
O OLHAR ETNOGRÁFICO E A VOZ SUBALTERNA

José Jorge de Carvalho
Universidade de Brasília – Brasil

Resumo: *O artigo propõe, em primeiro lugar, uma revisão teórica da Antropologia, avaliando seu lugar no rol das teorias atuais das Ciências Humanas. Para tanto, constrói a metáfora das metamorfoses do olhar etnográfico, o que permite detectar momentos importantes da recepção e reprodução, em países periféricos como o Brasil, desse saber plasmado nos países centrais nos dias do colonialismo. Em seguida passa em revista as idéias de teóricos do pensamento pós-colonial e dos estudos subalternos, como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha. Num terceiro momento, discute as possibilidades de uma etnografia pós-colonial, voltada para a narração das vozes subalternas, o que aproxima a Antropologia da Literatura Comparada. Finalmente, ilustra essas discussões com a apresentação de uma narrativa extraordinária de uma quebradeira de côco de babaçu do Maranhão, texto que erijo como emblemático da condição contemporânea de desenraizamento e perplexidade a que estamos submetidos, tanto os nossos supostos nativos como os etnógrafos e intelectuais dos países periféricos.*

Palavras-chave: *estudos subalternos, literatura comparada, pós-colonialismo, teoria antropológica.*

Abstract: *The essay presents, firstly, a review of anthropological theory, assessing its role in the context of contemporary theoretical developments in the Humanities. To do so, I developed the metaphor of the metamorphoses of the ethnographic eye, which allowed me to detect some crucial moments of the reception and reproduction, in peripheral countries such as Brazil, of this knowledge created in metropolitan places in the days of colonialism. Secondly, I review the ideas of some leading theorists of postcolonial and subaltern studies, such as Edward Said, Gayatri Spivak and Homi Bhabha. Thirdly, I discuss the possibilities of a postcolonial ethnography, aimed at the narration of subaltern voices, which puts Anthropology close to Comparative Literature. Finally, I illustrate these discussions with the presentation of an extraordinary narrative of a woman gatherer of babaçu coconut from Maranhão. I compare her text with Heidegger's reading of one of Hölderlin's poems on the subject of unhomeliness. This crossing of texts opens a wide range of references about the condition of homelessness*

which affects us all, both our so-called natives and ourselves, ethnographers and intellectuals of peripheral nations of the world system.

Keywords: *anthropological theory, comparative literature, postcolonialism, subaltern studies.*

The story is our escort. Without it we are blind. Does the blind man own his escort? No, neither do we the story; rather it is the story that owns us and directs us.

Chinua Achebe, *Anthills of the Savannah*

O campo teórico nas Ciências Humanas

A ampliação vertiginosa do panorama dos estudos da cultura nas últimas décadas tem estimulado cruzamentos temáticos cada vez mais complexos e numerosos, bem assim como a consolidação de novas abordagens, teorias e disciplinas¹. Os Estudos Culturais, por exemplo, avançaram num campo fundamentalmente interdisciplinar (abrangendo inclusive uma parte do que há menos de trinta anos atrás era considerado de interesse exclusivo dos antropólogos) e liderados pelas propostas teóricas de Stuart Hall, propõem uma nova abordagem para uma etnografia das expressões culturais contemporâneas, refazendo os esquemas vigentes de interpretação de temas como identidade, relações raciais, sexualidade, pertença étnica, hibridismo cultural, etc². A Psicanálise, sobretudo em sua vertente lacaniana, expandiu seus métodos de interpretação das expressões culturais, como pode ser apreciado nos ousados e inovadores ensaios (sobretudo sobre cinema, virtualidade e cultura de massa) de Slavoj Žižek. Teóricas recentes da imagem e do campo visual, como Mieke Bal, Rosalind Krauss e Kaja Silverman, entre outras, têm também contribuído para uma renovação das interpretações

¹ Esta é a versão revisada do texto que apresentei na XXI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia na Universidade Federal do Espírito Santo, em abril de 1998. Agradeço a Rita Segato pelo convite à Mesa Redonda e pelas inúmeras sugestões para a presente redação final. Sou também grato a Otávio Velho pelas críticas e comentários.

² Para uma avaliação recente, feita por antropólogos, dos desafios dos Estudos Culturais para a Antropologia, ver o livro organizado por Stephen Nugent e Chris Shore (1997).

da dimensão imagética dos símbolos culturais, seja na pintura, no filme, na fotografia, nos posters, etc. (Bal, 1988; Krauss, 1993; Silverman, 1996). A análise marxista da cultura também se renovou profundamente com a obra de Fredric Jameson, na qual encontramos leituras de textos culturais representativos tanto da chamada alta cultura como das produções midiáticas mais triviais ou de puro interesse comercial. A teoria de gênero (incluindo a teoria feminista), desenvolvida por pensadoras como Judith Butler e Teresa de Lauretis, praticamente subverteu pela raiz os pressupostos milenares da ordem cultural e questionou, através da formulação de uma teoria densa do poder, as bases da produção etnográfica clássica. E o campo provavelmente mais vasto de todos, o da Literatura Comparada (o qual inclui, como veremos na parte final deste ensaio, o campo das narrativas orais, tão caras aos etnógrafos), permite o cruzamento e a ampliação da chamada teoria crítica contemporânea com inúmeras teorias da linguagem, como a de Mikhail Bakhtin; do discurso, como a de Foucault; da interpretação, como as de Paul de Man; do inconsciente político, de Fredric Jameson; dos textos inseridos no projeto moderno, como a de Walter Benjamin; e da leitura textual a contrapelo, como a atividade de desconstrução de Jacques Derrida, que tanto tem desafiado os cânones teóricos e disciplinares que sustentam a produção atual nas Ciências Humanas.

Diante desse quadro tão vasto, aberto e fluido (o qual apenas delinee) de propostas de compreensão do campo cultural, ganha uma atualidade ainda mais radical a observação feita por Clifford Geertz, há duas décadas passadas, de que o etnógrafo se move num campo de gêneros disciplinares difusos, ou imprecisos. Algumas produções recentes em Antropologia Visual, Religião, Etnopoética e Etnomusicologia, para ficar com áreas temáticas que me são mais familiares, procuram renovar suas abordagens, incorporando questões e teorias oriundas dos vários campos do saber acima mencionados. Seria, pois, interessante compreender como a Antropologia se situa agora diante de todas essas revisões e combinações disciplinares³. Julgo especialmente relevante inquirir sobre o modo como tem respondido (ou

³ Falo de uma tendência geral, pois não é meu objetivo oferecer uma resenha exaustiva da produção antropológica brasileira. Cruzamentos explicitamente teóricos da Antropologia com Filosofia, Literatura Comparada, Teologia e Psicanálise, têm sido realizados, respectivamente, por Roberto Cardoso de Oliveira (1998) e José Jorge de Carvalho (1989), Luiz Eduardo Soares (1999), Otávio Velho (1995), Rita Segato (1998) e Duarte (2000), entre outros.

não) aos desafios teórico-políticos lançados pelos chamados estudos subalternos e pela teoria pós-colonial, com os quais era de se esperar que pudesse construir um diálogo mais direto. Afinal, esse projeto de ligar-se às vozes dos oprimidos, dos subalternos, dos excluídos, foi justamente a promessa, feita por uma geração anterior de antropólogos, de uma prática etnográfica crítica das condições coloniais em que se plasmou a disciplina. O que segue é uma tentativa de discutir o marco conceitual do olhar etnográfico, contrastando suas metamorfoses com a recente teoria pós-colonial.

Metamorfoses do olhar etnográfico

Como bem o disse Jacques Derrida, o olhar etnográfico foi resultado de um descentramento ocorrido no interior da visão de mundo ocidental, após a era clássica, “no momento em que a cultura européia foi deslocada, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência” (1971, p. 234). Tal como leio esse esquema (e já utilizando-o para construir meu próprio argumento), um dos efeitos epistemológicos de conseqüências políticas mais profundas desse descentramento foi a separação dos olhares dos dois sujeitos construídos pela disciplina: o do etnógrafo (o civilizado) e o do nativo por ele olhado (o primitivo), cujas naturezas pareciam, na perspectiva de quem olhava, intercambiáveis analiticamente, ao mesmo tempo que existencialmente incomensuráveis.

A questão: como olha o primitivo? não foi posta em discussão naquele momento fundante, tendo ficado implícito, na teoria, que o olhar do primitivo sobre si mesmo e para o seu entorno era um olhar “natural”: imediato, direto, irreflexivo. Partia-se do pressuposto de que a hermenêutica primitiva possuía limites muito bem definidos, enquanto o teórico apresentava o seu próprio horizonte interpretativo como um movimento racional de expansão infinita. Derrida pôde então afirmar que a etnologia é etnocêntrica apesar de combater o etnocentrismo, porque o Ocidente, ao mesmo tempo em que praticou esse descentramento, construiu sua imagem diante do resto do mundo como sendo a única cultura capaz de realizar tal movimento de abertura e auto-desdobramento. A Antropologia, que se estabeleceu como disciplina acadêmica nos países centrais no início do século, surgiu desse duplo movimento. Muito mais tarde, com a crescente politização da disciplina a partir das lutas anti-

imperialistas e pós-coloniais, pôde ser sustentado o argumento de que o nativo constrói sua alteridade segundo o modo em que retruca, de um lugar subalterno, o olhar do colonizador sobre si. Além disso, o projeto de universalização da disciplina a partir do seu descentramento original começou a ser questionado ao se consolidarem as tradições nacionais de Antropologia nos países periféricos: nesses domínios não (ou às vezes não inteiramente) ocidentais, os antropólogos se depararam com a tarefa de terem que inscrever-se a si mesmos e a seus nativos objeto de estudo num espaço existencial que tem sido, pelo menos idealmente, assumido como comum a ambos: a nova nação a ser consolidada.

Isso provocou um segundo descentramento dentro da estrutura originalmente descentrada da disciplina: os etnógrafos dos países periféricos haviam aprendido com seus mestres dos países centrais a teoria do olhar descentrado que pressupunha fixar o ponto de fuga dessa perspectiva universalista na cultura ocidental européia. Assim, o projeto de universalizar a disciplina passou a somar-se (muitas vezes malgrado as intenções dos mestres), a um projeto neo-colonial mais geral de ocidentalização do mundo⁴. Em que medida essas nações periféricas são ou não hoje uma continuação do Ocidente – e qual o significado de serem ou não uma continuação do mundo ocidental para a conformação de um saber de pretensões universais surgido na Europa – constitui um grande campo de disputa teórica e ideológica contemporânea, que atravessa praticamente todo o saber acadêmico, incluindo a História, a Geografia, a Literatura, a Filosofia, as Artes e, por que não, a Antropologia. Todas essas disciplinas, tanto nos países centrais como nos periféricos, estão envolvidas agora na tarefa de descolonização das paisagens mentais, a qual implica uma revisão radical dos seus cânones, tanto teóricos como temáticos⁵. Importa apenas sublinhar, para a continuidade da discussão central, que esse dois nativos

⁴ Para duas críticas atuais ao projeto de ocidentalização do mundo, ver Serge Latouche (1996) e o ensaio ainda mais radical de Ziauddin Sardar (1998).

⁵ Gayatri Spivak apontou com precisão a aporia sobre a qual reside a construção desse lugar de verdade por parte da Antropologia: “If we relate to something as knowers, learned people - le sujet supposé savoir, the subject of the production of knowledge – it is impossible to have another relationship to learning. No anthropologist has ever, in the history of anthropology, been able to suggest that there is a ratio in the culture studied which is the equivalent of European reason. They have knocked European reason, but nobody has ever been able to substitute for it. On the other hand, it is not true that there is no ratio anywhere. It is not possible to discover it while you remain le sujet supposé savoir. Reason is not ceded.” (Danius; Jonsson, 1993, p. 49).

