

ERA UMA VEZ A TEORIA: REFLEXÕES SOBRE ANTROPOLOGIA E NARRATIVAS

Andrea CIACCHI

Procuro refletir aqui¹ sobre duas preocupações que sempre me pareceram simétricas e, portanto, relacionadas e encenadas por uma espécie de antiga dialética entre os estudos literários e os estudos etno-antropológicos. Tão simétricas e tão relacionadas que agora as considero aqui como uma só questão, duplamente respondida. Para apresentar logo o lugar do problema, digo que estou me referindo aos instrumentos teóricos e as ferramentas metodológicas de que possam fazer uso o antropólogo interessado nos fatos literários e o estudioso de literatura que queira lançar mão de uma abordagem definível, propriamente, como etno-antropológica.

As questões, à primeira vista, parecem novas, ou, melhor, “modernas”, para não dizer francamente “pós-modernas”. O nomadismo disciplinar das últimas décadas, que busca reconhecer e perseguir saberes e práticas sócio-culturais também nômades ou mesmo em diáspora (HALL, 2003) já deu respostas a muitas perguntas. Mais especificamente, é claro que me refiro à relação cada vez mais próxima – pelo menos no Brasil – entre estudos literários e estudos culturais. Trata-se de uma relação tão frequente e tão frequentemente consumada, nas nossas salas de aula e nas bibliografias dos nossos projetos de pesquisa que me sinto dispensando de comentá-la criticamente em mais pormenores. Todos aqui sabemos que Homi Bhabha, Michel de Certeau, Terry Eagleton, Clifford Geertz, Stuart Hall, Fredric Jameson, Edward Said, Raymond Williams, só para citar os mais convocados, fervilham como nunca entre nós, aliás fazendo o serviço que até poucos anos atrás faziam Benjamin ou Adorno, ou Gramsci e Bakhtin.

Preciso, porém, e desde já, apontar o que me parece um curioso paradoxo. Ao acolherem os estudos culturais de feição, sobretudo, inglesa ou americana, os programas de pós-graduação em literatura, os seus docentes e os seus alunos, atentaram muitíssimo raramente para o fato de que aquele adjetivo – *cultural* – tão naturalizado e suavemente deglutido, deveria levá-los a sentir cheiro de antropologia no ar.

Em outras palavras, se estudos literários e estudos culturais vão agora de mão dada, poucos sentiram a necessidade de pedir permissão aos pais de um dos noivos: o conceito antropológico de cultura e a própria disciplina etno-antropológica assim como foi formulada, esboçada e institucionalizada num processo que vai de meados do século XIX até hoje. Uma permissão apenas epistemológica é, claro, pois a metáfora, aqui, tem intuito irônico porém polêmico.

As relações entre literatura e cultura, como se sabe, são objeto de reflexão antiga. Fora do campo antropológico, mas com uma pegada que os antropólogos deveriam reconhecer, ao menos teoricamente, parece-me que a dialética marxista tenha demonstrado a indissolubilidade entre práticas textuais individuais e “artísticas” e contextos culturais

¹Este texto, que nasceu indiretamente na minha lida com e no PPGL, ao longo dos anos em que estive vinculado à UFPB, é uma tentativa – *post facta* – de compreender os movimentos de um antropólogo dedicado aos estudos literários. E é dedicado a todos os meus professores que contribuíram com a minha formação brasileira, quando entre 1985 e 1988 fui aluno de mestrado do PPGL, e aos alunos e colegas com os quais trabalhei desde 1994 até 2010. Mas, em particular, é dedicado a Maria Ignez Novais Ayala.

mais amplos. Também me sinto dispensado de lembrar com mais detalhes as contribuições de Antonio Gramsci, que pensa a literatura como manifestação cultural de relações de classe que sobem e descem em correspondência com as esferas sociais; de Mikhail Bakhtin que flagra o surgimento do romance no deboche mascarado das culturas populares; de Walter Benjamin que, ao contrário, mas coerentemente, afasta esse mesmo romance “burguês” das narrativas orais que verbalizam trabalho, experiência e pobreza; e de Georg Lukács que, mais radicalmente, busca na sobredeterminação dos mecanismos societários a razão explicativa e a base normativa do grande realismo literário europeu. No, Brasil, é claro, temos a lição vigorosa de Antonio Candido, que a nos ensinar “literatura e sociedade” remete o xis da questão para as dialéticas que se revelam em volta dos objetos e dos fatos culturais, no que é seguido, como sabemos, por Roberto Schwarz.

