos praticantes da etnografia. Estão mais autoconscientes do que jamais estiveram de que são escritores que, como qualquer profissional que amadurece, costumam superar os modelos de etnografia pelos quais foram iniciados na antropologia.

A questão para o antropólogo é, então, o grau das consequências que essa terapia literária deve ter – ela simplesmente acrescenta uma nova avaliação crítica da etnografia, que se pode adotar ou deixar de lado na leitura e na

escrita de relatos etnográficos, ou ela abre caminho para novas concepções da carreira antropológica e para a valorização de inovações em estratégias para projetos que vinculem o trabalho de campo e a escrita? A história, por exemplo, teve, há muito tempo, um discurso interno (a especialidade da historiografia) que encarou seu método como uma escrita, e diversos trabalhos recentes (e, mais proeminentemente, White [1973]) buscaram dar a esse discurso uma natureza claramente literária, conforme tentamos fazer aqui nesse exame da etnografia. Entretanto, a influência potencialmente radical que essa terapia literária poderia ter tido na prática dos historiadores foi contida nos limites do reconhecimento de uma “perspectiva narrativa” – uma maneira válida de se compreender a escrita histórica, mas que dificilmente vai além disso. A chegada de uma consciência literária à etnografia promete ser um pouco mais impactante, não apenas porque a importância da escrita como atividade profissional nunca foi um lugar-comum na antropologia, como foi na história, mas também porque essa chegada se dá em um momento em que o projeto teórico mais amplo da antropologia cultural e social do século XX está desorientado, o que faz com que os debates na disciplina se voltem para as expressões textuais do conhecimento e as problematizem tanto quanto para o processo de carreira que as gera. E há mais coisas em jogo nesse tratamento literário da etnografia do que a mera desmistificação das antigas convenções dominantes da representação. Essa crítica legitima a experimentação e a busca por alternativas para as atividades de escrita e pesquisa, equivalentes às reivindicações e às ambições dos influentes estilos interpretativos de análise no pensamento antropológico contemporâneo.

Assim, minha intenção é, ainda que de forma um tanto esquemática, situar a preocupação central do seminário com a escrita etnográfica no contexto típico de carreira dos antropólogos contemporâneos. Uma análise completa nessa linha relacionaria os temas levantados nos trabalhos do seminário a um exame etnográfico detalhado da cultura profissional da própria antropologia, tal como sugerido por Paul Rabinow.

A maioria dos antropólogos participantes do seminário se apresentou como leitores de etnografias, principalmente dos clássicos mais influentes, e não das obras recentes menos consolidadas, voltadas para experimentos autoconscientes. O que essa *persona* do leitor obscureceu foi o fato de que eles, como todos os antropólogos socioculturais profissionais, eram igualmente, se não principalmente, escritores de etnografias, com obras concluídas.

Todos os antropólogos que participaram do seminário haviam publicado trabalhos etnográficos além de suas teses, e estavam envolvidos em escrever projetos muito diferentes dos trabalhos com que haviam iniciado suas carreiras profissionais. As respostas dadas à minha pergunta casual – “Com o que você está trabalhando agora?” –, feita em conversas nos intervalos entre as sessões do seminário, revelaram uma notável diversidade de projetos, todos eles concebidos, de uma forma ou de outra, a partir das lições intelectuais aprendidas por cada um em sua experiência inicial de escrita etnográfica enquanto um treinamento profissional obrigatório.

Passei a ver os trabalhos que foram apresentados e discutidos como reflexos das evoluções e das reações de bastidores dos autores às suas experiências iniciais de formação enquanto escritores de etnografias. Pot isso, é importante entender que as preocupações explícitas dos trabalhos do seminário com a leitura de etnografias antigas e recentes em termos de seus artifícios retóricos e construção literária não derivam, essencialmente, do estímulo da teoria literária pós-estruturalista, nem de um desejo de assumir o papel do crítico como distinto do papel do escritor, no gênero em questão (embora uma afirmação central na teoria literária contemporânea, expressa por Geoffrey Hartman [1980], entre outros, seja de que o discurso crítico alcançou, ou deveria aspirar a alcançar, o *status* da literatura objeto da crítica). Ao contrário, a motivação para as leituras da etnografia em um modo literário, feitas no seminário, provém das dificuldades dos participantes como pesquisadores e escritores em atividade, treinados na tradição antropológica da prática etnográfica e agudamente conscientes das críticas às suas convenções desenvolvidas a partir dos anos 1960. O afastamento das restrições às formas de leitura das etnografias antigas, expondo assim suas possibilidades esquecidas ou despercebidas, é um acompanhamento necessário e genuíno do momento experimental em curso, que incentiva diversas estratégias e influências nos projetos de escrita tanto dos antropólogos mais velhos quanto dos mais jovens (ver Marcus e Fischer, 1986).

Embora alguns dos meus principais *insights* tenham, assim, surgido a partir das conversas entre as sessões, não pretendo me aprofundar na revelação desse lado oculto do seminário, comparando os atuais projetos de escrita dos participantes, da maneira como os entendo, com o que tinham a dizer como leitores críticos de etnografia. Em vez disso, quero fazer uma sugestão quanto ao modo como a tendência atual de experimentação autoconsciente e

de diversidade de projetos de escrita na antropologia pode derivar da experiência constitutiva de se produzir um relato etnográfico no curso da obtenção das credenciais profissionais.

Independentemente da publicação de monografias – o que muitos antropólogos nunca fazem –, a maior parte das carreiras começa com um processo de pesquisa etnográfica que inclui, em todas as suas fases, uma escrita descriptivo-interpretativa e a aplicação de técnicas de representação da vida social e cultural. Embora a experiência etnográfica inicial não seja um bom modelo da destreza profissional a ser presumivelmente repetido no decurso da carreira, ela molda os termos cognitivos nos quais os antropólogos pensam e falam sobre seus projetos de pesquisa. Os projetos são basicamente divididos em períodos de trabalho de campo incluídos em projetos de escrita etnográfica. A imagem ou conceito do trabalho rumo a “uma etnografia” é, realmente, muito forte na maneira como os antropólogos pensam e discutem seus projetos de carreira, qualquer que seja o modo como as carreiras na escrita se desenvolvam de fato.

A textualização está no coração do projeto etnográfico, tanto no campo quanto no ambiente universitário. Em certo sentido, o trabalho de campo é sinônimo da atividade de se inscrever contextos diversos de discurso oral por meio de notas de campo e gravações. Ao contrário da pesquisa histórica (com exceção da história oral), a etnografia origina-se na oralidade e faz a transição para a escrita com certa dificuldade. Boa parte da crítica das convenções dominantes do realismo etnográfico, bem como as alternativas propostas, surge, assim, de reflexões sobre as origens do conhecimento antropológico nesse processo primário de textualização. A concepção da tarefa etnográfica como inscrição, as estratégias para se representar o diálogo nos relatos etnográficos e as objeções à própria noção de representação foram temas recorrentes durante todo o seminário, em particular na maneira como foram formulados nos trabalhos de Clifford e de Tyler.

A tese de antropologia, cujo formato típico é um relato descriptivo e analítico elaborado diretamente a partir do trabalho de campo, é a etnografia que a maior parte dos antropólogos deve escrever. Como a obtenção das credenciais profissionais depende de sua avaliação, ela tende a ser um exercício conservador. É ao publicar a tese, como monografia ou em uma série de artigos, que os rumos da carreira são determinados, em vários níveis. Para começar, a reputação e a estabilidade no emprego dependem de se conti-

nuar a escrever após a tese. Em um nível mais pessoal de desenvolvimento intelectual, a transformação da tese, e os dados de campo textualizados nos quais ela se baseia, em outras versões escritas traz embutida uma reação ao modelo de treinamento da prática etnográfica. Nessa transformação, tem-se maior liberdade para correr riscos e se está também mais sujeito à intertextualidade – isto é, a escrever sob influência de outros escritores e com o desejo de influenciá-los. Entre as gerações mais jovens de antropólogos, os novos “clássicos”, etnografias específicas saudadas como símbolos de uma imagem idealizada do que a prática etnográfica deveria exemplificar, provêm basicamente de uma escrita reativa à experiência do treinamento inicial.