(o sujeito e seu objeto de estudo etnográfico) negociaram seu encontro existencial nessa encruzilhada de ultramar, na qual se influenciaram mutuamente, de um modo sempre tenso, uma história – colonial e pós-colonial – e um espaço nacional específicos. Ressalto o caráter específico desse encontro para enfatizar os dois pólos desse segundo descentramento: por um lado, o vínculo com o descentramento original, que permitiu a recriação – crítica ou acriticamente – da Antropologia fora das metrópoles ocidentais; por outro lado, uma enorme variedade de modos de ser “etnógrafo nativo”, o que conduziu a tradições antropológicas muito diversas, tais como a indiana, a australiana, a canadense, a mexicana, a brasileira, etc.⁶.

Esse tema descortina um panorama teórico de metáforas visuais de grande complexidade, se tentarmos realizar uma decomposição milimétrica e completa de todas as possibilidades desses olhares – frontais, contíguos, colados, cruzados, verticais, de baixo para cima, paralelos, invertidos, oblíquos, difusos, enviesados. Direi apenas que é possível fazer corresponder cada um deles a uma crise específica da autoridade etnográfica. Não cabe aqui fazer uma *démarche* histórica exaustiva dessa seqüência de olhares e por isso passarei rapidamente, de uma forma sintética, quando não elementar, por alguns dos momentos mais marcantes – incluindo uma de suas versões atuais – desse olhar humanista intenso que é a perspectiva antropológica. Adapto aqui uma distinção já clássica de Lacan entre tempo lógico e tempo cronológico (Lacan, 1998); de fato, convivemos hoje com todos os tempos teóricos que tentarei identificar historicamente.

Um momento da teoria antropológica que tem sido emblemático da sua prática disciplinar pode ser ilustrado pela obra de Franz Boas – ou ainda melhor encarnada, para nós, em seu discípulo Melville Herskovits, que fez pesquisa de campo no Brasil. Ambos etnógrafos, incansáveis e difusores de métodos e técnicas de pesquisa de campo extremamente rigorosos, exerceram papel importante como mediadores de seus respectivos “nativos” e expressaram uma enorme simpatia pela condição dos índios do Canadá e dos Estados Unidos e dos negros do Novo Mundo⁷. Contudo, nesse primeiro

⁶ Ressalto as considerações meta-disciplinares, partindo de pressupostos teóricos distintos dos que desenvolvo, de Roberto Cardoso de Oliveira, sobre a construção das antropologias periféricas (Oliveira, 1998; Oliveira; Ruben, 1995). Sobre a Antropologia na Índia, ver Peirano (1995); e na Austrália e no Canadá, ver Baines (1995, 1996).

⁷ Paul Rabinow chegou a argumentar que a posição política de Boas foi até mais progressista que a de Clifford Geertz, discutida mais adiante (ver Rabinow, 1983).

estilo de olhar, o etnógrafo escrutina a alteridade sem registrar nenhuma falta essencial do seu ser (no sentido lacaniano de falta) com relação à cultura e à sociedade do nativo por ele olhado; a cultura alheia, ainda que respeitada, é basicamente objetivada: o olhar não pressupõe que o nativo esteja implicado na reprodução do horizonte de vida do próprio etnógrafo.

Um segundo modo de olhar, que estimulou uma geração inteira de etnógrafos e teóricos, foi marcado pela obra de Lévi-Strauss, o qual encarna o olhar científico face às instituições culturais em seu estado quase puro: o famoso kantianismo sem sujeito transcendental, tal como sua abordagem foi denominada por Paul Ricoeur. Contudo, em certas passagens de *Tristes Trópicos*, texto que inscreveu nosso país na ordem etnográfica dita universal, ele incorpora também momentos de nostalgia e subjetividade. “Nossos índios estão desaparecendo”, dito por Lévi-Strauss, passa a ser uma diglossia, no sentido bakhtiniano, quando o lemos: somos nós, enquanto brasileiros, que falamos também junto com ele; ou de certo modo é ele, em sua mítica lucidez de autor, que resolve falar por nós, neófitos no jogo antropológico surgido no Ocidente.

Por outro lado, nos últimos anos, Lévi-Strauss decidiu abrir mão, ainda que intermitentemente, desse lugar seguro de mestre do “olhar distanciado” que encarnou por quase meio século. Na contramão do emblemático relativismo cultural, tem se declarado preocupado com a “invasão de valores alheios à cultura francesa”, provocada pela presença de árabes e de africanos de religião muçulmana na França. Ao posicionar-se como cidadão sobre um assunto de convivência e não de estrutura, deixa-se implicar agora não somente como sujeito, mas também como objeto nas polêmicas francesas sobre identidade nacional, encontros culturais, choque de civilizações, alteridades, etc. Mais que julgar o conteúdo de suas declarações, importa aqui constatar o abandono (que já havia ocorrido nos países periféricos), num país central, da hipotética incomensurabilidade existencial entre etnógrafo e nativo, fundamental para legitimar a autoridade dessa construção histórica de uma etnologia enquanto ciência. Ao posicionar-se numa polêmica eminentemente política, Lévi-Strauss abre o espaço para que aqueles que antes eram apenas os “primitivos” ou “nativos” (o árabe, o africano) possam agora devolver o olhar que por tanto tempo os construiu unilateralmente. Essa crise de autoridade nos conduz a examinar outra metamorfose do olhar etnográfico.

Um terceiro momento de mudança de olhar, também muito estudado no Brasil, foi consolidado nos anos oitenta. É o momento da crítica à construção da autoridade etnográfica, exercitada pela Antropologia norte-americana, que foi inclusive capaz de devolver, de um certo modo, uma crise gestada na Antropologia europeia (sobretudo britânica), que até hoje encontra uma certa dificuldade em assimilar os desafios lançados pelos assim chamados pós-modernos em relação à posição privilegiada do autor – que implica na posição privilegiada do sujeito moderno, capaz de olhar o mundo todo do ponto de vista desse lugar, pretensamente seguro, de verdade (Clifford; Marcus, 1986; Marcus; Fischer, 1986). Esse momento, ainda que muito estudado entre nós, me parece que tem sido poucas vezes levado à prática. Apesar da crise do lugar seguro do autor haver sido uma das principais razões para a colocação dessa nova modalidade de olhar etnográfico, sua assimilação no Brasil se deu mais no exercício da introdução da subjetividade, do que na discussão epistemológica da reflexividade. Ou seja, aquilo que foi basicamente um questionamento radical da autoridade tida como incontestável do etnógrafo, transformou-se numa discussão sobre como incorporar a saga biográfica do autor no texto etnográfico e na sua interpretação. As discussões se deslocaram em parte dos critérios empíricos de verdade – os quais incidiriam diretamente na avaliação do rendimento alcançado pelos modelos interpretativos propostos – para critérios éticos de envolvimento pessoal, simpatia, empatia, etc, temas em geral enfocados com muito entusiasmo e criatividade.

Este não é o lugar para entrar nos detalhes de por que a questão da autoridade do antropólogo não foi ainda colocada no Brasil. Otávio Velho, que me antecedeu na mesma mesa-redonda onde apresentei este texto, referiu-se a uma espécie de homogeneização da nossa comunidade que não permitiria justamente essa crítica, porque ela levaria certamente à formação de grupos de interesse e a uma definição mais clara de posições teóricas (as quais são sempre políticas) e a polêmicas muito mais explícitas que, por uma estratégia do grupo de antropólogos brasileiros, não desejam fazê-lo (Velho, 1998). E o que se incorporou foi muito mais uma espécie de empatia com o nativo, os etnógrafos se colocando subjetivamente na sua pesquisa de campo, mas sempre aspirando preservar para si o lugar de autor seguro e incontestável.

Uma das poucas exceções – e por sinal bastante inspiradora – que conheço é o volume *A Antropologia e seus Espelhos*, de 1996, ainda não muito divulgado, resultado de um debate ocorrido na USP em 1994, do qual tive o prazer de participar (Silva; Reis, 1996)⁸. Nele falaram alunos de pós-graduação em Antropologia da USP tradicionalmente tidos como nativos dos antropólogos: pais-de-santo, índios, capoeiristas, líderes sindicais, feministas, todos interessados justamente em devolver esse olhar de autoridade, do saber moderno e deslocado, da Europa e dos Estados Unidos para o Brasil. Essa devolução do olhar produziu um texto rico, cheio de interesse e ainda bastante original entre nós⁹. Entre outras coisas, ele nos convida a meditar sobre a baixíssima presença, em nossos cursos de pós-graduação, de negros, de índios ou de seus descendentes diretos e, em geral, de estudantes oriundos das classes menos favorecidas da nossa população¹⁰. Na verdade, se comparada com a politização provocada pela ação afirmativa e suas múltiplas derivações de críticas calcadas na construção de identidades – raciais, étnicas, de gênero, sexuais, etc, as quais fazem parte neste momento da agenda teórica de praticamente toda a Antropologia do Primeiro Mundo – nossa comunidade antropológica é ainda extremamente refratária a qualquer questionamento sobre o seu lugar clássico, similar ao acima descrito, de autoridade incontestada e de pertença acrítica à elite social do país.¹¹

Chama a atenção, inclusive, o fato do texto de Derrida acima citado, certamente um ensaio seminal para a teoria das Ciências Humanas na presente geração (e que toca mais de perto nossos dilemas disciplinares que a parte final de *As Palavras e as Coisas* de Michel Foucault, outro livro igualmente ignorado pelos antropólogos), embora publicado no Brasil há quase trinta anos, não haver ainda recebido nenhuma reação (que eu conhe-

⁸ Vagner Gonçalves deu continuidade a essa problemática no seu livro, recentemente publicado, em que sou citado no triplo papel de teórico, informante e examinador. Seu texto deverá ajudar a ampliar o escopo da discussão sobre a autoridade etnográfica no Brasil (Silva, 2000).

⁹ Outro rico exemplo desse “espelho da Antropologia” é o documentário *Rouch en Reverse*, do cineasta malinês Manthia Diawara (1995), em que ele exercita o que denomina uma “Antropologia ao avesso”, onde o que antes era o objeto de pesquisa (no caso, o africano) estuda o seu pesquisador (no caso, Jean Rouch).

¹⁰ Procurei questionar a construção e a permanência desse “nós” unitário e excludente da comunidade antropológica brasileira em outro trabalho (Carvalho, 2001a).

¹¹ Obviamente, muitos membros da nossa comunidade constroem um espaço paralelo de ativismo junto às comunidades que estudam. O que discuto aqui é a resistência à incorporação da crise autoral explicitamente nas formulações teóricas e etnográficas exercitadas.

ça) por parte de nossos teóricos da Antropologia. Uma excelente exegese de sua aplicação para uma crítica da etnografia como ato de tradição cultural foi realizada mais recentemente por Tejaswini Niranjana no seu livro *Siting Translation* (Niranjana, 1995). Esse texto está ausente também dos dois principais manuais de teoria crítica da Antropologia norte-americana dos anos oitenta (Clifford; Marcus, 1986; Marcus; Fischer, 1986), que tanta influência causaram na Antropologia brasileira. Interessa-me, porém, em primeiro lugar, registrar sua ausência entre nossos textos teóricos.

