



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**  
Rua Barão de Geremoabo, 147 - Campus Universitário – Ondina, Salvador – Ba  
Tel: (71) 3283-6256/6255 Fax: (71) 3283-6256 E-mail: pgetba@ufba.br

**OSNY ANDRÉ PEDREIRA TELLES**

**O CAMPO MINADO DA CULTURA**  
ANTROPOLOGIA E ESTUDOS CULTURAIS EM CONTEXTO FINISSECLAR

SALVADOR  
2014

**OSNY ANDRÉ PEDREIRA TELLES**

**O CAMPO MINADO DA CULTURA**  
ANTROPOLOGIA E ESTUDOS CULTURAIS EM CONTEXTO FINISSECLAR

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Eneida Leal Cunha

SALVADOR  
2014

**SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UFBA**

Telles, Osny André Pedreira.

O campo minado da cultura: antropologia e estudos culturais em contexto finissecular / Osny André Pedreira Telles. - 2014.  
127 f.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Eneida Leal Cunha.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2014.

1. Santiago, Silvano, 1936 - Crítica e interpretação. 2. Hall, Stuart, 1932 - Crítica e interpretação. 3. Cultura. 4. Antropologia. 5. Literatura e antropologia. 6. Críticos literários.  
I. Cunha, Eneida Leal. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - 306  
CDU - 316.7

**TERMO DE APROVAÇÃO**

**OSNY ANDRÉ PEDREIRA TELLES**

**O CAMPO MINADO DA CULTURA**  
**ANTROPOLOGIA E ESTUDOS CULTURAIS EM CONTEXTO FINISSECLAR**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Literatura e Cultura, Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Eneida Leal Cunha – Orientadora \_\_\_\_\_  
Doutora em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – RJ)

Evelina de Carvalho Sá Hoisel \_\_\_\_\_  
Doutora em Letras, Universidade de São Paulo (USP – SP)

Cláudio Luiz Pereira \_\_\_\_\_  
Doutor em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP – SP)

Salvador, 30 de maio de 2014.

Para minha mãe, Miralva Telles, e minhas irmãs,  
Adriana e Fátima, forças culturais fortes em minha formação.

Já andei por tantas terras  
Já venci mil guerras  
Já levei porradas, dominei meu medo  
Já cavei trincheiras no meu coração.

Mário Maranhão/Mário Marcos/Maxcilliano. **Campo Minado**, 1982.

[...] a imagem do rio é semelhante à da cultura moderna ortodoxa; a do campo minado tem óbvia afinidade com o pensamento cultural contemporâneo.

Zygmunt Bauman. **Em busca da Política**, 2000.

## AGRADECIMENTOS

A Eneida Leal Cunha, minha orientadora, pela orientação competente, precisa e, sobretudo, compreensiva. Parece que encontrei o “caminho para uma terra nova! (em Letras)”.

Às professoras que participaram dessa minha formação em Letras, Evelina Hoisel, Florentina Souza, Lígia Telles, Maria de Fátima Ribeiro e Rachel Lima Esteves. Elegância e sofisticação numa “terra” de mulheres!

A Cláudio Luiz Pereira, pela generosa contribuição em minha formação acadêmica em Antropologia, desde os tempos em que fui bolsista de Iniciação Científica.

A minha mãe e meus irmãos Rogério, Fátima e Kleber pelo espírito forte de “A grande família”. Em especial à minha irmã Adriana, pela revisão criteriosa, pela hospitalidade e pela competência.

A amiga Ananda T. Amaral pela amizade afetuosa, disponibilidade e preocupação constante.

A Antonio Garcia Hermida, pelas conversas na madrugada adentro e pelo incentivo de sempre. Sem falar na amizade.

Aos amigos Marcão Botelho e Tatiana Lima pela amizade, generosidade e pelo livro aos 46min do segundo tempo.

Aos amigos Alex Simões e Edleise Mendes por toda ajuda, apoio e carinho.

Aos colegas de mestrado pela recepção e convívio em Letras. Em especial a Letícia Pereira, Andréa Viana e Andrea Bethânia. Especialíssimo a Paula Lice, minha querida amiga, pelas noitadas, pelas conversas e por dividir comigo um pouco de sua doçura.

## RESUMO

Estudo que propõe a interpretação da noção de cultura como uma instância discursiva mediadora entre a Antropologia e os Estudos Culturais. Tomando a periodização estabelecida por Silviano Santiago em “A democratização do Brasil (1979-1981): cultura *versus* arte”, o trabalho procura investigar discursos produzidos em torno da ideia de cultura, bem como a revisão de paradigmas promovida a partir desse período, mapeando textos referenciais para a compreensão das principais questões postas em debate no campo das Ciências Humanas.

**Palavras-Chave:** Cultura. Antropologia. Estudos Culturais. Silviano Santiago. Stuart Hall.



## ABSTRACT

The purpose of this study is to interpretate the concept of culture as a discourse formation which mediates Anthropology and Cultural Studies. This work also aims to investigate, according to the parameters of periodization proposed by Silviano Santiago in his essay entitled “Brazil’s democratization (1979-1981): culture versus art”: a) discourses about the concept of culture; b) revisions of paradigms occurred since 1979, in Brazil; c) the main questions formulated by Human Sciences through a mapping of reference texts.

**Keywords:** Culture. Anthropology. Cultural Studies. Silviano Santiago. Stuart Hall.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1 CULTURA COMO LINGUAGEM: AS ABORDAGENS DA ANTROPOLOGIA E DOS ESTUDOS CULTURAIS</b> .....	<b>18</b>
1.1 “A IDEIA DE CULTURA” NA ANTROPOLOGIA .....	20
1.2 A “CENTRALIDADE DA CULTURA” NOS ESTUDOS CULTURAIS .....	33
<b>2 NARRATIVAS DO OUTRO: PERSPECTIVAS CRÍTICAS DO ANTROPÓLOGO COMO AUTOR</b> .....	<b>52</b>
2.1 OS FUNDADORES DE DISCURSIVIDADE EM ANTROPOLOGIA .....	63
2.2 A PRÁTICA E O DISCURSO ETNOGRÁFICOS .....	73
<b>3 O MOMENTO DA CRÍTICA CULTURAL: SILVIANO SANTIAGO E STUART HALL</b> .....	<b>86</b>
3.1 SILVIANO SANTIAGO: A DEMOCRATIZAÇÃO DO DISCURSO CRÍTICO BRASILEIRO .....	88
3.2 STUART HALL E SEU LEGADO TEÓRICO: REFLEXÕES DE UM INTELLECTUAL DIASPÓRICO .....	100
<b>O JOGO ABSORVENTE DA CULTURA: CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>114</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>120</b>

## INTRODUÇÃO: “A TRANSIÇÃO DO SÉCULO XX PARA O SEU FIM”

Isto é para quando você vier. É preciso estar preparado. Alguém terá que preveni-lo. Vai entrar numa terra em que a verdade e a mentira não têm mais os sentidos que o trouxeram até aqui.

Bernardo Carvalho<sup>1</sup>

Assim começa o romance de Bernardo Carvalho, **Nove Noites** (2002), uma história indecifrável que narra o misterioso suicídio de um jovem antropólogo americano, Buell Quain, de 27 anos, encontrado morto próximo à aldeia dos índios Krahô, no Brasil Central<sup>2</sup>.

O contato com a “trama traiçoeira<sup>3</sup>” de **Nove Noites** e o encontro com o Silviano Santiago de “A democratização no Brasil (1979-1981): cultura versus arte” – meu primeiro contato efetivo com os chamados Estudos Culturais – marcaram definitivamente o meu encontro com o universo das Letras. O trecho de Bernardo Carvalho, em destaque, é expressivo e útil para descrever a percepção que tive acerca do terreno em que estava entrando. Ao entender que a área de Letras, a partir dos questionamentos produzidos em grande medida pelos Estudos Culturais, desconstruía e descentrava noções já cristalizadas nas Ciências Humanas (e em particular da Antropologia), tive então que compreender textos e contextos relativos a esse novo campo em que me arriscava. Então, fui chegando, *pé ante pé* como quem pisa num campo minado.

Seria ainda importante frisar que, para um antropólogo com formação marcadamente positivista, a primeira impressão acerca desses dois textos foi mesmo a de um deslocamento. Desde que a Antropologia se constituiu como disciplina, mesmo com as variações decorrentes de sua pequena história, o fascínio pelo positivismo, como forma de interpretação mais comum na área, resultou em controvérsias que, afinal, oscilaram entre a constituição e a classifi-

<sup>1</sup> Bernardo CARVALHO. **Nove noites**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 7

<sup>2</sup> Utilizo aqui a divisão geopolítica comumente adotada pela antropologia indigenista, a exemplo da terminologia Amazônia Setentrional dada à sociedade indígena *Waiwai*. Este povo está localizado no norte do Brasil, entre os estados de Roraima, Pará e Amazonas, e na parte sul da Guiana.

<sup>3</sup> A expressão foi utilizada como título de uma entrevista concedida pelo romancista quando do lançamento da obra. Cf. Bernardo CARVALHO. A trama traiçoeira de ‘Nove Noites’. Entrevista a Flavio Moura. **Revista Trópico**. Disponível em <<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/1586,1.shl>>. Acesso em: mar. 2008. A leitura de **Nove Noites** foi sugestão da professora Rachel Esteves, por ocasião da disciplina Críticas Modernas e Contemporâneas, que fiz como ouvinte, no segundo semestre de 2005.

cação do mundo em pares dicotômicos como o universal e o particular, entre a natureza e cultura. Foi desse lugar que **Nove Noites** e “A democratização do Brasil...” me deslocaram.

De um lado, me deparei com um escritor-jornalista, que passeia pelo terreno da Literatura, escrevendo sobre a trágica vida de um antropólogo. Por outro, o texto de Silviano Santiago que me despertou para um ponto intrigante: o fato de um crítico literário abordar temas relativos à cultura – ou, mais precisamente, a coisas que não pareciam, ao meu olhar estrangeiro, familiares ao conjunto de temas próprios a um professor de Literatura. Até então, para mim, cultura era negócio de antropólogo. De todo modo, o conjunto de questionamentos feitos pelo crítico, logo na primeira página de seu texto, acenava para um debate oportuno:

Quando é que a arte brasileira deixa de ser literária e sociológica para ter uma dominante cultural e antropológica? Quando é que se rompem as muralhas da reflexão crítica que separavam, na modernidade, o erudito do popular e do pop? Quando é que a linguagem espontânea e precária da entrevista jornalística, televisiva, etc. com artistas e intelectuais substitui as afirmações coletivas e dogmáticas dos políticos profissionais, para se tornar a forma de comunicação com o novo público<sup>4</sup>?

Ao avançar mais um pouco na leitura do texto, percebi que as respostas a essas perguntas convergiam para um momento da história do País, o período entre 1979 e 1981, definido por Santiago como “o momento histórico da transição do século XX para o seu ‘fim’<sup>5</sup>”. Foi curioso constatar que a demarcação coincidia com o momento em que o campo interno da Antropologia sofreu críticas ao caráter retórico do seu discurso<sup>6</sup>.

A leitura desses dois textos trouxe inquietações que acabaram por gerar o projeto de pesquisa que resultou nesta dissertação. É fato que não me vi diante de uma cena trágica como a de Buell Quain. Contudo, depois de um longo período afastado da academia, voltei a cogitar a possibilidade do retorno, agora interessado em outras questões e com um olhar mais crítico em relação à Antropologia, ou à ordem do discurso em que ela se insere. Comecei então a pensar na interseção deflagrada por esses dois textos e, mais particularmente, no fato de alguns nomes da Antropologia passarem a figurar nas bibliografias de trabalhos circunscritos, ao menos institucionalmente, no campo de Letras. A leitura de outros textos de Silviano Santiago, motivada pela simpatia e pela inquietação provocadas por “A Democratização no Bra-

<sup>4</sup> Silviano SANTIAGO. A democratização no Brasil (1979-1981): cultura versus arte. In: **O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. p. 134-155.

<sup>5</sup> Id. Op. Cit., p.135.

<sup>6</sup> No início da década 1980, começaram a circular, no campo da Antropologia, textos que, de alguma forma, problematizavam a exclusividade com que a cultura (e suas variáveis internas) era(m) tratada(s) na área. O momento ficou conhecido como de “autorreflexão” (James CLIFFORD, 1982; George MARCUS, 1994), ou de “pessimismo sentimental” (Marshall SAHLINS, 1997). O momento será explorado no segundo capítulo desta dissertação.

sil...” me fizeram perceber a recorrência a Lévi-Strauss, em textos como “Por que e para que viaja o europeu” (1984) e o “Entre-lugar do discurso latino-americano” (1971), ou menções a Clifford Geertz, como ocorre na epígrafe a “A Viagem de Lévi-Strauss aos Trópicos”, de 2001, para ficar em poucos exemplos.

Foi por conta dessas inquietações que pensei em investigar a noção de cultura a partir do seu momento de crise na Antropologia, momento que Santiago registra como o de uma mudança nos modos de representação da arte e da cultura brasileira – mudança, ao que tudo indica, provocada ou relacionada muito de perto à própria Antropologia. A constatação imediata, pelo simples cruzar de datas, me levou a suspeitar que, ao perder seu caráter de objeto exclusivo dos estudos antropológicos, a cultura se estabelecia como um espaço fronteiriço, uma zona de contato entre a Antropologia e os Estudos Culturais.

Lançando um olhar retrospectivo à minha formação em Ciências Sociais (Antropologia), percebo o caráter ambíguo acerca do debate em torno da *extinção* da cultura, assim como de outras discussões daí decorrentes. Por um lado, fomos instruídos a pensar a cultura como objeto central e exclusivamente *nosso*, sem uma reflexão sobre as possíveis relações com outras disciplinas que se interessassem por ele. Por outro, face de uma mesma moeda, o sentido essencialista e totalizante do conceito antropológico de cultura, frequentemente questionado pelos críticos modernos (e pós-modernos), de uma maneira ou de outra, sempre foi requerido quando se tratava de pensar o outro. É fato também que nem todos os antropólogos têm a mesma opinião. A rigor, seguindo as anotações de Sahlins, desde a institucionalização desse campo do saber, no século XX, por incrível que possa parecer, “a antropologia britânica, à exceção de Malinowski [que afinal era polonês], jamais conseguiu fazer da cultura um objeto científico, porque nunca conseguiu se livrar do sentido sagrado de “alta cultura” que lhe fora conferido por Matthew Arnold<sup>7</sup>”

Em 2005, em texto intitulado “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”, o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins mostrou-se assustado com o vaticínio sobre o objeto central da Antropologia. Em reação a essa ideia, sustentou que “a ‘cultura’ não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da antropologia – tampouco, aliás, enquanto preocupação fundamental de todas as ciências humanas<sup>8</sup>”.

---

<sup>7</sup> Marshall SAHLINS. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I) **Mana**, abr. 1997, v. 3, n. 1, p. 48-9.

<sup>8</sup> Marshall SAHLINS. Op. Cit. p. 41.

Compreender o debate instaurado no campo da Antropologia nos anos 1980, a partir de um diálogo profícuo entre o pós-modernismo e as Ciências Sociais, pensando o texto etnográfico, o colonialismo e a hermenêutica através de sua aproximação com a Crítica Literária, a Literatura, a Sociologia e a Filosofia, é o que propõe George Marcus, em “O que vem (logo) depois do ‘pós’: o caso da etnografia<sup>9</sup>”. O texto procura mapear o alcance das discussões ensaiadas no momento de crise na Antropologia. Talvez pelo seu caráter mais jovem, “interdisciplinar e litigioso”, conforme expressão de Sass<sup>10</sup>, alguns setores da Antropologia tenham se permitido a autorreflexão, tanto em relação à sua produção discursiva quanto aos seus métodos e seus agentes produtores. Tal revisão acabou por colocar a Antropologia num campo de intersecções com vertentes mais contemporâneas do conhecimento no âmbito das Ciências Humanas, como os Estudos Culturais, à medida que tensiona questões acerca da estrutura social, econômica e política das sociedades. É a esse movimento de autorreflexão, e seus desdobramentos, que Sass chama de “fermentação criadora” e que George Marcus define como “projeto crítica cultural”.

Foi a partir daí que se delineou com mais precisão a linha que eu gostaria de seguir nesta pesquisa: a investigação dos discursos produzidos em torno da cultura, no momento em que se flagra um deslizamento dos lugares de enunciação desses discursos. A investigação se desdobrou em outras questões, relativas às etnografias como narrativas e, conseqüentemente, à construção da figura do “autor” em Antropologia, bem como à própria emergência do que estou chamando de momento da crítica cultural, a partir das trajetórias de alguns dos intelectuais contemporâneos (trajetórias capazes de colocar em uma mesma cena nomes como Stuart Hall e o próprio Silvano Santiago<sup>11</sup>).

Assim, a pesquisa se moveu a partir da vontade de investigar a revisão de paradigmas promovida no período compreendido entre 1979 e 1981 (provocada seja pela postura de alguns intelectuais seja pelo caráter narrativo que se passou a atribuir à etnografia), revisão que

---

<sup>9</sup> George E. MARCUS. O que vem (logo) depois do “pós”: O caso da etnografia. **Rev. de Antropologia**. São Paulo/USP, 1994, v. 37, p. 7-33.

<sup>10</sup> Louis A. SASS. A Fermentação na antropologia. **Rev. Diálogo**, n.2, v.20. Rio de Janeiro, 1987. p. 65-71.

<sup>11</sup> Refiro-me aqui, particularmente, à abertura do VII Congresso da Associação Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC), ocorrido em Salvador, em julho de 2000. Com o título de *Terras & Gentes*, o congresso dava continuidade a uma tendência manifestada desde, pelo menos, o encontro anterior, realizado dois anos antes, em Florianópolis, quando a expressão “estudos culturais” passou a ocupar posição de destaque na temática geral das reuniões da maior associação de pesquisadores de literatura da América Latina. Se pensarmos nos estudos culturais a partir da sugestão dada por Eneida Leal Cunha (como um conjunto de textos oriundos de diversas áreas, como a de letras, sociologia, antropologia, história e comunicação e que, afinal, obedecem aos ímpetus pós-disciplinares do final do século XX (Cf. CUNHA, 2001, p.17-25), parece merecedor de observação os títulos das conferências apresentadas pelos dois convidados de honra: “Diasporas or the logics of cultural translation”, de Stuart Hall (de Letras por formação, mas com interesses voltados para a sociologia) e “O etnógrafo e o poeta. A viagem”, de Silvano Santiago (com formação também na área de Letras).

resultou em uma reviravolta nos discursos canônicos sobre a cultura e arte brasileiras, assim como na hierarquia entre ambas. A essa vontade, que assumiu a forma de um duplo questionamento – em que textos eu poderia flagrar a interseção referida, e como isso afetou, ao mesmo tempo, as áreas de onde partiam esses textos? –, levantei a hipótese de que a cultura, pensada como texto, poderia ser interpretada como uma instância mediadora entre a Antropologia e os Estudos Culturais. Menos como resposta a essas questões, o que se procurou esboçar aqui foram as linhas gerais desse debate, a partir do mapeamento de textos – livros, ensaios, entrevistas, depoimentos –, cujas vozes, em debate e em convergência, informam sobre as questões que têm mobilizado (nos mais diversos sentidos do termo) o campo das Ciências Humanas.

Durante a fase de revisão bibliográfica, acabei encontrando um número considerável (bem maior do que eu supunha) de trabalhos acadêmicos que, de fato, dirigiam meu olhar para a relação avizinhada entre a Antropologia e os Estudos Culturais. A maioria dos textos (sobretudo aqueles advindos da escola pós-moderna de Antropologia e da Crítica Literária) explora as fronteiras entre História, Literatura e Antropologia, acenando para uma perspectiva multi ou transdisciplinar que, no mínimo, constrange a antiga demarcação de territórios acadêmicos (em função da qual, talvez, a Antropologia se reservasse o direito exclusivo sobre a cultura). Essa reflexão será desenvolvida no primeiro capítulo desta dissertação, intitulado **CULTURA COMO LINGUAGEM: AS ABORDAGENS DA ANTROPOLOGIA E DOS ESTUDOS CULTURAIS**, no qual proponho um mapeamento dos modos como a noção de cultura é trabalhada nos campos em jogo. Tomando como guia a demarcação feita por Silvano Santiago, “a transição do século XX para o seu fim”, procurei pensar a crise interna na Antropologia, desde a década de 1980, a partir do conceito de cultura, e a emergência dos estudos da cultura no cenário político-acadêmico. Trata-se de alguns trabalhos relevantes que recobrem os campos de investigação, muitos em tom de balanço. Dentre eles, destaquei o ensaio “A centralidade da cultura”, do crítico jamaicano Stuart Hall; a obra **A interpretação das culturas**, do antropólogo hermeneuta norte-americano Clifford Geertz; o texto introdutório à coletânea **Cultural Studies**, produzido por Lawrence Grossberg, Cary Nelson e Paula Treichler, bem como um dos ensaios publicados no volume, o “Travelling cultures”, de James Clifford; e o ensaio-resenha “Sobre os ‘Estudos de Cultura’”, do crítico literário Fredric Jameson.

No segundo capítulo, **NARRATIVAS DO OUTRO: PERSPECTIVAS CRÍTICAS DO ANTROPÓLOGO COMO AUTOR**, proponho considerar o discurso etnográfico como “narrativas sobre o outro”, a partir de uma perspectiva crítica que considera o antropólogo como “autor” (tal como se utiliza/questiona o termo na área de Literatura). Como estratégia crítica, tomei dois textos que representam dois momentos distintos, porém contíguos, no

discurso da Antropologia: o polêmico **Um Diário no sentido estrito do termo** (editado em 1967 e publicado no Brasil em 1997<sup>12</sup>), de Bronislaw Malinowski, e **O antropólogo inocente: notas vindas de uma cabana de lama** (publicado pela primeira vez na Inglaterra, em 1983<sup>13</sup>), de Nigel Barley, este como decorrente da brecha aberta pelo primeiro. Como texto-baliza, o livro **Obras e vidas: o antropólogo como autor**, de Clifford Geertz (1988), que, aliás, inspirou o título do capítulo. James Clifford comparece como um contraponto à acidez de Geertz, em texto também sobre a escrita malinowskiana, “Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski” (1982).

No terceiro capítulo, **SILVIANO SANTIAGO E STUART HALL: O MOMENTO DA CRÍTICA CULTURAL**, após mapear a ideia de cultura e refletir sobre autoridade no discurso etnográfico, desenvolvo algumas ponderações a partir do mote “qual o papel do intelectual hoje?”, nos discursos dos dois críticos. A hipótese sobre a qual se estruturam essas ponderações pressupõe, nos trabalhos de Santiago e de Hall, considerações teóricas costuradas nas malhas de uma textualidade narrada sempre em primeira pessoa, como postura intelectual que demarca um comprometimento com o próprio lugar de enunciação.

O mapeamento desse momento crítico (nos dois sentidos do termo) através de textos produzidos nos últimos anos do século XX (ou sobre ele), talvez tenha funcionado também como um balanço, para tratar do pensamento contemporâneo acerca da cultura. A partir da Antropologia pós-moderna (interpretativa ou ainda pós-estruturalista) – representada por autores como James Clifford, Clifford Geertz e George Marcus –, foi possível discutir o papel político, literário e ideológico da Antropologia e de sua escrita, seus esforços metalingüísticos e intertextuais, suas estratégias narrativas.

Considerando que a etnografia é essencialmente uma tarefa da escrita, esse deslizamento me permitiu pensar mais no seu caráter “literário” do que na pretensa e excessiva objetividade científica com que as definições insistem em classificá-lo. Se, para alguns, a escrita antropológica resultaria de um “olhar e ouvir como os atos cognitivos mais preliminares [do] no trabalho de campo<sup>14</sup>”, seria interessante pensar como esses “olhar e ouvir” se tornam “dizer” (principalmente porque, neste caso, trata-se de “dizer” algo sobre o

<sup>12</sup> Bronislaw MALINOWSKI. **Um diário no sentido estrito do termo**. Trad. Celina Falck. Rio de Janeiro: Record, 1997.

<sup>13</sup> Não há tradução brasileira para a obra de Barley. A edição referida é espanhola, traduzida do inglês por Ma. José Rodellar (no original: **El antropólogo inocente: notas desde una choza de barro**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1989). Em 2006, o livro foi publicado em Lisboa (Editora Fenda), de onde vem o título em português.

<sup>14</sup> Roberto Cardoso de OLIVERA. **O trabalho do antropólogo**. 2.ed..Brasília: Parelelo; São Paulo: Ed.Unesp, 2000. p.25.



Outro). Para tanto, pareceu-me útil seguir as orientações de um outro *homem de letras*<sup>15</sup>, cuja recomendação era a de que lêssemos ensaios como os de Gilberto Freyre, Nabuco e Euclides da Cunha mais pelo “‘ponto de vista’ do que como pesquisa objetiva da realidade presente<sup>16</sup>”.

A abordagem da escrita etnográfica a partir de sua materialidade textual, fato que parece ter se concretizado a partir de publicações como **O antropólogo inocente**, no início dos anos 1980, abre a possibilidade de um outro tipo de leitura dessa ordem discursiva. A pergunta de James Clifford – em entrevista a Reginaldo Gonçalves – é sintomática para representar esse novo gesto: “o que distingue a antropologia enquanto uma disciplina específica?<sup>17</sup>”. Se, para muitos antropólogos, a resposta seria o trabalho de campo, caberia interrogar não apenas a que “campo” eles se referem como também sobre os resultados dessa atividade. Desde que perdeu o lugar de método privilegiado da Antropologia, esse tipo de pesquisa vem sofrendo críticas internas (como as formuladas por George Marcus e Clifford Geertz, por exemplo) que se desdobram justamente no questionamento do caráter retórico da etnografia.

Esse questionamento encontra eco em algumas das formulações de Stuart Hall, para quem seria preciso ressaltar a importância crucial da linguagem e da metáfora linguística “para *qualquer* estudo da cultura”<sup>18</sup>. Pensar a etnografia por um viés mais subjetivo e narrativo, diferentemente da ilusão de objetividade descritiva, representa um dos pontos de maior tensão na crise instaurada no campo da Antropologia – como, de resto, parece ter acontecido com outras áreas que também sofreram reformulações em seus modos de autorrepresentação como discurso científico, a exemplo da história; ao que tudo indica, a área menos afetada, *neste caso*, foi a de Letras, já acostumada a lidar com a noção de texto (e também com outras vizinhas, como a de intertextualidade).

No caso da Antropologia, se o processo de “descolonização” lhe havia roubado a oficialidade do discurso sobre o “Outro” real, a negociação com o “Outro” textual pode ter sido uma saída epistemológica providencial para traçar novas estratégias para o discurso etnográfico-

---

<sup>15</sup> Refiro-me aqui à sugestão de Antonio Candido, em *Literatura e cultura de 1900 a 1945* (Panorama para estrangeiros). No texto, que faz um balanço da produção escrita brasileira até meados da década de 40, Candido constata que “as melhores expressões do pensamento e da sensibilidade têm quase sempre assumido, no Brasil, forma literária”. Isso vale, segundo o ensaísta, tanto para as obras de Alencar, Machado, Graciliano Ramos, Gonçalves Dias, Castro Alves e Mário de Andrade quanto para textos como **Um estadista do Império**, de Joaquim Nabuco, **Os sertões**, de Euclides da Cunha e **Casa-grande & Senzala**, de Gilberto Freyre. Para Antonio Candido a literatura teria um “poderoso ímã”, cuja interferência na tendência sociológica acabava por conferir a esses textos um caráter misto, “construído na confluência da história com a economia, a filosofia ou a arte”, que combina imaginação e observação, ciência e arte. Cf. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: T.A. Queiroz/Pulifolha, 2000. p. 119.

<sup>16</sup> Id. Ibid. (grifo do autor).

<sup>17</sup> James CLIFFORD. As fronteiras da antropologia. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. p.265. A entrevista foi publicada inicialmente no **Boletim da Associação Brasileira de Antropologia** (ABA), em 1996.

<sup>18</sup> Cf. HALL. Estudos culturais e seu legado teórico. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2006 p.199. Grifo do autor.

co – daí sua negociação com o discurso ficcional, tornando-se forte aliada para a emergência, no Brasil, dos estudos da cultura.

Os pontos de tensão e inquietude tributários da relação discursiva entre o campo de letras e o da Antropologia, sobretudo nos debates sob a rubrica “cultura”, me permitiram entender esses campos como terrenos pantanosos, minados (como se o próprio diálogo houvesse liberado as duas áreas de seus rígidos posicionamentos disciplinares), a partir dos quais cada um deles se relaciona com a *diferença*. Ao menos do ponto de vista da Antropologia, foi a opacidade do texto – e não mais a suposta autenticidade de seus relatos – que passou a funcionar como mediação entre o etnógrafo e o Outro por ele narrado, entre o autor e seu personagem.

## 1 CULTURA COMO LINGUAGEM: AS ABORDAGENS DA ANTROPOLOGIA E DOS ESTUDOS CULTURAIS

[...] a cultura deve ser sempre vista como um veículo ou um meio através do qual se dá o relacionamento entre grupos. Embora nem sempre ela seja vigilantemente desmascarada como uma idéia do Outro (mesmo quando eu a reassumo para mim), ela perpetua as ilusões óticas e o falso objetivismo desse relacionamento histórico complexo (conseqüentemente, as objeções que foram feitas a pseudoconceitos como “sociedade” são ainda mais válidas para este, cuja origem na luta de grupo é possível decifrar).

Fredric Jameson<sup>19</sup>

[...] a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso – com a condição de nos entendermos sobre esta palavra – isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças.

Jacques Derrida<sup>20</sup>.

Nos últimos cem anos, mais do que os fatos culturais, o termo “cultura” vem sendo um tema central, na maioria das discussões no campo da Antropologia. Trata-se de uma espécie de obsessão pela ideia de “cultura” que data da segunda metade do século XIX e perpassa todo o século XX<sup>21</sup> (até o presente trabalho!). Essa obsessão, entretanto, parece não fazer parte tão-somente da agenda da Antropologia.

Entre antropólogos – sobretudo aqueles que se formaram a partir do *fazer etnografia* –, críticos culturais, historiadores e críticos literários há um grande apelo na tentativa de entender a palavra “cultura”, o que resulta, muitas vezes, em mais definições a se somarem ao já abarrotado rol de acepções do termo. Há, entretanto, em outra direção, autores que têm procurado não delimitar ou definir a ideia mesma de cultura, mas mapear e compreender as diferen-

<sup>19</sup> Fredric JAMESON. Sobre os ‘Estudos de Cultura’. **Novos Estudos do CEBRAP**, n. 39, jul. 1994, p. 30.

<sup>20</sup> Jacques DERRIDA. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971. p.232.

<sup>21</sup> José Reginaldo Santos GONÇALVES. A obsessão pela cultura. In: Márcia de PAIVA; Maria Ester MOREIRA (Coord.). **CULTURA. Substantivo plural**: ciência política, história, filosofia, Antropologia, artes, literatura. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996. p.159. Essa coletânea é resultado de um ciclo de palestras realizado em novembro de 1995, no Centro Cultural Banco do Brasil, no Rio de Janeiro sob a curadoria de Luiz Costa Lima.

tes significações e conceituações que lhe são atribuídas nos diversos campos do saber por onde circula.

Em **A idéia de cultura**, por exemplo, pequeno livro do filósofo e crítico literário britânico Terry Eagleton, propõe esse exercício, ao traçar um panorama conceitual a partir da crise da ideia moderna de “cultura”. Da raiz latina *colere*, que “pode significar qualquer coisa, desde cultivar e habitar a adorar e proteger<sup>22</sup>”, até os desdobramentos semânticos e políticos dessa associação, como o marco da transição de uma existência humana rural para uma existência urbana, Eagleton vai concluir que não é possível escapar à constatação de que a palavra “cultura é ao mesmo tempo ampla demais e restrita demais para que seja de muita utilidade<sup>23</sup>”. Por muitas e variadas razões, afirma ele, o conceito de cultura acabou se tornando uma preocupação vital para a era moderna.

Stuart Hall, um dos fundadores do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (CCCS) da Universidade de Birmingham, de onde emergiram os Estudos Culturais, e professor de Sociologia da Open University, também propõe um repensar da noção de “cultura”. Ao fazer o balanço do “legado teórico” dos Estudos Culturais<sup>24</sup>, o autor sugere que se pensem as questões da cultura a partir das metáforas da linguagem e da textualidade: “a metáfora do discurso, da textualidade, representa um adiamento necessário, um deslocamento, que acredito estar *sempre* implícito no conceito de cultura<sup>25</sup>”. Se sublinharmos, na fala de Hall, os termos “discurso”, “textualidade” e “deslocamento”, teremos três noções que, cada uma à sua maneira e construção e em suas diversas combinações entre si, traduzem um momento da autorreflexividade nos diversos campos do saber, sejam os estudos de Literatura, a História, a Antropologia, ou outras áreas que inevitavelmente lidam com a ideia de cultura.

Em outro artigo, “A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo<sup>26</sup>” Hall assinala que, ao longo da história, o conceito de cultura assumiu feições diversas a partir da corrente teórica a que se filiava ou de onde ele brotava. Entendendo a noção universalista de cultura como sendo uma dupla mediação das relações entre natureza e sociedade e das relações dos homens em comunidade, podemos lembrar que existem definições de caráter positivista, antropológico, estruturalista, semiótico ou cibernético, em geral complexas, sobre a cultura.

---

<sup>22</sup> Terry EAGLETON. **A idéia de cultura**. São Paulo: Ed. Unesp, 2003. p.10.

<sup>23</sup> Id. Ibid. p.51

<sup>24</sup> Stuart HALL. Estudos culturais e seu legado teórico. In: Liv SOVIK (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006. p. 187-204.

<sup>25</sup> Id. Ibid., p.199. (grifo do autor)

<sup>26</sup> Stuart HALL. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.22, n.2, p.15-16, jul./dez. 1997.

É na chave da semiótica, aliás, que o antropólogo Clifford Geertz define a cultura. Para ele, a Antropologia cada vez mais tem tentado “limitar, especificar, enfocar e conter” o conceito de cultura. O que ele propõe é, ao invés de debilitá-lo, reduzi-lo a uma dimensão mais justa, agora sem o ecletismo presente no conceito proposto por E. B. Tylor (“o todo mais complexo”). Assim, o que Geertz sugere, seguindo os passos de Max Weber, é que o conceito de cultura deva ser “essencialmente semiótico”, isto é, entendido como teias de significados tecidas pelo homem, os significados que os homens dão às suas ações e a si mesmos.

A ideia deste capítulo é escrutinar a noção de cultura trabalhada no âmbito Antropológico e no campo dos emergentes Estudos Culturais. Tomando como guia a demarcação feita por Silviano Santiago, em “A democratização no Brasil: cultura versus arte, 1979-1981<sup>27</sup>” – “a transição do século XX para o seu fim” –, a ideia é pensar a crise interna na Antropologia, na década de 1980, a partir da problematização do conceito de cultura (seu objeto de estudo, supostamente extinto, segundo alardeado à época) e a emergência dos Estudos da Cultura no cenário político-acadêmico.

## 1.1 “A IDEIA DE CULTURA” NA ANTROPOLOGIA

Desde sua instituição como campo disciplinar, a Antropologia vem, ao longo de sua história, firmando-se como a ciência que, por excelência, estuda o Outro. A crise interna que se instaurou nesse campo nos anos de 1980, sobretudo pela inusitada confusão de papéis entre o sujeito da enunciação e o Outro – seu objeto –, provocou o que os próprios antropólogos identificaram como o momento de emergência da reflexão crítica dentro da área. No momento em que intelectuais descolonizados passaram a falar de dentro da “barriga da fera” (para usar uma expressão de Stuart Hall<sup>28</sup>), em que a alteridade já não estava fora da ótica e, ainda, em que a própria etnologia teve sua especificidade discursiva rasurada, o antropólogo já não dispunha mais do Outro distante, do “primitivo” colonizado culturalmente, ou mesmo de um objeto especial construído com traços de exotismo.

O resultado mais imediato desse abalo pode ser flagrado na postura de vários dos representantes da área. A partir de questionamentos sobre o lugar da Antropologia nas Ciências

<sup>27</sup> Silviano SANTIAGO. A democratização no Brasil (1979-1981) – cultura versus arte. In: **O cosmopolitismo do pobre**: crítica literária e crítica cultural. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. p.134-156

<sup>28</sup> Stuart HALL. Identidade Cultural e Diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24, p. 68, 1996.

Sociais e Humanas e sobre o modo como vem sendo construído e estruturado seu conhecimento a partir do conceito de cultura, a Antropologia acabou por se transformar se não em “uma ciência social do observado”, como afirmaria Lévi-Strauss<sup>29</sup>, ao menos em uma ciência interpretativa, como irá definir Clifford Geertz. O caráter autorreflexivo que se instaurou na área, com o reconhecimento de uma textualidade jamais atribuída à ideia de cultura, promoveu uma espécie de consciência acerca da “responsabilidade crítica do discurso”, para usar aqui a expressão de Derrida<sup>30</sup>. Responsabilidade que se traduz, para José Reginaldo Gonçalves, em “uma atitude irônica em relação à epistemologia que floresce no final do século XIX e início do século XX e que gerou a Antropologia social e cultural, tal como a conhecemos hoje”<sup>31</sup>. A passagem de uma perspectiva *universalista* para uma *relativista* será marcada pelo modo como a Antropologia passa a lidar com a linguagem e pelo “modo de conceber a ‘linguagem’ e suas relações com dimensões extralingüísticas<sup>32</sup>”.

A década de 1980 para Antropologia foi, portanto, marcada pelo “pessimismo sentimental<sup>33</sup>” frente ao seu objeto de estudo, a cultura, sobretudo com a experiência etnográfica, seu método. O modelo batismal do fazer antropológico, desde Malinowski, foi colocado em suspenso pelos novos antropólogos em suas viagens por terras alheias, e uma grande querela se instaurou, a partir dessa década, acerca da matriz disciplinar antropológica – a pesquisa de campo –, que perdeu o estatuto de método privilegiado, sofrendo críticas internas como as formuladas por antropólogos norte-americanos. Tais críticas, entretanto, antes de pretenderem um esvaziamento da importância da etnografia, questionaram o seu caráter retórico.

A escola de antropólogos culturais norte-americana, de onde vêm James Clifford, Clifford Geertz, George Marcus, entre outros, constitui o que ficou conhecido como a Antropologia pós-moderna. O projeto de construção da Antropologia defendido por Clifford Geertz procura entender a cultura como um texto, uma tessitura de significados elaborados, definida pelo rótulo de “Antropologia interpretativa”. A proposta de Geertz surge em décadas recentes no contexto da desconfiança dos antropólogos com relação à capacidade explicativa dos mo-

<sup>29</sup> Claude LÉVI-STRAUSS. Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 14.

<sup>30</sup> Jacques DERRIDA. Op. Cit., p.235.

<sup>31</sup> José R. S. GONÇALVES. Op. Cit. p.163.

<sup>32</sup> Id. Ibid. (grifo do autor).

<sup>33</sup> A expressão, cunhada por Stephen Greenblatt (considerado um dos fundadores da Nova História), reflete, segundo Marshall Sahlins, uma certa “nostalgia antropológica” nos discursos que proclamavam o “fim da cultura”, em razão do desenvolvimento provocado pelo “sistema mundial capitalista”. Essa “teoria do desalento” [*despondency theory*], tal como a define Sahlins, teria se alimentado do pessimismo sentimental que, a partir da segunda metade do século XX, propagava o fim das “instituições, valores e consciência cultural dos povos (ex-) aborígenes em todo o mundo”. Cf. Marshall SAHLINS. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Revista Mana**, vol.3, n.1, abr. 1997. p. 51.

delos clássicos de representações culturais generalistas e fechadas do Outro. A análise cultural interpretativa afirmava explicitamente no texto etnográfico seus limites ou mesmo o caráter particular e muitas vezes provisório dos resultados da análise. Toda a ênfase da Antropologia pós-estruturalista lévi-straussiana recai sobre o caráter muitas vezes retórico da etnografia, que acabava produzindo uma espécie de caricatura mal feita da cultura.

A noção de cultura, a partir da proposta da Antropologia interpretativa, ganha outros matizes, ao incorporar significações como a própria ideia de interpretação. Uma vez tomada como “teia de significações”, cultura deixa de ser algo dado, a partir do que os antropólogos definiam como o Outro, e passa a ser compreendida como uma rede textual, dentro da qual o próprio discurso produzido pela Antropologia – a etnografia – pode ser apanhado.

É no texto “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”, integrante do livro **A interpretação das culturas**<sup>34</sup>, que Geertz apresenta, em linhas gerais, os temas e conceitos-chave da Antropologia interpretativa, enquanto escola paradigmática da teoria antropológica. O papel dessa nova forma de interpretação da vida social “é marcado menos por uma perfeição de consenso do que por um refinamento de debate<sup>35</sup>”. Mais adiante, ele reforça categoricamente que “a vocação essencial da Antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as repostas que outros deram e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que homem falou<sup>36</sup>”.

