

Os estudos pós-coloniais, a antropologia e o sujeito subalterno

Bruno Goulart Machado Silva
Mestre em Antropologia Social (UFRN)
bruno_cidao@hotmail.com
Maíra Samara de Lima Freire
Mestre em Antropologia Social (UFRN)
samarafreire@gmail.com

Resumo

Este artigo tem como intuito dialogar com o que ficou conhecido como estudos pós-coloniais e a sua interface com a Antropologia. Por meio da análise de determinados teóricos que estão inseridos dentro da proposta dos estudos pós-coloniais, procuramos compreender como eles podem lançar luz ao campo antropológico - colocando em evidência questões relacionadas à autoridade etnográfica, à construção do outro, e à etnografia como práxis. O que propomos é uma reflexão sobre como seria possível uma etnografia crítica que desconstruísse a autoridade etnográfica e restituísse a subjetividade de sujeitos subalternos. Pretende-se ver a etnografia como instrumento de diálogo com o subalterno e o lugar da crítica cultural.

Palavras-Chave: Estudos pós-coloniais; Antropologia; Representação; Subalternidade e Autoridade Etnográfica.

Abstract

This paper aims at dialoguing with what has come to be known as postcolonial studies and its interface with Anthropology. Through the analysis of certain theorists that are inserted within the proposal of postcolonial studies, we sought to understand how they can shed light on the anthropological field - highlighting issues related to ethnographic authority, to the construction of another, and to ethnography as praxis. What we propose is a reflection on how it would be possible for a critical ethnography that deconstructed ethnographic authority and restored subjectivity of subaltern subjects. We intend to see ethnography as a tool for dialogue with the subaltern and the place of cultural criticism.

Keywords: Postcolonial Studies; Anthropology; Representation; Subalternity and Ethnographic Authority.

Ceguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos (Franz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. 2008)

Este artigo tem como intuito dialogar com o que ficou conhecido como estudos pós-coloniais e a sua interface com a Antropologia. Por meio da análise de determinados teóricos que estão inseridos dentro da proposta dos estudos pós-coloniais, procuramos compreender como eles podem lançar luz ao campo antropológico - colocando em evidência questões relacionadas à autoridade etnográfica, à construção do outro, e à etnografia como práxis. O que propomos é uma reflexão sobre como seria possível uma etnografia crítica que desconstruísse a autoridade etnográfica e restituísse a subjetividade de sujeitos subalternos. Pretende-se ver a etnografia como instrumento de diálogo com o subalterno e lugar da crítica cultural, ou como sugere Richard Johnson, a etnografia como produção de conhecimento útil (2006)¹.

I

Muitos dos autores que conhecemos como pós-coloniais podem ser associados a uma proposta teórica e multidisciplinar que ficou conhecida como os estudos culturais². Institucionalizado através do *Centre for Contemporary Studies* (CCCS) da University of Birmingham, os estudos culturais como prática teórica se espalharam pelas mais diversas regiões do mundo. O CCCS foi fundado em 1964 por Richard Hoggart. Influenciado pelos estudos dos meios de comunicação de massa (*mass media*), pela crítica literária e como fruto da “nova esquerda”. A preocupação temática inicial dos

¹Johnson não coloca a questão do conhecimento útil no sentido utilitarista, mas utiliza a palavra para ilustrar aquilo que Bhabha chama de compromisso com a teoria (2007). Sua ideia de utilidade do conhecimento é traçada em oposição a uma produção de conhecimento que tem como finalidade expor pesquisas ao público acadêmico; é em um sentido que trabalha contra aquela ideia de que o conhecimento pode ser separado do resto do mundo. Sua proposta é de uma produção de conhecimento que assuma sua práxis inevitável.

² Apesar de o pós-colonial tornar-se assim identificado a partir de meados dos anos 1980 os tópicos que discutiam já estavam presentes em muitos autores. Nós, das mais diversas regiões do “terceiro mundo”, tivemos nossos “autores pós-coloniais” até mesmo antes da década de 1980. Para citar alguns exemplos de intelectuais com preocupações que se aproximam dos autores pós-coloniais podemos citar Angel Rama (2000), Franz Fanon (2008), Alfredo Bosi (1992), entre outros, que já faziam a crítica a uma colonialidade do saber, do papel público do crítico e dos efeitos do discurso no processo de construção do lugar subalterno.

