

O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'

Claudia Fonseca*

Instigada a refletir sobre minha trajetória do ponto de vista da tradição etnográfica, não pude deixar de pensar o quanto essa tradição se transforma em cada nova época, em cada nova circunstância. Investirei, portanto, a maior parte de minhas energias aqui num dilema que tem aparecido ultimamente com frequência entre meus alunos e colegas da universidade brasileira – o dilema envolvendo o uso (ou não) do anonimato no texto etnográfico. Para chegar nesse momento, no entanto, e justamente para mostrar quão importante tem sido a experiência etnográfica para a presente análise, cabe recuar rapidamente para uma breve retomada de meu percurso na disciplina.

Comecei a carreira de etnógrafa em 1967, ainda estudante de graduação em uma universidade estadual dos Estados Unidos. Fui contratada para ser assistente de pesquisa, indo passar o verão sozinha numa choupana (sem eletricidade, sem água encanada) de Ngerchelong, uma ilha a cinco horas (em barco a óleo diesel) de Palau – ilha principal desse arquipélago da Micronésia – para onde, numa curta pista de chão, chegava duas vezes por semana um avião de algum lugar levemente mais alto na escala de civilização. No meio desse isolamento, já me deparava com camadas quase arqueológicas de “culturas” diferentes, carregando traços de uma globalização precoce, trazida por alemães, espanhóis, japoneses e americanos. Fornecia material ideal para o tema analítico do momento: “Aculturação e mudança rápida nos países do Terceiro Mundo”. A pesquisa

era financiada pelo Departamento de Defesa dos USA (em plena Guerra de Vietnã) – fato que, se num primeiro momento, me parecia (à altura dos meus 20 anos) apenas vagamente relevante, viria com tempo a provocar cada vez mais inquietações. A aventura do encontro etnográfico com uma variedade infindável de novos personagens começou a ser temperada pelas implicações “maiores” (políticas e militares) dessa pesquisa.

Os eventos mundiais que seguiram essa época – protestos contra a Guerra de Vietnã, maio 1968, o avanço de ditaduras sangrentas na América Latina – me instigavam na procura por uma postura profissional politicamente mais conseqüente. E, assim, passei por sucessivas tentativas de me re-situar no campo: de uma tese de mestrado sobre a formação do estado-nação (com oito meses de campo em Taiwan) para a participação em um projeto “multilateral” (via UNESCO) de desenvolvimento no Alto Volta (com direito a mais nove meses em brousse). Infelizmente, em vez de sanar dúvidas, cada nova experiência só atizava minhas preocupações políticas e éticas quanto ao fazer antropológico. E, no entanto, era tarde. Já estava definitivamente tomada pela paixão do campo, e a convicção de que essa experiência – o encontro com pessoas longe das cúpulas de poder, o registro sistemático de suas atitudes, de suas práticas e de seus conhecimentos, traziam um questionamento profundo dos lugares-comuns da modernidade. Parecia-me que, muito mais do que registrar detalhes par-

* Profa. e pesquisadora da da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre - Participação na Mesa Redonda organizada por Leopoldo J. Bartolomé e María Rosa Catullo: Trayectorias y diversidad: las estrategias em investigación etnográfica: um análisis comparativo, VI RAM, Montevideo, 2005.

ticulares de uma história universal (como eu aspirara fazer na Micronésia), ou levar as be-nesses da civilização para os sub-desenvolvidos (como imaginava fazer no Alto Volta), a tarefa urgente do antropólogo era por em valor discursos que pudessem chacoalhar as narrativas hegemônicas, e criar espaço para diálogo. Sendo a análise antropológica parte integrante do projeto moderno, o antropólogo deve inevitavelmente incorporar a tensão entre sua formação intelectual e sua exposição a visões dissonantes do mundo. Nessas circunstâncias, não é surpreendente constatar que as inquietações éticas e políticas do exercício etnográfico, em vez de serem solucionadas com a maturidade do pesquisador, tendem a crescer.

Antropólogos vêm se preocupando com o lado ético e político de suas pesquisas há décadas. Não pretendo dar conta da vasta discussão que, inclusive no Brasil (ver, por exemplo, Silva 2000, Tornquist 2003), tem envolvido tantos pesquisadores num auto-exame de sua prática profissional. Faço minha contribuição esboçando algumas reflexões sobre um elemento pontual dessa problemática – o uso do anonimato no texto etnográfico. Para tanto, ao longo de meu argumento, estarei fazendo indagações sobre o que constitui a etnografia. A partir de exemplos tirados de pesquisas diferentes, chamo atenção para a maneira em que a noção de etnografia, associada ao emblemático trabalho de Malinowski nas Ilhas Trobriandesas, deve ser constantemente resignificada para se ajustar a novos contextos. Ainda na época colonial, quando o modelo das ciências naturais dominava o campo, poucos etnógrafos questionavam as múltiplas dimensões do jogo de poder envolvido na relação do pesquisador branco com “nativos” – espécimes humanos do outro lado do mundo. Nos dias de hoje, nossos nativos – que morem perto ou longe – são vistos como contemporâneos, interlocutores de diálogo. Trata-se de uma discussão já bem desenvolvida na antropologia. Esses debates, no entanto, muitas vezes tiveram tom de denúncia contra o próprio estilo etnográfico, provocando um tipo de paralisia

e afastando jovens pesquisadores da prática de campo, em vez de estimulá-los numa reflexão sobre maneiras possíveis de proceder. Aqui, justamente para adentrar essa discussão sobre o lugar do método etnográfico no mundo contemporâneo, proponho examinar a interface das discussões autocríticas de antropologia com um determinado aspecto da prática etnográfica – o uso ou a recusa, no texto final, dos nomes “verdadeiros” de nossos interlocutores. Sugiro nesse paper que, longe de ser de interesse secundário, nossa maneira de nomear os nativos define, entre suas múltiplas variantes, qual etnografia estamos propondo.

ALÉM DO CONSENTIMENTO INFORMADO: CONSIDERAÇÕES ÉTICAS

Apesar de despontar mais cedo ou mais tarde em praticamente todas nossas pesquisas, a questão do “sim ou não” do anonimato, até pouco tempo atrás, parecia um mero detalhe técnico. Nas monografias de Malinowski, nos deliciamos justamente com a hiper-realidade de personagens devidamente fotografados, nomeados e descritos (o chefe To’uluwa, o vidente Tomways Lakwabulo, etc.). Já cinquenta anos mais tarde, em manuais destinados a jovens ocidentais preparando pesquisas mais perto de casa, encontramos recomendações sumárias para resolver dilemas éticos – advogando ora o direito a anonimato dos sujeitos pesquisados, ora seu “consentimento informado” selado em pseudo-contratos escritos. O Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia estipula como direito das populações que são objeto de pesquisa: o de “preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais” (Victora et al. 2004: 173) – enunciado que mereceria, mas parece que não suscita, muita discussão. Ao todo, o anonimato parece ser uma questão de pouca importância, estranhamente ausente nos debates acirrados em torno dos problemas éticos e políticos da prática antropológica, merecendo no máximo um rápido rodapé nos textos.