Ao traçar o objetivo de sua proposta para a Antropologia, Geertz o define como “o alargamento do universo do discurso humano<sup>37</sup>”, embora assinale que “esse não é o único objetivo – a instrução, a diversão, o conselho prático, o avanço moral e a descoberta da ordem natural no comportamento humano são outros, e a Antropologia não é a única a persegui-los<sup>38</sup>”. Aqui, mais uma vez, ele parece ressaltar as interfaces com outras áreas das ciências sociais e das humanidades de um modo geral.

É nesse momento que ele associa os objetivos da Antropologia interpretativa ao modo como concebe o conceito “cultura”, como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria de símbolos, ignorando as utilizações provinciais)<sup>39</sup>”. Para ele, a cultura não pode ser compreendida como um poder, “algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com

<sup>34</sup> Clifford GEERTZ. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1989.

<sup>35</sup> Clifford GEERTZ. Op. Cit. p.39.

<sup>36</sup> Ibid. p. 40-1.

<sup>37</sup> Ibid. p.24

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

densidade<sup>40</sup>”.

Dez anos mais tarde, seguindo a premissa de que “quem diz A fica forçado a dizer B<sup>41</sup>”, Geertz amplia, nos oito ensaios que compõem o livro **O Saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**<sup>42</sup>, as proposições formuladas em **A interpretação das culturas** e referentes a uma Antropologia que trata os fenômenos culturais como sistemas significativos, portanto, passíveis de interpretação.

No ensaio que abre o primeiro bloco do livro, Geertz anota que, no momento em que a organização da vida social passa a ser concebida menos em termos de determinantes causais e mais como signos prenes de significados a serem decifrados, cabe ao pensamento social reformular o seu instrumental conceitual, mas também a sua retórica analítica – por excelência pautada em analogias. Traçando um amplo panorama histórico do uso das analogias derivadas de atividades comuns às humanidades – o jogo, o drama, o texto – nas ciências sociais (inclusive na Antropologia e, em particular, na *sua* Antropologia), o autor questiona se, frente a tantos instrumentos conceituais e retóricos semelhantes, cabe distinguir entre humanidades e ciências sociais.

Esta é a proposição que o autor torna mais concreta no texto seguinte do mesmo livro, no qual aborda as semelhanças e diferenças entre a sua atividade e a de um crítico literário como Lionel Trilling. Para Geertz,

Colocar representações balinesas sobre a posição das coisas no mundo, numa situação de tensão interpretativa, lado a lado com nossas próprias representações, como uma estratégia para comentar estas últimas; ou avaliar o significado que descrições literárias sobre a vida – sejam estas escritas por Austen, Hardy, ou Faulkner – têm para o comportamento prático cotidiano, não são atividades meramente cognatas. São a mesma atividade, realizada de formas diferentes<sup>43</sup>.

Essa atividade será denominada por Geertz como “história social da imaginação moral<sup>44</sup>”, ou seja, o modo como a própria compreensão de nós e dos outros é influenciada pelo intercâmbio com as nossas formas culturais e com as interpretações que outros especialistas formulam a respeito de outras formas culturais.

Partindo dessa perspectiva, bastante curiosa para conceituar o empreendimento etno-

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Id. Introdução. In: **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Trad. de Vera Mello Joselyne. Petrópolis: Vozes, 1997, p.9.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.p.17

<sup>44</sup> Ibid.



gráfico e a crítica literária, Geertz justifica o questionamento epistemológico comum a ambas as disciplinas. Já que a avaliação de outros modos de vida – ou textos literários – se dá sempre a partir de “metacomentários” (interpretações de outros, especialistas ou não), a questão é como abarcar particularidades culturais e históricas sem que elas deixem de ser particulares. Segundo o autor, a solução metodológica é “traduzir”, ou seja, transferir sentidos “das intimidades de um tipo de vida para as metáforas de outro<sup>45</sup>”.

Voltemos então **A interpretação das culturas**, no qual Geertz sinaliza que a “análise é, portanto, uma expressão um tanto mistificadora, pois ela faz com que o empreendimento soe muito parecido com a tarefa de um decifrador de códigos, quando na verdade ele é muito mais parecido com a do crítico literário<sup>46</sup>”.

Para o autor, não obstante a perspectiva adotada pelo antropólogo ou o crítico literário acerca da representação como atividade basilar de seus trabalhos, o foco se constitui em um só – aquilo que a etnografia passou a definir como “uma leitura de”, uma espécie de “manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado<sup>47</sup>”.

A proposição elaborada por Geertz, “o entendimento do entendimento”, traduzida como “hermenêutica cultural”, permite entender o debate (interminável!) acerca do caráter subjetivo ou objetivo da cultura, – segundo ele concebido de modo equivocado –, frente às tendências mais gerais nas Humanidades e nas Ciências Sociais hoje.

O que a leitura de Geertz aponta no contexto contemporâneo da Antropologia são duas confusões. A primeira é supor que a cultura é uma “realidade superorgânica, autocontida, com forças e propósitos em si mesma, isto é, reificá-la<sup>48</sup>”. A outra diz respeito à alegação de que o termo consiste num modelo tosco de comportamentos, o que de fato pode ocorrer em uma ou outra comunidade identificável, mas nunca recorrente – isso significa reduzi-la. Para o autor, essa é a fonte da desordem teórica.

Sua crítica ainda vai mais além, ao observar que, na produção textual da Antropologia, a interpretação configurava, assim, uma leitura de segunda ou terceira mão feita

por sobre os ombros do nativo que faz a leitura de primeira mão de sua cultura. Trata-se, portanto, de “ficções”; ficções no sentido de que são ‘algo construído’,

---

<sup>45</sup> Id. “A descoberta na tradução”: a história social da imaginação moral. In: **O saber local**, Op. Cit., p. 75.

<sup>46</sup> Id. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das culturas**, Op. Cit. p. 19.

<sup>47</sup> Id. p. 20.

<sup>48</sup> Ibid.

‘algo modelado’ – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento<sup>49</sup>.

Para Geertz, se o papel da Antropologia – leia-se da Antropologia interpretativa – é construir uma leitura do que acontece, então ela deve estar totalmente de acordo com o contexto. Talvez por isso, para ele, “a linha entre o modo de representação e o conteúdo substantivo é tão intracável na análise cultural como é na pintura<sup>50</sup>”. Essa condição abala substancialmente o *status* objetivo (advindo em grande medida do positivismo francês), especialmente quando ele sugere que a fonte da análise cultural não é a realidade social, mas um artifício erudito.

Seguindo a trilha de Geertz, James Clifford e George Marcus, Pascal Boyer, antropólogo e psicólogo da Universidade de Washington, publica, em 1989, o artigo “Por que os Pigmeus não têm cultura?<sup>51</sup>”, texto em que se propõe a demonstrar como certas características importantes dos objetos descritos são modeladas pelas “propriedades textuais” da etnografia, algumas vezes apresentadas como uma distorção necessária.

Boyer empreende um exercício de desconstrução ao modo da crítica literária – tomando o escrito antropológico como literário. Para tanto, privilegia em sua análise trabalhos recentes e representativos da Antropologia moderna. Entre esses estudos, destacam-se os do etnógrafo americano Colin Turnbull sobre os pigmeus do Zaire (entre os anos de 1957, 1961 e 1965). A preferência pela obra de Turnbull deve-se ao fato de esta ser baseada em trabalho de campo e tratar da relação entre pigmeus e aldeões.

Os estudos de Turnbull permitem a Boyer colocar em evidência dois aspectos fundamentais da maioria dos ensaios consagrados aos pigmeus e, em certa medida às sociedades de caçadores em geral: a *negatividade* e a *convivência*.

Por um lado, Turnbull anota que os pigmeus não têm muitas das instituições que o etnógrafo gostaria de descrever, mas eles têm razão de não tê-las. A vasta bibliografia sobre os pigmeus, aliás, menciona que eles não têm tal ou tal instituição, nem divisão sexual do trabalho, rituais específicos, feitiçaria, crenças precisas a propósito dos mortos, enfim, que “não têm cultura”. Muitos estudos são consagrados aos aspectos ecológicos das práticas da colheita e da caça e à balança econômica das trocas com os agricultores, mas tratam muito pouco dos “códigos culturais” e “ideológicos” com os quais a Antropologia se ocupava.

---

<sup>49</sup> Ibid. p. 25-6.

<sup>50</sup> Ibid. p. 26

<sup>51</sup> Pascal BOYER. Pourquoi les Pygmées n’ont pas de culture?. *Revista Gradhiva*, n. 7, Paris, 1989. p. 3-17.

O quadro “textual” é completado por um outro aspecto muitas vezes menos evidente, mas crucial à economia dos textos em questão: a *convivência* instaurada entre o etnógrafo e os caçadores, supostamente partilhada pelo leitor. As notações “privativas” ou “negativas” evocadas acima são antes de tudo notações relativas. A descrição é negativa porque os caçadores vivem em interação regular com grupos aos quais (ao contrário) “não falta nada”. Assim, os aldeões que trocam tabaco, ferramentas de trabalho, mel e carne com os pigmeus têm todas as crenças e instituições em questão. O tema da *convivência* está diretamente ligado a esse aspecto. Os camponeses aparecem continuamente envolvidos em empreendimentos absurdos, como a feitiçaria ou a profecia; ao passo que os pigmeus são sempre descritos como pessoas racionais, que, como o etnógrafo – e, hipoteticamente, o seu leitor – não creem em todas essas “ridicularias”.

Os antropólogos que trataram dos pigmeus se conformaram em acomodar o comportamento dos camponeses a seus próprios interesses, seu próprio discurso etnográfico – um discurso que tem mais abstrações do que descrição sociológica. De fato, os antropólogos em questão têm muito raramente seguido os pigmeus na floresta e, logo, ignoram seu modo de vida. A construção de sua etnografia baseia-se fundamentalmente na interação entre eles e os camponeses.

É frequente nos textos etnográficos, a respeito das crenças do grupo estudado, adotar-se um estilo indireto livre. As crenças descritas estão muitas vezes acompanhadas de comentários que as complementam ou as justificam e que são afirmadas pelo etnógrafo como, por exemplo, “a maleficência dos espíritos é invocada para explicar as mortes acidentais”. Esses aspectos estão presentes nos textos analisados por Turnbull, segundo Boyer, assim como em todo texto etnográfico, mas eles não tomam um estilo particular que termine por fixar a fronteira entre crenças descritas e asserções do pesquisador.

Para compreender o alcance dessa estratégia retórica, podemos tentar compará-la à técnica de persuasão utilizada, segundo Geertz, por Evans-Pritchard nas suas explicações dos costumes mais estranhos dos Nuer, Shilluk ou Zande. Para Geertz, a maioria dos escritos de Evans-Pritchard está fundada sobre um expediente dramático muito simples. Os fatos etnográficos são apresentados em toda sua estranheza como um “*bric-à-brac* de bizarras cognitivas”. Entretanto, à medida que prossegue a argumentação, a acumulação de dados e explicações termina por persuadir o leitor de que as crenças e práticas dadas no contexto cultural são de fato de pessoas muito racionais e plenas do bom senso – valores fundamentais para a cultura. Os textos são mais persuasivos quando o ponto de partida é exótico e chocante e o ponto de chegada apresentado como uma verdadeira evidência.

Aqui, ao contrário do que percebe Turnbull, as qualidades são separadas e atribuídas a dois grupos de personagens. Nos textos observados por Turnbull, os pigmeus são o objeto principal que se procura compreender, mas são os camponeses que se mostram exóticos e irracionais. Da mesma maneira, um texto etnográfico que faz um grande apelo à *convivência* imaginária entre o leitor e os grupos descritos parece por isso mesmo comprometer sua própria justificativa. Se os pigmeus não têm outras crenças que aquelas que teriam todos os povos, se a visão de mundo pigmeia se reduz a ver o mundo tal qual ele é, como se pode propor uma descrição antropológica? A transparência das crenças pigmeias torna toda a análise supérflua – daí o deslocamento do olhar para os camponeses. Se o antropólogo busca o exótico, o diferente (a partir de uma noção preestabelecida de cultura), o protagonista do texto etnográfico não pode ser identificável com ele, o autor, muito menos com o leitor do seu texto.

A esse respeito, Boyer interroga o porquê de o texto adotar essa retórica específica, se distinguindo dos procedimentos convencionais da etnografia – visto que a etnografia utiliza necessariamente os textos e os procedimentos retóricos, é possível perguntar ainda quais são os verdadeiros fatos depois do disfarce “textual” etnográfico.

É que a forma de interação descrita nos termos da falta, o que o antropólogo não encontra nos pigmeus, é o verdadeiro propósito da maioria das monografias etnológicas. Não sendo jamais descrita em termos teóricos, e quase sempre presente nos grupos estudados, essa forma de organização passa então para o último plano natural de todas as diferenças culturais. Muito familiar, ela é transparente e sua ausência leva a pensar que não existe mais nada a descrever, que eles “não têm cultura”. O que falta é uma certa forma de organização das relações entre enunciados e pessoas, que a etnologia apreende na maioria dos grupos sobre os quais ela trabalha.

Para o texto etnográfico, os pigmeus não têm cultura por que não cumprem o modelo de organização social esperado pelo antropólogo formado pelos padrões tradicionais da pesquisa de campo. Ao contrário, os camponeses se mostram rigorosamente encaixáveis nas categorias de análise previstas pelo código cultural do pesquisador para a definição do outro: têm crenças, práticas religiosas, instituições, etc.

Em **A experiência etnográfica**, obra publicada no início dos anos 1980, James Clifford analisa a emergência da moderna noção antropológica ou etnográfica de cultura, tal como esta veio a se configurar nos dois primeiros terços do século XX. O autor aborda os modos de representação etnográfica no contexto colonial e pós-colonial e no contexto cultural do modernismo literário e artístico europeu. Nesse percurso, explora as fronteiras sempre móveis entre História, Literatura e Antropologia.

A partir de um olhar crítico e historiográfico acerca da Antropologia, Clifford mostra que os etnógrafos fazem tudo aquilo que afirmam *não* fazer: arte, Literatura, trabalho missionário, colonialismo. Em decorrência dessa abordagem, noções caras à Antropologia, como cultura, linguagem, símbolo, significado, experiência e interpretação, são postas em xeque: para o autor, não passam de estratégias de autoridade.

De olho no período entre 1900 e 1960 – quando o trabalho de campo etnográfico foi estabelecido como norma para a Antropologia norte-americana e europeia, substituindo a pesquisa de gabinete –, o autor faz um inventário das abordagens etnográficas disponíveis. Os textos reunidos na coletânea tratam das abstrações antropológicas do missionário Maurice Leenhardt, do cosmopolita (polonês/inglês) Bronislaw Malinowski, do aventureiro Marcel Griaule e da feminista contemporânea Marjorie Shostak, entre outros. São trabalhos alimentados por políticas e estéticas históricas e específicas. A etnografia científica do século XX, pondera Clifford, foi e continua talhada nessas áreas de fronteira, em que a teoria e a prática de antropólogos, viajantes, artistas, escritores e funcionários públicos convergem e se justapõem.

O debate político-epistemológico sobre a escrita e a representação da alteridade levada a cabo por *sujeitos* coletivos – que recusam o *status* de objetos científicos – não está restrito ao desenvolvimento da ciência etnográfica em si. Assim, não se trata apenas de avaliar a etnografia enquanto “empreendimento textual”, como faz Clifford, mas de refletir sobre o impacto do conhecimento produzido sobre a *vida* das populações estudadas<sup>52</sup>.

As observações mais detalhadas dos povos pesquisados, segundo Geertz, em **O saber local**, devem ser combinadas com caracterizações sucintas a partir de novas representações. A tensão interpretativa deverá oscilar entre as interpretações “deles” e as “nossas” de modo paralelo.

A observação e análise de grupos humanos e a fiel reconstituição das particularidades de cada um – definição de método etnográfico, segundo Lévi-Strauss – forneceram teorias e conceitos fundamentais para embasar a herança, a desestruturação social e a elaboração de políticas públicas contrárias aos interesses e bem-estar das populações pesquisadas. O problema, nesse caso, é muito mais de *responsabilidade teórica e política* do que uma mera questão metodológica.

James Clifford afirma ainda que, na etnografia, “a atual guinada em direção à retóri-

---

<sup>52</sup> Para uma discussão mais verticalizada acerca dessa temática, consultar Vagner Gonçalves da SILVA; Letícia Vidor de Souza REIS; José Carlos da SILVA. **Antropologia e seus Espelhos**: a etnografia vista pelos observados. São Paulo: FFLCH-USP.

ca coincide com um período de reavaliação política e epistemológica no qual a natureza construída, imposta, da autoridade representacional tornou-se, de forma extraordinária, visível e contestada<sup>53</sup>. Permanece em aberto, porém, a “moral de cada história” que a etnografia, enquanto alegoria, diz ele, carrega consigo.

Tomada como construção ideológica, como diz Clifford, a etnografia “é o fundamento da ética”. Todos os antropólogos têm em comum a crença de que o Outro é acessível por meio de sonhos, crenças, fetiches ou da mentalidade primitiva, como um objeto crucial da pesquisa moderna. Então, o que os antropólogos fazem é etnografia. E se podemos entender o que é etnografia (a sua prática), então entenderemos o que é a Antropologia como forma de conhecimento ou discurso. O que a define é o tipo de esforço intelectual, aquilo que Geertz vai definir como um “risco elaborado para uma ‘descrição densa’” (expressão tomada de empréstimo a Gilbert Ryle). A ideia aqui não é refutar o que está documentado, mas evidenciar o poder da imaginação científica.

Em “Sobre a automodelagem etnográfica”, terceiro ensaio de **A experiência etnográfica**, James Clifford, ao abordar a articulação entre cultura e linguagem encontrada nas etnografias clássicas, pontua a situação de subjetividade e liminaridade cultural de alguns autores (Malinowski, Leenhardt e Mead). Em outras palavras, a Antropologia dá integridade não só à cultura que julga resgatar, mas também a um “eu” – o cientista etnógrafo – que luta, inclusive na vida pessoal, contra a desintegração e a dissolução moral de uma época. Intimamente relacionada à emergência da cultura etnográfica, essa “estrutura de sentimento” usa a cultura como ficção coletiva, “a base para a identidade e a liberdade individuais<sup>54</sup>”.

A crítica de histórias e padrões que fazem relatos sobre diferentes culturas permanece, de acordo com Clifford, “uma importante tarefa tanto política quanto científica<sup>55</sup>”. É possível proceder à crítica sem historicizar as representações, textuais ou não, criadas pelos atuais etnógrafos sobre nós mesmos? Clifford tem razão ao avaliar ser mais frequente, com a textualização das culturas outrora não-letradas, reinterpretar versões sobre a cultura e também questionar aquelas escritas por etnógrafos acadêmicos.

Parece não haver escapatória para quem foi “treinado” no âmbito da tradição acadêmica e aprendeu a valorizar o trabalho de campo etnográfico como a fonte dos dados que vão ser coletados, organizados e interpretados, a partir de metodologias e conceitos teóricos específicos. Com Clifford e toda uma geração de críticos, deve-se repensar a Antropologia. Mes-

<sup>53</sup> James CLIFFORD. Sobre a alegoria etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. p.66

<sup>54</sup> Id. Sobre a automodelagem etnográfica. In: **A experiência etnográfica**. Op. cit., p. 118.

<sup>55</sup> Id. Sobre a alegoria etnográfica. Op. Cit., p.80.

mo que os antropólogos se transformem naqueles “nativos” que desejam possuir, o trabalho nas fronteiras culturais, como propõe o autor, sempre levará “à improvisação de novos modos de autoridade”. O desencanto é absoluto. Quaisquer que sejam os etnógrafos e os nativos, a etnografia permanecerá mesclada a relações de poder, características de uma arena política mais ampla, construída com a ajuda do pesquisador.

As dúvidas radicais sobre os procedimentos através dos quais grupos humanos exóticos vêm sendo caracterizados tiveram início, segundo Clifford, com as críticas feitas por Edward Said (1978), entre outros antropólogos, historiadores e críticos literários. Esses estudos sugerem que, “se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar ‘outros’ abstratos e a-históricos<sup>56</sup>”. Como fazer isso, porém, sem levar em consideração a perspectiva êmica e a ideologia nativa sobre o novo “outro” – o próprio antropólogo?

O caso dos Rosaldo e o consequente questionamento sobre “quem é na verdade o autor das anotações feitas no campo<sup>57</sup>” (a questão é formulada por James Clifford) é exemplar para pensar a relação sujeito-objeto no texto etnográfico. Entre outros episódios desconcertantes da história da etnografia, o caso é abordado no artigo “Fermentação na Antropologia”, de Louis A. Sass<sup>58</sup>, como mote para um balanço da história da disciplina, acentuando o caráter heterogêneo do discurso antropológico, sobretudo em sua relação, na contemporaneidade, com os Estudos Culturais nos Estados Unidos.

Trata-se do trabalho de dois estudantes de Antropologia da Universidade de Harvard, cuja experiência junto aos *Ilongot* (Filipinas), na década de 1960, resultou, conforme Sass numa desmitificação/desmistificação do fazer etnografia junto a culturas ditas não-civilizadas. Em campo, Renato e Michelle Rosaldo teriam se deparado com uma realidade bastante distinta daquela idealizada nos cursos de Antropologia. Por conseguinte, o relato publicado por Renato Rosaldo, na década de 1980, destoa do que seria considerada uma etnografia tradicional: “Quando se pedia a um Ilongot que explicasse por que determinado casamento fora realizado, ou por que havia decepado a cabeça de alguém, ele não mencionava qualquer ritual ou crença. Simplesmente dizia: ‘fazemos o que nos apetece’<sup>59</sup>”. Em seu artigo, Sass chama a atenção para o impasse no qual os pesquisadores se encontraram quando, mediante prazo a ser cumprido junto à Universidade, tinham apenas narrativas fragmentadas de “aventuras realistas” relatadas pelos *Ilongot* – o que, aos olhos dos dois estudantes, formados pelo discurso da

<sup>56</sup> Id. Sobre a autoridade etnográfica. Op. Cit. p.19

<sup>57</sup> Ibid. p.48.

<sup>58</sup> Louis A. SASS. Fermentação na antropologia. Revista **Diálogo**, n. 2, v. 20. Rio de Janeiro, 1987.

<sup>59</sup> Transcrição do relato de Renato ROSALDO apud Louis A. SASS. Op. Cit. p. 65.

Antropologia tradicional, parecia inicialmente sem valor científico. Diante do impasse, Renato Rosaldo acabou apresentando um material distinto de sua proposta inicial. O título do trabalho, **Ilongot Headhunting, 1883-1974, a study in Society and History**<sup>60</sup>, informa que, da intenção original de “escrever um estudo sincrônico da estrutura social<sup>61</sup>”, o etnógrafo optou pela história antiga dos *Ilongot*, já que os informantes insistiam em narrativas intermináveis sobre a história local. Na avaliação de James Clifford, só depois de um longo processo de reinterpretação dos “obscuros relatos” considerados dispensáveis, Rosaldo se deu conta de que ali estava seu verdadeiro tema: “o sentido culturalmente distinto de narrativa e história dos *ilongot*<sup>62</sup>”.

O projeto de construção da Antropologia defendido por Clifford Geertz – o mais contundente entre os antropólogos associados à corrente hermenêutica em Antropologia e o de maior repercussão aqui no Brasil, talvez por confrontar a lógica estruturalista de Lévi-Strauss<sup>63</sup> –, a chamada Antropologia interpretativa, procura entender a cultura como um texto, uma tessitura de significados elaborados e reelaborados, cuja possibilidade de interpretação seria papel da Antropologia pós-moderna.

É importante assinalar que a proposta de Geertz surge em 1973 (quando da publicação de **A interpretação das culturas**), no contexto da desconfiança dos antropólogos com relação à capacidade de explicar o Outro a partir de modelos clássicos de representações culturais generalistas e fechadas. A análise cultural interpretativa afirmava explicitamente no texto etnográfico seus limites ou mesmo o caráter particular e muitas vezes provisório, porque precário, dos resultados da análise.

Desse modo, portanto, a noção de *texto* é fundamental para essa Antropologia que se quer “pós”, uma vez que redefine o fazer etnográfico, a partir de uma renegociação das fronteiras entre o relato e o trabalho de campo (*fieldwork*). É na produção textual, na textualização da cultura que o discurso desses antropólogos quer encenar uma outra narrativa, sem as amarras da objetividade científica e das pretensões totalizantes. O fragmentário, o fugidio ou mesmo o derrisório passam a integrar essa textualidade como elementos irremediavelmente presentes na experiência etnográfica.

<sup>60</sup> O trabalho foi publicado pela Stanford University Press, em 1980.

<sup>61</sup> Cf. James CLIFFORD. Op. Cit., p.47.

<sup>62</sup> Ibid., p.48.

<sup>63</sup> Vale ressaltar que a antropologia estrutural de Lévi-Strauss teve (de maneira notável nas décadas de 70 e 80) e tem um impacto muito grande na tradição antropológica brasileira, sobretudo aquela que investiga as sociedades indígenas. A respeito da discussão entre o modelo interpretativista de Clifford Geertz e a hermenêutica estruturalista de Lévi-Strauss, ver o trabalho comparativo entre essas duas formas de interpretação antropológica em Carlos AZZAN JUNIOR. **Antropologia e interpretação**: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Clifford Geertz. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.



A *nova* etnografia, em suas primeiras formulações, arraigada à teoria e prática da Antropologia, passou, como já dito, por reformulações – sobretudo por sua vinculação com uma vertente dos Estudos Culturais americanos, de maneira especial com a figura de James Clifford, um dos colaboradores do livro **Cultural Studies**, coletânea organizada por Lawrence Grossberg, Cary Nelson e Paula Trechler (Nova York/Londres, Routledge, em 1992)<sup>64</sup>.

No ensaio que introduz a coletânea, os autores chamam a atenção para o fato de que,

embora a nova etnografia não defina, por si mesma, uma tradição alternativa de Estudos Culturais, ela se junta a um outro corpo de trabalho feito por teóricos/as feministas, negros/as e pós-coloniais preocupados com a identidade, a história e as relações. A tensão entre essas tradições abre novas possibilidades não simplesmente para uma prática reformada da etnografia e da antropologia, mas para uma prática de Estudos Culturais que não pode mais ficar confortavelmente localizada na disciplina da Antropologia<sup>65</sup>.

Talvez por isso, os Estudos Culturais, seja de matriz britânica ou (mais tarde) norteamericana, tenham abalado as *estruturas* da Antropologia. Quando se deu conta de que a busca pelo Outro (e conseqüentemente o discurso sobre ele) não era mais de sua propriedade exclusiva, a Antropologia sofreu uma revisão conceitual. A partir de um debate interno, críticas contundentes, no contexto do pós-modernismo, trouxeram à tona, segundo George Marcus, uma “reflexão mais energética sobre a cultura, especialmente em contextos de contato cultural, [reflexão advinda] da área da literatura, como no caso de Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha<sup>66</sup>”, em contextos distintos. Para Marcus, este momento poderia ser classificado como “projeto crítica cultural”.

---

<sup>64</sup> Resultado de uma conferência internacional intitulada “Cultural Studies Now and in the Future”, realizada em Urbana-Champaign no primeiro semestre de 1990, o livro parece ser o resultado do *boom* dos Estudos Culturais, ou do interesse, por parte de intelectuais ligados à grande área denominada ciências humanas, em identificar as dimensões dos estudos da cultura e seus efeitos no campo das disciplinas que compõem a área – repensando, inclusive, os contornos disciplinares que delimitam essas disciplinas. Cf. Lawrence GROSSBERG; Cary NELSON; Paula A. TREICHLER (Ed.). **Cultural Studies**. New York/London: Routledge, 1992.

<sup>65</sup> Lawrence GROSSBERG; Cary NELSON; Paula A. TREICHLER. Estudos culturais: uma introdução. In: Tomaz Tadeu da SILVA (Org.). **Alienígenas em sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. Petrópolis: Vozes, 2001. p.32-33 (à exceção do texto “Travelling cultures”, de James Clifford, as páginas citadas referem-se a essa edição).

<sup>66</sup> George MARCUS. O que vem (logo) depois do “pós”: o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.37, p. 11, 1994.

## 1.2 A “CENTRALIDADE DA CULTURA” NOS ESTUDOS CULTURAIS

Em ensaio publicado na Revista **Ipotesi**, Eneida Leal Cunha sugere que os estudos produzidos no âmbito da vertente da crítica contemporânea denominada Estudos Culturais sejam pensados ou desenvolvidos como uma “crítica da cultura<sup>67</sup>”, mesmo que seus objetos de interesse pertençam ao domínio do literário (a ressalva, sem dúvida, refere-se ao fato de o texto ser resultado de uma conferência apresentada em um Seminário de Pós-Graduação em Letras). Para falar sobre os Estudos Culturais a uma audiência de Letras, a autora compõe um painel, a partir de três reflexões que interpelam os campos disciplinares instituídos. Tais reflexões são agenciadas pela autora a partir da hipótese de que os Estudos Culturais, por sua resistência a se tornarem uma disciplina, podem ser apreciados como “um exterior” aos territórios disciplinares instituídos.

A partir do que significam as reflexões de Hayden White em relação ao campo da História, de Jacques Derrida em relação à Psicanálise e de Michel Foucault em relação à própria noção de disciplina<sup>68</sup> – peças com as quais a autora articula seu painel –, Cunha assinala como os Estudos Culturais são capazes de produzir perguntas, desafios e estímulos às áreas com as quais dialogam, promovendo, “de fora”, questionamentos aos objetos, práticas, sistemas de classificação e valores que formam esses campos do saber.

Seguindo-se esta proposição – e atentando aos interesses específicos desta dissertação –, seria interessante interrogar que desafios e estímulos os Estudos Culturais colocam para a Antropologia, se considerarmos a sugestão de tomá-los como uma “crítica da cultura”, ou, se quisermos recuperar um questionamento vindo “de dentro”, a partir de James Clifford<sup>69</sup>, “[...] como as idéias antropológicas ‘viajam’ para outras disciplinas<sup>70</sup>”.

Em primeiro lugar, seria produtivo chamar a atenção para duas questões fundamentais sobre o campo dos Estudos Culturais, reiteradamente assinaladas pelos textos que abor-

---

<sup>67</sup> Eneida L. CUNHA. Estudos culturais e contemporaneidade. **Ipotesi**, Revista de Estudos Literários. Juiz de Fora, v. 5, n. 2. p. 17-25.

<sup>68</sup> Trata-se das ponderações de Hayden White acerca do caráter ficcional das narrativas historiográficas; de Jacques Derrida, falando para psicanalistas, sobre as questões que a contemporaneidade impõe aos campos disciplinares instituídos; e de Michel Foucault acerca da disciplina, entendida como um princípio de classificação, ordenamento e distribuição de discursos.

<sup>69</sup> E aqui seria preciso assinalar a dupla inscrição de James Clifford, simultaneamente “de dentro” e “de fora” do campo da Antropologia. Embora seja um dos nomes próprios da chamada Antropologia Pós-Moderna, Clifford é, por formação, historiador, e se autodefine como “alguém associado à área de *cultural studies* e que é uma espécie de olheiro nas fronteiras da Antropologia”. Cf. James CLIFFORD. As fronteiras da Antropologia. **Boletim da ABA**, n.25, mar/96, p.10.

<sup>70</sup> Id. Op. Cit., p.7.

dam essa vertente da crítica contemporânea: sua resistência ao fechamento disciplinar e seu interesse pela cultura. Se para a área de Letras, como assinala Cunha, o desafio mais grave colocado por esse “exterior” esteja “na órbita das responsabilidades, ou, de modo mais direto, da responsabilidade política, da necessária articulação entre academia e vida social, da incontornável reflexão sobre a literatura e a exclusão cultural, por exemplo<sup>71</sup>”, para a Antropologia torna-se particularmente desafiador o fato de os Estudos Culturais, desde a fundação do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, trabalharem, “de fora” do campo antropológico e para além do modelo etnográfico clássico, com a ideia de cultura implicada em processos históricos concretos.

É justamente na chave dessas duas questões que se desenvolve a “Introdução” à coletânea **Cultural Studies**<sup>72</sup>, texto que tem sido uma referência para a compreensão não apenas dos objetivos da organização da própria coletânea, mas sobretudo do campo dos Estudos Culturais, dos temas mais recorrentes em sua “agenda” e dos modos como esse campo dialoga com as disciplinas institucionalizadas. A discussão sobre a inquieta e inquietante posição dos Estudos Culturais em relação aos campos disciplinares ocupa uma fração considerável do ensaio introdutório, como um esforço contínuo para destacar, ao mesmo tempo, a resistência do campo às estratégias tradicionais pelas quais as disciplinas demarcam seu território e a intervenção que ele opera nessas ordens discursivas.

A partir dos modos pelos quais se define um campo disciplinar – reivindicação de um domínio particular de objetos; instituição de métodos, técnicas e instrumentos de trabalho; eleição de uma tradição discursiva – os autores propõem observar como os Estudos Culturais se acomodam mal nesse modelo. Interessados em objetos e temas os mais diversos, adotando de modo estratégico e autorreflexivo metodologias também diversas (o que os autores denominam de *bricolage*) e pondo em circulação reflexões teóricas advindas das mais variadas áreas, os Estudos Culturais são apresentados por Grossberg, Nelson e Treichler como “ativa e agressivamente antidisciplinares<sup>73</sup>” – e muitas vezes como uma crítica das disciplinas, como assinala Graeme Turner em um dos textos que compõem a coletânea: “motivados, ao menos em parte, por uma crítica das disciplinas, os Estudos Culturais têm se mostrado relutantes a se tornarem uma delas<sup>74</sup>”.

Especifiquemos a questão, dirigindo-a, por exemplo, ao campo da Antropologia: que desafios esse ímpeto crítico e agressivamente antidisciplinar dos Estudos Culturais tem colo-

<sup>71</sup> Eneida Leal CUNHA. Op. Cit., p25.

<sup>72</sup> GROSSBERG; NELSON; TREICHLER. Op. Cit.

<sup>73</sup> Id. Op. Cit.

<sup>74</sup> Graeme TURNER apud GROSSBERG; NELSON; TREICHLER. Op. Cit., p.8.

cado para uma ciência que, no momento mesmo da disseminação desse novo campo, repensava seu objeto, seus métodos e sua tradição discursiva? Uma maneira útil de responder a essa questão talvez seja compreender como ela foi e tem sido constantemente reformulada, dentro e fora do campo da Antropologia. Mais do que simples respostas, interessa-nos compreender as intervenções dessa força chamada Estudos Culturais naquilo que Otávio Velho definiu como a “identidade disciplinar” da Antropologia.

Em um ciclo de palestras que reuniu pesquisadores de diversas áreas, a fim de discutir a noção de cultura, com o intuito de “dividir com o público em geral uma reflexão até agora [o evento ocorreu em 1995] restrita ao interior dos ‘muros da academia’<sup>75</sup>”, o antropólogo Otávio Velho, à maneira de Hamlet, vaticinou: “há desafios sérios no ar<sup>76</sup>”. Para ele, o próprio contexto de organização do encontro pode ser lido como um “sintoma das dificuldades de relacionamento de uma disciplina estabelecida – mesmo tratando-se da ‘indisciplinada disciplina’ de que fala Geertz – com correntes gerais do pensamento que refletem mais imediatamente as tendências da época<sup>77</sup>”. O que o autor está indicando como “tendências da época” são reverberações, no interior da Antropologia, de “algumas preocupações que têm sido organizadas em torno da noção de ‘pós-colonialismo’<sup>78</sup>”, ou, conforme equaciona mais adiante, fenômenos indicativos dos desafios que se apresentam para o campo antropológico:

Indicativa é não só a ‘virada cultural’ dos anos 80, mas também a disseminação do interesse pela etnografia. Como também o volume de publicações ‘transdisciplinares’ (vide os *Cultural Studies*) e a aplicação da questão da diferença não só para localizar o outro ‘externo’, mas para pensar as diferenças internas às sociedades, aos indivíduos etc. muito além do que poderiam imaginar os clássicos da Antropologia e quase que desconstruindo por exarcebção a própria noção de cultura<sup>79</sup>.

O fato de podermos pensar nos Estudos Culturais como uma “crítica da cultura”, como propõe Cunha, e também como uma “crítica das disciplinas”, como assinala Graeme Turner, redundante, para Otávio Velho, em inquietações que se insinuam em torno da Antropologia enquanto instituição disciplinar: “sendo [a cultura] objeto de múltiplas apropriações que provocam sensação semelhante à perda de monopólio, mas que se expressa na forma de um medo à desordem [...] corre-se o risco do avanço [da Antropologia] ser substituído por fun-

<sup>75</sup> Cf. Maria de PAIVA; Maria Ester MOREIRA. Op. Cit., p.7.

<sup>76</sup> Otávio VELHO. Culturas: uma perspectiva antropológica. In: Maria de PAIVA; Maria Ester MOREIRA (Coord.). Op. Cit., p.179.

<sup>77</sup> Id. Op. Cit. p. 178.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid., p.179-180.

damentalismos reativos [...]”<sup>80</sup>.

Falando muito “de dentro” do campo, o antropólogo parece ainda cauteloso em relação aos efeitos que os Estudos Culturais podem provocar num campo ainda às voltas com uma crise de paradigmas. Mas sua advertência é produtiva: “Na verdade isto não significa dizer de uma forma mais geral que não haja comunicação alguma entre a Antropologia e as correntes ‘menos disciplinares’ de pensamento”<sup>81</sup>. Com efeito, Otávio Velho traça um diagnóstico mais ou menos otimista em relação ao que essas “novas tendências da época” têm provocado no interior da Antropologia:

Então, estamos diante de dois desenvolvimentos que como se atropelam:

1. Por um lado, fomos alcançados. O saber antropológico em amplos círculos tornou-se uma espécie de lugar comum. Mais um exemplo, em certos casos, da quebra, justamente, da oposição entre ‘alta’ e ‘baixa’ cultura.
2. Por outro lado, já vamos sendo contestados de um modo diferente do bom e velho etnocentrismo a que estávamos acostumados e do qual talvez tenhamos dificuldades em prescindir.

O que significa “ser alcançado” quando se trata de uma disciplina instituída a partir do acesso privilegiado (e, na verdade, supostamente exclusivo ou autorizado) ao objeto “cultura”? Se o saber antropológico tornou-se lugar-comum, é sua especificidade disciplinar que se vê ameaçada. Dito de outro modo, o que entra em colapso quando se é alcançado enquanto disciplina são os pilares que garantiam sua sedimentação: seu objeto, seu método e sua tradição discursiva. Não é por acaso que Otávio Velho associa a emergência das novas tendências ou correntes menos disciplinares do pensamento a fenômenos que implicaram em reavaliações para o campo da Antropologia. Vale a pena lembrar que o interesse pela etnografia – ou pela dimensão política do discurso etnográfico – e a circulação *indisciplinada* da noção de cultura são algumas das marcas assinaladas por Grossberg, Nelson e Treichler como pistas para a compreensão dos Estudos Culturais:

Questões um tanto diferentes orientam uma outra tradição visível, aliada dos Estudos Culturais, nos Estados Unidos – a nova etnografia, enraizada primariamente na teoria e na prática antropológica. Embora a nova etnografia não defina, por si mesma, uma tradição alternativa de Estudos Culturais, ela se junta a um outro de trabalho feito por teóricos/as feministas, negros/as e pós-coloniais preocupados com a identidade, a história e as relações sociais<sup>82</sup>.

[...] algumas das tensões que constituem os Estudos Culturais estão, na ver-

<sup>80</sup> Ibid., p.179.

<sup>81</sup> Ibid. (grifo meu).

<sup>82</sup> GROSSBERG; NELSON; TREICHLER. Op. Cit., p.32.

dade, inscritas na diversificada história de significados que são dados à própria palavra ‘cultura’<sup>83</sup>.

Para os autores, os Estudos Culturais atuam na tensão entre tendências que abrangem tanto a acepção antropológica de cultura (embora tenham se desenvolvido a partir de análises das sociedades industriais modernas) quanto a ideia humanística de cultura (ainda que recusem a associação exclusiva entre cultura e alta cultura):

[a idéia de] cultura é entendida *tanto* como uma forma de vida – compreendendo idéias, atitudes, linguagens, práticas, instituições e estruturas de poder – *quanto* toda uma gama de práticas culturais: formas, textos, cânones, arquitetura, mercadorias produzidas em massa, e assim por diante<sup>84</sup>.

Mas, além disso, se a prática dos Estudos Culturais pode ser delineada a partir dessa tensão produtiva em torno dos modelos de cultura e de modernidade, dizem os autores, ela também se configura pelo constante questionamento dessa tensão – “os Estudos Culturais devem sempre contestar também suas próprias e sedimentadas práticas ao encontrar novas formas de articular seu papel<sup>85</sup>”. Talvez seja esse o sentido que Stuart Hall atribui à prática dos Estudos Culturais, ao se referir à permanente tensão sob a qual são postas as questões políticas e teóricas: “os estudos culturais permitem que essas tensões se irriem, se perturbem e se incomodem reciprocamente, sem insistir numa clausura teórica final<sup>86</sup>”. A opção de conceber seus objetos e métodos de forma relacional – de trabalhar com noções distintas da ideia de cultura, com metodologias e posicionamentos teóricos diferentes – não implica, entretanto, como adverte Hall, que o campo dos Estudos Culturais possa ser reduzido a um “pluralismo simplista<sup>87</sup>”. Ou, ainda, que a ideia de cultura possa ser tomada a partir do fechamento que, *de per se*, as noções antropológica e humanista, por exemplo, possam apresentar. Friccionar essas conceituações, assim como os discursos que se sedimentaram a partir delas, coloca o debate em outra direção – a de pensar, por exemplo, que nenhuma conceituação fundada no fechamento teórico dará conta de algo que está em constante processo. Se o termo cultura jamais significou a mesma coisa em momentos históricos distintos, nem mesmo chegou a ser um consenso teórico entre os campos disciplinares que se propuseram a abordá-la, é que talvez não se trate de algo a se alcançar, enquanto conceito estável e pronto para ser definido, mas algo que se processa no momento mesmo em que se lhe dão esta ou aquela definição.

