



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LUIZ FERNANDO PEREIRA

ANTROPÓLOGO E *INSIDER*:
CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA PÓS-MODERNA
PARA A REFLEXÃO E ESCRITA DE ETNOGRAFIAS “DE
DENTRO”

Londrina
2018

LUIZ FERNANDO PEREIRA

ANTROPÓLOGO E *INSIDER*:
CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA PÓS-MODERNA
PARA A REFLEXÃO E ESCRITA DE ETNOGRAFIAS “DE
DENTRO”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Flavio Braune Wiik.

Londrina
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Pereira, Luiz Fernando.

Antropólogo e *insider* : contribuições da Antropologia pós-moderna para a reflexão e escrita de etnografias "de dentro" / Luiz Fernando Pereira. - Londrina, 2018.
125 f. : il.

Orientador: Flavio Braune Wiik.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2018.

Inclui bibliografia.

1. Antropologia - Tese. 2. Etnografia - Tese. 3. Pós-modernismo - Tese. I. Wiik, Flavio Braune. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

LUIZ FERNANDO PEREIRA

ANTROPÓLOGO E *INSIDER*:
CONTRIBUIÇÕES DA ANTROPOLOGIA PÓS-MODERNA PARA A
REFLEXÃO E ESCRITA DE ETNOGRAFIAS “DE DENTRO”

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Flavio Braune Wiik
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Celso Vianna Bezerra de Menezes
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof^a. Dr^a. Eliane Sebeika Rapchan
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Londrina, 27 de março de 2018.



CENTRO DE LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos 27 dias do mês de março do ano de 2018, na sala 130 do Centro De Letras E Ciências Humanas, desta Universidade, às 14:30 horas, reuniu-se a Banca Examinadora homologada pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, composta por Dr. Flavio Braune Wiik, Dr. Celso Vianna Bezerra De Menezes e Dra. Eliane Sebeika Rapchan. A reunião teve por objetivo julgar o trabalho do estudante LUIZ FERNANDO PEREIRA sob o título: "Antropólogo e insider: contribuições da antropologia pós-moderna para a reflexão e escrita de etnografias "de dentro"". Os trabalhos foram abertos pelo professor Dr. Flavio Braune Wiik. A seguir, foi dada a palavra ao estudante para apresentação do trabalho. Cada examinador arguiu o Mestrando, com tempos iguais de arguição e resposta. Terminadas as arguições, procedeu-se ao julgamento do trabalho, concluindo a Banca Examinadora por sua APROVAÇÃO. Nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

O estudante deverá reformular seu trabalho no prazo de ____ dias: () SIM () Não
Se houver alteração no título do trabalho, informar o novo título abaixo:

Obs.: Este documento não deve conter rasuras ou corretivo e deve ser preenchido de forma legível

Londrina, 27 de Março de 2018.

PRESIDENTE

Dr. FLAVIO BRAUNE WIIK

UEL

TITULARES

Dra. ELIANE SEBEIKA RAPCHAN

UEM

Dr. CELSO VIANNA BEZERRA DE MENEZES

UEL

Aos meus pais Neusa e Luiz Carlos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos amigos e colegas da Universidade Estadual de Londrina, pelos bons momentos e pelo apoio, aprendi muito com vocês dentro e fora das salas de aula. Em especial a Ana Cláudia Oliveira, José Wilson Neves e Pedro Vinicius Rossi pela amizade, pelo incentivo e colaboração.

Aos professores, pelas lições, pela paciência e dedicação para com nós, os discentes. É no seu profissionalismo e dedicação que me decidi espelhar.

Agradeço ao meu orientador, Flavio Wiik, pela amizade, pela confiança e atenção depositada em meu trabalho e por suas contribuições que me permitiram realizar o presente texto. Agradeço também aos professores Celso Vianna Bezerra de Menezes e Leila Jeolás pelas sugestões e orientações.

Agradeço também a Elias Barreiros, que gentilmente me devolveu ao final de minha banca de TCC a sua cópia, com várias anotações à margem, e que foram de grande valia para o presente trabalho.

Agradeço, por fim, à CAPES pela disponibilização da bolsa de pesquisa.

De acordo com “Santo” Bonaventure, um escolástico do século 14, há quatro maneiras de escrever um livro:

1) Copie e não mude nada. Este é um escriba.

2) Copie os escritos de outros em conjunto e não mude nada. Este é um compilador.

3) Copie os escritos de outros e adicione seus comentários. Este é um comentador.

4) Copie os escritos de outros, mas dê destaque aos seus comentários. Este é um autor.

Handbook for rebels and outlaws, Mark L. Mirabello, 2009. (tradução minha)

PEREIRA, Luiz Fernando. **Antropólogo e insider**: contribuições da Antropologia pós-moderna para reflexão e escrita de etnografias “de dentro”. 2018 125 f. Dissertação de (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

RESUMO

O presente trabalho visa discutir as contribuições da crítica pós-moderna da Antropologia para a escrita de etnografias “de dentro”, como são chamadas as etnografias onde o pesquisador é também um membro do grupo estudado e faz uso retórico de seu status de insider em sua escrita. Para tanto, promovo uma análise meta-etnográfica sobre minha “Etnografia da Venda”, promovendo uma desconstrução da mesma e ligando-a com os debates postos pelos pós-modernos na Antropologia sobre escrita etnográfica.

Palavras-chave: Antropologia. Pós-modernismo. Etnografia. Escrita etnográfica. Venda.

PEREIRA, Luiz Fernando. **Anthropologist and *insider***: postmodern Anthropology contributions for reflection and writing of ethnographies “from the inside”. 2018. 125 p. Dissertation (Master’s Degree in Social Sciences) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2018.

ABSTRACT

This work aims to discuss the contributions of the Anthropology’s post-modern critique for the writing of ethnographies “from the inside”, as are known the ethnographies whose researcher is also a member of the studied group and makes a rethorical use of the insider’s status in his/her writing. Therefore, i promote a meta-ethnographic analysis about my “Venda’s Ethnography”, promoting its deconstruction and linking it with the debates of the Anthropology’s post-modernists about ethnographic writing.

Keywords: Anthropology. Post-modernism. Ethnography. Ethnographic writing. Venda.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O SURGIMENTO DA CRÍTICA PÓS-MODERNA NA ANTRPOLOGIA	28
1.1 Sociedade Pós-industrial, Condição Pós-moderna e Pós-História	28
1.2 O Pós-Estruturalismo: Contribuições Metodológicas	34
1.3 Bakhtin: Ideologia, Carnavalização e Heteroglossia	37
1.4 O Contexto Pós-Colonial	39
2 ESCRITA ETNOGRÁFICA E A CRÍTICA PÓS-MODERNA	43
2.1 A Meta-Antropologia	46
2.2 A Antropologia Experimental	47
2.3 A "Vanguarda"	48
2.4 Vozes distonantes: críticas à Antropologia pós-moderna	51
3 A ETNOGRAFIA DA VENDA: UMA NOVA ABORDAGEM DE SEUS ASPECTOS META-ETNOGRÁFICOS	60
3.1 P. Rabinow: reflexividade sobre a experiência de campo	61
3.2 A etnografia da Venda	73
3.3 A perspectiva "de dentro": as interfaces entre experiência pessoal e trabalho de campo na escrita etnográfica	87
3.4 O contexto da pesquisa da Venda e os temas abordados	98
3.5 Uma nova meta-etnografia sobre a etnografia da Venda	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112
APÊNDICE – Atualizações e informações complementares referentes ao campo estudado	116

INTRODUÇÃO

O presente trabalho promove uma abordagem teórico-epistemológica sobre a escrita de etnografias “de dentro”, como são chamadas as etnografias onde o pesquisador é também um membro do grupo estudado e faz uso retórico de seu status de insider em sua escrita, a partir algumas discussões postas pela crítica pós-moderna da Antropologia norte-americana sobre a escrita etnográfica. Para tanto, promovo uma análise meta-etnográfica sobre minha “Etnografia da Venda”¹, promovendo uma desconstrução da mesma e ligando-a com os debates postos pelos pós-modernos na Antropologia sobre escrita etnográfica.

Buscar conhecer mais sobre a escrita etnográfica tendo por fio condutor a Antropologia pós-moderna não foi uma escolha aleatória: a presente pesquisa dá continuidade a uma reflexão sobre a escrita etnográfica que dei início durante meu trabalho de conclusão de curso, ainda que como um debate secundário dentro dele (PEREIRA, 2014).

Devido aos desafios que se apresentaram a mim durante a realização da Etnografia da Venda, tanto em relação ao trabalho de campo como em relação à escrita, senti a necessidade de uma literatura que me propiciasse compreender melhor o processo de escrita de etnografias. Desta forma, o presente trabalho oferece tanto uma síntese crítica de um bom número de obras que abordam a questão da escrita etnográfica como algumas reflexões que pude articular a partir delas.

Embora os debates postos pelos autores da crítica pós-moderna na Antropologia sirvam para se refletir sobre a escrita de formas diversas de etnografia, considero que ao chamar a atenção para questões envolvendo a escrita de etnografias que possuem uma perspectiva “de dentro” (tal como a minha Etnografia da Venda), estou a trazer estas contribuições que surgem na Antropologia norte-americana que podem jogar luzes sobre as etnografias aqui produzidas: não raramente antropólogos brasileiros estarão a estudar grupos ou segmentos de nossa própria sociedade e, até mesmo, estudando grupos aos quais eles mesmos participam.

¹ A Etnografia da Venda será abordada em detalhes no capítulo 3.

Esta discussão secundária anteriormente mencionada foi apontada por professores e colegas como um campo de estudo relevante a se explorar, de modo que procurei expandir as reflexões anteriormente citadas. Encontrei posteriormente na Antropologia pós-moderna debates que tangenciavam meus interesses sobre a escrita etnográfica e forneciam subsídios para enriquecer esta abordagem reflexiva anteriormente esboçada na monografia, conforme explico a seguir.

Meu trabalho de conclusão de curso foi realizado entre 2013 e 2014, e nele realizei uma etnografia sobre as “Vendas”, que são basicamente estabelecimentos comerciais (costumeiramente em áreas rurais) que são um misto de bar e mercearia. Tendo por campo uma Venda na zona rural de Londrina, a monografia contemplou minha intenção inicial, que era a de discutir a importância daquele espaço para além de suas finalidades econômicas, sendo também de ponto de encontro e de troca de experiências entre os moradores da localidade, um espaço onde há a prática do “fiado”, as relações de reciprocidades, etc.

Contudo, meu estudo sobre a Venda começou a adquirir uma abordagem reflexiva quando passei a expor de forma mais explícita no texto a minha relação com o campo e os sujeitos de estudo e a maneira como aspectos desta relação ora favoreciam, ora atrapalhavam a realização do trabalho de campo.

A Venda onde realizei o trabalho de campo se situa no bairro rural onde resido, sendo eu também um frequentador de longa data do local, ainda que não assíduo. O fato de não ser um *outsider* naquele espaço e a conveniência de ter um campo de estudo tão promissor a poucos quilômetros de casa me pouparam algumas complicações inerentes ao processo de inserção do antropólogo no campo que deseja estudar.

Em contrapartida, realizar um estudo antropológico sobre um espaço tão familiar se revelou uma tarefa não muito simples: o projeto de pesquisa do TCC nasceu de um simples exercício de uma disciplina de Antropologia, onde relato um “estranhamento” durante uma visita à Venda: um parente meu que não conhecia aquele espaço apontou para um frequentador que saía detrás do balcão com uma garrafa de cerveja sem que o dono da Venda estivesse olhando – ou seja, me apontava o que julgava ser um furto em andamento. Nesse momento tive a tão

referenciada sensação de “estranhamento” e expliquei que não se tratava de furto, mas de um frequentador de longa data e que, tal como outros, tinha esta liberdade de adentrar o espaço detrás do balcão e se servir sozinho.

Neste episódio percebi claramente como aquela situação poderia parecer exótica para um outsider, o estranhamento foi imediato, mas continuar com este exercício de “estranhar o familiar” durante a realização do trabalho de campo foi particularmente desafiador, até mesmo abrandando a empolgação inicial, além da sensação de que o trabalho não estava se desenvolvendo conforme o esperado.

A coleta de dados neste contexto se revelou um desafio: como sempre ia à Venda na companhia de meu pai, eu tentava assumir a postura de um antropólogo praticando observação participante, apenas ouvindo, captando as conversas, as opiniões e histórias na roda de amigos do meu pai e anotando o que fosse pertinente ao retornar para casa.

Mas por mais que se explicasse para este ou aquele frequentador que estava a fazer um estudo daquele lugar, ainda assim era visto como um frequentador – e como tal, não ficava alheio ao ambiente do bar, de modo que eu também tomava parte na conversa, contando histórias, jogando tópicos nas conversas, ou seja, praticando uma participação observante. Por mais que tentasse ter uma postura de antropólogo e tentar exercitar o estranhamento, as pessoas me tratavam como um de seus pares, como qualquer outro morador do bairro e frequentador da Venda, e não como um outsider. Em contrapartida, quando via um outsider ou um grupo deles eu ficava atento às suas ações e falas, tentando perceber “por cima dos ombros” alguma reação de estranhamento.

O trabalho ganha uma ênfase reflexiva de fato quando começo a problematizar de que forma eu iria relatar toda esta experiência vivida na Venda. Na ocasião eu possuía apenas algumas leituras sobre Antropologia da experiência, de modo que a partir destas leituras eu me convenci naquele momento do que seria uma etnografia e em que consistia o ato de escrevê-la: a experiência de campo, antes de ser relatada, só existe para o antropólogo enquanto algo íntimo, uma experiência subjetiva, não sistematizada, cabendo a ele colocar esta experiência na forma de uma narrativa objetiva, de modo que a experiência seja compreensível às

outras pessoas – ou seja, na forma de um texto etnográfico. E de certa forma foram estes os aspectos que segui na redação de minha etnografia.

Enquanto um estudante concluindo um curso superior em Ciências Sociais, realizar o trabalho de campo marcava também o “rito de passagem”: a consciência de que me encontrava em um momento de transição impactou a escrita. Hoje, revisitando este trabalho de campo, percebo que o elemento impulsionador que me levou a refletir e relatar esta experiência de realizar o trabalho de campo (e não só o estudo da Venda) foi, em grande parte, o temor de falhar de alguma maneira neste momento intersticial e não me tornar um iniciado na disciplina.

Conforme dito anteriormente, este foi um aspecto quase acidental dentro de minha monografia, pois não estava planejado. Nesta época desconhecia que havia uma corrente entendida como reflexiva na Antropologia ou mesmo o que fosse uma meta-etnografia: a intenção foi apenas a de relatar os dilemas, o abismo entre teoria e prática e as dificuldades e desafios de meu estudo sobre a Venda, já que pelo fato de ter me ocupado refletindo-as, julguei que elas deveriam ser inclusas na etnografia. Considerei também que minha experiência ali relatada não serviria apenas para ser objeto de avaliação de uma banca, mas também poderia ser útil a outros colegas interessados em Antropologia e trabalho de campo.

Somente após a realização do TCC, e em razão do feedback positivo recebido e das sugestões da banca, tomei contato com a Antropologia pós-moderna ao perceber que a meta-Antropologia ou “Antropologia da Antropologia” – a temática que despertou meu interesse – estava inserida dentro desta corrente. Por este motivo escolhi esta corrente para ser o fio condutor do presente trabalho sobre escrita etnográfica, dedicando parte da exposição à apresentação desta corrente e suas influências.

Além da intenção de debater uma bibliografia relativa à Antropologia pós-moderna – bibliografia que julgo como relevante para se compreender um pouco mais sobre a escrita etnográfica – , procuro também fazer uma breve exposição sobre alguns aspectos do pensamento pós-moderno em sua generalidade, não só por serem úteis para se compreender alguns interesses dos antropólogos pós-

modernos, mas também para abordar um tema que é objeto de confusões e controvérsias.

Antes de realizar a etnografia sobre a Venda não me era claro o que era o “pós-moderno”: ouvia esporadicamente este termo, e pela maneira como as pessoas se referiam deduzia que era um grupo de autores não muito ortodoxos, ou que lhes faltava rigor científico, já que apontar alguém como “pós-moderno” parecia ser até uma forma de ofensa ou objeto de protestos por parte do apontado como tal. Por um lado percebi que as pessoas estavam a rotular coisas e pessoas como “pós-modernas” sem ao menos explicar o que justificava estes rótulos, mas por outro lado tampouco me interessava saber algo mais sobre o pós-modernismo.

Somente quando me apontaram que havia algo de “pós-moderno” em minha etnografia é que passei a pensar sobre o tema. Simplesmente não soube como reagir ou interpretar esse apontamento: se foi apontado como um aspecto importante do meu trabalho, uma ironia, ou algo a se tomar cuidado.

Posteriormente, pesquisando a respeito, tomei contato com uma literatura que, de forma crítica ou não, abordava de forma objetiva sobre o pensamento pós-moderno e procurava conceituá-lo. Assim, também ficou claro que o elemento “pós-moderno” de minha etnografia era a “Antropologia da Antropologia”.

Por algum motivo, ou vários, o debate sobre o pós-modernismo ainda parece cercado de dúvidas. Conversando informalmente com alguns colegas mestrandos e graduandos notei que estes também tinham dúvidas sobre o que é o pós-modernismo, e como este é um elemento chave dentro de minha pesquisa era natural que me solicitassem algumas pistas para compreender essa corrente de pensamento – um exercício não muito simples, mas que contribuiu para a redação do presente trabalho.

De modo geral, meus colegas também percebiam a denominação “pós-moderno” como algo que não estava claro, mais uma mera adjetivação com as conotações mais diversas do que uma identidade ou corrente de pensamento que se difere por contraste de outras.

Ainda que não seja (e não propõe a ser) um tratado sobre pós-modernismo (em sua generalidade ou sua vertente antropológica), a minha exposição procurou ser didática, tendo em mente um eventual leitor interessado em Antropologia, mas que não esteja a par do debate sobre pós-modernismo, possa ter um ponto de partida para compreender este debate.

Antes de adentrar ao recorte e metodologia do presente trabalho, faz-se preciso uma breve introdução das principais características do pensamento pós-moderno em sua generalidade e as principais características da Antropologia pós-moderna.

Desde meados dos anos 1970 não apenas a Antropologia, mas as Ciências Sociais como um todo têm se deparado com os desafios do pós-modernismo. Conforme aponta Linstead (1993, p.98-99), se tornou um lugar-comum entre cientistas sociais alegar que estamos vivenciando um novo contexto histórico, sob condições de “pós-modernidade”: um conjunto particular de condições histórico-sociais, econômicas e tecnológicas associadas a uma tradição intelectual-tradicional “pós-moderna”, que reflete e interpreta estas condições, seja em apoio ou de forma crítica. David Harvey, Zygmunt Bauman e Jean François Lyotard são exemplos de autores que desenvolvem reflexões sobre a pós-modernidade.

Para Spiro (1996) o ponto central do pensamento pós-moderno, em sua generalidade, é a sua crítica dirigida à ciência e ao método científico, crítica esta também adotada pelos pós-modernos na Antropologia. Para Spiro (op. cit), a base desta crítica dos pós-modernos à ciência abarca dois argumentos inter-relacionados, um epistemológico e outro metodológico. Em ambos os argumentos está presente a noção de subjetividade, noção esta que tem um papel importante dentro do pensamento pós-moderno em sua generalidade.

O primeiro argumento, de cunho epistemológico, coloca que por conta da subjetividade do objeto humano a Antropologia não poderia ser uma ciência. Assim, em qualquer evento a subjetividade do sujeito humano seria um obstáculo à possibilidade da ciência descobrir verdades objetivas.

O segundo argumento, de cunho ideológico, coloca que se a alardeada objetividade científica é uma ilusão, esta serviria aos interesses de grupos sociais

dominantes (homens, brancos, ocidentais, etc.), de modo a subverter os interesses de grupos oprimidos (mulheres, etnias, etc.).

Sobre o primeiro argumento levantado por Spiro, é preciso levar em conta que o pós-modernismo pode ser visto como epistemologicamente oposto à ênfase iluminista, esta centrada na razão, lógica e racionalidade como fundamento método científico e base para estabelecimento da “verdade”.

Para Linstead (1993, p. 99) a ênfase iluminista é associada a uma ontologia realista, onde se assume que o mundo possui princípios estruturantes (ou “leis”) e que estas poderiam ser compreendidas por meio da correta aplicação do método de observação e análise. Desta forma, a ênfase iluminista teria produzido a noção de que há um progresso crescente ao longo da história e um crescente incremento do conhecimento através da ciência, culminando inevitavelmente na subordinação da natureza à cultura e ao controle do homem. A práxis modernista pode ser caracterizada pela tecnologia da divisão do trabalho, especialização, burocracia e hierarquia, operacionalizadas por indivíduos autônomos, individuais – até mesmo *selves* “burgueses”, de acordo com Linstead (op. cit.).

Já o pós-modernismo critica a ciência em sua forma positivista, sua metodologia e sua epistemologia, desafiando as alegações da ciência de estabelecer autoridade ou produzir conhecimento absoluto: produzir conhecimento “absoluto” evidencia (para os pós-modernos) uma prática social realizada por cientistas enquanto uma comunidade, visando impor seus próprios modelos à realidade. (LINSTeAD, 1993, p.99).

Diferente da ênfase iluminista, o pós-modernismo possui uma postura voltada ao relativismo: fala-se em múltiplas realidades, fragmentação, pluralidade e subjetividade. Há uma preocupação sobre a maneira como a vida social é representada nas narrativas, uma vez que elas não apenas transmitiriam significados, como também os criam.

O crescente incremento do conhecimento pela confirmação e prova, presente na ênfase iluminista, é contestado por um movimento *para-lógico*, que desaprova e deslegitima, em um tom de mais de desconfiança de que de otimismo. De acordo com Reynoso (2003, p.24), o projeto iluminista e moderno de uma

emancipação progressiva da razão e da liberdade não mais se sustenta para autores como Lyotard: este último reflete, por exemplo, como a barbárie nazista em Auschwitz evidenciaria o fim do projeto da razão, uma vez que não há nenhuma explicação ou pensamento plausível capaz de situar “Auschwitz” na linha que conduz à emancipação da humanidade e ao progresso cumulativo da racionalidade.

Outro elemento do pós-modernismo é o desafio ao senso de autoridade das “metanarrativas”, assim como qualquer outro princípio de autoridade ou autenticidade.

Desde o momento em que se invalidou o enquadramento metafísico da ciência moderna, vem ocorrendo não apenas a crise de conceitos caros ao pensamento moderno, tais como "razão", "sujeito", "totalidade", "verdade", "progresso". Constatamos que ao lado dessa crise opera-se sobretudo a busca de novos enquadramentos teóricos (“aumento da potência”, “eficácia”, “otimização das performances do sistema”) legitimadores da produção científico-tecnológica numa era que se quer pós-industrial. O pós-moderno, enquanto condição de cultura nesta era, caracteriza-se exatamente pela incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes. (LYOTARD, 1988, p. 08)

Sobre o segundo argumento citado por Spiro (1996), de que para os pós-modernos a objetividade científica, ainda que uma possível ilusão, serve para que grupos preponderantes subvertam os interesses de outros grupos minoritários, o autor esclarece que não há como negar que interesses e ideologias exercem alguma influência sobre o fazer científico. A diferença, segundo ele, é que para os pós-modernos os interesses e ideologias dominam a ciência (SPIRO, 1996, p.771), ou seja, seriam antes o todo do fazer científico e não apenas um aspecto tangencial.

Os estudos de Bruno Latour (1983) sobre os laboratórios científicos (comprometidos com agendas políticas) são, de acordo com Spiro, citados frequentemente pelos pós-modernos para sustentar este argumento ideológico.

Ainda sobre as relações entre ideologia e ciência, Spiro cita também a crítica de Rosaldo (1986) à *The Nuer*, de Evans-Pritchard, onde ao invés de discutir os métodos de pesquisa e achados do autor Rosaldo apenas enfatiza as ligações de Evans-Pritchard com um contexto de dominação colonial e suas tentativas de desvincular poder e conhecimento ao pedir a seus leitores deixarem de lado o contexto e tomassem a obra como um relato científico, objetivo. Spiro critica Rosaldo

por fazer uma crítica de Evans-Pritchard à luz de questões e preocupações da Antropologia contemporânea e que não são condizentes com o tempo onde *The Nuer* foi produzida.

As “divisões do trabalho” entre gêneros, literatura, filosofia, ciência ou poesia, ou suas fronteiras, aparentam estar “dissolvidas”, “borradas”. Geertz (2003, p.64), observando algumas obras nas Ciências Sociais, percebe que há uma “confusão de gêneros”: investigações filosóficas que parecem críticas literárias, tratados teóricos que parecem relatos de viagem, parábolas que se passam por etnografias, etc. Para Geertz não apenas algumas obras parecem serem difíceis de enquadrar em um único gênero, mas também certos autores, como Michel Foucault e Thomas Kuhn.

Não se trata de uma mera preocupação de como encaixar autores em gêneros: Geertz (op. cit.) está apontando para um processo de reconfiguração do pensamento social em curso, que estaria deixando de lado a imitação dos modelos de outras ciências preocupadas com um ideal de “explicação de leis e exemplos” e passando a buscar mais a um ideal de “casos e interpretações”.

Assim, surgem nas ciências sociais outras metáforas para a explicação social, como “texto”, “drama” e “jogo”, um movimento de mudança das analogias com processos físicos (ex: a sociedade como um organismo) para analogias de cunho simbólico. Por esse motivo muitas análises parecem críticas literárias, textos filosóficos, etc. Para Geertz essa mudança parece significativa, e pode redefinir a noção que temos sobre o conhecimento, sobre o que de fato desejamos saber.

Outro autor, James Clifford (1986, p.03), ressalta que a etnografia tem se tornado um fenômeno interdisciplinar: segundo ele, quando “cultura” se torna um objeto de descrição e crítica em outros campos de conhecimento, a autoridade e retórica da etnografia se estende para estes campos. Clifford enfatiza também o interesse em teoria e prática literária por parte de figuras influentes como Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas, entre outros, de modo que cada um à sua maneira “borra” as fronteiras entre ciência e arte.

Estes são alguns dos aspectos mais significativos referentes ao pensamento pós-moderno, tomado aqui em sua generalidade, e seus contrastes

com o pensamento modernista. Passemos aos aspectos mais significativos da Antropologia pós-moderna.

O surgimento de uma vertente pós-moderna na Antropologia pode ser compreendido, segundo Reynoso (2003, p.11), como um (dentre outros) processo de transformação experimentado por uma corrente dentro da disciplina, a saber, a Antropologia interpretativa.

Os pós-modernos em Antropologia são um grupo heterogêneo de autores, abarcando não só antropólogos como também historiadores da Antropologia e críticos literários, uma vez que a escrita etnográfica se torna um elemento de interesse interdisciplinar. Para todos os efeitos este grupo será referido neste trabalho como “crítica pós-moderna na Antropologia” – o capítulo 2 retoma esta discussão, de modo que para fins de introdução é suficiente tomá-los como “grupo”.

Segundo Silva (1991, p.45) a característica principal desta geração pós-moderna na Antropologia é a crítica dirigida à etnografia clássica, problematizando os contextos onde foram produzidas, o papel do autor, os recursos retóricos utilizados e a ausência no texto de uma perspectiva crítica mediando a cultura descrita e a cultura para qual se escreve, entre outros aspectos.

Para Reynoso (2003, p.57) a própria noção de uma “etnografia clássica” ou “etnografia convencional” é uma construção pós-moderna, no sentido de ser uma categoria onde seus críticos podem apontar nela as ligações do autor com regimes coloniais, a supressão no texto do caráter heteroglótico da vida social, entre outros elementos. A etnografia convencional serve de contraste às formas dialógicas e experimentais de etnografia.

É na Antropologia norte-americana onde se percebe de forma mais clara este processo de transformação e surgimento de uma geração pós-moderna: autores como James Clifford, George Marcus, Paul Rabinow, entre outros, passam a ser influenciados por autores como Mikhail Bakhtin, Michel Foucault, Roland Barthes e Pierre Bourdieu, trazendo para a Antropologia discussões relacionadas à filosofia da linguagem e epistemologia da ciência.

Para Silva (1991), a linguística de Bakhtin, no que diz respeito à análise de discurso, antecipa e dá relevância às reflexões posteriores de Foucault e Bourdieu sobre o discurso científico. Bakhtin chama a atenção para os determinantes da linguagem:

Assim como, para observar o processo de combustão, convém colocar o corpo no meio atmosférico, da mesma forma para observar o fenômeno da linguagem é preciso situar os sujeitos – emissor e receptor do som – bem como o próprio som, no meio social. (BAKHTIN, 1988, p.70).

Para Bakhtin, vai dizer Silva (op. cit.), a *enunciação* resulta da interação entre indivíduos socialmente organizados e a palavra função às quais as pessoas se dirigem. Logo, não pode haver linguagem com um interlocutor abstrato: não há palavras ou frases neutras, sem intenção.

O contexto social não se reduz a um elemento externo que determina a forma ou estilo da enunciação, mas é antes um elemento necessário e constituidor da estrutura semântica, que é gerada no e através do enunciado.