Sabemos que, hoje em dia, além do anonimato, outro instrumento usado para garantir a ética da pesquisa é o “consentimento informado”. Particularmente popular nas ciências médicas, este tipo de documento, visto como um artifício legal que protege mais o pesquisador do que o pesquisado, sofreu rejeição quase global pela comunidade de antropólogos (ver Victora et al. 2004). A presidente atual da ABA, Miriam Grossi, sublinha o caráter específico da ética antropológica quando lembra que:

“A ABA não reconhece os comitês de ética vinculados à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) pois considera que esta é uma questão estruturante da própria disciplina. Além de termos nosso código de ética, não reconhecemos que pessoas da área médica possam julgar as implicações éticas de nosso trabalho – que é julgado, e com grande rigor, por nossos pares.” (Grossi et al. 2003: 104).

Luis Roberto C. de Oliveira reforça essa visão, explicando que:

“Na Antropologia, que tem no trabalho de campo o principal símbolo de suas atividades de pesquisa, o próprio objeto da pesquisa é negociado: tanto no plano da interação como os atores, como no plano da construção ou da definição do problema pesquisado pelo antropólogo [...] Deste modo, não é possível nem seria desejável que o antropólogo pudesse definir ou prever com precisão todos os seus interesses (presentes e futuros) de pesquisa, no momento recomendado pela resolução 196 (da Comissão de Ética em Pesquisa – CONEP – do Ministério da Saúde) para a obtenção do consentimento informado.” (Cardoso de Oliveira, 2003: 34).

Como proteger, então, nossos interlocutores de fall-out imprevisto ou indesejável de nossos textos? De uma forma ou outra, a maioria de nós acabamos acionando os dois teclados em qualquer trabalho etnográfico – ora

usamos nomes fictícios, ora – porque um incidente é do domínio público e citamos fontes em que aparecem nomes verdadeiros – usamos nomes reais. Essa “solução” não é, porém, ideal. Especialmente na época atual em que a “revelação” parece ser um valor auto-evidente (Strathern 1999) – devemos reconhecer que o anonimato não é necessariamente visto como sinal de respeito. Pelo contrário, mascarar nomes de pessoas ou de determinada comunidade pode trazer a mesma impressão que trazem os rostos borrados ou as tarjas pretas cobrindo os olhos que vemos em filmes e fotos de jovens infratores. Parece designar justamente as pessoas que têm algo para esconder. Por esse motivo, seria questionável uma orientação profissional que traçasse uma distinção sistemática entre as situações etnográficas em que mantêm-se os nomes reais dos informantes (subentendido, dos cidadãos honestos) e as outras em que mascaram-se as identidades (dos, subentendidos, bandidos). Tal política discriminatória serviria apenas a reforçar os estereótipos que procuramos questionar.

Confesso que eu tinha “naturalizado” o anonimato, o acionando automaticamente (com raras exceções) em todos meus textos etnográficos. Até nas minhas pesquisas sobre prostitutas, eu criava novos nomes para substituir seus já inventados “nomes de batalha”. Minhas primeiras dúvidas sérias surgiram só recentemente e num contexto particular – quando, pela primeira vez, encontrei resistência ao tentar convencer uma orientanda a usar nomes fictícios na sua descrição de uma comunidade pleiteando direitos de quilombolas. Senti que a inquietação dessa aluna ia muito além de questões acadêmicas de forma, ela externava um compromisso ético com seus informantes e com a própria pesquisa antropológica. Foi assim que fui arrancada do conforto de minha própria subárea – relações de gênero, família e parentesco em grupos populares – para o campo de movimentos sociais e relações inter-étnicas. De fato, muitos dos estudantes desta área já participaram de laudos jurídicos onde os pesquisadores, além de atender aos princípios

do campo acadêmico, devem navegar entre as demandas do campo de direito (com sua ênfase em direitos individuais e sua ânsia por uma “verdade real” – ver Chagas 2001, Leite 1998) e as expectativas das pessoas pesquisadas. Nessa situação, é compreensível que o antropólogo, tal como o historiador, forneça os subsídios para identificar pessoas específicas, devidamente fotografadas, nomeadas e descritas. E, afinal, qual a diferença entre um laudo – que, graças à pressão política de pesquisadores dessa área, torna-se cada vez mais sutil, cada vez menos sujeito à lógica positivista do campo jurídico – e uma tese ou dissertação acadêmica?

Deixo essa pergunta retórica em suspenso para passar a outro episódio – que seguiu-se pouco tempo depois do primeiro – quando, numa defesa de dissertação, um colega da área de estudos indígenas contestou um estudante que tinha mudado os nomes de seus informantes de um assentamento do MST. O membro da banca, com longos anos de experiência juntando excelência acadêmica com ativismo indígena, parecia considerar esse mascaramento de identidades inconsistente com as simpatias políticas do pesquisador a favor dos integrantes do grupo. Como ele ia “devolver” a pesquisa para a comunidade com nomes trocados? Por que o pesquisador queria se distanciar dos informantes desse jeito? Quais coisas “repreensíveis” estava contando sobre eles que sentia-se dessa forma incumbido a esconder suas identidades?

Essas não são perguntas facilmente descartáveis. A antropologia se desenvolve dentro de um contexto político e social que informa sua própria razão de ser. Meu confronto com colegas trabalhando em outras subáreas – com longa tradição de engajamento político em favor dos povos que estudam – trouxe a tona certos elementos da nova conjuntura. Mexeu com dúvidas, me obrigando a reabrir capítulos das minhas persistentes inquietações profissionais. Quero, no entanto, insistir na especificidade de minha(s) própria(s) “subárea(s)” que poderia caracterizar como uma amalgama de gênero, cotidiano, família, parentesco, infância. Apesar de também trazer esse material para arenas

políticas “conseqüentes” (políticas públicas, legislação, etc.), eu lido impreterivelmente com as práticas cotidianas das pessoas – num espaço de intimidade que escapa a discursos oficiais e documentos públicos. A partir desse lugar que ocupo no campo, definido tanto por meu tema como por meu método, vou tentar tencionar a discussão, argüindo que o anonimato das personagens no texto etnográfico não implica necessariamente numa atitude politicamente omissa do pesquisador. Muito pelo contrário.

