

A escrita contra a cultura

Writing Against Culture

Lila Abu-Lughod

Joseph L. Buitendyk Professor of Social Science

Departamento de Antropologia

Universidade de Columbia na Cidade de Nova York/NY

la310@columbia.edu

Tradução:

Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego

Doutorando e mestre em Antropologia Social pela

Universidade federal do Rio Grande do Norte

cleiton.vsr@gmail.com

Leandro Durazzo

Doutorando em Antropologia Social pela

Universidade federal do Rio Grande do Norte

leandrodurazzo@gmail.com

Revisão técnica:

Luísa Valentini

Doutoranda em Antropologia Social pela

Universidade de São Paulo

A *Escrita da Cultura* (CLIFFORD, MARCUS, (1986), coletânea que inscreveu uma nova e profunda forma de crítica às premissas da antropologia cultural, de certa maneira deixou de lado dois grupos fundamentais, cujas posições claramente expõem e desafiam as mais básicas de tais premissas: feministas e “mestiços/as” – gente cuja identidade nacional ou cultural é misturada em virtude de migrações, formação educacional no exterior ou origens familiares¹. Em sua introdução, Clifford (1986a) desculpa-se pela ausência feminista; ninguém menciona mestiços/as ou antropólogos/as indígenas com quem se relacionam. Talvez não

fossem, à época, numerosos o bastante ou suficientemente autodefinidos como um grupo². A importância desses dois grupos não reside em qualquer reivindicação de superioridade moral ou de primazia em seu fazer antropológico, mas nos dilemas específicos com que se deparam. Tais dilemas revelam, com perfeição, os problemas que surgem quando a antropologia cultural assume uma distinção fundamental entre si e o outro.

Neste ensaio, exploro como feministas e mestiços/as, conforme suas práticas antropológicas deslocam as fronteiras entre si e o outro, permitem-nos refletir sobre a natureza convencional e os efeitos políticos dessa distinção, levando-nos ao ponto de reconsiderar o valor do conceito de cultura do qual tal distinção depende. Sugerirei que “cultura” opera no discurso antropológico para reforçar separações que inevitavelmente carregam sentidos hierárquicos. Desse modo, antropólogos/as devem buscar, sem esperanças exageradas de que seus textos venham a mudar o mundo, uma variedade de estratégias para escrever *contra* a cultura. Para os interessados em estratégias textuais, analiso as vantagens daquilo que chamo de “etnografias do particular” como instrumento de um humanismo tático.

Eus e Outros

A noção de cultura (especialmente quando funciona para distinguir “culturas”), embora útil durante muito tempo, talvez tenha se tornado algo a que antropólogos/as poderiam se contrapor, em suas teorias, escritas e práticas etnográficas. Uma boa maneira para começar a compreender o porquê disso é considerar o que os elementos compartilhados das antropologias feminista e mestiça esclarecem sobre a distinção eu/outro, central ao paradigma antropológico. Marilyn Strathern (1985, 1987) evidencia alguns aspectos feministas que os ensaios de Clifford e Rabinow citam, em *A Escrita da Cultura*. Sua tese é de que a relação entre antropologia e feminismo é inadequada. Essa tese leva-a a tentar compreender por que as acadêmicas feministas, apesar de sua retórica de radicalismo, falharam em alterar fundamentalmente a antropologia, e as razões para o feminismo ter se beneficiado da antropologia ainda menos do que esta se beneficiou do feminismo.

A inadequação, ela argumenta, surge do fato de que apesar do interesse comum nas diferenças, as práticas disciplinares de feministas e antropólogos/as são “diferentemente estruturadas nas maneiras que eles organizam o conhecimento e delimitam fronteiras” (STRATHERN, 1987, p. 289) e especialmente na “natureza da *relação* dos pesquisadores com seus objetos de pesquisa” (1987, p. 284). Acadêmicas feministas, unidas por sua oposição comum aos homens ou ao patriarcado, produzem um discurso composto de muitas vozes; elas “des-

cobrem-se a si ao se tornarem conscientes da opressão causada pelo Outro” (1987, p. 289). Antropólogos/as, cujo objetivo é “dar sentido às diferenças” (1987, p. 286), também se constituem “a si” na relação com um outro, mas não enxergam esse outro “sob ataque” (1987, p. 289).

