

## “COMO ELES PODERÃO SABER QUE VOCÊ ESTÁ DIZENDO A VERDADE?”

### OS ANTROPÓLOGOS E A SUA VERDADE

Josué Tomasini Castro<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste ensaio é discutir os esforços antropológicos para alcançar a *weltanschauung* “nativa”, ou seja, como a antropologia se propõe falar do “ponto de vista dos nativos”. Parto de um questionamento inicial vivido durante um curto período de campo em Okondjatu, um vilarejo Namibiano cuja população é majoritariamente Herero. Parto das desconfianças de uma mulher sobre minha pesquisa para questionar os pressupostos da disciplina sobre essa que seria nosso objetivo final. Por fim, tomo os trabalhos de Victor Turner e Clifford Geertz para demonstrar como esses dois antropólogos pretendiam alcançar a *weltanschauung* das sociedades por eles pesquisadas, questionando, enfim, o que é que entendemos quando dizemos entender o “Outro”.

**Palavras-chaves:** Verdade antropológica. Métodos antropológicos. Construção etnográfica. Ponto de vista nativo.

#### Sobre o autor:

Áreas de interesse:

Antropologia Africanista, História da Antropologia, Sincretismo Religioso, Memória e Performance.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Antropologia Social - Universidade de Brasília (UnB)

Okondjatu, Namíbia (sul do continente africano), dia 15 de janeiro de 2006. Já se passavam dois meses desde o início de minha primeira experiência de campo em Antropologia. Eu havia viajado à Namíbia com o intuito de refletir sobre o universo religioso em um pequeno vilarejo neste país. Cheguei à Okondjatu onde enfim levei a cabo minha pesquisa sobre as relações entre o cristianismo protestante e o dito “culto aos ancestrais” entre um grupo Herero.

O primeiro dia do último mês de trabalho começava em meio a turbilhões. O tempo passava rápido e eu tentava elaborar um plano de trabalho que pudesse me ajudar a preencher as brechas que ainda ocorriam em meu cotidiano. Eu estava sentado dentro de um pequeno cômodo ao lado da casa do pastor Matuzee (onde eu estava alojado com minha barraca), com alguns papéis na mão esperando a hora passar para conversar com um homem que havia demonstrado interesse em me explicar alguns aspectos do culto aos ancestrais (o Fogo Sagrado – *Okuruwo*).

Passando um pouco o horário do meio dia, uma mulher com quem eu havia conversado alguns dias antes, viu-me dentro do quarto – que estava com a porta aberta – e resolveu passar para conversar um pouco e tirar algumas dúvidas a respeito do que eu estava fazendo lá. Suas perguntas não foram além dessa curiosidade inicial e minhas respostas não passaram do usual: “*estou aqui para entender melhor a cultura herero*”. No entanto, um questionamento chamou minha atenção, na verdade, era mais uma dúvida, uma desconfiança. O diálogo se passou mais ou menos assim:

Mulher – *Então, o que você está fazendo aqui mesmo?*

Pesquisador – *Estou aqui para entender melhor a cultura herero e especificamente a tradição do Fogo Sagrado...*

Mulher – *Hum, ok. Mas, e quando você voltar, o que você vai fazer com isso?*

Pesquisador – [tentando resumir essa difícil pergunta] *Terei que apresentar um trabalho na minha universidade sobre o que aprendi aqui ... Terei que escrever sobre tudo isso e serei avaliado por algumas pessoas que dirão se meu trabalho ficou bom ou não.*

[a Mulher fica em silêncio, pensando por alguns segundos]

Pesquisador – *Mas, por que essas perguntas? Há algo que você queira saber?*

Mulher – *Sim, sim. Essas pessoas que irão te avaliar, elas já conhecem esse lugar, certo?*

Pesquisador – *Como assim? Eles sabem que eu estou aqui, mas eles nunca estiveram aqui.*

Mulher – *Mas, se eles não sabem sobre o fogo dos herero, como eles poderão saber que você está dizendo a verdade?*

Pesquisador – [surpreso com a pergunta tão pertinente e sem saber como “resolver” o problema] *Bom, eles apenas sabem, eles irão ver minhas descrições e as fotos...*

Mulher – [balançando a cabeça em sinal negativo] *Mas, como eles vão acreditar em você sem nunca terem vindo aqui? Eles deveriam ter vindo primeiro para depois poder comparar os resultados.*

Havia pouco o que se falar e muito para se rir – realmente essas relações são imprevisíveis. O problema é tão visível, que uma mulher que nunca havia ouvido falar de antropologia pôde perceber que algo de perigoso ou talvez pretensioso demais ocorre neste trabalho.

## **Introdução**

O desafio deste trabalho parte das respostas (de certo modo hipotéticas) que diferentes antropólogos dão ao dilema do descrever – do falar sobre a verdade de “outros”. O confronto que tive em campo me incitou a melhor considerar este ponto o qual estarei aqui expandindo na análise dos trabalhos de Victor Turner e Clifford Geertz.

Considere interessante abordar o problema da escrita antropológica e o trajeto dessas discussões na disciplina antes de adentrar em meio à exposição dos trabalhos destes dois autores. A análise que será feita toma a escrita etnográfica enquanto local privilegiado da construção antropológica para, nesse ponto, adentrar na discussão a respeito da construção de diferentes “economias da verdade” nestes mesmos trabalhos etnográficos, questionando a possibilidade do antropólogo de ser um “fiel intérprete” de distintas construções identitárias e sociais (“os” ndembu e “os” balineses).

A crença que temos de que usando os métodos antropológicos conseguiremos alcançar a verdade daqueles que nos propomos estudar está muito bem expressa na discussão sobre o “ponto de vista dos nativos”. Esta será a base de minha discussão ao tratar das obras de Turner e Geertz, procurando perceber como cada um desses autores trabalham com essa hipótese e quais seus

esforços (conscientes ou não) para alcançar a *weltanschauung* “nativa”. A pergunta que faço aos autores é a pergunta chave de todo o texto: “Como poderemos saber que você está falando a verdade?” Acredito que atentando para estas questões poderei ir além de uma simples análise literária que procure apontar as estratégias retóricas usadas nestas obras para “convencer” seus leitores, me aproximando de um debate mais pertinente à prática antropológica.