estudos culturais era com a reconstrução da história da classe operária inglesa³. Contudo, se em um primeiro momento os estudos culturais tiveram, em sua temática, um olhar voltado para a classe, na segunda geração do CCCS seu esforço se deu em discutir a classe articulada com outros marcadores identitários, como raça, gênero e etnia. No ensaio *Coming of age in Birmingham* (1992), um ensaio escrito a quatro mãos, os autores apontam essa mudança como fruto do impacto do feminismo e das teorias “pós” (pós-estruturalismo, pós-modernismo, pós-capitalismo, etc) (1992, p.264). Associado a esse momento do CCCS podemos apontar o trabalho de Paul Gilroy, que aponta a necessidade de ultrapassar as perspectivas nacionais e nacionalistas (2001, p.42). Nessa geração estão presentes autores como Said, Bhabha e Stuart Hall, todos *halfies*, para usar uma expressão de Lila Abu-Lughod (1991), que utiliza a expressão muito menos como uma questão de miscigenação e mais como a convivência e articulação de modos de entendimento cultural-intelectual distintos. Em linhas gerais, como aponta Marcon (2011), a principal proposta disciplinar no campo das reflexões pós-coloniais é o seu caráter transversal, que perpassa a teoria literária, a psicanálise, a filosofia, a antropologia, a história e a política. Apesar de que algumas tendências à ênfase em cada uma dessas disciplinas dependem do momento e do lugar no qual se desenvolve os estudos culturais (nos E.U.A., por exemplo, a disciplina que recebeu grande ênfase foi a psicanálise). Não queremos aqui mostrar o desenvolvimento do centro⁴ e a contribuição de cada uma destas disciplinas, mas apontar que o momento etnográfico de centro é crucial para o desenvolvimento das análises dos estudos *texto* (Lave, Duguid, Fernandez e Axel, 1992, p.273) – tendência textual gerada pela influência da teoria do discurso (Idem, *Ibidem*, p.264). O que abriu possibilidades para se pensar termos como *agência* e *resistência*.

Curiosamente a influência de um projeto multidisciplinar colocada pelos estudos culturais é singela na antropologia enquanto disciplina acadêmica. Existe é claro uma maior elasticidade nas fronteiras acadêmicas, mas a proposta dos estudos culturais de aproximar a crítica literária, teoria social, etnografia e análise do discurso em nome de

³ Ilustrativo disso é a obras de um dos pais fundadores dos estudos culturais: *The making of the english working-class*, 1963, de E. P. Thompson.

⁴ Esforços nesse sentido foram feitos por Richard Johnson, *O que é afinal estudos culturais?* (2006), Stuart Hall, nos ensaios reunidos na segunda parte do livro *Da Diáspora* (2008), e no ensaio *Coming age in Birmigham* (1992).

uma grande síntese que dê conta de um complexo material empírico (Nugent, 1997, p.1), não é levada ao máximo dentro da antropologia no geral, que se contenta em fazer trabalhos muito mais interdisciplinares, ao invés de *multi*. Por exemplo, apesar da presença massiva, em citações e bibliografias de curso, de nomes como o de Bhabha, Hall e Said, principalmente, na produção antropológica as críticas desses autores são muitas vezes tomadas como celebrações pós-modernas, e não problematizam justamente a questão colocada pelo momento pós-colonial dos estudos culturais, que é a do eurocentrismo no conhecimento, que por sua vez ocasionou numa crítica radical aos projetos disciplinares (uma “lealdade” para com o contexto empírico mais do que com tradições disciplinares)⁵. O pós-colonial é muitas vezes reapropriado, na antropologia, com finalidades meramente teóricas que esvaziam o poder crítico dessas teorias, ou para utilizar uma expressão de Bhabha (2007) não tem um “compromisso com a teoria”. Apesar dos autores dos estudos culturais terem sido inseridos nos debates antropológicos, eles são reapropriados como pós-modernos, muitas vezes a partir de um caráter celebratório do multiculturalismo neoliberal. A discussão que se deu desses autores giram mais em torno de assuntos como a subjetividade do antropólogo em campo, do que do lugar subalterno dos “nativos” e do lugar seguro do antropólogo como autor⁶ - isso é válido, principalmente, para a antropologia americana pós-década de 1960.

Isso não significa que a antropologia não teve seu momento crítico e sua crise de legitimidade. Não podemos negligenciar o papel que teve a descentralização da antropologia, ou seja, a sua consolidação em países periféricos. O momento histórico de independência e a produção antropológica no dito terceiro mundo abriu possibilidades para críticas ao modo como a antropologia operava fora das metrópoles, surgindo espaços problemáticos de produção etnográfica que rompiam com a dicotomia

⁵ É importante fazer uma advertência ao leitor aqui. Estou generalizando a antropologia enquanto disciplina. Mas ela deve ser relativizada de contexto para contexto. No Brasil, por exemplo, os ensaístas adiantam em muitos anos a proposta multidisciplinar dos estudos culturais. Temos intelectuais exemplares que fazem um esforço nessa direção, como exemplo podemos citar o nome de Antônio Candido e Roberto Schwarz. Para essa aproximação entre estudos culturais e esses autores ver a décima lição do livro de Maria Elisa Cevalco (2003), *Dez lições sobre estudos culturais*.