Para Silva, as condições para produção de discurso debatidas por Bakhtin se aproximam da análise de Michel Foucault das instituições discursivas (privilegiando seus aparelhos) e das discussões de Pierre Bourdieu sobre o *campo científico*, que por sua vez vê como um lócus onde se disputa pelo monopólio da *autoridade científica*, definida por ele como competência técnica e poder social (elementos estes definidos de forma inseparável). Outra leitura possível é da noção de campo científico como um lócus de disputa coloca que o objeto da disputa pode ser o monopólio da *competência científica*, definida como a capacidade de falar e agir legitimamente (de maneira autorizada/com autoridade) que é socialmente outorgada a um agente.

Segundo Silva (1991), essas condições para a criação de discursividades suscitadas por Bakhtin, Foucault e Bourdieu passaram a ser abordadas pela Antropologia, emergindo um conjunto de críticas voltada à construção dos textos e de como se dão as interlocuções culturais estabelecidas nas etnografias clássicas e contemporâneas.

Outra influência sobre os pós-modernos na Antropologia foi a vertente interpretativista da antropologia norte-americana, tendo por referência autores como Clifford Geertz. A própria Antropologia interpretativa surge em um contexto de desconfiança sobre a capacidade explicativa das grandes teorias clássicas da Antropologia, com suas pretensões holísticas e fechadas sobre o Outro.

Geertz (2008), por exemplo, se aproxima da questão da hermenêutica e do *verstehen* alemão, vendo a cultura tal como se fosse um texto, a cultura como uma trama de significados construídos socialmente, de modo que seria a tarefa da Antropologia fazer a exegese dessa trama, produzir interpretações. Tais interpretações ainda seriam leituras de segunda ou terceira mão, “por cima dos ombros” do nativo que lê de primeira mão sua cultura.

De acordo com Silva (1991), nos anos 1970 ocorre um redirecionamento na crítica antropológica: os antropólogos pós-modernos, já habituados a esta noção de “cultura como texto” e o papel da Antropologia na interpretação da mesma, passa a tomar o próprio texto etnográfico como um objeto a ser interpretado. Estes são referidos como *meta-etnógrafos*², pois refletem sobre o processo de produção do conhecimento antropológico, assim como a autoria dos textos, compreendidos como produtos ou expressões do conhecimento. As etnografias, tanto as clássicas como as experimentais, servem de fonte de pesquisa para os meta-etnógrafos, de modo que esta vertente é também referida como “Antropologia da Antropologia”.

O contexto pós-colonial mudou significativamente as condições de trabalho de campo do antropólogo. Segundo Silva (1991), neste período pós-colonial veio à tona a questão da atuação do antropólogo em campo e os constrangimentos dela decorrente. Clifford e Marcus (1986) apontam que a etnografia vivencia no contexto pós-colonial uma crise política e epistemológica: escritores ocidentais não mais retratam povos não ocidentais com autoridade inquestionável, de modo que qualquer tipo de representação cultural pode vir a ser questionado, inclusive pelos próprios sujeitos retratados³.

² O historiador James Clifford é o principal nome da meta-etnografia, sendo este termo cunhado para designar as discussões sobre a representação etnográfica do Outro por ele promovidas.

³ Ver DINIZ, 2007, sobre a polêmica representação etnográfica realizada pelo antropólogo Napoleon Chagnon sobre os lanomâmis e como esta foi contestada, cada qual a sua maneira, por pesquisadores brasileiros e pelos próprios lanomâmis.

Autores como James Clifford (1998) têm mostrado, observando o estilo da escrita, de que forma os antropólogos afirmavam sua autoridade na etnografia clássica: a presença do autor se faz notar nas introduções e notas, chamando a atenção para sua experiência pessoal de campo, afirmando sua presença no local dos eventos por ele descritos; contudo, o autor parece desaparecer do corpo do texto, escrito num tom de impessoalidade, a fim de garantir a legitimidade.

Conforme argumenta Silva (1991), a etnografia clássica não se apresenta como o resultado de uma experiência dialógica, de encontro ou construções compartilhadas de sentido, mas sim como um relato que privilegia a voz do antropólogo, onde outras vozes só se fazem ouvir na forma de citações ou trechos por ele endossados. As relações de contato entre as subjetividades são desconsideradas na redação do texto etnográfico clássico.

Assim, tanto as descrições “fechadas” da Antropologia clássica como as descrições “densas” da Antropologia simbólica se tornam objeto de reflexão por parte dos pós-modernos. Para estes autores, estas etnografias devem ser vistas como subsídios para se avaliar o fazer etnográfico, refletir a relação entre pesquisador e pesquisados, o encontro cultural no contexto da pesquisa, entre outros aspectos.

Silva (1991) chama a atenção para a argumentação de James Clifford sobre a necessidade de se incorporar no corpo do texto as diversas vozes, que expressam as condições políticas, econômicas, de submissão, entre outras, que são circunstâncias definidoras do diálogo estabelecido no encontro etnográfico. Trata-se de incorporar no corpo do texto a concepção heteróglota do mundo, debatida por Bakhtin em sua discussão sobre a linguagem: o relato não pode ser um monólogo pautado na autoridade, anulando outras subjetividades.

Na esteira desta crítica direcionada à forma como a autoridade etnográfica é construída surgem formas experimentais de etnografia, com tentativas de escrita de textos polifônicos e formas de autoria conjunta onde antropólogo e os informantes ou sujeitos estudados, que figuram na obra como coautores.

Para Silva (1991), ainda que tendo por referência alguns autores com debates na filosofia da ciência, a Antropologia pós-moderna se caracterizaria mais

por suas críticas às práticas discursivas da etnografia do que uma crítica epistemológica à Antropologia enquanto ciência teórica, embora nem sempre seja possível separar com clareza estes domínios.

Conforme dito anteriormente, os autores e produções relacionados ao pós-modernismo na Antropologia situam-se majoritariamente na Antropologia norte-americana. Logo, Silva (1991) coloca que a crítica pós-moderna deve ser considerada enquanto um contexto onde pesquisadores de países de Primeiro mundo realizam uma autorreflexão de suas práticas de pesquisa e das etnografias produzidas sobre os povos estudados, inclusive, ponderando as relações de dependências política, econômica ou cultural entre muitos destes povos estudados para com as sociedades de origem dos pesquisadores.

Silva sugere que nem todos os aspectos desta crítica pós-moderna seriam aplicáveis, por exemplo, ao que ele chama de “Antropologias nativas”, distantes dos grandes centros de produção científica. Embora estas em parte sigam as teorias e práticas discursivas dos grandes centros, suas produções poderiam sim ser submetidas a estas desconstruções textuais.

A presente pesquisa é de caráter qualitativo e bibliográfico, tendo por fontes artigos, ensaios e etnografias relacionados à temática da crítica pós-moderna em Antropologia, em sua maioria em língua inglesa e produzidos a partir dos anos 1980 na Antropologia norte-americana, como a conhecida coletânea *Writing Culture* (CLIFFORD; MARCUS, 1986), assim como a coletânea organizada por Reynoso (2003) em espanhol e artigos e resenhas em língua portuguesa – as traduções de citações de obras estrangeiras ao longo do presente trabalho são de minha autoria.

Além deste material supracitado, há uma detalhada discussão sobre a já mencionada etnografia que realizei a partir de meu trabalho de campo, discussão esta que se dá vis a vis com os debates postos pela Antropologia pós-moderna.

James Clifford (1986, p.02) comenta que quando pensamos em um antropólogo trabalhando, quase sempre nos vem a nossa mente a imagem deste profissional fazendo trabalho de campo, praticando a observação-participante, e alude as fotografias de Margareth Mead brincando com crianças ou conversando com aldeões em Bali como ilustrativas desta noção.

Divergindo desta caracterização, a capa do volume *Writing Culture* traz a foto de Stephen Tyler em campo na Índia, em 1963. Na foto Tyler está sentado, ocupado escrevendo algo, e ao fundo um homem o observa por cima dos ombros, com uma expressão que Clifford conjectura se seria de tédio, paciência ou divertimento. A imagem sugere outro ponto de vista para se refletir o fazer etnográfico: o antropólogo é também um escritor, de modo que para Clifford (1986) a escrita, a redação da etnografia, não é mais uma dimensão oculta e marginal do trabalho do antropólogo, passando a ser vista segundo ele como um elemento central, algo que antropólogo faz tanto em campo como após o campo.

O ato de escrever é muito mais profundo do que o registro de notas em um diário de campo ou a produção de uma monografia onde o antropólogo comunica sua experiência: envolve a relação entre pesquisadores e pesquisados, o lugar de fala, a construção de entendimentos. Por este motivo o presente trabalho foca na Antropologia pós-moderna para refletir sobre a escrita etnográfica por ser uma corrente da Antropologia que vai a fundo nas reflexões sobre natureza da disciplina, sua metodologia e epistemologia e diferenças e similaridades com outras tradições discursivas e outros gêneros literários.

Uwe Flick (2005, p.241) salienta a importância do texto não só por ser a forma de exposição das descobertas científica, mas também como um processo de investigação qualitativa. É um debate que vem sendo posto em evidência desde os anos 1980, e Flick cita a etnografia como a área de conhecimento especialmente envolvida neste debate.

Assim, na Antropologia e nas demais ciências sociais o texto é forma pela qual se faz a mediação entre os achados da pesquisa e o conhecimento, de modo que o texto científico possui duas funções distintas, uma pragmática e a outra reflexiva (FLICK, 2005, p.242-249).

Em sua função pragmática a escrita tem por objetivo apresentar e divulgar os resultados das descobertas. Flick cita duas formas de apresentação dos resultados: sob a forma de uma teoria sobre os dados e suas interpretações ou sob a forma de relatos de campo, processo este empregado nos estudos etnográficos.

Em sua função reflexiva, Flick salienta que a escrita não inclui só a relação do pesquisador como seu objeto de estudo (ou sujeitos estudados), mas também uma interação entre o pesquisador e seus possíveis leitores. Para Clifford (1986, p. 06) a escrita do texto é determinada de diversas formas: contextualmente retoricamente, institucionalmente, genericamente, politicamente, historicamente, e também de forma ideológica, como enfatizam os antropólogos pós-modernos.

A etnografia também pode ser vista como um gênero literário, que reflete as bases ontológicas e epistemológicas da disciplina. Pratt (1986) aponta em etnografias como a de Malinowski passagens onde o autor procura diferenciar a narrativa etnográfica de outras formas narrativas que a precederam, como os diários de viagem e os relatos de missionários e funcionários egressos de colônias, salientando a especificidade da etnografia profissional e seu caráter científico como fruto de um trabalho de campo intensivo, com informações colhidas em primeira mão.

Em suma, ao se debruçar sobre este período da Antropologia dos anos 1980, sobretudo a crítica pós-moderna em Antropologia, grande parte deste debate e autorreflexão da Antropologia se dará sobre a escrita em sua função reflexiva: levando-se em consideração aquelas determinantes elencadas anteriormente, questões como a autoridade dos textos etnográficos, os argumentos retóricos, as relações de poder e local de fala do antropólogo e o dos sujeitos por ele estudados começam a ser debatidos. Nestes debates surgem também formas experimentais de se fazer etnografia, como, por exemplo, a coautoria entre o antropólogo e o grupo estudado.

Desta forma, o presente trabalho possui dois momentos distintos:

- 1) Ele oferece na presente Introdução e nos dois primeiros capítulos uma síntese crítica do pós-modernismo associado ao campo de conhecimento antropológico e a etnografia, apontando como se dá o surgimento de um segmento pós-moderno na Antropologia norte-americana nos anos 1980 e de que forma os estudos sobre escrita etnográfica propostos neste segmento são representativos de uma virada reflexiva dentro da disciplina ao problematizar a etnografia convencional;

2) Ele realiza (no Capítulo 3 e nas Considerações finais) um exercício de “terapia literária” (MARCUS, 1986, p.262): retomando minha Etnografia da Venda (PEREIRA, 2014), ela é apresentada em seus aspectos mais significativos e comparada vis-à-vis com uma etnografia reflexiva sobre a realização de trabalho de campo realizada por Paul Rabinow (1977); ao passo que a etnografia da Venda vai sendo apresentada capítulo a capítulo promovo também um exercício de “desconstrução” da mesma, localizando de que forma os dados são legitimados, em que pontos localizo recursos retóricos de escrita, em que pontos a etnografia se aproxima de formas dialógicas e experimentais de escrita etnográfica – sempre tendo por referência autores e obras apresentados na síntese crítica sobre a Antropologia pós-moderna promovida nos capítulos anteriores.

Ainda sobre este segundo momento, o presente trabalho procura realizar uma profunda e melhor fundamentada meta-etnografia sobre a Etnografia da Venda: desta forma, ainda que *a posteriori* da realização da Etnografia da Venda, apresento o que fora o esboço de uma meta-etnografia presente em minha etnografia e enriqueço-o com as discussões que tomei contato ao levantar a bibliografia sobre pós-modernismo.

Concluindo a presente Introdução, cada capítulo abordará os seguintes temas:

O Capítulo 1 oferece uma discussão sobre o impacto das noções de sociedade pós-moderna (ou pós-industrial) e do pós-estruturalismo francês sobre a Antropologia, sobretudo a Antropologia norte-americana. Neste capítulo são retomadas questões apenas esboçadas nesta Introdução e são apresentados conceitos e autores que antecedem e/ou dialogam com a crítica pós-moderna na Antropologia, sendo indispensável ter um contato prévio com esta literatura para a devida apreciação das obras dos pós-modernos.

O Capítulo 2 aborda os diferentes segmentos inseridos dentro da crítica pós-moderna em Antropologia, localizando quais são seus interesses e questões pertinentes sobre a escrita etnográfica. Uma parte deste capítulo é também dedicada à exposição de algumas críticas dirigidas aos pós-modernismo na Antropologia.

Por fim, no Capítulo 3 revisito a minha etnografia sobre a Venda (PEREIRA, 2014), comparando-a a outras etnografias inclinadas à reflexividade e à experimentação e promovo uma meta-etnografia da mesma mobilizando conceitos e debates presentes na Antropologia pós-moderna.

1 O SURGIMENTO DA CRÍTICA PÓS-MODERNA NA ANTROPOLOGIA

A Antropologia pós-moderna pode ser compreendida como um segmento da disciplina que se inspira em um movimento pós-moderno mais geral, este último tomado como um movimento intelectual que desafia diversos temas modernistas articulados a partir do Iluminismo, como o positivismo científico, a noção de progresso como algo inevitável e potencial da razão humana em extrair qualquer verdade essencial das condições físicas e sociais e torná-las submissas ao controle racional.

Antes de adentrar diretamente o estudo das obras da Antropologia pós-moderna apresento uma breve exposição sobre alguns conceitos e correntes de pensamento que costumam ser associadas ao referido movimento intelectual pós-moderno, tais como o conceito de sociedade pós-industrial, a condição pós-moderna, o pós-estruturalismo e o pós-colonialismo. Tais conceitos e correntes de pensamento devem ser mencionadas dada a sua relevância, pois antecedem e são base de diversas discussões mobilizadas pelos pós-modernos na Antropologia, além de contextualizar suas preocupações.

Assim, o presente capítulo procura apresentar estas correntes de pensamento, metodologias e o contexto histórico supracitados à luz dos quais se pode melhor compreender o surgimento de uma crítica pós-moderna na Antropologia.

1.1 Sociedade Pós-industrial, Condição Pós-moderna e Pós-História

De acordo com Reynoso (2003) o termo “pós-modernismo” surge nos Estados Unidos como um conceito cunhado na arquitetura em referência a mudanças paradigmáticas nas tendências arquitetônicas, como que exprimindo um noção de vanguarda, enquanto a ideia de “condição pós-moderna” teria uma gestação mais complexa.

Reynoso (op. cit.) seleciona como ponto de partida de sua discussão sobre o pensamento pós-moderno as obras do sociólogo Daniel Bell, onde trata temas como o esgotamento das ideologias de matriz humanistas gestadas no século

XIX (o “fim das ideologias”) e sobre o advento da sociedade pós-industrial. A partir das discussões de Bell outras discussões começaram a surgir nas Ciências Sociais procurando compreender e explicar a condição pós-moderna, sendo algumas delas destacadas e abordadas adiante.

Embora Bell se colocasse como o introdutor do conceito de “sociedade pós-industrial” em 1962, Reynoso assinala que houve anteriormente conceitos parecidos. Em 1917 Arthur Penty, um autor socialista, usara esta mesma expressão para referir-se a uma futura sociedade onde se enalteceria o trabalho, em oposição a outros futuristas que visualizavam nesta sociedade futura um “estado de ócio” propiciado pelos avanços tecnológicos. Bell também teria admitido que outros termos também podem ser usados para designar essa vindoura sociedade, como “sociedade da informação”, “sociedade do conhecimento” ou “sociedade profissional”.

Em 1973 Bell publica *O advento da sociedade pós-industrial* (BELL, 1977), obra definida como “uma prognose social, algo entre a economia, a ciência política e a sociologia” (REYNOSO, op. cit., p.12), onde o autor anuncia o advento da chamada “sociedade pós-industrial”, enumerando na obra diversos fenômenos em curso que apontam para esta nova sociedade vindoura.

Bell diz que a sociedade caminha para uma grande mudança histórica, visto que segundo ele as relações sociais (centradas na propriedade), as estruturas de poder existente (centradas em elites reduzidas) e a cultura burguesa (centrada na repressão e na renúncia ao prazer) estariam a se desgastar rapidamente. Seriam as razões desse “desgaste” tanto tecnológicas como culturais, e alega-se que a cultura tenha adquirido um caráter autônomo nas sociedades ocidentais.

Para Reynoso, nada esclarece qual será a forma final desta “sociedade pós-industrial”, apenas assinalam-se os sinais de sua transformação, e para Bell tais indícios se mostravam mais nítidos até então nos Estados Unidos. Bell aponta alguns indícios da mudança, resumidamente apresentados a seguir:

1) *No setor econômico: mudança de uma economia produtora de mercadorias para uma produtora de serviços:* Bell argumenta que no mundo não ocidental cerca de 70% da força de trabalho estaria empregada no setor primário

(agricultura), enquanto nos EUA a proporção seria inversa, com a maioria da força de trabalho empregada no setor terciário (serviços), principalmente nas áreas de pesquisa, ensino e governo;

2) *Distribuição ocupacional: proeminência das classes profissionais e técnicas*: para Bell estaria havendo uma diminuição dos “blue-collar” (operários, quem realiza trabalhos manuais, etc.) em benefício dos “white-collars” (trabalhadores profissionais, de escritório, etc.), cada vez mais estaria a aumentar o número de técnicos e profissionais dentro da força de trabalho;

3) *Princípio axial: a centralidade do desenvolvimento teórico como fonte de inovação e formulação política da sociedade*: Bell argumenta que as inovações tecnológicas (ele cita o séc.XIX) advinham muitas vezes de oficinas ou empresas fundadas e comandadas por pessoas dotadas de experiência e conhecimento prático dos seus ofícios. Já os avanços tecnológicos posteriores como a eletricidade e a eletrônica só foram possíveis mediante apurada investigação e planejamento teórico, passando essa a ser a ideologia das corporações como a General Motors, IBM, entre outras;

4) *Orientação futura: o controle da tecnologia e das contribuições tecnológicas*: Bell argumenta que as novas tecnologias simplesmente se introduzem, mas muitas vezes ignorando-se suas consequências a longo prazo, de modo que espera-se que haja futuramente maior controle sobre as tecnologias, e que as novas tecnologias reparem efeitos perniciosos das tecnologias precedentes;

5) *Tomada de decisão: a criação de uma nova “tecnologia intelectual”*: Bell comenta que a sociedade tem se tornado tão complexa em suas diversas estruturas que seu funcionamento teria se tornado “contra-intuitivo”: não se torna mais possível tomar decisões a partir de variáveis como “capital e trabalho” ou “oferta e demanda”, emergindo a partir dos anos 1940 áreas como a tecnologia da informação, a cibernética e a teoria da decisão. Assim, segundo Bell, a inteligência não dá mais conta de abarcar todas as variáveis que envolvem a tomada de decisões, torna-se cada vez mais necessárias máquinas que executem cálculos e fórmulas e ajudem a abarcar um número cada vez maior de variáveis em jogo, de modo que a tomada de decisões adquire um viés tecnicista.

No que diz respeito à ideologia na sociedade pós-industrial Reynoso cita outra obra de Bell, *O fim das ideologias* (1960): enquanto as decisões técnicas são fruto de cálculo e possuem razão instrumental, as ideologias são fruto da intuição e possuem uma função expressiva. Uma vez que as decisões técnicas seriam predominantes na sociedade pós-industrial, o desafio seria conciliar a cultura (que possui um direcionamento anti-institucional) com uma estrutura social regida por decisões tecnocráticas e economicistas.

Embora Bell promova um novo conceito para se pensar a realidade social, a influência direta e explícita de sua obra na Antropologia parece ser escassa de acordo com Reynoso – pessoalmente, não me deparei com referências à obra de Bell –, porém sabe-se que suas obras serviram de referência para outros intelectuais que discutem a pós-modernidade em termos sociológicos e filosóficos.

A partir da caracterização de sociedade pós-industrial promovida por Bell começam a surgir outras formulações semelhantes, em outras áreas.

Reynoso (2003) cita como exemplo da repercussão da ideia de sociedade pós-industrial o filósofo italiano Gianni Vattimo, que no final da década de 1970 foi um dos primeiros a se definir como “pós-moderno”. Para Reynoso (op. cit.) Vattimo promove em sua obra uma apologia ao niilismo e uma celebração da morte do pensamento humanista, estes compreendidos como sinais da nova sociedade e nova condição que estaríamos a vivenciar.

Para Carvalho (1988) o niilismo estava a se tornar uma atitude característica do universo intelectual ocidental. Dentre as possíveis interpretações para o surgimento desta atitude niilista Carvalho elenca as colocam seu surgimento junto ao surgimento do capitalismo; outras associam o niilismo com a rápida industrialização do século XIX, processo este que teria, na visão de Heidegger, imposto sérios abusos à natureza e gerado “desequilíbrios globais”.

Contudo, para Carvalho (op.cit, p.154) a famosa metáfora de Max Weber, o “desencantamento do mundo”, de certa forma resume os problemas gerados com o niilismo: por mais que se retrate a passagem para modernidade como algo renovador, o niilismo enfatiza que diversas decadências também perpassam este processo.

Para Vattimo, conforme explica Reynoso, a pós-modernidade configura a superação da modernidade. Pode-se definir a modernidade como uma forma de pensamento dominada pela ideia de “história do pensamento”, entendida como uma progressiva “iluminação” e apropriação dos fundamentos, fortemente atrelada à ideia de “desenvolvimento”. Assim, a modernidade é também a “época da história”, contrastando com a mentalidade primitiva que a antecedia, onde predominava uma noção naturalista e cíclica a respeito das coisas. Segundo Vattimo, na pós-modernidade as ideias de “novo” e “superação” não mais teriam validade.

Deste modo, em contraste com a modernidade, o “pós-moderno” poderia ser definido como “fim da história”, consequência da não vigência da ideia de “novo”: decreta-se o “fim da história” porque segundo Vattimo a ideia de história como um processo unitário não seria mais convincente.

O conceito de “pós-história” em Vattimo, originalmente utilizado pelo antropólogo filosófico Arnold Gehlen, não é de fato das mais simples de se compreender, mas conforme aponta Reynoso, se vivemos sob condições de pós-modernidade este é o conceito que melhor exprime esta experiência.

Vivemos nós no período que ele [Vattimo] chama de pós-histórico (expressão de Gehlen, 1959), que indica que não há, no presente, uma história unitária, portadora da essência humana, mas “várias histórias, os diversos níveis e modos de reconstrução do passado na consciência e na imaginação coletiva” e é no seio dessa pós-historicidade que nos enfrentamos de cheio com esse legado maior da modernidade tardia: o niilismo. (CARVALHO, 1988, p.156)

A noção de pós-história de Gehlen implica também em uma situação na qual “o progresso se converte em rotina”: a “novidade” não tem mais nada de revolucionária ou renovadora, simplesmente permite que as coisas continuem sempre da mesma maneira. É como se o desenvolvimento da técnica tivesse secularizado e vulgarizado a ideia de progresso.

Quanto à influência de Vattimo na Antropologia, este não acreditava em uma eventual fusão da Antropologia com a hermenêutica – casamento este que já havia se consumado, segundo Reynoso. Para Vattimo, a Antropologia como descrição científica das constantes da cultura, condicionada pela ideia metafísica de ciência não poderia se opor ao ideal de Antropologia como o lugar do encontro

autêntico com o Outro. Curiosamente, conforme aponta Reynoso, o caráter interpretativista da Antropologia pós-moderna desmentiu as proibições de Vattimo, também pós-moderno.

Além de Bell e Vattimo, outro autor de destaque dentro do pensamento pós-moderno é Jean-François Lyotard (1988), que apresenta uma das mais categóricas e expressivas discussões sobre a “condição pós-moderna”.

Lyotard aborda a condição pós-moderna, condição esta observável nas sociedades mais desenvolvidas, a partir do lugar do saber nestas sociedades. A condição pós-moderna é para ele um estado de cultura que surge após transformações que, segundo ele, afetaram as regras do jogo das ciências, das artes e da literatura a partir do final do século XIX.

Lyotard relaciona transformações estas transformações com o que ele denomina de “crise dos relatos”: a ciência entra em conflito com o relato, pois muitos relatos não se sustentam pelos próprios critérios da ciência (LYOTARD, 1988, p. 15).

A ciência para Lyotard não deveria se limitar a enunciar regularidades ou buscar o verdadeiro, devendo também deve legitimar as regras do jogo. A este discurso de legitimação de seus estatutos – ou *metadiscorso* - Lyotard denomina como *filosofia*.

Para Lyotard, a ciência é caracterizada como “moderna” quando seu metadiscorso apela para um “grande relato” (ex: “emancipação do sujeito racional”; “desenvolvimento da riqueza”) para se justificar.

Em oposição, a postura pós-moderna se caracterizaria como uma postura cética ou incrédula em relação a estes metadiscursos. Para Lyotard, os metadiscursos caem em desuso, pois não há mais “grandes relatos” para se legitimar, já que o projeto moderno e iluminista e a noção de uma emancipação progressiva da razão e da liberdade não se encontram mais vigentes.

Sobre as influências de Lyotard para a Antropologia, estas são esparsas: conforme aponta Reynoso (2003, p.24), as discussões de James Clifford sobre a autoridade etnográfica se aproximam desta proposta de ceticismo em relação aos metadiscursos, já que há uma crítica de Clifford sobre como a autoridade do

antropólogo é construída nos textos, assim como se afirma o caráter científico das narrativas etnográficas. Esta postura de desconfiança remete também, continua Reynoso, a um sentimento de crise generalizado na disciplina que torna difícil se manter fiel a uma formulação teórica qualquer.

1.2 O Pós-Estruturalismo: Contribuições Metodológicas

Os pós-estruturalistas, antes de assim serem denominados, eram vistos sobretudo na França como uma vanguarda intelectual do pensamento pós-moderno, como que uma extensão de uma crítica literária voltada aos domínios da filosofia. Após se consolidarem como uma nova classe de intelectual institucionalizada a crítica literária da filosofia convergiu para uma prática que viria a decretar (entre outras coisas) a crise da razão e da ciência (REYNOSO, 2003, p.16-17). Costumam ser referidos como pós-estruturalistas autores como Michel Foucault, Jacques Derrida e Jean Baudrillard.

Michel Foucault, um dos principais representantes desta vanguarda, expressava um forte ceticismo em relação a de certas categorias analíticas das ciências sociais e da ciência em geral, ressaltando a relatividade e caráter construído de noções como “enfermidade mental”, “homem” e “poder”, entre outras.

Os estudos de Foucault sobre o poder e seus padrões de mudanças são importantes dentro da tradição pós-moderna. Para ele o poder encontra-se inscrito na vida cotidiana, onde os papéis sociais e instituições deixam sua marca, especificamente onde se pode regular as hierarquias sociais e as estruturas. Tais regulações se dariam pelo controle das condições onde “conhecimento”, “verdade” e “realidade” socialmente aceita são produzidas.

Em Antropologia destaco influências significativas de Foucault na obra de Paul Rabinow (1977;1986), que inclusive editou uma coletânea com obras introdutórias ao pensamento de Foucault (FOUCAULT; RABINOW, 1984). Lendo seu relato sobre o trabalho de campo no Marrocos nos anos 1960 (RABINOW, 1977), em um contexto pós-colonial, percebe-se na sua relação com os informantes

e o clima de faccionalismo e conflitos de interesse no povoado onde se instala elementos que remetem a esta noção de poder diluído na vida cotidiana.

Em outro artigo Rabinow (In CLIFFORD; MARCUS, 1986, p.259-260) ressalta a importância das discussões sobre relações de poder presentes na obra de Foucault, para quem estas relações de poder podem ser de *dominação*, *exploração* ou *sujeição*: para Foucault (segundo Rabinow) a maioria das análises sobre o poder parecem se concentrar somente nas relações de dominação (quem controla quem) e de exploração (quem se apropria dos frutos do trabalho de quem produz), enquanto as relações de sujeição, focam em aspectos do campo de poder não diretamente relacionados à aplicação direta da força.

Rabinow chama a atenção para o terceiro tipo de relação (o de sujeição), que são relações onde estão em jogo as identidades de grupos e sujeitos – logo, é nestas relações onde cultura e poder estão próximas é que as discussões de Foucault poderiam contribuir para a disciplina de Antropologia.