## **Os antropólogos e a sua(s) verdade(s)**

O que qualifica um pesquisador como um intérprete fiel de uma sociedade, grupo ou espaço cultural? Se não existe um consenso em relação a possíveis respostas à essa pergunta, ao menos, não há dúvida do local onde a tradução final se dará: a escrita. Ela é o terreno onde as interpretações ocorrem, é onde as construções a respeito das verdades de um “outro” são possíveis de serem transmitidas e, por isso, é o local onde a etnografia está, como ressalta James Clifford, do começo ao fim, imersa (Clifford 2002).

A forma, no entanto, de se pensar a escrita etnográfica passou por algumas modificações desde Malinowski – para não nos deslocarmos por uma longa linha temporal. Pensando a respeito disso, Evans-Pritchard (2001[1976]), no quarto apêndice da edição pós-morte do seu “*Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*”, reflete sobre algumas questões a respeito do trabalho antropológico por excelência, aquilo que – para invocar Geertz – “fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito” (Geertz, 2001: 89), tal seja: o trabalho de campo. Em um dado momento de suas argumentações ele admoesta que, apesar de reconhecer a importância do trabalho de campo para a antropologia, “a batalha decisiva não se trava no campo, mas depois da volta” (254).

Como um homem de seu tempo, Evans-Pritchard, no entanto, não percebe o que alguns anos mais tarde surgiria nos debates dos então chamados pós-modernos (se é que existe tal coisa) na antropologia. Ele continuava sem temer nada, da poltrona do seu gabinete (logo após sua volta coroada), sem medo “de entender mal ou ser mal entendido”, sem medo do “etnocentrismo” (Zaluar, 1986: 110), sem questionar-se sobre a verdade dos fatos, afinal, “ele esteve lá” (Geertz, 2005[1988]).

De encontro a estas consagradas posições temos os seminários de Santa Fé, os quais provocam uma mudança interessante nos (des)caminhos antropológicos. Fomos colocados a

pensar a criação etnográfica; levados a repensar nossos métodos de escrita e questionar nossa “natividade”. Os muros sob os quais guardávamos nossa neutralidade foram derrubados. Com reflexões semelhantes as da hermenêutica de Gadamer e outros filósofos alemães percebeu-se a impossibilidade de abafar nossos preconceitos [*prejudices*] (Gadamer, 2004[1975]) e esconder o ego antropológico – impossibilidade jamais questionada pelos intensos treinamentos teóricos defendidos pelos fundadores da disciplina antropológica.<sup>2</sup>

A partir de então, são muitos os trabalhos que procurarão mostrar a construção negociada de nossas atividades enquanto “intérpretes”. Minando as bases monológicas de perspectivas absolutas e privilegiadas do até então vigente pensamento antropológico, começa-se a questionar a possibilidade de o pesquisador simplesmente se colocar por detrás dos ombros do “nativo” sem que isso influencie as próprias ações desse nativo, sendo que, assim, nossas interpretações não seriam da “vida nativa” mas da “vida nativa na presença do pesquisador”, interpretações de interpretações – como na imagem que Foucault (2002[1966]) nos desafia e pensar em seu “*As palavras e as coisas*”; a mesma percepção que ele teve do quadro de Velásquez “como que a representação da representação clássica” (20) poderíamos ter de nossas etnografias como a representação da representação “nativa”.

A “estratégia” dialógica de Dennis Tedlock (2003[1987]), se opondo ao pensamento “anti-hermenêutico” precedente, se encontra aí. É nessa mesma lógica que se enquadram as construções de Paul Rabinow, salientando, na conclusão de seu “*Reflections on fieldwork in Marocco*” que “this is the ground of anthropology; there is no privileged position, no absolute perspective, and no valid way to eliminate consciousness from our activities or those of others” (1977: 151) – sendo importante agora, questionarmos, como ensinava Bourdieu, “em que campo de poder e em que posição neste campo o autor escreve” (1999[1986]). De igual maneira, Jean-Paul Dumont, em seu “*The headman and I*”, ao se questionar “Who was I for the Panare?” (1978: 5) reconhece o “dialogue established, despite all odds, between an ‘I’ and a ‘they’” (3) como central em sua construção etnográfica. Poderíamos citar ainda “*Tuhami: a portrait of a moroccan*”, de Vicent Crapanzano, onde podemos perceber sendo construído durante todo o

---

<sup>2</sup> Estou ciente e compartilho das afirmações de Wilson Trajano Filho (1988) quando de sua análise de *Writing Culture*, livro resultante dos seminários de Santa Fé: “Reafirmo, *Writing Culture* é importante, se por nada mais, por trazer uma consciência estética e ética para a antropologia e por advogar etnografias menos aborrecidas. (...) Repito, *Writing Culture* faz mais sentido nos Estados Unidos; na realidade, ele é um produto da academia americana em crise causada por problemas na produção da demanda” (150).

livro a formação da etnografia no diálogo mesmo entre o antropólogo e seu interlocutor (Crapanzano, 1980). Assim – para citar ainda Marilyn Strathern – com a emergência do pensamento pós-moderno, o “poderoso marco modernista, la distinción entre nosotros y ellos que creó el contexto para posicionar al escritor em relación con lo que estaba describiendo, se há convertido em algo ampliamente desacreditado” (2003[1987]: 242).

Passa-se então a entender que as etnografias – as verdadeiras ficções etnográficas, como salienta Clifford – apenas poderão ser apreendidas quando polidas pelo exercício da escrita, pelo esforço de conjugar sob uma mesma estrutura – e isso a embalos bakhtianos – as “insistentes vozes heteroglotas” que insistem em quebrar o “silêncio da oficina etnográfica” (Clifford, 2002: 22). Assim, escrever uma etnografia é mediar uma relação de poder, é criar, ajustar e transformar a realidade pesquisada ao mesmo tempo em que buscando uma verdade absoluta que não existe.

Mas então, que verdade é essa que o pesquisador constrói? Para lembrar as palavras daquela mulher Herero “*como eles vão acreditar em você sem nunca terem vindo aqui?*” E, mais exatamente, no que eles terão que acreditar? Se a escrita etnográfica é, tanto como a experiência de campo, um momento de construção e tradução (Rabinow, 1977) e se esses processos estão perpetuamente conectados às construções subjetivas isso se deve sempre a criação *sui generis* de uma verdade.