⁶ José Jorge de Carvalho argumenta sobre o caso da antropologia brasileira que “o que se incorporou [dessa crise científica] foi muito mais uma espécie de empatia com o nativo, os etnógrafos se colocando subjetivamente na sua pesquisa de campo, mas sempre aspirando preservar para si o lugar de autor seguro e incontestado” (1999, p. 6)

antropólogo-nativo, e criticando o próprio termo nativo⁷. Isso possibilitou colocar a questão de como os trabalhos monográficos *interpretavam* e *representavam* o outro, problematizando, assim, a própria noção de alteridade. A problemática que aparece aqui é a crise da autoridade etnográfica, destacando o deslocamento do lugar daquele que enuncia - do centro para periferia - e minando a autoridade do centro. Porém se em um primeiro momento essas dicotomias levantaram polêmicas, passada a euforia, a incerteza disciplinar se transformou numa incerteza subjetiva; os antropólogos precisavam se “posicionar” melhor em campo e teoricamente para restituir sua autoridade e cientificidade. Ilustrativos desse caso, da passagem de um momento de certeza para um momento de “incerteza antropológica”, podem ser expressos nas figuras de Malinowski e Geertz.

II

Malinowski em seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978) tinha certa fé de que fazia uma descrição da *vida* dos “seus nativos”⁸, que, de certa forma, eram “seus” por serem criações suas. Muitos anos depois, Geertz iria escrever que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão” (1989, p.25). Assim o trabalho etnográfico não dependeria de uma empatia, uma aptidão inerente do antropólogo, para ter sua eficácia, e sim de uma boa interpretação. Essa é a crítica que faz Geertz de Malinowski no seu ensaio seminal “*Do ponto de vista do nativo: a natureza do entendimento antropológico*” (2002). A passagem de Malinowski para Geertz pode ser tomada como metáfora do reconhecimento de que “experience is made text, [e com isso] lifes becomes genre” (ARDENER, 1985, p.52).

Apesar da diferença entre os dois autores, contudo, suas propostas etnográficas têm muito em comum. Tanto Malinowski quanto Geertz se ocupam de captar a diferença

⁷ Para uma crítica à noção de nativo de dentro da antropologia ver Arjun Appadurai, “Putting Hierarchy in Its Place” (1988).

⁸ E preciso ponderar a afirmação aqui. O pai do trabalho de campo já chamava a atenção para a subjetividade do antropólogo em campo na introdução do seu *Argonautas*. Segundo ele: “Em relação ao método adequado para observar e registrar *estes aspectos imponderáveis da vida real e do comportamento típico*, não resta dúvida de que a subjetividade do observador interfere de modo mais marcante do que na coleta dos dados etnográficos cristalizados” (1978, p.31). Porém mais a frente o autor dá uma solução metodológica para o problema da subjetividade, o registro dos fatos no caderno de campo: “E se, paralelamente ao registro de fatos normais e típicos, fizermos também o registro dos fatos que representam ligeiros e acentuados desvios de norma, estaremos perfeitamente habilitados a determinar os dois extremos da escala da normalidade” (1978, p.31).

constitutiva dos nativos. Apesar de Geertz problematizar melhor e ser mais crítico à questão da “realidade” do texto, do que Malinowski, ele ainda pretendia manter

a análise das formas simbólicas tão estreitamente ligadas quanto possível aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas, o mundo público da vida comum, e organizá-la de tal forma que as conexões entre as formulações teóricas e as interpretações descritivas não sejam obscurecidas por apelos às ciências negras (mágicas). (GEERTZ, 1989, p. 40)

Sua ideia de etnografia, também, não questiona a posição subalterna do nativo. Geertz critica a certeza empírica das fontes etnográficas, porém não reconhece as “condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade” (CARVALHO, 1999, p.16). O problema da crítica de Geertz é que apesar de reconhecer que a etnografia é uma representação, uma forma de interpretação, ele não problematiza as implicações desse processo. O que leva a uma ausência de discussão, em sua obra, de relação entre cultura e poder. A passagem de Geertz sobre a “trama dos carneiros” em *A interpretação das culturas* (1989, p.17-8-9) pode ilustrar melhor esse ponto. Para ele o que a narrativa mostra é “uma situação na qual o desentendimento sistemático reduziu uma forma tradicional a uma farsa social. O que levou Cohen [o protagonista da estória que reivindicou os carneiros] a fracassar, e com ele todo o antigo padrão de relações sociais e econômicas dentro do qual ele funcionava, foi uma confusão de idiomas” (1989, p. 20). Sua ausência de uma problemática do poder no seu conceito de cultura o levou a interpretar um exemplo do poder colonial, como uma simples confusão de idiomas. Tudo se passa como se a violência contra Cohen fosse gerada por uma falta de conhecimento da cultura tradicional a qual ele pertencia que, ironicamente, um pouco de conhecimento antropológico poderia resolver. Sua noção de cultura (as teias de significados que nós mesmos tecemos) é totalmente desvinculada de uma discussão de poder. Contudo, o trabalho de Geertz é importante nesse cenário porque ele abre as portas para uma crítica da autoridade etnográfica e do texto antropológico, que irá tornar contornos mais nítidos e críticos no livro de organização de James Clifford e George Marcus, *Writing Culture* (1986), fruto do seminário avançado que aconteceu em 1984. O livro reúne diversos ensaios com ênfase no processo de escrita antropológica, mas ainda assim não se posiciona de maneira crítica no debate da relação entre cultura e poder. Apesar de Clifford reconhecer na introdução do livro a escrita antropológica como uma “verdade parcial”, é apenas com a crítica de Lila Abu-