Ao enfatizar a relação eu/outro, Strathern nos leva ao cerne do problema. Ainda assim, ela se distancia da problemática do poder (formativa no feminismo) na sua representação tão estranhamente acrítica da antropologia. Quando define a antropologia como uma disciplina que “continua a se considerar como o estudo do comportamento social ou da sociedade em termos de sistemas e representações coletivas” (1987, p. 281), ela subestima a distinção eu/outro. Ao caracterizar a relação entre o eu antropológico e o outro enquanto algo não conflituoso, ela ignora seu aspecto mais fundamental. O objetivo mais declarado da antropologia pode ser “o estudo do homem [sic]”, mas ela é uma disciplina construída historicamente na divisão entre o Ocidente e o não-Ocidente. Tem sido e continua a ser primariamente o estudo do outro não-ocidental pelo eu ocidental, mesmo que, em seu novo formato, procure explicitamente dar voz ao Outro ou apresentar um diálogo entre o eu e o outro, seja textualmente, seja por meio de uma explicação do encontro no trabalho de campo (tal como nos trabalhos de Crapanzano, 1980; Dumont, 1978; Dwyer, 1982; Rabinow, 1977; Riesman, 1977; Tedlock, 1983; e Tyler, 1986). E o relacionamento entre o Ocidente e o não-Ocidente, ao menos desde o nascimento da antropologia, tem sido constituído pela dominação ocidental. Isso sugere que a inadequação que Strathern sente na relação entre o feminismo e a antropologia pode ser melhor entendida como o resultado de processos diametralmente opostos de autoconstrução por meio da oposição a outros sujeitos – processos que se originam em diferentes lados de uma divisória de poder.

A força duradoura do que Morsy (1988, p. 70) chamou de “a hegemonia da tradição do outro-distinto” na antropologia é traída pela defensividade de exceções parciais. Antropólogos/as que conduzem trabalho de campo nos Estados Unidos ou na Europa questionam se não teriam cruzado os limites disciplinares entre antropologia e outros campos tais como sociologia ou história. Um modo de manterem suas identidades como antropólogos/as é fazer com que as comunidades que estudam pareçam-se “outras”. Estudar comunidades étnicas e os desprovidos de poder assegura isso³. O que também é assegurado ao se concentrarem na “cultura” (ou no método holista nela baseado, como argumentou Appadurai [1988]), como discutirei adiante. Há duas questões aqui. Uma é a convicção de que alguém não pode ser objetivo sobre sua própria sociedade, algo que afeta antropólogos/as indígenas (ocidentais

ou não-ocidentais). O segundo é um entendimento tácito de que antropólogos/as estudam o não-Occidente; mestiços/as que estudam suas próprias sociedades ou comunidades não-ocidentais relacionadas ainda são mais facilmente reconhecíveis como antropólogos/as do que americanos que estudam os americanos.

Se a antropologia continua a ser praticada como o estudo de “outros” externos, feito por indivíduos ocidentais não-marcados nem problematizados, a teoria feminista, prática acadêmica que também transita entre eus e outros, em sua história relativamente curta veio a compreender o perigo de tratar eus e outros como dados. É instrutivo para o desenvolvimento de uma crítica da antropologia considerar a trajetória que tem levado, em duas décadas, ao que alguns podem chamar de uma crise da teoria feminista, enquanto outros, de desenvolvimento do pós-feminismo.

Desde Simone de Beauvoir considera-se, ao menos no Ocidente moderno, que as mulheres têm sido o outro do eu masculino. O feminismo tem sido um movimento devotado a ajudar mulheres a se tornarem indivíduos e sujeitos mais do que objetos e outros dos homens⁴. A crise na teoria feminista (relacionada a uma crise no movimento de mulheres) que se seguiu imediatamente às tentativas feministas de tornarem sujeitos aquelas que haviam sido constituídas como outros – ou, para usar uma metáfora popular, que tentaram deixar as mulheres falarem – surgiu como o problema da “diferença”. Por quem falavam as feministas? No movimento de mulheres, a objeção de lésbicas, mulheres afro-americanas e outras “mulheres de cor”, cujas experiências como mulheres eram diferentes daquelas de mulheres brancas, de classe média e heterossexuais, problematizava a identidade de mulheres como um si-mesmo. Pesquisas transculturais sobre as mulheres também deixaram claro que masculino e feminino não têm, como nós dizemos, os mesmos significados em outras culturas, nem as vidas das mulheres do Terceiro Mundo lembram as vidas das mulheres do Ocidente. Como Harding (1986, p. 246) coloca, o problema é que “uma vez que ‘mulher’ é desconstruída em ‘mulheres’, e ‘gênero’ é reconhecido como não tendo referentes fixos, o próprio feminismo se dissolve como teoria que pode refletir a voz de uma falante naturalizada ou essencializada”.