Antes de chegar nesse ponto, no entanto, quero refletir sobre outra escola de pesquisadores, que não são ativistas no sentido convencional do termo, mas que – por outros motivos – não escondem os nomes de lugares e pessoas estudados. Refiro-me aqui à cada vez crescente categoria de antropólogos que trabalham com documentos históricos e que, daí, cunham uma definição particular de etnografia.

HISTÓRIA E VERACIDADE:

O REGISTRO DE NOMES

Citando a famosa frase de Lévi-Strauss, de que no trabalho de campo, o principal instrumento de registro é a consciência do próprio pesquisador, John e Jean Comaroff apontam para o calcanhar de Aquiles da antropologia: a relação entre o registro subjetivo do diário de campo e os fatos “duros” da realidade. Aliás, conforme os autores, esse dilema da “inescapável dialética de fato e valor” (Comaroff e Comaroff 1992: 9) seria típico das epistemologias modernistas em geral. Sabemos todos que, diante de a maioria de nossos colegas das ciências exatas, a evidência para a veracidade de nossos relatos – isto é, a experiência pessoal do pesquisador – parece sumamente frágil. É irônico que, não obstante sua crítica a essas ânsias pseudo-positivistas por uma realidade “concreta”, os Comaroff trabalham com material histórico que, entre leis, dados da administração colonial, cartas de missionários, etc., constitui uma base aparentemente muito mais sólida do que a “experiência pessoal” do pesquisador. Ainda mais, não escondem identidades e – que falem

de missionários britânicos ou de chefes tswana, dos lugarejos interioranos da África ou das indústrias têxteis na metrópole – usam os nomes verdadeiros. O fato de estarem escrevendo sobre incidentes que ocorreram mais de cem anos atrás sem dúvida abre o caminho para esse recurso que tanto realça o realismo do texto.

Não obstante a impossibilidade de conhecer pessoalmente seus pesquisados, os Comaroff insistem no caráter etnográfico de seu próprio trabalho. Para eles, aquele encontro malinowskiano com pessoas “em carne e osso” não é nem suficiente nem necessário para definir a etnografia. Numa crítica não tão velada aos pós-modernos, ressaltam a ingenuidade da abordagem “dialógica” que glorifica o encontro interpessoal e, em certos casos, inspira menosprezo pelo estilo analítico (considerado autoritário), substituído agora pela transcrição literal (vista como mais “democrática”) da conversa entre pesquisador e pesquisado. Na opinião dos Comaroff, essa forma de diálogo, com sua celebração do sujeito burguês, não passaria de um tipo de “entrevista global etnocêntrica” (1992: 4; ver também a crítica de Geertz (1988) aos “filhos de Malinowski”). No lugar do “dialógico”, propõem “a dialética” como norte da abordagem etnográfica, conforme a qual as conversas intersubjetivas só teriam valor quando analisadas à luz de “um sistema de signos e relações de poder e significados que as animam” (1992:11).

Afinal, na visão desses autores, o que define a antropologia não seria tanto seu lócus quanto seu foco. Isso implica, além da rejeição de dualismos fáceis (e.g., tradição X modernidade, global X local), a procura sistemática pela conexão entre os fragmentos da realidade local (registrados na observação etnográfica) e as forças extra-locais que compõem o contexto. Que estejamos estudando “caçadores de cabeças na Amazônia ou analistas de cabeças (psicólogos) nos Estados Unidos, exorcismos esotéricos no Caribe ou economia esotérica no Planalto, devemos chegar ao assunto pela mesma via, procurando práticas significantes, produzidas no jogo entre sujeito e objeto, entre o

contingente e o contextual” (1992: 32 – tradução não literal do inglês por CF).

Com essa definição do olhar etnográfico, incluiríamos muitas situações, longe não somente no espaço, mas também no tempo, onde a revelação de nomes não parece ser um grande problema. Não é por acaso que a única vez em que me senti a vontade mantendo os nomes dos meus “nativos”, tratava-se de uma pesquisa em arquivos históricos. Vasculhando processos abertos entre 1900 e 1925, a procura de elementos do cotidiano familiar de então (Fonseca 1997), centrei meu texto em um casal “emblemático” – Joaquim e Eutherpe (ele, acusado de ser mendigo, ela de ser prostituta) – que disputavam a guarda dos filhos. Apesar de nunca ter encontrado meus informantes pessoalmente, não eram para mim meros números em um arquivo. Ao adentrar as atas do processo e os diferentes depoimentos, passei a “conhecer” ambos membros do casal, e a admirar suas trajetórias – tão singulares e ao mesmo tempo tão exemplares. Nesse quadro, seus nomes, que evocavam a história regional de populações imigrantes abrasileiradas, me pareciam elemento indispensável da análise. Tratase de uma sensação que, sem dúvida, muitos de nós vivemos de forma mais aguçada ainda no caso de contatos feitos com interlocutores “em carne e osso” ao longo do trabalho de campo.

Entretanto, se Joaquim e Eutherpe tivessem vivido nos dias de hoje, certamente teria me sentido eticamente obrigada a mascarar suas identidades. A revelação dos dados íntimos de sua vida familiar assim como a publicização de acusações difamantes são elementos que teriam exigido essa precaução. No caso, porém, a distância no tempo me dava uma relativa segurança. O uso de nomes verdadeiros no meu texto não devia trazer repercussões negativas nem para os protagonistas do texto (já mortos há muito tempo), nem para seus descendentes. Ainda mais, confesso que senti certa satisfação em sublinhar, dessa maneira, a materialidade dos meus dados. Afinal, os nomes verificáveis e os números específicos de arquivos deviam prevenir a pergunta implícita no olhar céptico

de colegas de outras áreas: “como sabemos que essa análise não é tudo invenção do autor?”

Colocar o verdadeiro nome produz um acréscimo nada desprezível à verossimilhança de nossos dados etnográficos. Ainda abre a possibilidade de outros pesquisadores incorporarem estes dados em estudos subseqüentes do mesmo local, usando a monografia precedente como tijolo no edifício duradouro de uma história universal. Insisto, no entanto, que mesmo nesse estudo histórico, não consigo usar nomes sem certo arrepio (talvez 75 anos não seja distância suficiente). Quero agora entender melhor de onde vem esse arrepio.