<sup>83</sup> Id. Op. Cit., p.13.

<sup>84</sup> Ibid., p.14 (grifos dos autores).

<sup>85</sup> Ibid. p.34.

<sup>86</sup> Stuart HALL. Estudos Culturais e seu legado teórico. Op. Cit., p. 200.

<sup>87</sup> Id. Op. Cit., p.188.

A compreensão de que o termo cultura se refere menos a um campo autônomo condicionado por fatores externos e mais a uma construção simbólica em constante transformação parece inspirar a reflexão que James Clifford estabelece sobre a própria tradição do campo da Antropologia. Em “Travelling cultures<sup>88</sup>”, texto que integra a coletânea **Cultural Studies**, Clifford se vale da *viagem*, condição essencial ao trabalho do etnógrafo, como uma metáfora a partir da qual a ideia de cultura tem sido reconsiderada. Para ele, “se repensarmos a cultura e sua ciência, a Antropologia, em termos de viagem, então o viés orgânico, naturalizador, do termo cultura – vista como um corpo enraizado que cresce, vive e morre etc. – é questionado<sup>89</sup>”. Conceber a cultura (e mesmo a Antropologia) em termos de viagem informa a dupla utilidade que a metáfora ganha no texto de Clifford: de um lado, refere-se ao deslocamento geográfico, parte fundamental do trabalho do etnógrafo; por outro, refere-se ao deslocamento conceitual necessário para se entender que a cultura do Outro não está enraizada no local *nativo* que lhe reservou, durante muito tempo, o discurso acadêmico. Para Clifford, o etnógrafo não pode prescindir de uma reflexão sobre as implicações de sua viagem – entre elas a própria noção de “campo” (*field*), como um lugar para o qual o sujeito acadêmico se desloca –, sob pena de corroborar para a manutenção de velhas estratégias de localismos, que impedem a compreensão de que a cultura do Outro também se desloca.

Da mesma forma, seria preciso rever, também, noções amplamente difundidas no discurso das Ciências Sociais, como *nativo*, *ênico*, *autóctone*, e todas essas expressões que funcionam como elementos paralisantes da cultura do Outro. Seja em contextos de diásporas ou migrações, ou porque acessam meios de comunicação de massa, ou por qualquer outra força que as tenha colocado em trânsito cultural, as culturas Outras nunca estão/estiveram *apenas* nos lugares que lhes reservavam as narrativas etnográficas tradicionais.

É nessa direção que, aqui, se compreende o lugar privilegiado que a cultura ocupa nos Estudos Culturais. Menos um território sólido, fixo ou enraizado, menos ainda um conceito estável para o qual convergem oportunamente as “novas tendências” da reflexão teórica. O modo como o campo dos Estudos Culturais perlabora a ideia de cultura parece delinear mais um espaço em que se tensionam concepções tradicionais do termo, posturas políticas e intervenções críticas, um campo minado que é tanto objeto de análise quanto lugar de enunciação.

Um ano após a publicação do **Cultural Studies**, Fredric Jameson<sup>90</sup> escreveu uma resenha à coletânea, na qual reitera a ideia de que, a despeito de terem surgido da insatisfação

---

<sup>88</sup> James CLIFFORD. “Travelling cultures”. In: **Cultural Studies**. Op. Cit., p.96-116. (Os comentários a esse texto se referem a essa edição, cf. nota 42).

<sup>89</sup> Id. Op. Cit., p.101.

<sup>90</sup> Fredric JAMESON. Op. Cit.

com os campos disciplinares institucionalizados, sobretudo com seus limites, os Estudos da Cultura (como ele prefere nomeá-los), continuam a se definir a partir do seu relacionamento com as disciplinas já estabelecidas<sup>91</sup>”. Para ele, entretanto, os Estudos da Cultura não podem ser vistos como uma “planta arquitetônica para uma nova disciplina acadêmica<sup>92</sup>”, mas devem ser abordados em termos políticos e sociais, como um projeto político dentro e fora da universidade, constituindo-se assim à semelhança de um “bloco histórico”, no sentido gramsciano do termo.

Ao situar os Estudos da Cultura em relação a essas disciplinas estabelecidas, Jameson chega até a Antropologia, assinalando que o momento de emergência desses estudos é o mesmo em que a Antropologia “está também em completa metamorfose e em transformação metodológica e textual convulsiva<sup>93</sup>” – o que, segundo ele, se comprova pela presença de James Clifford na lista dos autores dos estudos de cultura. Mas é no tópico que intitula “Cultura e libido grupal” que Jameson discute a noção de cultura.

Definida como “a versão mais fraca e secular daquilo que se chama religião<sup>94</sup>”, a cultura será tratada por Jameson sobretudo a partir do seu caráter relacional, isto é, da impossibilidade de se pensar na cultura de um determinado grupo sem que a este não se tenha comparado um outro. Na ressignificação do termo, operada pelo autor, cultura

é uma miragem objetiva que surge do relacionamento entre pelo menos dois grupos. Isto significa que nenhum grupo ‘possui’ uma cultura sozinho: a cultura é o nimbo percebido por um grupo quando entra em contato com e observa outro grupo. É a objetificação de tudo que é alheio e estranho no grupo contatado [...]<sup>95</sup>.

Numa direção avizinhada àquelas tomadas pelos antropólogos norte-americanos, chamados “pós-modernos”, Jameson coloca em suspenso o conceito de cultura que sustentava a Antropologia mais tradicional, ao registrar seu caráter ficcional e retórico. As marcas de que se constitui “a cultura do outro” são normalmente projeções de quem observa o outro para defini-lo. O antropólogo Rodney Needham, segundo Jameson, “mostrou que a maioria das ‘culturas’ não possui o equivalente do nosso conceito, ou pseudoconceito, de crença (o que é denunciado como algo que os tradutores projetam ilicitamente nas línguas não imperiais e não

---

<sup>91</sup> Ibid., p. 13.

<sup>92</sup> Ibid., p.11.

<sup>93</sup> Id. p.17.

<sup>94</sup> Id. p.29.

<sup>95</sup> Id. Ibid.



cosmopolitas)<sup>96</sup>”.

Assim como ocorreu na Antropologia acerca da noção de cultura – basilar para a própria existência da área – o campo dos estudos literários não pode contornar uma discussão fundamental (nos dois sentidos do termo) à sua própria condição disciplinar. Aqui, para se chegar a um debate em torno da ideia de cultura, tem sido inevitável discutir a centralidade do literário, bem como os privilégios que sustentaram esse conceito na história das narrativas sobre o mundo.

Um bom exemplo, que aborda principalmente o contexto sul-americano, é o ensaio de John Beverley, “Por Lacan: da literatura aos estudos culturais<sup>97</sup>”. No esforço de discutir o estatuto da textualidade literária em relação às formas não-literárias de prática cultural, Beverley traz um depoimento de Gayatri Spivak (reconhecida estudiosa de questões acerca da subalternidade), segundo a qual todos, mesmo os analfabetos, leem a vida e o mundo como se fosse um livro. Em contrapartida a essa percepção da textualidade literária como modelo pedagógico para práticas sociopolíticas não-literárias, Beverley sugere o deslocamento da hegemonia do literário. O ponto de tensão entre os dois autores, avisa Beverley, reside no fato de que, embora ele e Spivak concordem quanto às “intenções”, ele resiste em endossar o que aponta como “auto-satisfação do literário” na proposta de Spivak. A despeito desse modelo, que, para Beverley, reforça o estatuto privilegiado do texto literário sobre outras formas de representação do mundo, o autor aponta para uma “negação do literário”, que favoreceria uma possibilidade de pensar a literatura a partir de um posicionamento “contra” tal modelo.

Beverley parece seguir dois movimentos: o primeiro fala sobre a centralidade e o descentramento da Literatura; e o segundo sobre os Estudos Culturais, seu campo [sic] de “ação e efetividade”, pondo em debate questões disciplinares ou curriculares e os seus entraves.

Em relação ao primeiro aspecto, Beverley afirma não ser mais possível pensar a literatura numa perspectiva universal, já que a tendência hoje é falar em “literaturas”, produzidas em contextos específicos de enunciação e recepção – ‘formas de leitura’ (conforme expressão de Tony Bennett, aludida pelo autor).

Assim, a partir de um panorama que refaz o percurso da literatura na América Latina, Beverley produz um diagnóstico que procura dar conta do legado europeu que reservou para a

---

<sup>96</sup> Id. p. 30.

<sup>97</sup> John BERVELEY “Por Lacan”: da literatura aos estudos culturais. **Travessia – Revista de Literatura**, n.29/30, UFSC, Florianópolis, ago.1994/jul.1995. No original, em inglês, publicado em 1992, o título faz um trocadilho. Berveley utiliza a expressão “By Lacan”, um anagrama da palavra “canibal”, como exercício metacrítico. Em português, em função da tradução, o anagrama não funcionou.

literatura um papel cultural ambíguo: de um lado, como uma instituição colonial, uma das vias de dominação ibérica nas Américas; por outro lado, a literatura também acabou se constituindo como uma das instituições fundamentais para o desenvolvimento de uma “cultura crioula autônoma e, depois, de uma cultura ‘nacional’<sup>98</sup>”.

Para Berveley, a literatura foi construída na América Latina como um modelo de pedagogia e autoridade cultural, possibilitando inclusive a formação do que poderia se chamar de identidade latino-americana. Nesse sentido, o autor evoca a potência da cultura de massa norte-americana, pelas “possibilidades de produção, distribuição e consumo que ela representa ou sugere<sup>99</sup>”, como um modelo alternativo ao “idealismo literário arrogante<sup>100</sup>”. Esse modelo serviria, para Berveley, como alternativa também ao discurso crítico tributário da Escola de Frankfurt. Para o autor, uma forma de afastar os Estudos Culturais na América Latina da crítica frankfurtiana e da teoria da dependência seria a “rejeição do behaviorismo ali implícito em favor da exploração da possibilidade de uma recepção diferencial latino-americana ou terceiro-mundista da cultura norte-americana importada ou imposta, seja ela alta, média ou baixa cultura<sup>101</sup>”. Segundo Berveley,

a transformação da produção cultural em mercadoria através da operação do mercado e das novas tecnologias de cultura de massa pode ser – particularmente em combinação com uma expansão do sistema de educação pública em todos os níveis e com a elevação do padrão de vida da população como um todo – um meio eficaz de democratização cultural e de redistribuição de mercadorias e valores de usos culturais, permitindo não somente novos modos de consumo cultural como também um maior acesso aos meios de produção cultural por classes e grupos subalternos<sup>102</sup>.

As propostas de Berveley, entretanto, não se destinam à desautorização dos estudos da Literatura, mas à necessidade de um processo de “relativa democratização” desse campo, o que seria viável, segundo ele, a partir “do desenvolvimento de um conceito radicalmente historicizado de literatura<sup>103</sup>”. As questões implicadas em tal processo – dirigidas precisamente a ideias como a da especificidade do discurso literário ou à hierarquia dos valores herdados “do formalismo e da separação entre a ‘cultura’ e as ciências[...]”<sup>104</sup>” ressoam uma outra formulação, que já se havia antecipado, no Brasil, em 1980, quando Silvino Santiago, em “Apesar de

---

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p.17

<sup>101</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 25-6.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>104</sup> *Ibid.*

dependente, universal” expandiu a antropofagia oswaldiana para a metacrítica cultural brasileira. Para o crítico brasileiro, só a partir de uma perspectiva histórico-antropológica – uma perspectiva cultural, portanto – poderemos compreender “a necessidade de um confronto do intelectual latino-americano com certas disciplinas do saber oriundas do pensamento europeu<sup>105</sup>”.

É justamente a emergência desse outro enfoque que Santiago vai mapear no pensamento intelectual brasileiro do final do século XX, em outro ensaio, intitulado “A democratização no Brasil (1979-1981): cultura versus arte”. Nele, ao abordar os desafios finisseculares no campo da cultura brasileira, o crítico cumpre tarefa similar ao trabalho realizado por Berveley, embora as respectivas reflexões tenham foco e argumentação substancialmente diversos. Demarcando o período entre 1979 e 1981 como um momento de transição, Santiago opera recorte temporal que serve como contexto para um exercício de metacrítica, em que se mapeiam exemplares do discurso intelectual e da produção acadêmica no País. Trata-se de um trabalho que se dedica ao registro de uma bibliografia mínima, a partir da qual se pode entender o cenário artístico e cultural do Brasil pós-ditadura, informando um momento histórico de mudanças – todas elas, de alguma forma, tributárias de uma série de eventos políticos, comumente acomodados sob o acontecimento da “Abertura”, ou seja, o fim do Regime Militar.

As mudanças anotadas pelo crítico parecem tomar dois eixos – não dissociados, mas relacionados, interdependentes: o primeiro deles refere-se ao que é definido como o gesto de se despir do luto envergado na resistência à ditadura militar para se vestir “com as roupas transparentes e festivas da democratização”. O gesto pode ser tomado como indicador do momento em que se fragmenta o bloco das esquerdas, unificado pela resistência à repressão e à tortura. A perda do inimigo comum teria desencadeado a emergência de diferenças antes acomodadas pela necessidade de coesão. O segundo eixo, principal enfoque deste trabalho, refere-se ao deslizamento do modo de narrar o País, no campo da arte, do terreno literário e sociológico para o terreno cultural e antropológico.

Santiago registra que, nesse momento de transição para o fim do século XX, a reflexão crítica começa a quebrar a barreira que separava o alto e o baixo, no que se refere à cultura brasileira. Como indício dessa *mudança de comportamento*<sup>106</sup>, enumera alguns eventos

<sup>105</sup> SANTIAGO. Apesar de dependente, universal. In: **Vale quanto pesa**: ensaios sobre questões político-culturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 19.

<sup>106</sup> Significativamente, a ideia de uma “mudança de comportamento” aparece em outras produções discursivas exteriores ao campo acadêmico, a exemplo de uma conhecida canção da banda de Rock Ira! **Mudança de comportamento** acabou se tornando também o título do álbum, lançado na primeira metade dos anos 1980, e que, além da canção homônima, traz algumas letras consideradas aqui como emblemáticas do momento. Uma das mais conhecidas, “Núcleo Base”, dizia em seu refrão: “Eu tentei fugir/ não queria me alistar/ eu quero lutar/ mas

referentes à arte brasileira, como a já referida passagem do seu estatuto literário e sociológico para um viés mais cultural e antropológico, ou a atenção concedida a textualidades e suportes até então considerados menores pela reflexão crítica, como a entrevista e a própria música popular brasileira. As entrevistas, publicadas em periódicos ou disseminadas pela televisão, apresentam, segundo Santiago, outros narradores para essa recente história que se começava a contar no País: das afirmações totalizantes dos políticos profissionais, essa narrativa se construiria a partir de então pela linguagem espontânea e fragmentária dos artistas.

Entre os exemplos selecionados pelo autor, assinalados como responsáveis pela mudança de tom e de perspectiva no modo de se entender a cultura e a política no Brasil no triênio 1979-1981, estão o ensaio “Bandeiras da Imaginação Antropológica” (1981), da crítica literária Heloísa Buarque de Hollanda, o livro de entrevistas **Patrulhas Ideológicas Marca Reg.** (1980) também assinado por Heloísa Buarque de Hollanda em parceria com o antropólogo Carlos Alberto Messeder Pereira; o texto “O Minuto e o milênio ou por favor, professor, uma década de cada vez” (1979) do professor de literatura e músico José Miguel Wisnik; e a dissertação posteriormente transformada em livro **Acertei no milhar – samba e malandragem no tempo de Getúlio** (1981), da professora de literatura Cláudia Neiva de Matos.

Na trilha dessas publicações, Santiago elenca os gestos que, à época, anunciavam a mudança na postura discursiva do intelectual brasileiro (e que parecem apontar para o que Berveley prescreve ao processo de democratização do campo da Literatura): a diversificação das vozes e dos objetos de estudo, não mais centrados na minoria letrada, mas pensando na maioria não-letrada e suas produções culturais, em especial as produções artístico-culturais, assim como a desierarquização no tratamento metodológico dado a essas produções; a formulação de críticas à grande divisão entre o erudito e o popular, separação cara à vertente interpretativa mais sociológica do nosso pensamento crítico, que partilha com a Escola de Frankfurt a desconfiança adorniana em relação às linguagens massivas; a aposta num debate sobre questões referentes à vida sociocultural brasileira, como a discussão sobre as relações étnico-raciais.

O ponto seminal na articulação dessas questões diz respeito à mudança no eixo articulador das discussões acerca da produção intelectual brasileira nesse período. A passagem do “literário e sociológico” para o “cultural e antropológico” pode ser pensada em termos de uma mudança paradigmática nas ciências sociais e humanas, a partir do momento em que o modo de narrar o País se desloca para formas não-canônicas de representação da nacionalidade. Ao

---

não com essa farda”. Cf. **IRA! Mudança de comportamento**. São Paulo: Warner Music do Brasil, 1985. 1 disco sonoro.

suspender a barreira da hierarquização (gesto similar ao praticado pelos antropólogos em relação a suas bases conceituais ou metodológicas), o pensamento intelectual brasileiro, responsável pela mudança de tom e de perspectiva no modo de se entender a arte e a política, abre uma brecha através da qual a noção de “cultura” pôde se tornar pauta no debate, hoje em dia recorrente, entre crítica cultural e crítica literária.

Na esteira da crítica cultural, Stuart Hall, em “A centralidade da cultura”, reflete o lugar da cultura, sua ocorrência na sociedade e na análise social contemporâneas, notadamente a partir da segunda metade do século XX, argumentando em torno das suas centralidades “substantiva” e “epistemológica”.

Por centralidade substantiva entende ele “o lugar da cultura na estrutura empírica real e na organização das atividades, instituições, e relações culturais na sociedade, em qualquer momento histórico particular<sup>107</sup>”. Ao abordar os aspectos “substantivos”, o autor analisa a questão do lugar da cultura em termos globais e fala sobre uma “revolução cultural”, enfocando o domínio social da cultura na contemporaneidade, através da expansão da indústria cultural, por intermédio das “tecnologias e da revolução na informação”. Ainda sobre os aspectos substantivos, Hall argumenta em torno da aproximação entre a subjetividade e a objetividade, quando se trata da questão cultural. Para ele, a formação das nossas identidades se dá culturalmente, ou seja, passa por uma escolha pessoal, mas, de modo fundamental, pela mediação de aspectos objetivos presentes nas normas, nas instituições, nas atividades, enfim nas ações e estruturas sociais contextualizadas em um determinado tempo e lugar.

A centralidade epistemológica refere-se “à posição da cultura em relação às questões de conhecimento e conceitualização, em como a ‘cultura’ é usada para transformar nossa compreensão, explicação e modelos teóricos do mundo<sup>108</sup>”. Na centralidade epistemológica o autor caracteriza o que chamou de “virada cultural”, cuja emergência estaria na mudança de atitude em relação ao modo de encarar a linguagem. A partir dos trabalhos de Foucault dos anos 1970 e 1980, Hall sugere que a ideia de “virada cultural” pode ser considerada um

produto de uma genealogia mais complexa do que aquela que se tem admitido e poderia ser interpretada como uma retomada – em um novo registro, por assim dizer – de algumas tendências subordinadas e há muito negligenciadas do pensamento crítico, no interior das ciências humanas e sociais<sup>109</sup>.

Nessa perspectiva – a da “virada cultural” –, Hall expõe a sua compreensão da rela-

---

<sup>107</sup> Stuart HALL, A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Op. Cit., p.16

<sup>108</sup> Ibid., p.2

<sup>109</sup> Ibid. p.15

ção que a cultura mantém com os aspectos sociais, políticos e econômicos. Aqui, argumenta que situar a cultura em lugar de destaque na explicação das questões sociais, não quer dizer, de forma alguma, colocá-la acima da dimensão política e econômica<sup>110</sup>: diferente de estar acima ou abaixo, a cultura permeia todos os aspectos (ações, atividades e instituições) do campo político e econômico. Do mesmo modo, esses campos também se relacionam com a cultura, impondo-lhe limites, daí a importância de se considerar a dimensão cultural como elemento fundamental para a construção de leituras e explicações no campo social.

Ainda no âmbito da centralidade epistemológica, é examinada a questão da influência que o deslocamento da noção de cultura vem exercendo em diversos campos científicos – em especial na análise sociológica –, no interior da vida acadêmica.

Uma terceira questão abordada pelo autor refere-se à regulação cultural. Hall caracteriza com propriedade a relação entre cultura e poder para servir de fio condutor ao exame do modo como a esfera da cultura é governada. A partir dessa relação, desenvolve a discussão sobre cultura e mudança cultural, abordando duas tendências na direção da política cultural: a regulação e a desregulação.

Para esclarecer essas tendências, caracteriza-se a articulação entre elas no âmbito das definições da política cultural. Hall problematiza a ideia de que existe uma contraposição entre o Estado e o mercado, na qual o Estado representaria restrição e o mercado, liberdade. Para ele, tanto um quanto outro são regulados; o que diferencia essas regulações são as múltiplas formas de combinação entre o que é e o que não é permitido. Nesse sentido, o autor ressalta a importância de se conhecer como a cultura é regulada, já que ela nos governa, isto é, “regula nossas condutas, ações sociais e práticas e, assim, a maneira como agimos no âmbito das instituições e na sociedade mais ampla<sup>111</sup>”.

No contexto do funcionamento da cultura, Hall analisa a questão da regulação através da cultura. Para ele existem três tipos dessa regulação: a normativa, significando que as nossas ações são norteadas por normas, na acepção de que tudo o que fazemos tem um sentido dado pelas regras e convenções existentes na nossa cultura; a regulação através dos sistemas classificatórios, na qual nossas ações são ordenadas e nossas condutas e práticas comparadas com base numa série de categorias que definem padrões aceitáveis ou não; e, por último, a

---

<sup>110</sup> Essa crítica parece ser endereçada ao marxismo acerca da supremacia do econômico sobre os outros aspectos do social. No texto *Estudos culturais e seu legado teórico*, Hall admite que, tanto ele quanto os estudos culturais, foram influenciados por questões postas pelo marxismo, como projeto político. Contudo, adverte que “em nenhum momento os estudos culturais e o marxismo se encaixaram perfeitamente, em termos teóricos”. Cf. HALL. *Estudos culturais e seu legado teórico*. In: **Da diáspora**, Op. Cit., p.191.

<sup>111</sup> Id. Stuart HALL, *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. Op. Cit., p.39.

regulação da cultura por meio da constituição de novas subjetividades, que são definidas através de alterações no sistema organizacional do qual fazemos parte.

Essas e outras questões, afloradas pelo modo como Hall examina a importância da noção de cultura para a análise social contemporânea, projetam um mosaico das crescentes fragilidades que atingem o assim denominado “pensamento moderno”.

Interessa particularmente à discussão deste capítulo a primeira parte do texto – em que o autor discute a expansão, na segunda metade do século XX, de tudo que está associado à cultura, e o seu papel constitutivo, hoje, em todos os aspectos da vida social, ponderando os aspectos teóricos e conceituais (o amplo poder analítico e explanatório que esse conceito adquiriu na teorização social, o que justifica a nossa hipótese de um campo de tensão acerca do termo).

Motivado pela criação do Centro de Estudos Culturais Contemporâneos (CCCS), na Universidade de Birmingham, em 1964, por um lado; e, pelas aproximações seletivas com diversas linhas de teorização e análise, nas ciências humanas e sociais, a fim de estabelecer a matriz intelectual a partir da qual os “Estudos Culturais” se desenvolveriam, por outro, Hall considera que

foi nos anos 1960, com o trabalho de Lévi-Strauss e Roland Barthes na França, e de Raymond Williams e Richard Hoggart, no Reino Unido, que a “virada cultural” começou a ter um impacto maior na vida intelectual e acadêmica, e um novo campo interdisciplinar de estudo organizado em torno da cultura como o conceito central – os “estudos culturais” – começou a tomar forma, estimulado em parte pela fundação de um centro de pesquisas de pós-graduação, o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos, na Universidade de Birmingham, em 1964<sup>112</sup>.

Depois da fundação do CCCS houve uma grande expansão do ensino, bem como a procura pelos Estudos Culturais por parte dos estudantes, não apenas no Reino Unido, mas também na esfera internacional. Nesse aspecto, um ponto significativo para Hall tem sido a incorporação de elementos dos estudos culturais “pelas disciplinas mais tradicionais, e o modo pelo qual a “virada cultural” tem influenciado e mesmo modificado as práticas acadêmicas dominantes – sem falar na própria sociologia<sup>113</sup>”.

Em **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade**, o crítico literário Raymond Williams, investiga “um conjunto compartilhado de palavras e sentidos<sup>114</sup>”, nota-

---

<sup>112</sup> Ibid. p.14

<sup>113</sup> Ibid. p.15

<sup>114</sup> Raymond WILLIAMS. **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2007. p.32

damente de língua inglesa, “sobre práticas e instituições que agrupamos [sic] como cultura e sociedade<sup>115</sup>”. Resultado de um trabalho originalmente pensado como apêndice à sua obra **Cultura e Sociedade** (1956), **Palavras-chave** se compõe de pequenos ensaios para uma série de verbetes relacionados pelas ideias de “cultura” e “sociedade”. As palavras-chave estão conectadas, segundo o autor, por dois sentidos: i) “são palavras significativas e vinculantes em certas atividades e em sua interpretação<sup>116</sup>” e ii) “são palavras significativas e indicativas em algumas formas de pensamento<sup>117</sup>”. Os significados atribuídos por Williams a esses termos ganham um contorno historiográfico à medida que seu trabalho aponta para um exercício de revisão de “registros significativos de uso<sup>118</sup>” desses termos, bem como a partir de uma gama de exemplos por ele colecionados.

O verbete “cultura”, nosso foco de interesse aqui, será retomado por Williams a partir das suas variadas formas de representação/significações, ao longo da história do termo. Seu investimento se dá, portanto, na observação das condições sociais e históricas de emergência ou circulação da palavra. Para ele, um problema crucial ligado ao uso da palavra cultura está ligado não apenas ao seu “intrincado desenvolvimento histórico em diversas línguas europeias, mas principalmente porque passou a ser usada para referir-se a conceitos importantes em diversas disciplinas intelectuais distintas e em diversos sistemas de pensamento distintos e incompatíveis<sup>119</sup>”. Nesse sentido é que Williams, após historicizar os usos do termo, vai registrar que, se ultrapassamos as acepções que se restringem à referência de processos físicos – como cultura da beterraba, ou cultura de germes, por exemplo –, reconheceremos três categorias amplas e ativas do uso da palavra cultura:

i) o substantivo independente e abstrato que descreve um processo de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético, a partir do S18; ii) o substantivo independente, quer seja usado de modo geral ou específico, indicando um modo particular de vida, quer seja de um povo, um período, um grupo ou da humanidade em geral, desde Herder e Klemm. Mas também é preciso reconhecer iii) o substantivo independente e abstrato que descreve as obras e as práticas da atividade intelectual, e particularmente, artística<sup>120</sup>.

Esse último sentido é, para Williams, o mais difundido hoje, e também o mais difícil de ser datado, uma vez que se trata da aplicação do primeiro sentido: “aplicou-se e transferiu-

---

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid., p.117.

<sup>120</sup> Ibid., p.121. A anotação “S18” se refere a séc. XVIII.



se a idéia de um processo geral de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético às obras e às práticas que o representam e sustentam<sup>121</sup>”. O terceiro sentido será, portanto, acessado por atividades específicas, como música, literatura, cinema, teatro, escultura, pintura etc., o que conferiria razão de existência, para Williams, à instituição Ministério da Cultura<sup>122</sup>.

Seria oportuno ressaltar, aqui, a relação que Williams estabelece entre o segundo sentido da ideia de cultura e o campo da Antropologia. Segundo o autor, essa acepção teria sido introduzida no inglês a partir do final do século XIX, com trabalho de Sir Edward Tylor, **Primitive Culture** (1871). Considerado um discurso fundador para a Antropologia de tradição inglesa, Tylor entende que “cultura e civilização, tomadas em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui conhecimento, a crença, a arte, a moral, o direito, os costumes e outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade<sup>123</sup>”. Um dos matizes mais produtivos na conceituação de Tylor está no rompimento com a ideia de cultura como um fenômeno inato, hereditário, ressaltando o caráter de aprendido da cultura, radicalmente contra a ideia de que ela pudesse ser transmitida por meios biológicos. Ainda que uma das linhas de seu pensamento esteja vinculada à tradição evolucionista, fortemente marcada pelas teorias darwinianas (e em diálogo com o trabalho de Klemm<sup>124</sup>), Tylor apresenta, para Williams, uma outra vertente, advinda do trabalho de Johann G. von Herder – este propôs, no final do século XVIII, pluralizar a noção de cultura, pensando-a como “modos distintos de vida, que é preciso estudar como totalidades, e não como etapas de desenvolvimento da *civilização* européia<sup>125</sup>”. É este o sentido da palavra cultura, afirmará

---

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Aqui cabe um parêntese, em referência a essa questão, no contexto específico brasileiro. A ideia de “cultura”, tal como aparece hoje no texto da Constituição Federal, ampliada o suficiente para abranger mais do que essas atividades artísticas, deve sua formulação ao antropólogo Darcy Ribeiro. A definição que aparece no artigo 216 da Seção II - “Da Cultura”, define o termo como formas de expressão; modos de criar, fazer e viver; criações científicas, artísticas e tecnológicas; obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. A longa definição (que já aparecera em **O Processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural**, publicado pelo antropólogo em 1968) compreende os itens constituintes do patrimônio cultural brasileiro, formado a partir dos “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Cf. BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Art. 216, Seção II, Capítulo III – Da Educação, da Cultura e do Desporto. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em: jul.2007>. Desde a Carta de 1988, o conceito de cultura, portanto, abriga outras circunstâncias que ultrapassam essa definição aplicada.

<sup>123</sup> TYLOR apud Denys CUCHE. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**: 2.ed. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002, p.35.

<sup>124</sup> Em **História cultural geral da humanidade** (1843-52) e **Ciência Geral da Cultura**, G. F. Klemm propõe o entendimento da cultura como resultante de etapas do processo evolutivo da humanidade. Nessas obras, “Klemm distinguiu três estágios do desenvolvimento humano: a selvageria, a domesticação e a liberdade”. Cf. WILLIAMS, Op. Cit. p.58.

<sup>125</sup> WILLIAMS. Ibid., p.58 (grifo do autor).

Eagleton, por exemplo, “que tentativamente criará raízes em meados do século XIX, mas que não se estabelecerá decididamente até o início do século XX<sup>126</sup>” (o marco é a passagem da chamada *Antropologia de gabinete* para o que ficou convencionado como *Antropologia científica*, o início do trabalho de campo como técnica específica da prática antropológica, cujo nome mais significativo é o de Malinowski).

Seria igualmente oportuno considerar que, se mesmo na Antropologia a noção de cultura definida por Tylor já foi amplamente revisada, no campo dos Estudos Culturais ela é acionada também por outros sentidos, entre eles o de *representação*, no sentido de formação discursiva, como assinala Hall. Para além da interrogação que procura saber o que é a cultura a partir de leis universais que definiriam crenças, costumes e habilidades adquiridas (como em Tylor), ou de uma noção relativista, que procura interrogar a singularidade uma cultura em relação às outras (Franz Boas e a Escola Cultura e Personalidade, nos EUA) –, há a proposta de Clifford Geertz, segundo a qual a Antropologia adotaria uma postura interpretativa, questionando sobre a teia de significados a serem lidos no tecido da cultura. Trata-se de uma proposta que se aproxima do modo como o CCCS começou a interpelar a noção de cultura, no contexto daquilo que Hall denominou de “virada cultural”.

Em “A centralidade da cultura”, Hall assinala que, a partir da abordagem social contemporânea, a cultura passou a ser vista como “uma condição constitutiva da vida social, ao invés de uma variável dependente, provocando, assim, nos últimos anos, uma mudança de paradigma nas ciências sociais e nas humanidades que passou a ser conhecida como a ‘virada cultural’<sup>127</sup>”. Essa “virada cultural”, segundo ele, estaria relacionada a uma mudança de atitudes em relação à linguagem. Se, antes, a linguagem era objeto de especialistas (como os estudiosos de Literatura ou da Linguística), essa virada marcará uma preocupação com a linguagem como “um termo geral para as práticas de representação, sendo dada à linguagem uma posição privilegiada na construção e circulação do *significado*<sup>128</sup>”. Trata-se de um modo de tomar a noção de cultura a partir de sua textualidade – gesto que coloca em foco justamente o caráter constitutivo da linguagem em relação aos fatos, em vez da suposta condição de reflexo ou relato da realidade.

Como o Outro é representado ou como ele se representa? Como suas culturas têm sido construídas ou dramatizadas pelas infinitas e pedagógicas repetições? De que tipo de re-

---

<sup>126</sup> EAGLETON. Op. Cit., p.25.

<sup>127</sup> HALL. A centralidade da cultura. Op. Cit., p.11. (grifo do autor)

<sup>128</sup> Ibid. (grifo do autor)

apresentação se constitui nosso imaginário a respeito do Outro (ou em relação a nós mesmos)? De que lugar falamos quando instituímos, pela operação textual do distanciamento, a separação nós-outros? Se questões dessa ordem permanecem no horizonte de investigações dos Estudos Culturais, não será porque esperam respostas simples; mais do que isso, tais questionamentos abrem caminho para a compreensão do lugar de onde emergem, simultaneamente, essas formas de representação e as próprias questões a elas dirigidas.

Se o conceito de cultura ocupa uma posição central nos estudos que se propõem à observação das (ao diálogo e ao confronto com) teorias e formações disciplinares, por exemplo, não seria também por uma vontade de compreender como essas teorias ou disciplinas participaram da construção desse texto chamado cultura? Por esse viés, seria produtivo pensar que a centralidade não está tanto na cultura, mas nos discursos que, historicamente, arvoraram-se ao direito de defini-la. O principal interesse das práticas alinhadas aos interesses dos Estudos Culturais parece estar, assim, na investigação da centralidade que o termo ocupou na história das Ciências Sociais e Humanas?

Nesse sentido, Hall adverte, em “A centralidade da cultura”, que conferir à cultura “um papel constitutivo e determinado na compreensão e na análise de todas as instituições e relações sociais é diferente da forma como a noção de cultura foi teorizada por vários anos pela corrente dominante nas ciências sociais<sup>129</sup>”. Contudo, mais do que uma simples ruptura, as implicações da “virada cultural” poderiam ser tomadas “como uma reconfiguração de elementos, alguns dos quais sempre estiveram presentes na análise sociológica<sup>130</sup>”. Trata-se de considerar que, se a cultura é uma das condições constitutivas de existência das práticas sociais é porque “toda prática social *tem o seu caráter discursivo*<sup>131</sup>”. Daí porque a investigação de Hall vai se voltar para a questão da *regulação da cultura*:

Aqui é importante focalizar especificamente a centralidade da cultura nas questões ligadas à regulação social, à moralidade e ao governo da conduta social nas sociedades do modernismo tardio. Por que deveríamos nos preocupar em regular a ‘esfera cultural’ e por que as questões culturais têm estado cada vez mais freqüentemente no centro dos debates acerca das políticas públicas? No cerne desta questão está a relação entre *cultura e poder*<sup>132</sup>.

A questão, para Hall, é que quanto mais importante se torna a cultura, mais significativas serão as forças que a governam, moldam e regulam. Segundo ele, qualquer que seja a ins-

---

<sup>129</sup> Ibid., p.13.

<sup>130</sup> Ibid., p.14.

<sup>131</sup> Ibid., p.16.

<sup>132</sup> Ibid. p.18 (grifos do autor).

tância capaz de influenciar a configuração geral da cultura, “de controlar ou determinar o modo como funcionam as instituições culturais ou de regular as práticas culturais, isso exerce um tipo de poder explícito sobre a vida cultural<sup>133</sup>”. Daí porque, para investigar as articulações entre cultura e poder, o eixo da análise não deve deixar escapar um duplo reconhecimento: se, por um lado, a cultura tem sido regulada pelos discursos que historicamente lhe conferiram formas distintas, por outro, ela é também um dos elementos mais ativamente dinâmicos nas constantes reconfigurações da história, no contexto das tendências em curso desde o final do século XX.

---

<sup>133</sup> Ibid.

## 2 NARRATIVAS DO OUTRO: PERSPECTIVAS CRÍTICAS DO ANTROPÓLOGO COMO AUTOR

nas sociedades etnográficas não há nunca uma pessoa encarregada da narrativa, mas um mediador, chãmane ou recitador, de que podemos em rigor admirar a “prestação” (quer dizer, o domínio do código narrativo), mas nunca o “gênio”.

Roland Barthes<sup>134</sup>

A *escrita* [...] é a responsável direta pelos mais graves problemas sociais que a modernidade ocidental tem enfrentado.

Silviano Santiago<sup>135</sup>

Em um conto de 1969, “O Etnógrafo”, publicado no livro **Elogio da Sombra**, Jorge Luis Borges narra a trajetória de Fred Murdock, aluno de pós-graduação numa universidade norte-americana, em sua investida no trabalho de campo.

O caso foi-me narrado no Texas, mas acontecera em outro Estado. Conta com um único protagonista, salvo que em toda a história os protagonistas são milhares, visíveis e invisíveis, vivos e mortos. Chamava-se, creio, Fred Murdock. Era alto estilo americano, nem louro nem moreno, com perfil de machado, de muito poucas palavras. Nada de singular havia nele, nem sequer essa fingida singularidade que é própria dos jovens [...] Sua idade era essa em que o homem não sabe ainda quem é e está disposto a se entregar ao que lhe propõe a sorte. Na universidade aconselharam-lhe o estudo das línguas indígenas [...] seu professor, um homem idoso, propôs-lhe que fizesse sua morada em uma reserva, que observasse os ritos e que descobrisse o segredo que os feiticeiros revelam ao iniciado. Na volta, redigiria uma tese que as autoridades do instituto dariam a lume<sup>136</sup>.

O conto narra o clássico embate etnográfico entre um “eu” e uma cultura “outra”. Mas o faz a partir de uma comparação inusitada: tomando a etnografia como uma narrativa

<sup>134</sup> Roland BARTHES. A morte do autor. In: **O rumor da língua**. Trad. A. GONÇALVES. Lisboa: Edições 70, Lisboa, 1987, p.50

<sup>135</sup> Silviano SANTIAGO. A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos. In: **Ora (direis) puxar conversa!**: ensaios literários. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006, p 309. (grifo do autor).

<sup>136</sup> Jorge Luis BORGES. O Etnógrafo. In: **O elogio da sombra**. São Paulo: Globo, 2001. p.36.

preconcebida dentro dos muros da academia, para ser vivida como aventura em terras alheias, Borges acaba por relacionar a experiência “científica” a um rito de passagem. Na história do conto, o “fazer antropológico” (tal como se configurou, como resultante da prática de pesquisa e da ciência, no início do século XX, desde **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**<sup>137</sup>), vai se relacionar às práticas mágico-religiosas.

Ao apresentar o protagonista do seu conto, Borges o descreve como um homem de “poucas palavras” e “[na] idade em que o homem ainda não sabe quem é”. A empreitada num trabalho de campo, entre os índios da planície ocidental norte-americana, teria sido sugestão de seu professor, “um homem idoso”, e motivada por lembranças familiares – “um dos seus antepassados morrera nas guerras da fronteira; essa antiga discórdia de suas estirpes era agora um vínculo<sup>138</sup>”. Seguindo a proposta feita pelo professor, o jovem Fred Murdock viveu mais de dois anos entre os “homens vermelhos”, a fim de observar os ritos dos feiticeiros e descobrir o segredo revelado por eles aos iniciados. Com o tempo, acabou conquistando a confiança do sacerdote, que afinal lhe revelou a sua doutrina secreta.

Entre o início da aventura e o retorno, Fred Murdock parece ter notado que a magia do feiticeiro<sup>139</sup> era mais forte do que a magia da academia, da ciência: “durante os primeiros meses de aprendizado tomava notas sigilosas, que rasgaria depois, talvez para não despertar a suspicácia dos outros, talvez porque já não as precisasse<sup>140</sup>”; depois, por conselho do sacerdote, deveria lembrar seus sonhos para, ao clarear do dia, confiá-los ao mestre. Aquilo que lhe foi ensinado pelos homens da pradaria “vale para qualquer lugar e para qualquer circunstância”; já a sua esperada tese, à qual “as autoridades do instituto dariam o lume”, só teria reconhecimento a partir do momento em que as informações colhidas fossem apresentadas, de modo prático, a uma comunidade especializada, a fim de que pudesse fazer circular o conhecimento que faria dele um antropólogo experiente.