Afetada pelo ambiente intelectual geral do período no qual se dá, a experiência inicial de produzir um relato para qualificação profissional pode ser pessoalmente reiterada, silenciosamente modificada, vigorosamente criticada ou até mesmo rejeitada nos diversos resultados possíveis das tentativas de reescrever o modelo conservador de treinamento em etnografia. Sendo o ambiente geral, hoje, reflexivo e autocrítico, as convenções da tese são, talvez, menos conservadoras, mas o conjunto legítimo de opções na produção de relatos publicados também é mais extenso. A produção de um relato etnográfico a partir do trabalho de campo ainda pode ocupar seu papel seminal na construção de carreiras e na criação de certa comunidade ideológica de experiências compartilhadas entre os antropólogos, mas já não pode mais ser tão facilmente compreendida simplesmente como o modelo definitivo de competência a ser repetido ao longo de uma carreira de pesquisador. Em muitas carreiras, o tipo de texto que se produz, ou que não se consegue produzir, após a tese, define os futuros projetos de escrita desenvolvidos. Muitas vezes, esses projetos se afastam de formas interessantes da etnografia de tese, em particular nos usos textuais feitos do *corpus* do material de campo.

É provável que a experiência inicial de escrita etnográfica sempre tenha sido constitutiva e experimental no contexto das carreiras de pesquisadores, mesmo entre os pioneiros exemplares da prática etnográfica moderna, como Malinowski, Evans-Pritchard e Firth, e certamente para as gerações seguintes de antropólogos, que continuaram a considerar alguns de seus textos como canônicos. Entretanto, a etnografia produzida a partir de uma tentativa pós-tese de reescrever o mesmo material com um toque mais pessoal é, em muitas carreiras, um fenômeno único, e não um produto padrão. Algumas carreiras notáveis foram feitas por meio da reescrita contínua de

material de campo original, e é comum que, ao dar início a um segundo projeto e, assim, começar do zero, os antropólogos raramente consigam alcançar o frescor e a intensidade dos projetos que inauguraram suas carreiras. Muitas vezes, os escritores mais interessantes na antropologia são aqueles que, embora continuem a invocar a autoridade etnográfica e a explorar detalhes etnográficos em sua escrita, nunca tentam reproduzir o tipo de texto que escreveram como parte de seu treinamento, mas tentam, em vez disso, explorar o que aprenderam com essa experiência, o que exige formas e estilos diferentes de exposição.

Há uma certa imagem da etnografia que é poderosamente inculcada pelo treinamento inicial em pesquisa e articulada em um discurso socializador profissional que cerca o tema ao invés de abordá-lo diretamente (você só reconhece uma boa etnografia quando a lê, apesar da opinião generalizada de que *existem* padrões). Como consequência disso, a diversidade e a padronização reais das carreiras antropológicas no que diz respeito a seus produtos textuais permaneceram obscuras e, em larga medida, não examinadas. O trabalho do seminário foi abalar, por meio da terapia literária, os quadros estreitos da leitura típica da etnografia. Esse projeto não foi, como alguns talvez receiem, hermético ou ingênuo, uma vez que a preocupação de boa parte da crítica literária contemporânea é expor os contextos históricos e políticos da escrita – exatamente as dimensões que a etnografia de tendência interpretativa tem sido, há muito, criticada por omitir ou evitar. Mas, além dessa função crítica, nosso questionamento dos modos particulares de descrição realista na antropologia contemporânea cria condições para as estratégias de escrita dos antropólogos que continuam a buscar na tradição etnográfica tanto limites quanto possibilidades. Ao criticar os termos em que a etnografia tem sido recebida e ao buscar leituras alternativas de obras exemplares, tentamos expor possibilidades da escrita etnográfica passada que a tornam relevante para o atual espírito de experimentação.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Aesthetics and Politics*. Londres: New Left Books, 1977.
- AGAR, Michael. *Independents Declared: The Dilemma of Independent Trucking*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1985.
- ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. Nova Iorque: Basic Books, 1981.
- . "The Jew Who Didn't Get Away: On the Possibility of an American Jewish Culture". *Judaism*, 1982, v. 31, pp. 274-86.
- ALURISTA [URISTA, Alberto]. *Floricanto en Aztlan*. Los Angeles: UCLA Chicano Studies Center, 1976.
- ANAYA, Rudolfo. *Bless me Ultima*. Berkeley, Calif.: Tonatiuh International, 1975.
- ANGELOU, Maya. *I Know Why the Caged Bird Sings*. Nova Iorque: Random House, 1969.
- ARIAS, Ron. *The Road to Tamazunchale*. Reno, Nev.: West Coast Poetry Review, 1975.
- ARLEN, Michael. *Passage to Ararat*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 1975.
- ASAD, Talal. "Ideology, Class, and the Origin of the Islamic State". *Economy and Society*, 1980, v. 9, pp. 450-73.
- . "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz". *Man*, 1983a, v. 18, pp. 237-59.
- . "Notes on Body Pain and Truth in Medieval Christian Ritual". *Economy and Society*, 1983b, v. 12, pp. 287-327.
- (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- ATKINSON, Jane. "Anthropology". *Signs*, 1982, v. 8, pp. 236-58.
- AVRUCH, Kevin. *American Immigrants in Israel*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- BAHR, Donald et al. *Piman Shamanism and Staying Sickness*. Tucson, Ariz.: University of Arizona Press, 1974.
- BAKHTIN, Mikhail. *Rabelais and His World*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1965.
- . "Discourse in the Novel". In *The Dialogical Imagination*. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1981, pp. 259-442.
- BALANDIER, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris: Presses universitaires de la France, 1955.
- . *L'Afrique ambiguë*. Paris: Plon, 1957.
- BARAKA, Amiri. *The Autobiography of LeRoy Jones*. Nova Iorque: Freundlich, 1984.
- BARNES, R. H. *Two Crows Denies It: a History of Controversy in Omaha Sociology*. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 1984.
- BARROW, John. *Travels in the Interior of Southern Africa in the Years 1797 and 1798*. Nova Iorque: Johnson Reprint Corp, 1968 [1801].

