

Sumário

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 desta obra, em qualquer meio, sem autorização expressa da editora.

EDUERJ
Editora da UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Rua São Francisco Xavier, 524 - Maracanã
CEP 20250-013 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil
Tel./Fax.: 22 (21) 2334-0720 \ 2334-0721
www.eduerj.uerj.br
eduerj@uerj.br



Sobre tropas e cornetas: apresentação à edição brasileira de *Writing Culture* 7

Maria Claudia Coelho

A ESCRITA DA CULTURA: POÉTICA E POLÍTICA DA ETNOGRAFIA

Introdução: Verdades para quem sabe 11

James Clifford

James Clifford e George E. Marcus

Trabalho de campo em 15

Organização

Mary Louise Pratt

O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na

descrição etnográfica 19

Vincent Crapanzano

Da porta para a rua: o lugar da etnografia 21

Tradução:

Maria Claudia Coelho

A escrita da cultura: poética e política da etnografia 25

Sobre a elegância da etnografia: uma introdução 151

James Clifford

A etnografia pós-moderna: o documento oculto 183

Stephen A. Tyler



PAPÉIS
SELVAGENS

Rio de Janeiro

2016

Imagem de capa gentilmente cedida pelos organizadores do livro

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 lhe é ditado? Elaborar uma interpretação? Registra uma observação importante? Rabisca 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? Diver-timento? 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 clássica 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 Princípios 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 foco mina 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 Montaigne. 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 espalharam-se por muitas áreas em que a “cultura” é um objeto problemático recente de descrição e crítica. Este livro, embora parta 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, borraram 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 compartimentalizadas 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 inerentemente 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 empiricistas. 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 oximoro, reduzindo-o à alegação banal de que todas as verdades são construídas. Os ensaios aqui reunidos preservam a perspicácia do oximoro. 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 reconta 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 aplainada, 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 completa, 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’Ethnologue devant le colonialisme” (mas por que tão tardiamente?), 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 de visão 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 enredadas 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 Mulkey (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. Seguindo 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 elocuições 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 chama 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 prosa-cênio. 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 esquiva, 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 múltiplas 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 Offenses”. (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 esquivo, “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” comecem 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 genericado. (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 “nosso” 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; Merinissi, 1984) haviam refletido, em sua forma, alegações feministas quanto à subjetividade, à relacionalidade 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. Nosso 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 arquimediano 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-

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).

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 continuamos, 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

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), redescobrando 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 *poesis* – 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

canônes 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 sequência 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 redesenhadas; 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 desconstrução 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.