Lughod (1991) de que o texto etnográfico não é apenas uma “verdade parcial”, mas uma “verdade posicionada”, que a problemática do poder vai ser inserida no debates.

O problema desse momento da antropologia americana é que ela foi incapaz de problematizar a noção de representação de uma maneira que levasse em conta suas implicações políticas, ou seja, ela não foi capaz de reconhecer que se a vida se torna texto, o texto se torna vida; a representação tem materialidade.

Segundo Spivak a representação carrega dois sentidos: “a representação como ‘falar por’, como ocorre na política, e representação como ‘re-representação’, como aparece na arte ou na filosofia” (2010, p.31). A partir dessa ideia ela faz uma discussão com Marx em *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (2000) onde ele elabora esses dois sentidos, nas palavras de José Jorge de Carvalho, como

Vertretung, que é a representação enquanto uma procuração passada a terceiros, típica da representação política das minorias diante do Estado; e a Darstellung, que é a representação enquanto um modo de retratar os sujeitos representados por seu porta-voz, o qual inevitavelmente deve também auto representar-se como sujeito histórico nesse processo, na medida em que deve também identificar-se como membro da categoria genérica de seus representados. (CARVALHO, 1999, p. 10)

Ambos os sentidos não poderiam se dissociar entre si nem de seus efeitos políticos. Foram esses efeitos políticos da representação, nos seus dois sentidos, que fogem pelos dedos da antropologia americana, apesar de toda sua discussão epistemológica e da autoridade etnográfica. A preocupação de Geertz funcionava, a grosso modo, da seguinte forma: sua preocupação era se os nativos estão bem *re-presentados*⁹. Entretanto a representação como ‘falar por’ retorna em sua proposta disciplinar na forma de uma fantasmagoria, fazendo do interpretativismo uma ciência assombrada. Porque mesmo que sua proposta fosse a de fazer uma *descrição densa* “ligadas quanto possível aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas”, sua obra tem uma repercussão ideológica, no sentido proposto por Zizek (2007), que não pode ser negligenciada. E é esse uso ideológico, o “modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação” (ZIZEK, 2007, p.13), de sua obra que faz da sua

⁹ Utilizaremos no texto re-presentar e representar como forma de diferenciar os dois sentidos da palavra. Uma ideia que não é minha essa distinção na escrita e sim dos tradutores de Spivak para o português.

re-presentação também uma representação, querendo ele ou não. E mais ainda, faz da voz dos nativos uma voz silenciada, ou que só pode falar “de forma absurda pelo intelectual que não pode representá-la [o]” (SPIVAK, 2010, p.70). E essa representação o coloca como a alteridade, o outro imaculado, com fronteiras convenientes, passível de se tornar sistema através do texto.

Geertz se esforçou muito na tentativa de otimizar a representação etnográfica, através de discussões sobre a subjetividade no campo, porém pouco esforço foi feito para traçar uma crítica da representação como um mecanismo de dominação e criação do outro. Nem mesmo em *Writing Culture* uma discussão mais profunda da ideia de representação e do conceito de cultura foi levada à cabo sob um viés crítico. Ou seja, que levasse em conta o processo de produção de diferença. Essa crítica irá ser feita em outro momento no ensaio de Lila Abu-Lughod “Writing against culture” (1991). Discussão essa presente nos trabalhos de influência da análise do discurso do CCCS, que deram conta muito bem, mesmo que apenas do ponto de vista da produção, da dinâmica da diferença. Dessa forma o excesso de análise do discurso, tão caro ao centro, se constitui numa das ausências mais graves na antropologia. A centralização no método etnográfico impediu que essa produção antropológica enxergasse o complexo material empírico que tinha em mãos de uma perspectiva mais panorâmica (APPADURAI, 1999, p.311-328).

Por fim gostaríamos de chamar a atenção para mais uma crítica com relação ao tratamento do sujeito “etnografado”. Em linhas gerais podemos resumir esse percurso da seguinte maneira; se para Malinowski o sujeito pesquisado era aquele que provinha ao antropólogo informações e para Geertz interpretações, para ambos, o que se buscava era a construção de um sistema (mesmo que Malinowski entendesse esse sistema como a “vida dos selvagens”, enquanto para Geertz o percebia enquanto uma abstração). Na perspectiva aqui exposta gostaríamos que entendêssemos este sujeito como um crítico cultural. Aquele que analisa eventos e atos de sua vida, que possui uma *agência*¹⁰.