A verdade, ressalta Rabinow (1999[1986]: 98), é uma preocupação tanto de críticos, feministas, intelectuais críticos quanto de antropólogos. Queremos falar a verdade sobre os outros, queremos viver – em campo – a verdade dos outros – talvez com medo do que aconteceu com Cushing quando de sua transformação em “Sacerdote do Arco” numa cerimônia entre os Zuni (Zaluar, 1986: 111) – para poder contá-las com exatidão aos nossos colegas em nossos corredores e departamentos de antropologia e elaborar esquemas conceituais “verdadeiros” – justamente porque baseados em “verdadeiras” constatações (irônico, mais uma vez). Acabamos então por corroborar um conceito “imaneente” de verdade – a verdade como “concordância do pensamento [do próprio antropólogo] consigo mesmo” – enquanto que procurando provar um conceito “transcendente” da mesma – admitindo a concordância entre pensante e “objeto” do qual se pensa, ou seja, antropólogos e grupos pesquisados (Hessen, 2003: 119).

Assim, entendendo a “verdade” como uma construção individual (por certo motivada também por uma certa consciência coletiva) a respeito de um objeto, uma construção social ou

um fato qualquer, e não como aquela verdade epistemológica da qual Foucault (1980), Hacking (1982), Gadamer (1975) e outros discorreram, é improvável deixarmos de questionar o perigo de defender, em nossas descrições – na escrita –, uma perspectiva privilegiada a qual seria comprovada justamente pelas letras sob o papel.

A escrita não comprova a verdade antes, dá forma a uma verdade que só pode ser possível pelo uso de “poderosas ‘mentiras’ de exclusão e retórica”. Assim, qualquer texto etnográfico, “mesmo os melhores textos etnográficos – sérios, ficções verdadeiras – são sistemas, ou economias, da verdade.” Ainda assim, apesar dessa propriedade maleável e por vezes, insegura da escrita etnográfica, há certos aspectos que a subscrevem e a determinam, os quais, destaca James Clifford, governarão a elaboração das “ficções etnográficas coerentes”:

A escrita etnográfica é determinada no mínimo de seis formas: (1) contextualmente (se origina e cria significativos meios sociais); (2) retoricamente (usa e é usada por convenções de expressão) (3) institucionalmente (se escreve de dentro, e contra, tradições específicas, disciplinas, auditórios); (4) genericamente (uma etnografia geralmente é distinguível de um romance ou um diário de viagem); (5) politicamente (a autoridade para representar realidades culturais não é dividida igualmente e é, por vezes, contestada); (6) historicamente (todas as convenções e construções acima estão em mudança). (Clifford, 1986: 6-7)

O melhor que se pode fazer é deixar claros esses elementos determinantes e explicitar o fato de que, tudo o que será trabalhado, analisado e discutido em nossos trabalhos está vinculado não só a experiência com o “outro” mas a experiência com o “self”. Assim, tal como um caçador Cree, da América do Norte, que foi requisitado a descrever seus modos de vida e, hesitante, duvidou que fosse capaz de dizer a verdade, seria sempre necessário ressaltar: “Não tenho certeza se posso dizer a verdade ... eu apenas posso dizer o que sei.” (8).

Já vimos, é impossível “‘hablar por’ el nativo, representándolo – para sus propósitos – en el discurso” antropológico tal como ocorria (e possivelmente ainda ocorre) nas “típicas” descrições etnográficas (Tyler, 2003: 289). Acreditar em tal exatidão de pensamento e perspectiva entre os antropólogos e seus interlocutores é acreditar em uma utopia.

## **O realismo de Victor Turner**

No primeiro capítulo de seu *The Ritual Process* (1997[1969]) antes de iniciar sua discussão sobre o ritual *Isoma*<sup>3</sup> e explicando a necessidade do uso de termos vernaculares Ndembu em suas explicações ao referido ritual, Turner afirma que “*for the people themselves it constitutes part of the ‘explanation’ of a ritual symbol; and we are here trying to discover ‘the Ndembu inside view,’ how the Ndembu themselves felt and thought about their own ritual*” (11).

Turner não parece estar preocupado em explicar melhor como essa transposição de olhares ocorre, como ele pretende adquirir essa visão interna Ndembu. Um ponto, no entanto, está claro: ele não pretende olhar como seus nativos olham. Seria incorreto chamá-lo, por exemplo, de “Cosmopolita Absoluto”<sup>4</sup>, pois apesar da importância dada à visão Ndembu e a constante afirmação de seu conhecimento sobre seus rituais, o pesquisador, em Turner, está acima dos seus “nativos”, sua perspectiva é sempre privilegiada; ele percebe mais e nunca menos, o que de menos ele poderia compreender é resolvido com suas constantes observações e questionamentos àqueles que pretende entender.

Há, assim, uma constante separação no trabalho e nas descrições de Turner, na verdade uma dicotomia que parece expressar a distinção mesma entre o etnógrafo e os Ndembu – assim, no plural, mas como uma entidade única, expressão do hegelianismo presente na obra do autor<sup>5</sup>. Essas cisões estão visíveis – não apenas – na separação entre (1) particularismo e generalização (1996[1957]: 329), (2) material observacional e material interpretativo (2005[1967]: 49) e (3) significado explícito e significado implícito (1997[1969]: 18). Aos “nativos” reserva-se sempre a parte mais superficial, do contato imediato, da não reflexividade (com uma pequena exceção dada ao Muchona e alguns poucos filósofos Ndembu) que, por sua vez, será compreendida e ultrapassada pelo pesquisador, capaz de viver estes dois mundos e tirar deles o significado absoluto – e, porque não? Verdadeira.

Uma análise breve dessas dicotomias no trabalho de Turner ajudará a compreender sua interlocução com o “ponto de vista do nativo”. Essa relação, no entanto, como já esbocei – fazendo eco às palavras de Mariza Peirano (1995) – não era uma questão presente nos trabalhos

---

<sup>3</sup> O *Isoma* é um ritual de procriação cujo “objetivo explícito” é remover os efeitos de um infortúnio causado pelo desagrado de um ancestral pela quebra de um tabu

<sup>4</sup> No sentido usado por Geertz (2005[1985]) ao comentar a obra de Malinowski: “que é capaz de ver como os selvagens vêem, pensar como os selvagens pensam, falar como eles falam e, vez por outra, até sentir o que eles sentem e acreditar no que acreditam” (107).