UMA ETNOGRAFIA DA PRÁTICA

Em torno dos anos 70, sabemos que os ventos na antropologia mudaram. Antropólogos, cansados com a visão jurídica da vida social que privilegiava normas, regras, leis e estruturas, estavam forjando uma abordagem mais dinâmica da vida social. A nova proposta era procurar, no fluxo contínuo da vida cotidiana de seus nativos, pistas para falar de uma lógica da prática (Bourdieu 1972, Ortner 1994 [1984], De Certeau 1996). Se, durante anos, antropólogos na sua maioria tinham se satisfeito com longas horas passadas com os líderes de uma comunidade (sábios ou chefes), mapeando genealogias, registrando mitos e, eventualmente, observando ritos, a nova guinada trazia ênfase na antiga observação participante com membros menos ilustres de grupo, e em cantos menos visíveis da vida social. Como todos nós sabemos, a nova perspectiva, para não repetir os erros da época colonialista, pretendia incorporar questões de poder e história em análises que, no início do século, teriam nutrido a ilusão de harmonia social e isolamento geográfico.

Na sua pesquisa sobre as “armas dos fracos” numa aldeia camponesa da Malásia, James Scott (1985) foi um dos primeiros da nova geração a colocar esse estilo etnográfico a serviço de uma análise política, centrada na desigualdade. Ao explicitar os “roteiros ocultos” (hidden transcripts) nos atos e falas cotidianos dos aldeões

mais miseráveis, ele pretendia restituir a voz e agency a sujeitos subalternos que, até esse momento, quando não eram completamente ignorados nos textos acadêmicos, tinham sido descritos como vítimas passivas. Já aproveitando as primeiras críticas ao viés colonialista da antropologia clássica, Scott nomeia inúmeros acadêmicos malaios na sua lista de agradecimentos, ao mesmo tempo que tem o cuidado de criar nomes fictícios para todos os elementos de seu campo etnográfico – tanto para as pessoas quanto para a própria comunidade. Como ele diz na introdução, foi por “motivos óbvios” que mudou estes nomes. É subentendido que se as verdadeiras identidades fossem reveladas, as táticas trapaceiras dos “fracos” (aldeões vis a vis dos funcionários do Estado, sem-terra vis a vis dos proprietários...) perderiam sua eficácia ou, pior, chamariam represálias. Dessa forma, Scott tira seus personagens do âmbito das ciências naturais e os inscreve dentro do complexo quadro político da contemporaneidade. Não é o nome literal das coisas (aldeia, pessoas), mas antes a descrição pormenorizada da vida social que realça a veracidade de seu relato. E é o reconhecimento de hierarquias econômicas e políticas ligando os aldeões a cenários nacionais e internacionais que torna-os contemporâneos do pesquisador, colocando em relevo aspectos éticos da prática etnográfica.

Que o pesquisador esteja lidando com grupos subalternos ou não, a antropologia da prática, com sua tendência de explorar exatamente aqueles domínios que não são “para inglês ver” trouxe renovados desafios éticos para o estudo etnográfico – desafios que o contrato de “consentimento informado” não resolve. Depois de tudo, se o objetivo do antropólogo é justamente chegar na lógica implícita dos atos, falar dos “não-ditos” do local, adentrar de certa forma no “inconsciente” das práticas culturais, como podemos imaginar que os informantes prevêem todas as conseqüências de seu consentimento informado? Quando uma amiga do “campo” me diz, “Quero que tu coloque meu nome bem direitinho naquele teu texto” e vai soletrando sílaba por sílaba seu nome, será que está real-

mente reivindicando autoria das fofocas sobre seus irmãos cornudos? (Fonseca 2000). Aliás, a dificuldade que “leigos” têm de prever o teor da análise antropológica não se restringe aos grupos populares. Juizes, assistentes sociais, professores e outros profissionais das camadas médias – mesmo reconhecendo que “estão sendo pesquisados” – raramente imaginam que o estilo de suas roupas, sua entonação de voz e atitudes corporais, suas brincadeiras informais ou brigas institucionais podem ser considerados dados relevantes para a análise antropológica.

Pior – todos nós reconhecemos que o uso de nomes fictícios não garante o anonimato aos informantes. Justamente porque a descrição densa depende da riqueza dos detalhes contextuais – tanto do local, quanto do indivíduo – não é difícil para qualquer pessoa próxima aos nossos sites etnográficos reconhecer cada personagem, que seja nomeado ou não. (Posso mudar o nome oficial do bairro, mas não vou deixar fora o apelido que é tão pertinente ao meu texto e à própria visão do mundo dos moradores: a “Vila do Cachorro Sentado”, por exemplo, ou o “Morro das Guampas”). O pesquisador anda numa corda bamba, procurando garantir a riqueza de detalhes que mantém fidelidade ao texto etnográfico, ao mesmo tempo que exerce uma vigilância constante aos limites éticos de sua ousadia.

A procura desse equilíbrio faz parte da formação de todo antropólogo, mas muitas vezes é naturalizada a tal ponto que não nos damos conta. Foi só recentemente, por causa de um pequeno contraponto, que passei a reconhecer o tamanho cuidado ético, investido automaticamente no “corte e costura” etnográfico. Uma doutorando da psicologia vinha colaborando com nossa equipe de pesquisa (no NACI¹), tinha tido acesso a diários de campo, e pediu permissão para citar trechos (devidamente referenciados) na sua tese. Já que nossas conclusões sobre a realidade em questão eram muito semelhantes, nós da equipe não víamos grande problema. Qual não foi nossa surpresa ao encontrar, na versão quase final de seu trabalho, três páginas ininterruptas de diário etnográfico.

Ela tinha ficado encantada com as descrições detalhadas dessa realidade familiar a ela e não queria cortar uma palavra. Nós, evidentemente, ficamos abismados. Sem falar da deselegância da escrita (em geral, o diário de campo, feito às pressas, é qualquer coisa menos “literário”) havia problemas éticos: cada terceira linha continha informação que teríamos cortado, ou de outra forma mascarado, justamente para “resguardar a privacidade” dos sujeitos pesquisados. Bastou a psicóloga sentar com a autora do diário citado, uma bacharel em antropologia, para efetivar as mudanças necessárias. Porém, o episódio serviu de lição – e nos tornou conscientes de quanto trabalho o etnógrafo investe na edição dos diários, na seleção de determinadas passagens, justamente para descrever o máximo possível sem criar situações constrangedoras para seus informantes.

Apesar de tudo, numa antropologia da prática, colocamos em nossos textos acadêmicos muitas falas e interpretações que os nossos “nativos” não colocariam, e cuja autoria eles não gostariam de assumir². A desigualdade política – entre quem descreve e quem é descrito – é parte integrante do texto. Vinte anos atrás, a turma de *Writing Culture* (Clifford e Marcus 1986) iniciou uma importante crítica quanto à autoria/autoridade no texto antropológico. Com isso, levaram parte da nova geração a fundir sua “voz” com a do nativo (numa edição ingênua de *identity politics* – Turner 1994). Levaram outra parte a renunciar inteiramente a campos que envolvessem o confronto com pessoas “em carne e osso”. (Daí o apelo de estudos literários: a análise de textos de cinema, jornais e obras literárias não implica tantas complicações éticas.). Porém, permanece a pergunta, para o resto da turma: como que aqueles entre nós que acreditamos no (ou simplesmente gostamos do) trabalho etnográfico de campo devemos proceder para lidar com as mazelas éticas inescapáveis desse estudo do lado menos oficial, e muitas vezes (visto como) mais transgressor, da vida de nossos contemporâneos perto de casa?