A partir dessa experiência de crise de pessoalidade e sujeitividade, a teoria feminista pode oferecer à antropologia dois lembretes úteis. Primeiro, o indivíduo é sempre uma construção, nunca uma entidade encontrada ou natural, mesmo que assim pareça. Segundo, o processo de criação de um eu por meio da oposição a um outro sempre acarreta uma violência repressora e ignorante sobre outras formas de diferença. Teóricas feministas têm sido forçadas a explorar as implicações para a formação da identidade e as possibilidades para ação

política trazidas pelo gênero como um sistema de diferença intersectado por outros sistemas de diferença, incluindo, no mundo capitalista moderno, raça e classe.

A partir disso, onde se encontra a antropóloga feminista? Strathern (1987, p. 286) a caracteriza como sujeita a uma tensão – “apanhada/o em meio a estruturas... diante de duas maneiras diferentes de se relacionar com seu tema de estudo”. O aspecto mais interessante da situação feminista, por outro lado, é o que ela compartilha com o mestiço/a: o bloqueio na habilidade de assumir confortavelmente o eu da antropologia. Para ambos, embora de modos diferentes, o eu está dividido, preso na intersecção de sistemas de diferença. Estou menos preocupada com as consequências existenciais dessa divisão (algo explorado eloquentemente noutro lugar, ex., Joseph, 1988; Kondo, 1986; Narayan, 1989) do que com a consciência que tais divisões geram sobre três questões cruciais: posicionalidade, audiência, e o poder inerente às distinções entre eu e outro. O que acontece quando o “outro” estudado por antropólogos/as é simultaneamente construído, ao menos em parte, como um eu?

Antropólogos/as feministas e mestiços/as não podem evitar facilmente a questão da posicionalidade. Situar-se em terreno mutável deixa claro que toda visão é uma visão de algum lugar e que todo ato de fala é uma fala de algum lugar. Antropólogos/as culturais nunca foram totalmente convencidos pela ideologia da ciência e têm questionado há muito tempo o valor, possibilidade e definição da objetividade⁵. Mas ainda assim eles/as permanecem relutantes em examinar as implicações da situacionalidade concreta de seu conhecimento⁶.

Duas objeções entrelaçadas e comuns ao trabalho de antropólogos/as feministas, nativos ou semi-nativos, ambas relacionadas à parcialidade, escancaram a persistência dos ideais da objetividade. A primeira tem a ver com a parcialidade (como viés ou posição) de quem observa. A segunda tem a ver com a natureza parcial (incompleta) da imagem representada. Mestiços/as são mais associados/as com o primeiro problema, e as feministas com o segundo. Diz-se que o problema no estudo da própria sociedade é a dificuldade em estabelecer distância suficiente. Uma vez que para mestiços/as o Outro é de certa maneira o si mesmo, dizem ser este o perigo compartilhado com antropólogos/as indígenas: a identificação e o deslize fácil para a subjetividade⁷. Essas preocupações sugerem que o/a antropólogo/a ainda é definido como um ser que precisa permanecer separado do Outro, mesmo quando ele ou ela procura explicitamente superar tal lacuna. Mesmo Bourdieu (1977, p. 1-2), que analisou com perspicácia os efeitos que esta postura externa tem sobre a (in)compreensão dos antropólogos/as sobre a vida social, falhou em romper com essa doxa. O ponto óbvio que ele não apreende é o fato de que o eu externo jamais permanece simplesmente fora. Ele ou ela

permanece numa relação definitiva com o Outro do estudo, não apenas como um ocidental, mas como um francês na Argélia durante a guerra da independência, um americano no Marrocos durante a guerra árabe-israelense de 1967, ou uma inglesa na Índia pós-colonial. O que chamamos externo é uma posição *no seio* de um complexo político-histórico mais amplo. Não menos que o mestiço/a, o “indiviso”⁸ encontra-se numa posição específica vis-à-vis a comunidade em estudo.

Os debates sobre antropólogas feministas sugerem uma segunda fonte de inquietação acerca da posicionalidade. Mesmo quando se apresentam estudando gênero, antropólogas feministas são desdenhadas por supostamente apresentarem uma imagem apenas parcial das sociedades que estudam, porque as consideram como estudando somente mulheres. Antropólogos estudam a sociedade, a forma desmarcada. O estudo das mulheres é uma forma marcada, muito facilmente separada, como nota Strathern (1985)⁹. Ainda assim, poderíamos facilmente argumentar que a maioria dos estudos sobre sociedade tem sido igualmente parcial. Como indicam os novos estudos de Weiner (1976) sobre os trobriandeses de Malinowski, ou Bell (1983) sobre os bem-estudados aborígenes australianos, estes têm sido o estudo sobre homens¹⁰. Isso não torna tais estudos menos valiosos; simplesmente nos lembra que devemos atentar constantemente para a posicionalidade do eu antropológico e de suas representações do outro. James Clifford (1986a, p. 6), entre outros, tem argumentado de modo convincente que as representações etnográficas são sempre “verdades parciais”. O que precisa haver é um reconhecimento de que elas são também verdades posicionadas.