<sup>5</sup> Bruce Kapferer, no seu prefácio à edição de 1996 de *Schism and Continuity*, afirma que “*Coming back to the Hegelianism in Turner’s approach, he does have a of na ultimate ‘higher’ unity*” (1996: xi).



do autor, pelo menos não enquanto um ponto a ser refletido. Mesmo quando se aproximava de uma possível brecha para esse questionamento suas respostas, pragmáticas, enfatizavam o poder do método antropológico para vencer possíveis problemas. Podemos perceber isso quando ele se pergunta: “Como pode, então, o antropólogo social justificar sua pretensão de interpretar os símbolos rituais de uma sociedade mais profundamente e de modo mais compreensivo que os próprios autores?” (2005: 57), e responde, resolvendo o dilema, afirmando que o antropólogo “não tem um viés particular e pode observar as reais interconexões e conflitos entre grupos e pessoas” (58).

A primeira distinção que chamei atenção (entre particularismo e generalização) está claramente exposta no posfácio do seu livro *Schism and Continuity in an African Society*, quando Turner afirma que “*The motto of this book, ‘General Forms have their vitality in Particulars’, well summarizes the method I have employed*” (1996: 329). De fato, a transição que percebemos durante a leitura de sua obra é justamente de formas particulares – de rituais, de relações sociais, de pensamento – para generalizações – que expressam sua teoria do ritual e os símbolos e a estrutura social Ndembu. O próprio *locus* de seu trabalho expressa isso. A escolha da aldeia de *Mukanza* para realizar sua pesquisa parte do princípio de que ela é uma amostra particular de um fenômeno geral da vida Ndembu e, por isso, pode ser pensada como expressão da totalidade cultural Ndembu: “*Mukanza is a Kawiku Village, but the conflicts within it are typical of those found in all Ndembu villages in similar situation of crises*” (94).

O caminho que Turner perpassa na formação de seu método caracteriza justamente o processo de construção do que seria o sistema social e cultural Ndembu. Iniciando pela visão “nativa” (o particular), incluindo em seguida suas próprias observações (daquela perspectiva privilegiada) e concluindo com sua interpretação final que lhe permite pensar a “verdade” por trás do dito e do observado (a generalização): “*My procedure will be to begin with particulars and move to generalization, letting the reader into my confidence at every step along this road*” (1997: 10). Isso ocorre, por exemplo, em sua análise do ritual *Nkang’a* (ritual de puberdade das meninas), quando ele afirma que, ao aplicar o modo de interpretação de análise contextual (possível de ser aplicado apenas pelo antropólogo), “o modo pelo qual as pessoas realmente se comportam com relação à árvore leiteira contradiz as interpretações dos informantes” (2005: 52), partindo logo para sua generalização ao afirmar que a árvore leiteira, na “verdade”, representa

aspectos gerais de uma sociedade (aspectos de diferenciação social e oposição – talvez seja possível dizer – estrutural).

O segundo conjunto que considero aqui (material observacional e material interpretativo) pode ser percebido claramente na própria estrutura de exposição e escrita do autor, quando a descrição do ritual é feita separadamente de sua análise. Na primeira parte se encontra a descrição do ritual. Turner expõe com incrível clareza cada passo e os acontecimentos envolvidos durante a observação, deixando sempre claro ao leitor os limites dos seus dados (não que ele considerasse que isso pudesse atrapalhar sua interpretação final):

Observei somente um rito completo de Mukanda (e reuni muitos relatos desses ritos a partir de informantes), mas fui capaz de obter bastante informações sobre a formação social desta ação. (...) Levando em consideração a performance a que assisti, registrei seus detalhes rituais tão acuradamente quanto possível, tirei fotografias de episódios e lugares importantes e pedi a ajuda dos curandeiros no local para interpretar os símbolos. (...) Além disso, reuni elementos de informação e exegese de muitos homens e mulheres, durante outras investigações, como sempre fazemos no trabalho de campo. (2005: 207)

Dentro deste quadro “observacional” devem ser incluídas também, além da observação do antropólogo, as interpretações dadas por especialistas e leigos sobre a situação específica. Assim, após uma exaustiva descrição de todo o ritual (nesse caso o *Mukanda*, ritual de puberdade masculino), o antropólogo pode então iniciar sua interpretação. É apenas após o árduo trabalho de “coleta” da exegese Ndembu a respeito do *Mukanda* que o antropólogo pode enfim dar sua explicação da função social (um traço característico do pensamento de Turner) do que está acontecendo:

O *Mukanda* é, como se disse acima, um mecanismo “embutido” no sistema de costumes que dão uma certa medida de forma e reiteração às interações sociais dos Ndembu. Trata-se de um mecanismo que abole ou minimiza temporariamente os erros e desvios do comportamento normativo esperado. (...) O *Mukanda*, como os rituais ligados à maturidade sociobiológica de amplas categorias de indivíduos, em outras sociedades é um mecanismo mais corretivo que reparatório, uma resposta a uma massa acumulada de pressões e não a emergências específicas. (342)

Essa separação, no entanto, ainda se mostra presente em muitos de nossos trabalhos. O dilema em si não está no observar (descrever) e depois interpretar, o problema está em 1º) crer na possibilidade de observar sem interpretar, ou seja, que nossa observação já não esteja contaminada por um condição de interpretação que influencia aquele que observa; 2º) não perceber que a exegese “nativa” já é em si uma interpretação do que está sendo observado (acreditando que apenas o antropólogo pode revelar o que estava encoberto), e que, por isso, a

interpretação do antropólogo é uma “de segunda ou terceira mão”; e 3º) expor os fatos como se a interpretação etnográfica fosse aquela que mais se aproxima – ou que é realmente – da verdade.

A terceira e última unidade dual que esboçarei aqui aponta para o problema, já mencionado anteriormente, de que o antropólogo seja aquele capaz de tornar conhecido o que é desconhecido, capaz de perceber o implícito a partir das interpretações explícitas dos atores envolvidos na situação que se pretende “descobrir”. Nesse sentido, pensando metaforicamente mais uma vez, o antropólogo e sua escrita – sua interpretação –, são *chijikijilu*, ou seja, nas palavras de turner, “*it makes intelligible what is mysterious*” (1997: 15).