Marshall Sahlins (2002) reconhece, ainda que de forma crítica, o impacto do pensamento de Foucault na Antropologia, visualizando dentro da disciplina uma obsessão pela noção foucaultiana de poder. “Poder” se torna, segundo Sahlins, uma espécie de “buraco negro intelectual”, puxando para si qualquer conteúdo cultural e o objetifica como “colonização”, “dominação”, “hegemônico”, “contra-hegemônico”, etc. Assim, formas culturais específicas são transformadas em efeitos instrumentais genéricos, dissolvendo-se formas culturais específicas, de modo que Sahlins vê nessa obsessão com o poder uma espécie de nova encarnação do funcionalismo.

Jacques Derrida é outro autor pós-estruturalista a chamar a atenção dos antropólogos norte-americanos. Segundo Reynoso (2003), a contribuição de Derrida para a crítica pós-moderna na Antropologia é metodológica: a “desconstrução”, que se tornou a técnica por excelência do pós-estruturalismo, primeiramente, e depois também da crítica pós-moderna. A “desconstrução” pode ser definida como uma forma de se desmistificar um texto de modo a se localizar dentro dele hierarquias e preposições arbitrárias: examinando-se as margens de um texto, busca-se nele o que ele reprime, o que ele não diz e suas incongruências.

Quanto à relação entre a desconstrução de Derrida e a Antropologia, Reynoso afirma que muitos trabalhos antropológicos compreendidos dentro da crítica pós-moderna são trabalhos de desconstrução, sobretudo da ciência social convencional e das obras etnográficas anteriores à crítica pós-moderna.

A prática da desconstrução é controversa, de modo que cientistas sociais parecem divididos sobre sua utilização e validade: alguns autores negam que a desconstrução seja um método negativo e apontam sua relevância na análise de textos; outros autores simplesmente negam que seja um método, considerando a desconstrução como uma forma de destruição gratuita e estética do trabalho alheio.

Por fim, entre os pós-estruturalistas cabe também mencionar Jean Baudrillard, cuja influência na Antropologia foi mais direta sobre a Antropologia interpretativa do que sobre a Antropologia pós-moderna. Seria dificultoso e escaparia do escopo do presente trabalho apresentar em detalhes as discussões sobre consumo em massa e hiper-realidade deste autor, de modo que apenas algumas discussões pontuais que tangenciam o pós-modernismo e a Antropologia serão mencionados.

Nos anos 1970 Baudrillard dirige críticas à Antropologia marxista francesa, sobretudo à obra de Maurice Godelier: Baudrillard criticou a insistência de antropólogos marxistas em analisar sociedades “primitivas” utilizando categorias que dizem respeito à nossa sociedade, como “modo de produção”, “produção” ou “dialética” (ver HORROCKS; JEVTIK, 2003, p.81-82; REYNOSO, 2003, p. 22-23).

Para Baudrillard (cf. COULTER, 2016, p. 420-421), a representação destas sociedades promovidas por autores como Godelier a partir do emprego de categorias marxistas resulta em equívocos. Godelier afirmara em *L'Anthropologie, science des sociétés primitives?* (1971) que a mais-valia existe apenas de forma potencial nas sociedades primitivas. Para Baudrillard, não faz sentido procurar “mais-valia” em tais sociedades ou achar que elas produzem coisas apenas para satisfazer necessidades: elas não interrompem a produção de coisas quando as necessidades são satisfeitas, como se elas deliberadamente se recusassem a jogar nosso jogo de produzir excedentes.

Embora Baudrillard seja costumeiramente mencionado como um pensador pós-moderno, ele teria rejeitado tal rotulação em uma palestra em Nova York em 1986 (HORROCKS; JEVTIK, 2003, p.171). Contudo, é possível encontrar em suas obras alguns elementos em comum com outros autores anteriormente citados e que costumam ser mencionados dentro dos debates sobre pós-modernismo: suas críticas ao marxismo em generalidade e em especial aos antropólogos marxistas se aproxima da postura cética em relação aos metadiscursos legitimantes proposta por Lyotard – no caso, um ceticismo em relação à capacidade das categorias marxistas de pensamento (equivalentes a um “grande discurso”, tal como “Verdade”, “Progresso”, etc.) para a explicação de sociedades primitivas; a sua caracterização de que vivemos em uma hiper-realidade onde não há distinção entre realidade e representação também se aproxima de questões postas pelos pós-modernos como o problema da representação e a tomada realidade como um efeito da linguagem.

1.3 Bakhtin: Ideologia, Carnavalização e Heteroglossia

Alguns aspectos da linguística de Mikhail Bakhtin merecem menção, não apenas pela importância do autor para o movimento pós-moderno como também para a corrente dialógica da Antropologia norte-americana.

Bakhtin enfatizou o caráter não subjetivo e interativo da linguagem, que em sua proposta deve ser pensada em termos de situações discursivas específicas. Para o autor não há palavras ou frases neutras, monológicas, privadas. Logo, os conceitos mobilizados por Bakhtin visam dar conta de caracterizar o contexto e intenção linguística.

O conceito de *cronotopo*, por exemplo, indica uma configuração de indicadores espaciais e temporais em um cenário onde (e quando) têm lugar certos acontecimentos. Para Bakhtin, não se pode situar historicamente um acontecimento qualquer sem referir-se implícita ou explicitamente a cronotopos. Em Antropologia o cronotopo equivale ao que nos referimos simplesmente como “contexto”.

Reynoso (op.cit.) comenta, por exemplo, como diversos cronotopos são construídos por Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*: lugares específicos (“Rio”, “Mato

Grosso”) aparecem como momentos de uma ordem humana inteligível – ganham um sentido mais de contexto do que de localização espacial.

O conceito (ou o processo) de *carnavalização* é outro elemento da obra de Bakhtin apropriada pelos pós-modernos. Bakhtin via o carnaval como a manifestação de práticas e valores genuinamente populares, mas que se encontram ocultas ou reprimidas na maior parte do tempo. Já os pós-modernos costumam utilizar o conceito bakhtiniano de carnavalização para se referir ao desaparecimento da diferença entre atores e espectadores – e trazendo a questão para o campo antropológico, o desaparecimento da distinção entre sujeito e objeto em algumas ocasiões. Para Bakhtin, não há como, se tratando do carnaval, observá-lo de fora sem ser afetado.

Bakhtin pode ser considerado o pai da dialógica, que é algo diferente da dialética. A *dialogia* se opõe à concepção monológica da linguagem, que separa as expressões do contexto dialógico onde ocorrem.

Pela dialógica de Bakhtin considera-se que qualquer expressão, por mais autônoma que aparente ser, não passa de um momento de um diálogo, o fragmento de um processo contínuo da comunicação verbal ou intertextual. Aparentemente, um texto pode encerrar em si um conjunto de postulados, mas é possível localizar nele conteúdos que respondem a outros textos, e pode-se pensar que este texto também será respondido por outros textos. Um texto ou um monólogo é uma unidade em uma intertextualidade contínua (REYNOSO, 2003, p.26).

Outro conceito de Bakhtin é o de *heteroglossia*, oposta às ideias centrípetas e homogeneizadoras da expressão: a heteroglossia é a diferenciação interna e estratificação daquilo que aos acadêmicos parece indiferenciado.

Para Bakhtin toda linguagem está socioideologicamente diferenciada: na linguagem das classes populares, das categorias profissionais, das gerações sucessivas (REYNOSO, op.cit.). Para o autor as forças centrípetas (homogeneizadoras) trabalham ininterruptamente lado a lado às forças centrífugas (estratificadoras) da heteroglossia.

Bakhtin também promove em suas obras discussões sobre o signo: para o autor os conteúdos conotativos de um signo não estão dados de forma definitiva, podendo cada setor social aplicar à sua linguagem conotações diferentemente orientadas, que se interseccionam com os signos. O signo tem algo de dinâmico, se constituindo em um campo de luta de classes.

Conforme aponta Reynoso, a multiconotação social do signo proposta por Bakhtin contrasta com ideia corrente entre etnometodologistas e interacionistas simbólicos sobre a construção de significados, entendidos como o produto final da negociação entre iguais. Os significados são múltiplos, e esta multiplicidade em Bakhtin reflete não só a instabilidade (ou dinamicidade) inerente à linguagem, mas como também ela própria é um campo de força e de choque de interesses.

As discussões de Bakhtin têm certa influência nos debates da Antropologia sobre os estilos de escrita etnográfica, mais especificamente na análise e questionamento da autoria dos textos e a afirmação da autoridade do etnógrafo, sendo James Clifford um dos autores dedicados a estas temáticas. Dennis Tedlock incorpora as discussões sobre a dialógica, e diversos antropólogos experimentais exaltam a polifonia e a heteroglossia e procuram pôr em práticas formas polifônicas de etnografia.

1.4 O Contexto Pós-Colonial

Além das contribuições de pós-modernos e pós-estruturalistas, o contexto pós-colonial também participa do conjunto de correntes de pensamento que contribuíram para a corrente pós-moderna na Antropologia dos anos 1980.

Há diferentes compreensões sobre o que é o pós-colonialismo, já que este se apresenta de diversas formas: como descrição das condições institucionais de sociedades anteriormente coloniais; como uma representação abstrata da situação global após o período colonial; e como a descrição de discursos comunicados por orientações epistemológicas e psicológicas.

Deste modo, a ideia de pós-colonialismo remete a um novo contexto histórico que diz respeito a uma nova situação global que resulta da dissolução no século XX de grandes impérios e declaração de independência de ex-colônias.

O movimento pós-colonial tem sua gênese nas artes e humanidades, e posteriormente estas discussões chegam à Antropologia, levantando questionamentos direcionados ao modelo clássico de etnografia, pois uma vez que este modelo desenvolveu-se no âmbito do encontro colonial, este modelo clássico passa a ser reavaliado em face das mudanças das condições de trabalho de campo que surgem com este novo contexto.

Os sujeitos envolvidos neste primeiro movimento do pós-colonialismo nas artes e humanidades são costumeiramente intelectuais oriundos de ex-colônias, que passam a questionar com que direito os intelectuais da metrópole se punham a definir quem eram ou como eram os “nativos”, ou seja, o que sustentava ou como se sustentava a autoridade estética e intelectual dos intelectuais das metrópoles. Escritos como os de Frantz Fanon e Vine Deloria são exemplos destas preocupações, e ambos impactaram a Antropologia de forma significativa.

Fanon, um médico e escritor natural da Martinica, discutia nas suas obras a questão do poder e da identidade em relações grupais desiguais. No livro *Pele negra, Máscaras brancas* (FANON, 2008), publicado em 1956, Fanon promove uma profunda discussão sobre a relação entre o homem branco e homem negro nas colônias, retratando como nesta convivência conflituosa é imposto ao negro um sentimento de inferioridade e humilhação, onde é convencido pelos senhores brancos de que sua única esperança era ficar branco – mas sua pele *jamais se tornaria* branca. A única saída era esconder-se sob a máscara do “nativo”: apresentava-se como obediente do seu senhor, mas por trás da máscara vivia outra vida.

As obras de Fanon antecedem em algumas décadas algumas discussões na Antropologia sobre identidade e situação colonial, inclusive servindo de referência para autores como Homi K. Bhabha (1998).

Vine Deloria, um professor, advogado, ativista e nativo Sioux Dacota, também impactou de certa maneira a Antropologia com suas denúncias em *Custer died for your sins* (DELORIA, 1970). Nesta obra Deloria critica a maneira como as autoridades falavam *sobre* e *em nome* dos nativos norte-americanos, não permitindo que os nativos falassem por si mesmos. Outro traço da referida obra, esta mais

claramente próxima às críticas dos antropólogos pós-modernos, é a fúria de Deloria com os antropólogos boasianos, cujo relativismo condenava os nativos norte-americanos ao eterno exotismo, impedindo-os de chegar à igualdade com os brancos.

Posteriormente surge nos anos 1980 um movimento pós-colonial, lançado por Edward Said, um professor de literatura e americano de origem palestina. Seu livro *Orientalismo* (SAID, 1990) é uma obra referencial para se falar sobre pós-colonialismo.

Said retrata nesta obra como os “orientais” eram retratados pela academia ocidental de uma forma ambivalente, num misto de fascínio e de aversão, retratando o “Oriente” como o lugar do irracional, do exótico e do sensual. Para além de uma mera referência geográfica, Said argumenta que “Oriente” era para os europeus uma categoria flexível, até mesmo um espaço flexível, já que servia para se referenciar os mais variados grupos humanos e abarcava uma área vasta entre dois continentes, do Marrocos ao Japão.

Said aponta como a academia ocidental, inclusive a Antropologia, construiu visões simplistas, essencializadas e reificadas a respeito dos orientais, por vezes sustentadas em dicotomias do tipo “nós” e “eles” que sustentavam a visão de que o Ocidente era lugar da ciência e da racionalidade e Oriente a sua negação.

A argumentação de Said movimentou debates dentro da disciplina de Antropologia dos anos 1980, cada vez mais se voltando à autocrítica, e de certa forma os interesses dos pós-modernos se sobrepuseram a esta crítica de Said.

Posteriormente, no final dos anos 1980, a questão pós-colonial torna-se uma disciplina acadêmica autônoma— “Estudos pós-coloniais” – abarcando não só autores como Fanon e Said, como também autores como o crítico literário Gayatri Chakravorty Spivak e o teórico cultural Homi K. Bhabha. Em comum, estes dois últimos se interessam pelas vozes reprimidas (mulheres, negros, minorias, castas inferiores, analfabetos, etc.) e a busca por meios de conferir a estes segmentos alguma visibilidade num espaço científico onde o conhecimento ocidental e masculino é ainda hegemônico.

Em suma, se a questão pós-colonialista surge inicialmente com uma proposta mais política do que epistemológica, ela também coincidiu com a “virada reflexiva” em curso dentro da Antropologia norte-americana, dando subsídios às críticas epistemológicas e metodológicas de sua corrente pós-moderna.

Por fim, há de se ressaltar também que certas tendências presentes dentro da própria Antropologia prepararam o terreno para a posterior crítica pós-moderna dirigida à disciplina, como por exemplo a Antropologia Interpretativa, com sua noção de “cultura como texto” (SILVA, 1991), o marxismo e feminismo, que nos anos 1970 colocaram em evidência questões como a relação entre conhecimento e poder, de modo que não haveria visões de mundo ideologicamente neutras.

Concluindo, o presente capítulo não almejou realizar uma discussão profunda a respeito do pensamento pós-moderno em sua generalidade, dada à amplitude do tema, ou uma profunda exposição sobre as obras e autores citados.

Deste modo, a exposição se ateve apenas a complementar alguns pontos de discussão apenas esboçados na introdução e à apresentação de conceitos e discussões imprescindíveis para se compreender as problematizações sobre a escrita etnográfica por parte da Antropologia pós-moderna, assim como as críticas a ela dirigidas, a ser discutidas nos próximos capítulos.

2 ESCRITA ETNOGRÁFICA E A CRÍTICA PÓS-MODERNA

Neste capítulo discuto as origens da vertente pós-moderna na Antropologia, quais os interesses dos profissionais que dela participam, assim como a exposição de algumas críticas dirigidas a esta vertente.

Ao longo dos anos 1980 começa a despontar na Antropologia norte-americana um grupo de autores (entre antropólogos, historiadores e especialistas em estudos literários) influenciados pelo pensamento pós-moderno, pelo pós-estruturalismo e pelo movimento pós-colonialista, refletindo sobre a escrita etnográfica e promovendo críticas epistemológicas e metodológicas direcionadas à própria disciplina antropológica.

A diversidade de ideias e propostas deste grupo é perceptível na coletânea de ensaios *Writing Culture: The poetics and the politics of ethnography* (CLIFFORD; MARCUS, 1986), onde os organizadores George Marcus e James Clifford já esclarecem no Prefácio que o leitor encontrará nela tanto atrito como entendimento entre os colaboradores da obra. *Writing Culture* é uma obra onde se encontram reunidos ensaios produzidos após seminário realizado em 1984 na School of American Research, Santa Fé - EUA, onde estiveram reunidos diversos autores debatendo sobre a escrita etnográfica.

Tanto o seminário de Santa Fé quanto a coletânea *Writing Culture* editada alguns anos depois, em 1986 são apontados por Reynoso (2003, p.31) como marcos definidores desta vertente pós-moderna da Antropologia, incorporando sob os auspícios do pós-modernismo as propostas das Antropologias interpretativa e simbólica.

Caracterizar o que é esta crítica pós-moderna na Antropologia se tornou uma reflexão necessária ao longo desta pesquisa. Afinal, quem são os pós-modernos na Antropologia? São uma escola, um movimento ou um grupo de pessoas com algumas afinidades teóricas e metodológicas?

Trajano (1988), em sua resenha do volume *Writing Culture* (CLIFFORD; MARCUS, 1986), salienta a variedade de abordagens e que a formação de uma

tendência ou escola não seria uma pretensão por parte dos autores. Ele refere-se a este grupo de autores como “federação interpretativa”, uma vez que haveria (a julgar pelos ensaios presentes no volume *Writing Culture*) constantes referências implícitas e explícitas à figura de Clifford Geertz, que no seu entendimento pode ser considerado a “cabeça da linhagem”.

Trajano vai além, e retomando a ideia de “federação”, aplica uma nova metáfora: a Antropologia como estrutura segmentária, onde uma federação se afirmaria em oposição a outras federações (a federação interpretativa se afirmaria em sua oposição à federação estruturalista, por exemplo). Ou seja, pode-se pensar em autores pós-modernos que, ainda que não se apresentem como um grupo coeso, se definem por contraste ao opor-se a outros segmentos da disciplina e buscam um protagonismo ou alguma projeção dentro do meio acadêmico.

Spiro (1996, p. 764) também ressalta em seu artigo que os antropólogos pós-modernos formam um grupo tão diverso como qualquer outro, e esclarece que suas caracterizações e generalizações sobre os argumentos dos pós-modernos valem pra maioria, mas não todos os autores deste grupo: este autor se mostra preocupado sobre a maneira mais honesta de se caracterizar autores que são referidos como um grupo ou movimento, mas que possuem propostas e posicionamentos diversos. Assim, Spiro justifica que no limitado do espaço de seu artigo lhe é possível apenas ressaltar aspectos comuns entre diversos posicionamentos deste grupo de pós-modernos, sendo inevitável que este ou aquele autor não se sintam contemplados pelas generalizações.

Kuznar (2008, p.78) elenca elementos que considera como primários dentro do movimento pós-moderno, de modo que qualquer autor cujo pensamento englobe a maioria ou todos estes elementos elencados a seguir pode ser denominado como “pós-moderno”. São elencados os seguintes elementos: 1) A elevação do texto e da linguagem como o fenômeno fundamental da existência; 2) A aplicação da análise literária a todos os fenômenos; 3) Questionamento da realidade e da representação; 4) A crítica das metanarrativas; 5) Argumentação contra o método e a avaliação; 6) Foco em relações de poder e hegemonia; 7) Crítica geral dirigida às instituições Ocidentais e ao conhecimento ocidental.

Em suma, todos os autores anteriormente citados apontam de maneira similar para a heterogeneidade dos pós-modernos e como estes não parecerem se interessar em formar uma escola ou movimento coeso, além de demonstrar certa preocupação em não estereotipar o grupo ao tentar fazer generalizações. De modo geral, destaco a relação de elementos primários do pensamento pós-moderno tal como foram apontados por Kuznar e citados anteriormente como uma boa síntese das ideias e interesses dos pós-modernos.

Curiosamente, Reynoso (2003, p. 52-53) comenta que a oposição a este grupo de pós-moderno na Antropologia não parte de uma escola, movimento ou corrente específica, mas é uma oposição constituída por “vozes” que se opõem e/ou criticam os pós-modernos.

Assim, arrisco dizer que a ideia de “vozes” seja também uma boa metáfora para se caracterizar este grupo ou movimento pós-moderno na Antropologia: como vozes que possuem em comum alguns daqueles elementos de pensamento anteriormente elencados por Kuznar e que dialogam (no sentido bakhtiniano do termo) entre si e com seus críticos “modernistas”.

Em vista deste leque de caracterizações possíveis, opto por me referir aos pós-modernos na Antropologia ao longo da presente exposição preferencialmente como “crítica pós-moderna na Antropologia”, assumindo que o leitor está ciente de estou me referindo a um grupo heterogêneo de autores cujas abordagens podem convergir e divergir entre si, diferenciando-os (para fins didáticos) dos autores pertencentes à tradição pós-moderna em geral apresentada no capítulo 1.

A fim de tornar a exposição o mais didática possível, sigo a proposta de Reynoso (2003), que localiza na Antropologia pós-moderna três enfoques diferentes, ressaltando novamente que a crítica pós-moderna em Antropologia não se apresenta como uma “escola” ou um grupo com propostas bem definidas, de modo que esta separação em três correntes proposta por Reynoso e aqui adotada tem fins meramente analíticos.

2.1 A Meta-Antropologia

Também conhecida como “antropologia da antropologia”, a *meta-antropologia* é a principal corrente deste segmento pós-moderno na Antropologia.

Os autores desta corrente promovem em suas obras uma *meta-etnografia* porque estes tomam os escritos de outros antropólogos como seus objetos de estudo, tomados enquanto representações etnográfica dos Outro – tal como uma “crítica literária” de etnografias. Dentro desta linha há uma preocupação em analisar criticamente os recursos retóricos e “autoritários” da etnografia convencional, além de tipificar outras alternativas de redação de etnografias – formas experimentais, dialógicas e polifônicas de etnografia.

O principal nome deste segmento meta-antropológico é o historiador James Clifford, além de outros autores como George Marcus, Dick Cushman e Mary Louise Pratt.

Os próprios antropólogos e suas obras, tomados como sujeitos e objeto de estudo por estes meta-etnógrafos, são caracterizados de uma perspectiva diferente da usual: quando pensamos sobre as atividades desenvolvidas por um antropólogo de imediato pensamos na prática de trabalho de campo e da observação participante. Por outro lado, a corrente meta-antropológica privilegia a escrita como a atividade definidora do antropólogo, tomando este como um tipo de escritor:

Nós começamos não com a observação-participante ou com textos culturais (convenientes à interpretação), mas com a escrita, a feitura de textos.

Não mais uma dimensão oculta e marginal, a escrita emerge como o centro do que antropólogo faz tanto em campo como após. O fato disto não ter sido até recentemente retratado e seriamente debatido reflete a persistência de uma ideologia que clama por transparência da representação e imediatismo da experiência. Escrita reduzida à método: manter boas notas de campo, fazer mapas precisos, relatar resultados. (CLIFFORD, 1986, p.02)

Para Clifford, não apenas etnografia está envolvida com as escrita do começo ao fim, algo que consiste no mínimo em uma transformação da experiência em texto: este processo é complicado por outras subjetividades e constrangimentos políticos fora do controle do antropólogo. É em face destas complicações que a

etnografia encenaria uma estratégia específica de autoridade. Esta estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como provedora da verdade no texto: uma complexa experiência cultural é enuncia por um indivíduo. (CLIFFORD, 1998, p.21-22).

A obra de B. Malinowsky é utilizada por Clifford como para ilustrar, enquanto uma precursora notável desta forma, esta estratégia de afirmação de autoridade presente na etnografia convencional:

O frontispício de *Os Argonautas*, como toda fotografia, afirma uma presença – a da cena diante das lentes; e sugere também outra presença – a do etnógrafo elaborando ativamente esse fragmento da realidade trobriandesa. [...] O modo predominante e moderno de autoridade no trabalho de campo é assim expresso: “Você está lá... porque eu estava lá”. (CLIFFORD, 1998, p.18).

Em suma, Clifford e outros autores estão a debater como este modelo de etnografia, encenando estes artifícios retóricos de afirmação de autoridade, estão sendo desafiados, criando uma sensação crise epistemológica de representação na disciplina. Contudo, em meio a esta alegada crise, outras formas de etnografia inclinadas à experimentação e à polifonia entram no escopo de análise dos meta-etnógrafos.

2.2 A Antropologia Experimental

Outra corrente pós-moderna é a *antropologia experimental*, tendo como representantes autores como Vincent Crapanzano, Kevin Dwyer e Paul Rabinow. Segundo Reynoso (2003, p.36) se a corrente anterior promove uma reflexão teórica das etnografias, esta propõe uma renovação das práticas por meio das chamadas “etnografias experimentais” – etnografias estas que também são estudadas pelos especialistas da meta-antropologia.

O elemento característico desta modalidade é maneira como os autores plasmam a práxis do trabalho de campo com a discussão teórica da apresentação dos dados na etnografia.

First-Time (1983), é um exemplo de etnografia experimental de Richard Price, em coautoria com os anciãos Samarakas. O “First-time” que dá título à obra refere-se ao um período histórico compreendendo a fuga em massa de escravos das

plantations do Suriname, as tentativas de recaptura e a “grande paz” que sela sua Independência em 1762.

Por conta própria Price identificou os anciãos Samarakas não como meros informantes, mas como coautores da obra, incluindo suas fotos acompanhadas de uma pequena biografia. No seu entendimento eram os anciãos quem detinham a maior parte do conhecimento a respeito do First-time, enquanto Price possuía acesso a arquivos coloniais daquele período.

O conhecimento sobre eventos do passado e do próprio First-Time era compreendido como um privilégio dos anciãos samarakas, não podendo ser revelado indiscriminadamente a qualquer pessoa: mobilizando estes conhecimentos dos anciãos e comparando-os aos documentos coloniais para se compreender o que foi o First-Time, Price considerou que se o esforço de contar a história dos Samarakas e do First-time foi conjunto, todos os envolvidos deveriam aparecer de forma equânime na obra como coautores (cf. CALDEIRA, 1988).

Outro exemplo de etnografia inclinada à experimentação é *Reflections on fieldwork in Morocco*, de Paul Rabinow (1977), debatida em detalhes no capítulo 3 do presente trabalho.

2.3 A “Vanguarda”

A terceira corrente citada por Reynoso seria a ala mais extrema do pós-modernismo na Antropologia, tendo por expoentes Stephen Tyler e Michael Taussig. Segundo Reynoso (2003, p.28), os autores desta corrente parecem não se interessar nem por uma análise pormenorizada das etnografias e nem pela renovação da literatura antropológica, por vezes assinalando a falência de alguma forma de se escrever etnografia, ou proclamando a crise da ciência em geral.

Para Tyler (1986) a etnografia não faz parte nem da busca por conhecimento universal e nem um instrumento de emancipação/repressão de povos; ela também não seria mais um modo de discurso tal como são a ciência e a política, mas sim um discurso superordenado ao qual todos os demais discursos são relativizados e nela encontram seu sentido e justificação.

A etnografia é um discurso transcendente, segundo Tyler, porque consegue *evocar* o que não pode ser conhecido discursivamente ou representado perfeitamente.

Evocação não é apresentação nem representação. Ela não apresenta objeto, nem faz representação de algum, mas torna este objeto disponível pela ausência do que pode ser concebido, mas não apresentado. [...] Evocação – melhor dizendo, etnografia – é o discurso do mundo pós-moderno, para o mundo que fez a ciência e que foi feito pela ciência e que desapareceu, e o pensamento científico é agora um modo arcaico de consciência sobrevivendo, por enquanto, em forma degradada dentro e fora do contexto etnográfico que o criou e que o sustenta. O pensamento científico sucumbiu porque violou a primeira lei da cultura, que diz que “quando mais o homem controla algo, mais incontrolláveis ambos se tornam”. (TYLER, 1986, p.123)

As colocações de Tyler me parecem, em comparação aos demais autores, as mais próximas do pensamento pós-moderno em sua generalidade se tomarmos as características elencadas por Kuznar (2008, p.78), como questionamento acerca da realidade e da representação e também certo ceticismo em relação à metadiscursos legitimantes como a ideia de progresso.

Tyler claramente faz suas afirmações e reflexões partindo do pressuposto que vivemos em condições de pós-modernidade.

A etnografia pós-moderna é um texto cooperativamente desenvolvido, consistindo em fragmentos de discurso de modo que evocam nas mentes do leitor e do escritor a emergente fantasia de um mundo possível de realidade compartilhada, provocando assim uma integração estética que terá efeito terapêutico. (TYLER, 1986, p. 125).

Este “efeito terapêutico”, explica Tyler, equivale à “poesia”, não em relação à forma textual (o poema), mas sim em seu contexto e função originais, enquanto algo que propicia a quebra performativa do discurso cotidiano, *evocando* o *ethos* da comunidade e assim provocando os ouvintes a agirem de forma ética.

A dialógica de Bakhtin anteriormente apresentada serve de apoio para compreender as proposta de Tyler, sobretudo a apologia a formas polifônicas de etnografia e a noção de etnografia produzida de forma não -monológica, a partir de uma realidade comum (ou a partir da *sensação* de uma realidade comum possível pela evocação):

“Como a etnografia pós-moderna prefere o “discurso” ao “texto”, ela privilegia o diálogo por oposição ao monólogo e enfatiza a natureza cooperativa e interacional da situação etnográfica em contraste com a ideologia do observador transcendente. Na verdade, ela rejeita a ideologia do “observador-observado”, não havendo nada observado e ninguém que seja o observador. Há, ao contrário, uma produção mútua e dialógica de uma história comum. Entendemos melhor o contexto etnográfico como o de uma construção conjunta de uma história que, em uma de suas formas ideais, resultaria num texto polifônico, de que nenhum de seus participantes teria a palavra final sob a forma de uma história engessada ou de uma síntese simplificadora – um discurso sobre o discurso” (TYLER, 1986, p. 126).

Em suma, as conjecturas de Tyler sobre o que seria a escrita de etnografias em condições de pós-modernidade me parecem, se não observações sobre as mesmas, serviriam de referência para os que promovem formas experimentais de etnografia.