O que nos é provido pelos sujeitos da pesquisa etnográfica não são apenas versões/interpretações da briga de galo na balinesia, por exemplo, mas opiniões e posicionamentos sobre o evento. O que faz do informante, assim como os antropólogos,

¹⁰ Para uma discussão detalhada da ideia de *agência* e sua trajetória na antropologia ver o artigo de Sherry Ortner “Making gender: toward a feminist, minority, postcolonial, subaltern, etc., Theory of Practice” (1996).

não apenas produtores de *partial truths* (Clifford, 1986), mas também de *positioned truths* (ABU-LUGHOD, 1991, p. 142). E por isso são críticos culturais, pois estão expressando suas opiniões a respeito de certos eventos.

Um exemplo brilhante de trabalho que busca unir uma discussão tanto do ponto de vista da produção do discurso, como da performance deste mesmo é o clássico livro de Fanon, *Pele Negra, Máscaras brancas* (2008). Franz Fanon nasceu em 1925 na Martinica, ilha do Caribe que pertenceu à França. Serviu o exército francês na II guerra mundial, depois se mudou para a Argélia. Em *Pele negra, Máscaras Brancas*, obra de 1952, o autor irá problematizar o racismo e os efeitos da colonização, tratando da relação entre colonizador (branco) e o colonizado (negro). A partir de uma psicologia do colonizado ele aborda a mitificação, o complexo de inferioridade e a dependência do colonizado. Seu livro é uma espécie de manifesto da descolonização das mentes negras. Uma obra a frente de seu tempo e espaço, que se destinava a ser sua tese de doutorado, mas foi vetada pela comissão julgadora que preferiam uma abordagem mais “positivista”¹¹. Na introdução da obra Fanon diz: “Porque escrever esta obra? Ninguém a solicitou. E muito menos aqueles a quem ela se destina. E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que digo vou tentar prová-lo” (2008, p.25). O trecho mostra a feliz união de análise e projeto político do/para o contexto colonial, com uma forte inspiração psicanalítica.

O autor lança o olhar para outro mundo de possibilidades tendo como inspiração o movimento político da Negritude de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, ex-presidente do Senegal, entre outros. Seu livro é uma crítica a produção discursiva do negro por parte do domínio colonial. Contudo, ele é também uma crítica ao negro que veste as máscaras brancas para poder existir frente ao outro, aquilo que Bhabha interpreta como uma das três condições inerentes ao *processo de identificação*, que é “aceitar o convite do colonizador à identidade” (2007, p.76).

Apesar do apelo romântico típico do existencialismo do momento, o interessante neste trabalho é que apesar de não ser uma etnografia de um evento específico, mas exemplos de várias situações da vida real que presenciou durante sua trajetória individual, ele

¹¹ Ver o prefácio de Lewis Gordon à obra de Fanon, p. 13, livro *Pele negra, Máscaras brancas*, da edição citada na bibliografia.

apresenta uma interessante análise dos efeitos da representação e do discurso - que perpassa pela representação política, pelos significados dado ao negro, ao branco e a auto-representação que faz o negro. Seu livro nos faz inseri-lo dentro da discussão do que mais tarde ficou conhecido como teoria pós-colonial. Como projeto político podemos entendê-lo como uma tentativa de esboçar um outro lugar e uma outra subjetividade ao negro, através de uma crítica ao discursivo colonial e imperialista, e à sua encenação. É perceptível visualizar em *Pele negra, Máscaras Brancas* a fala enquanto instituidor de posições e espaços de performance. Espaços estes, e aqui reside o aspecto inovador do trabalho de Fanon, que são reforçados no momento da encenação do livro. Assim podemos ver em Fanon um esboço de um modelo teórico que levasse em conta não apenas o momento discursivo de construção da diferença, mas também a *agência* dos sujeitos quando encenam esse discurso¹². Esse projeto irá ser encontrado no cerne da proposta dos estudos culturais; dar conta de um conceito de cultura dinâmico - construído numa relação dialética entre discurso¹³ e sujeitos - no qual sua discussão passe necessariamente pelo poder.