Mas, e nós, aqui, e agora? Penso que uma “atualização” dessa abordagem, se e quando necessária, passe obrigatoriamente pela releitura de uma literatura antropológica, mais ou menos recente, que se tem debruçado justamente sobre esses temas. Refiro-me, principalmente (mas não só) aos movimentos, paralelos mas reciprocamente autônomos, surgidos nos Estados Unidos na primeira metade dos anos 1980 e que produziram textos instigantes, sobretudo, de James Clifford e de Clifford Geertz, entre outros. Resumidamente, às voltas com uma redefinição crítica da escrita etnográfica e das suas próprias práticas epistemológicas, essa antropologia que seria batizada de hermenêutica, ou interpretativa ou pós-moderna, de acordo com os gostos e os desgostos do freguês, foi buscar nos estudos literários materiais capazes de responder com mais segurança às suas inquietações. Curioso movimento “inverso”, esse, diga-se de passagem, mal e mal registrado pelos próprios estúdios literários, pelo menos no Brasil, que quase não tomaram conhecimento de uma reflexão que, ao contrário, poderia enriquecê-los.

Sim, pois se Clifford Geertz admite logo (2002, p. 20) que “os textos de etnografia tendem a parecer romances” e, portanto, se ele pergunta “como se evidencia no texto [...] o autor e, também, “de que [...] o autor é autor”, James Clifford, por sua vez, tece uma série de considerações argutas e pertinentes que eu sintetizaria na idéia de que “a antropologia baseada no trabalho de campo, ao constituir sua autoridade, constrói e reconstrói coerentes outros culturais e eus interpretativos” (CLIFFORD, 2002c, p. 126). Clifford, que se dedicou especialmente a esses temas, põe a disposição da nossa discussão um rico cardápio de sugestões, que, porém, aqui, caberá ler a contrapelo, ou seja, numa direção que nos levará a transferi-las para um âmbito distinto, mas semelhante, o dos estudos literários no seu alcance antropológico.

Para tanto, as duas perguntas que me coloco são: (1), qual é a dimensão antropológica que o intérprete de literatura considera? (2) onde esse intérprete busca os materiais que procura interpretar? Para encaminhar as respostas, remeto-me logo à dimensão narrativa da literatura que aqui recorto, portanto, exclusivamente na sua vertente ficcional, romanesca, e capaz de não turvar aquele “pacto realista” com o leitor aonde o intérprete vai localizar as narrativas que lhe restituem o mundo social e a cultura nele produzida. Mas o mundo de “artefatos culturais” representados na e pela literatura não é apenas o cenário das suas narrativas, senão, também, o mundo no qual o autor dessas narrativas, o romancista, o escritor, vive e produz “artefatos culturais”.

Para esclarecer logo com um exemplo a todos conhecido, existem mesmo *três planos* da dialética entre experiência e interpretação (CLIFFORD, 2002a, p. 34), entre cultura e subjetividade: o primeiro, que constitui e constrói a subjetividade de Leonardo e das demais personagens das *Memórias de um Sargento de Milícias* (plano em que Leonardo e os demais personagens estão coerentemente assentados no chão histórico do

Primeiro Reinado, “no tempo do rei”, e nele são produtores e reprodutores das suas subjetividades em dimensão antropológica); um segundo plano que constitui e constrói a subjetividade artística de Manoel Antonio de Almeida (um plano em que o romancista vive um outro momento histórico em relação ao qual ele é intérprete do presente e do passado, observador-participante, etnógrafo, numa complexa situação intersubjetiva (CLIFFORD, 2002c, p. 106) que alimenta tanto o seu cotidiano como a sua leitura desse cotidiano e a sua própria produção de um artefato cultural: o romance *Memórias de um Sargento de Milícias*); e, finalmente, um terceiro plano onde coloco um intérprete “profissional” como Antonio Candido, que, ao reconhecer na obra cuja leitura ele empreende aquela famosa “dialética da malandragem” é, agora, o nosso sujeito objeto de reflexão.