Outro autor, Michael Taussig, promove uma forma experimental de etnografia, misturando economia política marxista com a Antropologia interpretativa para falar sobre a integração de camponeses colombianos e mineiros peruanos (em comum entre eles, o modo de vida até então pré-capitalista) como proletariado em uma economia monetária.

Taussig, que enquanto estudante vem para a América do Sul na intenção de prestar serviços médicos à guerrilha no sudeste colombiano, se torna um “iniciado” na selva no uso do *yagé*, sob influência de um xamã.

Em obras como *The devil and commodity fetishism in South America* (TAUSSIG, 2006) Taussig procura explorar as mediações simbólicas que camponeses e mineiros, ainda enraizados em seus modos de vida pré-capitalista, realizam para tentar compreender o contexto capitalista onde estão sendo integrados como força de trabalho proletarizada.

Para Reynoso (2003, p. 42), Taussig popularizou entre os antropólogos pós-modernos a técnica de montagem literária: seus textos são presumidamente inacabados, onde fragmentos estilisticamente dissimilares se sobrepõem e estabelecem oposições ou paralelismos entre, por exemplo, a cura xamânica ou os delírios induzidos pelo consumo do *yagé*.

Taussig retrata as manifestações culturais indígenas a respeito do mundo capitalista como formas simbólicas implícitas de resistência à colonização, à cultura hegemônica a que estão sendo inseridos, tomada como “má”, “diabólica”.

A questão mais imediata que a abordagem de inspiração marxista de Taussig traz a mente seria a possibilidade ou impossibilidade da economia política explicar este contexto – lembrando as críticas de Baudrillard aos antropólogos marxistas anteriormente expostas. Contudo, creio que a discussão de Baudrillard não se aplique a Taussig.

Talvez a questão a se pensar é se de fato podemos tomar as manifestações simbólicas indígenas acerca de uma economia monetária como práticas deliberadamente contra-hegemônicas, como formas explícitas ou implícitas de resistência simbólica.

A guisa de conclusão, a crítica de Sahlins em relação a como a questão do poder tem se apresentado na Antropologia apresentada no próximo subcapítulo pode ser algo útil para pensar a abordagem destas comunidades de camponeses e mineiros pela ótica da economia política.

2.4 Vozes distonantes: críticas à Antropologia pós-moderna

Nesta etapa de minha exposição apresento algumas críticas e oposições direcionadas a alguns autores participantes da crítica pós-moderna em Antropologia. Embora o pensamento pós-moderno em sua generalidade seja objeto de debate e preocupação para alguns autores quanto aos possíveis impactos de sua influência no campo das Ciências Humanas, minha exposição ficará restrita à algumas oposições direcionadas ao pós-modernismo dentro da Antropologia.

Tais oposições levantadas ao pós-modernismo na disciplina também não partem de um grupo coeso ou de uma corrente específica da Antropologia, mas sim de autores que individualmente criticam as abordagens de influência pós-moderna de outros autores. Para tanto, abordo algumas críticas postas por M. Sahlins, S. Sangren, C. Geertz, P. Rabinow e G. Marcus.

Esperando por Foucault, ainda, de Marshall Sahlins (2002), traz algumas críticas em relação à influência do pensamento pós-moderno na Antropologia. Inclusive, esta obra possui um formato inusitado⁴, reunindo pensamentos diversos do autor sobre a disciplina e apresentando-os de uma maneira (segundo o próprio Sahlins) “pós-estruturalista, uma *pasticherie*”. Destaco nela duas críticas pertinentes ao presente trabalho: sobre a Antropologia como um objeto de estudo dos “Cultural Studies” e sobre o corrente interesse na Antropologia por discussões envolvendo o poder, influenciadas pelo contato com a literatura pós-estruturalista.

Em diferentes momentos de sua exposição Sahlins dirige críticas (sem citar nomes) aos *Cultural Studies*, cujos membros são referidos como “Cult Studs” ao longo da obra. Estes, diz Sahlins, parecem pensar que Antropologia não é nada mais que etnografia, quando na verdade isto deveria ser posto de outra forma: etnografia é Antropologia ou não é nada (SAHLINS, 2002, p.12).

Em outro trecho Sahlins traz uma metáfora sugestiva, remetendo a ideia de uma “Economia política das Humanidades” onde haveria uma “divisão social do trabalho acadêmico”, tendo de um lado os antropólogos – tratados pelos Cult Studs tal como “classe trabalhadora”, “proletários” condenados a realizar duros trabalhos (de campo) –, e de outro os próprios Cult Studs, que parecem se ver como a classe pensante, emancipada e emancipadora: “Suas mentes estão anestesiadas pelo labor em duras realidades culturais, eles [antropólogos] deixam as grades teorizações para os Professores ingleses” (SAHLINS, 2002, p. 77).

Embora Sahlins não associe explicitamente os Cult Studs à prática de meta-antropologia, há um claro ceticismo quanto a forma como são conduzidos estes debates onde os antropólogos e seus escritos são convertido em um “outro” passível de ser observado.

Na mesma obra Sahlins esboça uma crítica, a meu ver, não sobre o pós-estruturalismo em si, mas da forma como conceitos e noções dele oriundos têm sido trazidos para a disciplina: especificamente, o autor comenta sobre a presença de uma “obsessão Foucaultiana-Gramsciana-Nietzschiana” de alguns sujeitos dentro da disciplina antropológica com a ideia de “poder” (SAHLINS, 2002, p. 21-22).

⁴ Solicitei a Sahlins que ele elaborasse uma pequena atração para após o jantar da A.A.A. de 1993 com o intuito de entreter os presentes, e partir dela surge posteriormente a referida obra.

“Poder”, em suas palavras, se torna um buraco negro intelectual pra onde as formas culturais são sugadas e significadas como formas de “dominação”, “resistência”, “colonização”, “violência”, “poder”.

Os mais diversos objetos passam a ser “explicados” – assim mesmo, entre aspas, pois aparentam ser antes mera rotulações ou caracterização do que explicações de fato – em termos de poder e resistência, hegemonia e contra-hegemonia: para ilustrar a forma como se dão estas caracterizações Sahlins “entra no jogo” e vai caracterizando alguns estudos presentes em edições da *American Ethnologist and Cultural Anthropology*: “poesia lírica beduína” (é contra-hegemônica); “Moda feminina em La Paz” (também contra-hegemônica); “ a caracterização social de escravos dominicanos libertos como “camponeses” (hegemônico), e assim por diante.

Em suma, tal prática parece ser para Sahlins (2002, p. 23) uma forma de “neofuncionalismo” onde práticas sociais triviais são retoricamente apresentadas (utilizando vários termos em francês e nomenclaturas típicas do pensamento pós-moderno) como práticas fatalmente políticas. Ou seja, tais caracterizações só parecem fazer sentido para quem as produz, já nem todas as práticas são de fato deliberadamente políticas tal como são apresentadas.

Além de Sahlins, Steven Sangren é outro autor que demonstra preocupações em relação às influências do pensamento pós-moderno na Antropologia. Para pontuar as críticas deste autor seleciono um artigo por ele publicado originalmente no final dos anos 1980 (SANGREN, 1992).

Considero relevante o artigo⁵ não apenas pelas críticas que nele constam, mas também pelo relato que Sangren faz sobre o contexto acadêmico norte-americano dos anos 1980, registrando as incertezas despertadas na comunidade acadêmica sobre esta crítica pós-moderna na Antropologia, escritas no período onde tal crítica estava ganhando corpo.

⁵ Nesta versão do artigo de Sangren que utilizo (de 1992, sendo que fora originalmente publicado em 1988) constam também após o mesmo comentários de P. Rabinow, J. Clifford (de longe o mais criticado no artigo de Sangren) e outros autores sobre o artigo de Sangren, além de uma tréplica do mesmo sobre estes comentários. Na impossibilidade de resumir esse acalorado debate, recomendo a leitura do artigo na versão utilizada no presente trabalho.

Sangren relata a proliferação de livros e textos meta-etnográficos promotores de uma “auto-desconstrução” da Antropologia, pautada em valores como “reflexividade”, “polifonia” e diálogo. O autor atribui tal proliferação à adesão de alguns autores a um modismo “desconstrutivista” ou “pós-modernista” já presente na crítica literária e inspirada na Filosofia Continental, sobretudo francesa – cabe aqui lembrar as influências do pós-estruturalismo apresentadas no capítulo anterior.

A Antropologia está ela própria agora identificada com rótulos que está acostumada a atribuir à economia, ciência política e sociologia: inconscientemente positivista, ingênua e não-reflexiva de sua própria contingência histórica e cultural. (SANGREN, 1992, p.277)

A tônica do ensaio de Sangren é de desaprovação a esta aproximação entre a Antropologia e o pós-modernismo e de ceticismo em relação à autodeclarada “reflexividade” dos pós-modernos na Antropologia: o autor toma os estudos meta-etnográficos de James Clifford como significativos da tendência desconstrutivista que estava em emergência na disciplina por sua crítica interna à retórica e autoridade na escrita etnográfica.

Remetendo à noção de Michael Fisher (In CLIFFORD; MARCUS, 1986) de que “pós-modernismo” equivale à ceticismo em relação às bases da autoridade, Sangren acha curioso que os pós-modernos se considerem os únicos preocupados com a questão da autoridade:

Como muitos de meus colegas, estou simultaneamente intrigado e aterrado pela combinação de vislumbre e arrogância que caracteriza esta abordagem do fazer antropológico em si mesmo como um objeto ou “outro” para estudo. (SANGREN, 1992, p.277)

Sangren argumenta que quando os pós-modernos enfatizam a questão da autoridade etnográfica como algo essencialmente construído textualmente, eles não estariam sendo tão reflexivos quanto pensam ser e, inclusive, estariam até mesmo a diminuir a lógica e legitimidade das próprias alegações pós-modernas: seria mesmo a autoridade do antropólogo construída tão-somente pela sua retórica textual? Para Sangren, não há problema que o questionamento da autoridade passe pela da escrita etnográfica, e considera que a identificação do texto etnográfico

como um *locus* de autoridade é até salutar. Contudo, a autoridade não repousa unicamente sobre o texto:

[..] devo argumentar que, mesmo pensando que o conteúdo da crítica possa levantar questionamentos à autoridade *textualmente* constituída, o esforço deveria necessariamente apontar para a autoridade e poder como *socialmente* constituídos. Consequentemente, a menos que os antropólogos estejam preparados para aceitar calados a autoridade da etnografia pós-moderna e seu vagamente definido convite à substituição da “totalização” epistemológica em favor da “polifonia” e “parcialidade”, a disciplina deve por bem repensar e, quiçá, defender sua autoridade. (SANGREN, 1992, p.278-279)

Quando se restringem a se limitar à autoridade do antropólogo à escrita, os pós-modernos da antropologia parecem esquecer (e por isso correndo o risco de diminuir a lógica e legitimidade de suas próprias alegações pós-modernas) que conhecimento, poder e autoridade são socialmente e culturalmente reproduzidos. Em outra passagem, Sangren comenta que críticos da Antropologia interessados em autoridade textual parecem confundir autoridade nos textos com autoridade na sociedade:

[..] se autoridade “textual” fosse tão eficaz como alguns críticos literários enfatizam, escritores poderiam ser reis. [...] Em outras palavras, ao fazer a autoridade textual se passar por autoridade cultural em geral, o crítico literário, enquanto construtor e desconstrutor daquela autoridade, coloca-se ele/ela mesmo(a) em uma posição de poder transcendente – se não a de um rei, pelo menos a de um sumo sacerdote. (SANGREN, 1992, p.283)

Este fragmento acima aponta também para o que Sangren define como uma não-reconhecida (ou mascarada) vontade de poder na retórica dos que advogam a antropologia pós-moderna ou experimental.

Assim como Reynoso (2003, p.57) sugere que a própria noção de “etnografia convencional” é em boa medida uma invenção pós-moderna, algo sobre o qual não se reflexiona, mas que serve de retórica e é utilizada para demonstrar (nas palavras de Reynoso) as mais diversas vilanias – etnografia convencional não é polifônica, a voz do antropólogo sobressai ou suprime as outras vozes, etc. –,

Sangren também levanta uma questão semelhante ao apontar que a criação da categoria “pós-moderna” acaba criar também um “outro”.

Em alguns pontos de seu ensaio Sangren (1992, p. 278;285) enfatiza como se opera no volume *Writing Culture* a criação desse “outro”: quando Clifford afirma que as “as verdades etnográficas são *parciais* – comprometidas e incompletas” e que tal caracterização se firmou apesar de da resistência de alguns (in CLIFFORD; MARCUS, p.07), ele estaria, segundo Sangren, inconscientemente a traçar uma linha divisória entre “escritores sofisticados” que aceitam esta caracterização e outros que ainda estariam inconscientes em relação ao pós-modernismo ou mesmo tomados como positivistas.

Em suma, Sangren procura empreender uma defesa das bases tradicionais da autoridade etnográfica, mas não necessariamente defendendo a etnografia convencional, além de pontuar que a reflexividade proposta pelos pós-modernos pode ir muito além se autoridade etnográfica for pensada como socialmente construída (e não restrita à textualidade) e de certa maneira chamar a atenção da comunidade antropológica para as consequências institucionais que podem decorrer do avanço na retórica milenarista dos pós-modernos (SANGREN, 1992, p. 280) caso se mantenham passivos frente a suas propostas.

Curiosamente dentro da própria Antropologia interpretativa, enquanto um dos ramos da disciplina que mais se nota aproximações com tendência pós-moderna, surgiram sinais de descontentamento.

Embora Clifford Geertz fosse um dos parceiros preferidos de discussão dos pós-modernistas, a certa altura este também expressou descontentamento com os excessos dos mesmos, cunhando a expressão “hipocondria epistemológica” para descrever a autocrítica exacerbada que estava impedindo as pessoas de fazer um bom trabalho.

[Os antropólogos] não apenas são confrontados por sociedades meio modernas, meio tradicionais; por condições de trabalho de campo de uma complexidade ética assombrosa; por diversas abordagens por demais contrastantes para a descrição e análise; e por sujeitos que podem e irão falar por eles mesmos. Eles são também assediados por graves incertezas internas, resultando em uma espécie de hipocondria epistemológica, relativa a como alguém pode saber se

qualquer coisa que alguém diga sobre outros modos de vida é aquilo mesmo de fato.

A perda de confiança e a crise na escrita etnográfica dela decorrente é um fenômeno contemporâneo e se dá devido a desdobramentos contemporâneos. É sobre como as coisas se apresentam a nós hoje em dia. Não sobre como elas se apresentavam a Sir Edward Evans-Pritchard. (GEERTZ, 1988, p. 71-72)

Geertz aponta que não faz sentido se queixar da etnografia convencional de Evans-Pritchard por ela não dar conta de nossas preocupações contemporâneas: polidamente Geertz está a lembrar que Evans-Pritchard é um homem de seu tempo. O problema não está nele ou em sua antropologia, mas na hipocondria epistemológica – uma metáfora precisa – de alguns que tomam o autor e sua obra fora de contexto.

Paul Rabinow, que faz parte do discipulado de Geertz e participou do Seminário de Santa Fé, apresentou críticas em relação à meta-antropologia tal como é praticada por Clifford. Em sua contribuição para o volume *Writing Culture* (CLIFFORD; MARCUS, 1986) Rabinow (1986, p. 234-261) reconhece a meta-antropologia como um segmento emergente na Antropologia norte-americana dos anos 1980 e aponta diferenças significativas entre a “virada interpretativa” na Antropologia (sendo Clifford Geertz tomado como a figura representativa desta virada) e a meta-etnografia textualista de Clifford.

Inicialmente Rabinow (1986, p.242) chama a atenção para a “migração de conceitos” de uma disciplina a outra naquele momento: por volta da primeira metade dos anos 1980, ao mesmo tempo em que os antropólogos estavam descobrindo a Antropologia Cultural de Clifford Geertz, uma parcela de antropólogos estavam também a descobrir e incorporar a crítica literária desconstrutivista – justo no momento onde esta crítica perdia força nos departamentos de Literatura.

Em seguida Rabinow aponta distinções entre o trabalho desenvolvido por antropólogos que seguem a “virada linguística” de Geertz e o trabalho desenvolvido por autores como meta-etnógrafo James Clifford: aqueles costumam ser praticantes de trabalho de campo e direcionam seus esforços para a renovação da disciplina antropológica, tendo ainda em seus trabalhos o foco na *descrição social do Outro*; já Clifford e outros autores que compartilham abordagens semelhantes a dele, segundo Rabinow (1986, p.242), tomam os próprios antropólogos cujo trabalho fora

(conscientemente ou não) a produção de textos como seus “nativos” e informantes, de modo que o foco de seu trabalho meta-etnológico parece mais restrita à *descrição etnográfica do Outro*.

Para Rabinow (op. cit.), Clifford tem muito mais controle sobre seu projeto do que o outro grupo, já que ele pode se servir dos trabalhos de outros para levantar as mais diversas discussões sem muitas restrições. Mas justamente por depender dos trabalhos de outros e empreender uma desconstrução dos mesmos é que Rabinow define o projeto de Clifford como “parasitário”.

O que Rabinow quer apontar é que a virada interpretativa na Antropologia já havia conquistado seu espaço, colocando discussões importantes para se pensar a descrição social do Outro como, por exemplo, o debate de Geertz (2003, p.63-77) sobre como as Ciências Sociais foram abandonando em seus escritos as metáforas oriundas da física e da biologia e passaram a explorar outras metáforas como o “jogo”, o “drama” e mais recentemente o “texto”; porém ainda não lhe parecia claro de que forma a meta-etnologia, representando uma “virada desconstrutiva-semiótica” na Antropologia e ainda em processo de auto-definição, representaria uma abertura para novos trabalhos de maior relevância dentro da disciplina.

Outro autor, George Marcus (1986, p.292), ao comentar sobre os trabalhos debatidos no seminário ocorrido em 1984 na School of American Research e posteriormente reunidos no volume *Writing Culture*, comenta que esta consciência literária contribuiu para prática etnográfica ao pôr em destaque diferentes formas de ler e escrever etnografia.

Tais debates literários teriam produzido, nas palavras de G. Marcus, certo “efeito terapêutico” nos antropólogos praticantes de etnografia, no sentido que mais do que nunca eles estavam agora autoconscientes de que eles são também escritores e que rotineiramente estão a superar os modelos de etnografia por meio dos elementos que trazem para a disciplina.

Embora Marcus me pareça mais otimista do que Rabinow em relação aos debates postos por esta crítica literária que chega à Antropologia, a julgar por suas menções a um “efeito terapêutico” propiciado por ela como algo benigno, me parece

que tal como Rabinow também não lhe parece claro quais seriam os efeitos práticos ou inovações que este novo segmento poderia propiciar à disciplina:

A questão para o antropólogo é, agora, quão impactante será esta terapia literária – ela meramente adiciona uma nova apreciação crítica da etnografia, que pode ser aceita ou deixada de lado ao se ler ou escrever relatos etnográficos, ou ela abre caminho para uma reconceitualização de carreiras antropológicas e valorização de inovações de projetos que conectam trabalho de campo e escrita? (MARCUS, 1986, p.262).

Em vista destas objeções e incertezas apontadas por Rabinow e por Marcus quanto aos efetivos impactos desta crítica antropológica pós-moderna, a discussão a ser articulada no próximo capítulo não pode se limitar a promover a desconstrução gratuita ou o mero enquadramento por si só de minha etnografia da venda e da etnografia de Rabinow sobre o Marrocos dentro deste ou daquele cânone da disciplina.

Desta forma, tanto a síntese bibliográfica sobre a Antropologia pós-moderna (realizada na Introdução, capítulo 1 e no presente capítulo) como o exercício de reflexão realizado sobre a etnografia da Venda à luz da síntese realizada (ao qual o próximo capítulo é dedicado) visam contribuir para o aperfeiçoamento da disciplina: ao articular a minha experiência pessoal e de campo com a bibliografia aqui apresentada, o presente trabalho procura ser útil para o aperfeiçoamento da escrita e da representação social do Outro em sua abordagem sobre o pensamento pós-moderno – evidentemente, evitando-se que se caia na “hipocondria epistemológica” a que se refere Geertz ou que se promova uma “fantasia de biblioteca” (RABINOW, 1986, p.243).

3 A ETNOGRAFIA DA VENDA: UMA NOVA ABORDAGEM DE SEUS ASPECTOS META-ETNOGRÁFICOS

Neste capítulo retomo minha etnografia sobre a Venda (PEREIRA, 2014) mencionada na Introdução do presente trabalho, religando-a com os debates anteriormente apresentados sobre escrita etnográfica na Antropologia pós-moderna.

Dada à diversidade de discussões e correntes presentes dentro da Antropologia pós-moderna, dou ênfase neste capítulo à meta-etnografia e ao segmento dedicado à prática de etnografias experimentais, por considerar que tais segmentos apresentam discussões epistemológicas e uma ênfase reflexiva da qual minha etnografia sobre a Venda poderia ter se beneficiado.

O presente capítulo realiza dois exercícios: o primeiro consiste em realizar uma exposição da etnografia *Reflections on fieldwork in Morocco*, de Paul Rabinow (1977), tomada no âmbito deste capítulo como um exemplo de uma obra de Antropologia voltada mais à reflexão da experiência de campo e da epistemologia envolvida do que à teorização e apresentação dos dados obtidos em campo, algo que o autor já realizara em uma etnografia anterior. Nesta etnografia selecionada Rabinow apresenta um novo relato sobre sua experiência de campo no Marrocos nos anos 1960, experimentando uma abordagem fenomenológica e um texto que difere da maneira convencional como as etnografias costumam ser estruturadas e escritas.

Selecionei *Reflections on fieldwork in Morocco* por localizar nesta obra algumas reflexões também presentes (ainda que de forma superficial) em minha etnografia sobre a venda como, por exemplo, o interesse do autor em abordar a relação entre o pesquisador e sujeitos com quem este convive ou se depara em campo, a experiência de campo compreendida como um rito de passagem (após o qual o estudante passa a ser reconhecido como antropólogo por seus colegas) e as tensões entre a forma como o conhecimento é construído na realização do trabalho de campo e como ele é apresentado na escrita da etnografia.

Saliento que *Reflections on fieldwork in Morocco* pode ser tomada como uma obra sobre a realização de trabalho de campo: nela o autor está a falar sobre a etnografia realizada, e não realizando uma nova etnografia sobre o Marrocos. De

forma similar, não estou aqui a fazer uma nova etnografia sobre a Venda, mas escrevendo sobre a minha experiência de estar em campo e escrever uma etnografia – um “falar sobre” a etnografia da venda. Tal como Rabinow e sua obra supracitada, esta reflexão se dá em um momento posterior à realização do trabalho de campo na venda e a etnografia dele resultante, onde retomo esta experiência para debater sobre a escrita etnográfica tal como é abordada pelos pós-modernos na Antropologia.

Desta forma, seleciono esta etnografia de Rabinow não por considerá-la o melhor exemplo de etnografia experimental, mas por considerá-la adequada aos objetivos do presente capítulo.

O segundo exercício deste capítulo consiste em construir paralelos entre minha etnografia da venda e a etnografia do Marrocos de Rabinow e entre as discussões presentes na etnografia da venda e as presentes na Antropologia pós-moderna e que foram apresentadas os capítulos anteriores.

Ao revisitar a etnografia da venda realizo um novo exercício de meta-etnografia, apresentando de forma mais substantiva algumas questões ontológicas e epistemológicas nela presentes e que não foram aprofundadas no âmbito do trabalho de conclusão de curso, buscando enriquecê-las com a bibliografia relativa à Antropologia pós-moderna.

3.1 *P. Rabinow: reflexividade sobre a experiência de campo*

Reflections on fieldwork in Morocco (1977) é uma das etnografias de Paul Rabinow escritas a partir de seu trabalho de campo realizado no Marrocos em 1968 e 1969, onde estudou poder e religiosidade em uma comunidade rural perto das Montanhas Atlas, sob a orientação de Clifford Geertz.

Enquanto *Symbolic Domination: cultural form and historical change in Morocco*, de 1975, é uma monografia onde os dados coletados em campo são apresentados por Rabinow na forma de uma etnografia convencional, *Reflections on fieldwork in Morocco* é uma etnografia experimental, dedicada a uma abordagem reflexiva da experiência de campo.

O próprio autor expressa que sua discussão em *Reflections on fieldwork in Morocco* é de natureza hermenêutica, adotando uma abordagem fenomenológica. A noção de hermenêutica – ou simplesmente “interpretação” – que Rabinow adota é a de Paul Ricoeur, compreendida como “a compreensão do self pelo desvio de conhecer o Outro”.

Rabinow esclarece este *self* a que se refere não é nem um *self* cartesiano e nem um *self* freudiano, mas um *self* culturalmente mediado e historicamente situado que se encontra em um mundo de significados em constante mudança.

A escrita de *Reflections on fieldwork in Morocco* se assemelha em muito a um relato de viagem ou mesmo um diário de campo, onde o autor procura reconstituir os encontros ocorridos durante a realização do trabalho de campo. Outros autores como Paul Ricoeur e Jacques Berque são apenas mencionados ocasionalmente ao longo da obra, sem citações diretas ou trechos de suas obras no corpo do texto: o intuito do autor é antes o de refletir a experiência de campo do que teorizar, até porque os dados de pesquisa já foram abordados na etnografia anteriormente mencionada. Em suma, é uma obra de leitura fluída e que intencionalmente deixa de lado jargões antropológicos quando possível.

A obra também pode ser abordada pelo ponto de vista da linguística de Bakhtin anteriormente apresentada: se os *selfs* têm de ser culturalmente e historicamente situados, o autor tem de fazer referências implícitas ao que Bakhtin define como cronotopos. Desta forma, “Chicago”, “Paris”, “Sefrou”, “Sidi Lahcen Lyussi” aparecem não como meros lugares, mas como configurações espaciais e temporais de um cenário onde se dão os eventos narrados – em suma, os cronotopos são aproximadamente o que convencionalmente denominamos como “contextos”.

Assim, “Chicago” e “Paris” não apenas nos informam as origens e passagens do autor até este se estabelecer por dois anos no Marrocos, como também põem o leitor a par do contexto político e social dos anos 1960, onde o autor expõe o sentimento de crise e impotência política experienciado por ele e outros jovens de sua geração, e que de certa forma o impeliram a realizar o trabalho de campo no Marrocos.

Tristes Trópicos, de Lévi-Strauss, é citada por Rabinow como uma obra representativa daquele momento em que era ainda um estudante, de modo que o autor se identificou com o sentimento ou conceito de *dépaysement*. É difícil encontrar um equivalente em português para este termo, mas o termo remete à sensação de não se encaixar ou pertencer a um lugar ou a condição ou disposição de se abrir para novo, se conhecer. Parecia paradoxal, se não obscura, como aponta Rabinow, a ideia de que após se afastar de sua sociedade por um tempo fosse possível vê-la de forma mais profunda ao retornar.

Rabinow relata que enquanto amigos e colegas se inclinavam para uma postura política voltada à práxis, ele se sentia cansado da cultura ocidental, embora não soubesse bem o porquê, e se viu seduzido pela ideia (simplista, segundo ele) de que a cultura Ocidental era uma entre várias culturas. Cansado da vida estudante e com uma sensação de impotência em relação à política, ele decide ir para o Marrocos a fim de se tornar um antropólogo de fato.

Na Universidade de Chicago a maneira como os estudantes viam o trabalho de campo antes e depois de realizá-lo chamaram a atenção do autor. Enquanto o elemento que separava os iniciados do resto, o mundo era dividido entre os que fizeram trabalho de campo, vistos como antropólogos de fato, e os que não fizeram. Até mesmo Mircea Eliade, uma figura respeitada na disciplina, era muitas vezes apontado como não sendo um verdadeiro antropólogo por não ter passado por uma experiência de campo.

Para Rabinow, o trabalho de campo se apresentava aos graduandos como um verdadeiro dogma, o evento que dá nascimento ao antropólogo. Contudo, uma coisa o intrigava: se a experiência de campo é algo tão importante para a disciplina, por que não se escreve sobre ela?

Curiosamente, conforme aponta Rabinow, seus colegas costumavam dizer que “Antropologia equivale à experiência”, mas quando estes voltavam do campo, estes passavam a expressar o inverso: a Antropologia não é mais vista como o conjunto de experiências em campo que o tornam o estudante em um iniciado, mas como apenas os dados objetivos que se traz do campo.

Na minha leitura, o autor localiza um descompasso importante entre a importância conferida à experiência de campo por seus praticantes e o espaço a ela dedicado na etnografia: a dimensão da experiência é exaltada dentro da disciplina, de uma maneira até dogmática conforme seu relato, mas que termos de escrita parece ser subutilizada ou mesmo oculta. Rabinow não está a dizer que não se escreve sobre a experiência de campo, mas o que se escreve sobre ela costuma ser na forma de fábulas ou contos sobre os desafios enfrentados na realização do trabalho de campo, que até constituem um subgênero de escrita etnográfica, mas que os relatos sobre a experiência costumam ser apartados da discussão teórica; ou então a experiência é simplesmente deixada pra as notas de rodapé, dando-se ênfase aos dados objetivos obtidos em campo.

Desta forma, noto em *Reflections on fieldwork in Morocco* um esforço do autor em romper com esta visão dogmática em relação à experiência de realizar trabalho de campo (expressa pelos estudantes antes de realiza-lo) e a noção “pós-trabalho de campo” de que Antropologia diz respeito apenas aos dados objetivos obtidos em campo e não à experiência. Rabinow procura demonstrar como esta dimensão experiencial, reflexiva e crítica da disciplina antropológica, que justamente parece ser o ponto forte da disciplina, é um campo de pesquisa importante e não pode permanecer desconsiderada ao se insistir em um modelo que só leva em conta os dados objetivos obtidos em campo e desconsidera a experiência.