Uma personalidade fracionada cria, para os dois grupos aqui discutidos, um segundo problema que é esclarecedor para a antropologia de forma geral: as múltiplas audiências. Embora todos/as os/as antropólogos/as estejam começando a sentir o que pode ser chamado de efeito Rushdie – os efeitos de viver numa época global em que os sujeitos de seus estudos passam a ler seus textos, e os governos dos países em que trabalham banem livros e negam vistos de entrada –, antropólogos/as feministas e mestiços/as enfrentam de maneira pungente uma responsabilidade múltipla. Mais do que ter uma audiência primária em meio a outros antropólogos/as, antropólogas feministas escrevem para antropólogos/as e para feministas, dois grupos em discordância quanto ao tema de estudo e que cobram dos/as etnógrafos/as atitudes diferentes¹¹. Ademais, círculos feministas incluem feministas não-ocidentais, muitas vezes de sociedades que as antropólogas feministas estudaram, o que exige delas ainda outras responsabilidades¹².

Os dilemas dos/as mestiços/as são ainda mais extremos. Como antropólogos/as, es-

crevem para outros/as antropólogos/as, majoritariamente ocidentais. Identificados também com comunidades externas ao Ocidente, ou subculturas internas deste, são instados a se explicar aos membros educados dessas comunidades. Não apenas por se posicionarem em referência a duas comunidades, mas porque ao apresentarem o Outro estão apresentando a si mesmos, eles falam visando à recepção, com uma consciência complexa sobre ela. Ambos, antropólogos/as mestiços/as e feministas, são forçados a confrontar diretamente as políticas e a ética de suas representações. Não há soluções fáceis para seus dilemas.

A terceira questão que antropólogos/as feministas e mestiços/as nos forçam a confrontar, diferentemente de antropólogos/as que trabalham em sociedades ocidentais (outro grupo para o qual o eu e o outro estão de alguma maneira enredados), é a dubiedade da manutenção da ideia de que as relações entre o eu e o outro são desprovidas de poder. Por razões de sexismo, discriminação racial ou étnica, eles/as podem ter experienciado – como mulheres, indivíduos de ascendência inter-racial ou como estrangeiros – ser outro para um eu dominante, seja na vida cotidiana dos Estados Unidos, Grã-Bretanha ou França, seja na academia ocidental. Isto não é simplesmente uma experiência da diferença, mas de desigualdade. Meu argumento, contudo, é estrutural, não experiencial. Mulheres, negros e pessoas de grande parte do não-Ocidente têm sido historicamente constituídos como outros nos principais sistemas políticos da diferença, dos quais depende o mundo desigual do capitalismo moderno. Os estudos feministas e de negritude têm feito muitos progressos na academia que expõem a maneira pela qual ser estudado pelos “homens brancos” (para usar um termo abreviado que designa uma posição-de-objeto complexa e historicamente constituída) acaba por dar a estes homens o poder de falar pelos estudados. Isto se torna um símbolo e um instrumento de seu poder.

Na antropologia, a despeito de uma longa história de tímida oposição ao racismo, da crescente literatura autocrítica sobre suas ligações com o colonialismo (ASAD, 1973; CLIFFORD, 1983; FABIAN, 1983; HYMES, 1969; KUPER, 1988) e da experimentação com técnicas de etnografia para aliviar o desconforto com o poder do antropólogo/a sobre o objeto antropológico, as questões fundamentais da dominação continuam a ser contornadas. Mesmo tentativas de redefinir informantes como consultores e de “deixar o outro falar” em textos dialógicos (TEDLOCK, 1987) e polívocos – descolonizações ao nível do texto – deixam intacta a configuração básica do poder global em que a antropologia, ligada a outras instituições mundiais, se estabelece. Para enxergar a estranheza dessa empreitada, basta considerar um caso análogo. Qual seria nossa reação se homens acadêmicos postulassem seus desejos de

“deixar as mulheres falarem” em seus textos enquanto continuam a dominar todo o conhecimento sobre elas, controlando a escrita e outras práticas acadêmicas, respaldados por seus postos em dada organização da vida econômica, social e política?