- BARTHES, Roland. *Image Music Text*. Nova Iorque: Hill and Wang, 1977.
- . *Camera Lucida*. Nova Iorque: Hill and Wang, 1981.
- . "Jeunes Chercheurs". *Le Bruissement de la langue*. Paris: Le Seuil, 1984, pp. 97-103.
- BATESON, Gregory. *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of a Culture of a New Guinea Tribe Drawn From Three Points of View*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1936.
- BAUDELAIRE, Charles. "Salon de 1846". In DANTEC, Y. G. le e PICHOIS, Claude (eds.). *Oeuvres complètes*. Paris: Edition de la Pléiade, 1954 [1846], pp. 605-80.
- BAUMGARTEN, Murray. *City Scriptures: Modern Jewish Writing*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
- BEATTIE, John. *Other Cultures*. Londres: Cohen and West, 1964.
- BEAUJOUR, Michel. *Miroirs d'Encre*. Paris: Le Seuil, 1980.
- . "Some Paradoxes of Description". *Yale French Studies*, 1981, v. 61, pp. 27-59.
- BEDROSIAN, Margaret. *The Other Modernists: Tradition and the Individual Talent in Armenian-American Literature* (tese). University of California, Davis, 1982.
- BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. Nova Iorque: New American Library, 1934.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Nova Iorque: Schocken, 1969.
- . *The Origin of German Tragic Drama*. Londres: New Left Books, 1977.
- . *Reflections*. Trad. Edmund Jephcott e ed. Peter Demetz. Nova Iorque: Harcourt Press, 1978.
- BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.
- BERGER JR., Harry. "The Origins of Bucolic Representation: Disenchantment and Revision in Theocritus' Seventh Idyll". *Classical Antiquity*, 1984, v. 3, n. 1, pp. 1-39.
- BERNSTEIN, Michael André. "When the Carnival Turns Bitter: Preliminary Reflections upon the Abject Hero". *Critical Inquiry*, 1983, v. 10, n. 2, pp. 283-305.
- BERNSTEIN, Richard J. *The Restructuring of Social and Political Theory*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1976.
- . *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Practice*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- BERTAUX, Daniel e BERTAUX-WIAME, Isabelle. "Artisanal Bakery in France: How it Lives and Why it Survives". In BECHHOFER, Frank e ELLIOTT, Brian (eds.). *The Petite Bourgeoisie: Comparative Studies of the Uneasy Stratum*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1981, pp. 187-205.
- BETTELHEIM, Bruno. *Freud and Man's Soul*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1983.
- BIALE, David. *Gershom Scholem*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.
- BIOCCA, Ettore. *Yanoama: the Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians*. Nova Iorque: E. P. Dutton, 1969.
- BLOOM, Harold. *The Anxiety of Influence*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1973.
- . *A Map of Misreading*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1975a.
- . *Kabbalah and Criticism*. Nova Iorque: Seabury, 1975b.
- . *Agon: towards a Theory of Revisionism*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1982a.
- . *The Breaking of the Vessels*. Chicago: University of Chicago Press, 1982b.
- BLU, Karen. *The Lumbee Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- BOON, James. *From Symbolism to Structuralism: Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. Nova Iorque: Harper and Row, 1972.
- . *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- . *Other Tribes Other Scribes*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.
- . "Folly, Bali, and Anthropology, or Satire Across Cultures". *Proceedings of the American Ethnological Society*, 1983, pp. 156-77.
- BOUGAINVILLE, Louis de. *A Voyage Round the World*. Ridgewood, N.J.: Gregg Press, 1967 [1772].
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- . *Algeria 1960*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1979.
- . *Distinction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984a.
- . *Homo Academicus*. Paris: Editions de Minuit, 1984b.
- BOWEN, Elenore Smith [Pseud. of Laura Bohannan]. *Return to Laughter*. Nova Iorque: Harper and Row, 1954.
- BOWERS, Alfred W. *Mandan Social and Ceremonial Organization*. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- BRADLEY, David. "Novelist Alice Walker: Telling the Black Woman's Story". *New York Times Magazine*, jan. 1984, p. 8, 25ff.
- BRIGGS, Jean. *Never in Anger*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970.
- BRODY, Hugh. *Maps and Dreams*. Nova Iorque: Pantheon, 1982.
- BROWN, Claude. *Manchild in the Promised Land*. Nova Iorque: Macmillan Co, 1965.
- BROWN, Norman O. *Hermes the Thief: the Evolution of a Myth*. Nova Iorque: Random House, 1969.
- BRUCE-NOVA, Juan (ed.). *Chicano Authors: Inquiry by Interview*. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1980.
- . *Chicano Poetry*. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1982.
- BRUNER, Edward M. (ed.). *Text, Play, and Story: the Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington, D.C.: American Ethnological Society, 1984.
- . "Ethnography as Narrative". In TURNER, Victor e BRUNER, Edward M. (eds.). *The Anthropology of Experience*, 1985. Forthcoming.
- BURKE, Kenneth. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1969.
- BURTON, Richard F. *The Lake Regions of Central Africa: a Picture of Exploration*. Nova Iorque: Horizon Press, 1961 [1868].
- CASTANEDA, Carlos. *The Teachings of Don Juan*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1968.
- CASTRO, Michael. *Interpreting the Indian: Twentieth Century Poets and the Native American*. Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press, 1983.
- CATLIN, George. *O-Kee-Pa: a Religious Ceremony and Other Customs of the Mandan*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967 [1867].
- . *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of the North American Indians*. 2 vols. Nova Iorque: Dover Publications, 1973 [1841]. Citations from vol. 1.
- CESARA, Manda. *Reflections of a Woman Anthropologist: no Hiding Place*. Nova Iorque: Academic Press, 1982.
- CHAGNON, Napoleon. *Yanomamo: the Fierce People*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

- . *Studying the Yanomamo*. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1974.
- CHAN, Jeffrey Paul. "Auntie Tisa Lays Dying". In HSU, Kai-yu e PALUBINSKAS, Helen (eds.). *Asian American Authors*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1972, pp. 77-85.
- . "Jackrabbit". In CHIN, Frank e WONG, Shawn Hsu (eds.). *Yardbird Reader, vol. 3*. Berkeley, Calif.: Yardbird Publication Co, 1974a, pp. 217-38.
- . "The Chinese in Haifa". In CHIN, Frank et al (eds.). *Aiiiiieee! An Anthology of Asian-American Writers*. Washington, D.C.: Howard University Press, 1974b, pp. 11-29.
- CHIN, Frank. "Goong Hai Fot Choy". In REED, Ishmael (ed.). *19 Necromancers from Now*. Nova Iorque: Doubleday, 1970, pp. 31-54.
- . "Confessions of the Chinatown Cowboy". *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 1972a, pp. 58-70.
- . "Food for All His Dead". In HSU, Kai-yu e PALUBINSKAS, Helen (eds.). *Asian-American Authors*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1972b, pp. 48-61.
- . "Riding the Rails with Chickencoop Slim". *Greenfield Review*, 1977, v. 6, n. 1-2, pp. 80-9.
- . *The Chickencoop Chinaman and the Year of the Dragon*. Seattle: University of Washington Press, 1981.
- e CHAN, Jeffrey Paul. "Racist Love". In KOSTELANETZ, Richard (ed.). *Seeing through Shuck*. Nova Iorque: Ballantine Books, 1972, pp. 65-79.
- et al (eds.). *Aiiiiieee! An Anthology of Asian-American Writers*. Washington, D.C.: Howard University Press, 1974.
- CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1978.
- CISNEROS, Sandra. *The House on Mango Street*. Houston, Tex.: Arte Publico Press, 1983.
- CLARK, Terry. *Prophets and Patrons: the French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.
- CLEAVER, Eldridge. *Soul on Ice*. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1968.
- CLIFFORD, James. "Naming Names". *Canto: Review of the Arts*, 1979, v. 3, n. 1, pp. 142-53.
- . "Review Essay of Edward Said's Orientalism". *History and Theory*, 1980, v. 19, n. 2, pp. 204-23.
- . "On Ethnographic Surrealism". *Comparative Studies in Society and History*, 1981, v. 23, n. 4, pp. 539-64.
- . *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1982a.
- . "Review of Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman, by Marjorie Shostak". *Times Literary Supplement*, 17 set. 1982b.
- . "On Ethnographic Authority". *Representations*, 1983a, v. 1, n. 2, pp. 118-46.
- . "Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation". In STOCKING JR., George W. (ed.). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1983b, pp. 121-56.
- . "On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski". *Reconstructing Individualism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1985a. Forthcoming.
- . "Histories of the Tribal and the Modern". *Art in America*, abril 1985b, pp. 164-77.
- COHN, Bernard. "History and Anthropology: the State of Play". *Comparative Studies in Society and History*, 1980, v. 22, pp. 198-221.
- . "History and Anthropology: towards a Rapprochement". *Journal of Interdisciplinary History*, 1981, v. 12, n. 2, pp. 227-52.
- COLERIDGE, Samuel Taylor. *Miscellaneous Criticism*. Ed. T. M. Raylor. Londres: Constable, 1936.
- CRAPANZANO, Vincent. *The Hamadsha: a Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1973.
- . "The Writing of Ethnography". *Dialectical Anthropology*, 1977, v. 2, pp. 69-73.
- . *Tubami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- . "Review of Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis, by C. Geertz, H. Geertz, and L. Rosen". *Economic Development and Cultural Change*, 1981a, v. 29, pp. 851-60.
- . "The Self, the Third, and Desire". In LEE, B. (ed.). *Psychosocial Theories of the Self*. Nova Iorque e Londres: Plenum, 1981b, pp. 179-206.
- . "Text, Transference, and Indexicality". *Ethos*, 1981c, v. 9, n. 2, pp. 122-48.
- . *Waiting: the Whites of South Africa*. Nova Iorque: Random House, 1985a.
- e GARRISON, Vivian. *Case Studies in Possession*. Nova Iorque: John Wiley and Sons, 1977.
- CRICK, Malcolm. *Explorations in Language and Meaning*. Londres: Malaby Press, 1976.
- CULLER, Jonathan. *Structuralist Poetics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1975.
- DARNTON, Robert. "Revolution sans Revolutionaries". *New York Review of Books*, 31 jan. 1985, pp. 21-8.
- DAVIS, Natalie. "Les Conteurs de Montaillou". *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, 1979, n. 1, pp. 61-73.
- . "The Possibilities of the Past". *Journal of Interdisciplinary History*, 1981, v. 12, n. 2, pp. 267-75.
- DE CERTEAU, Michel. "Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau". *Yale French Studies*, 1980, v. 59, pp. 37-64.
- . "History: Ethics, Science, and Fiction". In HAHN, Norma et al (eds.). *Social Science as Moral Inquiry*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983, pp. 173-209.
- DE HOLMES, Rebecca. "Shabono: Scandal or Superb Social Science". *American Anthropologist*, 1983, v. 85, n. 3, pp. 664-7.
- DE LAURETIS, Teresa. *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*. Bloomington, Ind.: University of Indiana Press, 1984.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1962.
- DELGADO, Abelardo. "Stupid America". In BRUCE-NOVA, Juan (ed.). *Chicano Poetry*. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1982, p. 30.
- DELORIA, Vine. *Custer Died for Your Sins*. Nova Iorque: Macmillan Co, 1969.
- DE MAN, Paul. "The Rhetoric of Temporality". In SINGLETON, Charles (ed.). *Interpretation: Theory and Practice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969, pp. 173-209.
- . *Allegories of Reading*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979.
- DERRIDA, Jacques. *L'Écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.
- . *Disseminations*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
- . *Speech and Phenomena*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973.
- . *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