A relação mais imediata que se pode fazer da etnografia de Rabinow com as correntes de pensamento que influenciaram a corrente pós-moderna na Antropologia diz respeito ao contexto pós-colonial, entendido como um elemento explicativo das mudanças em curso na sociedade marroquina.

Contudo, há em *Reflections on fieldwork in Morocco* uma perspectiva crítica que liga a sociedade de origem do autor com a sociedade estudada. Se a sociedade marroquina estava a experimentar mudanças após sua Independência, a narrativa de Rabinow também deixa claro que sua sociedade norte-americana também estava passando por momentos turbulentos, e explicita como este contexto influencia sua adesão à Antropologia e o motiva a ir ao Marrocos. Se a primeira etnografia foi “convencional”, um estudo *sobre* a sociedade marroquina, o enfoque na experiência presente nesta segunda etnografia de Rabinow evidencia esta

proposta de uma Antropologia que não apenas se preocupa em construir conhecimento *sobre* o outro, mas de construir conhecimentos de forma dialógica e que, conforme a citação anterior de Ricoeur permite também a refletir sobre a sociedade de origem do antropólogo.

Rabinow parte dos EUA rumo ao Marrocos, passando antes por Paris, aonde chega a junho de 1968. Esta passagem de seu relato, uma referência implícita ao “Maio de 68”, me pareceu muito sugestiva e reveladora do contexto político e social que Rabinow e seus colegas estavam a experimentar. O autor simplesmente informa que chega à Paris em junho de 1968, mas me parece quase impossível ao leitor não comparar o que costumamos compreender como o “Maio de 68”.

A Paris de junho de 1968 é descrita como vazia, sem protestos, embora a cidade tivesse ainda uma atmosfera de campo de batalha, com pichações políticas e depredações. Folhetos conclamavam os parisienses a não deixar a cidade nas férias e Rabinow até participava de encontros de estudantes no pátio da Sorbonne, mas já era tarde, o momento revolucionário parecia já ter passado. Com um sentimento de incerteza sobre o futuro ele segue para o Marrocos.

Resenhar uma obra como *Reflections on fieldwork in Morocco* não se mostrou um procedimento muito simples, por justamente não poder abarcar de forma detalhada o contexto onde se realiza o trabalho de campo e as situações discursivas que ocorreram. O espaço do presente trabalho não permite abordar nem de forma resumida todas estas situações de encontro do autor e as reflexões que delas emergiram.

Desta forma, tomarei apenas uma destas passagens para ilustrar a abordagem hermenêutica e fenomenológica que Rabinow adota em sua etnografia.

Tais relatos costumam ter uma forma comum, estruturando de forma similar cada capítulo: além de descrições comuns sobre a geografia e a população local como qualquer outra etnografia Rabinow costuma também fazer uma exposição cheia de elementos biográficos e até psicológicos de seus interlocutores, que posição estes ocupam na sociedade marroquina, suas relações com outros segmentos da sociedade, entre outros elementos.

Estas descrições de seus interlocutores (entre informantes e outras pessoas) e a natureza da relação deles com Rabinow – às vezes até conflituosas, possessiva, permeadas por desconfianças e ressignificadas ao longo da narrativa – ocupam um espaço considerável dentro da etnografia e que diferencia *Reflections on fieldwork in Morocco* de outras etnografias convencionais.

Enquanto na etnografia realista parece não haver lugar para o indivíduo, falando-se quase sempre em “povo” em geral ou em indivíduos específicos (MARCUS & CUSHMAN, 1982 apud CALDEIRA, 1988, p.138), a etnografia reflexiva de Rabinow nos informa sobre algo mais sobre seus interlocutores do que seus status de colaboradores ou aldeões: muitos deles se encontravam em uma situação “marginal”, conforme aponta o próprio autor em uma passagem: não são nem grandes figuras da sociedade marroquina e nem o aldeão médio marroquino. Rabinow, inclusive, comenta que informantes como Ali se mostravam autoconscientes de sua condição marginal, de modo que eram muito habilidosos em colocar em termos compreensíveis ao antropólogo elementos de sua cultura.

Vamos então a um exemplo destas descrições dos interlocutores, das situações de como se extrai algum conhecimento a partir delas pela abordagem fenomenológica adotada pelo autor.

Rabinow inicia o capítulo 2 (intitulado *Packaged goods*) descrevendo o bairro *Ville Nouvelle* de Sefrou. Com um bulevar, lojas e escritórios do governo, grande parte dos franceses moravam neste bairro, que também estava se tornando o novo centro da comunidade judaica, tanto de residência (deixando o bairro judeu da Medina) quanto comercial. Ex-donos de terras e marroquinos ricos que adotaram o estilo de vida europeu também viviam neste bairro.

Lá vivia Ibrahim, descrito pelo autor como um lojista ambicioso e aplicado, mantendo com o irmão uma loja no bulevar. Muito esforçados, não desperdiçavam dinheiro, reinvestindo-o no negócio. Ibrahim aceitou a tarefa de tentar ensinar a língua árabe a Rabinow.

Sem se furtar da relação de seus interlocutores com o contexto sócio-político do Marrocos, Rabinow informa que Ibrahim fora no passado um intermediário

entre a administração colonial francesa e seus compatriotas marroquinos, e até ocupara um posto de intérprete do governo, nos tempos do Protetorado.

Contudo, Rabinow esclarece a natureza desta colaboração: Ibrahim era o exemplo de uma classe de marroquinos que desempenhou esse papel de intermediação da população local e as instituições coloniais francesas, mas que não sucumbiu ao que ele chama de “uma confusão identitária debilitante”, típica de contextos coloniais. Para Rabinow, Ibrahim manteve-se fiel às raízes, inclusive participando de um movimento de reforma islâmica. O convívio com os franceses não colocou em dúvida da identidade cultural.

Obviamente, não se quer dizer que o colonialismo francês não interferiu em nada na identidade de Ibrahim. Ainda que não um fosse um intelectual (nos padrões europeus do termo), Ibrahim renovou sua identidade: os filhos aprendiam árabe clássico e francês, além de ajudar a mesquita local e a associação de pais e mestres. Para Rabinow, Ibrahim era uma mescla de tradição e modernidade.

Embora nunca tenha ensinado o árabe para ninguém antes, Ibrahim aceitou a tarefa de tentar ensinar a Rabinow, e se dizia honrado em ensinar a um americano que tinha interesse em sua cultura. O irmão mais novo de Ibrahim (também um intermediador) trabalhara antes para um antropólogo, de modo que este compreendia o que o autor estava fazendo no Marrocos.

A experiência foi uma completa frustração: os estudos da língua árabe não avançavam, Rabinow sentia que estava perdendo seu tempo e sentia-se frustrado consigo mesmo por não conseguir ir além de saudações e frases aleatórias.

Após um mês, Rabinow percebeu que Ibrahim traduzia diretamente frases de um livro de gramática francês para o árabe, o que resultava em frases sem sentido e que em nada ajudavam para se comunicar com os marroquinos. Para o autor parecia que Ibrahim estava a “empacotar o árabe” como qualquer outra mercadoria e entregá-la, tal como um guia turístico. Ibrahim fez de seu papel de intermediador uma profissão, e tudo indicava que ele não iria além desta enganação.

Abrindo um parêntese na exposição, esta passagem serve para ilustrar o que vem a ser esta abordagem hermenêutica e fenomenológica que Rabinow toma de empréstimo de Ricoeur:

Fenomenologia para ele [Ricoeur] é “um movimento em que cada elemento cultural encontra seu significado não naquilo que o precede, mas no que vem a seguir: a consciência é obtida dele mesmo e afrente dele mesmo em um processo onde em cada etapa é abolida e retida na etapa seguinte”. (RABINOW, 1977, p.06)

Esta abordagem, conforme o próprio autor deixa claro, permeia o livro como um todo, visto que o sentido que o leitor extrai de um capítulo dependerá em muito da leitura do capítulo seguinte a ele. Esta postura fenomenológica aparece em diversas partes do texto, reformulando e retificando impressões e julgamentos anteriores.

Voltando à etnografia, Rabinow se queixava do que parecia ser uma completa perda de tempo o processo de aprender árabe com Ibrahim. Seguindo a abordagem fenomenológica sugerida pelo autor, vejamos como a compreensão da situação se altera em face dos novos elementos que Rabinow traz para refleti-la. Como explicar o fracasso desta experiência? Incompetência do professor ou do aluno?

O autor percebe que tentar aprender o idioma árabe é tentar se apropriar de algo delicado dentro da cultura árabe: citando Jacques Berque, Rabinow recorda que o idioma, as mulheres e a religião eram os pilares da resistência dos norte-africanos face à transgressão europeia.

Vendo a situação colonial do ponto de vista árabe, se esta não podia ser evitada, ela podia ser ao menos contornada: era sabido haver muitas prostitutas no norte da África, mas casamentos de europeus com mulheres africanas eram raríssimos; uma forma pública de islamismo escamoteava as irmandades, seitas e outras formas de vida religiosa para além do controle dos franceses; e aprender a língua francesa era uma maneira de mantê-la longe da língua árabe, representando uma estratégia de defesa.

Logo, Rabinow reconhece que os seus objetivos e os de Ibrahim eram de certa forma contraditórios. Não poderia esperar que alguém engajado com sua identidade cultural tal como Ibrahim lhe oferecesse algo melhor do que já vinha lhe oferecendo.

Desta forma, aquela primeira interpretação se altera totalmente em face dos novos esclarecimentos, ficando claro que não se tratava necessariamente de uma incompetência por parte Rabinow em aprender e por parte de Ibrahim em ensinar: uma segunda interpretação surge, abarcando e abolindo a primeira, tal como propõe Ricoeur.

Como bem aponta Robert Bellah no prefácio de *Reflections on fieldwork in Morocco*, a narrativa de Rabinow se assemelha a um formato clássico, o da “jornada mítica”, onde o herói enfrenta uma missão perigosa e retorna.

No caso de Rabinow, o autor retorna de sua “jornada” não apenas como um iniciado aos olhos dos colegas por ter realizado o trabalho de campo, mas também por ter alcançado outra percepção sobre a experiência de campo, vendo-a como uma experiência que é compartilhada com outros sujeitos com quem se constrói entendimentos comuns de forma dialógica, embora o “produto final”, a etnografia em si, seja vista como um esforço intelectual pessoal do antropólogo.

Tal “jornada” também representou o despertar do autor para a questão do colonialismo: apesar de localizar vestígios da colonização francesa no Marrocos, agora uma nação soberana, o autor passa a compartilhar da opinião de alguns de seus colaboradores de que uma forma de neocolonialismo estava se instalando no Marrocos.

A manifestação mais clara desse neocolonialismo eram os jovens franceses que estavam se estabelecendo no Marrocos: conforme Richard (um francês que gerenciava um hotel) relatou a Rabinow, alguns dos recém-chegados a seu hotel, jovens professores e funcionários públicos, diziam que estavam lá para “ajudar o Terceiro Mundo”, mas na prática se via em muitos deles um sentimento de superioridade em relação aos marroquinos, reproduzindo na ex-colônia as distinções sociais que se fazia na sociedade francesa – com a diferença que esta nova leva de imigrantes franceses no Marrocos estava em situação vantajosa do se estivessem

na França. A relação destes com os alunos e funcionários marroquinos era descrita por Rabinow como de “dominação”.

Mas para Bellah, ainda se valendo da comparação do trabalho realizado de Rabinow com uma jornada mítica, se o herói costuma viver feliz após a jornada (conforme o modelo clássico destas narrativas), o sentimento de *dépaysement* do autor persistia com seu retorno a Nova York, sua cidade-natal.

As expectativas do autor de ver sua sociedade de origem de outra forma após ter passando um tempo distante parecem não ter se realizado. Conforme comenta Rabinow, a “revolução” aconteceu enquanto ele estava no Marrocos entre 1968 e 1969, de modo que ao retornar aos EUA encontrou amigos e colegas muito “politizados” e preocupados com o Terceiro Mundo – ao menos este era um ponto destacado nos discursos, enfatiza o autor.

Contudo, Rabinow não via relação entre o que seus amigos diziam a respeito do Terceiro Mundo e aquilo que observara por dois anos no Marrocos, e ao apontar esta discrepância o autor foi “polidamente ignorado” ou visto como “um pouco reacionário” por seus amigos (Rabinow, 1977, p.148).

O autor não informa como seus amigos viam o Terceiro Mundo, mas a julgar pelo incômodo do autor, conjeturo se não se seria uma visão semelhante à dos jovens franceses que se hospedavam no hotel de Sefrou, como se estivessem a tomar parte em um esforço civilizatório, como se os marroquinos tivessem de ser ajudados nesta nova etapa.

Além da abordagem do pós-colonialismo e da abordagem dialógica a questão do poder em noção foucaultiana, imerso na vida cotidiana, não fica de fora da exposição de Rabinow, sendo ele um conhecido leitor e divulgador da obra de Michel Foucault. A questão do poder é objeto de descrição e de reflexão em várias passagens da obra: sobre a convivência entre muçulmanos, judeus e cristãos, o conflito de interesse entre os diversos grupos em Sidi Lahcen (onde o próprio antropólogo, visto como uma potencial fonte de recursos, torna-se objeto de disputas), a dúvida do autor se ele deveria ou não fomentar uma maior participação das pessoas na política local (e as possíveis consequências, como a prisão e

expulsão do país) e nas formas de “dominação” dos imigrantes franceses sobre os marroquinos.

Comparando *Reflections on fieldwork in Morocco* com minha própria experiência em campo e a etnografia dela resultante localizo aspectos comuns entre as duas obras. A noção de que o antropólogo se torna um iniciado após a realização do campo é objeto de atenção dos dois trabalhos: penso que até aqueles colegas não tão próximos da Antropologia viam o TCC em si como um rito de passagem, tal como é o trote de recepção dos calouros; contudo, aos mais próximos da Antropologia, creio que optar por um trabalho de campo ao invés de uma pesquisa bibliográfica estava atrelada à ideia de adquirir o status de iniciado e ser visto como “antropólogo”, tal como os colegas de Rabinow, mas não de forma tão dogmática ou narcisista.

A noção de que o antropólogo e os sujeitos em campo constroem entendimentos de forma dialógica é exposta de forma competente por Rabinow: quando realizei meu trabalho de campo chamou-me a atenção a etnografia em coautoria realizada por Price (citada anteriormente), de modo que se meu trabalho dava ênfase aos diálogos e trocas de experiências na venda, os sujeitos não poderiam ser retratados como meros informantes.

Desta forma, se meu conhecimento de Antropologia, de História e o fato de residir no mesmo bairro onde está a venda tinham seus alcances, tinha também suas limitações: minha família se mudou para o bairro na segunda metade dos anos 1990, logo qualquer evento anterior a este período era desconhecido a mim e meu pai. Deste modo, quando os senhores da venda se recordavam de algo que aconteceu há muitos anos, a conversa naturalmente se tornava um debate, diferentes versões do fato eram confrontadas, os sujeitos eram situados (parente de quem, onde morava) – em suma, uma conversa trivial se tornava um esforço de construção conjunta de conhecimentos sobre um tempo passado, e quando possível eu procurava levantar mais questões e esclarecimentos.

Sobre a questão da autoridade etnográfica, a voz do antropólogo continua sendo, como em outras etnografias, o elemento organizador dos eventos e sujeitos tanto na minha etnografia sobre a venda como em *Reflections on fieldwork in*

Morocco de Rabinow, ficcionalizando (no sentido de “feitura”, não de farsa) os diálogos ocorridos. Porém, há em ambas o esforço de conferir aos outros sujeitos o devido crédito na construção dos conhecimentos.

É esta construção negociada de conhecimentos entre os sujeitos em campo que confere o tom dialógico às obras que se propõem a tal: ainda que se coloque a transcrição literal de diálogos, como alguns adotam, o antropólogo é ainda a voz organizadora da etnografia, ele é quem escolhe os elementos que irão compor a etnografia – se a experiência é compartilhada, penso que a redação fica a cargo exclusivamente do antropólogo. Desta forma, a mera presença de transcrições não indica que a etnografia seja dialógica, pois a “voz do nativo” pode estar ali presente na forma de transcrição apenas para convenientemente reforçar a opinião do autor.

Finalizando, *Reflections on fieldwork in Morocco* é uma mescla de teoria antropológica com relatos da experiência, e por si só nos informa minimamente do trabalho desenvolvido pelo autor no Marrocos. Contudo, me parece que este trabalho só foi possível em grande parte por ser antecedida por outra etnografia convencional, enriquecendo-a posteriormente com o debate sobre a experiência de campo.

A questão me intriga sobre a etnografia experiencial é: quem pode praticá-la? Vendo sua utilização de um ponto de vista pragmático, por se tratar de algo experiencial, e que pode no âmbito da disciplina antropológica composta por n correntes ser bem recebida ou não, poderia um estudante (graduando, mestrando, etc.) deixar de lado um modelo convencional de etnografia e apresentar a uma banca algo como *Reflections on fieldwork in Morocco*?

Desta forma, penso que Rabinow, Price e outros apontam para uma possibilidade de escrita etnográfica voltada à reflexibilidade, podendo até adquirir tons de autocrítica à disciplina ou à sociedade de origem do antropólogo, mas se pensarmos em termos pragmáticos é questionável se sua aplicação representa uma superação da etnografia clássica ou se solucionam as críticas dos pós-modernos sobre a autoridade etnográfica do antropólogo nos textos da etnografia convencional.

3.2 A etnografia da venda

A experiência de revisitar e ler novamente algo que escrevemos há algum tempo é, não raramente, um momento onde nos vemos confrontados com nosso passado, com um “eu” do passado que escrevia de outra forma ou que possuía outros interesses. São situações que nos convidam a fazer uma retrospectiva, perceber em que pontos amadurecemos teoricamente, como a escrita se tornou mais objetiva e clara (ou não), sobre o quê refletíamos e assim por diante.

Se, conforme aponta a bibliografia visitada e apresentada ao longo do presente trabalho, “reflexividade” e “autocrítica” são elementos celebrados dentro da corrente pós-moderna da Antropologia, esta experiência até trivial para o pesquisador (antropólogo ou não) de reler um trabalho já escrito há algum tempo serve de ponto de partida deste exercício de tomar a etnografia da Venda como objeto de interpretação.

Relendo minha etnografia sobre a Venda, as impressões que a leitura me traz oscilam entre dois extremos: de lado, uma forma mais imediata de autocrítica onde os equívocos do texto parecem saltar aos olhos mais do que seus pontos fortes ao longo da leitura; no outro extremo, certa “autoindulgência” em relação ao texto revisitado.

O texto sobre a Venda que parecia bom quando finalizado já não parece passar mais pelo meu próprio crivo – algo de certa maneira esperado, e por isto considero esta primeira impressão uma forma rasa de autocrítica: o estranhamento e inquietação em relação ao meu próprio texto só são possíveis neste momento, alguns anos após escrever a etnografia da Venda, em virtude das leituras e trabalhos realizados posteriormente.

No outro extremo, a “autoindulgência” remedia esta insatisfação em relação ao texto: convenço-me de que foi o melhor trabalho possível naquele momento, que era a primeira tentativa de realizar uma etnografia, o conhecimento sobre a disciplina de Antropologia era menos profundo do que o presente momento de releitura da etnografia, e assim por diante.

Contudo, a “autoindulgência” não pode findar em si mesma: reconhecem-se os equívocos e limitações teóricas quando da realização do trabalho revisitado, porém o exercício de autocrítica só se mostra útil com o subsequente aprofundamento das questões que ficaram pendentes, a busca de alternativas teóricas e assim por diante.

Desta forma, o reconhecimento de que me faltava conhecer melhor as diferentes correntes da disciplina antropológica e a curiosidade em melhor compreender a escrita etnográfica levou-me a uma incursão pela Antropologia pós-moderna logo após realização da etnografia da Venda. Agora, no âmbito do presente trabalho, retorno à etnografia da Venda tomando-a como um objeto de investigação, como uma forma experimental de etnografia e comparando-a com outra obra com propostas semelhantes, *Reflections on fieldwork in Morocco*.

O que realizo no presente capítulo é um exercício da já citada “terapia literária” à qual George Marcus (1986, p.262) faz referência: os capítulos anteriores dão subsídios para que seja possível a apreciação crítica da etnografia da Venda e da etnografia do Marrocos, de modo a realizar uma “antropologia da Antropologia” mais profunda que a realizada na etnografia da venda.

Se esta “terapia literária” desperta dúvidas quanto a possibilidade de propiciar avanços dentro da disciplina antropológica, penso que os efeitos terapêuticos impactam diretamente na pessoa do pesquisador, mais especificamente no que diz respeito à possibilidade de estimular e amadurecer aquelas “faculdades” ou atos cognitivos a que se se refere Cardoso de Oliveira (1998, p. 17-35): o *olhar*, o *ouvir* e o *escrever*.

Ao colocar o antropólogo como um escritor, o debate sobre a escrita etnográfica posto em destaque pela Antropologia pós-moderna dá subsídios para que o escritor de etnografias reflita sobre o *escrever*, ato este tomado aqui não em si mesmo, mas em sua importância epistêmica: o *olhar* e o *ouvir* são fundamentais para a realização do trabalho de campo, mas a efetiva comunicação da experiência de campo e/ou organização e apresentação dos dados coletados de forma inteligível passam pelo de *escrever*.

Explanados estes aspectos e afetos envolvidos na leitura e retorno à etnografia da Venda, passo a estabelecer os paralelos com a etnografia do Marrocos de Rabinow e apontar no texto pontos passíveis de crítica ou que podem ser ampliados vinculando-os aos debates mobilizados pelos pós-modernos.

Na introdução de *A “venda”: um estudo de caso no bairro rural Gleba Usina Três Bocas, Londrina-PR* relato como a etnografia da Venda surgiu a partir de um exercício proposto em uma disciplina da graduação em Ciências Sociais, onde deveríamos descrever alguma situação ou lugar, promovendo um “estranhamento” de um espaço/situação familiar ou “naturalizando/familiarizando” um espaço/situação que julgássemos estranho ou exótico.

Realizei este exercício de estranhamento a partir da reação de um parente meu ao visitarmos o referido bar: ele ficou impressionado ao ver que diversos clientes pegavam cervejas nos freezers localizados atrás do balcão, sem que o dono do bar os notasse. Expliquei a ele que eles eram clientes de longa data, e que aquilo era comum no lugar, os próprios frequentadores se serviam e controlavam o consumo. Era para mim muito claro, que sou morador do bairro e frequentador de longa data da Venda, que se tratava de uma relação de confiança entre o dono do bar e clientes de longa data, mas a partir deste episódio de “estranhamento” comecei a cogitar a possibilidade de realizar um estudo de cunho antropológico daquele espaço. (PEREIRA, 2014, p.12)

De pronto já é possível identificar um elemento enfatizado pelos pós-modernos na Antropologia, que é a presença do autor no texto etnográfico e os recursos retóricos ao qual recorre para tornar seu relato convincente. Este é o tema central da meta-antropologia de James Clifford (1998): de que forma a autoridade do antropólogo é textualmente construída, valendo-se de convenções literárias como o “estilo livre, indireto”. Este formato de escrita, na argumentação de Clifford, faz mais do que consolidar o antropólogo como “a autoridade” que pode falar sobre o Outro (em contraste aos registros sobre Outro, de autoria de viajantes, funcionários coloniais, missionários, entre outros), é por meio desta forma de relato que a Antropologia legitima seu status de Ciência.

Neste fragmento o leitor é informado de que o autor possui um vínculo com a Venda que é anterior à realização da etnografia: a expressão “longa data”

aparece por diversas vezes para salientar meu vínculo e os dos clientes atrás do balcão se servindo com aquele local.

Tomando esta passagem do ponto de vista da construção textual da autoridade do antropólogo – e fazendo aqui um exercício de meta-etnografia – pode-se dizer que o autor procura dissuadir o leitor de que o que ele está a ler não é um relato realizado somente a partir da realização de um trabalho de campo, mas um relato de trabalho de campo que é enriquecido com a experiência anterior do autor naquele espaço enquanto pertencente ao grupo estudado. Ou utilizando termos da crítica literária, a qual a Antropologia pós-moderna toma de empréstimo ao tomar a etnografia como um gênero literário, eu (enquanto autor e pesquisador) estaria me valendo de um artifício retórico em meu texto ao me posicionar também como um *insider* em relação ao grupo pesquisado.

Especificamente, o fragmento é ilustrativo do que Caldeira (1988, p.134-135) e Silva (1991, p.48) definem como uma “presença ambígua” do autor nos textos etnográficos. Contudo, comparando estes dois autores, vejo a questão da ambiguidade aparece de duas formas ligeiramente diferentes.

A primeira forma de presença ambígua do autor no texto etnográfico a que chamo a atenção é levantada por Caldeira (1988, p.134-135), sendo ela perceptível inclusive na forma clássica de etnografia. De acordo com Caldeira, a presença é ambígua porque em passagens do texto ou em notas de rodapé o autor está presente narrando sua experiência pessoal e afirmando sua presença em campo, enquanto sujeito que experiencia e que apresenta dados colhidos por ele mesmo em campo, mas em outros momentos o autor se oculta no texto, valendo-se, por exemplo, da escrita em terceira pessoa, buscando uma posição de objetividade e neutralidade em relação aos dados apresentados.

A segunda forma de “presença ambígua” que identifico é abordada por Silva (1991, p.48) ao apontar para certas obras etnográficas sobre candomblé onde o autor aparece simultaneamente no texto como “pesquisador”, justificando a forma como o texto é estruturado, e como “iniciado” (no candomblé), garantindo uma perspectiva “de dentro”.

De forma mais expressiva é esta segunda forma de presença ambígua a que visualizo em minha etnografia, onde apareço simultaneamente como antropólogo e como frequentador do local estudado e membro do grupo estudado.

O produto final do exercício proposto pela disciplina citado anteriormente foi um relato onde apresentei o espaço da Venda como algo exótico, onde ocorriam muitas outras para além da venda e consumo de bebidas alcoólicas, para depois “familiarizar” aquele espaço no meu relato.

Já no âmbito da etnografia, considerei as tensões entre duas identidades na feitura da mesma: a identidade de frequentador da Venda e morador do bairro, tal como os demais frequentadores da Venda, e a de antropólogo realizando um trabalho de campo, e que deveria apresentar um relato convincente sobre a Venda.

Assim, se no exercício proposto na disciplina escolhi apenas “tornar exótica” a Venda para então “familiarizá-la” no meu relato, a etnografia também demandou que eu, enquanto “nativo” daquele espaço, promovesse um “estranhamento” da Venda, buscando mobilizar leituras e teorias para apresentar aquele espaço do ponto de vista de um antropólogo.

Desta forma, a etnografia da Venda pode ser vista como o esforço de um antropólogo em formação, realizando pela primeira vez trabalho de campo (experiência que por si só constitui um rito de passagem conforme aponta Rabinow), aproveitando sua vivência como frequentador para oferecer um relato convincente sobre como a Venda é um espaço que tem um papel importante na vida do bairro Usina Três Bocas, para além do comércio.

A noção de estar passando por um “rito de passagem” ao realizar o trabalho de campo, conforme apontei anteriormente, está posta tanto na minha etnografia quanto na Rabinow. Porém, em ambas as etnografias este não foi o único elemento de motivação para sua realização das etnografias.

Rabinow (1977, p.01-03) também apontou razões e expectativas particulares que o motivaram a partir para o Marrocos realizar seu trabalho de campo: além de ser um requisito para sua formação profissional, ele se refere a um descontentamento seu com os rumos que o ensino universitário vinha tomando nos

EUA nos anos 1960, um sentimento de impotência política (tal como experienciado por outros jovens de sua geração) e a expectativa de que após passar um período em outra sociedade ele pudesse ver sua sociedade de origem de outra forma ao regressar.

De minha parte, as motivações pessoais que impulsionaram a realização da etnografia sobre a Venda estiveram bem mais presentes nos rascunhos e projetos da etnografia, mas que não foram mencionadas e ficaram de fora da redação final do trabalho. Desta forma, mesmo que a posteriori, incluo estas motivações em minha releitura.

O fato de viver, crescer e residir no campo e transitar entre o campo e a cidade para dar continuidade aos estudos foi um elemento relevante na definição dos temas de pesquisa ao longo de minha graduação em Ciências Sociais.

“Campo” e “cidade” e suas diferenças sempre foram objeto de reflexões pessoais sem maiores pretensões, mas posteriormente durante a graduação o “campo” se tornou recorrente em artigos e ensaios, sendo a etnografia da Venda um dos trabalhos mais bem acabados e representativos desta preocupação.

Uma de minhas preocupações que esteve presente nos esboços do projeto de pesquisa, mas que não foi abordada na etnografia da Venda, dizia respeito a certo incômodo e ceticismo de minha parte para com discursos que sustentavam uma visão romântica ou bucólica sobre o campo.

Enquanto morador de um bairro da cidade de Londrina situado no campo e membro da Associação de moradores eu estava a par de toda sorte de problemas enfrentados pela população rural, como a ocorrência de crimes, falta de manutenção das estradas, dificuldade no acesso à saúde e educação, entre outros. Estas caracterizações do campo como um lugar pacífico não eram em si mesmas obstáculos à resolução dos problemas mencionados, mas enquanto sujeito do campo passei a sentir certo desdém ao ouvir tais alegações.