Existem soluções “simples” para esses dilemas éticos da etnografia, as que minimizam o risco de reações negativas. Assim, podemos usar apenas documentos históricos, com repercussões éticas já atenuadas pelo tempo; podemos passar a fazer etnografia apenas com “textos” já fixos e públicos que se prestam tranquilamente a diferentes interpretações; podemos estudar apenas aquelas partes da população que são consideradas “acima de suspeita”, ou ainda ressaltar apenas aqueles aspectos da vida de nossos informantes que eles mesmos aprovam. Dependendo das circunstâncias, todas essas abordagens são, em graus variáveis, válidas – mas nenhuma delas pode se tornar regra. Preocupante seria o desejo de evitar qualquer questionamento ético, de prevenir toda e qualquer crítica. Pois agindo assim, estaríamos abdicando da força do método etnográfico, aceitando rótulos hegemônicos de antemão para definir o que é aceitável ou não. Ainda mais, devemos reconhecer que “resguardar a privacidade de nossos informantes” é apenas uma faceta da questão ética. Em outro nível, confrontamos a questão das implicações políticas gerais das pesquisas que realizamos.

O “TRABALHO POLÍTICO” PRÓPRIO AO TEXTO ETNOGRÁFICO: REFLEXIVIDADE

Hoje em dia, é absolutamente normal que procuremos definir a “relevância política” dos nossos textos etnográficos (ou quaisquer outros). Seria difícil achar uma senhora alma na academia contemporânea que não admita o caráter inseparável do conhecimento e do poder. Já consideramos imperdoável o silêncio sobre o contexto colonial nos textos de nossos pais fundadores. A pretensão de uma ciência “neutra”, acima de contendas políticas, seria ainda mais questionável no cenário atual onde atuamos simultaneamente como pesquisadores e concitoyens de nossos informantes (ver Peirano 1992).

De fato, esse duplo papel leva a um engajamento de acadêmicos, pelo menos no Brasil, em diversas frentes. Não somente somos convocados cada vez mais pelo judiciário para dar

a visão antropológica sobre a identidade de quilombolas e os limites de reservas indígenas, solicitações vêm também das mais variadas organizações governamentais e não-governamentais lidando com arte popular, saúde, adolescentes infratores, lideranças populares, etc.etc. Preferir consultoria sobre “problemas sociais” é cada vez mais comum, e fornece prova quanto ao sucesso da antropologia (e do método etnográfico) na sociedade contemporânea. Esse engajamento do antropólogo em projetos aplicados é bem-vindo. Além de proporcionar emprego para estudantes e jovens profissionais, o encontro bem problematizado com esses “problemas sociais” nos ajuda a aprofundar o trabalho propriamente acadêmico. Porém, o encontro só funciona – no sentido que estou propondo – quando mantemos bem clara a distinção entre os diferentes estilos de trabalho.

Na maioria dessas consultorias, espera-se do antropólogo relatos redigidos nos termos da agência que o contratou – relatos que devem parecer científicos (conforme os critérios do contratante) e ser direcionados a fins imediatamente aplicáveis. Para que estes documentos alcancem seu objetivo, comunicando-se efetivamente com determinada platéia, ao consultor não resta outra opção senão usar uma linguagem conhecida – trabalhar dentro da lógica do campo jurídico, por exemplo, ou o dos planejadores de políticas sociais. O texto etnográfico, por outro lado, não é, nem tem pretensão de ter o mesmo caráter de um relatório técnico ou de um laudo judicial. O “trabalho político” do texto etnográfico opera em outro nível.

O lado forte da etnografia não é pleitear a causa nativa dentro das estruturas vigentes de poder (esse pleito é uma causa importante, mas a etnografia, tal como a conheço, não é a arma mais adequada de luta). É, antes, provocar uma reconfiguração das próprias narrativas hegemônicas que tanto contribuem para a perpetuação dessas estruturas. Com a produção de cenas e subjetividades “outras”, isto é, que escapam às lógicas previstas da modernidade hegemônica, obriga o leitor a repensar seu próprio sistema de classificação. Nesse sentido, a “reflexividade”

– o que os franceses chamariam *le voyage par le détour* – aquela análise que descreve os (assim construídos) “outros” justamente para jogar luz sobre a vida e idéias dos (assim construídos) semelhantes – não é mais um mero enfeite ou *álibi* politicamente correto do texto. Torna-se o *sine qua non* de um texto etnográfico que faz sentido na atual conjuntura.

A importância da reflexividade torna-se vital justamente nas situações mais próximas de casa. Cansei de ver jovens neófitos chegar em bairros pobres da cidade só para voltar com descrições pretensamente etnográficas que pouco fazem além de reforçar estereótipos do senso comum – sobre mulheres submissas, crianças abusadas e adolescentes agressivos. Esse é o caso, por exemplo, de um jovem pesquisador que formulou um texto inteiro sobre as ameaças de agressão física que recebia ao tentar entrar numa vila periférica de certa metrópole. Apesar de sua ironia bem-humorada, o pesquisador parecia estar dizendo, antes de tudo, que esse bairro é de fato sumamente perigoso e qualquer cidadão são de espírito pensaria cem vezes antes de entrar nele. Ora, existem pistas interessantes para a análise desse tipo de material. O pesquisador poderia, por exemplo, comparar seu próprio juízo com a maneira em que a mídia e outras instituições contribuem para uma “cultura do medo”, rotulando determinados locais e determinadas populações como perigosos (ver, por exemplo, Caldeira 2000) – certamente encontrando chaves para explicar suas pré-noções e mal-estar. Poderia examinar suas próprias motivações, enquanto jovem da classe média, nascida na década de oitenta, em estudar justamente o banditismo em bairros populares – e daí poderia esmiuçar sua própria sensação de perigo. Ou, ainda, poderia explorar a possibilidade de que nesses bairros há moradores capazes de brincar com os estereótipos negativos para – na interação com pessoas de fora – exercer certo poder. Entretanto, sem esse tipo de curiosidade sobre suas próprias representações (uma “reflexividade” distinta da visão egóica que sustenta certos textos pós-modernos), o texto parecia estranhamente

fora de lugar num fórum antropológico.