- DIAMOND, Stanley. *In Search of the Primitive: a Critique of Civilization*. Nova Brunswick, N.J.: E. P. Dutton, 1974.
- DONNER, Florinda. *Shabono: a True Adventure in the Remote and Magical Heart of the South American Jungle*. Nova Iorque: Laurel Books, 1982.
- DONZELOT, Jacques. *The Policing of Families*. Nova Iorque: Pantheon, 1979.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- DUCHET, Michele. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris: Maspero, 1971.
- DUMMETT, M. "Objections to Chomsky". *London Review of Books*, 3-16 set. 1981, pp. 5-6.
- DUMONT, Jean-Paul. *Under the Rainbow*. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1976.
- . *The Headman and I*. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1978.
- DURANT, Stephen. "The Nishan Shaman Complex in Cultural Contradiction". *Signs*, 1979, v. 5, pp. 338-47.
- DUVIGNAUD, Jean. *Change at Shebika: Report from a North African Village*. Nova Iorque: Vintage Books, 1970.
- . *Le Langage perdu: Essai sur la différence anthropologique*. Paris: Presses universitaires de France, 1973.
- DWYER, Kevin. "The Dialogic of Anthropology". *Dialectical Anthropology*, 1977, v. 2, pp. 143-51.
- . *Moroccan Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.
- EAGLETON, Terry. *Literary Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- EISENSTEIN, Elizabeth I. *The Printing Press as an Agent of Change. Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- ELLISON, Ralph. *Invisible Man*. Nova Iorque: Random House, 1952.
- EMPSON, William. *Some Versions of Pastoral*. Norfolk, Conn.: New Directions, 1950.
- ESTROFF, Sue E. *Making it Crazy: an Ethnography of Psychiatric Clients in an American Community*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1985.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- . *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- . *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- . *A History of Anthropological Thought*. Londres: Faber and Faber, 1981.
- EWERS, John C. *Introduction to O-Kee-Pa: a Religious Ceremony and Other Customs of the Mandan, by George Catlin*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983.
- FAHIM, Hussein (ed.). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press, 1982.
- FAIRLEY, Barker. *A Study of Goethe*. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Londres: Cambridge University Press, 1980.
- . e CONTRERAS, Josée. *Corps pour corps: Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*. Paris: Gallimard, 1981.
- FAY, Stephen. *Beyond Greed*. Nova Iorque: Viking Press, 1982.
- FELD, Steven. *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- FERNANDEZ, James. "The Mission of Metaphor in Expressive Culture". *Current Anthropology*, 1974, v. 15, pp. 119-45.
- FINKELSTEIN, Martin J. *The American Academic Profession: a Synthesis of Social Scientific Inquiry Since World War II*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press, 1984.
- FIRTH, Raymond. *We, the Tikopia*. Londres: Allen and Unwin, 1936.
- . "Twins, Birds and Vegetables". *Man*, 1966, v. 1, pp. 1-17.
- . et al. "Anthropological Research in British Colonies: Some Personal Accounts". *Anthropological Forum*, 1977, v. 4, n. 2.
- FISCHER, Michael M. J. "Interpretive Anthropology". *Reviews in Anthropology*, 1977, v. 4, pp. 391-404.
- . *Iran: from Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- . "From Interpretive to Critical Anthropologies". *Antropologia Social*, 1982a, n. 34, Fundação Universidade de Brasília.
- . "Portrait of a Mulla: the Autobiography of Aqa Naijafe-Quchani". *Persica*, 1982b, v. 10, pp. 223-57.
- . "Imam Khomeini: Four Ways of Understanding". In ESPOSITO, J. (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1983, pp. 89-108.
- . "Towards a Third World Politics: Seeing Through Fiction and Film in the Iranian Culture Area". *Knowledge and Society*, 1984, v. 5, pp. 171-241.
- FISH, Stanley. "What Makes an Interpretation Acceptable?". *Is There a Text in This Class?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- FLETCHER, Angus. *Allegory: the Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1964.
- FONTANIER, Pierre. *Les Figures du discours*. Paris: Flammarion, 1977.
- FOSTER, George et al. (eds.). *Long-term Field Research in Social Anthropology*. Nova Iorque: Academic Press, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*. Nova Iorque: Vintage Press, 1973.
- . "The Discourse on Language". *The Archaeology of Knowledge*. Nova Iorque: Harper and Row, 1976, pp. 215-37.
- . "Fantasia of the Library". In BOUCHARD, Donald (ed.). *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977, pp. 87-109.
- . *Discipline and Punish*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1978a.
- . *The History of Sexuality: Introduction*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1978b.
- . "Truth and Power". *Power/Knowledge*. Nova Iorque: Pantheon Books, 1980.
- . "The Subject and Power". In DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 208-26.
- . "Polemics, Politics, and Problemizations". In RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. Nova Iorque: Pantheon, 1984, pp. 381-90.
- FREEMAN, Derek. *Margaret Mead and Samoa: the Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983.
- FREUD, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. 3 ed. Nova Iorque: Macmillan Co, 1911-13.

- FRYE, Northrop. *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*. Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich, 1963.
- . *Anatomy of Criticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971.
- FUSSELL, Paul. *The Great War and Modern Memory*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. Nova Iorque: Seabury, 1960.
- GALARZA, Ernesto. *Barrio Boy*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1971.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nova Iorque: Basic Books, 1973.
- . "Slide Show: Evans-Pritchard's African Transparencies". *Raritan Review*, outono 1983a, pp. 62-80.
- . *Local Knowledge*. Nova Iorque: Basic Books, 1983b.
- . "Works and Lives: the Anthropologist as Author". Lectures delivered at Stanford University, primavera 1983c. Forthcoming from Stanford University Press in revised and expanded form.
- GELLEY, Alexander. "The Represented World: toward a Phenomenological Theory of Description in the Novel". *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1979, v. 37, pp. 415-22.
- GELLNER, Ernest. *Words and Things*. Londres: Gollancz, 1959.
- . *Saints of the Atlas*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- . "Concepts and Society". In WILSON, B. R. (ed.). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1970, pp. 18-49.
- GENETTE, Gerard. *Figures of Literary Discourse*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982.
- GIDDENS, Anthony. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1979.
- GLUCKMAN, Max. "The State of Anthropology". *Times Literary Supplement*, ago. 1973, v. 3, p. 905.
- GOETHE, J. W. Von. *Italienische Reise. 2 vols.* Frankfurt: Insel Verlag, 1976a.
- . *Tagebuch der Italienischen Reise: 1786*. Frankfurt: Insel Verlag, 1976b.
- . *Italian Journey: 1786-1788*. Trad. W. H. Auden e Elizabeth Mayer. São Francisco: North Point Press, 1982.
- GOLDEN, Marita. *Migrations of the Heart*. Nova Iorque: Doubleday, 1983.
- GOODY, Jack. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- GOULD, Eric (ed.). *The Sin of the Book: Edmond Jabès*. Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, 1985.
- GREENBLATT, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- GREENBURG, Blu. *On Women and Judaism*. Filadélfia: Jewish Publication Society, 1981.
- GUSDORF, Georges. "Conditions et limites de l'autobiographie". In REICHENKROM, Günther e HAASE, Erich (eds.). *Formen der Selbstdarstellung*. Berlim: Duncker and Humblot, 1956.
- HABERMAS, Jürgen. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1975.
- . "Modernity — An Incomplete Project". In FOSTER, Hal (ed.). *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983, pp. 3-15.
- . *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press, 1984.
- HACKING, Ian. "Language, Truth, and Reason". In HOLLIS, R. e LUKES, S. (eds.). *Rationality and Relativism*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982, pp. 185-203.
- . "Five Parables". In RORTY, Richard et al (eds.). *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 103-24.
- HAMILTON, Sir William. "On the Philosophy of Commonsense". *The philosophical works of Thomas Reid, vol. 2*. Edimburgo: James Thin, 1895 [1863], pp. 186-312.
- HANDELMAN, Don. "Is Naven Ludic? Paradox and the Communication of Identity". *Social Analysis*, 1979, v. 1, n. 1, pp. 177-92.
- HANDELMAN, Susan. *The Slayers of Moses: the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Criticism*. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1982.
- HARAWAY, Donna. "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s". *Socialist Review*, 1985, v. 15, n. 2, pp. 65-108.
- HARRIS, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory*. Nova Iorque: Thomas Crowell, 1968.
- HARTMAN, Geoffrey. *Criticism in the Wilderness*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1980.
- HARTOG, François. *Le Miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, 1980.
- HESCHEL, Susan. *On Being a Jewish Feminist: a Reader*. Nova Iorque: Shocken, 1983.
- HINOJOSA, Rolando. *Rites and Witnesses*. Houston, Tex.: Arte Publico Press, 1982.
- HINTON, William. *Fanshen: a Documentary of Revolution in a Chinese Village*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1966.
- HOLLANDER, J. "Versions, Interpretations, and Performances". In BROWER, R. A. (ed.). *On Translation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959, pp. 205-31.
- HONIGMAN, John J. "The Personal Approach in Cultural Anthropological Research". *Current Anthropology*, 1976, v. 16, pp. 243-61.
- HOOKS, Bell. *Ain't I a Woman?* Boston: South End Press, 1981.
- HULL, Gloria et al (eds.) *All the Women Are White, All the Men Are Black, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, Conn.: Feminist Press, 1982.
- HYMES, Dell (ed.). *Reinventing Anthropology*. Nova Iorque: Vintage, 1974.
- IRIGAKAY, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Editions de Minuit, 1977.
- IVINS, William. *Prints and Visual Communication*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1953.
- JAEGER, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Trad. Gilbert Highet. 2 ed. Nova Iorque: Oxford University Press, 1945, v. 1.
- JAMES, Henry. "A Roman Holiday". *Italian Hours*. Nova Iorque: Grove Press, 1959 [1873], pp. 136-54.
- JAMESON, Fredric. "Marxism and Historicism". *New Literary History*, primavera 1980, pp. 41-73.
- . *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981.
- . "Postmodernism and Consumer Society". In FOSTER, Hal (ed.). *The Anti-Aesthetic Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983, pp. 111-25.
- . "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". *New Left Review*, 1984a, v. 146, pp. 53-92.
- . "Periodizing the 60s". In SAYERS, S. et al (eds.). *The Sixties Without Apology*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1984b, pp. 178-215.