Essa capacidade (de contornos mágicos) é, para Turner, uma característica própria ao antropólogo: “Vamos nos dar conta também, da complexa relação existente entre as pautas de significado explícitas e ocultas, entre as manifestas e as latentes. Como antropólogos sociais, somos potencialmente capazes de analisar o aspecto social dessa relação” (2005: 79). O invisível (a verdadeira função – social – de determinado ritual) só é visível ao antropólogo, por mais que ele conte com a ajuda de interlocutores assíduos e interessados (tal como Muchona), estes jamais poderão ver o que o antropólogo vê. De fato, isto é verídico, no entanto, seria correto admitir também que, no sentido inverso, o antropólogo jamais poderá entender como seus interlocutores entendem.

Os três pontos que procurei elucidar no trabalho de Turner, se foi possível perceber, estão interligados. Manifestam-se de formas diferentes, mas todos se aglutinam ao fato de que, no trabalho de Turner, o antropólogo possui um poder de análise e compreensão melhor que os “nativos” que, contaminados pelos processos de socialização Ndembu, não conseguem perceber a “verdade”. Interessante pensar que, mesmo considerando isso – que “Como membros de uma sociedade, quase todos nós só vemos o que esperamos ver, e o que esperamos ver é o que somos condicionados a ver quando aprendemos as definições e classificações da nossa cultura.” (139) – Turner não expande isso à situação do antropólogo em campo, pois assim como os Ndembu, o pesquisador está também condicionado a ver o que quer ver e jamais possuirá uma perspectiva absoluta que lhe permita pairar por sobre os acontecimentos e como se não estivesse lá apreender os verdadeiros significados “nativos”.

Conjugado ao seu método (brevemente exposto aqui) Turner possui uma forma de escrita que torna difícil e temerosa uma crítica à sua exposição. Além disso, não podemos esquecer que

sua obra foi também responsável, como afirmou Gluckman, “*to develop what is, for African studies, a new mode of analysis*” (1996[1972]), sendo capaz – como ressaltou Roger Abrahams, em seu prefácio edição de 1997 de *The ritual Process* – “*to lay open a sub-Saharan African system of belief and practice in terms that took the reader beyond the exotic features of the group among whom he carried out his fieldwork, translating his experience into the terms of contemporary Western perceptions*” (1997: xi). Turner também pode, em seu constante processo de reescrita (Peirano, 1995), demonstrar (talvez mais uma vez inconscientemente) a importância de “manter aberta a agenda da antropologia para a contínua procura do ponto de vista do nativo” (116) – há também aqueles que defendem sua face “pós-antropológica” no uso constante de vozes “nativas” (Kapferer, 1996), idéia da qual não compartilho.

De sua escrita certamente não é possível – como confirma Peirano (1995) – “detectar em sua obra um projeto (etnográfico-literário) pré-estruturado” (15), no entanto sua minuciosa descrição dos dados induziu que seu estilo fosse dito “realista”. Aparentemente Turner não estava preocupado com seu estilo literário, “tudo indica que o compromisso com a fidelidade do seu relato era mais importante que a presença retórica do autor” (61). O próprio fato de constantemente demonstrar sua presença (“eu estava lá”) parece ficar em segundo plano em relação ao esforço por demonstrar seu domínio do conhecimento da estrutura social Ndembu.

Enfim, perguntemos nós (exigindo do autor sua mais completa sinceridade):

Leitor – “Como poderemos saber que você está falando a verdade?”

Victor Turner – “Não é necessário afirmar novamente que eu estive lá e que tenho domínio da estrutura social e ritual Ndembu. Tenho as fotos (abundantes em meus trabalhos). As falas nativas estão por todo o texto e eu inclusive sou versado na análise filológica, capacitado para uma compreensão profunda dos termos Ndembu. Além disso, talvez seja interessante separar algumas coisas: a verdade dos fatos e a verdade da ordem. A primeira eu posso até te dizer, mas se não acreditares vá até os Ndembu e confirme pessoalmente; a segunda, bom, esta, sinto muito, apenas eu posso te dizer, é o que escrevi e reescrevi, um processo que apenas o antropólogo é capaz de empreender.”

## **A elegância de Clifford Geertz**

“Como é possível que antropólogos cheguem a conhecer a maneira como um nativo pensa, sente e percebe o mundo?” (Geertz, 2004: 86) Olhando por cima dos ombros do nativo, Geertz havia completado em outro lugar (2003[1973]: 212); observando “as formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos – em cujos termos as pessoas realmente se representam para si mesmas e para os outros” (2004: 90), seguiria seu argumento.

Não há uma solução metodológica objetiva – do tipo “10 passos para uma etnografia equilibrada” –, um modo de fazer as coisas que inevitavelmente levará o antropólogo pelas estradas curvilíneas e pedregosas até os pavimentos seguros das interpretações antropológicas – que por fim conduziriam o antropólogo até os salões de mármore do reconhecimento acadêmico. Se lembrarmos mesmo do círculo hermenêutico<sup>6</sup> defendido pelo autor em seu *Negara* (1991[1980]) e em tantas outras obras, as duas abordagens que devem convergir para se interpretar uma cultura dependem de algo que não pode ser aprendido em livros. Essa “apreensão dialética das partes que estão incluídas no todo e do todo que motiva as partes, de modo a tornar visíveis simultaneamente as partes e o todo” (133) só pode ocorrer se o antropólogo possuir uma sensibilidade extraordinária que o permita perceber os símbolos e da análise do dia a dia (daqueles imponderáveis de Malinowski?) “nativo”, interpretá-los virtuosamente, se aproximando do significado que aqueles símbolos, imagens e comportamentos têm para seus “informantes” – Geertz parece ter ainda “informantes” e não “interlocutores” como hoje se tornou mais indicado. Nesse sentido também, é o campo, o *locus* do trabalho antropológico (o Marrocos, o Bali moderno e àquele do estado-teatro do século XIX) que dá ao pesquisador sua teoria. O método, interpretativista se aplica a todos os lugares, mas a idéia de símbolo, por exemplo, tal como foi concebida por Geertz, é a teoria de Bali, não podendo ser “pragmatizado” como uma Teoria geral.