Na leitura que faz da história de Fred Murdock, Idelber Avelar comenta que, no início, a tarefa concedida ao estudante, uma vez concluída, confirmaria “a possibilidade de uma legibilidade do Outro, ou seja, uma tradução tranqüila dos códigos indígenas à linguagem do

<sup>137</sup> Considerado o livro inaugural da moderna Antropologia, **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**, publicado em 1922, é o relato do trabalho de campo do autor nas Ilhas Trobriand. Com este livro Malinowski inaugura um novo método de trabalho de campo: a etnografia, a partir da observação participante.

<sup>138</sup> Jorge Luis BORGES, Op. Cit., p.37.

<sup>139</sup> Há uma passagem, em um texto de Lévi-Strauss, que pode nos dar algum entendimento dessa atitude de Murdock: “O enfeitado cede à ação combinada do intenso terror que experimenta, da retirada súbita e total dos múltiplos sistemas de referência fornecidos pela convivência em grupo”. Cf. Claude LÉVI-STRAUSS. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. 5.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996. p.193.

<sup>140</sup> BORGES, Op. Cit. p.37.

ocidental que os visita e os decifra<sup>141</sup>”. O ritual pelo qual Murdock deveria passar seria, nas palavras de Clifford Geertz, a resolução mais ajustada da equação antropológica entre o “estar lá” e o “estar aqui”, entre a “observação participante” e a “descrição participante”. De fato, seria uma dessas histórias que servem de exemplo do exercício de alteridade pelo qual todo e qualquer etnógrafo que queira imergir por terras estrangeiras tem que passar. Contudo, ao regressar da reserva indígena, Murdock anuncia que não revelará o segredo ensinado pelo sacerdote. A inesperada quebra de protocolo, pelo estudante, por conta de “sua imersão no objeto – o horizonte de perfeição para qualquer antropólogo – também representa a destruição do seu projeto de pesquisa<sup>142</sup>”. À transparência que a academia supunha encontrar na tradução que o estudante faria da cultura do Outro, Murdock responde com a própria opacidade.

Dirigiu-se ao gabinete do professor e lhe disse que sabia o segredo e que resolvera não revelá-lo.

– Seu juramento o impede? – perguntou o outro.

– Não é essa a minha razão. – falou Murdock. – Naquelas lonjuras aprendi algo que não posso dizer.

– Talvez o idioma inglês seja insuficiente? – observaria o outro.

– Nada disso, meu senhor. Agora que possuo o segredo, poderia enunciá-lo de cem modos diferentes e até contraditórios. Não sei muito bem como lhe dizer que o segredo é precioso e que agora a ciência, nossa ciência, parece-me simples frivolidade.

Acrescentou ao fim de uma pausa:

– O segredo, ademais, não vale o que valem os caminhos que a ele me conduziram. Esses caminhos devem ser trilhados.

O professor disse-lhe com frieza:

– Comunicarei sua decisão ao Conselho. O senhor pensa viver entre os índios?

Murdock respondeu-lhe:

– Não. Talvez não volte à pradaria. O que me ensinaram seus homens vale para qualquer lugar e para qualquer circunstância<sup>143</sup>.

Com o conto de Borges (e com outras leituras sobre a prática do trabalho de campo em Antropologia), podemos dizer que o diálogo final entre o professor e Fred Murdock parece encenar o encontro entre a autoridade no discurso da Antropologia, aquele que escreve, produz e consome a escrita etnográfica, e o tradutor dos códigos da cultura do Outro, aquele que observa e realiza o trabalho de campo. Seja como for, trata-se de um conto que nos força a

<sup>141</sup> Cf. Idelber AVELAR. Borges, a Antropologia e a Escrita do Outro: uma leitura de ‘O Etnógrafo’. **Revista Germina Literatura**, out./2005. Disponível em: <<http://www.germinaliteratura.com.br/resenha18.htm>>. Acesso em: mai.2007.

<sup>142</sup> Id. Ibid.

<sup>143</sup> BORGES, Op. Cit. p. 37-38.

pensar sobre a *legibilidade* de um texto que durante muito tempo não se pensou como texto. Não obstante a interpretação que se pode fazer do conto, ou mesmo pensando nele, o fato é que “as regras implícitas que regem a relação entre autor, objeto e leitor, e que permitem a produção, a legibilidade e a legitimidade do texto etnográfico, estão mudando<sup>144</sup>”.

O propósito deste capítulo é trabalhar o discurso etnográfico como uma narrativa sobre o Outro, a partir de uma perspectiva crítica do antropólogo como autor. As noções de *narrativa* e de *autor* (comuns ao universo textual, mas particularmente recorrentes no universo do texto literário) serão aqui associadas à etnografia, como um dos sintomas do momento da crise instaurada no campo da Antropologia, e que venho assinalando até agora.

Dois textos servirão como pedra fundamental para a análise: **Um Diário no sentido estrito do termo**, publicação promovida por Valetta Malinowska, como o resultado da edição das cadernetas encontradas entre os pertences de Malinowski, após sua morte, em 1942; e **O antropólogo inocente: notas vindas de uma cabana de lama**, em que Nigel Barley descreve seu trabalho de campo na África, expondo seus bastidores de uma maneira inusitada para os padrões da academia.

A edição das anotações de Malinowski (que foram escritas em polonês) refere-se a 19 meses de trabalho de campo no Pacífico Sul, divididos em dois períodos: o primeiro vai de setembro de 1914 a agosto de 1915, na região de Mailu; o segundo, de outubro de 1917 a julho de 1918, nas Ilhas Trobriand. No prefácio ao **Diário**, a viúva do autor justifica que, em função da importância de Malinowski como cientista social, ela considerou que a publicação das cadernetas poderia trazer contribuições para a avaliação do trabalho etnográfico do marido. Pelo teor das anotações, é possível supor que o antropólogo polonês não tinha intenções de publicá-las (ao menos integralmente). O fato é que a decisão de Malinowska provocou uma enorme polêmica sobre o direito, mesmo póstumo, de privacidade do autor.

Raymond Firth<sup>145</sup>, aluno e discípulo de Malinowski, é o responsável pelas introduções às primeira e segunda edições do **Diário**, em inglês (1967 e 1989, ambas traduzidas na versão do livro em português). Nesses textos, é digno de nota o esforço de Firth para contornar o escândalo provocado pela publicação e os consequentes estragos à imagem de *seu* mes-

<sup>144</sup> Teresa Pires do Rio CALDEIRA. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos**, n. 21, jul.1998, p.133.

<sup>145</sup> Antropólogo neozelandês, Raymond Firth é mais conhecido por seu trabalho de campo em Tikopia, que resultou na obra **We, The Tikopia** (1936), cujo prefácio é assinado pelo próprio Malinowski. A obra foi publicada no Brasil pela Edusp. Cf. Raymond FIRTH. **Nós, os Tikopia**: um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva. Prefácio de Bronislaw Malinowski. São Paulo: Edusp, 1998 (a edição utilizada nesta dissertação é da Editora Record, 1989). Em sua tese de doutoramento, intitulada **The Primitive Economics of the New Zealand Maori** (1929), realizada sob a coordenação de Malinowski a partir de pesquisa documental, Firth abordou a economia de sociedades ditas primitivas, tema que dominaria sua carreira acadêmica.



tre. Na segunda introdução, além de elencar os autores que comentaram o impacto do **Diário** sobre a Antropologia, ao longo dos 22 anos que separam as duas edições, Firth revê o tom eufemista com que avalia, na primeira edição, as consequências do **Diário**. Se, à época, ele afirmara que a publicação forneceria apenas “uma nota de rodapé na história da antropologia”, agora resolve participar mais de perto do debate, analisando o trabalho dos comentadores do **Diário**.

Um desses trabalhos é uma “extensa resenha” (nas palavras de Firth) de Clifford Geertz<sup>146</sup>, classificada pelo antropólogo neozelandês como um texto caricatural. Entre as considerações que tece sobre a resenha, Firth assinala o modo como Geertz descreve o **Diário**, considerando-o um “documento deveras curioso”, uma espécie de “crônica de um Malinowski trabalhando com afinco num mundo (Nova Guiné), e vivendo com intensa paixão em outro (cenário imaginário australiano e europeu)<sup>147</sup>”. Ainda a respeito da resenha, Firth registra dois temas principais, anotados por Geertz: o primeiro diz respeito à evidente contradição entre a empatia – atribuída convencionalmente aos antropólogos em relação aos povos que estudam – e a atitude claramente distanciada de Malinowski, muitas vezes grosseira, ao escrever sobre os kiriwinianos. O segundo tema se refere à salvação de Malinowski de um “pântano emocional” por meio do trabalho árduo. Para Firth, afinal, “embora a resenha expusesse pontos de vista astutos”, retratar o incomparável *fieldworker* como um “narcisista hipocondríaco rabugento e autocentrado” pareceu-lhe uma caricatura.

Malinowski construiu o trabalho de campo mais famoso da Antropologia e, talvez, o mais mitificado: “a viagem paradigmática ao alhures paradigmático<sup>148</sup>”. Desde que ele desembarcou nos arquipélagos de Nova Guiné e publicou, em 1922, **Argonautas do Pacífico Ocidental** – uma etnografia antológica sobre a vida das sociedades indígenas locais –, o ofício do antropólogo nunca mais foi o mesmo. Até porque este ofício ainda não tinha sido muito bem definido e a maioria dos praticantes da Antropologia era formada por intelectuais que escreviam sobre povos com os quais raramente tinham contato. Suas descrições eram baseadas em informações de viajantes, missionários e administradores coloniais.

Ao escrever sobre os dados coletados pessoalmente, o antropólogo polonês não apenas refutou essa “antropologia de gabinete” como sistematizou, a partir das suas experiências, um método de trabalho de campo que expôs na introdução aos d’**Os Argonautas**: o antropólogo deveria passar longos períodos de convivência com os grupos estudados – se possível

<sup>146</sup> A resenha foi publicada no **New York Review of Books**, em 14 de setembro de 1967.

<sup>147</sup> Apud Raymond FIRTH. Introdução. In: MALINOWSKI, B. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1989. p.29.

<sup>148</sup> Clifford GEERTZ. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002, p.102.

morar nas proximidades de suas casas –, acompanhar de perto suas atividades diárias, desde as mais triviais até as mais solenes e aprender a língua nativa, evitando intérpretes tendenciosos. Em todo caso, a tarefa deveria ser a de absorver os valores e sentimentos do grupo, observando cuidadosamente o que as pessoas faziam e diziam. Aprendemos, portanto, com a leitura de Malinowski, que a viagem feita pelo antropólogo às terras do Outro – seja este entendido como as sociedades tribais (primeiros “objetos” de estudo da Antropologia), ou os grupos inseridos nas sociedades urbanas contemporâneas – deveria conter um grande despojamento de si mesmo, uma vocação para a identificação humana, apesar das agruras e dificuldades que o contato poderia oferecer. Somente assim, ao final dessa viagem, o antropólogo, como um herói das odisséias, poderia voltar trazendo o Outro “revivificado” aos olhos dos leitores de suas etnografias.

A metodologia do despojamento e da inserção, conhecida como “observação participante”, rendeu a Malinowski um justo lugar de destaque entre os “pais fundadores” da moderna etnografia, e sucessivas gerações de cientistas sociais fizeram d’**Os Argonautas** seu livro de cabeceira.

Entretanto, a ferida aberta pelo **Diário**, após sua publicação em 1967, resultou numa tensão que recoloca antigos problemas sobre o discurso antropológico (a partir de suas enunciações) e a questão do autor (sobre a construção da identidade autoral) no cenário da Antropologia. Para além do legado metodológico (a observação participante), Malinowski deixou, sobretudo para os antropólogos com menos de 40 anos e formados a partir dessa tradição, um dilema literário (a descrição participante), segundo Geertz.

Ao permitir que o leitor acompanhasse Malinowski por meio de seus relatos cotidianos feitos de forma pessoal e sem subterfúgios de retórica, a publicação do **Diário** admitiu que, no “alhares paradigmático”, as ilhas da Nova Guiné, havia algo de fétido. Se o convívio prolongado entre os nativos assumiu uma feição idílica n’**Os Argonautas**, no **Diário**, entretanto, ao lado desse idílio, vemos um Malinowski frequentemente mal-humorado, enfurecido com os nativos, ansiando por pegar um barco e “dar o fora dali”. Em suas anotações, não são poucas as reclamações sobre o desconforto daquela vida entre pulgas, mosquitos, fumaça, porcos e crianças barulhentas.

Seria necessário ressaltar, entretanto, que a importância do **Diário** de Malinowski não deve ser reduzida ao escândalo provocado pelas cenas pouco ortodoxas de sua narrativa. Referir-se ao **Diário** apenas como um texto desestruturador do modelo de Antropologia erigido por seu autor é, afinal, subutilizá-lo. O abalo da noção de trabalho de campo (mesmo aquele realizado pelo “pai” da etnografia moderna) como um retorno ao paraíso teve pelo menos

duas grandes utilidades para a Antropologia: por um lado, franqueou ao etnógrafo a possibilidade da autorreflexão, estratégia preciosa para a sobrevivência de um tipo de texto cujo protagonista será sempre o Outro; por outro lado, o **Diário** nos convida a prestar mais atenção aos bastidores da pesquisa antropológica, bem como ao caráter ficcionalizado, muitas vezes construído ou mesmo modelado, aos seus produtos finais enquanto relatos – narrativas – veiculados em teses, livros, relatórios.

A lição foi bem anotada pelo antropólogo inglês Nigel Barley, um dos representantes do seu tempo. Em seu surpreendente **O antropólogo inocente**, além do relato sobre o trabalho de campo junto aos *dowayos*, uma tribo dos Camarões, no continente africano, Barley expõe de modo desconcertante as fragilidades da Antropologia e dos seus métodos, demonstrando a dimensão subjetiva do conhecimento produzido na experiência de campo – conhecimento que pode ser, muitas vezes, fruto do acaso. O livro procura cobrir desde o momento em que resolve o dilema de fazer ou não o trabalho de campo, passando pela sua preparação para a partida, até a chegada e adaptação às particularidades africanas, principalmente à sua “burocracia” (conforme palavras do próprio antropólogo).

Dentre as diversas e variadas leituras do trabalho de Nigel Barley, estão o texto do filósofo e tradutor espanhol Alberto Cardín, que serve de prólogo à edição espanhola<sup>149</sup>, e uma resenha feita pela antropóloga chilena Maria Pía Poblete<sup>150</sup>. Ambos se interessam pelo caráter narrativo que Barley imprime à obra, articulando rigor etnográfico e humor, muitas vezes rindo de si mesmo e dos equívocos e situações ridículas pelas quais passa qualquer indivíduo que intenta apropriar-se da cultura do Outro – o que foge ao modelo das monografias produzidas no âmbito da Antropologia. Tanto Cardín quanto Poblete ressaltam o caráter desierarquizante com que Barley aborda nomes consagrados da Antropologia, tratando-os como personagens de sua narrativa, assim como faz com os *dowayos*.

No texto que apresenta ao público espanhol o primeiro livro de Nigel Barley, a partir de sua minuta do trabalho de campo entre os *dowayos*, realizado em 1978, Cardín considera que a seriedade “quase sacerdotal” da responsabilidade teórica não permite ao etnógrafo captar o humor dos povos investigados, bem como a posição quase sempre patética em que se encontra. Desse modo, a virtude que se pode atribuir ao texto de Barley, segundo anotações de Cardín, reside em sua competência etnográfica de reunir, em um livro de Antropologia, humor e rigor científico. O habitual nos relatos de campo é que o etnógrafo “projete suas frus-

<sup>149</sup> Alberto CARDÍN. Prólogo. In: Nigel BARLEY. Op. Cit. p.7-11.

<sup>150</sup> María P. POBLETE. Nigel Barley: El Antropólogo Inocente. **Rev. Austral Cienc. Soc.**, 2000, n°4, p.187-189. Disponível em: <[http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-179520000001000-12&lng=es&nrm=iso](http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-179520000001000-12&lng=es&nrm=iso)> Acesso em: 17.ago.2005.

trações sobre seus hóspedes, enchendo seus diários pessoais e os prólogos de suas monografias de queixas e insultos contra os nativos, em um estilo que hoje já é plenamente familiar desde a publicação dos diários de Malinowski<sup>151</sup>”.

Para Cardín, a ironia desveladora, carregada de sabedoria humana e teórica, fez de Barley um exemplo para a profissão, sobretudo em dois sentidos: como invejável vulgarizador (da estrutura clássica da etnografia) sem perder o rigor; e como um hábil observador da opacidade de outras culturas.

Ao violentar a estrutura clássica das monografias antropológicas, Barley imprime um tipo de etnografia informal, desde sua relação com o Outro. Trata-se de uma espécie de paródia do trabalho de campo. No registro feito por Cardín, pelas características e virtudes já pontuadas, o livro de Barley poderia continuar com dignidade, ainda hoje, a “bastante obscurecida tradição swiftiana<sup>152</sup>” (a observação, vale ressaltar, é uma queixa explícita à análise feita por Clifford Geertz à obra **Padrões de Cultura**, escrita em 1934 por Ruth Benedict, comparada pelo antropólogo norte-americano ao autor d’**As viagens de Gulliver**. Cardín se ressentia que, em **O antropólogo como autor**, por desconhecimento ou por “USAcentrismo”, Geertz não tenha feito nenhuma menção ao livro de Barley, ainda que este tenha sido publicado cinco anos antes daquele escrito pelo antropólogo norte-americano e diga muito a respeito da temática por ele desenvolvida). À importância dada ao aspecto irônico da obra de Barley, Cardín argumenta: as situações embaraçosas vividas pelo antropólogo inglês levaram-no ao principal tipo de ironia que é a deformação interrogante que serve para desvelar realidades<sup>153</sup>.

Na resenha de María Pía Poblete, **O antropólogo inocente** é classificado como um relato irônico, mas não menos sério, que se alinha a escritos antropológicos como os de Geertz e James Clifford – os quais questionam os expoentes do realismo etnográfico e suas monografias “ordenadas”, ausentes de conflitos, mostrando os diferentes aspectos da cultura e/ou organização social de um grupo estudado sem levar em consideração a experiência que os levaram a escrever. Em outras palavras, Poblete registra a importância de Barley, assim como de Geertz e James Clifford, como cientistas que não se supõem fora da textualidade etnográfica. Resta salientar que, diferentemente da grande maioria dos trabalhos de Geertz<sup>154</sup>, assim

<sup>151</sup> No original: “proyecte sus frustraciones sobre sus huéspedes, llenando sus diarios personales y los prólogos de sus monografías de quejas y denuestos contra los nativos, em un estilo que hoy ya resulta plenamente familiar desde la publicación de los diarios de Malinowski”. Cf. Alberto CARDÍN. Op. Cit., p.7. As traduções de citações desse prólogo, bem como do texto de Barley, são minhas.

<sup>152</sup> “bastante oscurecida tradición swiftiana”. Id., Ibid., p.11.

<sup>153</sup> “és deformación interrogante, que serve para desvelar realidades”. Ibid., p.10.

<sup>154</sup> Embora tenha feito trabalho de campo, no início de sua vida acadêmica, Geertz passou a ser conhecido como um teórico da antropologia, pelo menos depois da reunião de ensaios publicada sob o título de **A Interpretação das Culturas**, no início da década de 1970.

como os de James Clifford, **O antropólogo inocente** não é, em princípio, um texto teórico, mas uma etnografia. Trata-se de um relato de campo que, seguindo a trilha aberta pelo **Diário** de Malinowski, traz o próprio *making off* da pesquisa. O que resulta do texto de Barley se parece mais com uma etnografia da própria Antropologia.

Cinco anos depois da publicação de **O antropólogo inocente**, Clifford Geertz lança **Obras e vidas: o antropólogo como autor**, texto em que, guiado por Michel Foucault, se dedica a analisar a escrita etnográfica de quatro grandes clássicos da disciplina, denominados por ele como os “fundadores da discursividade em Antropologia”. O livro, composto por seis artigos, traz um formato aparentemente inovador, posto que o primeiro e o último são dedicados, respectivamente, ao exame do binômio “estar lá/estar aqui”. Essa foi a forma encontrada por Geertz para se referir aos dois mundos pelos quais transita o antropólogo: o “campo” e a academia, a pesquisa e a escrita. Os outros quatro artigos são “estudos de caso” sobre a escrita etnográfica e suas estratégias retóricas, elaborados com base em textos de alguns dos autores seminais na formação da antropologia: Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski e Ruth Benedict.

O livro de Geertz sobre o estatuto do texto etnográfico aciona repetidamente essas vinculações entre os textos etnográficos e as tradições literárias, tanto para Lévi-Strauss quanto para os demais autores. Entretanto, ao tratar dessas obras ao modo de um crítico literário, Geertz não faz disso o ponto essencial de sua abordagem. Se essas vinculações entre estilos e estratégias de construção dos textos etnográficos e dos textos literários existem, elas apenas apontam para uma outra coisa, essa sim essencial à proposta de Geertz: a investigação de como os autores obtêm seus efeitos através de seus textos.

A proposta sugerida por Geertz, de se conceber as etnografias como uma espécie de escrita e tratá-las como tal, visa à crise da escrita etnográfica, não simplesmente para aprofundá-la, conduzindo a um relativismo corrosivo e tornando a etnografia impraticável, como se objeta aos que adotam essa posição ou posições similares; ao contrário, ele esboça uma resposta apaixonada em defesa da etnografia, no contexto contemporâneo de perda de confiança nas representações etnográficas.

Ainda assim, Geertz não lamenta o que foi “perdido”, e parece antes acreditar que essa suposta perda anuncia o fim de pretensões de transparência ou neutralidade e a possibilidade de uma visão mais “verossímil” – no sentido de mais coerente com os paradigmas científicos contemporâneos – do que seria a etnografia: “a representação de um tipo de vida nas

categorias de outro<sup>155</sup>”. Interessado em um tipo de representação cujo estatuto é necessariamente intermediário, entre o discurso literário e o discurso científico, Geertz anota que “a incerteza que aparece, em termos de assinatura, como um até que ponto e de que maneira invadir o próprio texto, aparece, em termos do discurso, como um até que ponto e de que maneira compô-lo imaginativamente<sup>156</sup>”.

A etnografia, ao ocupar essa posição, não perturba Geertz, que defende, ao contrário, a necessidade de se produzi-la como uma espécie de “arte comparada”, o que a faz depender tanto de sua concepção enquanto escrita quanto da crítica literária; assim, ele enuncia a tarefa que restou disponível à Antropologia no mundo contemporâneo, desmanteladas as grandes pretensões: “facultar a conversa entre linhas societárias [...] que se tornaram progressivamente mais matizadas, mais imediatas e mais irregulares<sup>157</sup>”.

O nome de Geertz está relacionado, de alguma forma, à escola que, em antropologia, ficou conhecida como pós-moderna, embora prefira batizar o seu empreendimento de Antropologia Interpretativa. Trata-se de pesquisadores da área, indubitavelmente herdeiros do modelo de Malinowski, mas que produziram (e vêm produzindo) uma bibliografia crítica acerca do texto etnográfico clássico – a chamada antropologia moderna –, a partir de questões como condições de produção, papel do autor, recursos retóricos e a ausência de uma perspectiva crítica no texto, *mediando* a cultura descrita – a do informante –, em função da cultura para qual se escreve – a do autor<sup>158</sup>. Essa geração pós-moderna, notadamente de formação norte-americana, vem mantendo forte diálogo com teóricos europeus como Michel Foucault, Roland Barthes, Mikhail Bakhtin, entre outros, no que tange, sobretudo, a temas relacionados com a filosofia da linguagem e epistemologia das ciências.

Um dos temas com os quais essa geração dialoga é a reflexão acerca da noção de autor, cujo marco pode ser situado no final dos anos 1960: os textos, hoje fundamentais, de Roland Barthes e Michel Foucault. Em 1968, quando o ano ainda nem pensava em acabar, Roland Barthes publicou o texto “A morte do autor”, a partir das suas observações sobre **Sarrasine** – novela de Honoré de Balzac<sup>159</sup> – cujo argumento corresponde, efetivamente, ao título emblemático que apresenta. Nesse texto, o *autor* é visto como o pai fundacional e proprietário exterior da obra, dupla associação que Barthes recusa – o que comporta uma também dupla

<sup>155</sup> Clifford GEERTZ. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. p.188.

<sup>156</sup> Id. Op. Cit. p. 34-5.

<sup>157</sup> Id., Ibid., p.191-2.

<sup>158</sup> Cf. Vagner GONÇALVES. Crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira. Disponível: <<http://www.n-a-u.org/GoncalvesdaSilva1.html>> Acesso em: 13 jul. 2007.

<sup>159</sup> Cf. BARTHES, Roland. **S/Z**: uma análise da novela ‘Sarrasine’ de Honoré de Balzac. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

consequência: a “morte” do autor, por um lado, e o desaparecimento da pertinência da noção de obra, substituída por Barthes, e na sua leitura com vantagem, pela noção de “texto”, radicada na noção de “escrita” – escrita plural e anônima, vale dizer, intimamente ligada à então emergente noção de intertextualidade como procedimento e contingência modelares da textualidade.

Um ano depois, Michel Foucault retoma a questão em “O que é o Autor?”<sup>160</sup>, texto em que, embora reconheça o esvaziamento/inutilidade de um conceito tradicional de autor, avança um passo – aliás, fundamental no contexto –, ao reconhecer que o desaparecimento “desse” autor não equivale ao desaparecimento autoral *tout court*. O conceito de autor proposto por Foucault de algum modo excede (e aqui o reconhecimento da polissemia é central) ao que podemos chamar de autor empírico, como escritor, em suma. A operação levada a cabo por Barthes, no ano anterior, é considerada por Foucault como sem resolução integral ao problema, posto que nem sequer “dissolve” a possível pertinência do conceito, como Barthes manifestamente desejaria. É nesse contexto, de outra maneira, que Foucault propõe o conceito de “função autor”, que ele significativamente define como “característico do modo de existência, de circulação e de funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade”. No final do ano seguinte, na aula inaugural que proferiu aos seus futuros alunos do Collège de France, Foucault volta à questão, classificando essa “função autor” como um dos procedimentos de rarefação do discurso, um “princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência<sup>161</sup>”. Ao contrário do que propunha Barthes, com uma escrita anonimizada, para Foucault o que está em causa são os modos e condições de existência social do discurso. É a própria noção de discurso e a inscrição social e simbólica do sujeito que fala que estão na raiz da reconfiguração da noção de autor ou, mais precisamente, da função autor – e a introdução desta precisão implica, justamente, o que está em questão aqui: não tanto a coincidência entre autor empírico e autor textual, mas os modos “excedentários” pelos quais este último continua a se manifestar, mesmo depois do afastamento daquele outro.

---

<sup>160</sup> Michel FOUCAULT. **O que é o autor?** Trad. Antonio F. Cascaes e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992.

<sup>161</sup> Id. **A ordem do discurso**. Trad. Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

## 2.1 OS FUNDADORES DE DISCURSIVIDADE EM ANTROPOLOGIA

Se seguirmos a orientação de Foucault sobre a questão “o que é um autor?”, podemos afirmar, no rastro da interpretação geertziana, que existem “fundadores da discursividade” no âmbito da Antropologia porque eles abrem “o espaço para outra coisa diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram<sup>162</sup>”.

Em Foucault, os discursos são práticas organizadoras da realidade. Ainda que feitos de signos, “o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os tornam irredutíveis à língua e ao ato da fala<sup>163</sup>”. Os discursos estabelecem hierarquias, distinções, articulam o visível e o dizível. Quer dizer, o foco não estaria “no significado das palavras, mas sim no papel do discurso nas práticas sociais<sup>164</sup>”, no papel dos discursos na organização das relações entre indivíduos, instituições e organizações sociais mais amplas.

Foucault vai centrar-se na relação entre as práticas discursivas e os poderes que a atravessam, demonstrando que existem diversos procedimentos que controlam e regulam a produção dos discursos em nossas sociedades<sup>165</sup>.

Clifford Geertz, em **Obras e Vidas**, propõe uma linha semelhante para o entendimento do campo específico da Antropologia. Com efeito, nessa área, a noção de autoria chega a se confundir com a história etnográfica, uma vez que ela é a forma escrita de registrar aquilo que fazem os antropólogos. Foi, portanto, a partir da textualidade que o autor, nesse campo peculiar das Ciências Humanas, se estabeleceu e se profissionalizou. O empreendimento fundante de interpretação-tradução cultural, de exercício astuto do olhar observante (“o olho que vê é o órgão da tradição<sup>166</sup>”), de representação da diferença e na construção de textos explicativos do outro, terminou por operar um descentramento inapagável no mundo ocidental. Ou, na análise de 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 cultu-

---

<sup>162</sup> Id. *ibid.*

<sup>163</sup> Id. **A arqueologia do saber**. 6.ed. Trad. Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2000.p.56 (grifos do original).

<sup>164</sup> Id., *Op.cit.* p.193.

<sup>165</sup> Id. **A ordem do discurso**. *Op. Cit.*

<sup>166</sup> Frase atribuída ao antropólogo norte-americano Franz Boas (1858-1942), mas sem localização precisa em suas obras, para chamar a atenção para os pressupostos culturais e sociais que condicionam a possibilidade de ver livremente.



ra européia foi deslocada, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência<sup>167</sup>”.

James Clifford, um historiador crítico da Antropologia, a partir de uma meta-metodologia (meta-etnografia) assinala que os etnógrafos fazem tudo aquilo que afirmam *não* fazer: arte, literatura, trabalho missionário e colonialismo. **A Experiência Etnográfica**, coletânea de textos escritos por ele, oferece um conjunto de reflexões que permite definir um incerto terreno histórico “a partir do qual podemos começar a analisar a matriz ideológica que produziu a etnografia, a definição plural de cultura e um eu posicionado para medir discrepantes mundos de significado<sup>168</sup>”.

No ensaio “Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski”, integrante desta coletânea, que nos interessa em particular, Clifford analisa a situação de subjetividade e liminaridade cultural de cada um desses autores. O autor assinala que pretende, não obstante as causas subjacentes a esses desenvolvimentos ideológicos, “chamar a atenção para o desenvolvimento, no início do século XX, de uma nova ‘subjetividade etnográfica<sup>169</sup>’”. Esta subjetividade pode ser vista, segundo ele, como uma variante recente de um “eu” emergente, burguês, móvel e cosmopolita, empregado por Stephen Greenblatt em **Renaissance self-fashioning**, em 1986, a quem ele atribui o título do ensaio.

Essa tal subjetividade etnográfica é composta pela observação participante num mundo de artefatos culturais – a subjetividade não é uma epifania da identidade livremente escolhida, mas um artefato cultural, segundo Stephen Greenblatt –, ligados a uma nova concepção de linguagem vista como distintos sistemas de signos. A partir disso, Clifford elege alguns pensadores que o ajudam na delimitação do seu campo de exploração: Nietzsche, Boas, Durkheim, Malinowski e Saussure. Para Clifford, estes pensadores se preocuparam, no início do século XX, a partir do mundo ocidental, com contextos de significado e de identidade que eles chamavam de “cultura” e “linguagem” (do mesmo modo como agora olhamos para o século XIX e lá percebemos uma problemática preocupação com a ‘história’ e o ‘progresso’ no sentido evolutivo).

A representação da alteridade passa a ser tida e vista, num duplo e complexo jogo, como atividade e objeto de investigação da Antropologia. O que é questionado não é a diferença, mas sua representação, o seu adiamento, a sua ausência, fato que teria como conse-

---

<sup>167</sup> Jacques DERRIDA. A estrutura, o sino e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A escritura e a diferença**. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.234.

<sup>168</sup> James CLIFFORD. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. p.127.

<sup>169</sup> Op. Cit. p.101.

quência mais imediata a desintegração da chamada “autoridade etnográfica”. A disciplina passa a ser pensada como expressão exemplar dos modos pelos quais uma *episteme*, ao textualizar o outro (seu “fora”), enquanto “objeto”, constrói, administra e defende a sua própria economia de relações e de enraizamentos.

Ainda seguindo a lição foucaultiana, a noção de fundadores da discursividade distingue-se da noção que pode ser atribuída a qualquer fundador de uma ciência pelo fato de que as obras organizadas em torno desses fundadores não se situam no espaço restrito da relação que elas podem estabelecer com dada ciência, mas, pelo contrário, a ciência é que se relaciona com tais obras e está por elas limitada, organizada, coordenada. De qualquer maneira, vê-se que a noção de fundação de discursividade que Foucault propõe tem uma relação com a modificação de certo horizonte epistemológico. O que propõe Geertz parece mais modesto, à medida que o horizonte epistemológico para o qual ele prevê uma mudança é tão-somente da Antropologia. A hipótese de Geertz aponta para uma direção: ao ler os “clássicos” da Antropologia moderna, sobretudo aqueles selecionados pelo antropólogo norte-americano para o rigor de sua análise (Claude Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski e Ruth Benedict), é preciso isolar determinadas proposições ou enunciados que têm o peso do ato fundador, sobretudo se levarmos em consideração que o olhar é do próprio Geertz.

Com 18 livros publicados, Clifford Geertz é talvez, depois de Claude Lévi-Strauss, o antropólogo cujas ideias causaram maior impacto após a segunda metade do século XX, não apenas para a própria teoria e prática antropológicas, mas também fora de sua área, em disciplinas como a Psicologia, a História e a Teoria Literária. Ele é considerado o “fundador” de uma das vertentes da Antropologia contemporânea – a chamada Antropologia hermenêutica ou interpretativa. Desse modo, portanto, podemos também pensar em Geertz como um fundador de uma discursividade na Antropologia contemporânea.

Analisemos, então, os quatro fundadores de discursividade em antropologia seguindo *pari passo* a obra de Clifford Geertz, **Obras e Vidas**. Antes, contudo, devemos lembrar da advertência de Robert Darnton acerca da história etnográfica e, sobretudo, do pensamento geertziano como um terreno pantanoso. Para o historiador francês,

os perigos da história etnográfica são óbvios para qualquer um que se arrisque às cegas. Você acompanha seu antropólogo num argumento, faz uma curva e, de repente, colide com coisas estranhas: príncipes esbanjando poder na arte de governar; chefes fazendo diplomacia em torno de carneiros; e sábios esquadrinhando uma visão de mundo no fundo composta de elefantes montados sobre tartarugas, tartarugas sobre elefantes, depois tartarugas “até não acabar mais”. É estonteante, e também perigoso. Falo por experiência,

tendo sido denunciado por meus colegas historiadores de vira-casaca, que passou para a antropologia e sucumbiu aos “pericoli del geertzismo<sup>170</sup>”. Quando se inicia uma viagem em tal companhia, não há caminho de volta<sup>171</sup>.

Em **Obras e vidas**, o ponto central da discussão é a linguagem, ou ainda a etnografia como um gênero literário. Geertz parte de uma reflexão acerca das objeções levantadas contra esta forma de encarar o trabalho do antropólogo, ancorada, segundo ele, em uma concepção da etnografia convincente em função de sua fidelidade aos fatos narrados, e não como decorrência de artifícios retóricos. Para Geertz, contudo, é este justamente o objetivo dos etnógrafos: convencer o leitor de que seus relatos são fidedignos porque *estiveram lá* – aqui reside a proposição básica do realismo etnográfico –, e também de que, “se houvéssemos estado lá, teríamos visto o que viram, sentido o que sentiram e concluído o que concluíram<sup>172</sup>”. A descrição cultural sintética pautada na observação participante supunha, a partir de uma prática textual específica – a experiência de cartão postal –, uma garantia de configuração autoral dentro da tradição clássica do fazer antropológico.

O primeiro autor a ter suas estratégias retóricas dissecadas é o antropólogo estruturalista francês, Claude Lévi-Strauss. Geertz toma como objeto de sua análise **Triste Trópicos**, e propõe uma interpretação dessa obra a partir de vários textos concomitantes. Para o autor, **Tristes Trópicos** é, ao mesmo tempo, um relato de viagem, uma etnografia, um texto filosófico, um tratado reformista e um texto literário simbolista. Após examinar as características de cada um desses “textos”, Geertz encaminha sua conclusão perguntando-se qual seria o resultado dessa superposição. Sua resposta: um mito. Para ele, o livro de Lévi-Strauss seria uma “história de busca”, estruturada em quatro etapas: a partida das praias familiares e monótonas; a viagem aventureira por um mundo estranho e ameaçador; o encontro com o mistério do “outro absoluto”; e a volta para casa para contar histórias. Pelo caráter de impacto da obra de Geertz, comparado apenas ao antropólogo estruturalista francês, é que nossa atenção se redobra na construção da textualidade antropológica como um expediente importante na construção do autor nesse campo.

**Tristes Tópicos**, contudo, é uma peça fundamental da Literatura francesa de viagens, que paradoxalmente começa pela negação da própria viagem. Esse gênero proporciona ao autor um tipo de liberdade enunciativa, que acaba por expor os elementos centrais de seu pen-

<sup>170</sup> Robert Darnton se refere ao título de ensaio de Giovanni LEVI. I Pericoli del Geertzismo. **Quaderni Storici** **XX**, abr., 1995.

<sup>171</sup> Robert DARNTON. Fraternidade ou os perigos da história etnográfica. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs060706.htm>> Acesso em: mar. 2008.

<sup>172</sup> Clifford GEERTZ. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. p.29.

samento. O autor baixa a guarda e, desse modo, fornece ao leitor um belo ponto de entrada para as disposições subjetivas que ordenam o texto. Geertz, de modo astuto, subverte a ordem das coisas e encara **Tristes Trópicos** como um “arquitexto”, uma construção textual a partir da qual, “num sentido lógico, os outros são gerados<sup>173</sup>”.

O capítulo seguinte é dedicado a Evans-Pritchard, do qual Geertz escolhe um pequeno texto intitulado “Operations on the Akobo and Gila Rivers, 1940-41”. O autor examina o “teatro da linguagem” empregado por Evans-Pritchard, marcado por um discurso do tipo “é claro”, cujas principais características seriam um tom de casualidade estudada, o predomínio de frases assertivas simples, a distância pessoal e uma leve ironia. Para o antropólogo norte-americano, o estilo de Evans-Pritchard seria predominantemente visual, repleto de diagramas, fotos e desenhos, nos quais os contornos indefinidos da vida social ganhariam plena nitidez. O efeito desta estratégia “é claro” seria a naturalização do bizarro, em plena conformidade com a questão fundamental de sua obra: uma versão do relativismo em que “as diferenças entre eles e nós, por mais dramáticas que sejam afinal não têm muita importância<sup>174</sup>”.

Ao voltar-se para Malinowski, Geertz parte novamente do **Diário**, a exemplo do que já fizera em **O Saber Local** (1983), ao discutir a natureza da compreensão antropológica. Para o antropólogo norte-americano, o **Diário** levanta um problema que perpassa a obra de Malinowski: como passar da experiência desordenada do trabalho de campo a uma descrição (densa) organizada da vida do outro? Malinowski aparece então como responsável por um legado à antropologia que não se restringiria ao método da observação participante, mas abrangeria, inclusive, a “descrição participante”. Partindo desse ponto, Geertz dedica o capítulo ao exame das formas contemporâneas de lidar com esse legado, examinando três obras de três autores (Paul Rabinow, Vicent Crapanzano e Kevin Dwyer) que realizam experimentos em torno da questão da autoria etnográfica.

James Clifford, em texto já citado, compara o estilo de Malinowski ao de James Frazer<sup>175</sup> (sobretudo pelo seu **O Ramo de Ouro**, livro que levou Malinowski a se tornar antropólogo) e ao naturalismo de Émile Zola, na Literatura. Clifford considera o **Diário** e **Os Argonautas** como um único texto expandido, uma espécie de refrações parciais, experimentos com

<sup>173</sup> Id. **Obras e Vidas**. 2002. p.50.

<sup>174</sup> Id. *Ibid.* p.97.

<sup>175</sup> Antropólogo escocês, mas com carreira radicada na Inglaterra, foi influente nos primeiros estágios dos estudos modernos de mitologia e religião comparada. **O ramo de ouro**, seu livro mais notável, é uma obra alentada (12 volumes na edição final, concluída em 1915), na qual o autor faz um estudo comparativo dos mitos e do folclore de várias sociedades, e levanta a tese de que o pensamento humano evoluiu de um estágio mágico para outro religioso, e daí para um nível científico. A tese foi refutada por outros antropólogos, mas a distinção feita por Frazer entre magia e religião ainda é aceita: na magia, o utilizador tenta controlar através de “técnicas” o mundo e os acontecimentos, enquanto na religião ele requisita o auxílio a espíritos e divindades.

a escrita. O argumento é que este último é menos reflexivo, embora simultaneamente o polonês tenha produzido uma ficção cultural, bem como anunciado a emergência de uma *persona aitoral*: Bronislaw Malinowski, aliás, o novo estilo de antropólogo. “Esta *persona*, dotada daquilo que Malinowski chamava de ‘a magia do etnógrafo’, uma nova espécie de *insight* e experiência, não era, propriamente falando, construída no campo<sup>176</sup>”. É evidente a presença de dois tipos de ficções intimamente relacionadas: a de um *eu* e a de uma *cultura*.