Se definimos a partir daí a disciplina antropológica diretamente como uma arena onde se confrontam valores – e não mais como a disseminação ou adaptação de um valor construído num determinado momento da história do Ocidente europeu – somos obrigados a lançar mão de uma gramática alternativa para a definição de princípios como solidariedade, fraternidade, justiça, direitos individuais e coletivos, discriminação, etc¹². Passamos a estar todos implicados nessa discussão de valores; o lugar descentrado já não é mais ocupado por ninguém e o desafio colocado é o de como relegitimar o saber acadêmico a partir dessa base comutativa de olhares. É o que mencionamos acima com as afirmações de Lévi-Strauss acerca dos árabes e africanos na França. Crise análoga passa o saber filológico contemporâneo quando se lê no novo livro de Jacques Derrida, *O Monolingüismo do Outro*, que já não é mais o olhar do filósofo do Primeiro Mundo que transparece, mas o olhar marginal de um judeu francês argelino que relata as agruras por ele sofridas ao submeter-se a um processo, na infância, de educação monolítica e monológica, em francês, ao custo de reprimir o uso letrado de sua língua materna (Derrida, 1998). Toda essa questão, de deparar-se com uma verdadeira fuga do lugar centrado, hegemônico (caricaturizado no olhar masculino, branco, europeu, construído nas colônias como o olhar universal), costuma ser mais complicada na periferia que na metrópole, porque construiu-se com mais energia essa ilusão de um lugar puramente acadêmico. Quem estuda o que sobre quem? E quem sabe quais aspectos de sua realidade – cultural, social, política, ambiental, econômica – estão sendo estudados... por quem? Entre esses *quês* e *quens*, que implicam posicionalidade (para utilizar um termo

¹² A relevância da discussão sobre valores para a Antropologia tem sido sugerida por Otávio Velho (1995b).

de Stuart Hall, 1996) e definição explícita da situação do autor no jogo geo-político (para usar uma expressão central no argumento de Walter Mignolo e de outros autores pós-coloniais, 1994 e 1998), pode-se reconstruir e avaliar agora o exercício etnográfico.

Muitos leitores se perguntarão por que não privilegiei o lugar teórico de Clifford Geertz, possivelmente o maior ícone, entre nós, do saber antropológico. Geertz introduz de fato uma crítica ao positivismo inscrito no primeiro modelo de olhar (e até no segundo), mas sua prática de reflexividade continua compatível com o que descrevi até agora. George Marcus repetiu recentemente sua avaliação anterior da contribuição original de Geertz à prática etnográfica, referindo-se à abertura do seu célebre texto sobre a briga de galos em Bali (Marcus, 1998). Sem dúvida alguma altamente eficaz, aquele artifício de cumplicidade foi muito mais uma inovação nas estratégias retóricas de legitimação do lugar privilegiado do autor do que uma proposta de insurreição contra a estrutura fundante da disciplina tal como formulada por Derrida na passagem acima citada. Também não há, em Geertz, nenhuma mudança na geopolítica da disciplina antropológica enquanto um saber formulado no Primeiro Mundo, que se expandiu dentro de uma estrutura de poder cujos moldes procuro delinear através da metáfora dos olhares. No texto sobre a briga de galos ele deixou-se implicar existencialmente no nível da aldeia; delimitou para si uma fronteira extremamente conveniente do contexto em que exerceu sua hermenêutica... quando sabemos muito bem, seja por Hans-Georg Gadamer, Jonathan Culler, Gerald Bruns, Rodolphe Gasché e tantos outros, que o contexto jamais possui limites e é justamente na construção de suas fronteiras que podemos captar as recusas do sujeito em implicar-se na realidade que interpreta.

Supostamente Geertz foi protegido pelos nativos dos massacres ocorridos naquele tempo do Golpe na Indonésia; deixou de fora, porém, a interferência direta dos Estados Unidos na construção e manutenção do regime de terror sob o qual viviam, durante o seu trabalho de campo, os seus queridos aldeões (com todas as mediações descendentes, as cumplicidades e as capilaridades que caracterizam esse regimes ditatoriais, tão nossos conhecidos). O que ele faz, em suas últimas coletâneas, é construir um sofisticado *detour* literário para reproduzir, com uma nova linguagem, a condição de etnógrafo do centro do mundo que herdou de seus mestres

(Geertz, 1995, 2001). Igualmente George Marcus, ao mostrar as limitações críticas da brilhante proposta ensaística de Geertz, não lhe cobra a despolitização do contexto que apresentou para enquadrar sua etnografia¹³. Dito de outro modo, Marcus, enquanto exegeta da teoria antropológica, ainda não submete Geertz a uma crítica pós-colonial. Mais ainda, fica claro que ele não retira Geertz do seu lugar de “sujeito suposto saber” (porque ao fazê-lo teria ele também que retirar-se desse lugar)¹⁴. O exercício de tentar refazer as condições de produção do “sujeito suposto saber” do antropólogo descortina um novo momento dessa metamorfose de olhares. Tentarei defini-la de uma perspectiva pós-colonial.

O olhar pós-colonial

Não me sobra espaço para entrar na discussão sobre a história da perspectiva pós-colonial. O teórico argentino Walter Mignolo argumenta que tivemos nossos teóricos pós-coloniais muito antes de que surgissem esses famosos acadêmicos de língua inglesa de hoje (1996). Mignolo fala de uma geração anterior, que inclui intelectuais como José Carlos Mariátegui, Rodolfo Kusch, Paulo Freire e outros vivos, como Leopoldo Zea, Enrique Dussel e que podem ser entendidos, segundo os mesmos critérios que entendemos pensadores como Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Edward Said, Aijaz Ahmad, Ngugi Wa Thiong’o, como pensadores pós-coloniais. O problema é que eles se construíram como teóricos num momento anterior à *démarche* da etnografia como prática sistemática inscrita na academia latino-americana. O que devemos fazer agora é propor uma nova agenda etnográfica que recupere explicitamente sua crítica à nossa posição de periferia do Ocidente. Isso nos permitiria uma troca intelectual

¹³ Cobrança que é explícita, por exemplo, na resenha de *Local Knowledge* feita pelo queniano Ngugi wa Thiong’o, um dos mais importantes escritores da África contemporânea e militante radical da tarefa de descolonização do horizonte de valores da elite intelectual africana (ver Ngugi, 1981).

¹⁴ Contudo, num ensaio mais recente, Marcus já admite que a crise de representação na Antropologia deve incorporar a discussão da subalternidade e propõe refazer o projeto etnográfico a partir de algo parecido com o que chamei acima de uma base comutativa de olhares: “The self-perception of the practices of ethnography as a power/knowledge like, among, and with specific kinds of connections to others, based on certain ethical commitments and identifications, forces the refiguration of the terrain of research – unfixes standard positionings, in which the concepts of elites, anthropologists and subalterns get rearranged.” (Marcus, 1997, p. 424).

mais direta com os teóricos pós-coloniais do Primeiro Mundo, pois eles já incorporam, como um dos seus pontos de crítica, os textos etnográficos de suas regiões do mundo (sub-continente indiano, África, mundo árabe, etc). Por essa razão, penso que esses autores nos lançam um grande desafio para uma revisão de nossa situação geopolítica dentro do campo de forças da produção intelectual contemporânea.

Ainda segundo Mignolo, o projeto fundamental dos teóricos pós-coloniais latino-americanos de antes era a tarefa da descolonização. Essa tarefa foi deixada de lado, por um bom tempo, com o crescimento da nossa absorção do olhar universalizante da Antropologia europeia e, mais recentemente, norte-americana. Gostaria de reintroduzir esse desafio, porque penso que poderia ajudar a ampliar o nosso campo atual de reflexão. O ponto central que está por trás do olhar pós-colonial é lutar, como diz Mignolo, por um deslocamento do *locus* de enunciação, do Primeiro para o Terceiro Mundo. O interesse é de relocação. Não se trata apenas de devolver o olhar – o que é um pouco a alternativa colocada pela crítica da reflexividade nas etnografias – mas de tentar mudar a origem do olhar, exercitando assim o que ele chama de uma hermenêutica pluritópica¹⁵.

Gostaria de referir-me brevemente agora a três autores da nova teoria pós-colonial que talvez nos ajudem a recuperar discussões que já tivemos antes no Brasil e que têm ficado um tanto quanto silenciadas nas últimas duas décadas. A primeira é Gayatri Spivak, cuja *démarche* teórica mais importante passa também pelo próprio hibridismo identitário que ela mesma faz questão de manifestar. Seu projeto teórico-político se relaciona com a sua necessidade biográfica de desfazer o duplo lugar de fala subalterna que lhe foi imposto desde a infância, como mulher numa nação colonizada. A arena discursiva e o campo no qual se conduzia todo o debate sobre a subjetividade contemporânea, tanto pelo colonizador como pelo colonizado, estava centrada no Ocidente. O interesse de Spivak é de refazer essas coordenadas, transportar a arena desse debate para um outro lugar. Com isso ela toca uma questão central, que nos compete agora retomar, qual seja, discutir a capacidade do subalterno de se representar. Dito de outra forma, teorizar quais são as possibilidades do subalterno de se subjetivar autonomamente. Seu texto já clássico, “Pode o subalterno falar?”, é uma tentativa de refazer

¹⁵ Para a conceituação da hermenêutica pluritópica, ver Mignolo (1995).

esse debate extremamente complexo, que exige uma articulação da teoria marxista com a Psicanálise e a desconstrução derrideana (Spivak, 1993a). Isso implica, mais uma vez, em conquistar um espaço de enunciação, assegurar um lugar de discurso, entendido como sendo o lugar privilegiado nessa batalha por uma subjetivação equânime. Esse projeto de Spivak tem sido muitas vezes descrito como um mero exercício acadêmico fascinante disfarçado de batalha política. Em minha leitura, contudo, nele se fundem, ineludivelmente, alta teoria com ativismo junto às camadas subalternas.

A condição de subalternidade é a condição do silêncio. Daí sua discussão dos dois termos utilizados por Karl Marx no *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* para definir o sentido de representar a *Vertretung*, que é a representação enquanto uma procuração passada a terceiros, típica da representação política das minorias diante do Estado; e a *Darstellung*, que é a representação enquanto um modo de retratar os sujeitos representados por seu porta-voz, o qual inevitavelmente deve também auto-representar-se como sujeito histórico nesse processo, na medida em que deve também identificar-se como membro da categoria genérica de seus representados (Spivak, 1990, p. 108-109). No caso da *Vertretung*, assistimos ao dilema constante das classes oprimidas de necessitarem mediadores para que sejam consideradas como atores legítimos de reivindicação. O subalterno carece necessariamente de um representante por sua própria condição de silenciado. No momento em que o subalterno se entrega, tão somente, às mediações da representação de sua condição, torna-se um objeto nas mãos de seu procurador no circuito econômico e de poder e com isso não se subjetiva plenamente. No capitalismo, o indivíduo que não controla os meios de produção se faz representar, não enquanto sujeito, mas enquanto um valor de troca. Paradoxalmente, sua legitimidade passa a ser dada por outra pessoa, que assume o seu lugar no espaço público, essencializando-o como o lugar genérico do outro do poder. Daí a busca constante por capturar o momento em que a re-presentação se funde à a-presentação, pois ele é especialmente propício para o surgimento de processos de insurreição e de movimentos sociais não cooptados e revolucionários, na medida em que as classes subalternas tentarão controlar o modo como serão representadas. Formular uma teoria do sujeito da consciência deliberativa soberana e tingi-lo da condição específica de co-participação da teórica feminista com os subalternos e insurgentes (no caso, as mulheres), eis uma síntese da agenda

radical de Spivak, agenda que traz ressonâncias de nossas discussões, um tanto esquecidas ultimamente, sobre o etnógrafo comprometido, militante, ainda que crítico das agendas anteriores da Antropologia Aplicada.

O que mais me motiva recuperar em Spivak não é tanto a sua discussão sobre a Índia, dos grupos de estudos subalternos indianos que estão tentando refazer a arena da sua relação com o mundo britânico¹⁶. Além dessa agenda tão fértil, parece-me especialmente contundente a sua discussão da queima das viúvas (o famoso ritual do *sati*), tanto com os tradicionalistas indianos quanto com os colonialistas ingleses. Ao respondê-los, ela invoca um horizonte de significantes que a distingue inteiramente de qualquer pessoa que se dispusesse a realizar tal tarefa intelectual lançando mão exclusivamente dos recursos intelectuais gerados no interior da chamada civilização ocidental. Ela argumenta que o significante *sati* vem dos Vedas e do *Dharmasastra*, textos sagrados de mais de três mil anos de antigüidade. Ao reinterpretar um significante de tão longa duração, ela constrói um suporte hermenêutico que desafia a pretensão da modernidade européia de resolver teoricamente as questões colocadas pelos pensadores de hoje, independente de onde se situem. Essa profundidade temporal repõe centripetamente o caráter periférico da sua condição de indiana. Considero este um dos argumentos mais poderosos, do ponto de vista da contra-hegemonia teórica, que ela nos apresenta. Coloca-se num lugar de privilégio, porque pode falar como herdeira de uma duração civilizatória mais longa que a dos países europeus e do Novo Mundo. Ao fazê-lo, decompõe e desconstrói uma série de mitos sobre quem fala em primeiro lugar, no lugar privilegiado. Além disso, quando faz uma introdução ao livro da escritora indiana Mahasweta Devi, *Imaginary Maps*, por ela traduzido, sustenta que todos os ideais das narrativas pós-modernas são melhor representados por escritores indianos do que por qualquer escritor ocidental. Enfim, colocando-se no centro e dele distanciando-se enquanto sujeito de fala, mina a autoridade do centro.