- JAMIN, Jean. "Une Initiation au réel: à propos de Segalen". *Cahiers internationaux de la sociologie*, 1979, v. 66, pp. 125-39.
- . "Un Sacré college, ou les apprentis sorciers de la sociologie". *Cahiers internationaux de la sociologie*, 1980, v. 68, pp. 5-32.
- (ed.). "Le Texte ethnographique". *Special issue of Etudes rurales*, 1985, n. 97-98. Contains essays by M. Leiris, P. Lejeune, P. Rabinow, J. Jamin, F. Zonabend, J. Clifford, J. Lindenfeld.
- JEHLEN, Myra. "Archimedes and the Paradox of Feminist Criticism". *Signs*, 1981, v. 6, n. 4, pp. 575-601.
- KAEL, Pauline. Film Review of "The Bostonians". *The New Yorker*, ago. 1984, n. 68.
- KARP, Ivan. "Laughter at Marriage: Subversion in Performance". In PARKIN, David (ed.). *The Transformation of African Marriage*. Londres: International African Institute, 1985. Forthcoming.
- KAUFFMANN, Robert Lane. *The Theory of the Essay: Lukács, Adorno, and Benjamin* (tese). University of California, San Diego, 1981.
- KELBER, Werner. *The Oral and Written Gospel*. Filadélfia: Fortress Press, 1983.
- KELLER, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.
- KERMODE, Frank. *English Pastoral Poetry: from the Beginnings to Marvell*. Londres: Harrap, 1952.
- KIM, Elaine. *Asian-American Literature*. Filadélfia: Temple University Press, 1982.
- KINGSLEY, Mary. *Travels in West Africa*. Londres: Macmillan & Co, 1897.
- . *West African Studies*. Londres: Macmillan & Co, 1899.
- KINGSTON, Maxine Hong. *The Warrior Woman: Memoirs of a Girlhood Among Ghosts*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1976.
- . *Chinamen*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1980.
- KLUCKHOHN, Clyde. *Introduction to Magic, Science, and Religion by Bronislaw Malinowski*. Garden City, N.J.: Free Press, 1948.
- KNORR-CETINA, Karin. *The Manufacture of Knowledge*. Oxford: Pergamon Press, 1981.
- e CICOUREL, A. V. *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- e MULKAY, Michael. *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. Beverley Hills, Calif.: Sage Publications, 1983.
- KONNER, Melvin. *The Tangled Wing: Biological Constraints on the Human Spirit*. Nova Iorque: Harper and Row, 1982.
- KRIEGER, Susan. *The Mirror Dance: Identity in a Women's Community*. Filadélfia: Temple University Press, 1983.
- KRISTEVA, Julia. "Women Can Never Be Defined". In MARKS, Elaine e COURTIVON, Isabelle de. *New French Feminisms*. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1980, pp. 118-35.
- KUHN, Annette. *Women's Pictures: Feminism and Cinema*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- KUKLICK, Henrika. "Tribal Exemplars: Images of Political Authority in British Anthropology, 1885-1945". In STOCKING, George (ed.). *History of Anthropology*, vol. 2. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1984, pp. 59-82.
- KUNDERA, Milan. "The Tragedy of Central Europe". *New York Review of Books*, 26 abr. 1984, 33ff.
- LACAN, Jacques. *The Language of the Self*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.
- . *Ecrits*. Nova Iorque: Norton, 1977.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. *Dialogue des femmes en ethnologie*. Paris: Maspero, 1977.
- LAFITAU, Joseph François. *Moeurs des sauvages américains*. Paris: n.p., 1724.
- LARCOM, Joan. "Following Deacon: the Problem of Ethnographic Reanalysis". In STOCKING, George (ed.). *History of Anthropology*, vol. 1. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1983, pp. 175-95.
- LATOUR, Bruno. *Les Microbes: Guerre et paix, suivi des irréductions*. Paris: Metailié, 1984.
- e WOOLGAR, Steve. *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts*. Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1979.
- LEACH, Edmund R. *Political Systems of Highland Burma*. Londres: G. Bell and Sons, 1954.
- . "Ourselves and Others". *Times Literary Supplement*, 6 jul. 1973, pp. 771-72.
- LECLERC, Gerard. *Anthropologie et colonialisme: Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard, 1972.
- LEE, Richard B. *The !Kung San: Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1979.
- e DEVORE, Irven. *Kalabari Hunter-Gatherers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- LEIRIS, Michel. *L'Afrique fantôme*. Paris: Gallimard, 1934.
- . "L'Ethnographe devant le colonialisme". *Les Temps modernes* 58. Paris: Mercure de France, 1966 [1950], pp. 125-45. Reprinted in *Brisées*.
- LEITER, Kenneth. *A Primer on Ethnomethodology*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- LEJEUNE, Philippe. *Le Pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.
- LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Montaillou: the Promised Land of Error*. Nova Iorque: George Braziller, 1978.
- LÉVİNAS, Emmanuel. "To Love the Torah More Than God". *Judaism*, 1963, v. 110, n. 2, pp. 216-23.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Nova Iorque: Atheneum, 1975.
- LEWES, George Henry. *The Life and Works of Goethe*. Londres: J. M. Dent, 1855.
- LIEBERSON, Jonathan. Review of *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, by C. Geertz. *New York Review of Books*, 1984, v. 31, pp. 39-46.
- LIENHARDT, Godfrey. "Modes of Thought". In EVANS-PRITCHARD, E. E. et al. *The Institutions of Primitive Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1954, pp. 95-107.
- . *Divinity and Experience: the Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- LURIA, A. R. e YUDOVICH, F. I. *Speech and the Development of Mental Processes in the Child*. Londres: Penguin Books, 1971.
- LYOTARD, Jean François. *La Condition postmoderne*. Paris: Editions de Minuit, 1979. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi as *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*. Mineápolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1984.
- MACCORMACK, Carol e STRATHERN, Marilyn. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- MAJNEP, Ian Saem e BULMER, Ralph. *Birds of My Kalam Country*. Auckland, N.Z.: Auckland University Press, 1977.
- MAKKREEL, Rudolph. *Dilthey: Philosopher of Human Sciences*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975.