Contudo, tal “incômodo” era demonstrado ou não de acordo com o interlocutor: em diversas reuniões de moradores bairro era frequente a queixa de que as reivindicações dos moradores eram deliberadamente ignoradas pela

administração do município, de modo que os moradores mais exaltados sugeriam fechar a rodovia que cruza o bairro com pneus e chamar a imprensa.

Tal ação era justificada com alegação de que é uma forma de mostrar para “eles” (vereadores, secretários das diversas pastas da administração do município) que os moradores do campo não eram uma minoria sem importância, passiva: esperava-se que com o protesto as autoridades saíssem da inércia e percebessem que os bairros rurais possuem problemas tal como bairros urbanos, não são localidades pouco habitadas onde nada acontece.

Em outras ocasiões, a visão de um campo essencialmente pacífico é questionada de forma mais polida ou compreensiva: ao receber visitas e ouvir afirmações sobre como deve ser bom residir na zona rural, a minha reação passou a ser de concordar, mas com algumas ressalvas, a saber, os problemas já mencionados acima.

Trazendo esta questão para a dialógica de Bakhtin, este discurso que “o campo é bom e belo” não é autônomo, é um texto “fechado” em si mesmo: é um fragmento de um processo contínuo de comunicação, que pode verbal ou textual. Conforme explica Reynoso (2003, p.26), este discurso ou “texto” responde a outros textos, sendo eles opiniões de amigos, programas de TV de cunho policiaisco, entre outros, que colocam a cidade como perigosa ou pouco aprazível, com seus engarrafamentos, criminalidade e assim por diante.

Por viver em trânsito por ambos os espaços, passei a ver com ceticismo as caracterizações: o campo não é sempre um espaço pacífico ou aprazível para quem vive nele, assim como a cidade não me parecia um ambiente tão hostil ou arriscado, ou mesmo traiçoeiro.

Se a reflexão sobre estes discursos sobre o campo e a cidade ficou de fora da etnografia da venda, de maneira eles poderiam ser abordados do ponto de vista da Antropologia pós-moderna? Além da dialógica de Bakhtin anteriormente mencionada, é possível fazer um paralelo com a discussão de Edward Said sobre o Orientalismo.

Em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* Edward Said (1980) informa que o que está apresentando como “orientalismo” possui várias facetas, porém o tópico que me interessa em sua discussão e que pode ser relacionada com as motivações da realização da etnografia da venda é a problematização da dicotomia Oriente/Ocidente e como esta distinção é o ponto de partida para diversas comparações, descrições sociais, romances e teorias sobre o Oriente (SAID, 1990, p.13-15).

De forma similar, a dicotomia campo/cidade também é o ponto de partida para comparações, discursos e opiniões entre cidade e campo. Assim como Oriente e Ocidente existem não como fatos inertes da natureza ou espaços geograficamente localizáveis, mas como construções sociais (englobando nesta construção suas consequências econômicas e políticas) conforme aponta Said (1980, p.16), considero que diferentes “textos” sobre o campo são possíveis uma vez que se assume a dicotomia campo/cidade: conheci pessoas motivadas em comprar um sítio por acreditar que nele podem levar uma vida mais calma do que na cidade; jovens que como eu moravam no campo e estudavam na cidade ocultavam o fato de morar no campo temendo chacotas ou rejeições, entre outros.

Ao privilegiar o espaço da venda como ponto de partida para falar algo sobre o bairro rural onde resido acabei por deixar de fora uma discussão que, do ponto de vista da Antropologia pós-moderna, poderia ser mais bem explorada como, por exemplo, a maneira como campo e a cidade são compreendidos pelos frequentadores da venda ou mesmo se eles fazem tal distinção ou em que ocasiões se faz tal distinção.

Meu incômodo com os estes discursos que sustentam uma visão romântica ou irreal sobre o campo emergiram em um contexto de participação política na associação de moradores do meu bairro, de modo que o esboço da pesquisa estava adquirindo contornos de manifesto político. Sem poder conduzir naquele momento uma argumentação tal como aqui esboçada e mobilizando teorias como a dialógica de Bakhtin e o debate de Said sobre o Orientalismo, optei por deixar de fora da etnografia sobre a venda a problematização desta dicotomia campo/cidade e a maneira como campo e cidade são apresentados.

Tal como está, minha etnografia sobre a venda não questiona a dicotomia campo/cidade, mas pode ser tornada do ponto de vista da dialógica bakhtiniana como mais um “texto” que responde a outros textos que falam sobre campo, sobre bares e seus frequentadores, e assim por diante.

A etnografia da venda se aproxima das formas experimentais de etnografia por sua tentativa de abarcar, junto às descrições do espaço e dos fatos observados e escritos em terceira pessoa, esta perspectiva “de dentro” que foi possível devido ao meu pertencimento ao grupo estudado e minha experiência anterior à realização.

Minha “presença ambígua” está clara no texto, abarcando as duas formas distintas de ambiguidade por mim descritas anteriormente (“aparecendo” no texto e afirmando a presença em campo / “desaparecendo” do texto buscando objetividade e neutralidade do relato; aparecendo como antropólogo / aparecendo como “iniciado”, “nativo”). Porém, há na etnografia um esboço de uma análise meta-etnográfica, explorando os alcances e limitações desta minha presença ambígua em campo, conforme exponho adiante neste capítulo.

Explicado como foi realizado o exercício que foi o embrião da etnografia da Venda, procedo uma descrição objetiva do bairro rural Usina Três Bocas, na cidade de Londrina, Paraná, onde se localiza a venda que me serviu de campo para observações (PEREIRA, 2014, p.12-14).

Resumidamente, o bairro é uma vasta área composta por fazendas e pequenas chácaras, acessíveis por estradas não pavimentadas que partem da rodovia asfaltada que vai em direção ao distrito da Maravilha. Em um trecho reto desta rodovia estão reunidos a escola, as duas vendas (uma delas o *lócus* do meu trabalho de campo), o posto de saúde e a igreja, compondo o “centro” do bairro. A distribuição populacional é irregular: há loteamentos de pequenas chácaras e várias famílias convivendo próximas umas às outras, assim como há grandes propriedades onde vivem menos famílias, distantes umas das outras e do “centro” do bairro.

Como não havia quadras esportivas, praças ou outros espaços de uso comum à disposição da população do bairro, a minha exposição sobre as vendas buscava apontar como aqueles lugares cumpriam (na ausência de outros espaços

como os supracitados) uma função para além do comércio: a venda se torna um local onde população que vive dispersa e distante do “centro” pode se reunir, se entreter, conversar, trocar saberes e experiências e assim por diante.

A hipótese de que “a Venda é mais que um bar” não aparece inicialmente como um dado que emerge durante a realização do trabalho de campo, mas como dado oriundo da experiência pessoal do etnógrafo enquanto frequentador do espaço e que posteriormente se torna uma hipótese a ser levada em conta para compreensão daquele espaço estudado.

No capítulo 1 da etnografia (“venda”: *similaridades e especificidades*) busquei estabelecer uma definição objetiva do que seria uma “venda”, comparando-a com outros estabelecimentos similares, que é o “bar”, “boteco”, “birosca”:

A princípio meus pares acadêmicos não compreendiam de imediato qual era meu objeto de estudo, e quando respondia que estudava [uma] “venda” de zona rural a dúvida persistia, sendo necessário explicar que são bares da zona rural, com mercearia, dando ao interlocutor uma vaga ideia do que se tratava o estudo.

Tornava-se necessário fazer a analogia “venda”-bar para explanar o meu objeto de estudo, mas em face à especificidade de estar em uma realidade rural e os diversos usos do espaço físico da “venda” esta comparação tornava-se, no meu ponto de vista, demasiado simplista: a “venda” possui características similares ao bar, mas nos espaços onde ela se encontra sua importância vai além do mero comércio de bebidas, nelas também se estabelecem relações de confiança, troca de experiência e saberes, escambos entre frequentadores, sendo muito mais que um bar. (PEREIRA, 2014, p.16).

Minha intenção era a de estabelecer no primeiro capítulo o objeto de estudo bem delimitado, buscando uma definição o mais objetiva possível para um espaço tomado como singular de modo a assinalar a relevância do estudo realizado sobre o mesmo, além de torná-lo compreensível ao leitor. Porém, considero que algumas passagens poderiam ter sido abordadas de forma diferente, conforme explico adiante.

Na etnografia recorro aos conceitos de *experiência próxima* e de *experiência distante* utilizados por Geertz (1997) para solucionar a necessidade de tornar claro e comunicável o objeto de estudo, comparando a “venda” (um termo de

“experiência distante”, do ponto de vista do interlocutor, este quase sempre um colega da universidade) com a ideia de “bar” (conceito este certamente uma “experiência próxima” de meu interlocutor).

Ao longo do capítulo a “voz autoral” varia, assumindo ora uma perspectiva “de perto e de dentro”, fundada na experiência pessoal do autor como frequentador da venda, tal como alegação presente no trecho supracitado de que seria simplista tomar “bar” e “venda” como sinônimos, ora ao assumir uma perspectiva “de fora e de longe”, ao empreender uma revisão e comparação bibliográfica para estabelecer a distinção entre “bar” e “venda” por meio da comparação de verbetes de dicionário e obras que tem por objeto bares, botecos e similares (HARTMANN, 2004; MEIRA, 2008; MELLO, 2003).

Definir o que é uma venda era o ponto principal do capítulo, porém considero que sua diferenciação de outros espaços (o bar, a birosca, etc.) poderia ter sido realizada de outra forma: tal como está, a diferenciação foi realizada tendo por base a experiência pessoal do autor e a bibliografia levantada.

À luz dos debates anteriormente apresentados sobre o pós-modernismo na Antropologia, as opiniões de outros frequentadores poderiam ter sido levantadas, apresentadas e confrontadas com a bibliografia levantada: estas opiniões, quando mencionadas, são pela voz do antropólogo por meio do relato de situações discursivas.

Se a partir de minha experiência pessoal levantei a hipótese de que “a venda é mais que um bar” ou diferente de um bar da área urbana, tal tópico poderia (buscando dar um aspecto de polifonia ou de dialogia à etnografia) ter sido apresentado aos frequentadores da venda e posta em discussão, pondo à prova a validade da mesma, de modo que tais similitudes e especificidades fossem definidas a partir de um debate entre pesquisador e os frequentadores da venda.

Desta forma, ao invés de debater com os frequentadores da venda este tópico, apenas conjecturo situações onde eles (potencialmente) iriam empreender uma “defesa” e diferenciação da venda em relação, por exemplo, aos botecos da área urbana:

[...] não descarto a possibilidade de, em um discurso ou conversa informal sobre a venda, possa emergir a possibilidade de diferenciá-la de outros tipos de bares, ainda mais se o interlocutor possuir um ponto de vista estigmatizante dos bares e frequentadores. Faço aqui um parêntese para explicar o motivo pelo qual um frequentador da venda poderia de certa forma “defender” o espaço da venda e diferenciá-lo de outros bares. (PEREIRA, 2014, p.21)

A conceituação do que é a Venda se ampara majoritariamente na minha experiência como frequentador: porém, dada à presença ambígua do autor, a conjectura presente na citação anterior e apresentada ao leitor aparenta ser um relato de eventos observados pelo autor – e de fato foram observados, mas não na condição de pesquisador em campo, mas como frequentador em outros momentos.

O “parêntese” referido na citação consistia em problematizar a opinião corrente sobre frequentadores de bares, por vezes retratados como pessoas ociosas ou de má índole. Para ilustrar esta caracterização pejorativa dos frequentadores de bar cito algumas passagens do trabalho de Mello (2003) onde ele se remete ao Rio de Janeiro do início do século XX, onde certas associações de cunho sanitaristas passaram a combater o consumo do álcool, associando seu consumo à criminalidade, vida ociosa, jogatina. Por extensão, bares e botequins se tornavam alvos de difamações nas páginas policiais dos jornais, retratados como ponto de encontro de indivíduos de índole desviante.

Em seguida, me refiro aos programas jornalísticos de TV que cobrem a área policial, onde de forma similar a índole de frequentadores e mesmo das vítimas é posta em questão quando o crime acontece em algum bar à noite ou madrugada.

A partir destes elementos, procuro demonstrar que o frequentador da venda poderá de alguma se defender ou falar sobre a venda se sua índole for questionada por frequentar tais espaços:

Já percebi que algumas pessoas que frequentam a Venda, quando em conversa com os *outsiders*, procuram salientar que a Venda é um ambiente familiar, onde todos se conhecem e pode-se até ir com os filhos menores de idade, e que não são como os botecos que aparecem nos noticiários policiais. Questionamentos como este já me foram feitos diretamente por amigos e familiares, se eu não tinha medo de frequentar botecos, de me envolver em confusões ou brigas: notadamente

o ambiente que tinham em mente era o estereótipo do boteco frequentado por pessoas de índole duvidosa, e logo se fazia necessário explicar que na Venda o ambiente não é como nestes botecos. (PEREIRA, 2014, p.22)

Finalizando a discussão sobre o capítulo 1, ele não difere muito de outras etnografias convencionais: apresenta o objeto de estudo, onde se realiza o campo, entre outros elementos. Comparada à etnografia de Rabinow, o exercício de recorte e debate de um objeto de estudo foi realizada por ele em outra etnografia: não era este o escopo de *Reflections on fieldwork in Morocco*, mas sim o de apresentar lugares, sujeitos e situações relacionados ao seu trabalho de campo. Não me inclinei à experimentação, embora fosse possível promover alguma, conforme explanado anteriormente.

O capítulo 2 da etnografia foi dedicado à descrição do espaço físico da Venda do Demir, onde realizei meu trabalho de campo. Mais do fazer uma descrição *per se*, procurei atrelar à descrição os usos que os frequentadores faziam do espaço da Venda.

O elemento que destaco dentro deste capítulo é o esboço de abordagem sobre o “presente etnográfico” (CLIFFORD, 1998, p.30): a representação etnográfica deste grupo se dá num “presente etnográfico”, focando na descrição, por exemplo, do ciclo de atividades durante um ano ou num conjunto de rituais. Ou seja, foca-se nos elementos mais perenes daquela sociedade, resultando em um estudo sincrônico de tal grupo.

Este é o primeiro momento na etnografia da venda onde localizo um exercício de autorreflexão sobre a escrita etnográfica. Ainda que não me refira explicitamente ao conceito de “presente etnográfico” no texto, me aproximo desta questão na etnografia da venda do Demir ao me deparar com o desafio de descrever um espaço que estava fisicamente em mudança – já que havia reformas e obras sendo realizadas nas dependências da venda durante meu trabalho de campo:

Com algum esforço foi possível relatar mudanças no espaço físico e na clientela que estiveram em curso na Venda do Demir durante o período em que o presente texto era redigido: o texto se finda, o campo continua em sua dinâmica e a longo prazo correlações e generalizações não mais podem corresponder à realidade. (PEREIRA, 2014, p.24)

Refletindo sobre a minha intenção com este debate, penso que naquele momento procurei demonstrar que o espaço da venda, e a vida naquele bairro rural por extensão, são dinâmicos – não era um espaço que parece ter “parado no tempo”.

Para tanto, promovi uma descrição de como era o espaço da venda antes e depois das reformas, assim como os porquês de tais alterações. Ao reconhecer este caráter dinâmico, reconheço também o caráter provisório da descrição etnográfica quando esta se afasta daqueles elementos mais cíclicos, ritualísticos ou sincrônicos da vida social.

As reformas se fizeram necessárias por conta do aumento do movimento na venda quando lá iniciaram a preparar e servir porções de “porco no tacho” (prato que consiste em carne de porco cozida e assada, servida com mandioca cozida) e a realização de bingo às sextas-feiras.

A clientela não só aumentou como adquiriu um novo perfil: antes a maioria dos frequentadores era do sexo masculino, e após iniciarem realizar o bingo o local passou a ser frequentado por casais e famílias. Logo se tornou necessário construir banheiros masculino e feminino, melhorar o estacionamento, entre outros detalhes.

Naquele momento houve também uma mudança significativa no bairro: a outra venda do bairro estava sob nova direção. Como o novo vendeiro não vendia fiado, não permitia certas atividades como jogar cartas e fechava a venda em horários aleatórios, houve uma migração de clientes daquela venda para a venda do Demir – em alguns casos, havia a clara intenção de boicote à outra venda.

Os elementos típicos de uma venda, que é o de ser uma mistura de bar com mercearia, se preservaram mesmo após as mudanças: os clientes mais assíduos continuaram a se servir sozinhos e a circular até mesmo atrás do balcão – sendo esta uma característica que só observei na venda do Demir; o movimento de pessoas na venda continuou em alta no início de cada mês, período em que as pessoas têm dinheiro para gastar e quitar o “fiado”, e vai diminuindo ao longo do mês.

Em suma, procurei a partir do relato das mudanças no espaço da venda e a mudança na direção da outra venda e as consequências de tal mudança mostrar que a vida social em bairro rural é dinâmica, constante mudança tal como na cidade.

Encerrada a descrição do espaço da venda, enquanto o *lócus* da pesquisa e local onde participei e presenciei diversos diálogos e performances, passo a uma breve síntese dos demais capítulos, destacando os elementos que indicam preocupações meta-etnográficas neles presente.

3.3 A perspectiva “de dentro”: as interfaces entre experiência pessoal e trabalho de campo na escrita etnográfica

Neste subcapítulo 3.3 apresento resumidamente os questionamentos surgidos durante meu trabalho de curso, sobretudo sobre como realizar trabalho de campo junto a um grupo ao qual o pesquisador também pertence e sobre a questão do consentimento para a pesquisa. Seguindo a forma de exposição realizada no subcapítulo anterior e a ser seguida nos próximos, procuro apresentar os dados e discussões tal como foram postos na etnografia realizada e estabelecer diálogos com as obras e autores elencados ao longo da síntese bibliográfica realizada nos capítulos 1 e 2 do presente trabalho.

Início o capítulo 3 da Etnografia da Venda citando a famosa passagem de Malinowski (1986, p.27) onde o autor convida o leitor a imaginar-se numa ilha tropical, em uma praia próxima a uma aldeia nativa, cercado de seu equipamento e observando o barco que o trouxe se distanciar.

Em seguida, em contraposição ao cenário evocado na citação de Malinowski, argumento que meu estudo sobre a venda se dava num outro contexto, bem diverso ao que Malinowski: no meu estudo da venda a “Grande divisão” entre “nós” e “eles” se dava de outra forma, diferente do contexto colonial tal qual o de Malinowski e sua obra. O “outro” que eu estava a observar na venda era diferente do “outro” observado por Malinowski, pois eu estava não apenas a estudar um segmento de minha própria sociedade (a brasileira, para tomar o aspecto mais amplo), mas também um grupo onde me via e era visto como membro.

Desta forma, identifiquei-me com algumas questões postas por Goldman (2003) em sua pesquisa sobre candomblé e participação política dos movimentos negros em Ilhéus-Bahia, especificamente seus comentários sobre a relação entre ele e as pessoas com quem convivia ao fazer trabalho de campo: mais do que “sujeitos pesquisados”, “informantes”, estas pessoas eram amigos de Goldman.

Tal como Goldman, senti a mesma dificuldade em criar estranhamentos ao pesquisar temas ou espaços tão familiares e de me portar como “pesquisador” com pessoas conhecidas minhas e amigas de meu pai na venda.

Ainda sobre a relação “pesquisador-pesquisados”, faço referência na etnografia a um texto de Jeanne Favret-Saada (2005), onde a autora relata a dificuldade em fazer os camponeses franceses do Bocage falar com ela sobre bruxaria. Para a autora, os camponeses se negaram a jogar o jogo da “Grande divisão” com ela, pois segundo ela estes acreditavam que seriam retratados como “atrasados”, supersticiosos, enquanto o saber científico da pesquisadora seria tomado como verdade.

Desta forma, ao realizar meu trabalho de campo não tive desafios como ter de sair de minha sociedade de origem e tentar aprender um novo idioma como Rabinow e outros autores, porém procuro apontar (tal como Goldman) que enfrentamos outros tipos de desafios, não só teóricos e metodológicos, mas também práticos, ao estudar segmentos de nossa própria sociedade.

Antes de aprofundar-me nas dificuldades que encontrei ao realizar o trabalho de campo, enfatizei alguns elementos favoráveis à realização do mesmo.

Não foi preciso sair de minha cidade, viajar ou me estabelecer em outro local para realizar o trabalho de campo, já que a venda onde fiz minhas observações se localiza no mesmo bairro onde moro, além da vantagem de já conhecer o espaço e seus frequentadores, de modo que eu não era visto como um *outsider* no espaço da venda.

Há também na minha etnografia, ainda ao falar destes elementos que contribuíram para sua realização, uma aproximação com os debates sobre gênero:

Outro elemento facilitador é a condição de ser homem e filho de um frequentador assíduo: o espaço da Venda é predominantemente masculino, embora não seja um espaço interdito às mulheres, que agora também estão frequentando a Venda nos dias em que há bingos e assados, mas raramente desacompanhadas. Percebo na Venda que alguns homens interrompem abruptamente um assunto ou se policiam sobre o que falam quando uma mulher está perto ou passa perto da roda de conversa. Justamente a possibilidade de se conversar coisas que não se conversa em família, no trabalho ou na frente dos filhos é um das diversões e atrativos da Venda. (PEREIRA, 2014, p.35)

Nesta passagem pontuo dois elementos: primeiro, por me encaixar no perfil de frequentadores da venda (homens de todas as faixas etárias, que moram ou trabalham no bairro) e já ser um *insider* habituado àquele espaço, foi possível sem muitos embaraços explicitar aos frequentadores da venda em que consistia meu estudo.

Segundo, chamo a atenção ao inescapável viés presente na perspectiva “de dentro” sobre a venda observada: Não apenas porque são os homens os frequentadores mais assíduos, mas notei que somente eles (e quase nunca as mulheres) são convidados pelos amigos a frequentar a venda, que fazem dela um ponto de encontro ou são estimulados desde pequenos a frequentá-la. Logo, um olhar “de dentro” tenderia a ser um olhar masculino, sobre um espaço onde apenas a participação masculina é de certa forma estimulada.

Em última instância, apenas pontuei que o espaço da venda, embora relevante enquanto objeto de estudo antropológico por permitir que se fale de *n* assuntos sobre o campo a partir dela, a venda talvez seja valorizada como espaço de socialização apenas por seus frequentadores.

Para as filhas e esposas dos frequentadores, por exemplo, a venda pode não ter importância além do seu status de estabelecimento comercial: enquanto os meninos vão à venda com os pais e são incluídos nas rodas de conversa, podendo naquele espaço desenvolver habilidades sociais como negociar, sustentar pontos de vista, contar histórias e falar sobre coisas que não se fala em casa ou na escola, quase não se vê os pais com as filhas, e quando estas estão presentes a conversa é mais contida tal como relato na citação anterior.

Reconheço também que não indaguei as familiares do dono da venda ou as poucas clientes da venda teriam a dizer sobre ela, ainda mais naquele contexto onde a clientela da venda estava se tornando mais diversa: elas são poucas, mas estavam lá e foram até mencionadas, porém não foram ouvidas.

Explicar de forma compreensível ao grupo ao qual se pretende estudar suas intenções enquanto pesquisador é uma das responsabilidades do antropólogo, mas também uma etapa onde questões riquíssimas surgem: anteriormente citei a recusa inicial dos camponeses do Bocage em falar sobre bruxaria com Favret-Saada (2005) por receio de serem apresentados como o cúmulo do atraso, situação que só mudou quando os camponeses a tomaram como uma “enfeitiçada” ou mesmo uma “desenfeitiçadora”; Rabinow (1977) também teve dificuldades em explicar aos aldeões de Sidi Lahcen quem era ele, o que ele desejava, porque iria viver com eles, e assim por diante.

Habitados em falar, debater e escrever sobre “trabalho de campo” e “observação participante” enquanto estudantes e pesquisadores no ambiente acadêmico, é no momento de obter o consentimento do grupo que pretendemos estudar que percebemos o quanto o conjunto de atividades que referimos como “fazer etnográfico” parece aos olhos deles como algo excêntrico, sem sentido imediato ou até suspeito dependendo do contexto.

Em *Reflections on fieldwork in Morocco* Rabinow chama a atenção para a o tipo de envolvimento que o informante tem com o trabalho desenvolvido pelo antropólogo: embora ambos sejam retratados como colaboradores no texto, Rabinow aponta que a falta de emprego, o tempo disponível e a curiosidade (somadas às expectativas de ganhar algum dinheiro) eram os reais motivos que levavam as pessoas a tomar parte em seu trabalho de campo como colaboradores, e não uma expectativa comum de produzir uma etnografia ou o aperfeiçoamento da disciplina. “Contribuir para o avanço da Antropologia”, embora seja um motivo óbvio do ponto de vista do antropólogo para que as pessoas colaborem com seu trabalho, pode não ser uma justificativa plausível para aqueles de quem se procura obter o consentimento ou permissão para se estabelecer na localidade ou se realize o trabalho de campo.

Em uma de minhas visitas à venda o dono do local me perguntou como estavam indo meus estudos na universidade, e aproveitei a oportunidade para dizer sobre minha intenção de fazer um estudo sobre a venda. A primeira reação foi de curiosidade por parte dele: como um boteco poderia ser tema de um trabalho de faculdade?

Assim, procurei explicar a ele sobre o que eu gostaria de falar em meu trabalho: como as pessoas faziam da venda um ponto de encontro, as trocas de experiências entre seus frequentadores, a prática do fiado e assim por diante. A partir de minha explicação ele concordou que eram questões interessantes e não apresentou objeções.

Conversei também com alguns frequentadores sobre a minha intenção de fazer um relato sobre a venda: estes não demonstravam objeções e nem preocupação com os porquês de sua realização, nem curiosidade sobre o trabalho. Um senhor, em tom de brincadeira, perguntou se eu iria relatar as brincadeiras e situações engraçadas que acontecem na venda, e em seguida lhe dei uma explicação semelhante à que fiz ao dono da venda sobre os temas a serem abordados, inclusive apontando a possibilidade de falar sobre estes elementos por ele citados.

Embora ciente da importância do consentimento para a realização do trabalho de campo, era minha primeira experiência como pesquisador em campo, e não me parecia claro se a não-oposição dos sujeitos consultados ao meu intuito de fazer um relato sobre a venda equivaleria ao consentimento almejado:

De certa forma fiquei tranquilizado pelo motivo de não encontrar oposição, mas por outro lado comecei a perceber que eu não era visto como um pesquisador, mas sim como o frequentador que sempre fui. Seria de má-fé fazer um estudo à revelia do consentimento do grupo estudado, mas os frequentadores da Venda não é um grupo coeso, como proceder? (PEREIRA, 2014, p.35)

Nesta passagem de minha etnografia reconheço a impossibilidade de informar a todos frequentadores da venda (que podem ser assíduos ou estar só de passagem) sobre minha intenção de estudar aquele espaço. Ainda que incerto se eu deveria encarar esta impossibilidade apontada como um obstáculo, optei por ir

adiante com meu trabalho já que ao menos o dono do lugar e alguns frequentadores assíduos foram consultados.

Outra preocupação presente na citação anterior é a da difícil distinção entre a pessoa do pesquisador e a pessoa do frequentador: embora me dirigisse aos frequentadores e ao dono da venda como pesquisador ao falar sobre a etnografia a ser realizada, continuava a ser visto e tratado por eles como frequentador. Refletindo *a posteriori* sobre esta questão do consentimento, me parece que a ausência de um questionamento mais enfático sobre meu trabalho por parte dos frequentadores não caracterizaria necessariamente indiferença ou ingenuidade, mas uma confiança tácita de que eu (um frequentador ocasional do local, mas filho de um frequentador assíduo) realizaria meu trabalho sem prejudicar ninguém.

Encerrada a exposição sobre o consentimento para a realização da pesquisa, o foco da reflexão presente na etnografia da venda se direciona para o meu status de *insider* naquele espaço.

Na presente discussão, amplio a minha reflexão sobre este aspecto que distingue minha etnografia de outras etnografias convencionais, que é o pertencimento do autor ao grupo estudado. Procuo dar um passo adiante à afirmação de meu pertencimento ao grupo estudado realizada na etnografia da venda e detalhar, *a posteriori* da realização da mesma, *como me vejo* dentro do grupo estudado. Cabe, primeiramente, distinguir entre estas duas perspectivas a que me refiro para pensar o pertencimento.

A primeira perspectiva permite que o autor, do ponto de vista da escrita, seja situado de forma objetiva como um *insider* ou um *outsider* em relação ao grupo estudado: tomando por exemplo minha etnografia da Venda, o leitor se convence que quem a escreveu pertence àquele espaço e grupo estudados, inclusive lançando mão desse pertencimento como retórica ao incluir uma perspectiva “de dentro” ao seu relato.

A segunda perspectiva – divisada apenas *a posteriori* da realização da etnografia da venda mediante o contato com a bibliografia referente à Antropologia pós-moderna – é a do pertencimento do autor do ponto de vista da experiência.

Enquanto a primeira perspectiva seja mais objetiva e limitada, pois apenas assinala o status do pesquisador em relação ao grupo estudado como outsider ou insider, a segunda perspectiva aqui apresentada permite que eu fale de meu pertencimento como algo dinâmico, detalhando como este se reformula quando passo a estar mais presente naquele espaço para a realização do trabalho de campo.