Porque, afinal, é na posição de um Antonio Candido, ou seja do estudioso de literatura capaz de proceder a uma interpretação de artefatos culturais a partir de instrumentos analíticos construídos, também, na sua própria contemporaneidade cultural, que temos que concentrar a nossa atenção.

Mais explicitamente ainda, considero que cabe ao estudioso da literatura, nessa perspectiva, distinguir e reunir num único gesto interpretativo esses três planos de narratividade histórica e antropológica: o seu próprio, o do autor escolhido para análise, e o dos personagens e dos enredos das narrativas ficcionais. Se os planos são em número de três, são, portanto duas as passagens necessárias. Assim, o intérprete apreende, tematiza e restitui aos leitores a distância cultural e ou histórica que separa ele próprio do autor estudado; e, simultaneamente, a distância histórica e cultural que, também, sempre existe entre o escritor e a matéria antropológica da sua obra. Repondo o exemplo anterior, um projeto interpretativo das *Memórias de um Sargento de Milícias* terá em vista tanto o estranhamento para com Manoel Antonio de Almeida quanto o estranhamento configurado entre este autor e o mundo cultural representado no seu romance.

Não me parece que a lógica desta posição seja atingida nos casos em que a trinca “intérprete, autor e obra” pertença a um mesmo horizonte histórico e antropológico. Em outras palavras, e no nosso caso, portanto, os estudos sobre literatura brasileira contemporânea, nos quais aparentemente se dissolveria esse estranhamento, pelo menos numa passagem (aquela entre o estudioso e o escritor), também permitem incorporar a dimensão da alteridade, uma vez que são diferentes os respectivos registros (o crítico e o ficcional, o interpretativo e o narrativo) e as respectivas intenções materializadas na produção da escrita. Estabelece-se, assim, uma dupla etnografia, ou melhor, um duplo registro, etnográfico e dialético ao mesmo tempo: o olhar interpretativo do estudioso de literatura sobre as narrativas dos autores, e o olhar narrativo dos autores sobre os mundos culturais por eles ficcionalizados. Nesse ponto, afastando-me de algumas posições da antropologia hermenêutica norte-americana, sugiro que apenas um gesto é ficcional (o do narrador enquanto autor de uma narrativa reconhecida por todos como ficcional), ao passo que o relato interpretativo (o ensaio, a monografia etc.) não há por que recorrer à ficção nem a ela pode ser honestamente reconduzido.

Concluindo esse aspecto das minhas considerações, parece-me, enfim, que é lícito pedir aos estudos literários que não se limitem à escolha entre escrever sobre autores ou escrever sobre as narrativas desses autores. Ou seja, não há como renunciar a uma totalidade que reúne as duas instâncias. Ambas têm chão cultural e social, e ambas participam de um mesmo processo que nos cabe descrever e reconstruir na sua integridade. Trajetórias intelectuais dos escritores e trajetórias sociais e culturais das personagens de ficção pertencem ao mesmo projeto crítico. Trata-se de duas ordens biográficas e

narrativas, ambas postas pela história, ambas apreensíveis pelo olhar antropológico, disciplinado para reconhecer diferenças.

Dessa maneira, assim, logra-se uma forma única e dialética, capaz de distinguir e relacionar os vários planos em que a experiência estética se curva à interpretação. Não me parece ser outra coisa o trabalho crítico de Antonio Candido, embora o rótulo escorregadio de “sociologia da literatura” lhe tenha sido tantas vezes atribuído.