- MALCOLM, J. *Psychoanalysis: the Impossible Profession*. Londres: Pan Books, 1982.
- MALCOLM X (com HALEY, Alex). *The Autobiography of Malcolm X*. Nova Iorque: Grove Press, 1965.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific*. Nova Iorque: E. P. Dutton, 1961.
- . *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Nova Iorque: Harcourt, Brace, & World, 1967.
- MAQUET, Jacques. "Objectivity in Anthropology". *Current Anthropology*, 1964, v. 5, pp. 47-55.
- MARCUS, George. "Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research". *Current Anthropology*, 1980, v. 21, pp. 507-10.
- (ed.). *Elites: Ethnographic Issues*. Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press, 1983.
- e CUSHMAN, Dick. "Ethnographies as Text". *Annual Review of Anthropology*, 1982, v. 11, pp. 25-69.
- e FISCHER, Michael. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MARCUS, Greil. *Mystery Train*. Nova Iorque: E. P. Dutton, 1975.
- MARRAST, Jean (ed.). *L'Oeuvre de Henri Prost: Architecture et urbanisme*. Paris: Imprimerie de Compagnonnage, 1960.
- MARX, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Nova Iorque: International Publishing Co., 1963.
- MATTHEWS, Washington. *Grammar and Dictionary of the Language of the Hidatsa*. Nova Iorque: Shea's American Linguistics, 1873, série 2, n. 1.
- MAUSS, Marcel. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Nova Iorque: Norton, 1967.
- MAYBURY-LEWIS, David. *The Savage and the Innocent*. Cleveland: World Publishing Co, 1965.
- . *Akwe-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- MEAD, Margaret. *Coming of Age in Samoa*. Nova Iorque: William Morrow, 1923.
- MEIGS, Anna. *Food, Sex, and Pollution: a New Guinea Religion*. Nova Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1984.
- MERNISSI, Fatima. *Le Maroc raconté par ses femmes*. Rabat: Société marocaine des éditeurs réunis, 1984.
- MICHEL, Christoph. "Nachwort". In GOETHE, J. W. von. *Italienische Reise, vol. 2*. Frankfurt: Insel Verlag, 1976, p. 737.
- MINGUS, Charles e KING, Nel. *Beneath the Underdog*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1971.
- MOMADAY, N. Scott. *The House Made of Dawn*. Nova Iorque: Harper and Row, 1968.
- . *The Way to Rainy Mountain*. Albuquerque, N. Mex.: University of New Mexico Press, 1969.
- . *The Names: a Memoir*. Nova Iorque: Harper and Row, 1977.
- MORAGA, Cherrie. *Loving in the War Years*. Boston: South End Press, 1983.
- MULVEY, Laura. "Visual Pleasure and Narrative Cinema". *Screen*, 1975, v. 16, n. 3, pp. 6-18.
- MURPHY, Robert. "Requiem for the Kayapo". *New York Times Book Review*, 12 ago. 1984, p. 34.
- NADER, Laura. "Up the Anthropologist—Perspectives Gained from Studying Up". In HYMES, Dell (ed.). *Reinventing Anthropology*. Nova Iorque: Pantheon, 1969, pp. 284-311.
- NEEDHAM, Rodney. "The Future of Anthropology: Disintegration or Metamorphosis?". *Anniversary Contributions to Anthropology*. Leiden: Brill, 1970, pp. 34-47.
- . *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- . *Remarks and Inventions: Skeptical Essays on Kinship*. Londres: Tavistock Publications, 1974.
- NEUSNER, Jacob. *Judaism: the Evidence of the Mishnah*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- NILSSON, M. P. *History of Greek Religion*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1949.
- OBEYESEKERE, Gananath. *Medusa's Hair*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1981.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko. "'Native' Anthropologists". *American Ethnologist*, 1984, v. 11, n. 3, pp. 584-86.
- OLNEY, James. *Metaphors of Self: the Meaning of Autobiography*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972.
- ONG, Walter J. *The Presence of the Word*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967.
- . *Rhetoric, Romance, and Technology: Studies on the Interaction of Expression and Culture*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971.
- . *Interfaces of the Word*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.
- . *Orality and Literacy*. Londres: Methuen, 1982.
- ORTNER, Sherry B. "Is Female to Male as Nature is to Culture?". In ROSALDO, Michele e LAMPHERE, Louise. *Women, Culture, and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974, pp. 67-87.
- . "Theory in Anthropology Since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*, 1984, v. 26, n. 1, pp. 126-66.
- OWENS, Craig. "The Allegorical Impulse: toward a Theory of Postmodernism (Part 2)". *October*, 1980, v. 13, pp. 59-80.
- OZICK, Cynthia. *Art and Ardor*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1983.
- PARK, Mungo. *Travels in the Interior Districts of Africa*. Londres: Blackwood's, 1860 [1799].
- PICCHI, Debra. "Shabone: a Visit to a Remote and Magical World in the Heart of the South American Jungle". *American Anthropologist*, 1983, v. 85, n. 3, pp. 674-75.
- PLATO. *Phaedrus*. Trad. Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin, 1973 [370 a.C.].
- POCOCK, David. *Social Anthropology*. Londres e Nova Iorque: Sheed and Ward, 1961.
- POGGIOLI, Renato. *The Oaten Flute: Essays on Pastoral Poetry and the Pastoral*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.
- POLANYI, Karl. *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Times*. Nova Iorque: Rinehart and Co, 1944.
- PORTER, Denis. "Anthropological Tales: Unprofessional Thoughts on the Mead/Freeman Controversy". *Notebooks in Cultural Analysis*, 1984, v. 1, pp. 15-37.
- PRATT, Mary Louise. *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1977.
- . "Conventions of Representation: Where Discourse and Ideology Meet". In BYRNES, Heidi (ed.). *Contemporary Perceptions of Language: Interdisciplinary Dimensions*. Georgetown University Roundtable on Language and Linguistics. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1982, pp. 139-55.
- . "Scratches on the Face of the Country: What Mr. Barron Saw in the Land of the Bushmen". *Critical Inquiry*, 1985. Forthcoming.
- PRELL-FOLDES, Riv-Ellen. "Coming of Age in Kelton". In HOCH-SMITH, J. e SPRING, A. (eds.). *Women in Ritual and Symbolic Roles*. Nova Iorque: Plenum, 1978, pp. 75-99.