Com a publicação do **Diário**, a experiência de campo que estabeleceu o padrão para a descrição cultural científica tornou-se atravessada pela ambivalência. De um lado, “a angústia, a confusão, a exultação e a raiva do **Diário** pareciam deixar pouco espaço para a postura estável e compreensiva da etnografia relativista [d’**Os Argonautas**]<sup>177</sup>”. Por outro, o **Diário** “parecia expor uma realidade sem disfarces”, uma experiência que pesquisadores de campo, ao longo da trajetória da disciplina, reconheciam como muito familiar. De todo modo, para Clifford, o **Diário** é um investimento polifônico no sentido proposto por Bakhtin:

uma instável confusão de outras vozes e mundos: mãe, amantes, noiva, amigos diletos, os trobriandeses, os missionários locais, comerciantes, assim como os universos escapistas, os romances a que ele nunca pode resistir. A maioria dos pesquisadores reconhecerá esta situação multivocal. Mas Malinowski experimenta algo assim como uma verdadeira crise espiritual e emocional: cada uma das vozes representa uma tentação; ele é pressionado de muitas maneiras<sup>178</sup>.

Essa polifonia, atribuída por Clifford ao **Diário**, em nada se parece com a alternativa por ele proposta a partir um de modelo de produção textual dialógica. O termo utilizado, “polifônico”, é tomado de empréstimo a Bakhtin, mas o uso que dele faz é apenas para sinalizar a “confusão de outras vozes”, pois a presença do autor, Malinowski, ainda se nota de modo muito excessiva<sup>179</sup>.

O **Diário** é um documento crucial para a história da Antropologia, não porque desvela a “realidade” da experiência etnográfica, mas porque nos força a enfrentar as complexidades de encontros subjetivos e a tratar os relatos textuais gerados a partir do trabalho de campo como construções sempre parciais, derrisórias. “O **Diário** parece retratar a crise de uma identidade – uma luta, nos confins da civilização ocidental, contra a ameaça de uma dissolução moral<sup>180</sup>” – o que para Clifford parece ser o lugar comum da Literatura Colonial.

<sup>176</sup> James CLIFFORD. Op. Cit. p.122-3.

<sup>177</sup> Id., Ibid. p.106.

<sup>178</sup> Ibid., p.112.

<sup>179</sup> Retornaremos a essa questão mais adiante.

<sup>180</sup> James CLIFFORD Op. Cit. p.108.

Nesse momento, é importante salientar que Malinowski manteve no campo seu **Diário** íntimo em polonês e se correspondeu nesta língua com a mãe e com a noiva. Escreveu em inglês sobre temas antropológicos a seu professor e mentor C. G. Seligman, em Londres. Já as transações diárias com os trobriandeses se deram por meio da língua nativa, o kiriwiniano. Com o tempo, as anotações de campo foram registradas na maior parte das vezes na língua da Ilha Trobriand. Mais que uma estratégia linguística, Malinowski adotou uma estratégia cultural de comunicação. Para Clifford, é possível distinguir “em cada caso uma língua materna, uma língua de excesso e uma língua de restrição (do casamento e da autoria)<sup>181</sup>”.

A partir de um ensaio de Harry Payne (“O estilo de Malinowski”, que toma **Os Argonautas** como texto de análise), James Clifford sublinha que “o problema literário do ponto vista autoral, o imperativo jamesiano (de James Frazer) de que todo romance reflita uma ‘inteligência controladora’, era um doloroso problema pessoal para o autor do **Diário**<sup>182</sup>”.

O entendimento de Clifford sobre a construção do discurso a partir da figura de Malinowski nos leva a dois caminhos simultâneos: “i) a invenção ficcional dos trobriandeses a partir de uma massa de notas de campo, documentos, memórias, e assim por diante; ii) a construção de um novo personagem público, o antropólogo como pesquisador de campo, uma *persona* que seria mais tarde elaborada por Margareth Mead entre outros<sup>183</sup>”. O que importa destacar é o fato de que a *persona* do antropólogo observador-participante não foi a imagem profissional a partir da qual Malinowski trabalhou no **Diário**. Mais precisamente, ela era um artefato da versão que ele construiu retrospectivamente em **Os argonautas**. “Ao fundir antropologia e trabalho de campo, Malinowski elaborou a maior, a melhor estória sobre o que as circunstâncias o haviam obrigado a tentar<sup>184</sup>”.

Com a publicação do **Diário** e tudo o que dele demanda, à medida que se tornaram públicas as suas notas de campo, o status atual do autor, em Antropologia, tem abalado a ficção do relativismo cultural como subjetividade estável, bem como a posição de um *eu* que compreende e representa um Outro cultural.

Voltando aos fundadores da discursividade em Antropologia eleitos por Clifford Geertz em **Obras e Vidas**, o último dos nomes próprios que vai aparecer é o da antropóloga norte-americana da escola culturalista Ruth Benedict. Geertz caracteriza sua prosa como marcada simultaneamente pela paixão, pelo distanciamento, pela franqueza e pela implacabilidade. Para Geertz, a obra de Benedict precisa ser entendida como uma versão antropológica de **As**

---

<sup>181</sup> Id. Ibid. p.111.

<sup>182</sup> Harry PAYNE apud James CLIFFORD. Op. Cit. p.114.

<sup>183</sup> James CLIFFORD. Op. Cit. p.123.

<sup>184</sup> Id. ibid.

**Viagens de Gulliver.** Com Jonathan Swift, Benedict teria em comum uma forma de exercer a crítica social baseada na justaposição entre o familiar e o exótico, exacerbada ao ponto de inversão de seus lugares. Sua retórica seria baseada na “des-excentrização” do Outro, provocando um efeito final de autoquestionamento.

Aqui caberia salientar o estranhamento causado pelo *status* conferido por Clifford Geertz ao texto de Ruth Benedict – em contraposição à dureza com que ele analisa a obra de Lévi-Strauss, por exemplo. Para a antropóloga e professora de Antropologia da UNB, Mariza Peirano<sup>185</sup>, o livro **Obras e Vidas** seria uma leitura somente para iniciados na disciplina. Peirano condena a atitude de Geertz em dissecar os autores sem ao menos levar em consideração os contextos intelectuais que os levaram a escrever – a exceção de Ruth Benedict, já que o contexto explica o estilo – e o classifica como ingrato, por ignorar de maneira proposital questões teóricas levantadas por aqueles.

Segundo Peirano, Clifford Geertz passeia pelos cânones da Antropologia com “ensaios irônicos, ora espirituosos, com frequência *cute*” – o que, para a autora, se justificaria pelo gosto “em denunciar vivos e mortos, em uma tarefa freqüentemente ingrata<sup>186</sup>”.

Ingrato, por exemplo, é mostrar como o melhor ou único trabalho viável de Lévi-Strauss é *Tristes tropiques* - quando sabemos que esta não foi a antropologia que Lévi-Strauss quis perpetuar - ou que o obscuro relatório de guerra escrito por Evans-Pritchard, *Operations on the Akobo*, é tão útil para desmistificar a (falsa) segurança do autor quanto qualquer de suas obras mais conhecidas. Ingrato é usar o diário de campo de Malinowski apenas como pretexto para admoestar três jovens autores sobre os perigos da elaboração monográfica. Finalmente, é ingrato alçar Ruth Benedict ao panteão dos clássicos porque simplesmente esta autora conseguiu a proeza de mostrar, com enorme sucesso de venda e, por conseguinte, força retórica, o estranho no familiar, “nativizando”, assim, os norte-americanos. Talvez percebendo sua postura geral, quase na metade do livro [,] Geertz fala da sua ansiedade em não ser visto como alguém que procura desmascarar, desmistificar, desconstruir ou diminuir seus autores, aos quais, confessa, “incluindo E-P, eu tenho o maior apreço, quaisquer que sejam nossas diferenças de posturas sociais”<sup>187</sup>.

Como justificativa para a inserção de Ruth Benedict no panteão dos ancestrais por parte de Geertz, Mariza Peirano levanta dois argumentos conexos. O primeiro diz respeito ao contexto em que a antropóloga culturalista escreve: o período entre guerras e o imediatamente posterior à II Guerra. O segundo desdobra em dois, ressalta a promessa da Antropologia em

<sup>185</sup> Mariza PEIRANO. Só para iniciados. In: **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Brasília: Ed. UNB, 1992. p. 147-160

<sup>186</sup> Id. Op. Cit. p.149.

<sup>187</sup> Id. p.149-150. (grifos da autora)

transformar antropólogos em cientistas e, em paralelo, a personalidade da mulher Benedict – o início de sua carreira se dá na maturidade “em termos de idade e realização profissional<sup>188</sup>”.

Segundo ainda a análise de Peirano, é fato que Clifford Geertz muda o tom dos ensaios ao examinar a obra de Ruth Benedict. A título de exemplo destaco um trecho do capítulo “Nós/não-nós: as viagens de Benedict”, de **Obras e Vidas**. Ao analisar o livro **O crisântemo e a espada**<sup>189</sup>, último livro publicado por Benedict, Geertz pontua que

A coragem de Benedict – que foi extraordinária, pensando bem, se considerarmos que escreveu como escreveu sobre os japoneses poucos anos depois de Pearl Harbor, da Marcha da Morte sobre Bataan, de Guadalcanal e de mil filmes hollywoodianos povoados de sádicos míopes a destilar ódio – foi ao menos ocasionalmente assinalada, mas não se percebeu o efeito subversivo de ela ter feito o que fez com as visões aceitas de seus leitores norte-americanos sobre qual era o caminho para frente e qual era a direção para cima (o que era ainda mais arriscado). [...]

De certo foi esse o contexto intelectual e político (ou, visto que se estava na guerra e logo depois dela, intelectual-político) em que o livro foi escrito. Mas o que Benedict julgou necessário para elevar seu trabalho acima do nível das meras *belles lettres*, transformando-o em algo mais respeitável em termos científicos, não foi a imagem de laboratório natural, de “*formes élémentaires*” ou de “observe o besouro” daquilo que a antropologia tinha “a dar como contribuição”. Tratou-se, antes, do “caráter nacional”, da “ciência do plano de ação” e da “cultura à distância”<sup>190</sup>.

Devido à sua força criadora de “expressão retórica<sup>191</sup>” e “compreensão do momento político<sup>192</sup>”, Clifford Geertz, segundo Peirano, redimiu Benedict, ao contrário da estratégia utilizada para escrutinar os outros autores. Benedict, campeã em vendagens<sup>193</sup>, explorou um estilo vívido e organizado apoiados na tradição antropológica que escrevia seus relatos etnográficos sem ter *estado lá*. Para Geertz, ao interpretar a forma literária de **Padrões de Cultura**, Benedict escreveu “o texto certo na hora certa<sup>194</sup>”.

<sup>188</sup> Id. p. 155.

<sup>189</sup> Publicado em 1946, **O crisântemo e a espada** estuda a sociedade e a cultura do Japão, com a incorporação dos resultados da pesquisa de Ruth Benedict durante a guerra. O trabalho é um exemplo da chamada antropologia de gabinete ou em outra expressão “antropologia à distância”. Estudar a cultura por meio de sua literatura, recortes de jornais, filmes e arquivos, entrevistas com imigrantes, etc., foi imprescindível num momento em que antropólogos apoiavam os Estados Unidos e seus Aliados na Segunda Guerra Mundial. Impossibilitados de visitar a Alemanha nazista ou o Japão de Hirohito, antropólogos valeram-se de tais materiais culturais e puderam produzir estudos à distância.

<sup>190</sup> Clifford GEERTZ. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. p. 160-162

<sup>191</sup> Mariza PEIRANO, Op. Cit., p. 155.

<sup>192</sup> Id. Ibid.

<sup>193</sup> **Padrões de Cultura**, primeiro livro de Ruth Benedict, publicado em 1934 vendeu a cifra de dois milhões de cópias. Já **O crisântemo e a espada**, sua última obra, embora não tenha alcançado o feito do primeiro, vendeu 350.000 cópias, teve um impacto maior entre as duas culturas analisadas. Cf. PEIRANO, Mariza. Op. Cit.

<sup>194</sup> Clifford GEERTZ. Op. Cit. , p.146.



Ao terminar o escrutínio dos autores clássicos da tradição antropológica, Geertz volta, no sexto capítulo, ao problema formulado inicialmente. “Como compatibilizar o mundo do campo com o mundo da escrita?” Este problema, em um mundo pós-colonizado e globalizado, parece encenar novos contornos e uma questão concebida como originalmente de ordem técnica ganha matizes morais e políticas. A cena antropológica é descrita como permeada por um profundo desconforto, gerado pela combinação de duas crises: a *moral* - provocada pela ruptura com o passado colonialista da disciplina – e a *intelectual* – provocada pela desconfiança quanto à possibilidade de “representar” o Outro. Discutindo esse mal-estar, Geertz pergunta-se qual a razão para se fazer Antropologia hoje, e postula como resposta seu potencial para favorecer a comunicação entre grupos que, atualmente, dadas às características do mundo contemporâneo, são forçados, apesar de suas diferenças, a uma convivência cada vez mais íntima e cotidiana. Desse modo, o novo papel da antropologia seria o de ajudar a melhorar a comunicação entre linhas sociais diferentes: etnicidade, religião, classe, sexo e raça.

Esse papel seria desempenhado através da “representação de um tipo de vida nas categorias de outro<sup>195</sup>”, o que coloca a dimensão textual da etnografia no cerne dos problemas antropológicos, evidenciando a ligação inextricável entre o “estar lá” e o “estar aqui”. A explicação desses dois momentos que conformam uma equação antropológica vem do próprio Geertz, em texto que anuncia a publicação do livro **Obras e Vidas** aqui no Brasil.

Estar Lá é uma experiência de cartão postal, que afinal requer algo mais do que um caderno de anotações, a disposição de tolerar um certo grau de solidão e desconforto físico, e a espécie de paciência capaz de suportar uma busca interminável de invisíveis agulhas em infinitos palheiros. É o Estar Aqui, um duto entre doutos, que faz com que o antropólogo seja lido... publicado, criticado, citado, ensinado<sup>196</sup>.

Tanto Clifford Geertz quanto James Clifford se dedicam a uma das modalidades de escrita etnográfica – exatamente aquela que escreve sobre a *escritura*. A dimensão primeira da etnografia como escrita volta hoje, sobretudo por meio desses autores, como uma espécie de “retorno do recalcado”, abrindo um específico campo de questionamentos para a disciplina. Campo denominado por alguns como “meta-Antropologia”, título, aliás, que já vislumbra o fato de que as questões colocadas atingem profundamente o próprio cerne identitário da Antropologia. Perguntas reveladoras são postas por James Clifford: de um lado, como uma experiência incontrolável do trabalho de campo se transforma num relato escrito e legítimo? (leia-se a etnografia como descrição ou interpretação cultural); como um “encontro intercultu-

<sup>195</sup> Clifford GEERTZ. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002. p. 188.

<sup>196</sup> Id. Estar lá, escrever aqui, **Diálogo**, Rio de Janeiro, Editora Lidador, v.22, n.3, p. 58, 1988.

ral loquaz e sobre-determinado”, constituído por relações de poder e prenhe de propósitos pessoais, “pode ser circunscrito a uma versão adequada de um ‘outro mundo’ mais ou menos diferenciado, composta por um autor individual?<sup>197</sup>”.

Levando em consideração que o antropólogo só consegue entender as formas simbólicas que os “nativos” usam para se autoperceberem através de um movimento pendular constante entre as categorias “nativas” e as que o antropólogo utiliza para realizar os seus objetivos científicos, compreende-se a dinâmica que justifica o uso da noção de tradução enquanto metodologia, tanto para a antropologia quanto para a crítica literária, segundo Geertz.

## 2.2 A PRÁTICA E O DISCURSO ETNOGRÁFICOS

As anotações em diários de experiências de viagens, prática recorrente entre os antropólogos, hoje “quase convertida em fetiche”, para usar uma expressão de Lilia Moritz Schwarcz<sup>198</sup>, fizeram do etnógrafo um autor da cultura do Outro, um “exímio” narrador dos feitos humanos em contextos vários. Parece não haver escapatória para quem foi “treinado” no âmbito da tradição acadêmica e aprendeu a valorizar o trabalho de campo etnográfico como a fonte dos dados que serão coletados, organizados e interpretados, a partir de metodologias e conceitos teóricos específicos.

Os diários, para além de uma função catártica<sup>199</sup>, são também um dos instrumentos de pesquisa, através dos quais se registra a experiência do ter *estado lá*. Ao registrar, na linha dos relatos de viagem, o particular contexto em que os dados foram obtidos, permite captar uma informação que os documentos, as entrevistas, os dados censitários, a descrição de rituais, – obtidos por meio do gravador, da máquina fotográfica, da filmadora, das transcrições – não transmitem.

Não obstante o caráter indispensável no trabalho de campo, e de seu caráter de instrumento usado tanto nos primeiros contatos, como em projetos mais alentados, não se pode evitar, associada aos diários, o seu caráter primeiro, ainda que indispensável, para os viajantes de

<sup>197</sup> James CLIFFORD. Op. Cit., p.21.

<sup>198</sup> Lilia Moritz SCHWARCZ. O *Diário* de Don Ruy: caderno de campo ficou inédito 50 anos. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 13 jan. 2001. Jornal de resenhas. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1301200111.htm>>. Acesso em: 10 out.2007.

<sup>199</sup> Os diários, tal como foram tomados pela Antropologia – o caderno de campo –, constituem-se como um poderoso instrumento de anotações no qual subentende que não há nenhuma cortina. Situado entre o *estar lá* e o *estar aqui* o caderno de campo constitui a primeira experiência textual do antropólogo-autor ainda em campo.

primeira viagem: algo preliminar, descartável, que se opõe ao livro – este sim, “definitivo” – e ao relatório, que vai ser lido e avaliado. Os diários evocam e supõem um estado de aprendiz, daquele que, por nada saber, tudo anota, não deixa passar nada. Entretanto, eles representam e simbolizam a prática e a atitude fundamentais no ofício de etnólogo<sup>200</sup>.

A Antropologia moderna – ciência em que o homem está intimamente ligado à descrição cultural – pressupunha uma “atitude irônica de observação participante”, conforme dá a entender Clifford Geertz. Essa situação amplamente difundida em método científico – transformação operada pela Antropologia ao profissionalizar o trabalho de campo – deixou claro para que “o conhecimento etnográfico não podia ser propriedade de qualquer discurso ou disciplina<sup>201</sup>”.

A Antropologia volta-se cada vez mais para uma (auto)reflexão acerca do seu papel político e social – enquanto ciência da crítica cultural – e dos parâmetros pelos quais têm produzido e representado os significados da cultura. Algumas tendências metodológicas e teóricas presentes nos recentes debates antropológicos, muitas delas patrocinadas por antropólogos norte-americanos, têm atraído a nossa atenção como o fim do colonialismo – principal motivo, na visão de Geertz, para a mudança na relação entre “os que perguntam e olham” e os que “são perguntados e se tornam objeto do olhar” – bem como os processos de reafirmação das diferenças culturais. O balanço proposto por Geertz, em que discute a ponte que liga a prática de campo à escrita antropológica, mudou de maneira permanente, posto que “tanto o mundo que os antropólogos na maior parte estudam, que outrora se chamava primitivo, tribal, tradicional ou folclórico, e hoje é chamado emergente, moderno, periférico ou submerso, quanto o outro mundo que eles estudam nos bancos acadêmico – mudaram profundamente<sup>202</sup>”.

A relação ou mesmo o pacto entre autor, objeto e leitor (sobretudo o leitor especializado ou iniciado) – que permite compreender o processo de produção do texto etnográfico, bem como sua legitimidade e legibilidade –, vem sendo sumariamente questionada e, ou desconstruída por antropólogos que duvidam da sua capacidade de conhecer, interpretar e relatar o modo de vida do Outro, ou ainda, pensando no que diz Geertz, “o próprio direito de escrever – escrever etnografia – parece em risco”. Ao ler James Clifford, Geertz é ainda mais contundente em relação ao processo de mudança no cenário da produção do discurso antropológico: “[O que] se tornou irredutivelmente curioso”, escreveu o metaetnógrafo James Clifford

<sup>200</sup> A respeito dessa questão Cf. o texto de Roberto DaMATTa. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: Edson de Oliveira NUNES (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

<sup>201</sup> Clifford GEERTZ. Estar lá, escrever aqui. **Diálogo**. Rio de Janeiro, Editora Lidor, v.22, n.3, p. 58, 1988.

<sup>202</sup> Id., Op. Cit, p. 60.

(embora talvez ele quisesse dizer ‘duvidoso’), ‘não é mais o outro, mas a própria descrição cultural<sup>203</sup>’.

Essa situação torna-se curiosa (duvidosa, exploratória, opressiva ou mesmo brutal), ainda seguindo o rastro de Geertz, pois “muitos antropólogos que hoje escrevem encontram-se em uma profissão que foi formada, sobretudo [,] em um contexto histórico – o *Encontro Colonial* – do qual não têm experiência nem precisam<sup>204</sup>”. Trata-se, ainda segundo Geertz, de entender a conjuntura atual de produção do discurso etnográfico a partir de “um estado atual de aberturas e de crise”, ainda que seja pelos questionamentos habituais dos antropólogos em termos práticos e empíricos. A crise interna ao discurso etnográfico tornou tudo isso mais problemático. Se levamos em consideração que ao mesmo tempo em que as bases morais da etnografia foram sacudidas pela descolonização no lado do *Estar Lá*, suas bases epistemológicas também foram abaladas por uma perda geral de fé nas histórias recebidas e sobre a natureza da representação etnográfica – ou de qualquer outra representação –, do lado do *Estar Aqui*. Clifford Geertz parece ser um dos maiores entusiasta desse/com esse momento.

Sendo ele mesmo, o antropólogo, o produtor de seus dados – instrumento privilegiado de pesquisa –, a sua presença tanto no trabalho de campo (o *Estar Lá*) quanto no texto etnográfico (o *Estar Aqui*) foi essencial para a constituição do conhecimento nesse campo.

O problema não reside efetivamente na exposição do antropólogo-autor na ordem do seu discurso, mas, ao contrário, o modo como essa presença de fato ocorre. Podemos afirmar que o tipo de presença é a mesma, muito embora os estilos pelos quais os antropólogos a realizaram nem sempre tenham sido os mesmos<sup>205</sup>. Ainda que esta afirmação pareça um truísmo, esse é um questionamento central para os críticos.

Segundo a crítica contemporânea, a presença real – muitas vezes excessiva nos textos etnográficos –, apagou as vozes, as interpretações ou enunciados daqueles que são objeto da auscultação e do olhar. A presença excessiva resulta em uma ausência, ao menos de questionamento do antropólogo sobre a sua inserção no campo, no texto e no contexto em que escreve. Essa crítica e/ou desconstrução de toda uma tradição do realismo etnográfico é o ponto-chave sobre o qual o livro de Nigel Barley é produzido. **O antropólogo inocente** é o resultado de uma fissura aberta pela revisão dos critérios do fazer etnográfico. Essa revisão foi leva-

<sup>203</sup> James CLIFFORD apud Clifford GEERTZ. *ibid.*

<sup>204</sup> GEERTZ, Op. Cit. p.60 (grifos do autor).

<sup>205</sup> Cf. a análise feita por Clifford Geertz sobre os fundadores da discursividade em antropologia – texto abordado na seção anterior deste texto.

da a cabo pelo projeto **Writing Culture**<sup>206</sup> (1986), cuja intenção dos editores era pontuar o caráter da etnografia e a pesquisa de campo que a produz, como uma tradição comprometida com uma função documental e uma representação naturalista, impulsionadas, via de regra, pela participação e observação distanciadas.

É no mesmo contexto finissecular de 1983 – se levarmos em conta a demarcação feita por Silviano Santiago – que o antropólogo inglês Nigel Barley apresentou ao grande público *The Innocent anthropologist*<sup>207</sup>. Com este livro, Barley inverteu o objetivo do trabalho de campo com uma divertida narrativa daquilo que foi a sua experiência nos Camarões. Ao invés de escrever a típica monografia etnográfica, o antropólogo britânico optou por contar episódios que refletem a inocência de um acadêmico, que nada sabe do mundo em que vive para além do que lê no campus universitário. “A compreensão etnográfica (uma posição coerente de simpatia e engajamento hermenêutico) é melhor entendida como uma criação da *escrita* etnográfica [o *Estar Aqui* de Geertz] do que como uma consistente reprodução da *experiência* etnográfica [o *Estar Lá*]<sup>208</sup>”.

O livro se estrutura em treze capítulos que reconstroem a sequência tradicional do processo etnográfico: eleição de uma comunidade, preparativos para iniciar o trabalho no campo, observação participante, abandono da comunidade e retorno ao âmbito acadêmico. Nos primeiros capítulos observamos as vicissitudes sofridas ao iniciar os preparativos para empreender o estudo de campo e seu primeiro choque com a burocracia africana, que parece fazer todo o possível para impedir sua chegada a Camarões, a permanência na missão e a partida na busca dos *dowayos*. Pontuada de situações que envolvem o leitor, a obra questiona, como já assinalado, o realismo na etnografia, desmistificando a forma da observação participante, técnica amplamente praticada nas Ciências Sociais. Optando por um formato pouco convencional, por vezes apelando para o humor, o autor constrói um relato de seus primeiros encontros com o Outro a partir de situações inusitadas, amarradas numa trama capaz de prender qualquer leitor, a despeito de interesses específicos Na área, sobretudo por sua eficiência

---

<sup>206</sup> **Writing Culture** (1986), coletânea editada por James Clifford e George Marcus, trata de uma coletânea de ensaios apresentados originalmente num seminário na Escola de Investigação Americana de Santa Fé, Nuevo México em 1984, cujo tema central gira em torno da redação do texto antropológico, da autoridade etnográfica e da relação entre pesquisadores e seus pesquisados. No livro, Clifford procurou demonstrar os mecanismos através dos quais os antropólogos haviam construído textualmente um papel autorial para si mesmos. Entre estes se encontrava a separação entre o antropólogo enquanto homem ou mulher do terreno e o antropólogo de sofá, através da ênfase colocada na dimensão experiencial do trabalho de campo; seguido da supressão, no texto, do aspecto dialógico da construção do conhecimento antropológico. Cf. James CLIFFORD; G. E. MARCUS (Ed.). **Writing Culture**. Berkeley: University of California Press, 1986.

<sup>207</sup> Nigel BARLEY. **El antropólogo inocente**: notas desde uma choza de barro. Barcelona: Editorial Anagrama, 1989 (Primeira edição espanhola). O trabalho de campo de Barley foi realizado em 1978.

<sup>208</sup> James CLIFFORD. Op. Cit. p.123.

narrativa. No texto, convivem como personagens de uma mesma história, nomes próprios da Antropologia, como Lévi-Strauss e Evans-Pritchard, lado a lado com habitantes nativos. Essa atitude para Clifford parece encenar que “novas formas de realismo etnográfico emergiram, mais dialógicas e abertas em termos de estilo narrativo. O eu e o outro, a cultura e seus intérpretes, aparecem como entidades menos confiáveis<sup>209</sup>”. Ou ainda, na interpretação de Vincent Crapanzano, “o diálogo não só revela, como pode muitas vezes ocultar as relações de poder e os desejos que estão por trás da palavra falada e, em outros contextos, da palavra escrita e divulgada<sup>210</sup>”.

Não parece ser outra situação da obra de Barley. Seu caráter destoante das etnografias tradicionais, tão ressaltado pelos críticos e resenhistas, está justamente em trazer para o seu registro etnográfico definitivas percepções do convívio diário com culturas e sujeitos “estranhos” ao seu processo de socialização. Ao adotar uma metodologia metalinguística de mesclar seu texto com cenas do que seria um “making off” da experiência, Barley, mais que registrar as leis que regiam o comportamento social do grupo, acaba por formular uma espécie de autoanálise diante do outro.

Por esta razão, quando Malinowski, o ‘inventor’ do trabalho de campo, se mostrou nos seus diários como um veículo puro e simplesmente humano, e, além disso, bastante defeituoso, instalou-se uma indignação. Ele também se sentiu exasperado pelos ‘negros’, atormentado pela luxúria e o isolamento. O parecer geral era que esses diários não deveriam se tornar públicos, pois resultavam ‘contraproducentes para a ciência’ e eram injustificadamente iconoclastas, pois provocariam todo tipo de falta de respeito aos seus antepassados [da antropologia]<sup>211</sup>.

Ao se ler **O antropólogo Inocente**, a primeira pergunta que me parece legítima é: porque um antropólogo, em sua primeira experiência de trabalho de campo, exonera-se de escrever a monografia habitual e decide, em vez disto, tornar essa experiência num relato carregado de humor e ironia, contrariando o que se espera dele? O próprio Barley responde ainda nas primeiras páginas. Para ele, o trabalho de campo não passa de uma “satisfação egoísta” e, desta forma, achincalha as excentricidades de seus pares que o realizaram e o seu estatuto na

---

<sup>209</sup> Id. Op. Cit. p.126.

<sup>210</sup> Vincent CRAPANZANO. Diálogo. **Anuário antropológico**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. Brasília: EdUnB, 1991, p.60.

<sup>211</sup> “Por esta razón, cuando Malinowski, el “inventor” del trabajo de campo, se revelo en sus diarios como un vehículo pura y simplemente humano, y bastante defectuoso por lo demás, cundió la indignación. También él se había sentido exasperado por los “negros”, atormentado por la lujuria y el aislamiento. El parecer general era que esos diários no debían haberse hecho públicos, que resultaban “contraproducentes para la ciencia”, que eran injustificadamente iconoclastas y que provocarían todo tipo de faltas de respeto havia los mayores”. Nagel BARLEY. **El antropólogo inocente**: notas desde una choza de barro. Barcelona: Editorial Anagrama, 1983. p.20-21.

academia britânica, por demais sobrevalorizado<sup>212</sup>. O trabalho de campo é igual a qualquer atividade acadêmica e sua justificativa não reside em uma contribuição para a coletividade, mas esse trabalho egoísta e extravagante que torna o antropólogo um profissional.

Sem deixar de expor o que é realizar um trabalho de campo e as dificuldades com as quais o antropólogo tem que lidar, a exemplo da solidão e da doença, Barley diz mesmo que o que pretende enfatizar no livro são os aspectos geralmente excluídos de uma monografia antropológica, fornecendo assim um retrato do trabalho de campo pouco usual, mas revelador para aqueles que nunca o fizeram.

[...] este livro pode servir para re-equilibrar a balança e demonstrar aos estudantes, e oxalá também aos antropólogos, que a monografia acabada guarda relação com os ‘pedaços sangrentos’ da realidade cruel em que se baseia, assim como para transmitir algo da experiência do trabalho de campo àqueles que não passaram por ela<sup>213</sup>.

A partir das observações feitas por James Clifford, em texto já citado, podemos identificar critérios estabelecidos, desde a introdução d’**Os Argonautas**, para a observação participante. Ao legitimar o trabalho de campo como método de pesquisa privilegiado da Antropologia, Malinowski o fez a partir da formulação de uma teoria que concebia as culturas como unidades discretas, existentes sob a forma unitária e acabada, passíveis de serem observadas e conhecidas, desde que olhadas pelos os olhos certos. Estes só poderiam ser do antropólogo profissional. Os antropólogos universalistas, para quem a “cultura” é vista como o modo de vida global de um povo, “culturas”, no plural, seriam complexos difíceis de serem apreendidos em um período relativamente curto de tempo. Desse modo, tomou-se, conforme Clifford, que partes eram microcosmos ou analogias do todo e que, conseqüentemente, através do estudo de partes, chegava-se ao conhecimento do todo. A ênfase na observação participante como método etnográfico ficou definitivamente associada à ideia de que as culturas devem ser estudadas e representadas sincronicamente. Daí, portanto, a consagração nos textos do uso do *presente* etnográfico. Esta é uma síntese do que se convencionou chamar de realismo etnográfico.

---

<sup>212</sup> Vale ressaltar que a tradição inglesa de antropologia teve (e ainda tem) um amplo diálogo com a obra do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski, desde a sua primeira investida no ofício de antropólogo, financiado, inclusive pela coroa inglesa.

<sup>213</sup> “este libro puede servir para reequilibrar la balanza y demostrar a los estudiantes, y ojalá también a los no antropólogos, que la monografía acabada guarda relación con los “sangrantes pedazos” de la cruda realidad en que se basa, así como para transmitir algo de la experiencia del trabajo de campo a los que no han pasado por ella”. Nagel BARLEY. Op. Cit. p.21.

O que foi produzido em larga escala pelos autores que seguiram a cartilha-Malinowski foi uma visão distorcida, por assim dizer, tanto das culturas, quanto da experiência do antropólogo junto às outras culturas. O que se tinha era uma experiência de campo fragmentada e dispersa convertida em um todo coerente e integrado. Ou, na expressão de Clifford: “o que era discursivo vira puramente textual<sup>214</sup>”. A consequência mais evidente dentro desse novo contexto é o chamado relativismo cultural. Entretanto, ao enfatizar a unidade de cada uma das culturas e a impossibilidade de que uma fosse avaliada em função dos valores e da visão da outra, acabou paradoxalmente dificultando que os antropólogos trabalhassem com o fato da diferença de uma maneira que não fosse para acentuar a distância entre as culturas. A denúncia ao etnocentrismo também teve o mesmo efeito.

O enigma da cultura persistiu e a crítica contemporânea acabou por sintetizá-la em dois rumos: de um lado, revelaram os dispositivos pelos quais os etnógrafos clássicos construíram seus textos de modo a criar uma descrição que, em linhas gerais, se legitimava no fato de que os antropólogos tinham a experiência de uma outra cultura, mas negavam essa experiência de modo explícito em seus textos, apresentando apenas uma reelaboração sincrônica das culturas como totalidades autônomas e integradas; por outro, apontaram a produção do distanciamento entre as culturas e criticaram a ausência de uma perspectiva crítica em relação não apenas às culturas estudadas, mas à relação dessas culturas com as culturas dos antropólogos. Em suma, as alternativas postas pelos pós-modernos ou contemporâneos incidem na tentativa de reinvenção desses dois aspectos: o texto e a crítica cultural.

Após esse parêntese, voltemos a Barley para entender que, ao partir para África, desde o momento do dilema de fazer trabalho de campo ou não, passando pela sua preparação para a partida e até à chegada e adaptação às particularidades africanas, principalmente à sua burocracia, Barley elabora uma descrição apaixonada das peripécias vividas, que, muitas vezes, assumem dimensões quase surrealistas.

A dificuldade de participar de uma cultura desconhecida – enfrentamento a seu objeto de estudo – estimula Barley a empreender uma série de reflexões agudas e engenhosas sobre a tarefa antropológica. Por último, ele se vê na situação de fazer antropologia e se sentir perdido, procurando apreender o próprio sentido do que seria “esse fazer” e, às vezes, na exasperante indefinição da tarefa antropológica. O relato jocoso dessas dúvidas não lhe tira validade:

---

<sup>214</sup> James CLIFFORD. Op. Cit. p.39



E quanto mais meditava sobre este conceito menos claro o via. Se me pedissem que descrevesse uma pessoa dedicada a esta atividade, não saberia como descrevê-la. Só me ocorreu representar a um homem subindo uma montanha (a caminho do lugar onde ‘fará antropologia’) ou redigindo um relatório (depois de ‘fazer antropologia’). Evidentemente fazia falta uma definição bastante ampla, algo como ‘aprender uma língua estrangeira’. Cheguei à conclusão que o tempo que passei falando com os *dowayos* seria considerado legítimo<sup>215</sup>.

A partir desse encontro, Barley nos descreve a rotina da aldeia, narrando os múltiplos obstáculos que enfrenta para explicitar e registrar seus dados, as artimanhas dos *dowayos* para rirem-se de “seu” antropólogo, suas próprias emoções e desânimo ante seu objeto de estudo. Três semanas depois chegar “a única coisa que sabia era que havia me proposto aprender uma língua impossível, que não havia *Dowayos* na aldeia e que me encontrava débil e terrivelmente só<sup>216</sup>”. As experiências relatadas nos confirmam que o antropólogo não chegaria a se tornar um nativo na comunidade estudada (como talvez ingenuamente tivesse proposto Claude Lévi-Strauss) e seria sempre visto como alguém conveniente em alguns aspectos, mas, sobretudo, inconveniente pelas suas contínuas e absurdas perguntas, bem como por sua pouca compreensão dos códigos sociais. Ainda assim, Barley é quase adotado pelos *dowayos*, o que lhe permite encontrar uma via (apenas alegórica) para entender sua cultura: à distância, já de volta à academia, Barley lembrará os *dowayos* como “uma neblina dourada que desce à memória e sobre a qual [...] os selvagens se tornam mais nobres, o ritual mais impressionante, o passado se re-estrutura para conduzir inexoravelmente a algum propósito do presente<sup>217</sup>”.

Se pensarmos no que diz James Clifford a respeito do funcionamento do discurso etnográfico, então perceberemos que os “pedaços sangrentos” a que se refere Barley podem ser traduzidos em dois caminhos: i) retrata outros “eus” como culturalmente construídos e, ii) “modela uma identidade autorizada a representar, a interpretar, e mesmo a acreditar – mas sempre com alguma ironia – nas verdades de mundos discrepantes<sup>218</sup>”.

A empreitada realizada por Barley não é fruto de um antropólogo frustrado, que tro-

---

<sup>215</sup> “cuanto más meditaba sobre este concepto menos claro lo veía. Si me pidieran que describiera a una persona dedicada a esta actividad, no sabría cómo reflejarla. Sólo se me ocurriría representar a un hombre subiendo a la montaña (camino del lugar donde "hará antropología") o redactando un informe (después de “hacer antropología”). Evidentemente hacía falta una definición bastante amplia, algo como ‘aprender una lengua en el extranjero’. Llegué a la conclusión de que el tiempo que pasara hablando con los *Dowayos* sería considerado legítimo”. Nagel BARLEY. Op. Cit. p.70.

<sup>216</sup> “lo único que sabía era que me había propuesto aprender una lengua imposible, que no había *Dowayos* en la aldea y que me encontraba débil y terriblemente solo”. Nigel BARLEY. Op. Cit.

<sup>217</sup> “una neblina dorada que desciende sobre la memoria y en la que [...] los salvajes se vuelven más nobles, el ritual más impresionante, el pasado se reestructura para conducir inexorablemente a algún propósito del presente”. Op. Cit.

<sup>218</sup> James CLIFFORD. Op. Cit. p. 103.

cou o estudo e a tentativa de compreender os hábitos estranhos e o comportamento de um povo pela aparente facilidade de mostrar “pedaços sangrentos da realidade cruel” (ao contrário, Barley jamais quis delimitar o “esqueleto, sangue/carne e alma” da vida social *Dowayos*, tal como se propôs Malinowski em relação às ilhas Trobriand.), sem entremeios, apenas pintando aqui e ali alguns aspectos do seu comportamento para dar o devido tom de humor que representa, em linhas de conta, segundo o próprio Barley, a natureza escorregadia da sociedade *dowayos*. Ao fazer isso, termina por expor as fragilidades da antropologia e dos seus métodos e demonstra como o conhecimento que se obtém pode ter uma dimensão subjetiva, sendo muitas vezes fruto do acaso.

A prática antropológica não é mais uma atividade observadora (isso é inevitável!) e menos interpretativa. “Bem no fundo da base factual, a rocha dura, se é que existe uma, de todo o empreendimento, nós já estamos explicando e, o que é pior, explicando explicações<sup>219</sup>”.

Em “Sobre as maneiras de escrever a história”, Michel Foucault vê como o papel da crítica contemporânea o abandono gradativo do “mito da interioridade”, segundo o qual caberia ao crítico procurar “no fundo do armário da obra” aquilo que estaria exterior ao texto. No ensaio “Transtornado Incerto”, em que analisa a “máquina textual rosiana” no conto “Um moço muito branco”, Silviano Santiago parece repetir a lição de Foucault, à medida que não reconhece nos fatos históricos nem privilégio nem harmonia no processo de narração.

Os fatos históricos narrados não o são pela objetividade científica do historiador, misto de geólogo, interessado em recuperar a autenticidade dos fatos para melhor analisá-los e comunicá-los ao leitor; são antes narrados da perspectiva das várias e sucessivas camadas textuais por eles recebidas no correr dos anos. Essas camadas superpostas, em evidente movimento de deslize semântico, são as responsáveis pelas transformações pelas quais os fatos originais passam quando citados oralmente por uma geração e, décadas mais tarde, recitados pela geração seguinte<sup>220</sup>.

Se levarmos em conta as anotações de Santiago e substituirmos “fatos históricos” por “relatos etnográficos”, veremos, então, que o lugar da escrita no trabalho antropológico continua sendo objeto de disputas. E não apenas entre especialistas do campo, pois a ciência impactou, a partir, sobretudo, de meados do século passado, diversos campos da cultura contemporânea. Há tempos ela deixou de ser apenas um depositário de investigações acerca

<sup>219</sup> Clifford GEERTZ. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1989. p.19

<sup>220</sup> Silviano SANTIAGO. Transtornado incerto. In: **Ora (direis) puxar conversa!** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006, p.146.

de lugares, culturas e povos estranhos às sociedades ocidentais; no entanto, muitos — mesmo entre aqueles que a praticam com maestria — permanecem reticentes em reconhecê-la como uma espécie peculiar de escrita, intermediária entre os textos fortemente autorais, com os da literatura, e os esvaziados de subjetividade, como os das ciências naturais.