Essa sensibilidade, Geertz não a questiona, ele não está interessado em saber de onde ou como ela surge – e certamente tal tentativa de dar origem a este substantivo tão subjetivo seria uma perda de tempo. Assim, admitindo uma certa incomensurabilidade entre as análises antropológicas e o pensamento “nativo” – ou seja, que os textos antropológicos (as etnografias)

---

<sup>6</sup> “Do ponto de vista pragmático, duas abordagens, dois tipos de compreensão, devem convergir se se quer interpretar uma cultura: uma descrição e formas simbólicas específicas (um gesto ritual, uma estátua hierática) enquanto expressões definidas; e uma contextualização de tais formas no seio da estrutura significante total de que fazem parte e em termos da qual obtêm a sua definição. No fundo, isto é, obviamente, o já conhecido círculo hermenêutico: a apreensão dialética das partes que estão incluídas no todo e do todo que motiva as partes, de modo a tornar visíveis simultaneamente as partes e o todo.” (Geertz, 1991: 133)

“são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão” e, por isso, tratam-se de ficções (“[no] sentido de [que] são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento” (2003: 11)) – Geertz acredita que há algo que é possível captar (construir talvez fosse a melhor palavra) que não é bem aquilo que os outros pensam sobre eles mesmos, mas chega perto o suficiente para que seja possível afirmar que “na briga de galos [...] o *balinês* forma e descobre seu temperamento e o temperamento de sua sociedade ao mesmo tempo” (2003: 212), e também que “as cerimônias do Estado de Bali clássico [são concebidas] para exprimir uma visão da natureza fundamental da realidade e para (...) moldar as condições de vida existentes em consonância com essa realidade” (1991: 134). Não é possível perceber o mundo da forma como os outros percebem, mas é possível enxergar “o ‘com que’, ou ‘por meio de que’, ou ‘através de que’ (ou seja lá qual for a expressão) os outros percebem” (89) seu mundo – mesmo aqueles de séculos passados.

A explicação não parece resumir a equação – Geertz, consciente, sabe disso – e, ao que parece, ele não está interessado nem mesmo em solucioná-la. O que é feito, isto sim, é a exposição de um método que permite legitimar nossas empreitadas, dar-nos a cientificidade antropológica que a de Malinowski não nos serve mais. Assim, Geertz está em busca não de “uma ciência experimental em busca de leis, mas [de] uma ciência interpretativa, à procura do significado” (2003: 4).

Geertz não responde a pergunta inicial (o “como é possível?”), mas sabe como se aproximar dela e está à busca disso, por ruas paralelas, sem nunca alcançá-la totalmente. A plenitude não está em voga nas problematizações de Geertz, o que há é o *verstehen* e a possibilidade de “convencer” outras pessoas de que algo foi entendido do modo de ser “balinês” ou “marroquino”. Assim, o interesse de Geertz está tanto em entender a *weltanschauung* “nativa” como em compreender a forma “como ‘entendemos entendimentos’ diferentes do nosso” (2004: 12). Ambas questões se completam em sua argumentação.

Atingir a compreensão da vida dos grupos que pesquisamos é um objetivo obtuso, uma tarefa possível apenas parcialmente – já que nunca chegaremos a ser realmente balineses, marroquinos ou trobriandeses –, mas na tentativa de entendê-la somos induzidos a pensar a forma como entendemos e – para acrescentar outro argumento – a forma como mostramos que entendemos – já que a antropologia, enquanto disciplina, se legitima “aqui” e não “lá”.

A questão, assim, se desloca do compreender o “ponto de vista nativo” para o onde e como mostrar que compreendemos algo. O método, neste caso, é hermenêutico. Afora de correr da polícia junto com seus futuros “informantes”, assistir a briga de galos, colher genealogias e cosmologias, é necessário uma sensibilidade, uma virtuosidade interpretativa que – como afirma Crapranzano (1986) em sua crítica à Geertz – permita que nossas impressões e coleções de dados possam conjugar-se, pela força do antropólogo, em textos coerentes, ficções coerentes. Nesse sentido elas serão traduzidas – no processo artesanal da escrita.

Tradução, para Geertz, é justamente tornar claro e entendível a visão dos “nativos”. É, após viver meses em um determinado local, tornar suas interpretações vivas, aceitáveis. Um processo que – para usar uma metáfora Ndembu – possui a qualidade de *ku-solola* de “tornar visível” ou “revelar”. Geertz (2004) afirma:

“na antropologia, ‘tradução’ significa, principalmente, a reformulação de categorias [...], para que estas possam ultrapassar os limites dos contextos originais onde surgiram e onde adquiriram seu significado, com o objetivo de estabelecer afinidades e demarcar diferenças.” (24)

Tanto quanto em Turner, a questão central do pensamento de Geertz “continua sendo a descrição social do Outro, embora modificada por novas concepções de discurso, autor e texto” (Rabinow, [2002]1986: 81). Apesar de todas as suas ressalvas para com Malinowski e outros clássicos da disciplina, no fim, ele parece cair sempre em contradição. Ao mesmo tempo em que afirma que – em clara oposição ao particularismo utilizado em Turner – “a noção de que se pode encontrar a essência de sociedades nacionais, civilizações, grandes religiões ou o que quer que seja, resumida e simplificada nas assim chamadas pequenas cidades e aldeias ‘típicas’ é um absurdo visível” (2003: 15), ele também afirma que “a briga de galos é a reflexão *balinesa* sobre essa violência deles [...]. Recorrendo a praticamente todos os níveis da experiência *balinesa*” (212) ou ainda que, “construirei (...) um retrato circunstanciado da organização estatal no Bali do século XIX, tentando depois esboçar um conjunto de linhas de orientação (...) para o ordenamento do material pré- e proto-histórico na *Indonésia em geral* (e, para lá desta, no *Sudoeste asiático índico*)” (1991: 17-8).

Assim, ele afirma ser um “absurdo visível” dizer ter encontrado a essência de uma sociedade (a balinesa) em pequenas aldeias (das quais a dele era de fato bem pequena), mas, no entanto, aponta da sua experiência em uma dessas pequenas aldeias, o que para ele é uma essência (não a única) do “ser balinês”. Crapranzano (1986), apesar do exagero de algumas de

suas críticas, parece não estar tão enganado ao afirmar que “*for Geertz, the cockfight itself becomes a grand metaphor for Balinese social organization, and, as such, closes in on itself*” (75) – o mesmo parece poder ser dito do Estado-teatro, o Negara.