¹⁶ O Grupo de Estudos Subalternos da Índia foi organizado em torno da figura do historiador Ranajit Guha. Para uma compreensão de sua agenda, ver Guha (1997). Seu projeto inspirou o surgimento de grupos similares em outras partes do mundo, inclusive o Grupo de Estudos Subalternos da América Latina, cujo manifesto de fundação foi publicado em *Boundary 2*, num volume dedicado ao debate sobre o pós-modernismo na América Latina (ver Latin American Subaltern Studies Group, 1993). Ver também os dois primeiros números do novo periódico *Nepantla*, também publicado pela Duke University Press, dedicado exclusivamente aos estudos subalternos e pós-coloniais.

Outro teórico que tem submetido a tradição etnográfica a uma crítica pós-colonial é Edward Said¹⁷, o qual propõe – e exercita – uma mudança radical de identificação do olhar. Mais do que isso, ele consegue colocar-se na teoria a partir de um olhar que não é mais o olhar centrado na modernidade européia. De sua obra tão multifacetada, destaco aqui a análise extremamente aguda e original que realizou do clássico *Mansfield Park*, de Jane Austen. Ao contrário da leitura mais convencional, de uma descrição dos costumes ingleses do século XIX, Said procura demonstrar que há um signo horroroso, sinistro, ainda que muito discreto, na novela: enquanto discutem como transformar aquela mansão de província num lugar idílico, quase edênico, o senhor da casa precisou deslocar-se às pressas para o Caribe a fim de sufocar uma rebelião de escravos em uma de suas plantações. Assim, a proposta de vida perfeitamente civilizada que é *Mansfield Park* está sustentada pela mais horrível das práticas humanas e imperiais, a saber, a escravidão. É um Éden que sempre carrega um inferno dentro dele.

Conforme retomarei na parte final deste ensaio, o texto cultural que se pretende servir de modelo universal traz incrustado dentro de si, sob um signo de horror, a presença daqueles oprimidos e silenciados pelos mesmos sujeitos que o texto celebra. Said sustenta que esse potencial de extrema negatividade é uma constante nas grandes obras literárias e artísticas dos países imperiais e define seu método de análise dessas obras canônicas como uma leitura contrapuntística: o texto metropolitano só pode de fato ser compreendido em toda a sua complexidade simbólica quando visto à luz do seu negativo (ou melhor, do seu contraponto, para prosseguirmos com sua metáfora musical, qual seja, a reação colonial à textualidade metropolitana). Seu ponto de partida, nesse exercício de crítica pós-colonial, é o texto do colonizador. Já, segundo o que tentarei desenvolver mais adiante, um projeto etnográfico sensível à condição colonial inverteria essa peça analítico-musical e colocaria precisamente o contraponto (o texto periférico) como tema inicial.

¹⁷ Mignolo, Spivak, Said e Bhabha são teóricos pós-coloniais que residem e são professores nos Estados Unidos. Todos eles questionam o modo como o pensamento europeu subjetivou, também numa relação de subalternidade, as demais regiões do mundo, inclusive a nossa. Contudo, maior atenção tem sido dada, até agora, ao sub-continente indiano, à África, à Oceania, ao Oriente Médio e ao mundo muçulmano, ficando a América Latina ainda pouco representada nessa nova rede de teorização sobre a fase atual da descolonização do mundo.

A postura de Said é bem conhecida no Brasil e seus livros mais importantes de crítica à hegemonia ocidental, como *Orientalismo* e *Imperialismo e Cultura* são lidos nos nossos cursos de pós-graduação. Contudo, são escassos os acadêmicos brasileiros que fazem uso da categoria imperialismo ao analisar nossa relação com o Primeiro Mundo e mais particularmente com os Estados Unidos¹⁸. No momento presente esse imperialismo é menos disfarçado que nunca e atinge praticamente todas as áreas da vida pública do cidadão brasileiro e de suas relações com o Estado. O conteúdo da mídia, as leis de patentes, a internacionalização da Amazônia, o controle do modelo econômico nacional, a privatização do ensino superior e o desmonte das instituições de pesquisa, o modelo de relação entre cidadão e Estado, a maneira em que a própria sociedade deve organizar-se democraticamente, os movimentos negros, os movimentos feministas, os movimentos indígenas, os movimentos ecologistas, todos eles sofrem de alguma maneira uma enorme pressão, quando não coerção direta, para adequar-se aos padrões de valores propostos pelos Estados Unidos. Nós, como bons acadêmicos contemporâneos, lemos uma obra como *Imperialismo e Cultura*, entendemos perfeitamente a relevância do tema ali tratado e em seguida silenciemos diante do imperialismo a que estamos atualmente submetidos.

Igualmente importante é o seu texto “Representar o colonizado”, escrito especificamente para a comunidade de antropólogos há já mais de dez anos. Nessa conferência, Said conclama as Ciências Sociais a continuarem lutando contra os enormes obstáculos do imperialismo: “estou impressionado pelo fato de que em tantos e tão variados escritos de antropologia, epistemologia, textualidade e alteridade, que em extensão e temas percorrem a escala que vai da antropologia à história e à teoria literária, há uma ausência quase total de referências à intervenção imperialista norte-americana como um fator que afeta a discussão teórica”

¹⁸ Ver meu ensaio sobre o imperialismo cultural norte-americano, no qual delinheio uma análise das condições de reprodução atual da nossa academia dentro da geopolítica das relações do Brasil com os Estados Unidos (Carvalho, 1997). Uma das poucas retomadas das relações entre Antropologia e imperialismo que conheço é o ensaio de Márcia Sprandel (1997), redigido para o curso de Seminário Avançado de Teoria Antropológica por mim ministrado na UnB. Outro texto que merece maior atenção é o ensaio de Roberto Kant de Lima sobre sua experiência como aluno de doutorado em Antropologia nos Estados Unidos, em que toca o esquema da reprodução, no Primeiro Mundo, dos antropólogos residentes nas nações periféricas.

(Said, 1984, p. 214)¹⁹. Outro estímulo fundamental que podemos extrair de Said (e que explorarei no final deste ensaio) é sua preocupação para que os oprimidos do mundo não se calem e reclamem sempre o seu direito de narrar suas experiências, suas insurreições, suas memórias, suas tradições, suas histórias. Daí sua postura constante de insurgência contra as tentativas de silenciar a voz dos palestinos em sua luta por sair da situação de subalternidade e opressão a que têm sido reduzidos desde a criação do estado de Israel (Said, 1984).

O terceiro teórico pós-colonial que pode inspirar uma revisão do olhar etnográfico é Homi Bhabha. Uma de suas principais contribuições é fazer-nos lembrar quão precária é a autoridade cultural a que estão submetidos os subalternos e os sujeitos coloniais. Essa autoridade, através da qual somos levados a estereotipar nossa relação com os países centrais, se baseia no pressuposto de uma ordem simbólica geral que é na verdade extremamente precária e frágil, como simplesmente o são todas as ordens culturais, sempre passíveis de serem refeitas em qualquer novo ato de enunciação sob o signo do confronto. Bhabha vai então atualizar esse caráter de hibridismo que é fundante da linguagem, e ao qual é submetida a atividade – ininterrupta – de tradição cultural: em sentido estrito, toda cultura é híbrida. A própria cultura dominante é híbrida no momento mesmo em que se anuncia como autoridade.

É o próprio discurso que dá passagem a um hiato, a um intervalo vazio, parcialmente equivalente ao que Mikhail Bakhtin chamou de exotopia, isto é, um diálogo que não pertence nem a mim nem ao outro, mas precisamente a esse espaço exterior que é a característica mesma da relação do sujeito com a alteridade (Bakhtin, 1990). Homi Bhabha chama esse intervalo vazio de terceiro espaço: o hiato instantâneo entre a estereotipia da língua e a sua realização viva, concreta; entre a sua estabilidade hegemônica e sua contingência no momento em que se estabelecem as hierarquias de poder. Como esse ato é um enunciado, vem a ser justamente o lugar onde o subalterno pode capitalizar a inconsistência simbó-

¹⁹ Na verdade, Said não é o único a restaurar a centralidade da questão do imperialismo para o equacionamento da ordem político-cultural em que vivemos. A crítica às formas contemporâneas de imperialismo é uma das motivações principais para a escolha da teoria derrideana por parte de Gayatri Spivak, que chega a afirmar que “a crítica ao imperialismo é a própria desconstrução” (Spivak, 1996, p. 108).

lica dominante a seu favor e devolver o caráter híbrido, precário, frágil dessa ordem que se apresenta como autoridade incontestada, legítima, superior, constante, imutável. O lugar desse terceiro espaço será assim o lugar dividido em que se pode delinear um mecanismo de estabelecimento de alguma espécie de contra-discurso: é a possibilidade que tem o subalterno de propor e executar uma contra-coerência²⁰. Tentarei trazer esse esquema conceitual de Bhabha para um olhar etnográfico que explicita sua política de alianças com as vozes suprimidas ou silenciadas de nossas comunidades.

É muitas vezes no exato momento em que o grupo dominante quer se apresentar como dominante que ele é forçado a reestruturar, de um modo contingente, conjuntural, imprevisto, a sua linguagem de dominação. Se deve explicitar uma retórica de autoridade, é porque se vê levado, concretamente, a exercer o seu poder de controle. No preciso momento em que sua força é desafiada ou repudiada, ela se articula. Ocorre sempre, porém, uma negociação, em termos originais e imprevisíveis, entre a posição do sujeito na linguagem e o enunciado que constrói através dela. Como diz Bhabha, esse é um problema gerado pela estrutura mesma do processo de significação. O sujeito nunca é coetâneo à linguagem, devido à historicidade da condição enunciativa. Cada enunciado – seja para expressar o poder, seja para confrontá-lo – é sempre resultado da maneira como o outro interpreta o signo lançado pelo sujeito. Para quem se constrói no lugar de poder (seja o colonialista, o imperialista, o escravista, o latifundiário), de nada significa dizer que é poderoso previamente a um confronto de posições.

Tal como o entendo, o terceiro espaço é então uma abertura gerada entre o sistema de representação, entre a inércia codificante da linguagem e o seu potencial de renovação, que é ativado numa situação conjuntural. A cada vez que um enunciado de dominação (o que sinteticamente podemos chamar de pretensão hegemônica) é ativado, solicitado por uma instância imprevista – um estado de emergência, ou de exceção, como diria Walter Benjamin – deverá existir necessariamente uma negociação de significado. Quando o poderoso começa a se definir como tal, imediatamente utiliza um significante oriundo do discurso do dominado, justamente para marcar uma polarização a ser lida de uma perspectiva favorável à sua

²⁰ Contra-coerência é o nome dado por Mieke Bal a sua leitura do Livro dos Juízes da Bíblia, estritamente do ponto de vista das mulheres. Ver Bal (1988).

pretensão hierárquica. O dominado tentará então devolver para o dominador uma quantidade desses significantes carregados de tensão demarcadora de territórios. Essa arena aberta de possibilidades configura um terceiro espaço; e sobre essa negociação, não há como estabelecer *a priori* qual será o seu resultado. O que está em jogo, de fato, é a luta pelo controle da narrativa histórica: são as tentativas do dominador de silenciar a versão do subalterno e as estratégias desse para desmascarar a versão dominante que se pretende fixar como verdadeira.