•••••

O mesmo tipo de considerações poderia ser levado para um outro caso, menos freqüente no nosso cotidiano acadêmico, mas mesmo assim longe de ser raro. Refiro-me aos trabalhos que, tematizando narrativas orais, não se situam diretamente no campo da antropologia. Etnografias conduzidas em cursos e programas diferentes dos de Ciências Sociais (Letras, Comunicação, História, além dos vários lugares “inter e multidisciplinares”) refletem o mesmo movimento “nômade” de que falei no começo deste texto, e demonstram a relevância cada vez maior do estudo da cultura subalterna e dos seus “artefatos culturais”.

Aqui, portanto, quero discorrer sobre *o falar e o ouvir* e sobre *o ter ouvido e escrever o que ouvimos*; sobre o nosso ouvir aquilo que nos é falado e sobre como escrever essas falas.

Por enquanto, os textos formalizados serão colocados de lado: cantos, contos, fórmulas, mitos, adivinhações, enfim, aquela literatura oral que vimos nas mãos e nas páginas dos folcloristas e de alguns antropólogos especialistas da voz. Quero compreender como um certo método etnográfico pode restituir aos leitores dos seus textos acadêmicos – teses, ensaios, monografias – aquilo que os antropólogos ou outros pesquisadores ouvem em campo, na dimensão específica da memória, das memórias, das narrativas.

Também não há como esgotar, aqui, por enquanto, uma questão que parece tão premente quanto as que estamos tratando, ou seja, aquele conjunto de problemas que remetem, por um lado, à “propriedade” intelectual e patrimonial das falas, palavras, discursos e textos, e, por outro, à necessidade, viabilidade e oportunidade de dar vida a “arquivos sonoros”, a espaços e a lugares voltados à manutenção da memória áudio-visual das populações e dos sujeitos submetidos aos processos de pesquisa antropológica, de história oral ou de outra natureza disciplinar. Entretanto, e apenas para que se tenha em mente a relevância dessas duas questões, lembramos o franco desenvolvimento, de um ponto de vista quantitativo, no Brasil, de pesquisas e de estudos que utilizam as técnicas de gravação: história oral, antropologia, etno-ciências, outras ciências sociais, enquetes, levantamentos e diagnósticos para implementação de políticas públicas, laudos periciais, etc. Percebe-se, por um lado, o contínuo aperfeiçoamento das tecnologias de registro da voz e dos sons que tornam esse recurso disponível a um público amplo, em vários setores sociais (universidades, escolas, ONG’s, associações comunitárias, sindicatos, órgãos públicos, etc.); por outro lado, é evidente a relevância desse tipo de abordagens (que transitam entre empreendimentos acadêmicos e “sociedade civil”) de que freqüentemente se lança mão com o objetivo de “dar visibilidade” ou, talvez mais precisamente, *audibilidade* aos setores ausentes ou marginalizados da cena social. Ao ser supostamente alcançada, essa visibilidade torna mais conscientes as demandas identitárias e políticas (ou mesmo de política identitária) desses setores. Não há espaço, aqui, para esgotar essas questões, porém isso não nos dispensa de lembrá-las, ao abordar uma discussão mais conceitual.

Segundo James Clifford (2005a, p. 16), a “contribuição específica da antropologia” é a “visão direta, baseada na experiência do outro concebido como sujeito”. Propõe-se, aqui, refletir brevemente sobre uma “escuta direta” desse Outro: um “prestar-lhe ouvido” e “doar-lhe papel”.

Pois o mesmo Clifford, quando lista as “dimensões” da escrita etnográfica (contexto, retórica, instituições, gênero literário, política e história), esquece o material concreto, “objetivo”, dessa escrita (2005b, p. 31). No final dos percursos de pesquisa etnográfica, temos produtos materializados: teses e livros, partituras musicais, registros sonoros, discos, documentários, *sites*, CD-ROM’s, etc.