A idéia da “visão do nativo” é válida na medida em que “interfere” com a visão (da “cultura”) do pesquisador. Ao incorporar esse cânone da antropologia contemporânea, certos estudantes cedem à tentação de polarizar o debate. Imaginam que está na hora de rejeitar as noções mestre da antropologia -- cultura, diferença, alteridade. -- e, quiçá, pronunciar caduco o empreendimento fundante da disciplina – a pesquisa etnográfica de campo. Entretanto, os comentaristas mais sofisticados adotam um tom de auto-crítica antes do que oposição, orientando seus argumentos para uma atualização dos elementos clássicos.

S. Ortner (1999), defensora desde os primeiros ataques, da contribuição distintiva de antropologia (a capacidade de ver “alteridade” até entre nossos vizinhos próximos...1994: 388), insiste na necessidade de reconfigurar o conceito de cultura, sem negar o legado de determinada tradição. Depois de discorrer criticamente sobre “o destino da cultura” – frisando a importância da reflexividade, a necessidade de situar a análise dentro de processos sociais e políticos amplos e a ênfase conceitual na produção de sentidos antes do que no sistema simbólico -- termina por insistir que o novo “uso” que está recomendando para este conceito continua, apesar de tudo, a representar “uma visão fundamentalmente gertziana da vida social humana: carregada de significados, fabricando significados, intensa e real” (1999: 11)³.

Abu-Lughod (1991), não obstante o título contundente de seu artigo “Writing against culture” (resposta aos autores de *Writing Culture* tanto quanto comentário ao conceito de cultura) e os enunciados iniciais de seu argumento contra certa concepção que separa o mundo em um “nós” (civilizados, universais) versus “eles” (exóticos, particulares), também acaba por oferecer sugestões que soam estranhamente familiares à tradição antropológica. Para dar conta da complexidade e incertezas na vida cotidiana dos beduínos egípcios com quem passou tanto tempo, sugere “seguir a

tradição de uma escrita calcada na experiência de campo” (1991: 153), mas procurando novas estratégias textuais que apresentam “os outros como menos outros” (idem: 149). Com ênfase nos discursos e nas práticas dos sujeitos, sua “etnografia do particular”, firmemente enraizada nos processos históricos, acabaria por subverter as conotações mais problemáticas do conceito de cultura: homogeneidade, coerência, e sincronia. Entretanto, apesar de ressaltar zonas de cumplicidade entre sujeito e objeto de pesquisa, essa abordagem não eliminaria a possibilidade de descobrir, no cotidiano dos atores, diferenças fundamentais “como por exemplo aquelas da experiência cotidiana em um mundo orientado para a produção do efeito de estruturas, instituições e outras abstrações [sub-entendido, o mundo do pesquisador ocidental...] e outros mundos que não têm tal orientação” (1991: 157). Afinal, tal como propõe Said no seu combate contra o “orientalismo”, Abu-Lughod advoga não a negação total da diferença (como querem os propagandistas da globalização), mas sim o reconhecimento de cada vez mais diferenças e o estudo justamente das maneiras complexas em que essas diferenças se entrecruzam (1991: 146).

Uma leitura apressada destes textos poderia levar a uma polarização do debate (como se estivessem propondo para a antropologia a extirpação dos conceitos de cultura e diferença), ou a uma crítica simplista às implicações políticas do trabalho antropológico. Nossa interpretação, ao contrário, é que essas autoras, tais como muitos outros (auto-) críticos contemporâneos, estão teimando em resgatar elementos básicos de certo projeto etnográfico justamente porque acreditam na importância – inclusive política – desse tipo de trabalho. Geertz (1999), numa discussão em que a problematização da diferença é claramente ligada à reflexividade, traz o mesmo tipo de urgência a seus pronunciamentos. Lembrando que “o sentimento de ser estrangeiro não começa à beira d’água mas à flor da pele”(1999: 22), afirma que:

“São as assimetrias (...) entre o que nós acreditamos ou sentimos e o que os outros crêem e sentem, que torna possível localizar aonde nós estamos agora no mundo, qual é a sensação de aí estar, e onde podemos querer ou não querer ir. Obscurecer essas diferenças e essas assimetrias relegando-as ao campo das diferenças reprimíveis ou ignoráveis, mera dessemelhança, que é o que o etnocentrismo faz e é programado para fazer (...), significa nos isolar de tal conhecimento e tal possibilidade: a possibilidade de mudar, no mais amplo e literal dos sentidos, nossa mentalidade.” (1999: 24)

ANTROPOLOGIA NO PLURAL:

UM LUGAR PARA A FICÇÃO

Defendo, portanto, que a vocação singular da etnografia não é simplesmente entender a complexa imbricação do local no global (como querem os Comaroff), não é apenas documentar os lugares esquecidos do cotidiano (como querem os historiadores sociais), nem fazer denúncias contra a violência da sociedade dominante, nem instrumentalizar as autoridades públicas (ou a sociedade civil) nas suas tentativas de intervenção (que sejam interpretadas como políticas de disciplinamento ou justiça social). Todos esses objetivos são de alguma forma louváveis e certamente motivam boa parte de meu próprio trabalho. Ainda mais, nesse registro de realismo moderno, temos colegas – historiadores, sociólogos e cientistas políticos, psicólogos e assistentes sociais – colaborando num mesmo esforço, inteligível a todos. No entanto, sempre pleiteando a causa de uma “antropologia no plural” (Peirano 1992), gostaria de sugerir que tais empreendimentos não realçam o que tem de particular ao exercício antropológico.

Qual seria, então, essa particularidade? Para responder essa última pergunta, proponho voltar ao texto clássico de Geertz, “Descrição Densa” – à parte onde frisa que

o texto etnográfico não é tão diferente de um romance de Flaubert: [Escritos antropológicos] são ficções: Ficções no sentido que são “fabricadas”, “forjadas” – o sentido original de *ficio* – não que sejam falsas, sem base fatural ou meras experiências cerebrais” (1973: 15). Certamente, na etnografia, é a realidade das vidas sendo descritas que dá sentido ao exercício acadêmico. No entanto, *vis a vis* dessa realidade, a tarefa da antropologia não é tanto documentar quanto evocar a experiência alheia. A boa etnografia, nessa visão, depende, antes de tudo, do “poder da imaginação científica de nos colocar em contato com as vidas de estranhos” (Geertz 1973: 16) – “estranhos”, não simplesmente no sentido de etnia, classe, sexo ou idade, mas também em termos de experiência. Não somente com mulheres veladas no Islã, mas também com anões, vasetomizados, ou vendedores de picolé que passam na esquina de nossa casa.