O balinês de Geertz é construído a partir de esforços descritivos e virtuosidades textuais. Se a retórica de Turner é “realista”, a de Geertz – como afirma Miguel Vale de Almeida, em suas notas de apresentação à edição portuguesa do *Negara* – é “elegante” (1991: x). Geertz, é claro (tanto quanto Turner), merece o crédito por tentar revitalizar a disciplina e não deixá-la “morrer” nas mãos da cientificidade objetiva cega do funcionalismo do início do século XX, e mesmo os aplausos por tentar fazê-la subsistir às desconstruções pós-modernas. De fato, Geertz se situa justamente nesse interstício entre a cientificidade e o discurso – para ele e muitos outros – vazio, entre a cegueira e o ostracismo.

Vale também pô-lo à prova:

Leitor – “Como poderemos saber que você está falando a verdade?”

Clifford Geertz – “Inventar seria impossível. A complexidade dos símbolos e toda a contextualização do funcionamento de cada um daqueles elementos atestam justamente para a representação da vida ‘nativa’ – entendamos isso, por favor, no sentido estrito do termo – tal como ela é vivida e sentida por essas unidades. Sem tais moléculas simbólicas, a *Mise-en-scène* balinesa, marroquina e mesmo americana (se pensarmos a importância do *Negara*, por exemplo, como uma crítica às atuais teorias políticas ocidentais) não poderiam estar completas. É claro que não há ninguém mais indicado para tal ofício e que possua as melhores condições para sua consecução do que o antropólogo. Mas, você falou em ‘verdade’. Não quero ser e nem sou o balinês, o marroquino e talvez mesmo o americano para saber o que para essas pessoas é a ‘verdade’ nas suas distintas existências, apenas olho por seus ombros, para onde seus olhos estão olhando, para o que suas mãos estão fazendo e por onde pisam as solas dos seus sapatos, interpretando o conjunto de suas ações para entender as teias que suportam sua existência. Além do mais, como disse em outro lugar<sup>7</sup>, ‘o real é tão imaginado como o imaginário’. Talvez seja o mesmo com a verdade e com minhas interpretações, são baseadas nem em ilusões nem em mentiras, nem prestidigitação e nem faz de conta. ‘Elas eram o que existiam’.”

---

<sup>7</sup> 1991[1980]: 170.



## Conclusão.

“Algumas vezes as coisas mantêm suas formas habituais, mas representam cores inusitadas. Qual o sentido desse exagero, que chega, às vezes, à caricatura? Parece-me que ampliar ou diminuir ou descolorir desta maneira vem a ser um modo primordial de abstração. O traço destacado e exagerado se transforma num objeto de reflexão.”

*Victor Turner, 1967 [2005], p. 149.*

As metáforas me parecem sempre interessantes. Elas provocam nossas concepções, nos forçam a olhar de um outro plano questões que não sabemos bem como falar ou que temos receio de comentar. A escrita etnográfica talvez seja uma delas. Era o que Geertz dizia: “Expôr de que modo a coisa é feita equivale a sugerir que, tal como a mulher serrada ao meio, ela simplesmente não se faz” (2002: 13). As palavras de Turner sobre a monstruosidade das máscaras e estatuetas Ndembu durante os processos iniciáticos me veio logo à mente como uma daquelas metáforas não apenas “boas para pensar” – seguindo Lévi-Strauss –, mas certamente “boas para agir” – seguindo Turner. Em nossa busca pelo “ponto de vista do nativo” que elementos são destacados como “miméticos” daquela perspectiva? Nesse processo, não há dúvidas, exageramos alguns traços transformando-os em objetos de reflexão. Mas, como fazemos isso, foi o que me propus pensar.

Seria bom retomar a introdução. As fictícias respostas por mim elaboradas pretendiam esboçar as idéias centrais dos autores selecionados para este trabalho em relação aos seus métodos expositivos. Mais importante que isso, esperava possibilitar uma auto-reflexão que nos permitisse pensar que respostas daríamos àquela pergunta. Lembro de ter ficado completamente abalado (antropológicamente falando) quando confrontado por aquela mulher. Responder a uma pergunta daquelas é minar a base sob os nossos pés, tirar as linhas de nosso diário, abalar as estruturas do nosso imaginário – do que imaginamos fazer pelo menos (falar a verdade) – antropológico.

Possivelmente, se perguntados quando em vida (“Como poderemos saber que você está falando a verdade?”), tanto Turner quanto Geertz dariam respostas diferentes dessas criadas neste trabalho. Talvez até (como a maioria de nós faríamos) eles nem respondessem, a pergunta é tão inesperada que em nossa perplexidade podemos achar que não precisamos respondê-la. Formalmente acredito que não seja necessário, mas será que é possível – ou até correto – pensar

nossos problemas de campo e escrever os textos subseqüentes sem levar em conta essa questão? Sem problematizar nossas pretensões de verdade?

Tal reflexão, talvez não fosse preciso dizer, não está relacionada com nosso estilo literário-etnográfico propriamente dito, com nossa retórica – nossa forma de expor o que supomos ser a realidade. A forma como exploramos nossa escrita está intimamente ligada com nossa forma de pensar e viver o fazer etnográfico. Nossas metodologias, em campo, estão na base de nossa “literalidade”, ambas expressam a forma que pensamos nossa relação com os outros.

Devemos, portanto, ser críticos em relação a nossos esforços descritivos. Nossa verdade, nunca será a verdade do outro ou a verdade universal (se é que ela existe), além disso, nossos esforços em entendermos certas identidades serão sempre mediados pela situação da pesquisa – pelos olhos do pesquisador aos pesquisados e pelos olhos, tão curiosos quanto os nossos, à nossa frente.

No mesmo sentido devemos estar atentos para não darmos às etnografias um valor que substitua as próprias construções “nativas” de sua identidade, como se estes fossem “inaptos à posição de sujeito político e eternamente condenados ao papel de personagens em busca de um autor ou ao de ventríloquos oportunistas” (Albert, 2002[1992]: 241).