Muito mais tarde surgirão as várias versões do que foi aquele momento reestruturante e que pretenderão galgar a condição de arquivo, de memória, de patrimônio, de costume ou de lei: como se deu um conflito em um determinado momento; de que maneira o opressor se posicionou; de que modo o oprimido rebateu a representação que se pretendeu hegemônica; e qual foi o resultado desse confronto em vários planos: uma rebelião, um massacre, a subordinação de um grupo aos interesses de outro, a reestruturação de posições políticas, a morte de uma comunidade, o fim de uma cultura ou de uma forma singular de experiência humana, etc. Quando um movimento social se avizinha de uma região como o terceiro espaço, pode contar com um momento mais favorável para mudanças, questionamentos, renovações, rupturas, insurreições, conquistas. Bhabha pode assim analisar a narrativa subalterna situando-a no plano das identidades coletivas, porém vinculando sempre sua manifestação aos processos de representação e de significação, tanto na sua dimensão semiótica quanto na sua dimensão psíquica (uma das novidades de sua teoria é justamente propor um entrelaçamento dessas suas dimensões).

O texto de Homi Bhabha parece sempre tão impreciso, escorregadio talvez, porque anseia por inscrever-se simultaneamente na tradição da crítica literária e cultural inglesa e na tradição da crítica indiana. O que unifica esses dois pólos da sua intervenção na ordem cultural estabelecida é a língua inglesa, presente, ainda que de um modo diferenciado, nas duas tradições discursivas. Homi Bhabha faz sua crítica cultural na tentativa de construir uma nação britânica mais aberta à diferença – melhor, enfim, humana e socialmente. Lembremos, porém, que o movimento de hibridismo que propõe é fértil no Reino Unido, onde há um solo institucional garantido de fala dissidente, isto é, onde a demanda de subjetivação está apoiada num sistema judicial capaz de protegê-la da intolerância censura-

dora e silenciadora. Não sabemos se ele seria capaz de construir, com idêntico sucesso, a mesma demanda no sub-continente indiano, com sua seqüência de regimes autoritários e de exceção²¹. Em suma, a pressão que exerce para que os britânicos sejam mais democráticos pressupõe, para salvaguardar a integridade intelectual e política de Bhabha, que eles já sejam democratas em uma boa medida²².

Enfim, uma atitude comum a esses três autores é ler criticamente um conjunto de textos investidos de grande prestígio por pertencerem ao que se define e se reproduz como literatura inglesa²³. A partir daí, desenvolvem essa estratégia, típica da crítica pós-colonial, de minar a autoridade, mostrar o que há de conflitos e expor a monstruosidade promovida por esse discurso colonial literário²⁴. No momento, enfim, em que eles minam esses textos de grande autoridade literária, colocam-se num espaço privilegiado de fala. E tal espaço os transforma em pensadores que podem nos inspirar, se os vemos da perspectiva de nossa posição específica de subalternos. Não pretendo, obviamente, fazer vista grossa para as enormes contradições, justamente de tipo geopolítico, embutidas nesse projeto de criticar a dominação imperial, denunciar o silenciamento sistemático da fala subalterna e ao mesmo tempo trabalhar nos Estados Unidos da América no período em que se consolidam como o maior império de todos os tempos²⁵. Bart Moore-Gilbert faz uma análise excelente desse lugar crítico – desafiador, porém heterogêneo e confuso – que chamamos de teoria pós-colonial (1998). Cabe-

²¹ Na verdade, a mesma contradição pode ser detectada na posição de Spivak. O ensaio sobre o ensino de literatura inglesa no seu livro *Outside in the Teaching Machine* (1993b) foi escrito com a precípua finalidade de tentar melhorar a qualidade dos alunos que se formam nos Estados Unidos (a maioria dos quais, obviamente, são cidadãos norte-americanos). Resta saber em que medida uma geração de estudantes norte-americanos de literatura melhor qualificados influenciará positivamente o processo de descolonização do mundo a partir do império.

²² Refiro-me aqui ao período de Bhabha no Reino Unido, porque a maioria dos textos do seu livro foram redigidos antes de sua mudança para os Estados Unidos. Todavia, acredito que o argumento que desenvolvo ainda se sustenta em sua base.

²³ Terry Eagleton tem mostrado como se definiu o cânon da literatura inglesa e como se expandiu pelo mundo, a partir de um certo momento, até ser visto como o lugar da excelência literária. Ver Eagleton (1978).

²⁴ É o tão discutido “Horror! Horror!” que grita Kurtz no *Coração das Trevas* de Joseph Conrad, obra literária que tem recebido várias releituras e reinterpretações que a vinculam, numa perspectiva pós-colonial, à tradição etnográfica. Ver, entre outros, James Clifford (1988) e Chinua Achebe (1989).

²⁵ Em *Cultura e Imperialismo* Said se antecipa a essa questão e a responde abertamente, afirmando que, na medida em que reside nos Estados Unidos, é aí onde pode exercer com mais eficácia a sua responsabilidade de intelectual (Said 1993, p. 54).

nos agora equacionar, com intensidade e senso crítico análogos, as condições e as possibilidades do projeto etnográfico no momento presente.

Sintetizando as metamorfoses do olhar etnográfico resenhadas acima, podemos dizer que o estilo de olhar de Boas e Herkovits objetiva; o estilo de olhar de Lévi-Strauss distancia e aproxima, mantendo fixo, porém, o lugar hegemônico. O olhar dos antropólogos ditos reflexivos discute a autoridade do lugar hegemônico, porém sua teoria do poder é limitada ao campo etnográfico – e é precisamente essa limitação que é denunciada com veemência por Edward Said. Dito de outro modo, a voz do nativo ainda não é vista como voz subalterna. Na perspectiva pós-colonial, a questão já não é apenas a voz nativa, como a do outro diferente, mas o reconhecimento das condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade. Em outras palavras, trata-se de deslindar os mecanismos de articulação do nativo (o objeto etnográfico) junto com o etnógrafo (e sobretudo o etnógrafo do país periférico), ambos, na verdade, enquanto sujeitos coloniais (ou neocoloniais)²⁶.

Para uma etnografia pós-colonial e anti-imperialista

Conforme sugeri, ao visitar acima as idéias de Spivak, Said e Bhabha, a perspectiva colonialista e imperialista de inscrição simbólica está comprometida, na sua raiz, por uma ambivalência paradoxal que a debilita e abre portas para que seja confrontada: é que o texto do colonizador deve incorporar signos do universo do colonizado, o que transforma o seu discurso num texto heteróclito, com um grau incômodo de desarrumação que não é apenas estético, mas basicamente ético: não é capaz de exorcizar o impuro, o ilícito, o feio, o horroroso, o perigoso, que se instaurou no seu núcleo constitutivo, sob pena de enfraquecer-se simbolicamente e deixar de ser um bom modelo de texto eminente do colonizador como portador da pretensa moralidade universal. Em outras palavras, a obra-monumento do

²⁶ Essa perspectiva, me parece, ainda não foi discutida suficientemente no interior da disciplina, apesar de haver sido pelo menos delineada por Jean Rouch há duas décadas atrás, o que coloca o filme etnográfico numa posição de vanguarda no processo de descolonização da Antropologia (ver Rouch, 1975, 1978). Tem sido retomada, ainda que parcialmente, por Michael Taussig, Paul Stoller, Janice Boddy, Jean e John Comaroff e Judy Rosenthal, entre outros.

império sempre nasce monstruosa: não pode eliminar o rastro semiótico do grupo dominado, que deve forçosamente aparecer com o sinal negativo, de decréscimo do ser. Isso corrobora a intuição de Walter Benjamin, inspirado em Karl Marx, de que não existe nenhum documento de cultura que não seja ao mesmo tempo documento de barbárie. Ou seja, a história da humanidade é um acúmulo de opressões e injustiças, cujo clima de desastre ele descreveu utilizando, de um modo extremamente original, a imagem do *Angelus Novus* de Paul Klee (Benjamin, 1969).

Uma das estratégias pós-coloniais mais eficazes consiste em produzir um tipo de texto – uma crítica cultural, enfim – que acuse a barbárie inerente e fundante dos textos monumentais do colonizador. É o que praticam Edward Said e Homi Bhabha, em praticamente todas as suas leituras das novelas inglesas sobre a Índia e a África. Outra estratégia, também utilizada freqüentemente por Bhabha e por Spivak, é referir-se a textos produzidos pelos sujeitos em processo de descolonização: migrantes e exilados indianos, chicanos, africanos, asiáticos, etc, os quais acusam, na sua própria natureza híbrida, a barbárie-monumento que os antecedeu e inspirou. Ou seja, do ponto de vista do texto cultural gerado ou enunciado diretamente pelos grupos sociais submetidos ao poder colonial (ou neo-colonial), busca-se ressaltar sua capacidade cognitiva de devolver uma imagem do colonizador construída a partir da experiência do grupo dominado. É possível supor que o processo criativo, nesses casos, seja tão inconsciente e intuitivo quanto o experimentado pelos autores cúmplices com a ordem imperial. A estratégia de tradição cultural, porém, é deliberada: são textos produzidos com a finalidade precípua de inscreverem signos (geralmente com a polaridade axiológica invertida ou pelo menos questionada) do colonizador, para assim poderem desafiar o modo negativo (quando não silenciado) com que foram inscritos nas narrativas históricas difundidas contra (ou independentemente) de suas vontades.

Sintetizando minha leitura, todos os atores envolvidos nesse drama pós-colonial e imperial necessitam então introduzir um signo, com sinal trocado, nas suas textualidades em relação a outro. O dominador aciona os documentos da cultura para corroborar, de um modo convincente, a hierarquia que construiu – o universal abstrato, como dizia Michael Taussig (1993), que pode assumir uma imensa gama de fetiches, ou fantasmas: por exemplo, a mulher bela do Ocidente, o homem de gênio, a grande obra

literária, etc.²⁷ Todavia, como se vê nos estudos pós-coloniais, em algum momento, para fixar essa ordem, ele introduz um signo do dominado invertendo o seu valor emblemático. Ele deve inclui-lo porque necessita apresentar a ordem inteira, completa, da natureza na qual ele está inserido e sobre a qual pretensamente reina. Quando o dominado lê essa história a contrapelo – isto é, quando ele consegue construir uma espécie de contra-coerência, quando ele subverte essa história – percebe que a imagem de coerência, de consistência, de moral prístina do dominador é, na verdade, um Frankenstein simbólico, ou cultural, na medida em que foi construída com signos articulados através da prática do terror, da tragédia dos oprimidos e dos seres que o império teve que canibalizar. Como o mexicano inepto dos filmes norte-americanos de faroeste, ou o feiticeiro perigoso nas histórias de paixões românticas entre brancos situadas nas regiões ditas “selvagens” do Terceiro Mundo, invariavelmente nos deparamos com seres tortos, monstruosos, deformados, bufões, malvados, perigosos, impenetráveis, etc. É assim que o colonizado pode reagir à tentativa do colonizador de apresentar essa barbárie como referência universal dos valores mais altos da humanidade: basta que seja visto pelo avesso para passar a exibir essa monstruosidade no centro mesmo da constelação simbólica e estética disseminada pelos quatro cantos do império. Conforme disse anteriormente, aqui a desconstrução derrideana, muitas vezes tachada de mero exercício acadêmico, pode tornar-se um eficaz recurso discursivo na representação da voz subalterna.

Assim, a história inteira da humanidade pode ser vista como a constante incorporação, por parte do dominador, de signos, com sinal trocado, oriundos da expressão simbólica do dominado²⁸. E por que é importante essa troca de sinal? Porque para o dominado esses signos seqüestrados representam valores positivos, como o bem, o belo, o sonho, a esperança, o caminho da redenção.

Ainda do ponto de vista do dominado, a opressão e a dominação sofridas são constantemente ritualizadas. Ele a instaura, como um evento

²⁷ Uma das tantas controvérsias provocadas por Said em *Cultura e Imperialismo* refere-se a sua crítica a Dante, que colocou Maomé no Inferno, invertendo a hierarquia de seu estatuto aos olhos dos seguidores da fé muçulmana. Para as réplicas a Said, ver Ahmad (1993) e Moore-Gilbert (1997).