Em minha etnografia (PEREIRA, 2014, p.36) saliento que a figura do meu pai foi de suma importância para eu passasse a frequentar a venda com mais frequência e participar de seu círculo de amizades. Contudo, faltou apontar que as idas à venda se tornaram mais frequentes não por conta do trabalho de campo, mas por puro entretenimento, levando meu pai à venda quando ele desejava. A ideia de se produzir uma reflexão antropológica sobre aquele espaço surge em um momento posterior.

Iniciado o trabalho de campo, relato como meu pai desempenhou um papel similar ao de informante em campo, me colocando a par de fatos ocorridos, informando detalhes sobre os frequentadores e informações diversas.

Embora se possa dizer que tanto eu como meu pai temos um vínculo com a venda, é relevante assinalar que nossos vínculos eram bem distintos, algo que não fica tão claro na primeira perspectiva: meu pai sempre participou daquele espaço como adulto, enquanto meu vínculo com a venda antes da realização do campo (na minha infância e adolescência) eram mais frouxos, esporádicos e até mesmo de indiferença em relação à venda.

Quando passo a ir mais vezes à venda (como um adulto, estudante de Ciências Sociais) percebo que eu sabia muito pouco ou quase nada sobre as pessoas que a frequentam, assim como elas pareciam saber pouco ou nada sobre mim.

Mesmo me considerando um *insider*, ficou claro que eu não participava da mesma forma daquele espaço tal como meu pai. Essa perspectiva chamou minha atenção durante a leitura de *Reflections on fieldwork in Morocco*, nas passagens onde Rabinow (1977) comenta como Ali (um de seus informantes) era uma figura ímpar: ele é descrito como um *"insider's outsider"*, pois não era nem o "cidadão

marroquino médio”, nem estava entre aqueles marroquinos próximos dos franceses dos setores administrativos e do governo – como se fosse um outsider mesmo entre seus compatriotas. Ali tinha certa prestígio em Sefrou por ser descendente de um homem santo, mas era *persona non grata* na sua vila de origem por seu envolvimento com irmandades e prostituição em Sefrou. Rabinow aponta que Ali parecia muito autoconsciente de seu lugar na sociedade marroquina, compreendendo e explicando-lhe objetivamente as razões de ser mal visto (e invejado por alguns) em sua vila natal.

De forma similar, trazer neste momento a noção de *insider's outsider* para se compreender a perspectiva “de dentro” presente na etnografia permite me situar como pesquisador e pessoa no espaço da venda de forma muito mais objetiva do que apenas com os recursos retóricos que utilizei ao relatar minha experiência.

Na etnografia utilizo a expressão “frequentador de longa data” (PEREIRA, 2014, p.12; 29) em algumas passagens, afirmação esta que faz sentido do ponto de vista cronológico e me põe em pé de igualdade com meu pai e outros sujeitos pelo status comum de frequentadores.

Contudo, não foi suficientemente explanado na etnografia como esse vínculo, antes frouxo e ocasional, foi se modificando quando passo a ir frequentemente à venda, não somente pelo *rapport* construído com os sujeitos enquanto pesquisador realizando trabalho de campo, mas também pela reelaboração da maneira como minha pessoa era percebida naquele espaço pelos outros sujeitos: antes (quando criança e adolescente) eu era visto esporadicamente acompanhando meu pai e recentemente, já adulto, visto como estudante universitário, com interesses em comum por ser também um morador da região onde está a venda , frequentando assiduamente a venda.

Desta forma, não apenas saliento que o pertencimento é algo dinâmico, mas o exercício de compreender e descrever de forma etnográfica o espaço da venda contribuiu também para a reelaboração da forma como me percebia naquele espaço e a importância por mim conferida a ele: a práxis antropológica me permitiu ver a venda não só como um objeto de estudo, mas permitiu também perceber (enquanto pessoa, morador do local) que aquele local antes visto por mim com certa

indiferença, como algo típico de localidades rurais, como um espaço relevante para se compreender a vida de quem vive e trabalha naquela localidade.

O que se quer enfatizar é que a noção de *insider's outsider*, a meu ver, salienta a noção de que as pessoas participam de formas diferentes de suas culturas. Do ponto de vista antropológico não me via como um outsider, muito menos como um outsider movido pela intenção – sem entrar aqui na questão se isto é ou não possível ou almejado, mas enquanto algo ilustrativo da disposição do antropólogo em entender o Outro – de “tornar-se nativo”.

Vinculando esta noção de *insider's outsider* à minha pessoa estou reconhecendo que mesmo possuindo experiência anterior ao trabalho de campo naquele espaço e me veja como pertencente ao grupo estudado isto não reflete necessariamente que este pertencimento seja algo estanque e que as explicações e descrições antropológicas se dão sobre algo já de antemão conhecido pelo autor em suas minúcias. Rabinow (1977) utiliza esta noção para se referir a um sujeito excepcional em comparação aos demais marroquinos, de modo que a considero adequada para esclarecer as relações entre minha experiência pessoal do autor e a etnografia realizada: o autor da etnografia da venda é alguém em trânsito entre o campo e a cidade e que empreende um exercício de compreender e explicar antropologicamente (com um intuito de tornar-se um iniciado da disciplina) um espaço antes visto como certa indiferença e algo banal. Tal como Ali (o informante marroquino de Rabinow), eu estava autoconsciente da posição em que me encontrava em relação aos frequentadores da venda e minha situação acadêmica (o TCC tomado tal qual um rito de passagem) e as implicações de tomar por objeto de estudo um grupo do qual era participante: o resultado foi um relato espontâneo das alternativas teóricas e metodológicas encontradas e empregadas, apontado posteriormente como algo similar a uma reflexão meta-etnografia.

Em suma, este recurso conceitual de *insider's outsider* utilizado é útil para compreender o exercício de autorreflexão (exercício este tomado como um esboço de meta-etnografia no TCC sobre a venda) que compôs juntamente às descrições e explicações sobre o que é uma venda e sua importância social – exercício este retomado na presente monografia e aprofundado à luz da Antropologia pós-moderna.

Depois de abordar a questão da inserção no campo, a questão do consentimento e de enfatizar o papel de informante que meu pai desempenhou, o foco da discussão passa a ser em relação à obtenção, registro e controle dos dados coletados.

Com o decorrer do tempo, os amigos do meu pai foram se tornando por extensão meus conhecidos. Quanto às conversas eu me portava como espectador, observando o andamento da conversa entre o grupo com qual estava, os assuntos da conversa, as opiniões emitidas, mas também dava minhas opiniões e fazia brincadeiras normalmente, tendo em mente que para bom andamento do estudo era necessária a chamada *observação participante*; mas também praticava a *participação observante*, ou seja mesmo protagonizando performances, fazendo brincadeiras e contando histórias eu ainda estava atento, tendo em mente o trabalho de campo. (PEREIRA, 2014, p.36)

Este fragmento ilustra como o fato de ser visto mais como frequentador do que como pesquisador não foi na prática um obstáculo tal como se pensou, pois a prática da *participação observante* juntamente à *observação participante* se mostrou uma opção metodológica adequada para o ambiente da venda.

O registro das informações obtidas em campo não se dava no mesmo momento ou lugar das observações, mas posteriormente assim que chegava da venda. Assim como Goldman (2003) eu também tinha receio de parecer pouco polido se tomasse notas na frente de pessoas conhecidas ou que estas estranhassem alguém tomando notas e escrevendo em uma venda. Contudo, fazia estes registros em um simples arquivo de editor de texto e não em um caderno de campo, nem mesmo era um procedimento rigorosamente cumprido após retornar da venda:

Com o tempo comecei a me preocupar sobre como expor tudo aquilo que eu estava observando, como construir uma narrativa etnográfica: eu estava indo a campo, observando várias coisas, mas não sabia como colocar isto da forma mais clara possível via texto. Diversas vezes voltei da Venda e não anotei uma linha sobre nada, embora tivesse tomado parte em várias atividades. (PEREIRA, 2014, p.37)

A questão que quero pontuar independe da forma como estão registrados (ou não foram registrados, conforme a citação acima) os dados coletados em campo.

A citação anterior é justamente o primeiro momento onde a questão da escrita etnográfica surge na etnografia da venda como um objeto de reflexão. Dentro da própria etnografia dirijo-me ao leitor para falar sobre uma inquietação surgida durante a realização da pesquisa: como a experiência de campo do antropólogo (seja esta experiência registrada na forma de anotações no caderno de campo ou memórias do antropólogo) se converte em um relato objetivo, escrito na forma de uma etnografia.

Em outra passagem comunico e justifico a inclusão, na etnografia, das reflexões epistemológicas e metodológicas que surgiram durante a pesquisa:

[..] julguei que a minha relação de pesquisador com o meu tema e o grupo estudado, de certa forma diferenciada da etnografia clássica marcada pela diferenciação entre pesquisador e “nativo” (a “Grande Divisão” citada por Favret-Saada [2005]), os problemas metodológicos que surgiram e as “facilidades” de se estudar um grupo do qual se faz parte não poderiam estar ausentes do corpo do trabalho.

Mais que apresentar a monografia como um produto acabado, exponho os percalços e as soluções adotadas. (PEREIRA, 2014, p.39-40)

A intenção era apenas a de compartilhar – e de fato escrevi tendo em mente um leitor também iniciante na prática de trabalho de campo e com dúvidas similares às minhas – algumas saídas e contribuições bibliográficas e metodológicas encontradas frente a estas dúvidas sobre a escrita etnográfica e de como realizar trabalho de campo em contextos onde o pesquisador pertence ao grupo estudado. Considero que ao compartilhar as reflexões emergentes no contexto da pesquisa conforme descrito acima há pequena dose de experimentalismo na escrita: como somente na banca iria ter uma ideia de como esta experimentação na escrita iria se recebida

Desta forma, considero que a etnografia apresentada à banca se tornou algo mais que um relato objetivo sobre o que era a venda: com a adição desta reflexão meta-etnográfica, ela poderia ser pensada também como o produto final das

reflexões epistemológicas de seu autor, até então um mero leitor de etnografias, que se depara com o desafio de produzir uma etnografia e passa a refletir o que um texto deveria conter ou de que forma deveria ser escrito para que fosse reconhecido como uma etnografia.

3.4 O contexto da pesquisa da venda e os temas abordados

Neste subcapítulo apresento as discussões articuladas a partir de minhas observações realizadas na Venda, como a sua importância para os moradores do bairro (para além de suas finalidades comerciais), os usos que estes fazem do ambiente da Venda e a como se dá a prática do fiado, comparando o que foi dito sobre o fiado em outras etnografias sobre bares (ou onde bares eram o *lócus* de observação) com o que pude observar e experienciar na Venda.

Os capítulos 4, 5 e 6 da etnografia explanam como resolvi (ao menos providencialmente no âmbito daquele trabalho) as dúvidas sobre como dar contornos de etnografia ao relato escrito que faria sobre a venda e o que especificamente seria problematizado sobre o campo observado. Para tal, selecionei etnografias em que bares eram *lócus* de pesquisa (HARTMANN, 2004; MEIRA, 2008; MELLO, 2003; SILVA, 2011) e comparei de que forma cada autor estruturava sua escrita e o que diziam sobre os bares, de modo que eu pudesse montar uma estrutura que norteasse minha escrita:

Como outros tópicos deste trabalho, o senso comum acerca do espaço da Venda e advindos de minha experiência pessoal como frequentador servem de ponto de partida para as reflexões antropológicas. Não se quer aqui peneirar teorias e análises para endossar o senso comum, mas aproveitar os saberes e experiências adquiridos no espaço da Venda e compará-los com outras Vendas e bares estudados por outros autores, balizando as semelhanças e especificidades pertinentes entre o campo empírico e a bibliografia referente ao tema estudado. (PEREIRA, 2014, p.40)

Além da intenção de elaborar uma estrutura ou roteiro que norteasse a escrita da etnografia há também uma preocupação com a retórica conforme ilustra a citação acima: a experiência pessoal como frequentador é reconhecida como ponto de partida das reflexões, mas quem conduz o relato, dialogando com o arcabouço teórico da Antropologia e realiza o trabalho de campo é a *persona* do pesquisador.

Comparando as etnografias sobre bares percebi que, após suas introduções, se seguiam descrições do espaço físico dos estabelecimentos, quem eram seus frequentadores, etc. – ou seja, as hipóteses e discussões se davam após a exposição do contexto onde se dá a pesquisa – e naturalmente dediquei os capítulos iniciais da etnografia da venda à apresentação do contexto: o que é uma venda, onde ela se localiza, quando se deram as observações, entre outros aspectos.

Contudo, a consciência da importância do contexto em termos de epistemologia se tornou mais claro posteriormente quando entrei em contato com a literatura relativa à meta-etnografia, permitindo-me compreender a escrita em outros aspectos como a questão da autoridade etnográfica e o contexto em que são produzidas, entre outras questões.

O conceito bakhtiniano de *cronotopo*, por exemplo, pode esclarecer a importância epistemológica do contexto para a escrita etnográfica: a exposição do contexto não é apenas uma etapa do texto que antecede a exposição dos dados coletados, hipóteses ou fatos observados: estes últimos *dependem* de um contexto para serem inteligíveis, devendo para tal fazer referência implícita ou explicitamente ao contexto.

Tanto minha etnografia da venda como a etnografia de Rabinow sobre o Marrocos discutida neste capítulo têm em comum o esforço em apresentar o contexto de sua produção sob diversos aspectos: a relação entre pesquisador e pesquisados, perspectivas históricas, política, religiosa, entre outras.

O que se quer enfatizar é que se uma etnografia aborda o contexto em que foi produzida sob várias perspectivas (política, histórica, ontológica, epistemológica, etc.) não apenas preparam uma base sólida a partir da qual as hipóteses levantadas e fatos relatados pelo autor se mostrem pertinentes e compreensíveis ao leitor: estes relatos sobre o “universo da pesquisa” são contribuições em si mesmas tanto quanto os objetos e hipóteses por eles situados.

Não me interessava de forma imediata a bruxaria no Bocage (FAVRET-SAADA, 2005), o candomblé (GOLDMAN, 2003; SILVA, 1991) ou a religiosidade no Marrocos (RABINOW, 1977), mas me servi da práxis etnográfica contida no universo

de pesquisa de cada um destes autores ao conduzir meu trabalho de campo e escrever minha etnografia, e de maneira similar, a etnografia da venda serviu (e pode servir) para se falar sobre *n* outros temas além do fiado, relatos orais e troca de experiências.

Da mesma forma que estes relatos servem como fontes de referências a outros autores, existe também a possibilidade de que eles – trazendo novamente à tona o tema da Antropologia pós-moderna – sejam submetidos a desconstruções: vide, por exemplo, a já mencionada crítica de Rabinow à meta-etnografia de James Clifford como um projeto de certa forma “parasitário” pela maneira como se serve de etnografias produzidas por outros (In: CLIFFORD; MARCUS, 1986, p. 234-261) e os comentários de Rosaldo (In: CLIFFORD; MARCUS, 1986, p. 77-97) sobre a etnografia de Evans-Pritchard, selecionando fragmentos da etnografia deste (como a alegação de que seu estudo sobre os Nuer foi requisitado e financiado pelo Governo britânico) unicamente para dizer que o autor possuía “ligações estreitas com um contexto de dominação”, desconsiderando o quão restritas eram as áreas de atuação para os antropólogos na época em que *Os Nuer* foi produzida.

Devidamente apresentado o contexto, passemos a um breve relato sobre os temas em torno dos quais procuro demonstrar a importância da venda naquela comunidade rural.

O capítulo 4 da etnografia (intitulado *vendas e suas “funções latentes”*) é construído entorno da noções de *função comercial manifesta* e de *funções latentes*. Esta última noção diz respeito aos diversos usos que os frequentadores da venda fazem de seu espaço físico e que não se confundiam com a *função comercial manifesta* da venda, a saber, o comércio de bebidas e artigos de mercearia.

Empregados por Meira (2008) em sua etnografia, estes conceitos me permitiram abordar antropologicamente impressões pessoais que possuía enquanto morador do bairro e frequentador da venda.

Tomada estritamente em sua *função comercial manifesta* a venda tem relevância por ser um dentre poucos estabelecimentos comerciais naquele bairro rural; tomada em suas *funções latentes*, é um dos poucos espaços onde a

população local do bairro pode utilizar como ponto de encontro, dada à ausência de espaços públicos como praças e quadras esportivas.

Ressaltei que algumas práticas que configuram como funções latentes estão sujeitas aos caprichos dos donos da venda: alguns, por exemplo, não permitem jogos de cartas. Contudo, procurei observar o que mais os frequentadores faziam no espaço da venda além de consumir bebidas e compram coisas diversas na mercearia.

Em linhas gerais, procurei relatar – com base na experiência pessoal e as observações de campo – como o ambiente do bar servia como uma “válvula de escape” para seus frequentadores pela possibilidade de vivenciar na venda uma sociabilidade diferente do ambiente doméstico ou do trabalho.

No fluxo errático das conversações observadas – e das quais participava também – os frequentadores não apenas se entretinham contando histórias e piadas, mas também trocavam experiências e saberes diversos. Citei como exemplo, dentre as diversas atividades agropecuárias praticadas no bairro, a criação de porcos (PEREIRA, 2014, p.43-46) e como o domínio de certas informações é imprescindível para o sucesso da criação (preço da ração, valor da arroba da carne, etc.), sendo a venda um local onde é possível obter estas informações.

As relações face-a-face ainda são muito presentes no bairro rural e a circulação de certas informações ainda dependiam delas, mesmo com o uso de redes sociais e telefones celulares: ocorre de pessoas se conhecerem a anos e não possuírem o número de telefone uma da outra, já que se encontram ou podem ser encontradas na venda com frequência. Quando ia sozinho à venda me perguntavam se meu pai tinha porcos para vender e os preços (o porco vivo tem um preço; o porco abatido e limpo é um pouco mais caro), porém eu nunca sabia os preços ou demais detalhes, de modo que comunicava ao meu pai que havia interessados e eles conversavam quando se encontravam.

Meu pai procurava saber por meio das conversas na venda os preços praticados por outros criadores, onde havia milho e ração a um preço justo e até combinando compras, venda e trocas. Assim, ele podia decidir se era melhor abater os porcos para consumo próprio, mantê-los engordando ou vender alguns – neste

último caso, era importante saber como os outros criavam os porcos e os preços praticados para se estipular um preço, sendo as rodas de conversa da venda o lugar privilegiado para essa sondagem.

É um exemplo de como o ambiente da venda é utilizado pra fins que em nada se relacionam com sua função comercial manifesta, sendo que falei também de outras práticas observadas: a venda como um ponto de referência geográfico; um local onde as pessoas costumam parar para pedir informações ou encontrar coisas específicas (quem vende porcos? Onde mora quem faz queijos?); informes diversos (eventos da escola do bairro, da igreja, anúncios de compra e venda) costumam ser afixados na parede externa da venda, por ser um espaço de circulação de pessoas.

A noção de *funções latentes* foi importante para desenvolver e apontar a validade da hipótese que procurei confirmar com minha etnografia: de que a “a venda é mais do que um bar com mercearia”. Se, pensando hipoteticamente, as vendas viessem a fechar ou desaparecer repentinamente, os moradores da região e pessoas de passagem pelo local ficariam privados não apenas das bebidas e mercadorias da venda, mas de um ponto de encontro a partir do qual outras tantas atividades se articulavam.

O capítulo 5 é dedicado falar sobre o “fiado”, que é a prática de se obter um bem ou serviço com a promessa de se pagar em um momento posterior. O fiado era uma prática corriqueira na venda, enquanto em outros estabelecimentos similares como bares há quase sempre cartazes com frases até cômicas – “FIADO SÓ AMANHÃ”, por exemplo – ficando subentendido que naquele local a prática não é aceita.

Novamente, o ponto de partida para discutir a prática do fiado é a experiência pessoal e as conversas com meu pai sobre a venda e após o levantamento bibliográfico o relato é realizado levando ambos em consideração.

Os trabalhos de Mello (2003) e de Silva (2011) apresentam reflexões sobre a prática do fiado, que aparece de três formas distintas: 1) como uma prática a ser evitada a todo custo, típica de bares onde os clientes estão de passagem ou sem clientela fixa, de modo que “pedir fiado” nesses lugares soaria como golpe; 2) o fiado é uma “dáviva” ou privilégio concedido aos clientes assíduos, pois há uma

relação de confiança entre o dono do bar e cliente; e 3) o fiado como uma estratégia do dono do bar para manter fiéis seus clientes dando-lhes crédito. Em alguns casos o dono do bar desonestamente “inflaciona” as dívidas mais antigas com produtos não consumido de fato.

Pela minha experiência eu sabia que os moradores mais antigos do bairro e frequentadores assíduos possuíam esta facilidade, mas a minha hipótese levantada era: o fiado é algo que se pede ou algo que é concedido?

Uma outra venda do bairro estava sob nova direção quando estava realizando meu trabalho de campo, e muitos clientes começaram a frequentar preferencialmente a venda onde fazia minhas observações: muitos se queixavam da impicância do novo vendeiro da outra venda que não permitia jogo de cartas e não vendia fiado (por ser novo no bairro e não conhecer as pessoas).

Inesperadamente a venda onde realizei minhas observações em 2013 e 2014 também mudou de direção recentemente (2017), porém houve um período de transição onde o vendeiro atual trabalhou junto com o antigo por um tempo. Quando meu pai estava pagando o que estava fiado ao Demir (o dono antigo), este comentou com o novo vendeiro que meu pai e eu somos frequentadores de longa data e que poderia vender fiado a nós tranquilamente.

Quanto a hipótese levantada, após observar a venda e também conversar com meu pai e outros frequentadores quando o assunto “fiado” vem à tona, cheguei à conclusão de que o fiado pode ser tanto solicitado como concedido, desde que haja um vínculo entre os envolvidos.

Meu pai apontou que a venda é bem mais movimentada no início do mês e vai ficando com poucos frequentadores ao longo do mês. Intrigado, passei a reparar na movimentação da venda, pois passava em frente a ela diversas vezes durante a semana a caminho de minha casa e, de fato, era exatamente como meu pai descreveu.

Para minha surpresa, ele também já tinha uma explicação: as pessoas recebiam o salário no início do mês, podendo gastar na venda e pagar o que estava fiado; porém o movimento seria escasso durante o resto do mês (na interpretação de

meu pai) por que as pessoas não tinham mais dinheiro para gastar, algumas não podiam recorrer ao fiado por serem novas no bairro ou então estavam frequentando outras vendas porque estavam devendo muito dinheiro naquela. Me ocorreu também que o fiado não fosse deliberadamente utilizado ou visto como estratégia pelo vendeiro para manter uma clientela fiel ao longo do mês, mas não tenho dúvidas que a possibilidade de fazer uso do fiado é importante para manter a venda movimentada entre os inícios de mês.

Contudo, o fiado foi abordado na etnografia mais como uma discussão sobre uma prática como era observada na venda e comparada à forma como se dava em outras realidades similares descritas e encontradas na bibliografia selecionada do que um relato feito a partir de uma “realidade negociada” construída entre o antropólogo e seus informantes.

A noção de que o relato etnográfico abarca também um *falar sobre* esta “realidade negociada” é uma das premissas de *Reflections on fieldwork in Morocco* de Rabinow (1977), sendo a construção destes entendimentos em comum junto a seus informantes intimamente ligado aos desafios da realização do trabalho de campo.

Ao retomar neste trabalho a questão do fiado procurei relatar a autorreflexão feita por meu pai enquanto uma contribuição não mencionada explicitamente na etnografia, e agora devidamente referenciada aqui como um conhecimento negociado ao dialogar com minhas observações: se uma experiência coletiva (a construção conjunta de conhecimentos sobre o fiado) costuma aparecer na etnografia como o relato de um esforço pessoal do antropólogo (a experiência de campo é coletiva, mas apare como *meu* campo, *minha* etnografia), a noção de “realidade negociada” impacta na forma de se pensar o trabalho de campo e escrever a etnografia ao tomar o informante mais como um colaborador do que uma fonte de informações – perspectiva esta procurei aqui retificar ao resumir minha reflexão sobre fiado.

3.5 Uma nova meta-etnografia sobre a etnografia da venda

O sexto e último capítulo da etnografia da venda diz respeito às minhas primeiras reflexões sobre a realização do trabalho de campo, o que seria uma

etnografia e sobre a realização da mesma como um rito de passagem. O Capítulo 6 da etnografia da venda é representativo de uma discussão muito parecida com uma forma de meta-etnografia, mas não poderia sê-la de fato porque este ramo da Antropologia era-me desconhecido.

Após o término da etnografia da venda procurei me aprofundar em discussões sobre trabalho de campo e escrita etnográfica (resumidas adiante), e ao pesquisar sobre meta-etnografia entrei em contato com a Antropologia pós-moderna: neste ponto do presente capítulo estou a retornar ao “embrião” da presente dissertação.

No capítulo 6 procurei compartilhar as saídas encontradas para dúvidas sobre representação etnográfica: realizei minhas observações em campo, fiz anotações, mas como escrever sobre o que observei? A solução mais simples, tratando-se de uma primeira tentativa de escrever uma etnografia, foi seguir um modelo conhecido: desta forma, tomei por referência o trabalho de Hartmann (2004) e a bibliografia por ela selecionada sobre Antropologia da experiência.

Hartmann (2004) estudou os relatos orais de contadores de história na região da fronteira do Rio Grande do Sul com a Argentina e o Uruguai – sendo o *lócus* de sua pesquisa os “bolichos”, estabelecimentos que combinam as características de bar e de mercearia, tal como o que defini como uma “venda”.

Os relatos orais são entendidos como uma formas de expressão da experiência, conceitos estes explanados da seguinte forma:

A experiência pode ser entendida como a maneira como a *realidade* se apresenta à nossa consciência. Já as *expressões* são as formas encontradas para manifestar, comunicar e até compreender a experiência, tornar a experiência em uma estrutura inteligível que torna a experiência compreensível. Uma vez que a experiência encontra-se primeiramente num âmbito subjetivo, o da consciência, busca-se formas de enquadrar e articular esta experiência e torná-la um relato ou um texto inteligível. (PEREIRA, 2014, p.53)

Como a contação de histórias e rodas de conversas eram comuns na venda, posso que dizer que encontrei um argumento de peso para justificar meu estudo sobre a venda: ela é um dos poucos locais do bairro onde as pessoas

podem se encontrar e trocar experiências diversas (histórias, piadas, conhecimentos de agricultura e criação de animais, opiniões, etc.).

Essa discussão serviu não apenas para pensar as rodas de conversa na venda, mas também para pensar a etnografia a ser realizada: a experiência poderia ser expressa na forma de uma narrativa oral, mas também poderia ser expressa na forma de uma narrativa escrita.

Desta maneira, a partir desta leitura (ainda que superficial) sobre a Antropologia da experiência, cheguei a algumas conclusões que permitiram compreender (ainda que provisoriamente no âmbito da etnografia da venda) o que era uma etnografia e como concretizá-la:

A minha experiência é reflexo das minhas observações e impressões da realidade da Venda sobre a minha consciência. A competência de antropólogo é posta à prova quando ele procura os meios necessários a tornar sua experiência de campo, algo até então altamente subjetivo, em uma estrutura inteligível, sob a forma de texto etnográfico. (PEREIRA, 2014, p.58)

Parafraseando Bruner (1986), um dos autores relacionados à Antropologia da experiência citados por Hartmann (2004), dentro de um texto etnográfico coexistem dois níveis interpretativos das experiências: um nível diz respeito às interpretações que os nativos fazem e que são expressas (na forma de narrativas, por exemplo); o outro nível diz respeito às interpretações que o antropólogo produz e expressa para seus pares acadêmicos.

Fazendo uma autocrítica, até lembrando algumas críticas que recebi da banca, o texto da etnografia sugeria que eu iria discutir profundamente estes níveis, mas não foi exatamente conforme esperado. Mencionei que os frequentadores “trocavam experiências” nas conversas na venda, mas em poucos momentos descrevi as situações onde os sujeitos faziam estes relatos ou os conteúdos destes discursos: a crítica que me foi feita (e com razão) é a de que criei a expectativa que iria apresentar várias situações discursivas, apresentasse os sujeitos, seus valores, etc. – mas tal expectativa se concretizou parcialmente.

Se o primeiro nível (o relato das interpretações dos nativos) deixou a desejar, o segundo nível foi explorado de forma satisfatória: consegui apresentar o

universo de pesquisa e salientar a importância da venda para a comunidade do bairro Usina Três Bocas, além de abarcar dentro dos relatos sobre minha experiência as reflexões epistemológicas sobre a escrita e a sensação de estar passando por um rito de passagem:

[...] considero como satisfatório o exercício ao qual me propus, o de analisar a Venda com embasamento teórico nas discussões sobre Antropologia da Performance e na Antropologia da Experiência. Durante esta etapa de realização do trabalho de conclusão de curso, etapa esta que marca a passagem da condição de graduando para bacharel, nitidamente um rito de passagem, pude refletir detidamente acerca da relação entre o pesquisador e o campo, e acerca do “fazer etnográfico”: sobretudo, creio que passei a perceber que o era-me atraente na Antropologia não era a habilidade dos antropólogos em descrever minuciosamente a “realidade” dos campos estudados, mas a capacidade destes profissionais em exprimir de forma inteligível algo anteriormente íntimo, a saber, suas experiências acerca de uma dada realidade. Narra-se a experiência em campo, e não o campo em si, sua realidade em si mesma. (PEREIRA, 2014, p.61)

Concluindo, procurei ao revisitar a etnografia da venda compará-la a outras etnografias inclinadas à reflexividade e à experimentação e promover uma autocrítica da mesma utilizando alguns conceitos e debates presentes na Antropologia pós-moderna.