Mas, o que *(d)escrevo* na minha etnografia? A alternativa entre escrita/descrição do que foi visto e/ou ouvido não costuma ser problematizada. Mas deveria sê-lo, pois a autoridade etnográfica de quem *viu* e refere o que viu é – ao pé da letra – *evidente*. É uma autoridade baseada justamente naquele “*I was there*” de geertziana procedência. “Meninos: eu vi!”. É a fidedignidade do etnógrafo que está em jogo, mas ela é, por construção, inquestionável. Mas, claro está, eu não fui lá de ouvidos fechados. Se eu vi, também ouvi. Se é verdade que esse ouvir complementa o olhar (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 21), pois permite “obter informações não alcançáveis pela estrita informação” (Ibidem, p. 22), essa escuta não é generalizada, sempre igual a si mesma. Ela obedece a uma ação nativa que, por sua vez, se desdobra em espécies distintas, ainda que complementares: lembrar, narrar, explicar – isso independentemente das técnicas que foram utilizadas para o registro daquela fala que lembra, que narra ou que explica e independentemente de quem lembra, narra ou explica. Será *este* sujeito o responsável pela fidedignidade daquilo que eu relato na minha escrita, sobretudo seu eu usar aspas? Em outras palavras, a minha fidedignidade – entre aspas – remete o questionamento da objetividade do meu relato para as palavras de uma subjetividade: a do meu narrador. O “meninos: eu ouvi!” não é suficiente. Na nossa perspectiva, é absolutamente indispensável a admissão do “*I wasn’t there*”. Em outras palavras, o etnógrafo precisa lembrar, a todo o momento, que a memória a que ele tem acesso é memória no seu sentido mais estrito: é relato de (ante)passados: de atos, de fatos, de outros relatos. É a memória de uma cadeia de vários e históricos momentos de experiência social e subjetiva. Uma memória narrada é sempre uma memória de personagens que fazem e que falam – mas eu só tenho acesso ao sujeito, ao personagem, ao narrador que está falando *para mim*, ali e agora, e não posso apelar para os demais.

Quando entrevisto um pescador do litoral da Paraíba, estou diante de um relato sobre o passado, sobre *um* passado feito de vozes, recordações e eventos vividos por um grupo inserido num tecido social, político e cultural, em um período histórico determinado. Uma parte do relato desse pescador será uma narração de fatos que nem ele presenciou, fatos passados também *para ele, mas não vividos por ele*. O hiato geracional que gera a memória e as narrativas põe uma questão epistemológica para todos – para o nativo e para o etnógrafo –, mas cada um vai abordá-la e resolvê-la a partir da sua posição relativa. De fato, uma memória narrativa do passado constrói uma *alteridade no tempo*, tanto no tempo do nativo, quanto no tempo do etnógrafo. Constitui, enfim, uma inédita *dimensão histórica do estranhamento*. Assim, ultrapassa-se de vez a complementaridade do *being there/being here*, para ingressar na dimensão do “nunca termos estado lá”, nem eu nem ele. *We wasn’t there*. A descrição social do outro passa pela escuta do outro, pelo exercício de erguer esse outro a sujeito: sujeito que fala e que lembra o que lhe foi falado.

Mas a aparente igualdade epistemológica entre o sujeito conhecente e o sujeito conhecedor do passado desfaz-se rapidamente diante do reconhecimento das distintas

posições que ocupamos diante da história, pois aquele passado que ele (o meu interlocutor) relata e que eu ouço é um passado inscrito numa experiência social peculiar – essa construída em solidariedade com a tradição e com os atores individuais dessa tradição: por exemplo, os antepassados. Justamente agora, essa experiência é restituída por iniciativas singulares, próprias a cada um dos nativos que se dispõem a relatar ao etnógrafo suas memórias narrativas. A paisagem histórica, cultural e social que se desenha na memória narrativa do sujeito falante é uma paisagem marcada, disseminada de traços subjetivos e coletivos que se reconhecem e se repõem no momento da fala e da escuta. É algo dessa natureza que Pierre Bourdieu (1972) tem em mente quando, no *Esquisse d'une théorie de la pratique*, mostra que os homens percebem as suas práticas de formas diferentes, devido às suas diferentes posições sociais e políticas. Para os cientistas sociais, o passado é captado *après les faits*, na sua integridade atemporal, mas os atores sociais vivem a história como se se encontrassem na própria correnteza do tempo: pertencendo-lhe.