²⁸ Uso incorporação de um modo não técnico – como uma imagem, primeiramente, porém inspirado no conceito psicanalítico de incorporação desenvolvido por Nicolas Abraham e Maria Torok em seus ensaios magistrais (1986, 1994).

fundador, num processo em todo análogo a um kerigma tal como teorizado por Paul Ricoeur (1994). Projeta um evento dramático que lhe possibilite inscrever um signo do dominador e trabalhar o luto que não quer desfazer-se; trava uma luta para tentar eliminar o luto de haver sido dominado, para inscrever o resultado da batalha, lembrar a tragédia de seus mortos, celebrar os ancestrais que clamam por vingança, ou por um lugar decente no quadro dos espíritos, já que não encontraram o seu devido descanso e porque o opressor não permitiu que recebessem as honras fúnebres a eles devidas e adequadas²⁹. Por isso deve trocar um sinal. A escravidão, o colonialismo, o imperialismo, o racismo, o neoliberalismo coercitivo foram e são todos regimes de destruição. Acredito que essa idéia do luto cultural, que apenas posso esboçar neste ensaio, permite-nos entender as circunstâncias sob as quais ambos, dominador e dominado, incorporam.

No caso do dominador, citamos acima o *Mansfield Park* de Jane Austen: a narradora não pode deixar de inscrever o que na verdade é uma monstruosidade dentro dessa ordem que se pretende perfeita e, provavelmente apesar de si mesma, incorpora a escravidão. No caso do dominado, os inúmeros rituais de inversão, os mitos fundacionais, as narrativas orais, enfim, todas as expressões de mimese, tão caras a Taussig, e de mímica, frequentemente ressaltadas por Homi Bhabha, invariavelmente oferecem um espelho – ainda que oblíquo, irônico, alegórico, indireto, opaco – da hierarquia pós-colonial criada pelos países centrais e na qual estamos todos inseridos³⁰.

Do lado de baixo do mapa do mundo onde fomos colocados pela cartografia colonial, penso que existe uma maneira pela qual podemos estabelecer uma outra frente, recuperando inclusive vários trabalhos etnográficos que já foram feitos no Brasil. Nós, como etnógrafos, somos

²⁹ Esta é a estratégia sistemática das intervenções políticas de Said ao estimular a narrativa popular palestina (Said, 1984). Não menos eficazes têm sido narrativas-testemunho dramáticas e articuladas como a autobiografia de Rigoberta Menchu, texto que circulou o mundo e trouxe solidariedade internacional à causa dos índios da América Central (Menchu, 1985). Uma linha análoga de intervenção aposta na construção de contra-narrativas (ver Marrouchi, 1998).

³⁰ Um grande e perturbador exemplo desse mecanismo de inversão de sentido é o culto de possessão Hauka de Gana, tal como registrado no extraordinário filme etnográfico de Jean Rouch, *Les Maîtres Fous* (1954-1955). Rouch inspirou Michael Taussig e Paul Stoller, que por sua vez inspiraram Judy Rosenthal a interpretar a possessão nesse mesmo sentido. Ver a discussão da inversão Hauka em sua recente etnografia sobre transe entre os Ewé (Rosenthal, 1998).

na verdade parte desse vasto campo da Literatura Comparada. Afinal, contribuímos em não pouca monta para a formação daquilo que Goethe chamava de *Weltliteratur*, a literatura universal no sentido mais completo, porque podemos introduzir a literatura oral com todas as suas expressões de balbúcio, silêncios, fragmentação, na assim chamada grande literatura do mundo. Finalizarei então com dois pequenos fragmentos de narrativa oral que permitem mostrar que a eminência dos textos é dada justamente nesse espaço negociado entre o cânon da língua e a possibilidade da reação individual ao enunciado, sempre histórico, particular e contingente.

Narrando a subalternidade

Conheci em 1996, na Universidade da Flórida, a agrônoma Noemi Porro, que ao saber que eu escrevia um livro sobre os quilombos do Rio das Rãs, contou-me do trabalho de apoio comunitário que realizou junto a um assentamento de quebradeiras de côco de babaçu de Olho d'Água dos Grilos de Monte Alegre, no Maranhão. Ela havia anotado a história dessa comunidade que foi vítima de uma barbárie tipicamente brasileira: várias casas de seus habitantes foram queimadas por um grileiro numa das tantas tentativas de expulsar as famílias de onde viviam. Ela então gravou os relatos e depois datilografou as narrativas das mulheres contando sua luta: como se atreveram a organizar-se, como desenvolveram suas estratégias de confronto com o poder e, finalmente, como conquistaram o reconhecimento oficial de sua terra. Eis que esse texto, que se localiza nos anos setenta e fala de uma luta que é conhecida de muitas comunidades brasileiras, qual seja, alcançar o reconhecimento de suas terras, abre com uma pequena história onde o sujeito narrador – na verdade, uma narradora – fala da avó, que morreu nos anos trinta. Os eventos narrados, portanto, devem se reportar aos anos setenta do século dezenove. Eis essa extraordinária narrativa:

“Minha avó Valeriana contava muita história, muita mesmo. Mas a gente esquece, porque esquece mesmo. Porque já faz muito tempo. Só a morte dela está com muito tempo, que foi em 36.

Ela contava que era escrava, mas não foi muito judiada não. Ela teve um senhor, lá em Santa Isabel, que se chamava Raimundo Onório. Ela dizia que escravo na fazenda de seu Mundico Onório não sofria por demais

não: mulher, quando chegava naqueles dias dela ia para o hospital de cabeça amarrada, ouvido tapado, calçada e tudo. Ficava durante oito dias.

Então era ruim, porque era escravo, mas tinha aquela libertação sobre doença, sobre mania de quem não gosta de trabalhar. Minha avó aturou muito. Morreu de velha, não de judiada. De garota, ela vivia andando, ela era natural de Paraíba. Andou esse tempo todo, para aqui, acolá, para ali. Ela contou uma história, contou assim, no rumo.

Foi uma viagem que ela fez, mais esse senhor dela, de um ano de demora dentro de um navio: seis meses para ir e seis meses para voltar. Ela nunca soube dizer qual era a cidade, nessa cidade não existia preto de jeito nenhum. Os pretos que tinham eram ela e o irmão dela, agora ela mesma não saiu da embarcação. Só o irmão saiu para amostra. E ele ganhou muitos prêmios por ser preto, de cabelo pixaim.”

Considero essa pequena história particularmente admirável porque permite ao sujeito uma capacidade de se representar e de devolver a compreensão de um mundo maior que aquele em que lhe foi dado mover-se e também por ousar negar-se a uma re-subjetivação que lhe vem sendo imposta. A narradora não foraclusa o seu passado de escravidão – fala da avó enquanto escrava ao mesmo tempo que esclarece que ela morreu de velha e não de doença. Enfrenta, então, a escravidão e se coloca agora num lugar no qual pode se situar como sujeito nos anos noventa do século vinte que conta a história da avó. E qualquer um de nós pode igualmente se colar nesse lugar de sujeito, dado o potencial de bivocalidade da sua narrativa³¹. Quanto à subjetivação que se apresenta na modernidade, ou na pós-modernidade do capitalismo tardio, como diria, por exemplo, Fredric Jameson, que é converter-se num ser de identidade – no caso, “as negras” – ela prefere manter-se numa posição de distanciamento (1991). Ela não desceu; ela ficou no navio. Preferiu posicionar-se num lugar meta, de onde seja possível ponderar, por exemplo, sobre a entrada ou não na tão desgastada “globalização”: pois o mercado nacional do côco de babaçu depende da Malásia, competidora do Brasil em escala global. Ou seja, trata-se de um texto em português brasileiro que fala do mundo no ano 2001 ao mesmo tempo que fala de 1970 e também de 1870. A capacidade de alguns textos subalternos de falarem agora e para todos (capacidade que

³¹ Para a teoria da bivocalidade, ver Bakhtin (1997).

sempre se garantiu como prerrogativa exclusiva dos “clássicos” da literatura e do ensaio) seria um dos projetos que poderíamos colocar num lugar equivalente ao do terceiro espaço proposto por Homi Bhabha³².

Este texto se passa no plano que denomino de *mit(h)istórico*: uma poética, uma imaginação literária exercitada em canto ou narrativa, que funda um novo mito ao mesmo tempo que inscreve uma história vivida. Algo parecido com aquilo que Walter Benjamin uma vez chamou de poetizado (*Gedichtete* – literalmente, aquilo que foi formado poeticamente, termo por ele alcunhado especificamente para o seu ensaio sobre dois poemas de Hölderlin)³³. O primeiro dos poemas, *Dichtermut* (A coragem do poeta), diz: “Vagueia sem armar-se\ através da vida\ e não tenha cuidado!” (tradução minha). Valeriana, ainda que aventureira, é menos romântica nesse convite ao perigo bem ao estilo do século dezenove (e pelo qual o próprio Hölderlin pagou com a insanidade) e usa o distanciamento como uma proteção. Viajar e não ir, ficar e mover-se, deixar-se intimidar e aceitar o desafio, chegar perto e resistir, observar e preservar-se, sair sem chegar, experimentar sem sentir, sofrer sem odiar, tudo e nada nessa história anti-kafkiana, terceira margem do mar.

Podemos aqui discutir as especificidades da voz subalterna brasileira e tentar acrescentar algo próprio aos esforços dos indianos, africanos, árabes e oceânicos, em vez de tentar reproduzir seu estilo de crítica à condição subalterna de um modo mecânico e a-histórico. Por exemplo, Gayatri Spivak tem optado por tecer uma rede discursiva que desafia o leitor e impede que ele ache uma saída fácil para a “contradição construtiva” do subalterno que não pode chegar a falar, provocando assim uma situação de incômodo perene. Já o texto da quebradeira de côco de babaçu utiliza uma estratégia inversa, de impor-se a partir de sua inesperada suavidade, sua positividade, sua leveza, sua denúncia da condição feminina de carência de cidadania em tom de ternura. Valeriana encontra o respeito pela maternidade como sendo o signo positivo pelo qual sua narrativa cumpre o papel

³² Ver a entrevista de Bhabha a Jonathan Rutherford (1994).

³³ Uma criativa exegese desse termo, colocada como uma proposta da crítica cultural, foi formulada por Michael Jennings no seu *Dialectical Images*: “*Gedichtete* as that sphere which serves as the transcendental source of meaning and cohesion for the world. The goal of criticism – as well as that of poetry – is the mimesis or representation of this sphere, its reconstruction out of fragments of literary texts” (Jennings, 1987, p. 190).

ritual de ultrapassar o eterno retorno do luto: não chora o horror; pelo contrário, sustenta um fecho discursivo capaz de transcendê-lo. O hiato da não chegada, a interrupção do fluxo da viagem, postergam as dores prescritas para as situações de escrava ou de excluída – não há porque lamentar-se quando não se é vítima passiva das circunstâncias. Nesse sentido, é um texto em tudo distante do formato discutido pelos teóricos indianos acima citados. E parece especialmente apto como alternativa ao discurso crítico vigente sobre a mulher oprimida do Terceiro Mundo. Afinal, Gayatri Spivak acaba de afirmar que “o caso típico do informante nativo que é hoje foraclusado [no discurso hegemônico competente do Ocidente] é a mulher mais pobre do hemisfério Sul” (Spivak, 1999, p. 6). Ao superar o luto cultural, horizonte que baliza a maioria dos textos subalternos discutidos na literatura pós-colonial, as quebradeiras de côco de babaçu constróem um documento de cultura que, invertendo positivamente a imagem pungente de Walter Benjamin, consegue não ser mais um documento de barbárie.