O uso de pseudônimos em nossos textos é uma maneira de lembrar a nossos leitores e a nós mesmos que não temos a pretensão de restituir a “realidade bruta” (e nem por isso consideramos a antropologia uma ciência “menor”). O nosso objetivo, sendo aquele mais coerente com o método etnográfico, é fazer/defazer a oposição entre eu e o outro, construir/desconstruir a dicotomia exótico-familiar, e, para alcançar essa meta, a mediação do antropólogo é fundamental. Tal postura significa mais do que simplesmente por em relevo a força intelectual do pesquisador; significa defender uma postura em que “estender os limites da imaginação científica” passa a ser a própria razão de ser da etnografia.

Será que tal ambição é suficiente para satisfazer meus colegas e suas críticas ao anonimato – suscitados no início de meu texto? Para que “serve” esse contato com vidas alheias, poderiam perguntar, senão para municiar planejadores nas suas intervenções na realidade? Em resposta, volto a insistir que a “aplicabilidade” e o “sentido político” de uma prática acadêmica são duas coisas diferentes.

ASSIMETRIAS E CONCEPÇÕES DE CIÊNCIA

É evidente que há usos e usos do anonimato. Sem dúvida existem pesquisadores que, ao nomear seus sujeitos “Sra. A” ou “Sr. Silva” e ao re-batizar suas aldeias de “Middletown” (ou “Modjokuto”, a tradução em japonês de “cidade do meio”⁴), acreditam estar universalizando seus dados, criando tipos ideais ou sublinhando a representatividade estatística de seu material. Tal intenção não poderia estar mais longe de nosso desenho, onde a etnografia adquire força justamente ao mostrar a complexa circunstancialidade de casos singulares. Na nossa proposta, o anonimato seria a maneira do antropólogo assumir sua responsabilidade autoral *vis a vis* das pessoas que colaboram na pesquisa, além de avançar uma determinada concepção de antropologia.

Quanto à responsabilidade autoral, cabe trazer a baila um caso recente publicado no *Handbook on Ethical Issues in Anthropology*⁵, sobre os dilemas enfrentados por uma pesquisadora trabalhando numa pequena aldeia da Melanésia. Pouco tempo depois de “devolver a pesquisa” (na forma de seu primeiro livro) para determinados membros da comunidade, essa antropóloga recebeu uma convocação dos anciãos do local: reclamavam que ela tinha “se enganado” do nome do lugar e não entendiam por que ela tinha criado nomes fictícios para os diferentes personagens. Reagiram assim, apesar de ela ter descrito em grande detalhe casos de corrupção, roubo, casamentos desfeitos, brigas de família, etc. De fato, a pesquisadora já tinha tido dúvidas quanto ao uso de pseudônimos, argüindo em vão para seus colegas antropólogos que, com nomes verdadeiros, a pesquisa se tornaria mais útil para futuros pesquisadores na região e aumentaria a credibilidade dos relatos. Assim, antes da publicação do segundo livro, enviou um rascunho da obra para um “amigo de confiança” da aldeia, perguntando se – com aquele conteúdo – as pessoas ainda gostariam de ver seus nomes impressos. Sua pergunta ficou sem resposta e, reconhecendo que ela (enquanto pesquisadora/autora) seria obrigada a “fazer as decisões finais quanto ao que serviria aos

melhores interesses da comunidade e do livro”, resolveu usar os mesmos nomes (fictícios) que tinha usado no primeiro livro.

Creio que o dilema dessa pesquisadora tem algo a ver com o que C. Geertz chama a “ironia antropológica”, inerente no encontro etnográfico. Por um lado, existe o envolvimento pessoal entre pesquisador e informante (fruto de muita convivência, e não só de uma entrevista) – aquela sensação de que os dois participam, pelo menos momentaneamente, de uma mesma comunidade moral. Por outro lado, tem a suspeita persistente da assimetria. Afinal, essa comunhão de espíritos envolve uma crença – da parte de muitos informantes – de que a desigualdade política e econômica que marca a relação é passageira. Com um pouco de esforço, poderá ser superada – senão por eles, pelo menos por seus filhos. O antropólogo, por outro lado, tendo se formado para ver a realidade de outro ângulo (fitando as chamadas forças estruturais do contexto mais amplo) não terá a mesma fé na iminente ascensão socioeconômica de seus informantes (pelo menos não todos eles), e muito menos no seu próprio poder de ajudá-los a realizar suas aspirações.

É evidente que, no contexto de antropologias nacionais, pode haver situações em que o antropólogo, como concidadão de seus informantes, tem um envolvimento mais do que passageiro na vida destes. Não precisa ser tão fatalista quanto Geertz no tocante à irrelevância do antropólogo para o destino de seus interlocutores. Temos fartos exemplos na América Latina de profissionais que passaram boa parte de suas vidas em movimento sociais, ONGs ou no Congresso Nacional, obrando pela melhoria social, econômica e política dos povos que estudaram. [Temos ainda “antropólogos nativos”, os “halfies” (Abu-Lughod 1999) e ainda os pesquisadores que estudam “para cima” que talvez questionassem a assimetria “radical” na relação pesquisador/pesquisado.] No entanto, que a desigualdade socioeconômica seja superável ou não, ainda existe no encontro etnográfico uma inevitável assimetria política – entre quem descreve e quem é descrito. A antropologia,

sendo criação de determinado contexto, nós antropólogos -- fruto daquele contexto -- temos uma idéia muito mais precisa do que nossos informantes do caráter, usos e consequências de nossos artefatos disciplinares (livros e artigos). Assim, que decida pelo anonimato ou não (e há argumentos para ambos lados), a responsabilidade última está com o autor da pesquisa.

O distanciamento inerente na ética vocacional do antropólogo vem justamente dessa combinação do engajamento pessoal e o olhar analítico:

“O compromisso profissional de encarar os assuntos humanos de forma analítica não se opõe ao compromisso pessoal de encará-los sob uma perspectiva moral específica. A ética profissional repousa na ética pessoal e dela extrai sua força; obrigamo-nos a enxergar por uma convicção de que a cegueira – ou a ilusão – prejudica a virtude como prejudica as pessoas. O distanciamento provém não do desinteresse, mas de um tipo de interesse flexível bastante para suportar uma enorme tensão. Entre a reação moral e a observação científica, uma tensão que só faz aumentar à medida que a percepção moral se aprofunda e a compreensão científica avança. A fuga para o cientificismo, ou, por outro lado, para o subjetivismo não passa de um sinal de que a tensão não pode mais ser suportada, de que os nervos não agüentam, e de que se fez a opção de suprimir a própria humanidade ou a própria racionalidade. Essas são as patologias da ciência, não a sua norma”. (Geertz 2001: 46)

Essa postura faz parte de uma determinada visão de ciências – a que convive com tensões em vez de tentar saná-las, procurando assim manter aberto o debate. “Dilemas” são, por definição, sem solução e a discussão deles serve antes de tudo para ajudar a enfrentá-los honestamente. Por um lado, rejeita-se atitudes científicas – daqueles pesquisadores preocupados com o caráter pouco rigoroso da antropologia

que, se alcançassem seu alvo, transformariam a disciplina em um tipo de física social, repleta de leis, formalismos e provas contundentes. Por outro lado, questiona-se aqueles que, tendo reconhecido a fragilidade das “bases sólidas da ciência,” se entregam ao subjetivismo existencial, ou que, tendo descoberto complicações éticas, renunciam inteiramente ao empreendimento etnográfico.