Outro trabalho digno de nota é o de Paul Gilroy, *O Atlântico Negro* (2001). Lá encontramos forte a ideia de que os informantes não apenas fazem coisas, mas também pensam e refletem sobre elas, se posicionam diante delas, assumindo o papel de críticos culturais. O livro pode ser lido aqui como o antropólogo que não apenas leva a crítica dos informantes a sério, como se posiciona dentro dessas críticas. A sua discussão a respeito do *jazz* é ilustrativo dessa negociação das críticas entre os sujeitos da pesquisa, e o modo como ele se posiciona com relação a elas. A respeito do *jazz* ele afirma:

[Wynton] Marsalis afirmava que o jazz fornece um repositório essencial de valores culturais negros mais amplos, ao passo que [Miles] Davis insistia na priorização das inquietas energias criativas que poderiam manter em xeque o processo corrosivo de reificação e mercantilização. A defesa articulada e bem-vestida da “tradição do jazz” feita por Marsallis foi desconsiderada por Davis como um pastiche seguro, tecnicamente sofisticado de estilos anteriores. Não

¹² Uma advertência deve ser feita. Apesar de Fanon ter prestado atenção à questão da *agência* (mesmo que ele assim não a nomeasse) ele está mais interessado em como a agência reproduz a “estrutura” - o discurso colonial -, para usar uma expressão de Ortner, ele está interessado em analisar a prática (a agência dos sujeitos subalternos) como um *loop* (1996, p.17)

¹³ Embora alguns autores, como Sherry Ortner (1996), prefiram colocar essa dialética nos termos “estrutura” e sujeitos/prática, optamos pelos termos discurso e sujeito porque são eles o “material empírico” que nos possibilita trabalhar a “estrutura” e a prática.

com a justificativa de que ela era inautêntica, o que havia sido a acusação crucial de Marsallis contra a produção de *fusion* [fusão] [nota do tradutor do livro] de Davis, mas porque essa era sentida como anacrônica [...] [...] as culturas negras têm encontrado grande dificuldade em perceber que os deslocamentos e transformações celebrados na obra de Davis depois de *In a Silent Way* [...] são inevitáveis, e que os processos de desenvolvimento considerados pelos conservadores como contaminação cultural podem de fato ser enriquecedores ou fortalecedores. (GILROY, 2001, p.200-1)

A citação é exemplar do que propomos que tomemos como exercício etnográfico permanente, onde dialogamos com os sujeitos de pesquisa (tomando-os como críticos culturais) e nos posicionando diante deles (também como críticos culturais). O que nos permite nos posicionar criticamente tanto com relação ao desdém à agência do sujeito (sintomático disso são termos como “nativo” e “informante”) como em relação a um risco de romantizar seus discursos e posicionamentos. Como argumenta Bourdieu:

Os intelectuais odeiam e desprezam os trabalhadores [leia-se os sujeitos de pesquisa], ou os admiram demais – o que é um modo de desprezá-los. É muito importante saber essas coisas; e assim, por essa razão, o processo de autocrítica, que se pode praticar estudando a mente intelectual acadêmica é vital. É, por assim dizer, uma condição pessoal necessária para qualquer tipo de comunicação sobre a ideologia (BOURDIEU em entrevista à EAGLETON, 2007, p.274)

O que encontramos nessas duas obras aqui indicadas são exemplos de produções intelectuais que ultrapassam aquela divisão imaginária entre teoria e atuação política, a qual se refere Bhabha (2007), e transformam a teoria num espaço abertamente de empoderamento. Tomamos os livros de Gilroy e Fanon como propostas para se produzir uma antropologia que escape daquela “pressuposição prejudicial e autodestrutiva de que a teoria é necessariamente a linguagem de elite dos que são privilegiados social e culturalmente” (BHABBA, 2007, p.43).

A ideia aqui é tentar produzir uma etnografia enquanto crítica cultural. Essa proposta de fazer da antropologia um espaço de crítica cultural não é nova, essa discussão pode ser encontrada na forma de projeto no livro de George Marcus e Michael Fischer *La antropologia como crítica cultural* (2000). O livro tem sua primeira publicação em 1986, dois anos depois do seminário avançado que deu origem ao livro *Writing Culture*. No livro, os autores argumentam que a ideia da etnografia como crítica cultural é de longa data, mesmo aparecendo de forma marginal: com suas descrições e análises de outras culturas “*los etnógrafos tenían un programa marginal o encubierto de crítica de su*

propia cultura, esto es, de la vida burguesa y de clase media de las sociedades liberales de masas engendradas por el capitalismo industrial” (2000, p. 169), apesar de que esse projeto não fosse levado tão à sério, limitando essa comparação apenas às conclusões dos trabalhos, geralmente (2000, p. 169). Segundo os autores:

La crítica cultural que la antropología propuso en el pasado [...] se entregó con demasiada frecuencia a su romanticismo intercultural: la crítica de la sociedad contemporánea desde el punto de mira de una otredad más satisfactoria, sin considerar con mucha seriedad las posiciones reales de transferir o implementar esa otredad en un marco social muy diferente. (2000, p.175)