Dando o crédito devido a esse original documento de cultura, fiz um pequeno exercício de anácrise socrática³⁴ e distribuí a narrativa de Valeriana para um grupo de antropólogos da UnB interessados na teoria da subalternidade. Transformada a narrativa em tela projetiva e fala oracular, ela possibilitou uma rica discussão sobre a construção de uma agenda de postura antropológica, da qual ofereço uma síntese³⁵:

a) É possível identificar uma relação de triangulação entre a metrópole, o poder nacional e a localidade: é a metrópole uma vez mais que nos dá uma lição ao premiar o preto, que entre nós é maltratado;

b) Do ponto de vista da ginocrítica, pareceria à primeira vista que Valeriana é apenas descritiva, enquanto seu irmão aparece como o sujeito, agente. Contudo, ela apenas delega a ação (o irmão a representa, na verdade), e é ainda ela o sujeito falante, que possui o domínio da história;

c) Onde a narradora diz: ele ganhou muitos prêmios, ela está de fato dizendo: ele ganha muitos prêmios. Ganhou o prêmio em 1870 por haver descido do navio e o prêmio da gleba em 1970. E quando diz: ele ganhou

³⁴ Nos termos de Mikhail Bakhtin, trata-se da técnica platônica de “provocar a palavra pela própria palavra” (Bakhtin, 1997, p. 110).

³⁵ A transcrição integral a longa discussão sobre a narrativa de Valeriana foi incluída numa versão preliminar deste artigo, distribuída na Série Antropologia da UnB (Carvalho, 1999).

os prêmios, é também ela que ganhou. O passado é o presente, o lá é o aqui, o homem é a mulher. Dilemas de gênero, tempo e lugar comparecem no discurso compactado de Valeriana. Ainda na dimensão do mit(h)is-tórico, é o mito que narra a versão verdadeira da história³⁶;

d) Todos os significados de representação discutidos por Gayatri Spivak (a *Vertretung* e a *Darstellung*) aparecem no último parágrafo desta história: a representação política enquanto procuração a um terceiro, a representação como disseminação da diferença, os significados dados ao negro, a auto-apresentação do negro enquanto negro;

e) Descer do barco é enfrentar o risco, é também sonhar com que a diferença possa fazer sucesso... ainda que seja um sucesso exotizado, como os índios levados para a Europa e que foram entrevistados por Montaigne. Transformados mais tarde nos *evolués* de que fala Said, fizeram traduções de textos indígenas e se converteram nos intermediadores comprometidos com a colônia. Foram eles os interlocutores privilegiados do colonizador. Aprenderam as categorias do colonizador para contar a ele sobre o seu mundo, em seus termos. Assim, o irmão seria o negro que fala para o branco;

f) O texto ilustra o não apagamento do intermediador. Evoca o interesse da avó em relatar o que (não) viveu; o interesse da neta em lembrar o relato da avó e em re-relatá-lo; e acicata o interesse do etnógrafo em trazer essas duas vozes para o presente, no seu texto, que descortina assim uma cadeia de intermediários interessados. E esse não é o viés preferido dos antropólogos dos países centrais, na medida em que eles quase nunca se sentem implicados no nosso mundo. Por outro lado, é quase impossível não implicarmo-nos no que fazemos, mesmo quando o negamos. E quanto mais aprendemos o recorte deles – isto é, a cada vez que descemos do navio, mais risco corremos de perder essa implicação vital. Se falamos como o colonizador espera ouvir, nos desterritorializamos e passamos a participar de uma comunidade internacional que é fantasiada como sem fronteiras, porém que na realidade não possui âncora na nossa história. Somos então forçados cada vez mais a pensar nos interlocutores metropolitanos e como eles vão escutar o que estamos falando. E torna-se difícil conservar as duas lealdades: falar para a metrópole (conforme pressiona

³⁶ Como o teoriza a Ken Dowden, em *Os Usos da Mitologia Grega* (1992).

nossa academia periférica em busca de integração e legitimação), e ao mesmo tempo colocar também essa voz, na qual estamos implicados, da nossa subalternidade e da dos nossos subalternos, conterrâneos de destino, que desejamos representar.

Traduzindo a voz subalterna

Há ainda um último texto, que é na verdade um pretexto, um subtexto, um motivo, uma evocação de um ato que marcou a vida da comunidade (e em alguma escala, marcou também minha vida após conhecê-lo), o qual foi não apenas narrado por uma mulher, porém serviu também para inscrever uma sensibilidade que podemos qualificar de feminina a esse movimento social. No momento da queima de todas as casas, executada pelo oficial de justiça, veio a juíza de Monte Alegre exigir que as mulheres abandonassem o povoado destruído. Aí, uma das mulheres se aproximou da juíza e lhe deu um coque na cabeça, um golpe leve, de punho fechado. Isso foi feito para acordá-la da injustiça que ela estava contribuindo para perpetuar. A quebradeira de côco cobrou da juíza que tivesse mais simpatia pelas mulheres: ela, uma mulher que também pariu, deveria entender o sofrimento daquelas mulheres pobres e injustiçadas. A juíza então chorou ao receber o coque e mudou: instantaneamente determinou que medidas fossem tomadas para cessar as hostilidades contra a comunidade e afastou do horizonte qualquer ameaça de despejo e de legalização da grilagem. No final da luta, Olho D'água dos Grilos alcançou o estatuto, há tanto sonhado por seus habitantes, de reserva extrativista.

Pode-se perguntar qual é o estatuto literário dessa série arbitrária de relatos passados a máquina e agrupados por um grampo. Embrião de livro? Pelo menos devemos reuni-los e divulgá-los como comentários apócrifos. A soma deles proporá a sabedoria de nossas comunidades e talvez façamos de seu conjunto uma espécie de Talmud Babilônico, de Torá alternativa; ou como se fosse uma nova série de *hadiths*, recentemente compilados e que comentam mais uma vez a história sagrada do Profeta; ou mesmo, um novo conjunto de apócrifos sobre a história de Jesus. Uma peça polifônica aberta e que se constrói no hiato entre o silêncio e a ação que visa libertar o sujeito de sua condição subalterna. E na medida em que privilegia esses umbrais, em vários planos – histórico, individual, natural, político – torna-

se surpreendentemente próxima do ideal contemporâneo da ficção do espaço intermediário, tal como teorizada por Claudia Egerer (1997).

Conforme dito, a estratégia mais comum da crítica cultural proposta pelos pesquisadores de Literatura Comparada tem sido a de sugerir releituras de obras escritas já canônicas, consagradas ou silenciadas por algum motivo ideológico ou político. Minha proposta complementar para nós, etnógrafos, é de que ouçamos e tentemos inscrever as vozes ainda não inscritas no cânone. No caso desses relatos, eles exercitam inteiramente a propriedade mais instigante de quantas Mikhail Bakhtin conseguiu identificar em sua análise da textualidade humana: a infinalizabilidade (Bakhtin, 1984)³⁷. Não foram terminados quando contados no mato entre as mulheres, não se fecharam quando datilografados por Noemi Porro e não se fecham aqui, quando os transcrevo em meio a uma discussão teórica.

Há ainda outra associação um tanto original que pode ser feita aqui. A narrativa de Valeriana toca também a experiência do *Unheimliche*, do estranho, do insólito, do não-familiar. Toca, primeiro, o *Unheimliche* no seu sentido freudiano, dado o insólito ato de estar em casa num barco estranho. Logo, fala do *Unheimliche* no sentido mais literal em que hoje se discute a condição desterritorializada dos exilados, migrantes, trabalhadores sazonais, assunto caro a autores tão diversos como Homi Bhabha, Arjun Appadurai e Nestor Canclini. E em terceiro lugar ela toca o *Unheimliche* no sentido extremamente criativo que lhe confere Martin Heidegger nas suas notas do curso que proferiu sobre o poema *O Ister*, de Hölderlin, em 1942. Ela chega ao limiar do estranho e, estranhamente, não o vive; ou melhor, vive o estranho como uma experiência do familiar: não se abala, pois, com o que irrompe seu horizonte de conhecimento. Inverte, assim, a posição que Heidegger atribui a Hölderlin, de ver como estranho para si o que era familiar para os gregos. De repente, Valeriana mostra que não é necessário descender das tradições lingüísticas grega e alemã para expressar esse desenraizamento constitutivo da experiência histórica humana. Eis como o comentário de Heidegger parece de repente apto e próximo da sua narrativa: “a historicidade de toda humanidade reside em ser enraizado (*Heimliche*), e ser enraizado (*Heimliche*), é sentir-se em casa

³⁷ Para uma exegese desse conceito, ver Gary Morson (1990).

(*Heimliche*) ao ser desenraizado (*Unheimliche*)³⁸. Enraizada, é o desenraizamento que a enraíza e a faz criar raízes que falam por ela, que contam sua história, como o fez sua neta que agora ouvimos.

Os três autores que discuti estimulam-nos, pelo menos implicitamente – caso seu pensamento seja capaz de influenciar-nos – que nós, etnógrafos, devolvamos para o mundo mais amplo textos que se posicionam com a radicalidade cognitiva que eles procuram identificar nos sujeitos heterodoxos da sociedade ocidental. Homi Bhabha releva Toni Morrison, Derek Walcott, Nadine Gordimer – três prêmios Nobel da periferia do mundo inglês – e Salman Rushdie, centro de uma das maiores controvérsias político-literárias do mundo contemporâneo. Edward Said recupera, entre outros, Jean Genet e o historiador Basil Davidson. Está claro que não necessitam conceder prestígio a seus narradores. Gayatri Spivak utiliza seu prestígio para colocar no “mapa imaginário” da assim chamada “alta literatura” a até então desconhecida no Ocidente *Mahasweta Devi*. Há um paralelismo, então, nesse esforço por expandir infinitamente o âmbito da diferença na *Weltliteratur*³⁹. Podemos usar os mesmos recursos que já usamos como etnógrafos, porém, espera-se, com uma consciência maior dessas possibilidades de politizar o espaço discursivo que se abre constantemente a cada vez que nos atrevemos a intervir como sujeitos na cadeia representacional ativada por grupos subalternos, para reabri-la antes que se congele, seja na forma de cultura incorporada e confinada ao nosso grupo exclusivo de pertença, seja pela rotina de seu uso como emblema estereotipado (quando não reificado) de identidade étnica, comunitária, racial, de gênero, etc.

E quanto à *Weltliteratur*, baseia-se na tradição cultural, no sentido que lhe dá Walter Benjamin (1969), atividade familiar a nós, etnógrafos. Trata-se de produzir gramáticas que possam ser utilizadas num caminho

³⁸ Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, p. 125. Eis o texto de Heidegger na tradução de William McNeill e Julia Davis: "... the historicity of any human kind resides in being homely, and... being homely is a becoming homely in being unhomely".

³⁹ Como o diz Homi Bhabha, "The study of world literature might be the study of the way in which cultures recognize themselves through their projections of "otherness". Where the transmission of "national" traditions was once the major theme of a world literature, perhaps we can now suggest that transnational histories of migrants, the colonized, or political refugees – these borders and frontier conditions – may be the terrains of World Literature" (1992, p. 146). Faço minhas as palavras de Bhabha, com a ressalva de que não é necessário pensar apenas no espaço transnacional: em nossos países, o silenciamento sistemáticos de vozes é exercitado constantemente no interior do espaço da nação.

emancipatório das comunidades postas à margem dos recursos do Estado ao qual estão legalmente atadas. Quando se discute hibridismo, não essencialismo, terceiro espaço, descolonização, etc, tudo pressupõe uma dimensão terapêutica da palavra argumentativa que incentive a auto-estima⁴⁰. O processo de atribuir significado a um significante qualquer implica sempre num grau de alienação, no sentido de afastamento, distanciamento, descarte, recusa de uma parcela de seu potencial significativo. É por isso que o expressivo extravasa o significado e a tradição cultural se impõe no interior mesmo da tradição nativa ao enfrentar-se com a tradição discursiva dominante. É nessa área do expressivo que o texto cultural é mais poderoso e mais necessariamente polissêmico, de modo que o sujeito subalterno pode apropriar-se dele com maior criatividade e força de persuasão. Mircea Eliade menciona, em um de seus textos, as raras situações em que uma narrativa visionária pode cumprir as funções de transcendência mais comumente associadas às ações rituais concretas. É assim que interpreta o belo estudo de Henry Corbin sobre a narrativa visionária de Avicena, com a qual a narrativa das mulheres quebradeiras de côco pode chegar a dialogar na inusitada dimensão do *mundus imaginalis* (Corbin, 1979; Eliade, 1969).