Traçando um amplo panorama histórico do uso das analogias derivadas de atividades comuns às humanidades – o jogo, o drama, o texto – nas Ciências Sociais (inclusive na Antropologia e, em particular, na sua Antropologia), Geertz<sup>221</sup> se questiona, frente a tantos instrumentos conceituais e retóricos semelhantes, cabendo distinguir entre as Humanidades e Ciências Sociais. Esta é a proposição que o autor torna mais concreta em “‘Descoberto na tradução’: a História Social da Imaginação Moral”, no qual aborda as semelhanças e diferenças entre a sua atividade e a de um crítico literário como Lionel Trilling. O próprio Geertz adverte: “há perigos em considerar a vocação antropológica como literária em importantes aspectos<sup>222</sup>”.

Independentemente das diferenças de foco – o antropólogo confronta as representações de outros grupos sociais com as suas, enquanto o crítico relaciona o significado de representações literárias com o comportamento cotidiano – o objetivo é um só. Trata-se de esboçar aquilo que Geertz conceitua como “história social da imaginação moral”, ou seja, o modo como a própria compreensão de nós e dos outros é influenciada pelo intercâmbio com as nossas formas culturais e com as interpretações que outros especialistas formulam a respeito de outras formas culturais<sup>223</sup>.

Partindo desta perspectiva, bastante inusitada para conceituar o empreendimento etnográfico e a crítica literária, Geertz justifica o questionamento epistemológico comum a ambas as disciplinas. Já que a avaliação de outros modos de vida – ou de textos literários – se dá sempre a partir de “metacomentários” – interpretações de outros, especialistas ou não –, a questão é como abarcar particularidades culturais e históricas sem que elas deixem de ser particulares. Segundo o autor, a solução metodológica é “traduzir”, ou seja, transferir sentidos “das intimidades de um tipo de vida para as metáforas de outro<sup>224</sup>”.

A impossibilidade de se “penetrar sob a pele dos nativos”, como queria Lévi-Strauss, já re-avaliada por Barley, abre a possibilidade para um debate que foi ventilado no contexto da pós-modernidade em Antropologia, acerca da presença do autor. Para Clifford, aliás, a etnografia

<sup>221</sup> Clifford GEERTZ. **Saber Local**: novos ensaios de antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>222</sup> Id. Estar lá, escrever aqui, **Diálogo**, Rio de Janeiro, Editora Lidador, v.22, n.3, p. 62, 1988.

<sup>223</sup> Id., Op. Cit. p. 17

<sup>224</sup> ibid. p.75

não deve ser uma ‘interpretação sobre’, mas uma ‘negociação com’, um diálogo, a expressão efetiva das trocas entre uma multiplicidade de vozes.

A proposta de James Clifford a partir da leitura que ele faz de Mikhail Bakhtin – e ela parece ter sido seguida por Barley em certa medida ou pelo menos foi esse o seu esforço – é a de um modelo discursivo da prática etnográfica em que haja a preeminência da intersubjetividade de toda fala. Segundo o antropólogo norte-americano, as palavras da escrita etnográfica “não podem ser pensadas como monológicas [...] como a legítima declaração sobre, ou a interpretação de uma realidade abstraída e textualizada” e conclui: “toda linguagem, na visão de Bakhtin, é uma ‘concreta concepção heteroglota do mundo’<sup>225</sup>”. A ideia é pensar a etnografia a partir de um modelo dialógico, ou, se quisermos, polifônico.

Essa proposta sugere uma completa diluição do autor no texto etnográfico, posto que produzir uma escrita em que se leve em conta citações de depoimentos, autoria coletiva, dar a voz aos nativos ou qualquer coisa que o valha, seria produzir um texto representando muitas vozes. A minimização da presença do autor e abertura de espaço para outros tantos, que antes só apareciam através dele, parece apontar para a correção da excessiva presença do antropólogo nos textos.

Retomando o ensaio de onde foi extraída a epígrafe a este texto, podemos traçar dois pontos que justificam o seu destaque: Em primeiro lugar, se para Barthes a escrita só começa com a morte do autor, então a noção de gênio “original” fundamenta o direito dele e, por consequência, essa “iluminação” que emana de dentro faz cada autor dar uma determinada forma a seus pensamentos. Em se tratando de Antropologia, podemos pensar, como já discutido, que a “presença real” nos textos pode até ser a mesma, embora os estilos possam variar de antropólogo a antropólogo.

Já vai longe o modelo clássico de escrita etnográfica em que o autor se escondia (se condenava a própria morte) para afirmar sua autoridade científica; hoje, ao contrário, ele, o antropólogo-autor, se mostra para dispersar essa mesma autoridade. Seja como for, o que resta aos antropólogos é inscrever processos de comunicação em que ele é apenas uma das vozes. Desse modo, ele pode evocar, sugerir, provocar, ironizar, mas não descrever culturas.

Em segundo, alinhando Barthes ao caso narrado por Borges, temos que a ideia de um recitador, mediador ou mesmo o chãmane de que se pode admirar o “domínio do código narrativo” repercute naquilo que os textos antropológicos nomeiam de legibilidade e legitimidade do Outro. Essa discussão só é possível quando pensamos que as regras tácitas que regem a relação desigual entre observador e observado – fato sempre consciente entre os pesquisado-

---

<sup>225</sup> James CLIFFORD. Op. Cit. p.44.

res desde Malinowski – estão se reinventando. Uma característica do processo de modernização na Antropologia foi à adoção desse fato do trabalho de campo em um exercício teórico.

O relação-pacto entre escritor, objeto e leitor está nivelada, pois o que deve ser representado não são sujeitos individuais tampouco papéis sociais – dos quais o antropólogo poderia ser mais um, mas, o que dessa relação pode ser trazido para o texto etnográfico.

Em **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**, contraponto do **Diário**, texto que funda o estilo moderno de fazer Antropologia, Bronislaw Malinowski constrói um relato objetivo num misto de ficções culturais realistas e “terapia funcionalista” – a expressão é de Clifford Geertz. Um texto no qual “reinam a compreensão, o escrúpulo e a generosidade” do antropólogo-autor.

Já quando da publicação do **Diário**<sup>226</sup> pela primeira vez em 1967, “a discrepância foi chocante, pois o observador-participante autoral, um *locus* de compreensão simpática em relação ao outro<sup>227</sup>”, não é visível nele. “Por sua vez, o que é visível, uma pronunciada ambivalência diante dos trobriandeses, uma empatia misturada com desejo e aversão, não está em lugar nenhum de *Os argonautas*<sup>228</sup>”.

O “desordenado” **Diário** de Malinowski que parece encenar o tema da desintegração e o “divertido” livro de Barley, que parece parodiá-lo, nos conduz a refletir sobre alguns dos pontos-chave do debate atual acerca da prática etnográfica. De um lado “a questão que o *Diário* introduz [...] não é uma questão ética [mas] epistemológica<sup>229</sup>”, e conduz à questão-central da própria disciplina: problemas epistemológicos e de linguagem. Do outro, o relato apresentando individualidades que surgem como atores, com vida própria. Ou seja, duas problematizações fundamentais: o lugar da subjetividade do etnógrafo na pesquisa de campo e a concepção da etnografia como um gênero narrativo, que pode ser integrado, enquanto tal, ao literário, desde que se reformule – ponha em crise – também a noção moderna de Literatura.

O alcance da crítica pós-moderna diz respeito à dimensão política e de crítica cultural que a Antropologia deveria assumir. A Antropologia interpretativa de Geertz e a metaetnografia de Clifford nos dão a impressão de que a política é, basicamente, ou uma política do texto ou da escrita, respectivamente. Muito embora possamos afirmar que, sendo a etnografia sem-

<sup>226</sup> “Quanto à etnologia: vejo a vida dos nativos como totalmente destituída de interesse ou importância, algo tão distante de mim como a vida de um cão. Durante a caminhada, fiz questão de refletir sobre o motivo pelo qual me encontro aqui. Sobre a necessidade de colher muitos documentos. Tenho uma idéia geral sobre a vida deles e alguma familiaridade com sua língua, e se puder ao menos “documentar” isso de alguma forma, terei um material valioso”. Bronislaw MALINOWSKI. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997, p.195.

<sup>227</sup> James CLIFFORD. Op. Cit. p.123

<sup>228</sup> Id. Ibid. (grifos do autor).

<sup>229</sup> Id., Op. Cit. p.86

pre uma escrita, é através desse texto que se devem enfrentar problemas culturais e políticos, pois nas produções mais recentes eles figuram como situações dadas, seja nas relações de poder entre pesquisador e informante, seja em referência ao *encontro colonial*.

Portanto, tanto o fragmento de “A morte do autor” (em epígrafe) quando associado ao trecho extraído ensaio de Silviano Santiago, quanto o conto de Borges parecem mesmo ventilar ou mesmo tangenciar o já fervilhante estágio de discussão acerca da autoridade no campo da Antropologia.

### 3 SILVIANO SANTIAGO E STUART HALL: O MOMENTO DA CRÍTICA CULTURAL

Nunca optei pelo ativismo partidário, mas pela reflexão, sem dúvida. Na pós-modernidade, o próprio estatuto do ficcionista e do poeta requer a reflexão. Se você não passa pela reflexão, se faz uma ficção que não passa pela reflexão, está simplesmente reproduzindo o real. A mera reprodução pode ter um efeito pasageiro bastante forte e bastante eficiente junto ao grande público, mas a partir dela se perde o compromisso que o intelectual escritor ou o escritor intelectual mantém com isso que se chama arte.

Silviano Santiago<sup>230</sup>

Conheço a Inglaterra e os ingleses como a palma de minha mão, mas jamais me consideraria um inglês. Sou formado pela relação de subordinação colonial a um Outro, à Grã-Bretanha. Quanto à Jamaica, é meu país perdido, onde já não me sinto em casa. A Jamaica é o que eu poderia ter sido, é o que poderia ter acontecido. [...] Se a Jamaica já fosse uma sociedade negra quando parti, eu nunca teria ficado na Inglaterra. Teria voltado para casa. Sinto que não estou em casa em nenhum dos dois países, o que é, suponho, a causa da minha ênfase na noção de *in-betweenness*. É por isso que me interesso pelo fenômeno das diásporas, é por isso que me interesso por hibridizações, pelo que constitui a ‘casa’, para a qual nunca se volta efetivamente.

Stuart Hall<sup>231</sup>

“O que significa ser um intelectual hoje?” Os trechos recortados como epígrafe a este capítulo respondem mais ou menos a essa que tem se tornado uma questão recorrente em entrevistas com personalidades públicas (sejam escritores, críticos, cantores, diretores teatrais, entre outros). Tão recorrente quanto a pergunta tem sido também o caráter cada vez mais *personal* das respostas. De um modo geral, ao ser instado a falar sobre o papel do intelectual na contemporaneidade – questão que pode vir delimitada pelo gentílico “brasileiro”, no nosso

<sup>230</sup> Cf. O intelectual Silvano Santiago. Entrevista concedida a Eneida Leal CUNHA e Wander Melo MIRANDA, realizada no Rio de Janeiro, em 12 de agosto de 2006. In: Eneida L. CUNHA (Org.). **Leituras críticas sobre Silvano Santiago**. Belo Horizonte. Ed. UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. p.172.

<sup>231</sup> Cf. O pensador das diásporas. Entrevista concedida a Heloisa Buarque de HOLLANDA e Liv SOVIK, realizada em 5 de dezembro 2003. **Revista Idiossincrasia**. Disponível em: <<http://portalliteral.terra.com.br/Literal/caladra.nsf/0/247401E88046A1A203256DF30078A313?OpenDocument&pub=T&proj=Literal&sec=Dialogo>>. Acesso em: maio 2007. A entrevista foi republicada, em versão mais estendida, sob o título O papa negro dos estudos culturais. **Jornal do Brasil**, Caderno de Idéias, 03/01/2004 Disponível em: <<http://quest1.jb.com.br/jb/papel/cadernos/ideias/2004/01/02/joride20040102002.html>>. Acesso em: maio 2007.

caso, ou por outros aspectos relativos às áreas de atuação do entrevistado –, esse intelectual responde em primeira pessoa. Como se não fosse possível fugir ao que Foucault chamou de “fragmentos de autobiografia<sup>232</sup>”, esses discursos são cada vez mais marcados pela experiência individual e por um certo realinhamento entre obra e vida – relação denegada desde a tese barthesiana da morte do autor e mantida sob suspeita pelas tendências críticas herdeiras do estruturalismo francês.

Esse realinhamento entre reflexão e atuação, entre produção e vida intelectual, tem sido uma postura reconhecível em alguns trabalhos interessados em ativar a biografia intelectual dos autores, o cenário a partir do qual esses autores emergiram como figuras públicas e sua consequente importância para o pensamento cultural de seu tempo. Alguns desses trabalhos estão abarcados sob a rubrica da “crítica biográfica”, uma vertente da crítica cultural contemporânea, conforme assinala Eneida Maria de Souza, em artigo intitulado “Notas sobre a crítica biográfica<sup>233</sup>”; outros são tributários da fenda aberta pelo **Diário** de Malinowski, como o já citado **Obras e Vidas**, de Clifford Geertz ou o **Esboço de auto-análise**<sup>234</sup>, livro póstumo de Pierre Bourdieu. (Talvez seja possível alinhar ainda, na mesma esfera de acontecimentos, o relativamente recente sucesso do formato biografia/autobiografia e da correspondência – tanto no mercado editorial quanto na economia das produções acadêmicas, pelo que representa como fenômeno cultural rentável às duas esferas)<sup>235</sup>.

No caso dos trechos citados, tanto Silviano Santiago quanto Stuart Hall, cada um do seu lugar de fala, assinalam a importância de certos aspectos particulares às suas condições

<sup>232</sup> Em contexto semelhante ao que estamos descrevendo aqui, diz Foucault: “Cada vez que eu tentei fazer um trabalho teórico, foi a partir de elementos de minha própria experiência: sempre em relação com processos que eu vi desenrolar em torno de mim. É porque pensei reconhecer nas coisas que vi, nas instituições às quais estava ligado, nas minhas relações com os outros, fissuras, abalos surdos, disfunções, que eu empreendia um trabalho, alguns fragmentos de autobiografia”. Cf. Michel FOUCAULT. Então é importante pensar? (“Est-il donc important de penser?”). Entrevista concedida a **Libération**, nº15, 30-31 maio de 1981, p.21. Trad. Wanderson F. do Nascimento, a partir de Michel FOUCAULT. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, p.178-182. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/importanteapensar.html>>. Acesso em: maio 2007.

<sup>233</sup> Eneida Maria de SOUZA. Notas sobre a crítica biográfica. In: **Crítica Cult**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. p.111-120.

<sup>234</sup> Em **Obras e vidas: o antropólogo como autor** (1988), Clifford Geertz toma por objeto a escrita etnográfica e suas estratégias retóricas. Num trabalho que se dedica a perfazer a fundação da discursividade em antropologia, Geertz parte da equação “estar lá/estar aqui” (o “campo” e a academia, respectivamente, universos pelos quais transita o antropólogo). O autor confere especial atenção à experiência da escrita etnográfica, o “estar aqui”, espaço do antropólogo como autor. Em **Esboço de auto-análise** (2001), Bourdieu narra o processo de estruturação do campo acadêmico francês a partir de sua própria trajetória como intelectual, assinalada pelo seu ingresso no curso na Escola Normal Superior. Esse esforço de autorreflexividade, segundo Sergio Miceli (tradutor e introdutor da obra), foi delineado por uma “emoção raciocinada”. Ao escrever sobre si mesmo, desenvolvendo uma reflexão sobre a própria formação, justificando inclusive diálogos ausentes em sua obra, Bourdieu escreve também sobre uma parte da história da sedimentação da sociologia na França.

<sup>235</sup> Para um estudo mais detalhado sobre o discurso biográfico, tema que não faz parte do escopo deste trabalho, consultar: Ananda T. do AMARAL. **De onde vem o baiano**: estudo sobre a construção da imagem de Luiz Gonzaga nos discursos biográfico e acadêmico. Dissertação defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística do Instituto de Letras da UFBA. Salvador, 2005.



individuais, enquanto elementos constituintes de sua produção ou atuação intelectual. Trata-se de dois nomes próprios nos cenários em que atuam, particularmente importantes para o atual debate empreendido pela crítica cultural acadêmica brasileira.

Nosso interesse aqui é mapear, nos discursos dos dois críticos, posturas que, de algum modo, informem sobre o atual momento da crítica cultural – momento para o qual convergem os fenômenos que tenho costurado nesta dissertação (o deslizamento, no campo da arte e da cultura brasileiras, de um olhar literário e sociológico para uma dominante cultural e antropológica, assinalado por Santiago<sup>236</sup>; a conseqüente revisão de paradigmas no campo da Antropologia, provocada justamente pela circulação *indisciplinada* da ideia de “cultura”; a emergência de um campo “organizado em torno da cultura como o conceito central”, conforme pontua Stuart Hall, referindo-se aos Estudos Culturais<sup>237</sup>). A hipótese sobre a qual se propõe esse mapeamento pressupõe, nos trabalhos dos dois críticos, uma reflexão teórica articulada nas malhas de uma textualidade autorreflexiva.

### 3.1 SILVIANO SANTIAGO: A DEMOCRATIZAÇÃO DO DISCURSO CRÍTICO BRASILEIRO

Na produção ensaística de Silvano Santiago, o texto “A democratização no Brasil...” ocupa um lugar importante no que tange à emergência dos Estudos Culturais no Brasil. Trata-se de um texto que, a propósito do balanço que faz sobre os desafios que se apresentam no campo da cultura e da literatura brasileiras no final do século XX, fornece pistas para se entender o lugar que o próprio autor tem ocupado no cenário intelectual contemporâneo.

O ensaio parte de um questionamento sobre as condições de emergência, na América Latina e particularmente no cenário brasileiro, de um deslocamento nos modos de pensar a arte e a cultura – deslocamento que indicará, na avaliação do crítico, a transição para o fim do século. Para chegar a uma resposta, Santiago enumera outras questões, duas das quais são particularmente significativas para a discussão proposta neste capítulo:

Quando é que a arte brasileira deixa de ser literária e sociológica para ter uma dominante cultural e antropológica? [...] Quando é que a linguagem espontânea e precária da *entrevista* (jornalística, televisiva, etc.) com artistas e

<sup>236</sup> Silvano SANTIAGO. A democratização no Brasil (1979-1981) – cultura versus arte. Op. Cit., p.134.

<sup>237</sup> Stuart HALL. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Op. Cit., p.14.

intelectuais substitui as afirmações coletivas e dogmáticas dos políticos profissionais, para se tornar a forma de comunicação com o novo público?<sup>238</sup>

A mudança na reflexão sobre a arte e a cultura e a opção pela entrevista como forma de mediação entre artistas e intelectuais e o público são fenômenos que dizem respeito a uma alteração significativa na relação entre a opinião pública e o saber institucionalizado, seja produzido na esfera acadêmica, artística ou nas esferas políticas do poder hegemônico. O momento-chave desses fenômenos estaria circunscrito entre os anos de 1979 e 1981.

Para dar forma ao seu diagnóstico, Santiago investe num trabalho arqueológico, procurando estabelecer uma “primeira bibliografia mínima” e nomear a gênese dos dilemas que, desde então, se apresentam ao intelectual brasileiro. O primeiro texto a ser convocado para esse trabalho é o artigo “Bandeiras da Imaginação Antropológica”, de Heloísa Buarque de Hollanda, publicado no **Jornal do Brasil** em 13 de agosto de 1981, no qual a autora esboça “um primeiro balanço das novas tendências na arte e na cultura brasileiras”<sup>239</sup>. Uma dessas tendências, que informaria “um certo mal estar dos intelectuais em relação à sua prática acadêmica<sup>240</sup>”, será localizada pela autora em **Retrato de Época: poesia marginal, anos 70**<sup>241</sup>, publicado no mesmo ano por Carlos Alberto Messeder Pereira. O antropólogo dará às entrevistas concedidas pelos jovens poetas marginais o mesmo tratamento dado à poesia produzida por esses poetas. O gesto desierarquizante de Messeder anunciava, assim, uma alteração de ordem metodológica nas ciências humanas. A indiferenciação no trato hermenêutico de textos tão distintos provocaria um abalo, por exemplo, na concepção de Literatura, tal como era configurada pelos teóricos dominantes no cenário das Faculdades de Letras nacionais e estrangeiras<sup>242</sup>, colocando em suspenso a ideia da especificidade do texto literário.

Os jovens antropólogos, à semelhança do que Heloisa Buarque de Hollanda detecta nos “setores emergentes da produção intelectual”, conforme registro de Santiago, também deixavam claras suas restrições aos aspectos ortodoxos da sociologia clássica e da sociologia marxista (“a sociologia brasileira empurra muito a questão partidária<sup>243</sup>”, de acordo com a

<sup>238</sup> Silviano SANTIAGO. Op. Cit., p.135.

<sup>239</sup> Ibid.

<sup>240</sup> Apud SANTIAGO Ibid., p.137.

<sup>241</sup> Carlo A. M. PEREIRA. **Retrato de Época: poesia marginal, anos 70**. Rio de Janeiro: Funarte, 1981.

<sup>242</sup> Em nota explicativa, Santiago escreve: “A partir do final dos anos 1960, as diversas metodologias de leitura do texto poético eram oriundas do formalismo russo, cujo conceito básico era o de “literariness” (literariedade), aportado no Brasil pelas mãos do seu criador, Roman Jakobson, na época às voltas com o Estruturalismo francês e as seis funções da linguagem. Cf. ERLICH. *The Russian Formalism*, p.172. JAKOBSON. *Linguística e Poética*”. Cf. Ibid., nota 8, p.150.

<sup>243</sup> SANTIAGO. Entrevista concedida a Helena BOMENY e Lúcia Lippi OLIVEIRA. São Paulo: CPDOC/FGV, 2002. **Revista Estudos Históricos, Arte e História**, n. 30, 2002/2. p. 23. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/336.pdf>> Acesso em: maio. 2005.

crítica de Santiago) ou mesmo ao modelo etnográfico tradicional. Em lugar da práxis antropológica convencional, considerada ineficaz, esses antropólogos terminam por sugerir um conjunto de métodos novos para a antropologia, “há muito preocupada com o intemporal e o objetivo<sup>244</sup>”. Isso deflagrou, na Antropologia, um crescente interesse pelo que ocorria em outros campos, deixando-se influenciar por desdobramentos proporcionados, por exemplo, pelos estudos de Teoria Literária, Filosofia, História ou Comunicação – interesses recorrentes na agenda dos Estudos Culturais.

Na rede de textos que dão conta das questões que anunciavam essa transição do século XX para seu fim, seria possível incluir alguns textos do próprio Silviano Santiago<sup>245</sup> (o que ele prefere não fazer, conforme avisa em nota, “menos por modéstia e mais por decoro<sup>246</sup>”). De fato, os ensaios reunidos em **Uma Literatura nos Trópicos** (1978) e em **Vale quanto Pesa** (1982) poderiam ser alinhados ao gesto de Messeder. Além disso, os subtítulos dados aos dois livros, “Ensaio sobre dependência cultural” e “Ensaio sobre questões político-culturais”, respectivamente, deixam clara a operação metodológica posta em curso pelo crítico.

Embora o livro **Uma literatura nos Trópicos** leve a data de 1978, os textos reunidos nesse volume foram produzidos entre 1967 e 1975, conforme indicado na seção “Referências Bibliográficas”, ao final do volume. O ensaio de abertura, “O entre-lugar do discurso latino-americano” é paradigmático para se entender a gênese das questões que, a partir do final do século passado, se impuseram ao campo da literatura e da cultura brasileiras. Produzido originalmente em francês para uma palestra na Université de Montréal em março de 1971, o texto investe contra a crítica que equaciona a relação entre o discurso produzido nos países periféricos e a tradição da cultura ocidental a partir de termos como *atraso* e *dependência* – a cujo resultado só se chega pela subtração. Ao eleger a antropofagia oswaldiana como critério de operação (são muitas e explícitas as referências ao canibalismo, da epígrafe à última linha do ensaio), Santiago não apenas põe em xeque o discurso crítico que reafirma a hierarquia entre dominador e subalterno como questiona a própria hierarquia. E o faz pela noção de *diferença* – resultado, sem dúvida, de uma subtração, mas ativada pela metáfora antropofágica:

<sup>244</sup> Roberto Cardoso de OLIVEIRA. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo Quinze; São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

<sup>245</sup> A constatação é de Eneida Leal Cunha, para quem “os ensaios de **Uma literatura nos trópicos** e de **Vale quanto pesa** constituem documento inteligente e inteligível, no qual se pode contemplar ‘o momento histórico da transição do século 20 para o seu fim’, ou a passagem da crítica literária à crítica cultural, como escreve em ‘A democratização no Brasil – 1979-1981 (Cultura versus Arte)’”. Cf. Os entre-lugares de Silviano Santiago. In: **Leituras críticas sobre Silviano Santiago**. Eneida L. CUNHA (Org.). Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. p.11.

<sup>246</sup> SANTIAGO. Op. Cit., nota 1., p.150.

Entre o sacrifício e o jogo, entre a prisão e a transgressão, entre a submissão ao código e a agressão, entre a obediência e a rebelião, entre a assimilação e a expressão – ali, nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade, ali, se realiza o ritual antropófago da literatura latino-americana<sup>247</sup>.

As “questões político-culturais” abordadas em **Vale quanto pesa** cobrem uma esfera temática relativamente larga, indo desde a reavaliação (mais uma vez) das teorias da dependência cultural até poesia produzida por uma nova geração de poetas negros, passando pela repressão e censura às artes nos anos 1970 e pelas crises da literatura. Com uma metáfora engendradora a partir da marca de um sabonete popular (comercializado entre o final dos anos 1930 e o início dos 80), Santiago interroga “o peso e o valor da arte no momento em que a crítica perdia sentido e o consumidor se alçava à condição de árbitro todo-poderoso<sup>248</sup>”. Nessa direção, o ensaio que dá nome ao volume (e que tem como subtítulo “A ficção brasileira modernista”), em lugar de proceder a uma análise propriamente literária, tece reflexões sobre a produção e circulação do objeto *livro*, meio de divulgação do discurso ficcional. A advertência inicial desse ensaio, escrito em 1978, demarca um posicionamento crítico afinado com a postura do intelectual delineada em “A democratização do Brasil...”: “Nesta altura do século XX, seria imprudente começar a escrever sobre a ficção brasileira contemporânea sem se levar em consideração o fato de que é veiculada através de um objeto a que chamamos livro<sup>249</sup>”.

Porque escolhe abordar esse viés da produção literária, “Vale quanto pesa” expõe a dimensão das inquietações do intelectual finissecular, às voltas com questões que só aparentemente estariam fora do seu leque de preocupações. Por isso questiona “que eficiência pode ter” o discurso ficcional se não se enfrentam os dilemas do mercado editorial no qual se insere, e do qual efetivamente depende. Ao abordar as condições de circulação do objeto livro (e por extensão do discurso de que ele é veículo) em um país, à época, com 110 milhões de habitantes e uma estimativa de 3 mil exemplares para cada edição de uma obra, o ensaio apresenta duas importantes avaliações sobre o panorama da produção ficcionista nacional: por um lado, o trânsito do livro de ficção no Brasil começa e termina dentro dos limites da classe burguesa:

O livro é, pois, objeto de classe no Brasil e, incorporado a uma rica biblioteca particular e individual, é signo certo de *status* social. Como tal, dirige-se

<sup>247</sup> Id. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos Trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p.26.

<sup>248</sup> Cf. Id. Nota à segunda edição. In: **Nas malhas da letra**: ensaios. 2.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p.10.

<sup>249</sup> Id. Vale quanto pesa (a ficção brasileira modernista). **Vale quanto pesa**: ensaios sobre questões político-culturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p.25.

a uma determinada e mesma classe, esperando dela o seu aplauso e a sua significação mais profunda que é dada pela leitura, leitura que se torna um eco simpático de (auto)revelação e de (auto)conhecimento<sup>250</sup>.

Por outro, quando investe numa escrita engajada, não chega a atingir a quem deveria se endereçar, resultando numa “escrita ficcional populista”<sup>251</sup>:

Tentando levantar problemas de classes ou de grupos marginalizados pelo processo político neocapitalista e repressivo brasileiro, o populista utiliza um veículo – como estamos tentando provar – equivocado: o livro. (E, no caso do teatro, a sala de espetáculos comercial, onde o ingresso custa perto de Cr\$ 100,00.) A denúncia da ficção populista, qualquer que seja ela, ou cai nas mãos de quem está consciente da arbitrariedade e da injustiça e nada pode fazer, servindo o texto apenas para alimentar a sua já gulosa *mauvaise foi*, para usar a expressão sartreana, ou cai em mãos de um leitor mais ágil politicamente, que por sua vez já conhece os problemas e fatos dramatizados e tenta camuflada ou clandestinamente atuar, passando o livro a ser uma espécie de muleta para os seus anseios de justiça combatidos e combalidos<sup>252</sup>.

Se para o intelectual latino-americano é preciso falar e escrever – “falar contra, escrever contra” –, mas o objeto *livro* não faz circular em grande escala o seu discurso, porque produto de um mercado precário, talvez o intelectual brasileiro do final do século XX tenha encontrado na entrevista uma forma mais eficiente de dialogar com o público: “A entrevista é a maneira pela qual o artista pode burlar o mercado<sup>253</sup>” (quem soube fazer render esse filão foi o **Pasquim**, tabloide que circulou de 1969 a 91 e que, tendo a entrevista como carro chefe<sup>254</sup>, chegou a vender, ainda nos anos 70, mais de 200 mil exemplares, um marco mesmo para os dias atuais, considerando que a tiragem média atual da **Folha de S. Paulo**, jornal de maior circulação nacional, é de 250 mil exemplares, segundo dados do Instituto Verificador de Circulação<sup>255</sup>). Se hoje, num país de mais de 150 milhões de habitantes, conforme Santiago vai assinalar em ensaio publicado no Caderno Mais! da **Folha de S. Paulo**, a taxa de consumo do objeto *livro* é ainda muito baixa, a fala do escritor “pode ser sintonizada sem graves empe-

<sup>250</sup> Id. Ibid. p. 28.

<sup>251</sup> Ibid., p.29.

<sup>252</sup> Ibid.

<sup>253</sup> Id. Entrevista a Helena BOMENY e Lúcia L. OLIVEIRA. Op. Cit., p.25.

<sup>254</sup> Segundo José Luiz Braga, a entrevista era um forte chamariz do **Pasquim**. Os dados do pesquisador apontam que alguns dos recordes de venda estão diretamente ligados à personalidade pública entrevistada. Entre muitos exemplos, estão o nº 22, com Leila Diniz, que vendeu mais de 117 mil exemplares; o nº 24, com Jô Soares, que chegou a 160 mil; e o nº 26, com Juca Chaves, cuja tiragem ultrapassou os 200 mil exemplares. Cf. José L. BRAGA. **O Pasquim nos anos 70: mais pra épa que pra oba...** Brasília: Ed. UnB, 1991.

<sup>255</sup> Os dados se referem ao ano de 2007. Cf. Instituto Verificador de Circulação. Disponível em: <<http://www.circulacao.org.br/scripts/ijeweb.cgi/iniciar>>. Acesso em: maio 2008.

cilhos na mídia eletrônica<sup>256</sup>”. Para ele, a entrevista serve, muitas vezes, como “trampolim para discussões públicas sobre idéias *implícitas* na obra literária<sup>257</sup>”.

Atento a um dos sintomas detectados em “A Democratização do Brasil...”, Silviano Santiago também fez e tem feito da “linguagem espontânea e precária da *entrevista*” um meio de expressão – desde, pelo menos, 1974, ano que marca seu retorno depois de dez anos fora do País, quando concedeu ao **Suplemento Literário** (MG) a entrevista intitulada “De como ‘A Infância de Charles Baudelaire, etc.’ se transformou no romance ‘O olhar’, 12 anos depois<sup>258</sup>”. Mais recentemente, o crítico tem falado não apenas a jornais e suplementos literários, ou a entrevistas a serem editadas em livro, como também a sites, programas de rádio e de Tv.

Em 30 de novembro de 2006, por exemplo, foi um dos convidados do programa “Letra e Música”, da rádio MPB FM<sup>259</sup>. Além de comentar as razões do diálogo que estabelece entre **Raízes do Brasil** (Sérgio Buarque de Hollanda, 1936) e **O Labirinto da Solidão** (Octavio Paz, 1950), a propósito do lançamento do seu livro **As Raízes e o Labirinto da América Latina**, falou sobre as questões racial e linguística na América Latina, o trabalho com a ficção (“Uma mentira que é mais verdadeira do que a verdade”) e o contexto norte-americano pré-Movimento pelos Direitos Civis (“Nas estações rodoviárias, havia quatro banheiros, dois que eram *ladies* e *gentlemen*, para os brancos, e mais dois outros, às costas, que eram *men* e *women*, para o pessoal de cor [...]; com a chegada dos mexicanos, [esses últimos] passaram a ter embaixo *hombres* e *mujeres*, para indicar que o mexicano não passasse por branco”). Ao final da entrevista, anunciou seu “pedido musical”, cumprindo as regras do programa. O crítico escolheu “Alegria, Alegria” (Caetano Veloso, 1967), considerada por ele uma canção afirmativa: “nessa canção, Caetano, num período [...] dramático da nossa vida política, [...] em lugar de introjetar a dor, a tristeza, o luto, ele conclama a alegria num sentido bem nietzschiano [...], que é um duplo ‘sim’ à vida [...]”<sup>260</sup>.

A fala em primeira pessoa viabilizada pela entrevista é também um meio de expressar sua postura em relação às diversas instâncias discursivas em que atua. Ao comentar a reu-

<sup>256</sup> SANTIAGO. Literatura anfíbea [sic]. **Folha de S. Paulo**, 30/06/2002. (Caderno Mais!). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3006200204.htm>>. O ensaio, originalmente produzido para uma palestra proferida em Boston, em homenagem ao escritor José Saramago, foi publicado posteriormente em **O Cosmopolitismo do Pobre**. Op. Cit., p. 64-73.

<sup>257</sup> Ibid.

<sup>258</sup> SANTIAGO. De como ‘A Infância de Charles Baudelaire, etc.’ se transformou no romance ‘O olhar’, 12 anos depois. **Suplemento Literário**, n.412, p.10-11. Belo Horizonte: 20 jul. 1974.

<sup>259</sup> Id. Entrevista concedida a Fernando MANSUR. Programa Letra e Música. **Rádio MPB FM**. Disponível em: <[http://www.mpbfm.com.br/audios/7770\\_ENT\\_SILVIANO\\_SANTIAGO.mp3](http://www.mpbfm.com.br/audios/7770_ENT_SILVIANO_SANTIAGO.mp3)>. Acesso em: maio 2008. As citações dessa entrevista são transcrições do áudio disponibilizado, nesse link, para download no formato .mp3.

<sup>260</sup> Id. Ibid.

nião de contos intitulada **Histórias mal contadas**, publicada em 2005, Silviano Santiago afirma que seu ensaio não se distancia tanto da ficção que faz. Trata-se de uma outra formulação para o que já havia afirmado em entrevista ao **Diário de Pernambuco**, em 19 de março de 1982. À pergunta “Quem é o escritor Silviano Santiago?”, responde:

Pela ficção, comunico-me com o outro [...]. Pela ficção, exerço um comentário crítico (com tendências à ironia) sobre a sociedade brasileira. É claro que estou dando à palavra “ficção” um sentido amplo, tão amplo que abrange o romance e o poema elaborados pacientemente, e também a mais despreocupada conversa de salão ou de bar<sup>261</sup>.

Também na recente entrevista concedida com exclusividade ao site **Algo a dizer**, o crítico deixa claro o que, para ele, significa “inscrever [sua] produção textual em gêneros híbridos<sup>262</sup>”:

**Algo a Dizer – Paralelamente ao seu trabalho de crítico você vem produzindo ficção, principalmente romances, como *Stella Manhattan* e o *Falso Mentiroso*, de forma regular, nos últimos anos. Como é esse negócio de estar dos dois lados da criação literária?**

**Silviano Santiago** – Não estou ora num lado ora no outro. Estou sempre do mesmo lado. *A favor de uma ficção que seja reflexiva e de uma crítica que seja criativa*. Parodiando Machado de Assis, meus textos se escrevem pela mistura de “anedota” (no sentido machadiano da palavra) e de “reflexão”. Tenho insistido no fato de que não vejo um percurso, um caminho de ida-e-volta entre a crítica e a ficção. Interessou-me e interessa-me a produção de textos – ficcionais, poéticos, ensaísticos ou doutorais (sala de aula). Detesto o rótulo que nos é emprestado pelos gêneros canônicos. Desde sempre – e é mais uma prova da incidência do citado ‘Entre-lugar do discurso latino-americano’ – fui movido a inscrever minha produção textual em gêneros híbridos. E por gênero, entendo tanto genre (em francês), quanto gender (em inglês). O adjetivo híbrido é o que ele é. A bom entendedor, meia palavra basta. [...]<sup>263</sup>.

A opção pela ficção reflexiva e pela crítica criativa tem sido, portanto, o caminho encontrado por Silviano Santiago para expressar suas opções discursivas. Se, por um lado, rejeita o ativismo partidário (conforme trecho em epígrafe a este capítulo), por outro não foge ao compromisso das reflexões que lhe impõe o seu papel de intelectual latino-americano. À dis-

<sup>261</sup> Id. Pela ficção comunico-me com o outro. Entrevista concedida a Sebastião VILA NOVA. **Diário de Pernambuco**, 16/03/1982, p.B-6. Versão em *fac-símile*. (Caderno Panorama Literário). Disponível em: <<http://arquivo.pernambuco.com/isearch/interface/interface.jsp?Caderno=B&Midia=1&Pagina=6&Data=19/03/1982>>. Acesso em: fev. 2008.

<sup>262</sup> Id. Os que julgam a literatura ultrapassada estão a perder o bonde da história. Entrevista concedida a Marcelo BARBOSA e Kadu MACHADO. **Algo a Dizer**, edição n.4. Disponível em: <[http://www.algoadizer.com.br/edicao\\_04/entrevista.htm](http://www.algoadizer.com.br/edicao_04/entrevista.htm)>. Acesso em: fev. 2008.

<sup>263</sup> Ibid. (grifo meu).

junção que sistematicamente lhe apresentam os entrevistadores, responde com a conjunção *e*. É nesse espaço conjuntivo, o entre-lugar, que se realiza o ritual antropofágico do seu discurso latino-americano.

Ao rasurar, em “A democratização no Brasil..”, os discursos correntes à época do processo de Abertura Política<sup>264</sup> – democratização *no* Brasil e não *do* Brasil –, o crítico expõe talvez o maior dos dilemas apresentados, naquele contexto, ao intelectual brasileiro: democratizar seu próprio discurso, desierarquizar o campo da arte, pensar a arte “não mais como manifestação exclusiva das *belles lettres*, mas como fenômeno multicultural que estava servindo para criar novas e plurais identidades sociais”<sup>265</sup> – dilema que, graças aos jovens antropólogos e aos setores emergentes da produção intelectual, começava a ser enfrentado fora dos lugares até então privilegiados como espaços para a interpretação do Brasil: a partir dos anos 1980, dirá Silviano Santiago dez anos depois de “A Democratização no Brasil..”, “nós intelectuais, pouco a pouco, deixamos de ser mais sociológicos [...] e tornamo-nos mais e mais antropológicos”<sup>266</sup>.

Ao se dar conta de que a compreensão sociológica dos problemas políticos enfrentados pelo artista era restritiva, funcionando como uma camisa de força, impondo um certo enquadramento partidário quase inquestionável para o próprio artista, conforme relata em entrevista, Santiago diz ter optado pelo “ecletismo”, recusando o “partidarismo”, mesmo reconhecendo os perigos que esse ecletismo representa:

De repente dou-me conta de que haveria possibilidade de escapar dessas amarras, dessas restrições, desse enquadramento. De que forma? Abrindo os olhos para uma coisa tão perigosa quanto o partidarismo, que é o ecletismo. Mesmo perigoso, prefiro o ecletismo ao partidarismo. E o ecletismo, você só pode abordá-lo de maneira decente ou científica com os pressupostos da etnologia. Traz a vantagem de você poder querer conhecer aquilo que *não* é você [...]<sup>267</sup>.

Interessar-se pelo Outro, pressuposto, por definição, da Antropologia – ainda que esse interesse tenha se disseminado para outras áreas, conforme pontuado no segundo capítulo

<sup>264</sup> Um bom exercício para verificar *contra o quê* fala Silviano Santiago é localizar, nos arquivos de memória dos jornais e revistas do País, os especiais sobre o Regime Militar e o processo de Abertura Política. Alguns endereços: Revista **Veja**: <[http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/regime\\_militar/abre.html](http://veja.abril.com.br/idade/exclusivo/regime_militar/abre.html)>; **Folha de S. Paulo**: <<http://almanaque.folha.uol.com.br/ditadura.htm>>; Revista **IstoÉ**: <[http://www.terra.com.br/istoe/1931/retrospectiva\\_30anos/index\\_especial.htm](http://www.terra.com.br/istoe/1931/retrospectiva_30anos/index_especial.htm)>.