Após um contato com a bibliografia referente à Antropologia pós-moderna (a qual se buscou apresentar ao leitor uma síntese dos principais autores e debates nos capítulos precedentes), a etnografia da venda é apresentada simultaneamente “tal como foi realizada” e “tal como ela poderia ser vista do ponto de vista da Antropologia pós-moderna / como poderia ter sido sua escrita caso eu conhecesse esse ramo da disciplina quando a realizei” – com exceção do último capítulo, aquele onde promovo uma “antropologia da Antropologia”.

É uma exceção porque o que faço ao longo de todo o presente capítulo da dissertação é realizar uma “antropologia da Antropologia” significativamente mais profunda (por tangenciar debates como os recursos retóricos, a construção textual da autoridade do etnógrafo e a experiência do etnógrafo pensada em outras perspectivas) do que a reflexão realizada no capítulo 6 da etnografia da venda, circunscrita a algumas contribuições da Antropologia da Experiência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Robert Bellah (in RABINOW, 1977) sugere que a narrativa de Rabinow, os motivos para se mudar para o Marrocos e seu regresso aos EUA lembra vagamente as jornadas míticas da mitologia grega: o herói que tem grandes trabalhos a realizar, passa por dificuldades e desafios e regressa ao lar de alguma maneira transformado pelas experiências da jornada.

De fato, o autor parte para o Marrocos para realizar o trabalho de campo e ser reconhecido por seus pares acadêmicos como antropólogo, até mesmo esperançoso de tal experiência o ajudasse de alguma maneira a compreender melhor sua sociedade de origem ao regressar.

Utilizar esta mesma metáfora da jornada mítica referida por Bellah me pareceu uma forma adequada para recapitular alguns pontos e conferir um desfecho ao presente trabalho.

A jornada não implicou abandonar provisoriamente minha sociedade de origem: ela foi caracterizada por um afastamento provisório de minha primeira etnografia para meditar sobre teoria e epistemologia da Antropologia, de modo que ocorre algo parecido com um “regresso” quando retomo a etnografia da venda e realizo um novo exercício de meta-etnografia.

O “rito de passagem” se concretizou com a entrega do TCC sobre a venda, mas ainda persistia o desejo de saber mais sobre como realizar de trabalho de campo e escrever etnografias: o contato com a Antropologia da Experiência por meio da etnografia de Hartmann (2004) e as reflexões de Bruner (1986) foram importantes para compreender epistemologicamente o que era etnografia – embora “etnografia como a expressão de uma experiência” fosse uma dentre outras formas de ver a etnografia.

Em vista das dificuldades teóricas e metodológicas que me deparei achei prudente não tornar a fazer trabalho de campo sem antes me dedicar a conhecer melhor as diferentes vertentes da Antropologia e me aprofundar em discussões sobre a escrita etnográfica: encurtando a história, ao pesquisar sobre meta-

etnografia me deparei com a Antropologia pós-moderna, onde encontrei o que esperava – abordagens antropológicas sobre a escrita etnográfica – porém teria de lidar com a fonte de onde bebe esta vertente da Antropologia, o pós-modernismo.

Oferecer uma síntese ao leitor do que seria pós-modernismo só pode ser vista como uma tentativa de síntese mesmo: rotula-se as mais diversas coisas como pós-modernas sem ao menos se oferecer uma definição do que seja pós-modernismo. Conforme explica Charles Jencks,

Eu diria que uma das grandes forças da palavra e do conceito [pós-modernismo] e porquê ele estará por aí por mais cem anos é por ele ser é cuidadosamente sugestivo sobre termos ido além da visão de mundo modernista [...] mas sem especificar para onde nós estamos indo. (JENKS in APPIGNANESI et al, 2005, p.03).

Claramente não poderia desenvolver uma exposição completa sobre o tema, de modo que limitei a localizar especificamente o quê no pós-modernismo (ou o que costuma ser associado de alguma forma a esta corrente de pensamento) de fato exercia alguma influência direta na disciplina antropológica, como o pós-estruturalismo e o pós-colonialismo.

Curiosamente, de forma similar quando realizei o TCC sobre a Venda e sugeriram que “juntei o útil ao agradável” na escolha de meu objeto, ao escolher um objeto de estudo que tangencia o tema “pós-modernismo” os colegas especulavam se isso seria um indício de uma adesão minha a tal corrente de pensamento.

De fato, é uma corrente de pensamento que me desperta meu interesse, por mais labiríntica que pareça. Contudo, seria insensato aderir a tal corrente ou rejeitar sua validade ante ao pouco que conheço sobre ela. No campo da Antropologia, não era meu intuito fazer proselitismo da Antropologia pós-moderna, mas sim apresentar os debates nela presentes e algumas críticas que foram levantadas.

Durante a escrita do presente trabalho o volume *Writing Culture* (CLIFFORD; MARCUS, 1986) e a coletânea organizada por Carlos Reynoso (2003) foram quase que meus “livros de cabeceira”, encontrando nestas obras artigos sobre a escrita etnográfica praticada pela Antropologia clássica, os estilos de etnografia

(reflexiva, experimental, polifônicas, etc.), sobre a construção da autoridade etnográfica no texto e sobre as formas experimentais de etnografia.

Considerava satisfatório o contato com todos estes debates, pois sentia que ao ler um texto etnográfico eu conseguia “sacar” as preocupações epistemológicas e ontológicas e os artifícios retóricos utilizados mais claramente do que durante as leituras durante a graduação, contudo, a crítica de Rabinow (1986, p. 234-261) à meta-etnografia de James Clifford me obrigou a refletir sobre como esse interesse sobre a escrita etnográfica poderia ser salutar.

Rabinow aponta que antropólogos como Clifford Geertz promovem em seus próprios trabalhos reflexões sobre a *representação social do Outro*, enquanto meta-etnógrafos como James Clifford parecem preocupados unicamente com a *representação etnográfica do Outro* – até então nada problemático a meu ver, pois ambas as formas de representação me interessam por estarem intimamente relacionadas à questão da escrita etnográfica.

Enquanto alguém que realiza trabalho de campo, Rabinow procura “retribuir o olhar” a este meta-etnógrafo (J. Clifford) que está em seu gabinete “observando os observadores”, tomando os antropólogos como os seus nativos, se servindo das obras destes e apontando nelas os argumentos retóricos, como outras vozes são suprimidas do relato, etc. Rabinow aponta como esta crítica meta-etnográfica nunca parece ser uma autocrítica, já que obras de Clifford não são polifônicas, embora reclame da falta de polifonia.

Como eu poderia exercitar a meta-etnografia sem cair nesta espécie de “fantasia de gabinete”, já que estava fazendo uma síntese bibliográfica sobre a Antropologia pós-moderna?

A solução foi revisitar a etnografia da venda: tal como Geertz estou novamente pensando a representação social do Outro a partir de um trabalho realizado por mim mesmo, mas também estou mobilizando a meta-etnografia de Clifford para pensar os argumentos retóricos que utilizei, os sujeitos que deixei de ouvir, etc.

A diferença, creio, é que enquanto Clifford está se servindo do trabalho de outros para um projeto fechado em si mesmo, focado unicamente na representação etnográfica do outro, eu me benefico diretamente do exercício já que o exercício de meta-etnografia se dá sobre um trabalho de minha própria autoria.

Concluindo, críticas à parte, penso que o exercício de realizar novamente uma meta-etnografia da venda tal como foi realizada aqui, apropriando-se de discussões da Antropologia pós-moderna, seja uma forma de colocar em prática a “terapia literária” mencionada por George Marcus (CLIFFFORD; MARCUS, 1986, p.262).

Retomando a metáfora da jornada, ainda que o “regresso” tenha sido de volta à etnografia da venda, o interesse pela escrita e realização do trabalho de campo não finda com o presente trabalho, mas sem dúvida contribuições valiosas para se pensar a *representação social do Outro* e a *representação etnográfica do Outro* foram adquiridas e aqui compartilhadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPIGNANESI, Richard et al. **Introducing Postmodernism**. Cambridge: Icon Books, 2005.
- BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo, Hucitec, 1988.
- BELL, Daniel. **O advento da sociedade pós-industrial: uma tentativa social**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1977.
- BRUNER, Edward. **Ethnography as narrative**. In: TURNER, V.; BRUNER, E. (orgs.). *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, 1986.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia**. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 21, julho de 1988.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- CARVALHO, José Jorge de. **A Antropologia e o niilismo filosófico contemporâneo**. In: *Anuário Antropológico/86*. Ed. Universidade de Brasília / Tempo Brasileiro, 1988
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CLIFFORD, James. **Introduction: Partial truths**. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CLIFFORD, James. **Sobre a autoridade etnográfica**. In: _____. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- COULTER, Gerry. **Jean Baudrillard's encounter With Anthropology: toward a radical understanding of marxism and terrorism**. In: *Journalism and Mass Communication*, July 2016, Vol. 6, No. 7, 420-425
- DELORIA, Vine Jr. **Custer died for your sins**. Nova York: Avon, 1970.
- DINIZ, Débora. **Avaliação ética em pesquisa social: o caso do sangue Yanonami**. In: *Revista Bioética* 2007 15 (2). P.284-97.
- FANON, Frantz. **Pele negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. *Cadernos de campo*, n.13, 2005. P.155-161.
- FLICK, Uwe. **Métodos qualitativos na investigação científica**. Lisboa: Monitor, 2005.
- FOUCAULT, M.; RABINOW, P. (org.). **The Foucault Reader**. New York: Pantheon Books, 1984.

GEERTZ, Clifford. **Works and lives: the anthropologist as author.** Stanford: Stanford University Press. 1988.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: ensaios em Antropologia Interpretativa.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 1ªed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. **Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social.** In: REYNOSO, Carlos (org.). El surgimiento de la antropología posmoderna. 5ª Ed. Barcelona: Gedisa, 2003.

GODELIER, M. **L'Anthropologie, science des sociétés primitives?** Paris: Denoël, 1971

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia.** Revista de Antropologia. V.46, n.2. São Paulo: USP, 2003.

HARTMANN, Luciana. **“Aqui nessa fronteira onde tu vê beira de linha tu vai ver cuento ...”:** tradições orais na fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2004.

HORROCKS, Chris; JEVTIK, Zoran. **Introducing Baudrillard.** Icon Books UK/ Totem Books USA, 2003.

KUZNAR, Lawrence A. **Reclaiming a Scientific Anthropology.** Lanham, MD: Altamira, 2008.

LATOUR, Bruno. **Give Me a Laboratory and I Will Raise the World.** In: KNOOR-CETINA, K. D.; MULKAY, M. (orgs.) Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science. London; Beverly Hills: Sage Publications, 1983.

LINSTEAD, Stephen. **From postmodern anthropology to deconstructive ethnography.** In: Human Relations, vol. 46, no. 1, 1993, pp. 97-120.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno.** 3ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

MALINOWSKI, B. **Introdução:** o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: DURHAN, E. (org.). Bronislaw Malinowski: Coleção Grandes Cientistas Sociais, 55. São Paulo: Ática, 1986.

MEIRA, T. A. Burneiko. **“... da força da grana que ergue e destrói coisas belas”:** uma etnografia dos circuitos de lazer noturno em Londrina – PR a partir do Bar Valentino. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH – USP, 2008.

MELLO, Pedro Paulo Thiago de. **Pendura essa, a complexa etiqueta na relação de reciprocidade em um botequim do Rio de Janeiro.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, 2003.

PEREIRA, Luiz Fernando. **A “venda”**: um estudo de caso no bairro rural Usina Três Bocas, Londrina - PR. 2014. 63 p. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

PRATT, Mary L. **Fieldwork in Common Places**. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

PRICE, Richard. **First-Time**: the historical vision of an Afro-American people. John Hopkins University Press. 1983.

RABINOW, Paul. **Symbolic Domination: cultural form and historical change in Morocco**. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

RABINOW, Paul. **Reflections on fieldwork in Morocco**. University of California Press, 1977.

RABINOW, Paul. **Representations are social facts: modernity and post-modernity in Anthropology**. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

REYNOSO, Carlos. **Presentación**. In:_____ (org.). El surgimiento de la antropología posmoderna. 5ª Ed. Barcelona: Gedisa, 2003.

ROSALDO, Renato. **From the door of his tent: the Fieldworker and the Inquisitor**. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

SAHLINS, Marshall. **Waiting for Foucault, still**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como uma invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANGREN, P. Steven. **Rethoric and the authority of ethnography: “postmodernism” and the social reproduction of texts**. In: *Current Anthropology*, vol. 29, nº3, 1988. Pgs.405-435.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **A crítica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira**. In: *Cadernos de campo*, nº01, 1991, p. 45-60.

SILVA, Luiz Antonio Machado da. **O significado do botequim**. In: ENFOQUES vol.10 (1) Revista Eletrônica dos alunos do PPGSA/IFCS-UFRJ, maio de 2011. Disponível em:<<http://www.enfoques.ifcs.ufrj.br/ojs/index.php/enfoques/article/viewFile/136/127>>. Acesso em: 28 abril. 2014.

SPIRO, Melford E. **Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique**. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 38, No. 4, (Oct., 1996), pp. 759-780.

TAUSSIG, Michael. **The devil and commodity fetishism in South America**. The University of North Carolina Press, 2006.

TRAJANO, Wilson Filho. **Que barulho é esse, o dos Pós-Modernos?** In: Anuário Antropológico/86. Ed. Universidade de Brasília / Tempo Brasileiro, 1988.

TYLER, Stephen A. **Post-Modern ethnography: from documento of the occult to occult document**. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

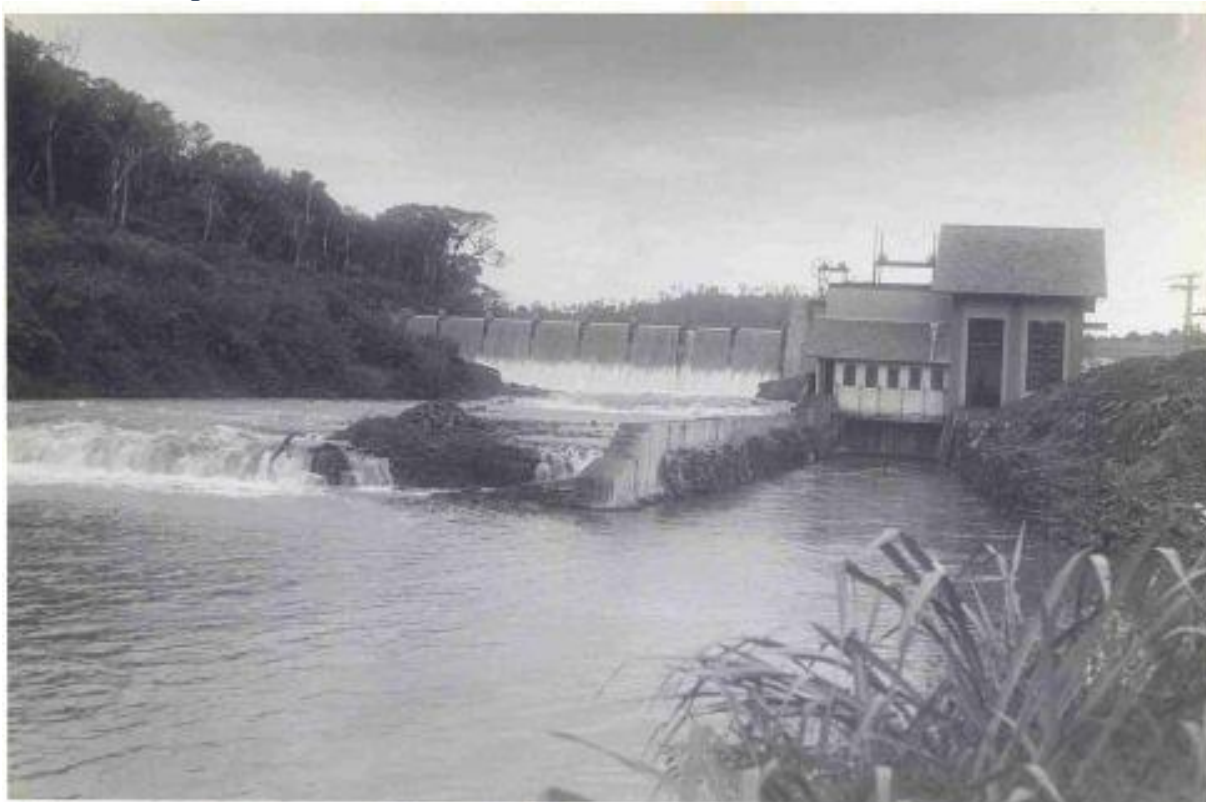
APÊNDICE – Atualizações e informações complementares referentes ao campo estudado

Retornar à Etnografia da Venda foi, no presente trabalho, a maneira encontrada de articular minha intenção de conhecer mais sobre a escrita etnográfica, a Antropologia pós-moderna e minha experiência de campo.

Contudo, recebi a sugestão de que a “volta” à Venda não fosse apenas bibliográfica, mas que eu retornasse de fato à Venda e falasse um pouco mais sobre como está hoje o campo por mim observado. A esta tarefa dedico o presente posfácio.

O bairro onde moro e onde se localiza a Venda observada é chamado Gleba Usina Três Bocas, localizado em área rural na zona sul da cidade de Londrina, estado do Paraná, Brasil. A Figura 1 mostra a antiga hidrelétrica no Rio Três Bocas, construída em 1948. Hoje ela encontra-se desativada, a casa de máquinas não mais existe, restando apenas a barragem. Hoje o local da antiga hidrelétrica é atualmente o Parque Ecológico Dr. Daisaku Ikeda.

Figura 1- Usina Hidrelétrica sobre o Rio Três Bocas, ano e autoria desconhecidos.



Fonte: Imagem compartilhada em grupo de mensagens do aplicativo Whatsapp utilizado por moradores do Bairro Usina Três Bocas, autor desconhecido.

Com a instalação do parque fora construída uma passarela sobre a barragem e um mirante de observação.

Figura 2 - Remanescentes da antiga hidrelétrica e mirante do Parque Ecológico, ano de 2017



Fonte: Acervo pessoal do autor

A Figura 2, uma foto de meados de 2017, mostra a barragem como está após fortes chuvas ocorridas no início de 2016 destruírem boa parte do parque. O

nível do rio subiu, levando toda a passarela sobre a barragem e parte da margem. O curso do rio se alterou, deixando a barragem e o mirante ilhados.

Figura 3- Vista aérea do bairro Usina Três Bocas

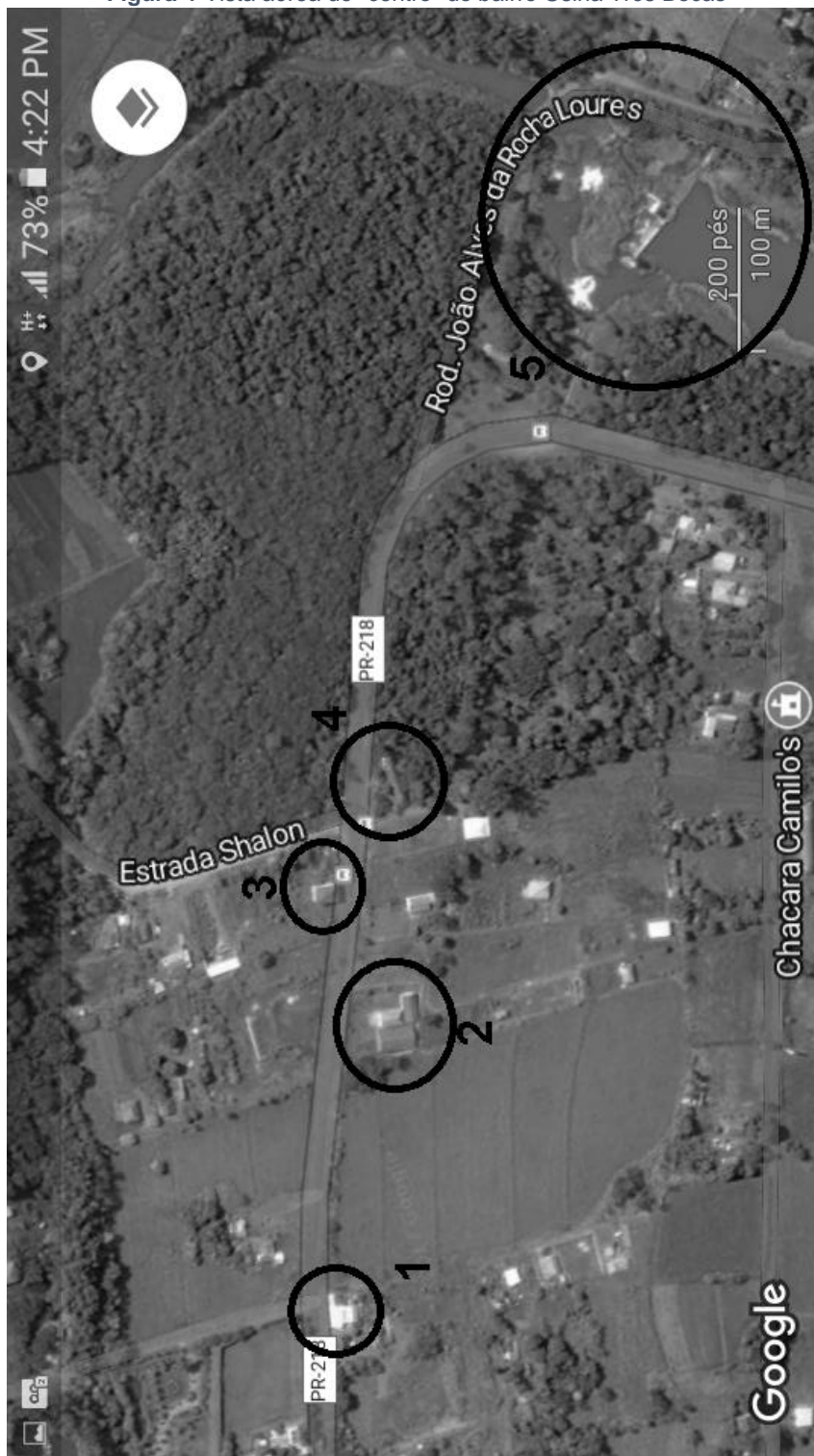


Fonte: Google Earth

A Figura 3, retirada do Google Earth, mostra boa parte do bairro. A estrada principal, a PR-218, liga o Distrito da Maravilha e a Gleba Usina Três Bocas

à cidade de Londrina. Pode-se notar a distribuição das casas (bem dispersas) junto às estradas vicinais e as áreas de mata e lavoura.

Figura 4-Vista aérea do "centro" do bairro Usina Três Bocas



Fonte: Google Earth

Assinalados na Figura 4 temos respectivamente: 1) a Venda do Demir, onde fiz minhas observações de campo durante o TCC (para fins de

georeferenciamento, localizada em 23°22' 53.1" S; 51°04'59.8" W); 2) a Capela São Sebastião, ladeada pelo salão paroquial e salas de catequese ao fundo; 3) a Venda do Parra; 4) o posto de saúde e a escola municipal Machado de Assis e 5) o parque ecológico e o que restou da hidrelétrica.

As fotos a seguir são de uma tarde de Novembro de 2017, em um dia de pouco movimento na Venda.

Figura 5- Fachada da Venda do Demir



Fonte: Acervo pessoal do autor

Internamente a Venda pouco mudou desde o campo realizado em 2013 e 2014, porém estava sob nova direção e a clientela ainda estava se habituando aos poucos ao novo vendeiro. Curiosamente, quem assumiu a Venda do Demir foi outro Demir, o Claudemir. Nessa ocasião conversei com Claudemir sobre o TCC que escrevi sobre a Venda, que achou curioso o meu estudo, e pedi licença para tirar algumas fotos do local.

Figura 6- Balcão do bar, ao fundo prateleiras com bebidas, salgadinhos e itens diversos de uso doméstico



Fonte: Acervo pessoal do autor

Figura 7- Frequentadores observando o jogo na máquina de brindes



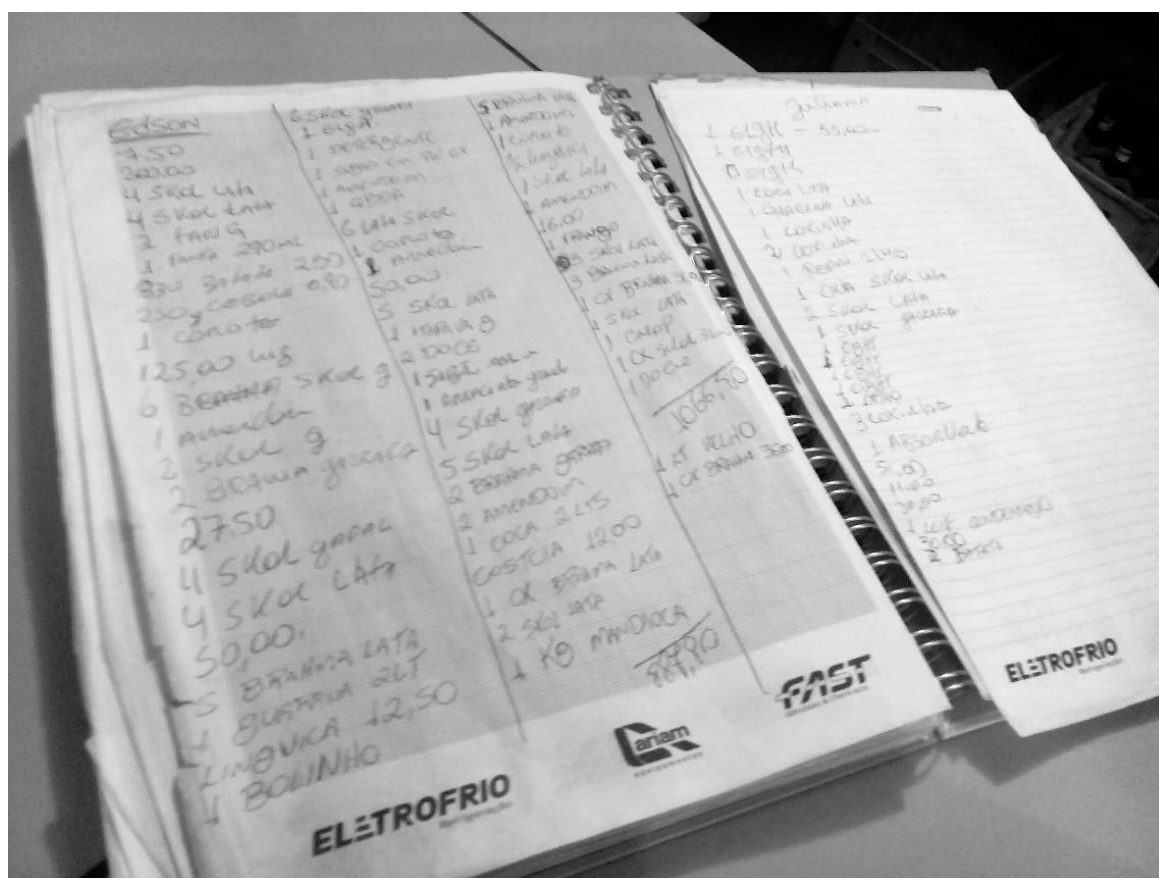
Fonte: Acervo pessoal do autor

Na Figura 7 mostra outro ângulo do interior da venda, onde se vê um dos frequentadores utilizando uma máquina semelhante a um caça-níqueis, mas que opera de maneira um pouco diferente: o jogador insere uma cédula de dinheiro e joga diversos jogos, e por meio deles obtêm pontos que lhe dão direito não a quantias em dinheiro, mas a brindes que ficam expostos no interior da própria máquina, como canivetes, bonés, calculadoras, rádios etc.

Na figura pode-se notar um papel colado com fita adesiva, relacionando os prêmios e a quantidade de pontos para retirá-los. Alguns itens mais caros como smartphones não ficam em exposição.

Textos na tela da máquina dizem que a mesma não é um “jogo de azar” como os caça-níqueis, apenas uma diversão, um passatempo. Não sei afirmar se tais máquinas são proibidas como os caça-níqueis, mas máquinas de brindes e do tipo jukebox têm se popularizado em vendas, bares e lojas de conveniência.

Figura 8- Um dos cadernos onde se registra o que foi consumido “fiado”



Fonte: Acervo Pessoal do autor

A prática do fiado continua, já que a clientela fiel do bar já parece ter ganho a confiança do novo vendeiro, assim como continua toda sorte de atividade relatadas e que extrapolam as funções comerciais a que se destina aquele espaço.

Figura 9- Zé do Paiol (de boné) e Luiz Carlos, meu pai, conversando na venda



Fonte: Acervo pessoal do autor

Zé do Paiol é um dos frequentadores da venda e é reconhecido por ter uma memória excelente: percebi que ao contar histórias ele quase sempre cita com naturalidade o ano e até o mês (às vezes mencionando a proximidade da ocorrência do evento narrado com algum feriado ou festa do calendário da igreja católica) que aconteceu o fato narrado.

Concluindo, e salientando como o campo estudado teve mudanças entre 2013 e 2018, a Venda voltou a ser dirigida pelo Demir (o seu dono original) no início de 2018, restando a ele a tarefa de finalizar obras iniciadas pelo outro vendeiro no curto período em que esteve administrando a venda.

Figura 10- O autor e o seu pai na venda



Fonte: Acervo pessoal do autor