Essa *dimensão individual da alteridade*, “a singularidade do sujeito”, então, só é flagrada quando o etnógrafo se dispõe a ouvir e quando projeta uma etnografia dedicada à reprodução dessa dimensão. Uma etnografia da memória, nesse sentido, é uma etnografia, por exemplo, capaz de distinguir entre palavras de gerações distintas, que correspondem a modos distintos da experiência social, percorridos, então – as palavras e os modos da experiência –, pelo vendaval da história, que derruba, entre outros entulhos, a idéia que, em alguns casos, se transforma em ideologia, da uniformidade e homogeneidade da “comunidade”² e do caráter anônimo das produções narrativas.

E evidentemente essa dimensão subjetiva não constitui nenhuma novidade no panorama antropológico mundial, pois está presente nas etnografias – mesmo tão distintas – de um Maybury-Lewis (1990), de um Renato Rosaldo (2001), de um Victor Turner (2005), de um Philippe Descola (2006): os quatro cantos do mundo. Por aqui, aliás, cá entre nós, lembraríamos, pelo menos, Mafra da Fonseca (1999 e 2005), Lúcio (2001). Em todos esses casos, os pesquisadores tiveram acesso a narrativas, a relatos de eventos que, entretanto, não puderam presenciar. A responsabilidade da autoridade etnográfica, então, transfere-se para o narrador, testemunha de uma história que ele reviveu mesmo sem ter “vivido”. E, em todos esses casos, consegue-se, também, a proeza (como, inclusive, alertava Rosaldo [2001, p. 109]) de não exilar as falas dos narradores para as margens do texto etnográfico: muito pelo contrário, elas assumem a prioridade textual e gráfica que lhes cabe em virtude do estatuto epistemológico que elas representam.

Essas etnografias da memória que destacam as dimensões subjetivas são, ao mesmo tempo, etnografias do ouvir e do ouvido – uma etnografia da escuta: uma etnografia que escuta, transcreve e entrega a novos ouvidos e olhos, o que nos remete às problemáticas da transcrição das falas, que incluem a consideração de elementos quantitativos e qualitativos. É uma “etnografia”, também, em outra e contígua acepção do termo, agora mais propriamente solitária – *being here*. O “produto” escrito final dessa etnografia transforma-se num instrumento revelador, mas que só fala entre aspas – uma espécie de *mise en scène* cega, apenas falada, radiofônica. Aqui, novamente, vale citar James Clifford (2002a, p. 38-39), que, ao lembrar que “as metáforas dominantes na pesquisa antropológica têm sido a observação participante, a recolha de dados e a descrição cultural, todas figuras que pressupõem um ponto de vista externo, que olha, pode objetivar ou, se se coloca mais perto, ‘ler’ uma dada realidade” [*grifos do autor*], menciona

²Uma comunidade não é “comunidade” porque dotada de características essenciais, dadas *a priori*, mas porque constrói e é construída por narrativas do passado e de pertencimento cultural.

as críticas ao “visualismo ocidental” desferidas por Walter J. Ong, Mary Pratt e Johannes Fabian (*apud ibidem*). E encerra esse aspecto das suas observações³ com a pergunta que também geraria as nossas reflexões: “muito se tem falado, para criticá-lo ou para elogiá-lo, do olhar etnográfico; mas quantos prestaram atenção ao ouvido etnográfico?”. Claro está que, aqui, as sugestões de conceitos como dialogismo e polifonia, numa palavra, a lição de Bakhtin, estão presentes, desde os tempos em que o próprio Clifford (*Ibidem*, p. 44-59) resenhava as experiências peculiares de “dialógica da etnografia”. Mas o que estamos propondo aqui – acreditamos – tem a pretensão de ir um pouco mais longe, ao imaginar estratégias textuais que, antes de serem legíveis, sejam audíveis e que, antes de terem sido escritas, foram ouvidas. Que fique bem claro: não estamos defendendo mais uma “virada reflexiva”, muito menos se essa virada se auto-apresentar como desconstrutora e ou pós-moderna. Muito pelo contrário, e talvez bem mais simplesmente do que os itinerários bibliográficos propostos neste artigo sugeriram, defende-se aqui uma espécie de “manual de boas condutas etnográficas” que seriam capazes de ultrapassar os impasses epistemológicos, teóricos e metodológicos apontados no começo desta reflexão.