- PRICE, Richard. *First-Time: the Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
- PULLUM, Geoffrey K. "The Revenge of the Methodological Moaners". *Natural Language and Linguistic Theory*, 1984, v. 1, n. 4, pp. 583-88.
- RABINOW, Paul. *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- . *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1977.
- . "Discourse and Power: on the Limits of Ethnographic Texts". *Dialectical Anthropology*, 1985. Forthcoming.
- RAMPERSAD, Arnold. "Biography, Autobiography, and Afro-American Culture". *Yale Review*, 1983, v. 73, pp. 1-16.
- RANDALL, Frederika. "Why Scholars Become Storytellers". *New York Times Book Review*, 29 jan. 1984, pp. 1-2.
- REID, Thomas. *The Philosophical Works of Thomas Reid*. Edimburgo: James Thin, 1895.
- RICH, Adrienne. *Of Woman Born*. Nova Iorque: Norton, 1976.
- . "Disloyal to Civilization: Feminism, Racism, Gynephobia (1978)". *On Lies, Secrets, and Silence*. Nova Iorque: Norton, 1979.
- RIVERA, Tomas. ... y no se lo trago la tierra (... and the earth did not part). Berkeley, Calif.: Quinto Sol Publications, 1971.
- ROBERTS, Helen (ed.). *Doing Feminist Research*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- RODRIGUEZ, Richard. *Hunger of Memory*. Boston: David R. Godine, 1981.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.
- ROSALDO, Michele. "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding". *Signs*, 1980, v. 5, n. 3, pp. 389-417.
- e LAMPHERE, Louise (eds.). *Woman, Culture and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974.
- ROSALDO, Renato. "The Rhetoric of Control: Ilongots Viewed as Natural Bandits and Wild Indians". In BABCOCK, Barbara A. (ed.). *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978, pp. 240-57.
- . *Ilongot Headhunting 1883 — 1974: a Study in Society and History*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1980.
- . "Grief and a Headhunter's Rage: on the Cultural Force of Emotions". In BRUNER, E. (ed.). *Text, Play, and Story*. Seattle: American Ethnological Society, 1984, pp. 178-95.
- . "Where Objectivity Lies: the Rhetoric of Anthropology". MS, 1985.
- ROSEN, Lawrence. "Review of *Moroccan Dialogues*, by Kevin Dwyer". *American Ethnologist*, 1984, v. 11, n. 3, pp. 597-98.
- RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". In REITER, Rayna (ed.). *Towards an Anthropology of Women*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.
- RUPP-EISENREICH, Britta (ed.). *Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles*. Paris: Klincksieck, 1984.
- RUSS, Joanna. *The Female Man*. Nova Iorque: Bantam, 1975.
- SAID, Edward. *Orientalism*. Nova Iorque: Pantheon, 1978.
- SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1981.
- SALINAS, Raul R. "Trip through the Mind Jail". *Entrelinhas*, 1969, v. 1, n. 1, pp. 10-11.
- SAMUELSSON, Kurt. *Religion and Economic Action*. Londres: Heinemann, 1961.
- SAPIR, Edward. "Culture, Genuine and Spurious" (1924). *Culture, Language, and Personality*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1966, pp. 78-119.
- SAROYAN, William. *Here Comes, There Goes, You Know Who*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1961.
- SCHNEIDER, David. "What is Kinship All About?". In REINING, P. (ed.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, D.C.: Anthropological Society of Washington, 1972, pp. 32-63.
- . *American Kinship*. 2 ed. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- . *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1984.
- SCHOLEM, Gershom. *On the Kabbalah and its Symbolism*. Nova Iorque: Schocken, 1965.
- . *The Messianic Idea in Judaism*. Nova Iorque: Schocken, 1971.
- SCHOLTE, Bob. "Discontents in Anthropology". *Social Research*, 1971, v. 38, n. 4, pp. 777-807.
- . "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". In HYMES, Dell (ed.). *Reinventing Anthropology*. Nova Iorque: Pantheon, 1972, pp. 430-57.
- . "Critical Anthropology Since Its Reinvention". *Anthropology and Humanism Quarterly*, 1978, v. 3, n. 1-2, pp. 4-17.
- SCHOOLCROFT, H. R. *Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition, and Prospects of the Indian Tribes of the United States*. Washington, D.C.: Bureau of Indian Affairs, 1851-57.
- SEGALEN, Victor. *Essai sur l'exotisme: une esthétique du divers*. Montpellier: Editions Fata Morgana, 1978.
- SERRES, Michel. *L'Interférence*. Paris: Editions de Minuit, 1972.
- SHORE, Bradd. *Sala'ilua: a Samoan Mystery*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982.
- SHOSTAK, Marjorie. *Nisa: the Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- SILKO, Leslie Marmon. *Ceremony*. Nova Iorque: Viking Press, 1977.
- SONTAG, Susan. *Against Interpretation*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 1966.
- SPARRMAN, Anders. *Voyage to the Cape of Good Hope*. Nova Iorque: Johnson Reprint Corp., 1975 [1785].
- SPERBER, Dan. "Ethnographie interprétative et anthropologie théorique". *Le Savoir des anthropologues*. Paris: Hermann, 1982, pp. 13-48.
- STADE, Hans. *The Captivity of Hans Stade of Hess in A.D. 1547-1555 Among the Wild Tribes of Eastern Brazil*. Londres: Hakluyt Society, 1874.
- STAIGER, Emil. *Goethe. Vol. 2*. Zurique: Atlantis Verlag, 1956.
- STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983.
- STOCKING, George. "Arnold, Tylor, and the Uses of Invention". *Race, Culture, and Evolution*. Nova Iorque: Free Press, 1968, pp. 69-90.
- . "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In STOCKING JR., George W. (ed.). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1983, pp. 70-120.

- (ed.). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Vol. 1 of *History of Anthropology*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1983.
- STOLLER, Paul. "Sound in Songhay Cultural Experience". *American Ethnologist*, 1984a, v. 12, n. 3, pp. 91-112.
- . "Eye, Mind and Word in Anthropology". *L'Homme*, 1984b, v. 24, n. 3-4, pp. 91-114.
- STRATHERN, Marilyn. "Dislodging a World View: Challenge and Counter-Challenge in the Relationship Between Feminism and Anthropology". Lecture at the Research Center for Women's Studies, University of Adelaide, 4 jul. 1984. Forthcoming in MAGAREY, Susan (ed.), *Changing Paradigms: the Impact of Feminist Theory upon the World of Scholarship*. Sydney: Hale and Iremonger; a version will also appear in *Signs*.
- TAMBIAH, Stanley J. *World Conqueror, World Renouncer*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1976.
- TARN, Nathaniel. "Interview with Nathaniel Tarn". *Boundary*, 1975, v. 2-4, n. 1, pp. 1-34.
- TAUSSIG, Michael. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1980.
- . "History as Sorcery". *Representations*, 1984, v. 7, pp. 87-109.
- TEDLOCK, Dennis. "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology". *Journal of Anthropological Research*, 1979, v. 35, pp. 387-400.
- . *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- THEAL, George McCall. *History and Ethnography of Africa South of the Zambesi*. Londres: S. Sonnenschein and Co, 1897.
- . *History of South Africa. 11 vols.* Londres: George Allen and Unwin; Cape Town: C. Struik, 1964 [1892-1919].
- THOMAS, Elizabeth Marshall. *The Harmless People*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1959.
- THORNTON, Robert J. "Narrative Ethnography in Africa, 1850-1920". *Man*, 1983, v. 18, pp. 502-20.
- . "Chapters and Verses: Classification as Rhetorical Trope in Ethnographic Writing". Paper presented at the School of American Research Seminar, "The Making of Ethnographic Texts", abr. 1984.
- TODOROV, Tzvetan. *The Fantastic*. Cleveland e Londres: Case Western Reserve Press, 1973.
- . *The Conquest of America: the Question of the Other*. Nova Iorque: Harperand Row, 1984 [1982].
- TRAWEEK, Sharon. *Uptime, Downtime, Spacetime and Power: an Ethnography of U.S. and Japanese Particle Physics* (tese). History of Consciousness Program, University of California, Santa Cruz, 1982.
- TURNBULL, Colin. *The Forest People*. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1962.
- TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974.
- . *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1975.
- (ed.). *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1982.
- TYLER, Stephen A. *The Said and the Unsaid*. Nova Iorque: Academic Press, 1978.
- . "Words for Deeds and the Doctrine of the Secret World". *Papers from the Parasession on Language and Behavior*. Proceedings of the Chicago Linguistics Society. Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 34-57.
- . "Ethnography, Intertextuality, and the End of Description". *American Journal of Semiotics*, 1984a. In press.
- . "Postmodern Anthropology". In CHOCK, Phyllis (ed.). *Proceedings of the Anthropological Society*, 1984b. In press.
- . "The Vision Quest in the West or What the Mind's Eye Sees". *Journal of Anthropological Research*, 1984c, v. 40, n. 1, pp. 23-40.
- . "What Laksmayya Wrote: Koya Ethnographic Texts". MS, 1985.
- VALDEZ, Luis e STEINER, Stan (eds.). *Aztlan: an Anthology of Mexican-American Literature*. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1972.
- VALERO, Helena. *Yanoama: the Narrative of a White Girl Kidnapped by Amazonian Indians*. Nova Iorque: E. P. Dutton, 1969.
- VAN DER POST, Laurens. *The Lost World of the Kalahari*. Londres: Hogarth Press, 1958.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Thought Among the Greeks*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983 [1965].
- VIELIE, Alan R. *Four Indian Literary Masters: N. Scott Momaday, James Welch, Leslie Mormon Silko, Gerald Vizenor*. Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1982.
- VIGIL, Evangelina. "Woman of Her Word: Hispanic Women Write". *Revista Chicano-Riqueña*, 1983, v. 10, pp. 3-4.
- VILLARREAL, Jose Antonio. *Pochos*. Nova Iorque: Doubleday, 1959.
- . *The Fifth Horseman*. Nova Iorque: Doubleday, 1974.
- VIZENOR, Gerald. *Darkness in Saint Louis Bearheart*. Saint Paul, Minn.: Bookslinger, 1978a.
- . *Wordarrows: Indians and Whites in the New Fur Trade*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1978b.
- WAGLEY, Charles. *Welcome of Tears*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1977.
- WAGNER, Roy. "The Talk of Koriki: a Daribi Contact Cult". *Social Research*, 1979, v. 46, n. 1, pp. 140-65.
- . *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- WALKER, James. *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Sioux*. Nova Iorque: AMS Press, 1979 [1917].
- . *Lakota Belief and Ritual*. Eds. Raymond J. DeMallie and Elaine A. Jahner. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 1982a.
- . *Lakota Society*. Ed. Raymond J. DeMallie. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 1982b.
- . *Lakota Myth*. Ed. Elaine A. Jahner. Lincoln, Nebr.: University of Nebraska Press, 1983.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nova Iorque: Academic Press, 1976.
- WASHBURN, Wilcomb E. *Postscript to Celebration: Studies in Festivity and Ritual, edited by Victor Turner*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1982, pp. 297-99.
- WEBSTER, Steven. "Dialogue and Fiction in Ethnography". *Dialectical Anthropology*, 1982, v. 7, n. 2, pp. 91-114.