É claro que a tradição das narrativas orais possui um caráter fragmentário – essa é sua condição mais comum de apresentação. Porém são justamente esses fragmentos que falam da condição de subjetividade, que inscrevem as relações hierárquicas de poder que configuram nossa realidade. Aqui nossa estratégia é parcialmente inversa da estratégia pós-colonial: não a de revisar o quadro de significação (sempre caótico) das obras literárias já de prestígio consagrado dos países centrais, mas inscrever as obras (conjuntos de fragmentos) anônimas de nossas populações. E o ato de inscrevê-las não deve ser entendido como um ato neutro, puramente acadêmico⁴¹. O efeito das narrativas deve fazer-se sentir, primeiro de tudo, no próprio etnógrafo: ele deve deixar-se impactar por um discurso que se apresenta como estranho, distante, inacabado, inadequado... porém desenraizado, pária, desimpedido, aberto à alteridade, com uma vocação irredutivelmente universalizante.

⁴⁰ Aqui, talvez, finalmente o niilismo radical de Steve Tyler encontre sua dimensão política de positividade (Tyler, 1986).

⁴¹ Em outro ensaio desenvolvo com mais detalhe as estratégias conceituais de identificação e de projeção do etnógrafo face as narrativas subalternas (Carvalho, 2001).

Assim, a mulher deu um coque na cabeça da juíza: tocou no juízo da juíza, mandou a juíza tomar juízo. Ao invés da arma de fogo, usada pelos homens para eliminar homens e mulheres e não para transformá-los em seres humanos melhores, a quebradeira de côco abriu o côco da mulher poderosa sem quebrá-lo. Como o toque do polegar do mestre zen na cabeça do discípulo, que tanto fascinou a Victor Turner quando descreveu o toque do mestre de cerimônia do Chihamba na cabeça dos neófitos ndembu, houve ali uma abertura do terceiro olho, uma passagem a um plano superior da humanidade, que é o exercício da fraternidade, da solidariedade e da justiça. Foi esse o coque que recebi ao entrar em contato com esses relatos. Dou um coque em vocês que me lêem.

Referências

- ACHEBE, Chinua. *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness*. In: *HOPES and Impediments: Selected Essays*. New York: Doubleday, 1989.
- AHMAD, Aijaz. *Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1992.
- BAINES, Stephen. *Art and Answerability*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- _____. Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália. In: BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- BAL, Mieke. *Death and Dissymetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- _____. *Reading Rembrandt: Beyond the Word-Image Opposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- BENJAMIN, Walter. *The Task of the Translator*. In: ARENDT, Hannah (Ed.). *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1969.
- _____. Sobre o conceito da História. In: *OBRAS escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Two Poems by Friedrich Hölderlin. In: *Selected Writings, v. 1, 1913-1926*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

- BHABHA, Homi. The World and the Home. In: *Social Text*, v. 31/32, p. 141-153, 1992.
- _____. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- _____. Culture's In-Between. In: HALL, Stuart; GAY, Paul du (Org.). *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage Publications, p. 53-60, 1996.
- CARVALHO, José Jorge. Globalization, Traditions, and Simultaneity of Presences. In: SOARES, Luís Eduardo (Org.). *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*. Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM, 1996a. p. 414-456.
- _____. Quando o objeto vira sujeito. In: SILVA, Vagner Gonçalves da; REIS, Letícia Vidor de Souza; SILVA, José Carlos da (Org.). *Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1996b. p. 67-82.
- _____. Imperialismo cultural hoje: uma questão silenciada. *Revista USP*, n. 32, p. 66-89, 1997.
- _____. *O olhar etnográfico e a voz subalterna*. Brasília: Universidade de Brasília, 1999. (Série Antropologia, n. 261).
- _____. *Tradução e co-autoria: os dilemas do poder na representação etnográfica*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001a. (Série Antropologia). No prelo.
- _____. *Inscrição do sujeito e construção de identidade nas narrativas das comunidades negras tradicionais*. Brasília: Universidade de Brasília, 2001b. (Série Antropologia). No prelo.
- CLIFFORD, James. *The Predicament of Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CORBIN, Henry. *Avicenne et le Recit Visionnaire*. Paris: Berg International, 1979.
- DANIUS, Sara; JONSSON, Stefan. An interview with Gayatri Spivak. *Boundary 2*, p. 24-50, 1993.
- DEVI, Mahasweta Draupadi. In: SPIVAK, Gayatri. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Routledge, 1988.
- _____. *Imaginary Maps: Three Stories*. London: Routledge, 1995.

- DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- _____. *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- DIAWARA, Manthia. *Rouch en Reverse*. Documentário. San Francisco: California Newsreel, 1995.
- DOWDEN, Ken. *The Uses of Greek Mythology*. London: Routledge, 1992.
- DUARTE, Luís Fernando Dias. Antropologia e Psicanálise. Trabalho apresentado no Simpósio “Antropologia e Psicanálise: Um Encontro Possível?”, na XXII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Brasília, julho de 2000.
- DUSSEL, Enrique (Org.). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Mexico: Siglo Veintiuno, 1994.
- EAGLETON, Terry. *Criticism and Ideology*. London: Verso, 1978.
- EGERER, Claudia. *Fictions of (In)Betweenness*. Gotemburg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1997.
- ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: Chicago University Press, 1969.
- GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: *A INTERPRETAÇÃO das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.
- _____. *After the Fact*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GOETHE, J. W. On World Literature. In: *ESSAYS on Art and Literature*. New York: Suhrkamp Publishers, 1986. p. 224-228.
- GUHA, Ranajit (Ed.). *A Subaltern Studies Reader. 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora. In: MONGIA, Padmini (Org.). *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. London: Arnold, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin's Hymn "The Ister"*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

- JAMESON, Fredric. *The Ideologies of Theory: Essays, v. 1 & 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- _____. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- _____. *2000: o inconsciente político*. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- KRAUSS, Rosalind. *The Optical Unconscious*. Cambridge: MIT Press, 1993.
- LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: ESCRITOS. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LATIN AMERICAN SUBALTERN STUDIES GROUP. Founding Statement. *Boundary 2*, v. 20, n. 3, p. 110-121, 1993.
- LATOUCHE, Serge. *A ocidentalização do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- MARCUS, George. Critical Cultural Studies as one Power/Knowledge like, among others, and in engagement with others. In: LONG, Elizabeth (Org.). *From Sociology to Cultural Studies: New Perspectives*. Oxford: Blackwell, 1997.
- _____. *Ethnography through thick and thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- MARROUCHI, Moustapha. Counternarratives, Recoveries, Refusals. *Boundary 2*, v. 25, n. 2, p. 205-257, 1998.
- MENCHU, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1985.
- MIGNOLO, Walter. Are subaltern studies postmodern or postcolonial? The politics and sensibilities of geo-cultural locations. *Disposition*, v. 46, p. 45-73, 1994.
- _____. *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- _____. Herencias coloniales y teorías postcoloniales. In: STEPHAN, Beatriz González (Org.). *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1996. p. 99-136.
- MIGNOLO, Walter. Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. *Cuadernos Americanos, Nueva Época*, Mexico, v. 1, n. 67, , p. 143-165, enero/feb. 1998.

- MOORE-GILBERT, Bart. *Postcolonial Theory: Context, Practices, Politics*. London: Verso, 1997.
- MORSON, Gary. *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- NGUGI WA THIONG'O. *Decolonizing the Mind*. London: Heineman, 1981.
- _____. *Devil on the Cross*. London: Heineman, 1982.
- _____. *Matigari*. London: Heineman, 1989.
- NIRANJANA, Tejaswini. *Siting Translation: History, post-structuralism and the colonial context*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- NUGENT, Stephen; SHORE, Chris. *Anthropology and Cultural Studies*. London: Pluto Press, 1997.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do etnógrafo*. Brasília: Editora Paralelo 15, 1998.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; RUBEN, Guillermo Raul (Org.). *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. p. 65-119.
- _____. *Social Anthropology with Aboriginal Peoples in Canada: First Impressions*. Brasília: Universidade de Brasília. (Série Antropologia, n. 167).
- PEIRANO, Mariza. Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; RUBEN, Guillermo Raul (Org.). *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. p. 13-30.
- PORRO, Noemi (Org.). *A história das terras de Monte Alegre e de Olho D'Água dos Grilos: a memória oral das mulheres quebradeiras de côco babaçu*. 1990. 58 p. Manuscrito datilografado, com 4 cópias.
- RABINOW, Paul. Humanism and Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology. In: BELLAH, R.; HANN, N.; RABINOW, P.; SULLIVAN, W. (Ed.). *Social Science as Moral Inquiry*. New York: Columbia University Press, 1983. p. 52-75.
- RICOEUR, Paul. *Conflict of Interpretations*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

- ROSENTHAL, Judy. *Possession, Ecstasy, and Law in Ewe Voodoo*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1998.
- ROUCH, Jean. *Les Maîtres Fous*. Documentário etnográfico. New York: Interama, 1954-1955.
- _____. The Camera and the Man. In: HOCKINGS, Paul (Org.). *Principles of Visual Anthropology*. Mouton: The Hague, 1975. p. 83-102.
- _____. On the vicissitudes of the self: the possessed dancer, the magician, the sorcerer, the filmmaker, and the ethnographer. *Studies in the Anthropology of Visual Communication*, v. 5, n. 1, p. 2-8, 1978.
- RUTHERFORD, Jonathan. O terceiro espaço. Uma entrevista com Homi Bhabha, *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*.
- SAID, Edward. Permission to narrate. *London Review of Books*, p. 13-17, 16-29 Feb. 1984.
- _____. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*, v. 15, p. 205-225, 1989.
- _____. *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus, 1993.
- SARDAR, Ziauddin. *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture*. London: Pluto Press, 1998.
- SEGATO, Rita. La Economía del Deseo en el Espacio Virtual: Conversando cristianismo en el Internet. In: KAN, Elio Masferrer (Org.). *Sectas o Iglesias. Viejos o Nuevos Movimientos Religiosos*. Mexico: Plaza y Valdés, 1998.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropológico e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves; REIS, Leticia Vidor da Silva (Org.). *A antropologia e seus espelhos*. São Paulo: Pós-Graduação em Antropologia, USP.
- SILVERMAN, Kaja. *The Threshold of the Visual World*. London: Routledge, 1996.
- SOARES, Luiz Eduardo. Metamorfose e unidade sintática em um mundo só. *Interseções, Revista de Estudos Interdisciplinares*, ano 1, n. 1, UERJ, 1999.

SPIVAK, Gayatri. Practical Politics and the Open End. In: THE POST-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. New York: Routledge, 1990.

_____. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (Ed.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993a.

_____. Scattered Speculations on the Question of Cultural Studies. In: *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge, 1993b. p. 255-284.

_____. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

SPRANDEL, Márcia Anita. *Antropologia e imperialismo: atualizando uma discussão*. Trabalho inédito escrito para o Seminário de Teoria Antropológica, Programa de Doutorado, Departamento de Antropologia, UnB. Cópia depositada no Departamento, 1997.

STOLLER, Paul. *The Cinematic Griot: The Ethnography of Jean Rouch*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.

TOROK, Nicolas Abraham; TOROK, Maria. *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

_____. *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

TURNER, Victor. Chihamba, the white spirit: a ritual drama of the ndembu. In: REVELATION and Divination in Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

VELHO, Otávio. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995a.

_____. De novo, os valores. In: _____. *Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995b.

_____. Dilemas profissionais da comunidade antropológica brasileira. Comunicação apresentada à Mesa Redonda sobre Teoria Antropológica da Associação Brasileira de Antropologia. Vitória, abr. 1998.