A partir desse quadro a proposta dos autores é desenvolver formas de críticas culturais mais eficazes, que levem em conta a crítica cultural no sentido esboçado acima pelos autores: de que a diversidade cultural pode “*ser mejor comprendida a la luz de las otras*” (2000, p.202). Nossa ideia de crítica cultural se afasta aqui do projeto dos autores porque sua proposta ainda leva em conta a etnografia enquanto uma produção de sistemas passíveis de serem comparados e contrastados, mesmo que com finalidades críticas. A ideia da antropologia como critica cultural aqui presente deve ser entendido como um esforço que; primeiro, traga os sujeitos de pesquisa ao mesmo patamar crítico que os antropólogos, desviando-se daquele preceito de que o sujeito em questão tem um olhar “natural”, irrefletido e direto; segundo, que procure romper com a dicotomia, nós/outros, tão problemática na antropologia do “terceiro mundo”; e, em terceiro, que escape do projeto antropológico de que o a etnografia deve(ria) construir sistemas, por mais abstrato que isso possa ser. Façamos nossas as palavras de José Jorge de Carvalho de que o papel da antropologia nesse debate é de que “ouçamos e tentemos inscrever as vozes ainda não inscritas no cânone” (1999, p. 23).

III

Acreditamos que é nesse sentido que a etnografia pode ajudar nesse processo. Porque se na tradição dos estudos culturais num dado momento o esforço maior foi em torno de construir releituras de texto canônicos¹⁴, com o auxilio da antropologia se tornou possível um passo em direção às vozes ainda não inscritas no cânone acadêmico e

¹⁴ Ver por exemplo Edward Said, *O Orientalismo*, 2007.

literário¹⁵. Três elementos são essenciais, acreditamos, para que possamos obter êxito nessa direção:

(I) O reconhecimento de que o que foi construído como “nativo” muitas vezes ocupou uma posição subalterna. Ou seja, precisamos prestar atenção no caráter construído e relacional da diferença, muito bem ilustrado por Fanon. E que o sujeito subalterno é aquele pelo qual o *processo de identificação* que construiu sua posição hierarquicamente, delimitou-o como alteridade, como aquilo que não é a norma. Assim o homem negro é oposto ao sujeito branco moderno. Assim o sujeito subalterno é chamado a ocupar sua posição no momento da afirmação do ocidente como sujeito universal. A ideia de universalidade se torna uma ideologia¹⁶ funcional ao projeto (neo)colonialista. É nesse momento que surge a *mimese* dos sujeitos subalternos, que se vêm obrigados a performatizar suas subjetividades dentro de limites discursivos produzidos historicamente. Porém a *mimese* aqui não deve ser lida como a reprodução mecânica do discurso, mas reconhecendo que:

O efeito da mímica sobre a autoridade do discurso colonial é profundamente perturbador. Isto porque na ‘normalização’ [...] do sujeito colonial, o sonho da civilidade pós-iluminista aliena sua própria linguagem [...] e produz um outro conhecimento de suas normas. (BHABBA, 2007, p.130)

(II) Para isso, cremos ser preciso a crítica a um projeto etnográfico que tem como meta a construção de um *sistema cultural*. Não nos referimos aqui apenas ao reconhecimento de que o sistema não é um todo, que seu significado é distributivo e que suas fronteiras são mais fluidas do que imaginaram os antropólogos, mas a um abandono da visão na qual a etnografia é o método para dar uma forma sistemática à cultura ou à sociedade.

Trata-se então de abandonar aquela noção de que os informantes provêm matérias primas a serem trabalhadas. Porém, não se trata aqui apenas de reconhecer que os

¹⁵ E apesar dos antropólogos demonstrarem um interesse por esses povos não inseridos no cânone, eles não foram vistos como sujeitos dotados de opiniões. Foram vistos como reflexos de uma cultura passível de ser transformada em sistema.

¹⁶ Ideologia aqui no sentido proposto por Slavoj Žižek, o qual “uma ideologia não é necessariamente ‘falsa’: enquanto seu conteúdo positivo, ela pode ser ‘verdadeira’, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo [...] é funcional com respeito a alguma relação de dominação social (‘poder’, ‘exploração’) de maneira intrinsecamente não transparente: para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta” (2007, p.13-4).

“nativos” constroem seus modelos “caseiros”. Tratar os discursos ou memórias como simples matérias primas ou modelos é subestimar os discursos que encontramos. O que nos é revelado são posições; opiniões que são manifestadas; são críticas culturais que os sujeitos fazem de si, críticas nas quais são acionados poderosos processos de identificação, construídos historicamente, com sua particularidade contextual. O que se verbaliza ou se encena são ao mesmo tempo reificações e deslocamentos do discurso - aquilo que Rita Segato chama de “*performance* defeituosa” (2007, p.145). Por isso a proposta etnográfica visa reconhecer essas vozes e performances e tenta abrir um espaço de diálogo, onde também nos posicionamos diante dos discursos e/ou críticas que nos são apresentadas. Precisamos sempre nos lembrar que esse espaço é extremamente problemático, o antropólogo não é um ser transparente que coloca à disposição de setores excluídos o acesso à fala, ele está intermediando essa fala, se posicionando diante delas, e assumindo que também faz crítica cultural, por isso o intuito não é uma proposta demagoga de dar voz ao subalterno, mas de buscar um diálogo com ele.