<sup>265</sup> SANTIAGO. A democratização no Brasil (1979-1981) – cultura versus arte. Op. Cit., p.137.

<sup>266</sup> Id. O realismo do ‘Especula-cula’. Entrevista concedida a Juliana KRAPP. **Jornal do Brasil**, 26/07/2008 (Caderno Idéias & Livros). Disponível em: <<http://jbonline.terra.com.br/editorias/ideias/papel/2008/07/26/ideias20080726003.html>>. Acesso em: jul.2008.

<sup>267</sup> Id. Entrevista concedida a Helena BOMENY e Lucia L. OLIVEIRA, Op. Cit., p. 23.



desta dissertação –, tem sido um gesto metodológico a partir do qual Santiago procurou democratizar seu próprio discurso como crítico. Foi pela simpatia à postura do etnólogo<sup>268</sup>, conforme assinala na mesma entrevista, que seu trabalho passou a *incluir*, desde **Uma literatura nos Trópicos**, apreciações sobre uma produção discursiva tecida fora do “palco privilegiado do livro”:

Desde *Uma literatura nos trópicos* escrevi sobre o Wally Salomão, sobre Chico Buarque, sobre Caetano... Devo acrescentar que não são produtores de arte assim tão fascinantes no meu imaginário. Mas naquele princípio dos anos 70 eram pessoas extremamente fascinantes para eu poder manter um diálogo com a cultura brasileira, ou com o Brasil, ou com os artistas brasileiros. E acho que mantive esse diálogo [...]<sup>269</sup>.

É a partir desse diálogo com a cultura brasileira – não apenas *incluindo* objetos estranhos à tradição dos estudos literários como incluindo a literatura em volumes de ensaios “sobre questões político-culturais” – que o crítico demarca seu posicionamento frente às questões que se apresentavam ao intelectual brasileiro naquele fim de século. Esse posicionamento será reafirmado em vários dos seus ensaios, nos quais chama a atenção para a importância da Antropologia. Ciência criada, segundo sua definição, pela consciência infeliz do europeu colonizador, conforme anota em “Por que e para que viaja o europeu?”, é a Antropologia que apresentará ao Ocidente as contas do seu projeto colonizador; e ainda que, embora inevitavelmente marcado pelo etnocentrismo, o discurso etnográfico acaba operando um deslocamento no pensamento ocidental: ao investigar culturas outras, suas formas de organização social, a Antropologia termina por deslocar a cultura europeia do seu lugar de “detentora da verdade”, “cultura de referência, estabelecida por excelência das hierarquias<sup>270</sup>”.

É por esse descentramento operado pela postura do etnólogo que o crítico se move, em seu diálogo com a cultura brasileira. Em “Liderança e hierarquia em Alencar” (1977), por exemplo, toma de empréstimo a terminologia de Althusser para propor uma leitura “sintomal” da **Carta** de Caminha, abordagem que deve se alicerçar, segundo suas palavras, no instrumental oferecido pela Antropologia. Com esse instrumental, como um antropólogo que estuda o

---

<sup>268</sup> Santiago usa o termo “etnologia” ora como sinônimo de “etnografia” ora como equivalente a “Antropologia”. O termo “etnologia”, tradução do vocábulo francês *etnologie* é associado diretamente à Antropologia produzida na França – que estuda os fatos e documentos levantados pela Etnografia no âmbito da Antropologia Cultural e Social, procurando uma apreciação analítica e comparativa das culturas. Na prática, os estudos da Etnologia acompanharam a expansão da Europa para a África, Austrália, Américas e Oceania.

<sup>269</sup> Id. Ibid. p.24.

<sup>270</sup> Id. Apesar de dependente, universal. In: **Vale quanto pesa**. Op. Cit., p.17.

Outro, o crítico produz seu relato, expondo “os valores indígenas que se encontram *recalcados* no texto português<sup>271</sup>”.

No primeiro capítulo desta dissertação, chamei a atenção para a metáfora da viagem, que vai assumir, no texto de James Clifford que integra a coletânea **Cultural Studies**, uma dupla função, referindo-se ao deslocamento tanto geográfico quanto conceitual do antropólogo, em sua tarefa de compreender a cultura do Outro. A reflexão sobre as implicações da viagem, imprescindível, segundo Clifford, ao trabalho do etnógrafo, será tema recorrente na produção de Silvano Santiago. No já citado “Por que e para que viaja o europeu?”, alude à figura do Velho do Restelo<sup>272</sup> como representação de uma certa resistência à viagem portuguesa à América – cujos objetivos expressos eram a propagação da Fé e do Império –, para pontuar, em consenso com a crítica pós-moderna em Antropologia, que tais objetivos seriam a própria negação dos valores do Outro: para ver sua imagem repetida por todo o universo, o europeu transformava o Novo Mundo e seu habitante em um outro espelho, um duplo e semelhante (seria oportuno lembrar o diagnóstico preciso de Michel Foucault: a semelhança ocupou, até o fim do século XVI, um lugar estruturante na construção do saber ocidental<sup>273</sup>. No imaginário do viajante o europeu, a similitude veio como bagagem).

Em **Viagem ao México**<sup>274</sup> (1995), Silvano Santiago perfaz a análise já plasmada em “Por que e para que viaja o europeu?”, a partir da qual persegue a viagem de mais um europeu na tentativa de redescobrimto da América<sup>275</sup>. O livro se estrutura como um “preâmbulo imaginário da viagem de Artaud<sup>276</sup>” ao México, em 1936. A partir dessa proposta, a narrativa

<sup>271</sup> Id. Liderança e hierarquia em Alencar. In: **Vale quanto pesa**. Op. Cit., p.91 (grifo do autor).

<sup>272</sup> Personagem do canto IV de *Os Lusíadas*. O Velho do Restelo é uma espécie de símbolo, que pode ser interpretado tanto como porta-voz do pessimismo e conservadorismo quanto da primeira crítica ou contraposição ao empreendimento colonial. A fala do personagem se situa na saída da expedição de Vasco da Gama para a Índia, alertando sobre os perigos da odisséia que estava por acontecer.

<sup>273</sup> Michel FOUCAULT. A prosa do mundo. In: **As palavras e as Coisas**: uma arqueologia das Ciências Humanas. 7. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1995. p.33.

<sup>274</sup> Em entrevista ao jornal **Folha de S. Paulo**, quando do lançamento do livro, Silvano Santiago afirma que o projeto de **Viagem ao México** iniciou-se na década de 1970, quando ele foi de Paris (onde fazia doutorado) para os EUA. “Uma certa inadaptação aos EUA me levou a viajar ao México e, numa dessas viagens, li **Os Taraumaras** (1945), livro sobre a experiência de Artaud junto à comunidades indígenas mexicanas. Esse livro ficou na minha cabeça, em particular porque eu trabalhava na época sobre um ensaio, ‘O Entre-Lugar da Literatura Latino-americano’, que falava justamente daquilo que não é nem o lá nem o cá, nem o cá nem o lá. O resultado foi **Viagem ao México**, que é uma tentativa de ir preenchendo esse entre-lugar, essas brechas. A brecha entre Europa e América Latina, a brecha personagem-narrador e a brecha temporal (a ação se passa ora nos anos 30, ora nos anos 90) constituem uma das leituras possíveis do livro”. Cf. SANTIAGO. Viagem onírica ao México. Entrevista concedida a Manuel da Costa PINTO (especial para a **Folha**). **Folha de S. Paulo**, 08/10/1995. Disponível em: <<http://www1.uol.com.br/cgi-bin/bibliot/arquivo.cgi?html=fsp1995&banner=bannersarqfolha>> Acesso em: maio 2007.

<sup>275</sup> Yvete Lara C. WALTZ. O eu migrante: crítica e ficção em Viagem ao México. In: Eneida M. de SOUZA; Wander Melo MIRANDA (Orgs.). **Navegar é preciso é preciso, viver**: escritos para Silvano Santiago. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Salvador: EDUFBA; Niterói: EdUFF, 1997. p.157.

<sup>276</sup> SANTIAGO. Viagem onírica ao México. Op. Cit.

vai se construir nos interstícios documentais, permitindo uma relação entre a poética de Artaud, seu contexto de produção e as tensões político-culturais da década de 1990. O deslocamento promovido pelo crítico – menos um deslocamento físico e mais um movimento de reinvenção do próprio discurso, no espaço sempre aberto de sua produção ficcional – tem como mote de reflexão a viagem. Tema dos mais caros à Literatura, a viagem é estampada no livro como uma marca que sela vários caminhos: a viagem da Europa à América; entre o passado e o presente; entre a destruição e a salvação; entre o deslocamento *espacial* e o *conceitual*; entre os vários tipos de textos que, como num mosaico, compõem a narrativa de **Viagem ao México**. Deslocamento, ainda, entre o eu e o outro que narra: Silviano Santiago se traveste de navegante do século XVI, que desbravaram oceanos desconhecidos, desafiando mistérios.

Para escrever este livro, invento-me monstro, da maneira como só os navegantes sabem inventá-lo durante o transcorrer da viagem da descoberta [...] Ouso/temo mais: no meu desconhecimento das coisas sobre Artaud é que concretizo as palavras dele. Ouso/ temo alucinatoriamente: sei bem a cabeça dele da maneira como uma comida sabe bem ao paladar<sup>277</sup>.

Extraída de **A interpretação das culturas** (1973), de Clifford Geertz, a epígrafe ao texto “A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos” (2000) reafirma o interesse de Silviano Santiago pela etnografia, propondo-a como um princípio metodológico para as ciências humanas. A afirmação de que “toda etnografia tem uma parte que é filosofia, e grande parte do resto é confissão<sup>278</sup>” não só ativa o diálogo com o discurso antropológico a partir do pretexto da viagem, mas, sobretudo, assinala uma posição confessa em relação à postura do etnólogo: “Ela me permite esse diálogo, me permite críticas discretas e ao mesmo tempo, o que é mais importante, me permite uma grande simpatia pelo outro<sup>279</sup>”. Ainda nesse ensaio, Santiago convida o discurso de um outro antropólogo, James Clifford, para quem o vínculo entre as pesquisas antropológicas e as desenvolvidas nos campos da Literatura e da arte deve ser explorado sob um prisma mais completo. É talvez na rentabilidade oferecida por esses vínculos que Santiago vai desenvolver seus trabalhos.

Em “Rua México”, Raúl Antelo, a partir do deslocamento mexicano de Silviano Santiago, analisa formas discursivas e não-discursivas acerca da cultura. Para Antelo,

<sup>277</sup> Id. **Viagem ao México**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995. p.11, 21.

<sup>278</sup> Cf. Clifford GEERTZ. The cerebral savage: the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss. In: **The interpretation of cultures: selected essays**. New York: Basic Books, 1973. p. 345. Apud SANTIAGO. A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos. In: **Ora (direis) puxar conversa!:** ensaios literários. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. p.293. O ensaio de Geertz, que comenta o trabalho de Lévi-Strauss, não entrou na edição brasileira de **A interpretação das culturas**.

<sup>279</sup> SANTIAGO. Entrevista concedida a Helena BOMENY e Lucia L. OLIVEIRA. Op. Cit., p.23-24.

A título hipotético, e mesmo que paradoxal, diria, entretanto, que o México constitui, na obra de Silviano Santiago, um *dispositivo*, quase secreto, porém, muito eficiente, para abandonar os estudos literários e, simultaneamente, introduzir a máquina poética no estudo da cultura<sup>280</sup>.

Para explicar a ideia de *dispositivo* com a qual trabalha, Antelo vai se valer da lição foucaultiana revigorada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, entendendo

por *dispositivo* um conjunto certamente heterogêneo, onde encontramos não só discursos, mas também imagens e instituições, regras e práticas artísticas, normas administrativas, enunciados filosóficos ou preceitos morais, em outras palavras, um conjunto variado do dito, mas também o conjunto daquilo *não-dito* por uma cultura. O dispositivo constitui-se enquanto rede e ele é, portanto, descontínuo e lacunar. Emerge em situações estratégicas específicas, daí que detenha uma força indisfarçável no jogo do poder<sup>281</sup>.

O dispositivo *viagem* – tomado exatamente como o termo substantivo sugere, sem complementos, intransitivo – pode ser aqui também considerado como um efficientíssimo gesto que demarca a posição em trânsito, o deslocamento que é mais deslocamento do que saída ou chegada, o entre-lugar do discurso crítico que *é também* ficcional, a recusa aos partidarismos, a rejeição à fixidez. “Dentro e fora do teórico, dentro e fora do autobiográfico<sup>282</sup>”, a produção discursiva de Silviano Santiago sugere sempre um discurso autoral, uma voz em primeira pessoa que, para responder à inquietante pergunta “O que significa ser um intelectual hoje?”, vai buscar na fala do Outro os contornos da sua própria enunciação.

### 3.2 STUART HALL E SEU LEGADO TEÓRICO: REFLEXÕES DE UM INTELLECTUAL DIASPÓRICO

Em 2003, por ocasião do lançamento de **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**, Silviano Santiago publicou um ensaio-resenha, significativamente intitulado como “Pele negra, máscara branca”, indo buscar em Franz Fanon uma formulação metafórica para

<sup>280</sup> Raúl ANTELO. Rua México. **Revista Z Cultural**, ano III, n.02, abril/jul./2007. Disponível em: <<http://www.pacc.ufrj.br/z/ano3/02/raulantelo.htm>> Acesso em: dez. 2007 (grifo do autor).

<sup>281</sup> Id. Ibid.

<sup>282</sup> SANTIAGO. Pele negra. Máscara branca. **Folha de S. Paulo**, 08/11/2003 (Caderno Jornal de Resenhas). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs0811200302.htm>>. Acesso em jul. 2007.

as considerações que tece sobre o lugar do discurso do afro-caribenho Stuart Hall. Bem à sua maneira de falar de outrem como se contasse de si, anota Santiago:

O estatuto ambíguo do discurso crítico de Stuart Hall – dentro e fora do teórico, dentro e fora do autobiográfico – é o modo como concilia a constatação de ter sido preparado para ser inglês pela formação colonial com o fato de que, em tempos pós-coloniais, nunca será inglês, e também é o modo como se dá conta de que, pela diáspora afro-caribenha, tinha se distanciado da condição original jamaicana para estar sempre ‘chegando’ à Europa<sup>283</sup>.

O lugar de fala de Stuart Hall, definido pelo crítico brasileiro na chave da “ambiguidade”, em que se costuram teoria e relato autobiográfico, tem sido demarcado nos escritos do teórico jamaicano a partir da noção de diáspora – noção-chave para entendermos seu posicionamento discursivo, inscrito simultaneamente entre a prática teórica e a intervenção política.

No início deste capítulo, chamei a atenção para a reconciliação entre *vida e obra*, como fenômeno que tem assumido papel crucial na construção de alguns dos trabalhos teóricos de maior relevância no pensamento contemporâneo. No contexto das reflexões postas pelo campo dos Estudos Culturais, o nome de Stuart Hall é exemplar para pensar essa articulação da reflexão teórica no espaço discursivo da própria experiência. Os “fragmentos de autobiografia”, retomando aqui a expressão foucaultiana, para além de fornecerem dados pitorescos sobre a história privada do sujeito que fala, assumem uma dupla importância na compreensão dos posicionamentos adotados por Hall e pela crítica cultural contemporânea: em primeiro lugar, porque expõe a imanência daquilo que se supunha transcendental – se a identidade cultural, tal como o teórico a propõe, deve ser pensada como processo resultante de formações históricas e repertórios culturais de enunciação específicos, o relato autobiográfico será o dispositivo através do qual se pode desmistificar a concepção de sujeito como elemento essencialmente acabado, invariante, fixo; em segundo lugar porque, ao se expor como textualidade, o sujeito que teoriza se mantém em permanente tensão com a normatividade disciplinar da teoria. A esse respeito, vale lembrar as considerações de Liv Sovik sobre a tensão entre o discurso e suas circunstâncias, frequentemente observada no trabalho de Hall. Para a autora, essa tensão resulta da consciência que o crítico tem acerca da “posição [...] entre quem narra e o que é narrado no trabalho crítico-teórico, uma consciência típica da atual crítica cultural<sup>284</sup>”.

Com uma formação profundamente ligada ao próprio deslocamento da colônia para a metrópole, Stuart Hall vai definir sua trajetória intelectual entre a Jamaica (“longe o suficiente

---

<sup>283</sup> Id. Ibid.

<sup>284</sup> Liv SOVIK. Para ler Stuart Hall. In: **Da Diáspora**. Op. Cit., p.15.

para experimentar o sentimento de exílio e perda<sup>285</sup>) e a Inglaterra (“perto o suficiente para entender o enigma de uma ‘chegada’ sempre adiada<sup>286</sup>”). A sensação de não-pertencimento a nenhum dos dois lugares é a moldura através da qual o teórico define sua formação intelectual: “vivi as tensões coloniais clássicas como parte da minha história pessoal. Minha própria formação e identidade foram construídas a partir de uma espécie de recusa dos modelos dominantes de construção pessoal e cultural aos quais fui exposto<sup>287</sup>”. A partir desse relato da própria experiência, podemos acessar aquilo que Hall propõe como modo de compreensão da identidade cultural. Em “Identidade Cultural e Diáspora”, ensaio que analisa a produção cinematográfica emergente no Caribe, o teórico sugere que há pelo menos dois eixos pelos quais a identidade cultural tem sido pensada.

No primeiro caso, define-se a identidade “em termos de uma cultura partilhada, uma espécie de ‘ser verdadeiro e uno’, oculto sob os muitos outros seres mais superficiais ou artificialmente impostos, que pessoas com ancestralidade ou história em comum compartilham<sup>288</sup>”. No contexto da diáspora dos povos africanos, essa concepção seria um reflexo das experiências históricas e dos códigos culturais partilhados, que forneceriam quadros de referência estáveis, contínuos e imutáveis. Segundo Hall, esse entendimento da identidade teve um importante papel nas lutas pós-coloniais que alteraram profundamente a configuração do mundo e ainda se mantém como uma “força muito poderosa e criativa, em formas emergentes de representação entre povos até agora marginalizados<sup>289</sup>”. Trata-se, conforme o autor, daquilo que Fanon chamou de “busca apaixonada... norteadada pela esperança secreta de descobrir além das misérias de hoje [...] alguma era muito bela e esplêndida cuja existência nos reabilita, quer em relação a nós mesmos, quer em relação aos outros<sup>290</sup>”. Hall chama a atenção ainda para o fato de que esse posicionamento constituiria uma forma de enfrentamento em relação aos meios fragmentados e patológicos pelos quais as imagens sobre a alteridade são reconstruídas, no contexto dos regimes dominantes de representação visual do Ocidente. Assim, a importância dessa recuperação de uma imagem essencial da África estaria, sobretudo, na reconstituição de um passado quase aniquilado pelas estratégias do poder colonial que, “por uma

---

<sup>285</sup> Stuart HALL. A formação de intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall. Entrevista concedida a Kuan-Hsing CHEN. In: **Da Diáspora**. Op. Cit., p.393.

<sup>286</sup> Id. Ibid.

<sup>287</sup> Ibid., p.387.

<sup>288</sup> Id. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n.24, 1996. p.65.

<sup>289</sup> Ibid.

<sup>290</sup> Franz FANON. On national culture apud Stuart HALL. Ibid. p.68.

espécie de lógica pervertida<sup>291</sup>”, para além de manter um povo sob opressão, voltou-se para o seu passado, distorcendo-o, desfigurando-o, destruindo-o.

Para Hall, entretanto, os pontos de similaridade evocados como tecido da experiência partilhada não se sustentam por muito tempo sem que apareçam os “pontos críticos de *diferença*<sup>292</sup>”, provocados pela intervenção da história. Esse seria o segundo eixo de compreensão da identidade cultural, perspectiva que põe em evidência as discontinuidades e rupturas que constituem as singularidades advindas das transformações históricas pelas quais passaram e passam esses povos. Para Hall,

Somente dessa segunda posição é que podemos compreender corretamente o caráter traumático da ‘experiência colonial’. As maneiras pelas quais os negros, as experiências negras, foram posicionados e sujeitados nos regimes dominantes de representação surgiram como efeitos de um exercício crítico de poder cultural e normalização<sup>293</sup>.

No ensaio “Quem precisa de identidade?”, o autor vincula a emergência dessas perspectivas nos modos de conceber a identidade aos “processos de globalização [...] e [aos] processos de migração forçada (ou “livre”) que têm se tornado um fenômeno global do assim chamado mundo pós-colonial<sup>294</sup>”. No contexto dessas transformações, as identidades invocariam uma origem calcada em um passado histórico, com o qual pudessem manter alguns laços; contudo, a construção das identidades está ligada à “utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos<sup>295</sup>”. Trata-se, portanto, de questões relativas menos às interrogações sobre um passado ou uma origem, e mais às questões sobre o futuro, sobre os modos como as alteridades têm sido representadas ou ainda como podem se autorrepresentar.

Ao eleger a própria história como forma de abordar a questão da identidade, Hall vai assinalar sua condição de migrante negro como fundamental para o modo como vive *com* e *através* da diferença, aquilo que constitui sua experiência diaspórica.

Eu me senti melhor em relação à Jamaica depois que [meus pais] morreram, pois, antes disso, quando eu voltava, tinha que negociar a Jamaica através deles. Depois que meus pais morreram ficou mais fácil estabelecer uma nova relação com a nova Jamaica que emergiu nos anos 70. Esta não era a Jamai-

<sup>291</sup> Id. apud HALL. Ibid., p.69.

<sup>292</sup> HALL. Ibid.

<sup>293</sup> Ibid.

<sup>294</sup> Id. Quem precisa de identidade? In: Tomaz Tadeu da SILVA (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000, p.108

<sup>295</sup> Ibid., p.109.

ca onde eu tinha crescido. Por exemplo, tinha se tornado culturalmente uma sociedade negra, uma sociedade pós-escravocrata e pós-colonial, enquanto que eu havia vivido lá no final da era colonial. Portanto, pude negociá-la como um “estrangeiro familiar”.

Paradoxalmente, eu tinha a mesma relação com a Inglaterra. Tendo sido preparado pela educação colonial, eu conhecia a Inglaterra de dentro. Mas não sou nem nunca serei um inglês<sup>296</sup>.

É nesse tom confessional que, na entrevista concedida a Kuan-Hsing Chen, o crítico aborda algumas das questões que se apresentaram no horizonte de sua formação como um intelectual diaspórico, narrando, sob uma perspectiva crítica, sua trajetória, a partir do contexto colonial de sua formação e das condições institucionais e históricas do seu trabalho. Ao explicar as condições em que se deu a sua migração da colônia para a metrópole, Hall narra episódios familiares que retratam o modo como as relações pessoais estavam organizadas em função de aspectos como classe social, gênero e cor de pele. Segundo seu relato, isso teria contribuído para a sua decisão de sair da Jamaica, recusando o lugar que lhe estava reservado naquele contexto; teria servido ainda como aprendizado: “essa formação – aprender toda a experiência destrutiva da colônia – me preparou para a Inglaterra<sup>297</sup>”.

Em “Margens: multiculturais, diaspóricas, pós-coloniais<sup>298</sup>” Eneida Leal Cunha comenta como a noção de diáspora se articula no discurso de Hall, assinalando como “as proposições de Stuart Hall sobre a ‘condição diaspórica’ vão além da perspectiva em que o termo circula mais amplamente em nossos dias<sup>299</sup>”. O conceito serve para designar tanto a situação dos africanos escravizados durante o processo colonial, quanto como em referência ao “fluxo contemporâneo e globalizado de migrantes<sup>300</sup>” – e essa dupla referência estará implicada no modo como Hall propõe a diáspora, caracterizando a condição histórica, político e cultural das muitas sociedades que comungam, em contextos diferentes, essa condição.

Inscrita como subtexto para a construção das narrativas caribenhas sobre a própria nacionalidade, conforme relata Hall, a noção de diáspora é tomada da moderna história do povo judeu, em referência aos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial e da fuga dos sobreviventes do Holocausto. Entretanto, para o crítico, é a partir da história bíblica do êxodo, que relata a escravidão dos hebreus no Egito e a fuga para a terra prometida, sob a liderança

<sup>296</sup> Id. A formação de um intelectual diaspórico. Op. Cit, p.392-393.

<sup>297</sup> Ibid. p.392.

<sup>298</sup> Eneida L. CUNHA. Margens: multiculturais, diaspóricas, pós-coloniais. Revista **Margens/Márgenes**, n.3. Belo Horizonte, Buenos Aires, Mar del Plata, Salvador jul./2003, p.18.

<sup>299</sup> Id. Ibid., p.18.

<sup>300</sup> Ibid.



de Moisés, que a noção de diáspora se transformará numa metáfora mais significativa para os caribenhos:

Lá encontramos o análogo, crucial para a nossa história, do ‘povo escolhido’, violentamente levado à escravidão no ‘Egito’; de seu ‘sofrimento’ nas mãos da ‘Babilônia’; da liderança de Moisés, seguida pelo Grande Êxodo – ‘o movimento do povo de Jah’ – que os livrou do cativeiro, e do retorno à Terra Prometida<sup>301</sup>.

Na entrevista a Kuan-Hsing Chen, Hall relata que foram essas relações entre a diáspora negra e a diáspora judaica, e seus desdobramentos para outras questões, como o papel da religião no Caribe – a exemplo da utilização da **Bíblia** pelo *rastafarismo* e pelo *reggae* –, que o levaram a se interessar por aquilo que se tornou a temática da diáspora (ainda que ele preferisse não utilizar o termo, em razão do desconforto que lhe causava a história de Israel em relação ao povo palestino). Para ele, a história do exílio de um povo subjugado por um poder estrangeiro, distante da ‘casa’, e o poder simbólico do mito redentor se reinscrevem nas narrativas da colônia, da colonização e da escravidão africana.

Assim, o *estar distante da casa* – atravessado simultaneamente pelas condições do deslocamento e pela impossibilidade do retorno – constitui um significante forte para a articulação entre a condição diaspórica e a identidade cultural, costuradas por uma enunciação crítica e autobiográfica que se inscreve nas malhas do discurso teórico. No brevíssimo debate que mantém com James Clifford, na conferência de Urbana-Champaign<sup>302</sup>, Hall sinaliza para a necessidade de tensionar as noções de “casa” e de “viagem” – que leio aqui como posição de alerta contra a tendência à fixação do sujeito diaspórico. Ao final da conferência de Clifford, que articula as noções de *traveling* e *dwelling* como instâncias a serem repensadas no trabalho etnográfico, Hall propõe uma conceituação mais precisa sobre o termo *dwelling* (que guarda o sentido “habitação”, “casa”, “moradia” “domicílio”, entendidos no campo semântico de “parada”, “fixação de residência”). Ainda que alvo de Clifford seja problematizar o modo como muitos antropólogos recalcam a noção de “habitação” pela superestima à noção de “viagem” (o *ir a campo*), Hall parece chamar a atenção para o perigo oposto: o da supervalorização da fixidez da casa, apagando os custos do deslocamento.

Essa preocupação está expressa nas restrições que o crítico tem feito ao que ele denomina como “pós-modernismo nômade” – restrições que têm se manifestado não raras vezes

<sup>301</sup> HALL. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: **Da diáspora**. Op. Cit. p.28.

<sup>302</sup> Na organização do volume, os debates aparecem sempre no final de cada texto. Para este debate específico, Cf.: James CLIFFORD. Discussion: James Clifford. In: **Cultural Studies**. Op. Cit., p.112-116.

em seu discurso. Além de colocar isso claramente na entrevista a Kuan-Hsing Chen (“o modo como tento pensar as questões da identidade é um pouco diferente do “pós-modernismo ‘nômade’<sup>303</sup>”), Hall demonstra, no debate acima referido, certa simpatia ao distanciamento que Clifford mantém em relação a essa tendência. Trata-se de um posicionamento sobre as implicações que a diáspora tem para aqueles que, como ele próprio, “pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não a uma ‘casa’ particular)<sup>304</sup>”. Trata-se, ainda, de uma postura teórica igualmente clara quanto aos usos e sentidos que a noção de diáspora pode render e, sobretudo, quanto àqueles que a enfraquecem. Trata-se, finalmente, de um compromisso com sua própria atividade intelectual, que está necessariamente articulada à sua condição diaspórica.

No conjunto de textos que, no Brasil, foi organizado por Liv Sovik em 2003 sob o título **Da Diáspora: identidades e mediações culturais** (e que reúne ensaios e entrevistas, muitos dos quais já convocados neste trabalho), estão mapeados temas que ocupam lugar de destaque nas intervenções teóricas do crítico. Na apresentação ao volume, intitulada “Para ler Stuart Hall”, Liv Sovik situa, no contexto brasileiro, as razões que a levaram à seleção e organização da obra: a centralidade da identidade cultural e das formas de racismo no debate político-cultural brasileiro, nos discursos midiáticos e nos produtos da cultura de massa, assim como nos discursos públicos oficiais e nas universidades – sobretudo com o advento das cotas. Para a autora, o trabalho de Stuart Hall se mostra produtivo nesse momento em que “as políticas federais para a educação superior vêm provocando um debate sobre o lugar social e institucional do trabalho intelectual<sup>305</sup>”. Com efeito, é na chave desse debate que, em “Estudos Culturais e seu legado teórico” (texto que integra o volume **Da Diáspora** e que também faz parte da coletânea **Cultural Studies**) o crítico elucida algumas diretrizes a partir das quais desenvolve seu trabalho:

Volto à seriedade tremenda do trabalho intelectual. É um assunto tremendamente sério. Volto às distinções críticas entre trabalho intelectual e trabalho acadêmico: sobrepõem-se, tocam-se, nutrem-se um ao outro, fornecem os meios para se fazer um ao outro. Contudo não são a mesma coisa. Volto à dificuldade de instituir uma prática cultural e crítica genuína, que tenha como objetivo a produção de um tipo de trabalho político-intelectual, orgânico, que não tente inscrever-se numa metanarrativa englobante de conhecimentos acabados, dentro de instituições. Volto à teoria e à política, à política da teoria. Não à teoria como vontade de verdade, mas à teoria como conjunto de

<sup>303</sup> Id. A formação do intelectual diaspórico. Op. Cit., p.407.

<sup>304</sup> Id. O global, o local e o retorno da etnia. In: **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da SILVA, Guaracira L. LOURO. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p.89.

<sup>305</sup> Liv SOVIK. Para ler Stuart Hall. Op. Cit., p.20.

conhecimentos contestados, localizados e conjunturais, que têm de ser debatidos de um modo dialógico. Mas também como a prática que pensa sempre a sua intervenção num mundo em que faria a diferença, em que surtiria algum efeito. Enfim, uma prática que entende a necessidade da modéstia intelectual. Acredito haver toda a diferença no mundo entre a compreensão da política do trabalho intelectual e a substituição da política pelo trabalho intelectual<sup>306</sup>.

Ao propor um posicionamento intelectual que recuse a teoria “como vontade de verdade”, ecoando a formulação foucaultiana sobre os sistemas discursivos de exclusão, Hall aponta para um dos impasses que se apresentam a qualquer projeto de intervenção teórica minimamente comprometido com questões como alteridade; ao mesmo tempo, aponta uma perspectiva para desviar-se desse impasse. A produção de um discurso teórico – o trabalho nos limites da disciplinaridade e da instituição – sempre será uma atividade assombrada por aquilo que Foucault definiu como a oposição entre o verdadeiro e o falso, sistema historicamente instituído e que, apoiado sobre o suporte institucional, “deu [...] sua forma geral à nossa vontade de saber<sup>307</sup>”. Trata-se, sem dúvida, da forma como o saber disciplinar tem manifestado, na forma da Ciência, seu poder de dizer o que é verdadeiro, ao mesmo tempo em que define aquilo que cientificamente não tem validade. Se, com Foucault, acreditamos que “essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos [...] um poder de coerção<sup>308</sup>”, compreenderemos a postura de Hall – e também o sentido que ele atribui à prática dos Estudos Culturais – como um antídoto, não contra a teoria, mas contra o modelo teórico que, ao se instituir como a verdade, arroga a si o poder de desautorizar outras formas de enunciação. É nestes termos, aliás, que o teórico responde à questão sobre o papel que restou para o intelectual nos dias de hoje: “Creio que ser intelectual hoje é dizer a verdade para o poder. É pensar as conseqüências do poder, aquilo que o poder não quer tratar, o que compõe o inconsciente do poder. Isso vale para os intelectuais críticos<sup>309</sup>”.

É possível ler “Estudos Culturais e seu legado teórico” a partir das metáforas construídas por Hall para *significar* o trabalho teórico. No esforço de transmitir sua “impressão de certos momentos nos estudos culturais, e a partir daí, demarcar algumas posições relativamente à questão geral do relacionamento entre a teoria e a prática<sup>310</sup>”, o crítico procura desconstruir, por exemplo, a ideia de que os estudos culturais britânicos teriam se definido como uma

<sup>306</sup> HALL. Estudos Culturais e seu legado teórico. Op. Cit., p.204.

<sup>307</sup> FOUCAULT. A ordem do discurso. Op. Cit., p.16.

<sup>308</sup> Ibid., p.18.

<sup>309</sup> HALL. O pensador das diásporas. Op. Cit.

<sup>310</sup> Id. Estudos Culturais e seu legado teórico. Op. Cit., p.188.

prática marxista. Em termos teóricos, diz ele, “em nenhum momento os estudos culturais e o marxismo se encaixaram perfeitamente<sup>311</sup>”. Para Hall, o encontro entre os estudos culturais britânicos e o marxismo deve ser pensado como um envolvimento com “um problema” – “não com uma teoria, nem mesmo com uma problemática<sup>312</sup>”. Esse *problema* se traduz como uma crítica a um certo reducionismo e economicismo, traços considerados por ele como intrínsecos ao marxismo, uma contestação dos modos como a teoria marxista pensou as relações entre sociedade, cultura e economia. Sendo quem é e vindo de onde veio, Hall questiona o eurocentrismo com o qual, segundo ele, a teoria marxista sugeria uma evolução orgânica das formas de produção até o capitalismo à revelia da crucial importância, para este mesmo capitalismo, da expansão e exploração colonial. Trata-se de uma postura crítica em relação às “grandes insuficiências, teóricas e políticas, dos silêncios retumbantes, das grandes evasões do marxismo – as coisas de que Marx não falava nem parecia compreender, que eram nosso objeto privilegiado de estudo: cultura, ideologia, linguagem, o simbólico<sup>313</sup>”. Nesse sentido, uma das metáforas que sugere para o trabalho teórico é a “metáfora da luta, de combate com os anjos<sup>314</sup>”.

[...] a minha própria experiência com a teoria – e o marxismo é um exemplo paradigmático – consiste num combate com os anjos – uma metáfora que vocês podem interpretar o mais literalmente possível. Lembro-me de ter lutado com Althusser. Lembro-me de, ao ver a idéia de ‘prática teórica’ em *Lendo O Capital*, pensar, ‘já li o suficiente’. Disse a mim mesmo: não cederei um milímetro a esta tradução pós-estruturalista mal feita do marxismo clássico, a não ser que ela me consiga vencer, a não ser que ela me consiga derrotar no espírito<sup>315</sup>.

Algumas das armas com as quais Hall tem empreendido esse combate já se haviam apresentado cerca de dez anos antes, em “O problema da ideologia: o marxismo sem garantias”, ensaio cujo objetivo declarado é o de “identificar as fragilidades e limitações mais marcantes das formulações marxistas clássicas sobre a ideologia; e avaliar o que se ganhou, o que merece ser descartado e o que precisa ser retido – e talvez repensado – à luz dessas críticas<sup>316</sup>”. É através das reflexões que costura sobre o *problema* da ideologia que podemos entender como, *na prática*, Hall nos oferece o antídoto contra o modelo teórico instituído como

<sup>311</sup> Ibid. p.191.

<sup>312</sup> Ibid.

<sup>313</sup> Ibid.

<sup>314</sup> Ibid. p.192.

<sup>315</sup> Ibid.

<sup>316</sup> Id. O problema da ideologia: o marxismo sem garantias. In: **Da diáspora**. Op. Cit., p. 249. O ensaio foi publicado originalmente em B. MATTHEWS (Org.) **Marx: 100 years on**. Londres: Lawrence & Wishart, 1983. p.57-84.

vontade de verdade. Ao revisar os debates sobre a ideologia, situando-os no contexto maior da teoria marxista, o crítico pretende postular o problema da ideologia “como um *problema* geral – um problema teórico, por ser também um problema político e estratégico<sup>317</sup>”. Nesse sentido, Hall argumenta contra uma tradição marxista que, ao eleger a metáfora “base/superestrutura” como um problema central, atribuiu à base (*o econômico*) a prioridade explicativa sobre a superestrutura (instituições culturais, políticas). Situando a questão do determinismo econômico em um parêntese teórico, o crítico questiona esse paradigma de sistemas de pensamento, para ele fechados e previsíveis, sobretudo por aquilo que eles têm de doutrinários ou reducionistas.

Assim, Hall propõe ativar algumas das primeiras formulações de Marx (num trabalho de “escavação”, conforme assinala), reconhecendo-lhes as “qualidades e discernimentos” iniciais. Nesse trabalho de *escavação* (o alinhamento a Foucault não é gratuito), “O problema da ideologia” pode ser tomado como um exercício daquilo que se postula em “Estudos Culturais e seu legado teórico”. Está relacionado às condições e os problemas inerentes ao desenvolvimento do trabalho intelectual e teórico como prática política, que toma a teoria “como conjunto de conhecimentos contestados, localizados e conjunturais, que têm de ser debatidos de um modo dialógico<sup>318</sup>”.

Daí também a importância de Gramsci, como Hall sublinha, para a reflexão sobre a posição institucional e prática intelectual dos estudos culturais britânicos, no contexto dos anos 1970. Segundo o crítico, essa importância “consiste precisamente no quanto [Gramsci] *deslocou* radicalmente algumas das heranças marxistas nos estudos culturais<sup>319</sup>”. É nessa direção que Hall, enunciando particularmente as escolhas que fez, vai propor uma outra metáfora para o trabalho intelectual:

E quando, por fim, no meu próprio trabalho, procurei aprender com os avanços teóricos de Gramsci e trabalhar com eles, foi apenas porque certas estratégias de evasão teriam obrigado a obra de Gramsci, de diversas formas, a responder ao que apenas posso chamar (eis outra metáfora para o trabalho teórico) os enigmas da teoria – aquilo que a teoria marxista não conseguia responder, ou seja, os assuntos relativos ao mundo moderno descoberto por Gramsci<sup>320</sup>.

---

<sup>317</sup> Ibid., p.248-249.

<sup>318</sup> Ibid.

<sup>319</sup> Id. Estudos Culturais e seu legado teórico. Op. Cit., p.193.

<sup>320</sup> Ibid.

O ponto de referência mais aludido para associar o trabalho de Stuart Hall ao do cientista político e filósofo italiano é a noção de “intelectual orgânico”. Trata-se de uma formulação segundo a qual os grupos sociais, com papel decisivo no mundo da produção econômica, engendrariam também “organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que conferem homogeneidade e consciência da própria função não apenas no campo econômico, como também no social e político<sup>321</sup>”. Assim, continua, “o empresário capitalista gera junto consigo o técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura, de um novo direito etc.<sup>322</sup>”. A partir dessa constatação, Gramsci vai definir um tipo de intelectual que, classificado como “orgânico”, porque produzido no interior desses grupos sociais, que se distingue dos intelectuais tradicionais, presos a uma formação socioeconômica superada (aqueles, segundo o autor, ligados ao contexto agrário do sul da Itália: o clero, a casa militar ou os acadêmicos, responsáveis por manter o camponês no mesmo estado de coisas). O intelectual orgânico seria aquele que, acompanhando os fluxos inovadores da região norte, estava conectado não apenas ao mundo do trabalho, mas também às organizações políticas e culturais mais avançadas, profundamente vinculado ao modo de produção do seu tempo. Integrando-se a um projeto global de sociedade e de Estado, esse tipo de intelectual era capaz de desenvolver uma concepção política e ética que lhe habilitava ao exercício de funções culturais e educativas que garantiam tanto a hegemonia social quanto o domínio estatal da classe de que era representante.

Ainda que reconheça uma dificuldade inseparável da noção de “intelectual orgânico” – que parecia consistir num aparente alinhamento dos intelectuais com um movimento histórico, impossível de se localizar no contexto britânico no momento de emergência dos Estudos Culturais –, Hall aponta um aspecto forte na definição gramsciana do trabalho intelectual, ao qual aproxima os projetos do CCCS:

a exigência de que o ‘intelectual orgânico’ trabalhasse simultaneamente em duas frentes. Por um lado, tínhamos que estar na vanguarda do trabalho teórico intelectual, pois, segundo Gramsci, é dever dos intelectuais orgânicos ter conhecimentos superiores aos dos intelectuais tradicionais. Conhecimentos verdadeiros, não apenas fingir que se sabe, não apenas ter a facilidade do conhecimento, mas conhecer bem e profundamente. [...] Se jogarem o jogo da hegemonia terão que ser mais esperto do que ‘eles’. Assim, não há limites teóricos dos quais os estudos culturais possam recuar. Contudo, o segundo aspecto é igualmente crucial: o intelectual orgânico não pode subtrair-se da responsabilidade da transmissão dessas idéias, desse conhecimento, através

<sup>321</sup> Antonio GRAMSCI. *Cadernos do Cárcere*. Volume 4. Carlos Nelson COUTINHO (Org. e Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p.308.