De fato, trata-se de enfrentar um problema epistemológico que se coloca aos antropólogos e aos pesquisadores que estudam suas próprias sociedades e para os quais os limites da alteridade parecem mais distantes, e os níveis de estranhamento mais ralos. Ao optar por uma etnografia da memória e das narrativas, estamos lidando com uma “antropologia da sociedade contemporânea” que busca incluir o que lhe é “pré-contemporâneo”. Assim como clama um dos pioneiros dessa postura, Paul Rabinow, talvez tenhamos de

(...) antropologizar o Ocidente: mostrar quão exótica tem sido a sua constituição da realidade; enfatizar aqueles domínios tidos como universais (isto inclui a epistemologia e a economia); mostrá-los o mais possível como sendo historicamente peculiares; evidenciar como suas reivindicações à verdade estão conectadas a práticas sociais e se tornaram, portanto, forças efetivas no mundo social (RABINOW, 1999, p. 80).

Em outras palavras: mesmo *dentro* do Ocidente, há práticas sociais diferentes – diferentes entre si e diferentes das do etnógrafo, a quem cabe, entretanto, afinar o ouvido e munir-se de aspas.

Mas essa “etnografia da memória” não envolve apenas aspectos metodológicos. Parece-nos que ela pode alcançar vantagens epistemológicas relevantes, pois permite que se preste ouvido a elementos que a mera observação mais dificilmente apreenderia. Reconhecer esse panorama de diversidades que também assentam na sociedade ocidental implica, de fato, o reconhecimento de elementos culturais que só se revelam em forma de memória e de narrativas. Pensamos, por exemplo - e como lembra Rosaldo (2001, p. 37-61) - na “força cultural das emoções”, ou naquilo que Raymond Williams (1977, p. 132) define “estruturas de sentimento”. Mais em geral, em conclusão, essa etnografia da memória e das narrativas é capaz de também lançar novas luzes para as minúcias da vida cotidiana, assim como elas aparecem em fluxos históricos maiores e mais densos de

³Trata-se da “Introdução” ao volume *Writing Culture*, sintomaticamente intitulada “Verdades parciais”.

significado, o que, por algum paradoxo que agora não cabe aprofundar, nos leva de volta a... Malinowski.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz, 1972.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000.
- CLIFFORD, James. "Sobre a autoridade etnográfica". In: *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002a (pp. 17-62) [original: 1983].
- _____. "Sobre a alegoria etnográfica". In: *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002b (pp. 63-99) [original: 1986].
- _____. "Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski". In: *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002c (pp. 100-131) [original: 1986].
- CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (a cura di). *Scrivere le culture; Poetiche e politiche dell'etnografia*. Roma: Meltemi 2005 [original: 1986].
- DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*. São Paulo: Papirus, 1999.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo; relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- EAGLETON, Terry. *A idéia de Cultura*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2005.
- FONSECA, Ana Cláudia Mafra da. *O verso e a rua: vozes da poesia popular na cidade de Currais Novos*. Dissertação de mestrado – UFPB. João Pessoa: 1999.
- _____. *Histórias de pescador: as culturas populares nas redes das narrativas (Papary-Nísia Floresta – RN)*. Tese de doutorado – UFPB. João Pessoa: 2005.
- GEERTZ, Clifford. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa das culturas". In: *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989 (pp. 13-44).
- _____. "Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 29002 (p. 11-39).
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- LÚCIO, Ana Cristina Marinho. *O mundo de Jove: a história de vida de um cantador de coco*. Tese de doutorado – UFPB. João Pessoa, 2001.
- MAYBURY-LEWIS, David. *O selvagem e o inocente*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.
- RABINOW, Paul. "Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia". In: *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999 (pp. 71-107).
- ROSALDO, Renato. *Cultura e verità*. Roma: Meltemi, 2001 (original: 1989).
- TURNER, Victor. "Muchota, a vespa: intérprete da religião". In: *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Eduff, 2005.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.