(III) O que se propõe é reconhecer, então, a etnografia como um espaço de diálogo. Um local dialógico onde se podem abrir espaços de fala muitas vezes obliterados. A proposta é aceitar o convite de Bhabha a um compromisso com a teoria. Não se trata aqui apenas de construir espaços de garantia de escuta à voz subalterna paralelos à atividade acadêmica, - que já é uma longa tradição da antropologia, principalmente a do “terceiro mundo” - mas de fazer do espaço acadêmico um lugar de intervenção. Mas não uma intervenção da “lógica da causalidade e da determinação através das quais reconhecemos o “político” como uma forma de cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social” (BHABHA, 2007, p.48). E sim de uma intervenção a qual reconhece que:

A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, *nem um e nem outro*, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. [...] a história está *acontecendo* - no interior das páginas da teoria, no interior dos sistemas e estruturas que construímos para figurar a passagem do histórico. (BHABHA, 2007, p.51)

O que tentamos argumentar, de forma breve, foi a nossa tradução das chamadas teorias pós-coloniais e de sua relação com a antropologia. A proposta é de produzir teoria onde se questione as ideias de um sujeito universal e de encarar a teoria como “a atividade de teorizar, de continuar pensando, em vez do ponto final da produção de um modelo teórico último” (HALL, 2008, p.355). O que tentamos mostrar é uma proposta de descolonização do saber junto com a descolonização do subalterno. Para isso é importante que; primeiro, entendamos que nossa experiência só faz sentido se for historicizada e, segundo, produzamos pesquisas que deem conta do objeto em sua complexidade. Escrevemos em favor de uma crítica cultural que busque perceber os processos de tradução cultural, uma etnografia na qual enxerguemos como a mímica “passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça” (BHABHA, 2007, p.131).

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against Culture. In: FOX, R. (ed.) **Recapturing Anthropology: Working in the Present**. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.
- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: Featherstone, M. (org.). **Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- APPADURAI, Arjun. Putting Hierarchy in Its Place. In: **Cultural Anthropology**, vol. 3, nº 1, p. 36-49, Place and Voice in Anthropological Theory, Blackwell Publishing, Feb., 1988.
- BHABHA, Homi k. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das letras, 1992
- BOURDIEU, Pierre e EAGLETON, Terry. A *doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- CARVALHO, José Jorge de. O Olhar etnográfico e a voz subalterna. In: **Série antropologia**, Brasília, nº261, p. 1-30, 1999.
- CEVASCO, Maria Elisa. **Dez Lições sobre estudos culturais**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George E. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. California: The University of California Press, 1986.
- FANON, Franz. **Peles Negras Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da Cultura. In: _____. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

_____. 'Do ponto de vista dos nativos': A natureza do entendimento antropológico. In: _____. **O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**. São Paulo: Ed. 34, 2001.

HALL, Stuart. Reflexões Sobre o Modelo de Codificação/decodificação: Uma entrevista com Stuart Hall. In: SOVIK, Liv (org.); HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e Mediações culturais**. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2008. P. 365-381

JOHNSON, Richard. O que é afinal estudos culturais? In: DA SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **O que é afinal estudos culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LAVE, Jean; DUGUID, Paul; FERNANDEZ, Nadine e AXEL, Erik. Coming of age in Birmingham: Cultural Studies and Conceptions of Subjectivity. In: **Annual Reviews of Anthropology**, vol. 21, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCON, Frank. **Estudos pós-coloniais em reflexão**. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~nuer/artigos/estudosfrank.htm> (Acesso em: 10 de fevereiro de 2011).

MARCUS, George e FISCHER, Michael. **La antropología como crítica cultural: Un momento experimental en las ciencias humanas**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2000.

MARX, Karl. **O dezoito de Brumário de Louis Bonaparte**. Ebook: Ridendo Castigati Mores, 2000.

NUGENT, Stephen. Introduction: Brother, can you share a paradigm? In: NUGENT, Stephen e SHORE, Cris (org.), **Anthropology and Cultural Studies**. Londres: Pluto Press, 1997.

ORTNER, Sherry. Making gender: toward a feminist, minority, postcolonial, subaltern, etc., Theory of Practice. In: **Making gender. The Politics and Erotics of Culture**. Boston: Beacon Press, 1996.

RAMA, Angél. **Literatura, cultura e sociedade na América Latina**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

SEGATO, Rita Laura. Raza es signo. In: _____. **La Nación y sus Otros**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. Introdução: O espectro da ideologia. In:____ (org.), **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.