Um dos objetivos deste trabalho foi o de justamente reforçar os cuidados necessários para que não sejamos pegos pelas armadilhas metodológicas do processo etnográfico e nem tão pouco nos deixemos enganar pelas imagens desfocadas da experiência etnográfica. Ambos perigos só podem ser minimizados pelo esforço etnográfico em si, é em campo, no convívio diário com nossos dilemas que podemos melhorar a qualidade de tais imagens e refletir sobre novas construções metodológicas – sem nunca, é claro, alcançarmos a perfeição. No entanto, nossa precaução não deve ser exagerada a ponto de não nos permitir fazer o que a antropologia, a princípio, deveria fazer: procurar descobrir os acessos aos significados e interpretações que os outros dão ao seu próprio mundo, que é de fato o que queremos – o objetivo é sempre o mesmo – , alcançar a *weltanschauung* de outras pessoas – a obra de Turner, nos lembra Peirano (1995), nos ensina justamente isso.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “Neste momento, talvez seja saudável recuperar a lição de Turner e manter aberta a agenda da antropologia para a contínua procura do ponto de vista do nativo que, para além das mudanças ética e estética da etnografia, talvez não compartilhe da mesma ordem cosmológica do antropólogo ‘modernista’ das grandes metrópoles”. (Peirano, 1995: 117)

Por fim, sejamos cautelosos. As identidades “preservadas” em campo e percebidas pelos “nativos” não são exatamente aquelas que o pesquisador percebe e “preserva” em seus textos. Não são poucos os casos de antropólogos que ao terem suas teses e livros lidos por aqueles com quem trabalharam, são admoestados por estes últimos sobre a fragilidade (talvez mesmo a “falsidade”) de suas construções textuais – etnográficas. As palavras de um Sêneca ao ler o trabalho de Lewis Morgan comprovam o argumento: “*There’s nothing actually wrong in what he says, but it isn’t right either. He doesn’t really understand what he is talking about*” (apud Turner, 1997[1969]: 2). Isso não significa dizer de nossos trabalhos que sejam ficções, mas eles também não são verdades absolutas – eles são, na melhor das hipóteses, “baseados em fatos reais”.

Os desconfortos são muitos, mas ainda assim, nossas etnografias estão prenhes de significado, elas transmitem e interpretam algo (Crapanzano, 1986: 52). Somos fálicos, tal como Hermes – o deus grego da fertilidade (também o mensageiro entre o céu e a terra) –, mas não somos deuses.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. (2002), “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”, In B. Albert & A. Ramos (orgs.), *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*, São Paulo, Unesp. [1992]
- ABRAHAMS, Roger. (1997), “Foreword to the Aldine paperback edition”, In V. Turner, *The ritual process: structure and anti-structure*, New York, Aldine de Gruyter. [1969]
- CLIFFORD, James & MARCUS, George (eds.), (1986), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley & Los Angeles & Londres, University of California Press.
- CLIFFORD, James. (1986), “Introduction: partial truths.” In G. E. Marcus & J. Clifford (eds.), *Writing Culture: : the poetics and politics of ethnography*, Berkeley & Los Angeles & Londres, University of California Press.
- \_\_\_\_\_. (2002), *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- CRAPANZANO, Vicent. (1980), *Tuhami: portrait of a maroccan*. Chicago, The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. (1986), “Hermes’s dilemma: the masking of subversion in ethnographic description”. In G. E. Marcus & J. Clifford (eds.), *Writing Culture: : the poetics and politics of ethnography*, Berkeley & Los Angeles & Londres, University of California Press.
- DAMATTA, Roberto. (2005), “Apresentação”, In V. Turner, *Floresta de símbolos*, Rio de Janeiro, Eduff. [1967]
- DUMONT, Jean-Paul. (1978), *The headman and I*. Texas, University of Texas Press.
- FOUCAULT, Michael. (1980), *Power/Knowledge*. Nova York, Pantheon.
- \_\_\_\_\_. (2002), *As palavras e as coisas*. São Paulo, Martins Fontes. [1966]
- GADAMER, Hans-Georg. (2004), *Truth and method*. Londres & New York, Continuum. [1975]
- GEERTZ, Clifford. (2004), *O saber local*. Petrópolis, Editora Vozes. [1983]
- \_\_\_\_\_. (2003), *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, LTC. [1973]
- \_\_\_\_\_. (2002), *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed.
- \_\_\_\_\_. (2002), *Obras e vidas. O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro, UFRJ. [1988]
- \_\_\_\_\_. (1991), *Negara*. Lisboa, Difel. [1980]

- GLUCKMAN, Max. (1996), "Preface to the 1972 edition". In V. Turner, *Schism and continuity in an African society*, Oxford & Washington, D.C., Berg. [1972]
- HACKING, Ian. (1982), "Language, Truth, and Reason", In R. Hollis e S. Lukes (eds.), *Rationality and relativism*, Cambridge, MIT Press.
- HASSEN, Johanes. (2003), *Teoria do conhecimento*. São Paulo, Martins Fontes.
- KAPFERER, Bruce. (1996), "Preface to the 1996 editon". In V. Turner, *Schism and continuity in an African society*, Oxford & Washington, D.C., Berg. [1957]
- PEIRANO, Mariza. (1995), "As árvores Ndembu". In \_\_\_\_\_, *A favor da etnografia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- PRITCHARD, E. E. Evans. (2005), *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. [1976]
- RABINOW, Paul. (1977), *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- \_\_\_\_\_ (2002), "Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia". In J. G. Biehl (org), *Antropologia da razão*, Rio de Janeiro, Relume Dumará. [1986]
- STRATHERN, Marilyn. (2003), "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología". In C. Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa. [1987]
- TEDLOCK, Dennis. (2003), "Perguntas concernientes a la antropología dialógica". In C. Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa. [1987]
- TRAJANO, Wilson. (1988), "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?", *Anuário Antropológico*, 86.
- TURNER, Victor. (2005), *Floresta de símbolos*. Rio de Janeiro, Eduff. [1967]
- \_\_\_\_\_ (1997), *The ritual process: structure and anti-structure*. New York, Aldine de Gruyter. [1969]
- \_\_\_\_\_ (1996), *Schism and continuity in an African society*. Oxford & Washington, D.C., Berg. [1957]
- TYLER, Stephen. (2003), "Acerca de la 'descripción/desescritura' como un 'hablar por'". In C. Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa. [1987]
- ZALUAR, Alba. (1986), "Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas". In R. Cardoso (org.), *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- WEBER, Max. (1982), "A objetividade do conhecimento nas ciências sociais". In G. Cohn (org.), São Paulo, Ed. Ática.