- WEINER, Annette. *Women of Value, Men of Renown*. Austin, Tex.: University of Texas Press, 1976.
- WEINREICH, Max. *History of the Yiddish Language*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- WEINREICH, Uriel. *Languages in Conflict*. The Hague: Mouton, 1968.
- . *Conference on Yiddish Dialectology*. The Hague: Mouton, 1969.
- WELCH, James. *Winter in the Blood*. Nova Iorque: Harper and Row, 1974.
- WHITE, Hayden. *Metahistory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- . *Tropics of Discourse*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- WHITTEN, Norman E. "Ecological Imagery and Cultural Adaptability: the Canelos Quichua of Eastern Ecuador". *American Anthropologist*, 1978, v. 80, pp. 836-59.
- WILLIAMS, Raymond. *Culture and Society: 1780-1950*. Nova Iorque: Harper and Row, 1966.
- . *The Country and the City*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1973.
- . *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. Londres: New Left Review Editions, 1981. Verso.
- WILLIS, Paul. *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1981.
- WITTIG, Monique. *The Lesbian Body*. Trad. David LeVay. Nova Iorque: Avon, 1975.
- . "One Is Not Born a Woman". *Feminist Issues*, inverno 1981, pp. 47-54.
- WOLF, Eric. "They Divide and Subdivide and Call It Anthropology". *New York Times*, 30 nov. 1980.
- WOLIN, Richard. *Walter Benjamin*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1982.
- WONG, Shawn Hsu. *Homebase*. Nova Iorque: Reed Books, 1979.
- WOOLF, Virginia. *Three Guineas*. Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, 1936.
- YANAGISAKO, Sylvia. "Family and Household: the Analysis of Domestic Groups". *Annual Review of Anthropology*, 1979, v. 8, pp. 161-205.
- YATES, Francis. *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: Jewish History and the Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982.
- ZAMORA, Bernice. *Restless Serpents*. Menlo Park, Calif.: Disenios Literarios, 1976. (Bound with José Antonio Burciaga, *Restless Serpents*.)

Os colaboradores

Talal Asad é professor do Departamento de Sociologia e Antropologia Social da Universidade de Hull, na Inglaterra. É editor de *Economy and Society* e vem escrevendo regularmente sobre teorias da religião, ideologia e sobre a relação entre a antropologia e o colonialismo. Sua pesquisa atual é sobre a cristandade medieval, uma investigação histórico-crítica sobre as categorias básicas subjacentes às concepções antropológicas ocidentais da religião.

James Clifford é professor do Programa de História da Consciência da Universidade da Califórnia, em Santa Cruz. É membro dos comitês editoriais de *History of Anthropology*, de *American Ethnologist* e de *Cultural Anthropology*. Tem diversas publicações sobre a história do discurso missionário, os relatos de viagem, a etnografia e os museus. No momento, prepara uma coletânea de seus ensaios sobre esses temas.

Vincent Crapanzano é membro do Departamento de Literatura Comparada no Queens College, New York, e do Departamento de Antropologia da City University of New York Graduate Center. Publicou diversas obras sobre a possessão espírita (em particular no Marrocos), sobre psicanálise e sobre a escrita e a epistemologia da etnografia. Seu estudo etnográfico mais recente é *Waiting: the whites of South Africa* (1985).

Michael M. J. Fischer é professor de Antropologia na Rice University, em Houston, no Texas. Tem publicações sobre a revolução iraniana, sobre problemas teóricos de antropologia interpretativa e sobre movimentos religiosos e poéticos modernos do Terceiro Mundo. Seu livro mais recente, em coautoria com George Marcus, é *Anthropology as cultural critique* (1986).

Seu trabalho de campo recente aborda as relações industriais e a ideologia religiosa na Índia.

George E. Marcus é diretor do Departamento de Antropologia da Rice University e editor de *Cultural Anthropology*. Publicou trabalhos sobre as elites na Polinésia e nos Estados Unidos e vem escrevendo sobre estratégias textuais na etnografia. Seu livro mais recente é *Anthropology as cultural critique*, em coautoria com Michael Fischer (ver acima). Sua pesquisa atual aborda a invenção das ideologias de superioridade entre as classes superiores e médias em meio a imagens de declínio e ruína.

Mary Louise Pratt é membro do Departamento de Espanhol e Português na Stanford University. Tem diversas publicações sobre a teoria dos atos de fala e a análise do discurso. É editora de *Tabloid* e tem grande interesse por cultura popular e ideologia. Trabalha, atualmente, em um livro sobre a história, a retórica e a política dos relatos de viagem, com foco na África e na América Latina no período entre os séculos XVIII e XX.

Paul Rabinow é professor de Antropologia na Universidade da Califórnia, Berkeley. Tem livros publicados sobre poder e simbolismo no Marrocos, sobre trabalho de campo, sobre a ciência social interpretativa e sobre Michel Foucault. Atualmente, finaliza um estudo sobre as formas modernas da racionalidade política na França e nas colônias francesas no período entre guerras.

Renato Rosaldo é membro do Departamento de Antropologia na Stanford University. Tem diversas publicações sobre o lugar da história no trabalho antropológico, sobre discursos de dominação nas Filipinas e sobre estudos maias e chicanos. Atualmente, prepara uma coletânea de ensaios sobre retórica e estratégias etnográficas, repensando o papel da experiência e da emoção na interpretação cultural.

Stephen A. Tyler é professor de Antropologia na Rice University. Tem diversas publicações nas áreas de antropologia linguística e cognitiva. Sua pesquisa atual explora as possibilidades de uma poética etnográfica pós-moderna, com ênfase nos modos orais *versus* escritos e na escrita de colabo-

radores nativos. Prepara um novo livro intitulado *What Laksayya wrote: Koya ethnographic texts*.

As publicações dos colaboradores estão listadas nas Referências bibliográficas.

Sobre a tradutora

Maria Claudia Coelho é professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e doutora em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Suas principais áreas de atuação são a antropologia das emoções, as percepções da violência e as teorias da dádiva. É autora de *O valor das intenções: dádiva, emoção e identidade* (Editora FGV, 2006) e *A experiência da fama: individualismo e comunicação de massa* (Editora FGV, 1999); coautora de *Antropologia das emoções* (Editora FGV, 2010); co-organizadora de *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções* (Contra Capa/FAPERJ, 2011) e *Emoções, política e trabalho: estudos em antropologia das emoções* (EdUERJ/FAPERJ, no prelo). É também organizadora e tradutora de *Estudos sobre interação: textos escolhidos* (EdUERJ, 2013).

E-mail: mcoelho@bighost.com.br

A conversa entre linguagem e cultura, que epistemologicamente podemos afirmar que esteve presente desde o surgimento das Ciências Sociais, apresenta-se aqui através do questionamento das rígidas fronteiras que muitos supunham separar as formas características dos trabalhos antropológicos de uma narrativa propriamente literária.

Na reflexão antropológica, a crítica da representação conjugada ao inevitável caráter ficcional da etnografia aponta para a escrita da cultura como um gênero literário. Tal postura, assumida pelos autores deste livro, nos leva a múltiplos questionamentos das relações de poder estabelecidas na própria constituição do saber antropológico.

A partir da publicação original de *A escrita da cultura*, podemos constatar que a antropologia não cessou de enfrentar muitos dos desejos, tensões e possibilidades apontados neste livro inaugural. Tais questionamentos implicam tanto uma crítica dos modos de fazer antropológico quanto uma insistência de reinventar e postular novos trajetos.

Trata-se de um diálogo extremamente produtivo entre a teoria antropológica e a teoria literária.

Valter Sinder
UERJ / PUC-Rio

Formato 16 x 23

Tipologia: Garamond (texto) Garamond (títulos)

Papel: Pólen Soft 80 g/m² (miolo)

Supremo 250 g/m² (capa)

CTP; impressão e acabamento: J. Sholna



coleção Kalel