Conviver com tensões não significa, no entanto, assumir uma postura neutra ou se eximir do conflito. Achando que o peso no debate – em determinado momento – tende mais para um lado, e ciente (ou crente) quanto às conseqüências políticas de tal pendor, o pesquisador se posiciona. Assim, podemos terminar por citar o intelectual francês, P. Bourdieu, que, malgrado um estilo de engajamento político marcadamente diferente do de Geertz, parece concordar com este quanto à importância de combater atitudes cientificistas nas áreas humanas. Segundo Bourdieu, o *scholastic bias*, com sua pretensa autoridade intelectual, pouco faz senão reforçar a *doxa* neoliberal. Nesse quadro, a função política do intelectual seria “produzir e disseminar instrumentos de defesa contra a dominação simbólica armada atualmente, o mais das vezes, pela autoridade da ciência” (2001: 39). Reconhecemos, nessa proposta um tanto irônica (de opor “uma crítica propriamente científica à autoridade com pretensões científicas” *idem*), que Bourdieu está pensando em outras guerras acadêmicas (sociólogos X economistas). Mas arriscamos seqüestrar sua intenção para colocar em relevo o potencial político de determinado tipo de antropologia – a da etnografia de espírito iconoclasta.

A pergunta é evidente: Na ânsia de tornar nossos dados mais “sólidos” (com nomes reais e lugares verificáveis), será que não estaríamos deslizando para o campo dos engenheiros sociais – à procura de fatos, proposições e leis voltadas para a previsão de comportamentos e, assim, a gestão racional da vida social? Se, ao invés, aceitássemos que a verdadeira ofensa contra a moralidade é julgar sem primeiro ten-

tar compreender, e, dessa maneira, se tomássemos como objetivo da etnografia entender algo dos “saberes locais” que tantas vezes fogem das previsões da racionalidade moderna, será que os nomes literais realmente ajudam?

Frisei ao longo desse artigo que não deve haver postura única frente à questão do anonimato nos nossos textos. Hoje, os antropólogos estão se engajando cada vez mais em espaços extra-acadêmicos onde lhes cabe estilos diversos de pesquisa e de texto escrito. A “antropologia no plural” não deixará de ser reivindicação da disciplina. No entanto, na tensão do debate, acho importante lembrar que existe determinado estilo etnográfico em que há bons motivos para manter o anonimato. E que esse estilo – “clássico” sem ser necessariamente colonialista -- não é moralmente mais suspeito nem politicamente menos conseqüente do que seus congêneres.

NOTAS

¹ Núcleo de Antropologia e Cidadania, PPG em Antropologia Social, UFRGS.

² Tem inúmeros relatos sobre as tensões e ambivalências que circundam o “retorno” da etnografia para a população estudada. Veja, por exemplo, Abu-Lughod 1999 e Behar 1995.

³ “[...] a fundamentally Geertzian view of human social life: meaning-laden, meaning-making, intense and real”.

⁴ Vide a auto-crítica de Geertz 2000:14.

⁵ <http://www.aaanet.org/committees/ethics/case5.htm>, consultada 2/17/2006.

BIBLIOGRAFIA

Abu-Lughod, Lila. 1999. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society (updated edition with new preface)*. Berkeley: University of California Press.

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against culture". *Recapturing anthropology: working in the present* (Richard Fox, org.) Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- Behar, Ruth. 1995. "Writing in my father's name: a diary of translated woman's first year." In *Women writing culture* (R. Behar e Deorah Gordon, orgs.). Berkeley: Univ. of California Press.
- Bourdieu, Pierre. - *Esquisse d'une théorie de la pratique ; précédé de, Trois études d'ethnologie kabyle*. - Genève : Droz, 1972.
- Bourdieu, Pierre. 2001. "Por um conhecimento engajado" In *Contrafogos 2: por um movimento social europeu*. (mesmo autor) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Caldeira, Tereza Pires do Rio. 2000. *Cidade de Muros*. Crime, segregação e cidadania em SP. São Paulo, EDUSP, 2000.
- Chagas, Miriam. 2001. "A política do reconhecimento dos 'remanescentes das comunidades dos quilombos". *Horizontes Antropológicos* 15: 209-235.
- Clifford, James e George E. MARCUS. 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- Comaroff, John and Jean. 1992. "Ethnography and the historical imagination". In *Ethnography and the historical imagination* (mesmos autores). Boulder: Westview Press.
- Certeau, Michel de. 1996. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.
- Fonseca, Claudia 2000 *Família, fofoca e honra: a etnografia de violência e relações de gênero em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Fonseca, Claudia. 1997. "Ser mulher, mãe e pobre" In *História das Mulheres no Brasil* (Mary DelPriore, org.). São Paulo: Editora Contexto. 510-553
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 1989. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura". In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989, pp. 13-46.
- Geertz, C. 1999. "Os usos da diversidade". *Horizontes Antropológicos* 10: 13-34.
- Geertz, Clifford. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Grossi, Miriam, Rozeli Porto E Marlene Tamanini. 2003. *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: questões e desafios*. Brasília: Letras Livres.
- Leite, Ilka Boaventura. "Quilombos e quilombolas. Cidadania ou folclorização?". *Horizontes Antropológicos*, 5 (10), 1999.
- Ortner, Sherry. 1994. "Theory in anthropology since the sixties". In *Culture/power/history: a reader in contemporary social theory* (N. Dirks, G. Eley e S. Ortner, orgs.). Princeton: Princeton Univ. Press.
- Peirano, Mariza. 1992. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Scott, James. 1985. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press. Ch. 1 e 2 (1-47).
- Silva, Vagner G. da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Editora da USP.

Strathern, Marilyn 1999 “Refusing Information,” in Strathern, M. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*, London: Athlone Press, pp.64-86.

Tornquist, Carmen S. 2003. “Salvar o dito, honrar a dádiva – dilemas éticos do encontro e da escuta etnográfica”. *Impulso* 14(35): 63-73.

Turner, Terrance. 1994. “Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?”. In: *Multiculturalism: a critical reader* (David T. Goldberg, ed). Cambridge/Oxford: Blackwell.

Victora, Ceres, Ruben G. Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (orgs.). 2004. *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: Eduff.