<sup>322</sup> Id. *Ibid.*

da função intelectual, aos que não pertencem, profissionalmente, à classe intelectual<sup>323</sup>.

Hall salienta que nunca se produziram intelectuais orgânicos no CCCS – ainda que se buscasse algo capaz de produzir esse tipo de trabalho, como prática institucional nos Estudos Culturais: “Éramos intelectuais orgânicos sem qualquer ponto orgânico de referência; intelectuais orgânicos com uma nostalgia ou vontade de esperança<sup>324</sup>”. Ainda assim, esse segundo aspecto da noção gramsciana certamente forneceu ao pensamento de Hall ferramentas para a elaboração de seu projeto intelectual enquanto intervenção política. Gramsci não lhe oferecera o caminho para resolver a tensão entre o trabalho intelectual/teórico e a prática política, mas teria lhe dado o exemplo de como conviver com essa tensão, uma direção para responder aos “enigmas da teoria” (talvez por isso a noção de intelectual orgânico tenha funcionado sempre mais eficazmente como uma metáfora). Se o intelectual não pode se esquivar da responsabilidade da transmissão do conhecimento aos que profissionalmente não pertencem à classe intelectual, Hall parece ter adotado também, como uma *boa função* para o intelectual, a tarefa de disseminar, no interior do discurso acadêmico, questões que dizem respeito à vida que se passa fora dos muros da academia.

Há dois momentos na trajetória acadêmica de Stuart Hall que podem ser considerados exemplares dessa postura. O primeiro deles se refere à sua opção institucional, depois que saiu do CCCS, no final dos anos 1970. Na entrevista a Kuan-Hsing Chen, Hall relata que, naquele momento, a Open University lhe parecia uma opção mais factível.

Num ambiente mais aberto, interdisciplinar e não convencional, algumas das aspirações da minha geração talvez fossem realizáveis – conversar com pessoas comuns, com alunos mulheres e negros num ambiente não acadêmico. Isso atendia a algumas das minhas aspirações políticas. Por outro lado, pensei, era uma boa oportunidade para levar ao nível popular o paradigma mais elevado dos estudos culturais, gerado na estufa do trabalho de pós-graduação do Centro, porque os cursos da Open University eram acessíveis aos que não possuíam uma formação acadêmica. [...] Eu queria que os estudos culturais fossem abertos a esse tipo de desafio. Eu não via porque não poderiam ‘viver’, como uma pedagogia mais popular<sup>325</sup>.

No segundo caso, podemos considerar como o crítico, ainda durante sua formação em Letras, nos anos 1950, começou a pensar a literatura a partir do “entendimento de um con-

<sup>323</sup> HALL. Estudos Culturais e seu legado teórico. Op. Cit., p.194-195.

<sup>324</sup> Ibid. 194.

<sup>325</sup> Id. A formação de um intelectual diaspórico. Op. Cit., p.407.

texto histórico e cultural mais amplo<sup>326</sup>”. Conforme relata, na entrevista concedida a Liv Sovik e Heloísa Buarque de Hollanda, sua compreensão acerca do estudo do texto literário demandava o estabelecimento de relações mais dilatadas do que aquelas estabelecidas pela investigação da literatura como produção isolada, descontextualizada. Ao narrar essa passagem da sua formação, Hall descreve algumas das razões pelas quais seus interesses foram se deslocando do campo literário para o campo da cultura:

Comecei a perceber que estudar literatura requeria sobretudo o entendimento de um contexto histórico e cultural mais amplo. Como entender Dickens? A Inglaterra como nação imperial, como país industrial, afinal o que estava no âmago da grande literatura que estudava? Ainda antes de me graduar, já me colocava essas questões. Comecei também a me envolver com jovens autores caribenhos que chegavam a Londres como, por exemplo, George Lamming, V.S. Naipaul. Naquela época eu conheci muitos deles, trabalhei com eles escrevendo um programa de rádio para a BBC, o ‘Caribbean Voices’, sobre a literatura no Caribe. Quando entrei para a pós-graduação, pensei: o que preciso fazer é entender a diferença entre a cultura caribenha, de onde eu vim, e essa outra cultura que produz textos magníficos mas que são estudados de forma isolada, dentro de um cânone. Isso me trouxe de volta para o Caribe. Os Estudos Culturais começaram para mim, portanto, com o interesse nas culturas diaspóricas do Caribe. Foi aí que deslizei da literatura para a cultura<sup>327</sup>.

Essa suspeição quanto ao modelo de abordagem do texto literário, e também quanto ao cânone dos textos a serem considerados pela tradição acadêmica, teriam levado o ainda estudante de Letras à leitura de textos oriundos de outras áreas, como a Antropologia, mais circunscritos no horizonte dos seus interesses: “Passava um tempo enorme na biblioteca de Rhodes House, lendo literatura antropológica e absorvendo o debate sobre as ‘sobrevivências’ africanas no Caribe e a cultura no Novo Mundo”<sup>328</sup>.

A esses dois exemplos, seria possível acrescentar ainda a intensa participação de Stuart Hall no mercado editorial britânico (em revistas de enfoque mais popular e intervencionista). Em qualquer dos casos, os compromissos assumidos pelo crítico apontam para um alinhamento entre perspectiva teórica e prática política, atividades frequentemente sinalizadas por ele como indissociáveis em seu trabalho. Trata-se de uma postura que, ao atentar para as relações entre verdade e poder implicadas na esfera discursiva da teoria, investe exatamente

---

<sup>326</sup> Id. Entrevista a Liv SOVIK e Heloisa B. de HOLLANDA. Op. Cit.

<sup>327</sup> Ibid.

<sup>328</sup> HALL. A formação de um intelectual diaspórico. Op. Cit., p.403.



no lugar onde essas relações são, ao mesmo tempo, objeto e instrumento (para usar aqui a expressão de Foucault): “na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso<sup>329</sup>”.

Na breve entrevista que concedeu ao jornal **A Tarde**, quando da sua estada na Bahia, por ocasião do Congresso *Terras & Gentes*, da Associação Brasileira de Literatura Comparada - ABRALIC (julho de 2000), Hall retoma essa reflexão, comentando o teor da conferência que proferiu na abertura do evento. Ao responder sobre o papel dos Estudos Culturais na compreensão das negociações entre identidades locais e poder hegemônico no mundo globalizado (e referindo-se a alguns lugares em que a prática dos Estudos Culturais tem se distanciado do que seria sua preocupação inicial), o crítico pontua que sua conferência foi “um recado para que eles [os Estudos Culturais] retornem ao que lhes originou, que é a relação entre o discurso e o poder<sup>330</sup>”. Instado a falar sobre essa relação no contexto brasileiro, acrescenta que não se trata de uma relação fixa – ela se transforma porque também mudam os contextos nos quais precisa ser negociada.

Uma coisa que se deve ter clareza é que a cultura, da qual estamos falando, não é fixa. Temos que entender que, nas relações entre discurso e poder, entre colônia e império, ou nas sociedades pós-coloniais, elas estão constantemente mudando. Alguém, por exemplo, que vem da Inglaterra e fica se esforçando para compreender como acontece essa questão multicultural, chega no Brasil e vê que todo mundo está sonhando, que a cultura tropical ama a europeia e vice-versa e que não há problemas. Isto é apenas aparência. Na superfície do Brasil, as coisas parecem mais tranquilas do que nos países mais desenvolvidos, do que em outras culturas mais tradicionais, que odeiam a idéia de uma hibridização cultural. Mas nós sabemos que isso é apenas aparência. Essas idéias de racialização, colonização e escravidão, apesar de terem terminado oficialmente, continuam a marcar as sociedades contemporâneas. O problema, para uma sociedade como o Brasil, é compreender como funcionam essas novas relações<sup>331</sup>.

A observação de Hall reitera um ponto nevrálgico em seu discurso – e que também aparece em muitos dos trabalhos cujas indagações guardam alguma familiaridade com suas reflexões teóricas (a exemplo dos trabalhos Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak, entre outros). A questão aqui é observar que as relações entre grupos minoritários e poder hegemônico se constituem num espaço de permanente negociação, espaço que deve ser pensado, também ele, como processo constituído interna e não externamente à representação. Se os modos de representar a realidade multicultural brasileira, por exemplo, apresentam signifi-

<sup>329</sup> FOUCAULT. Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: Roberto MACHADO (Org.). **Microfísica do poder**. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p.71.

<sup>330</sup> HALL. Poder e Discurso. Entrevista concedida a Carlos RIBEIRO. **A Tarde**, 27/07/2000 (Caderno 2). Disponível em: <<http://www.atarde.com.br/jornalatarde/caderno2/noticia.jsf?id=204905>>. Acesso em: maio 2007.

<sup>331</sup> Id. Ibid.

cantes cujos sentidos mais imediatos apontam para a essencialização dessas relações (o mito da democracia racial é exemplar), a advertência de Hall parece útil para escaparmos dessas formações discursivas totalizantes e fixadas de modo a-histórico.

Esse parece ser o mesmo tipo de advertência que aparece no ensaio “Que ‘negro’ é esse na cultura negra?” (1992), quando, ao falar sobre as transformações pelas quais a vida cultural, principalmente no Ocidente, tem sido alterada pelas enunciações vindas das margens, Hall salienta que, no campo da cultura, as margens, ainda que continuem periféricas, nunca constituíram um espaço tão produtivo como o são hoje. Isso se dá não tanto por uma abertura dentro dos espaços dominantes, mas como “resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural<sup>332</sup>”. O que Hall está sugerindo não é que as vozes periféricas estejam agora na confortável posição de quem venceu a luta contra a marginalização; rigorosamente ao contrário disso, o que se propõe é uma outra compreensão das formas como se configuram, hoje, as disposições do poder cultural. Se seguirmos essa direção, podemos entender por que, ao falar de uma sociedade como a brasileira, o crítico insista na necessidade de um outro olhar, que seja capaz de compreender como as ideias de racialização, colonização e escravidão, por exemplo, permanecem como marcas das sociedades contemporâneas, mesmo depois de extintos os processos que as geraram.

Compreender o funcionamento das negociações materiais e simbólicas entre diferentes segmentos da sociedade brasileira, bem como os modelos pelos quais essas relações têm sido historicamente representadas nas nossas narrativas nacionais vem se constituindo, nas últimas décadas, como o gesto mais produtivo no âmbito do pensamento acadêmico – mas não apenas nele. Os trabalhos desenvolvidos por Stuart Hall e por Silviano Santiago têm fornecido algumas senhas de acesso a esse debate.

---

<sup>332</sup> Id. Que ‘negro’ é esse na cultura negra? In: **Da diáspora**. Op. Cit., p.320.

## O JOGO ABSORVENTE DA CULTURA: CONSIDERAÇÕES FINAIS

A palavra armadilha

Cultura: falsa evidência, palavra que parece uma, estável, firme, e no entanto é a palavra armadilha, vazia, sonífera, minada, dúbia, traiçoeira. Palavra mito que tem a pretensão de conter em si completa salvação: verdade, sabedoria, bem-viver, liberdade, criatividade...

Edgar Morin<sup>333</sup>

Comecei este trabalho chamando a atenção para o deslocamento que o ensaio “A Democratização no Brasil”, de Silviano Santiago, e o livro **Nove Noites**, de Bernardo Carvalho promoveram em meu olhar, enquanto estudante de Antropologia e em contexto de migração para a área de Letras. A partir das leituras desses dois autores, busquei aliar o desejo de articular Antropologia e Estudos Culturais ao meu fascínio, quase obsessivo, pela ideia de cultura. Meu encontro com o universo de Letras, e mais particularmente com os estudos em torno da Literatura, foi marcado por instabilidades, desconstruções e descentramentos de noções até então cristalizadas em minha formação. Quis, então, trazer para a discussão que se costurava em meu projeto de pesquisa as inquietações provocantes e provocadas por Santiago e Carvalho.

Nesse jogo absorvente, como a briga de galos balinesas descrita por Geertz, de encontros e desencontros com conceitos e saberes, acabei por seguir o rastro do “jovem antropólogo” – sobretudo em sua “falta de boas maneiras” – e combinei livros, ensaios, entrevistas, depoimentos e quaisquer registros que pudessem compor uma comunidade de vozes capazes de falar sobre os desafios que se impuseram desde o final do século XX ao campo da cultura. Minha expectativa inicial, como penso ser a de todos os que são deslocados de *seu lugar*, era encontrar, nesse conjunto de textos, algo que me tranquilizasse as angústias diante da perda de certezas, dos lastros conceituais sobre os quais se construiu minha trajetória acadêmica. Em vez disso, ao longo da pesquisa e da elaboração deste trabalho, fui percebendo que essa comunidade de textos em nada se assemelhava a um coro uníssono. Mais do que isso, e talvez aí

---

<sup>333</sup> Edgar MORIN. **Culturas de massas no século XX**: necrose. Trad. Agenor Soares Santos. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p.75.

resida o único conforto possível, o que encontrei foi uma produtiva dissonância, cujas diferenças produziram algo muito próximo daquilo que Jacques Derrida nomeou como suplemento. Mapear discursos produzidos a partir de lugares tão distintos não respondeu às minhas questões. Ao contrário, neutralizou a suposição de que a pesquisa daria conta de tais inquietações, suspendeu a oposição que muitos ainda fazemos entre, por exemplo, os motivos de uma pesquisa (objeto, hipóteses, objetivos etc.) e os resultados que essa pesquisa possa oferecer (respostas objetivas, conclusões, dados concretos, conceitos inabaláveis etc.).

Daí a proposição da ideia de cultura como um campo minado, um jogo de simulações e possíveis disputas no âmbito teórico-acadêmico. Daí também o caráter de mapeamento que a dissertação assumiu, como um discurso mediador entre essas vozes. Trazer para a cena textos de natureza tão diversa me sugeriu, durante todo o processo de escrita, a necessidade de um trabalho de mediação que desse visibilidade àquilo que acabou por se configurar no saldo mais positivo para mim, como pesquisador. Aí pude localizar o que se configurou como principal ponto de convergência, sobretudo nos discursos dos autores sobre os quais investi maior fôlego: a responsabilidade com a própria posição intelectual, com o próprio gesto metodológico a partir do qual são enunciadas suas posições.

Aquilo que Silviano Santiago descreve como processo de democratização no Brasil, como traço marcante do final do século XX diz respeito ao próprio posicionamento assumido pelos intelectuais, à época, bem como aos rumos que a crítica brasileira tomou, motivada, em muitos casos pelo próprio trabalho do crítico. Aquilo a que Stuart Hall se refere quando fala em condição diaspórica como força movente de suas escolhas teóricas também está reiteradamente assinalada em sua postura intelectual. Assim, no CAPÍTULO 3 desta dissertação me pareceu legítimo mapear a produção discursiva dos dois intelectuais, salientando que a eleição de seus objetos teóricos está profundamente articulada às performances de um e de outro enquanto intelectuais. Isso me parece ficar claro nas insistentes referências autobiográficas, a conciliação entre vida e obra, fenômeno patente nos trabalhos dos dois autores.

Por outro lado, em meu próprio deslizamento, da Antropologia para Letras, fui maturando uma ideia, talvez pouco ortodoxa para ser enunciada em um texto científico, mas em todo caso curiosa o suficiente para aparecer nessas CONSIDERAÇÕES FINAIS. A noção de cultura sempre enunciada como um substantivo, sempre me parecia solicitar uma definição. Durante os quatro anos que passei no curso de graduação em Ciências Sociais, especialmente a partir do momento em que concentrei minha formação em Antropologia, e quando dei os primeiros passos em direção à pesquisa de campo, o *substantivo cultura* já se mostrava tão impreciso quanto possível a um termo acionado para dar conta de tudo – de religião a alimentação e

vestuário, por exemplo. Na Pós-Graduação de Letras, chamou-me atenção o fato de que, na maioria das vezes, *cultura* aparece como *adjetivo* (Estudos Culturais, crítica cultural, abordagem cultural etc.). A despeito do caráter anedótico da situação, passei a considerar que talvez não se tratasse tanto de uma *coisa* a ser definida, em muitos casos, de algo que define.

O caráter urgente que vigorava e ainda vigora, entre os antropólogos, em dar uma noção delimitada de cultura, conforme anotações de Clifford Geertz<sup>334</sup>, decorre justamente de uma compreensão substantivada da ideia de cultura. Tentativas de pluralizar o termo, como o título do ciclo de palestras organizado em 1995 no Centro Cultural Banco do Brasil (RJ) e do volume de ensaios resultante do encontro – **Cultura. Substantivo plural**<sup>335</sup> – só reiteram essa urgência, o que fica claro no discurso de Otavio Velho, e em sua advertência contra o perigo dos “fundamentalismos reativos” que poderiam substituir a Antropologia, dada a excessiva popularização do termo “cultura”. Foi a partir de uma desconfiança na potência desse modo de substantivação que comecei a me questionar o que significaria, então, trabalhar com (ou sobre) o conceito de cultura. Foi nesse sentido que, no CAPÍTULO 1, procurei trazer para o debate textos organizados em torno desse conceito, procurando assinalar seu caráter central, ativo e dinâmico na reformulação do discurso antropológico, bem como na emergência do campo dos Estudos Culturais.

No contexto das tendências em curso desde o final do século XX, esse caráter central, ativo e dinâmico da noção de cultura tem marcado, ainda, o gesto metodológico dos que têm trabalhado nessa chave. Em “Literatura Comparada e Estudos Culturais: ímpetus pós-disciplinares”, Eneida Leal Cunha sugere que os jovens intelectuais aludidos por Santiago em “A democratização do Brasil” estariam agora atuando nos programas de Pós-Graduação em Literatura Comparada criados ao longo dos anos 1990, ou ainda nos registros de sócios da ABRALIC<sup>336</sup>. Em “Crítica cultural em ritmo latino<sup>337</sup>”, ao refletir sobre a situação do discurso crítico brasileiro dos últimos anos e sua importância para a legitimação do avanço da crítica cultural no contexto latino-americano, Eneida Maria de Souza também vai se referir às associações de pesquisadores de Letras, ao considerar que a análise do discurso crítico con-

<sup>334</sup> Clifford GEERTZ. Paisagem e Acidente. **Folha de S. Paulo**, 18/02/2001. (Caderno Mais!). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1802200104.htm>>. O texto é um recorte do ensaio inicial do livro **Nova Luz sobre a Antropologia**, publicado em 2000 por Jorge Zahar Editor.

<sup>335</sup> Ambos, evento e livro, estão citados no CAPÍTULO 1 desta dissertação.

<sup>336</sup> Eneida Leal CUNHA. Literatura comparada e estudos culturais: ímpetus pós-disciplinares. In: Ana Luíza ANDRADE, Maria Lúcia de B. Camargo, Raúl ANTELO (Orgs.). **Leituras** do ciclo. Florianópolis: ABRALIC; Chapecó: Grifos, 1999. p.102-103.

<sup>337</sup> Eneida Maria de SOUZA. Crítica cultural em ritmo latino. In: Isabel MARGATO; Renato Cordeiro GOMES. **Literatura/política/cultura** (Orgs.) Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p.239-249. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/poslit>>. Acesso em abril 2008.

temporânea está intimamente vinculada aos congressos realizados por instituições como a ABRALIC e a Associação de Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (ANPOLL), bem como aos nomes dos convidados escolhidos para abrir o debate nesses eventos, entre outros acontecimentos da cena político-intelectual brasileira, como publicações e programas desenvolvidos em universidades.

Com efeito, a notícia mais atualizada sobre a dicção da crítica contemporânea brasileira parece estar nas páginas das publicações institucionais (programas dos congressos, livros de resumos, anais etc.) de associações como a ABRALIC, a ANPOLL, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Tais documentos denunciam o caráter cada vez mais autorreflexivo assumido por essas instituições, um exercício de metacrítica cujos sintomas apontam para aquilo que Cunha chamou de “nova política do valor<sup>338</sup>” – detectada pela autora no discurso acadêmico e na produção artística desde as últimas décadas do século XX. Para além de informar fenômenos como “o privilégio da dimensão cultural sobre o confinamento no literário, do ético-político sobre o estético, do cotidiano sobre a tradição letrada, do multicultural sobre o canônico (e ocidental)<sup>339</sup>”, essa nova política se traduz por uma preocupação sobre os sentidos da própria prática intelectual.

Realizado em 2000, quando os eventos em torno dos 500 anos da chegada dos portugueses ao Brasil alcançavam a esfera do debate público, quando também estavam em curso discussões sobre o novo milênio e os processos de globalização econômica e cultural, o Congresso *Terras & Gentes* se apresenta, de modo exemplar, como lócus para uma especulação sobre essa “nova política de valor” – tarefa que pode ser cumprida tanto pela observação dos subtemas que estruturaram o programa<sup>340</sup> quanto pelo mapeamento dos convidados para o debate proposto pela pauta principal do encontro.

Não faz parte das minhas pretensões, aqui, proceder a tal investigação. Pela discussão que propus nesta dissertação, meu interesse reside em pontuar, nas participações de Stuart Hall e Silviano Santiago – que abriram o evento –, um acontecimento que diz muito sobre como, entre nós, o discurso produzido nas malhas do saber universitário tem procurado enfrentar as questões postas pela contemporaneidade. Se corretas as considerações tecidas no CAPÍTULO 3 sobre a postura intelectual dos dois críticos, a Sessão Plenária de Abertura do

<sup>338</sup> Eneida Leal CUNHA. Op. Cit., p.102.

<sup>339</sup> Id. Ibid.

<sup>340</sup> O programa do Congresso *Terras & Gentes* apresentou 5 subtemas, a saber: 1. Poder, colônia, identidade nacional, transnacionalidade; 2. Viagens, diásporas, migrações; 3. Etnia, gênero, classe; 4. Memória e rituais; 5. Literatura, mídia e identidades. Cf. *Terras & Gentes – VII Congresso Abralic. Programa – Resumos*. Salvador: ABRALIC/UFBA, 2000. p.3.

Congresso *Terras & Gentes* indica um dos eixos mais produtivos do debate que, nas últimas décadas, mobiliza uma fração considerável do pensamento crítico: a reflexão sobre o próprio papel do intelectual, suas condições de existência dentro dos limites do discurso acadêmico e seus posicionamentos em relação ao que se passa fora desses limites. Ainda que enunciados de lugares distintos, os direcionamentos teóricos de Hall e de Santiago apontam para uma rede comum de interesses, escolhas e práticas que sinalizam, para o ofício do intelectual, uma “necessidade de encarar sem medo as grandes questões humanas do nosso tempo<sup>341</sup>”, “uma prática que pensa sempre a sua intervenção num mundo em que faria a diferença, em que surtiria algum efeito<sup>342</sup>” (talvez o efeito mais produtivo dessa postura intelectual tenha sido a colocação do termo cultura em outros campos de circulação e, conseqüentemente, em uma nova malha de significação).

Um dos indicadores dessa postura intelectual está justamente na simpatia que tanto Hall quanto Santiago afirmam ter pela Antropologia – este último chega mesmo a propor a etnografia como um princípio metodológico para as Ciências Humanas, conforme assinalei no CAPÍTULO 3. Tenho duas fortes razões para supor que essa simpatia se refira à revigoração do discurso antropológico a partir dos anos 1980, cujas bases em muito se aproximam das propostas de trabalho dos Estudos Culturais.

Primeiro porque a noção de cultura advinda de uma formação antropológica objetivista tende a uma absolutização literalmente conservadora – que reconhece como patrimônio cultural apenas as manifestações ligadas a uma tradição conformista, específica de “regiões” (históricas ou geográficas). Essa “regionalização” da cultura (que é de fato uma questão concreta de qualquer política cultural nacional) desdobra-se em uma postura radical anti-humanista que encontra seu *habitat*, frequentemente, no xenofobismo (que fantasia uma “cultura pura” e antiestrangeira), e na passividade (que rejeita toda e qualquer perspectiva de mobilidade). Não creio ser esta a chave metodológica com qual Hall e Santiago trabalham.

Em segundo lugar, porque me inclino a supor que o processo pelo qual a Antropologia passou, desde a publicação do **Diário** de Malinowski – considerando aí a conseqüente observação do discurso etnográfico como artefato de linguagem, como assinala Geertz –, e a questão formulada por este último a respeito do trabalho de Malinowski (como passar da experiência desordenada do trabalho de campo a uma descrição (densa) organizada da vida do outro?) criaram condições para um debate mais rentável com o campo dos Estudos Culturais.

---

<sup>341</sup> SANTIAGO. **Contra ditadura do cânone**. Entrevista concedida a Carlos RIBEIRO. **A Tarde**, 27/07/2000 (Caderno 2). Disponível em: <<http://www.atarde.com.br/jornalatarde/caderno2/noticia.jsf?id=203951>>. Acesso em: maio 2007.

<sup>342</sup> HALL. Estudos Culturais e seu legado teórico. Op. Cit., p.204.

A despeito da “luta” pela demarcação de espaços entre essas duas áreas (notem-se as ressalvas de James Clifford, para quem “os *cultural studies* partilham tudo o mais com a antropologia cultural, mas não têm essa experiência prescritiva de uma prática intensiva e interativa de pesquisa: o trabalho de campo<sup>343</sup>”), a cultura ainda continua margeando as principais questões levantadas tanto pela Antropologia quanto pelos Estudos Culturais, seja como nome a solicitar demarcações de significação, seja como chave de operação crítica. É desse entre-lugar em que por ora me encontro, na condição de migrante, que se afastou da Antropologia por tempo suficiente para não se sentir mais em casa e se aproximou do campo dos Estudos Culturais o bastante para aprender a conviver com o desconforto, que propus pensar a cultura como um campo minado – simultaneamente pela obsessiva vontade de entendê-la e pelos constantes deslizamentos que ela me impôs. Daí a única certeza possível, nestas CONSIDERAÇÕES FINAIS, seja a de poder pensar, parafraseando Silviano Santiago (com Drummond): a cultura, nosso “claro enigma!”.

---

<sup>343</sup> James CLIFFORD. As fronteiras da antropologia. Entrevista concedida a José Reginaldo Gonçalves. **Boletim da Associação Brasileira de Antropologia - ABA**, em 1996, p. 10. (grifos do autor).



## REFERÊNCIAS

- ANTELO, Raúl. Rua México. **Revista Z Cultural**, ano III, n.02, abril/jul./2007. Disponível em: <<http://www.pacc.ufrj.br/z/ano3/02/raulantelo.htm>> Acesso em: dez. 2007.
- AVELAR, Idelber. Borges, a Antropologia e a Escrita do Outro: uma leitura de 'O Etnógrafo'. **Revista Germina Literatura**, out./2005. Disponível em: <<http://www.germinaliteratura.com.br/resenha18.htm>>. Acesso em: mai.2007.
- AZZAN JUNIOR, Carlos. **Antropologia e interpretação**: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Clifford Geertz. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.
- BARLEY, Nigel. **El antropólogo inocente**: notas desde uma choza de barro. Barcelona: Editorial Anagrama, 1989.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. In: **O rumor da língua**. Trad. A. GONÇALVES. Lisboa: Edições 70, Lisboa, 1987.
- BERVELEY, John. "Por Lacan": da literatura aos estudos culturais. **Travessia – Revista de Literatura**, n.29/30, UFSC, Florianópolis, ago.1994/jul.1995.
- BORGES, Jorge Luis. O Etnógrafo. In: **O elogio da sombra**. São Paulo: Globo, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. Companhia das Letras, 2001.
- BOYER, Pascal. Pourquoi les Pygmées n'ont pas de culture? **Revista Gradhiva**, n. 7, Paris, 1989. p. 3-17.
- BRAGA, José L. **O Pasquim nos anos 70**: mais pra êpa que pra oba... Brasília: Ed. UnB, 1991.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos**, n. 21, jul.1998.
- CARDÍN, Alberto. Prólogo. In: BARLEY, Nigel. **El antropólogo inocente**: notas desde uma choza de barro. Barcelona: Editorial Anagrama, 1989.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
- CLIFFORD, James. "Travelling cultures". In: GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A. (Ed.). **Cultural Studies**. New York/London: Routledge, 1992.
- CLIFFORD, James. As fronteiras da Antropologia. **Boletim da ABA**, n.25, mar/96, p.10.
- CONGRESSO TERRAS & GENTES, 7, 2000, Salvador. **Programa/Resumos...** Salvador: ABRALIC/UFBA, 2000.

CRAPANZANO, Vincent. Diálogo. **Anuário antropológico**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. Brasília: Ed. UnB, 1991.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**: 2.ed. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002.

CUNHA, Eneida L. Estudos culturais e contemporaneidade. **Ipotesi**, Revista de Estudos Literários. Juiz de Fora, v. 5, n. 2. p. 17-25.

CUNHA, Eneida L. Margens: multiculturais, diaspóricas, pós-coloniais. Revista **Margens/Márgenes**, n.3. Belo Horizonte, Buenos Aires, Mar del Plata, Salvador jul./2003, p.18.

CUNHA, Eneida Leal. Literatura comparada e estudos culturais: ímpetos pós-disciplinares. In: Ana Luíza ANDRADE, Maria Lúcia de B. Camargo, Raúl ANTELO (Orgs.). **Leituras do ciclo**. Florianópolis: ABRALIC; Chapecó: Grifos, 1999. p.102.

CUNHA, Eneida Leal. Os entre-lugares de Silviano Santiago. In: **Leituras críticas sobre Silviano Santiago**. Eneida L. CUNHA (Org.). Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. p.11.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. In: Edson de Oliveira NUNES (Org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DARNTON, Robert. Fraternidade ou os perigos da história etnográfica. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs060706.htm>> Acesso em: mar. 2008.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

FIRTH, Raymond. Introdução. In: MALINOWSKI, B. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1989.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 6. ed. Traduzido por Luiz F. B. Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Traduzido por Laura F. de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. A prosa do mundo. In: **As palavras e as Coisas**: uma arqueologia das Ciências Humanas. 7. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1995. p.33.

FOUCAULT, Michel. Então é importante pensar? (“Est-il donc important de penser?”). Entrevista concedida a **Libération**, nº15, 30-31 maio de 1981, p.21. Trad. Wanderson F. do Nascimento, a partir de Michel FOUCAULT. **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, p.178-182. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/importan-tepensar.html>>. Acesso em: maio 2007.

FOUCAULT, Michel. **O que é o autor?** Traduzido por Antonio F. Cascaes e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Passagens, 1992.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: Roberto MACHADO (Org.). **Microfísica do poder**. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p.71.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1989.

GEERTZ, Clifford. Estar lá, escrever aqui, **Diálogo**, Rio de Janeiro, Editora Lidador, v.22, n.3, p. 58, 1988.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Trad. de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

GEERTZ, Clifford. The cerebral savage: the structural anthropology of Claude Lévi-Strauss. In: **The interpretation of cultures**: selected essays. New York: Basic Books, 1973.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A obsessão pela cultura. In: PAIVA, Márcia de; MOREIRA, Maria Ester (Coord.). **CULTURA. Substantivo plural**: ciência política, história, filosofia, antropologia, artes, literatura. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

GONÇALVES, Vagner. Crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira. Disponível: <<http://www.n-a-u.org/GoncalvesdaSilva1.html>> Acesso em: 13 jul. 2007.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Volume 4. Carlos Nelson COUTINHO (Org. e Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A. (Ed.). **Cultural Studies**. New York/London: Routledge, 1992.

GROSSBERG, Lawrence; NELSON, Cary; TREICHLER, Paula A. Estudos culturais: uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Alienígenas em sala de aula**: uma introdução aos estudos culturais em educação. Petrópolis: Vozes, 2001. p.32-33

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v.22, n.2, p.15-16, jul/dez. 1997.

HALL, Stuart. A formação de intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart Hall. Entrevista concedida a Kuan-Hsing CHEN. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

HALL, Stuart. Estudos culturais e seu legado teórico. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24, p. 68, 1996.

HALL, Stuart. O global, o local e o retorno da etnia. In: **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da SILVA, Guaracira L. LOURO. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p.89.

HALL, Stuart. O papa negro dos estudos culturais. Entrevista concedida a Heloisa Buarque de Hollanda e Liv Sovik. **Jornal do Brasil**, Caderno de Idéias, 03/01/2004 Disponível em: <http://quest1.jb.com.br/jb/papel/cadernos/ideias/2004/01/02/jo-ride20040102002.html>. Acesso em: maio 2007.

HALL, Stuart. O pensador das diásporas. Entrevista concedida a Heloisa Buarque de Hollanda e Liv Sovik, realizada em 5 de dezembro 2003. **Revista Idiossincrasia**. Disponível em: <<http://portalliteral.terra.com.br/Literal/caladra.nsf/0/247401E88046A1A203256DF30078A313?OpenDocument&pub=T&proj=Literal&sec=Dialogos>>. Acesso em: maio 2007.

HALL, Stuart. O problema da ideologia: o marxismo sem garantias. In SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

HALL, Stuart. Poder e Discurso. Entrevista concedida a Carlos RIBEIRO. **A Tarde**, 27/07/2000 (Caderno 2). Disponível em: <<http://www.atarde.com.br/jornalatarde/caderno2/noticia.jsf?id=204905>>. Acesso em: maio 2007.

HALL, Stuart. Que 'negro' é esse na cultura negra? In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: Tomaz Tadeu da SILVA (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. INSTITUTO VERIFICADOR DE CIRCULAÇÃO. Disponível em: <<http://www.circulacao.org.br/scripts/ijeweb.cgi/iniciar>>. Acesso em: maio 2008.

**IRA! Mudança de comportamento**. São Paulo: Warner Music do Brasil, 1985. 1 disco sonoro.

JAMESON, Fredric. Sobre os 'Estudos de Cultura'. **Novos Estudos do CEBRAP**, n. 39, jul. 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia estrutural**. 5.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MARCUS, George. O que vem (logo) depois do “pós”: o caso da etnografia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v.37, p. 11, 1994.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo Quinze; São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

PEIRANO, Mariza. Só para iniciados. In: **Uma antropologia no plural**: três experiências contemporâneas. Brasília: Ed. UNB, 1992. p. 147-160.

POBLETE, María P. Nigel Barley: El Antropólogo Inocente. **Rev. Austral Cienc. Soc.**, 2000, n. 4, p.187-189. Disponível em:<[http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S071817952000000100012&lng=es&nrm=iso](http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071817952000000100012&lng=es&nrm=iso)> Acesso em: 17.ago.2005.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Revista Mana**, vol.3, n.1, abr. 1997. p. 51.

SANTIAGO, Silviano. A democratização no Brasil (1979-1981) – cultura versus arte. In: **O cosmopolitismo do pobre**: crítica literária e crítica cultural. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. p.134-156

SANTIAGO, Silviano. A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos. In: **Ora (direis) puxar conversa!**: ensaios literário. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

SANTIAGO, Silviano. Apesar de dependente, universal. In: **Vale quanto pesa**: ensaios sobre questões político-culturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTIAGO, Silviano. Contra ditadura do cânone. Entrevista concedida a Carlos Ribeiro. **A Tarde**, 27/07/2000 (Caderno 2). Disponível em: <<http://www.atarde.com.br/jornal-atarde/caderno2/noti-ia.jsf?id=203951>>. Acesso em: maio 2007.

SANTIAGO, Silviano. De como ‘A Infância de Charles Baudelaire, etc.’ se transformou no romance ‘O olhar’, 12 anos depois. **Suplemento Literário**, n.412, p.10-11. Belo Horizonte: 20 jul. 1974.

SANTIAGO, Silviano. Entrevista concedida a Fernando MANSUR. Programa Letra e Música. **Rádio MPB FM**. Disponível em: <[http://www.mpbfm.com.br/audios/7770\\_ENT\\_SILVIANO\\_SANTIAGO.mp3](http://www.mpbfm.com.br/audios/7770_ENT_SILVIANO_SANTIAGO.mp3)>. Acesso em: maio 2008. As citações dessa entrevista são transcrições do áudio disponibilizado, nesse link, para download no formato .mp3.

SANTIAGO, Silviano. Entrevista concedida a Helena BOMENY e Lúcia Lippi OLIVEIRA. São Paulo: CPDOC/FGV, 2002. **Revista Estudos Históricos, Arte e História**, n. 30, 2002/2. p. 23. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/336.pdf>> Acesso em: maio. 2005.

SANTIAGO, Silviano. Liderança e hierarquia em Alencar. In: **Vale quanto pesa**: ensaios sobre questões político-culturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTIAGO, Silviano. Literatura anfíbea [sic]. **Folha de S. Paulo**, 30/06/2002. (Caderno Mais!). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3006200204.htm>>.

SANTIAGO, Silviano. Uma literatura anfíbia. In: **O Cosmopolitismo do Pobre**. Op. Cit., p. 64-73.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos Trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SANTIAGO, Silviano. O intelectual Silviano Santiago. Entrevista concedida a Eneida Leal Cunha e Wander Melo Miranda, realizada no Rio de Janeiro, em 12 de agosto de 2006. In: Eneida L. CUNHA (Org.). **Leituras críticas sobre Silviano Santiago**. Belo Horizonte. Ed. UFMG; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. p.172.

SANTIAGO, Silviano. O realismo do 'Especula-cula'. Entrevista concedida a Juliana KRAPP. **Jornal do Brasil**, 26/07/2008 (Caderno Ideias & Livros). Disponível em: <[http://jbonline.terra.com.br/editorias/ideias/papel/2008/07/26/ideias\\_20080726003.html](http://jbonline.terra.com.br/editorias/ideias/papel/2008/07/26/ideias_20080726003.html)>. Acesso em: jul.2008.

SANTIAGO, Silviano. Os que julgam a literatura ultrapassada estão a perder o bonde da história. Entrevista concedida a Marcelo BARBOSA e Kadu MACHADO. **Algo a Dizer**, edição n.4. Disponível em: <[http://www.algoadizer.com.br/edicao\\_04/entrevista.htm](http://www.algoadizer.com.br/edicao_04/entrevista.htm)>. Acesso em: fev. 2008.

SANTIAGO, Silviano. Pela ficção comunico-me com o outro. Entrevista concedida a Sebastião VILA NOVA. **Diário de Pernambuco**, 16/03/1982, p.B-6. Versão em *fac-símile*. (Caderno Panorama Literário) Disponível em:<<http://arquivo.pernambuco.com/isearch/interface/interface.jsp?Caderno=B&Midia=1&Pagina=6&Data=19/03/1982>>. Acesso em: fev. 2008.

SANTIAGO, Silviano. Pele negra. Máscara branca. **Folha de S. Paulo**, 08/11/2003 (Caderno Jornal de Resenhas). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs0811200302.htm>>. Acesso em jul. 2007.

SANTIAGO, Silviano. Transtornado incerto. In: **Ora (direis) puxar conversa!** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

SANTIAGO, Silviano. **Viagem ao México**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995. p.11, 21.

SANTIAGO, Silviano. Viagem onírica ao México. Entrevista concedida a Manuel da Costa PINTO (especial para a **Folha**). **Folha de S. Paulo**, 08/10/1995. Disponível em: <<http://www1.uol.com.br/cgibin/bibliot/arquivo.cgi?html=fsp1995&banner=bannersarqfolha>> Acesso em: maio 2007.

SASS, Louis A. Fermentação na antropologia. Revista **Diálogo**, n. 2, v. 20. Rio de Janeiro, 1987.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O *Diário* de Don Ruy: caderno de campo ficou inédito 50 anos. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 13 jan. 2001. Jornal de resenhas. Disponível em: <<http://www1.fol-ha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1301200111.htm>>. Acesso em: 10 out.2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da; REIS, Letícia Vidor de Souza; SILVA, José Carlos da. **Antropologia e seus Espelhos**: a etnografia vista pelos observados. São Paulo: FFLCH-USP.

SOUZA, Eneida Maria de. Crítica cultural em ritmo latino. In: Isabel MARGATO; Renato Cordeiro GOMES. **Literatura/política/cultura** (Orgs.) Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p.239-249. Disponível em: <<http://www.letas.ufmg.br/poslit>>. Acesso em abril 2008.

SOUZA, Eneida Maria de. Notas sobre a crítica biográfica. In: **Crítica Cult.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. p.111-120.

SOVIK, Liv. Para ler Stuart Hall. In: In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006.

VELHO, Otávio. Culturas: uma perspectiva antropológica. In: PAIVA, Márcia de; MOREIRA, Maria Ester (Coord.). **CULTURA. Substantivo plural**: ciência política, história, filosofia, antropologia, artes, literatura. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

WALTY, Yvete Lara C. O eu migrante: crítica e ficção em Viagem ao México. In: Eneida M. de SOUZA; Wander Melo MIRANDA (Orgs.). **Navegar é preciso é preciso, viver**: escritos para Silvano Santiago. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Salvador: EDUFBA; Niterói: EdUFF, 1997. p.157.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São. Paulo, Cultrix, 1972.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave**: um vocabulário de cultura e sociedade. São Paulo: Boitempo, 2007.