Por causa de seus eus fracionados, antropólogas/os feministas e mestiços/as transitam inseguros entre o falar “por” e o falar “a partir de”. Sua situação nos permite ver mais claramente que práticas divisórias, sejam ao naturalizar as diferenças, como em gênero e raça, sejam simplesmente ao elaborá-las, como argumentarei ao falar do conceito de cultura, são métodos fundamentais para reforçar a desigualdade.

Cultura e Diferença

O conceito de cultura é o termo oculto em tudo que já foi dito sobre antropologia. A maioria dos antropólogos/as americanos acredita ou age como se acreditasse que a “cultura”, notoriamente difícil de definir e ambígua como referente, ainda assim fosse o verdadeiro objeto da investigação antropológica. Não obstante, poderíamos dizer que a cultura é importante para a antropologia graças à distinção antropológica entre eu e outro que nela subjaz. Cultura é a ferramenta essencial para fazer o outro. Sendo um discurso profissional que reflete sobre o sentido da cultura, com vista a referir, explicar e compreender a diferença cultural, a antropologia também colabora com sua construção, produção e manutenção. O discurso antropológico concede à diferença cultural (e a separação entre grupos de pessoas que isso implica) um ar de evidência.

Nesse sentido, o conceito de cultura opera de modo similar a seu predecessor – raça – ainda que possua, em sua versão novecentista, algumas vantagens políticas importantes. Diferentemente de raça, também diferentemente de cultura em seu sentido oitocentista, como sinônimo de civilização (contrastada a barbárie), o conceito atual permite múltiplas diferenças, em vez de binárias. Imediatamente põe em xeque a hierarquização fácil: a mudança para “cultura” (“c minúsculo com a possibilidade de um s ao final”, conforme Clifford [1988a, p. 234] sugere) possui efeito relativizador. A mais importante das vantagens da cultura, entretanto, é remover a diferença dos reinos do natural e do inato. Seja concebida como conjunto de comportamentos, costumes, tradições, regras, planos, receitas, instruções ou programas (para listar a gama de definições fornecidas por Geertz, 1973, p. 44), a cultura é aprendida e pode se alterar.

Mas apesar de sua intenção anti-essencialista, o conceito de cultura mantém certas tendências a cristalizar diferenças, algo que conceitos como raça também fazem. Isso se torna

mais evidente se observarmos um campo em que a mudança tenha se dado de um conceito para o outro. O orientalismo como discurso acadêmico (entre outras coisas) é, de acordo com Said (1978, p. 2), “um estilo de pensamento baseado em uma distinção lógica e epistemológica feita entre ‘o Oriente’ e (na maior parte das vezes) ‘o Ocidente’”. O que ele mostra é que, ao cartografar conjuntamente geografia, raça e cultura, o orientalismo fixa certas diferenças entre pessoas “do Ocidente” e pessoas “do Oriente” de maneiras tão rígidas que podem facilmente ser consideradas inatas. No século XX, foi a diferença cultural, e não a raça, que serviu de objeto básico para o intelectualismo orientalista, agora devotado a interpretar o fenômeno “cultura” (fundamentalmente religião e linguagem) ao qual se atribuíam as diferenças de desenvolvimento, desempenho econômico, governança, caráter e tantas outras.

Alguns movimentos e lutas anticoloniais recentes têm trabalhado com o que se poderia denominar orientalismo reverso, em que tentativas de reverter a relação de poder ocorrem pela busca de valorizar como próprio o que, no sistema anterior, era desvalorizado como outro. Um apelo gandhiano à espiritualidade abrangente da Índia hindu, se comparada ao materialismo e à violência do Ocidente, ou um apelo islamista a uma fé maior em Deus, se comparada à imoralidade e à corrupção ocidentais, ambos aceitam os termos essencialistas das construções do orientalismo. Ainda que de ponta-cabeça, preservam o rígido sentido de diferença baseado na cultura.

Pode-se traçar um paralelo com o feminismo. Um de seus princípios é o de que “torna-se mulher, não se nasce”. Tem sido importante para a maioria das feministas situar diferenças sexuais na cultura, não na biologia ou na natureza. Embora isso tenha inspirado algumas teóricas feministas a pensar nos efeitos sociais e pessoais do gênero enquanto sistema de diferença, muitas outras foram levadas a reflexões e estratégias constituídas sobre a noção de uma cultura das mulheres. O feminismo cultural (cf. ECHOLS, 1984) assume diversas formas, mas possui muitas das características do orientalismo reverso acima exposto. Para feministas francesas como Irigaray (1985a, 1985b), Cixous (1983) e Kristeva (1981), masculino e feminino, se não macho e fêmea, representam modos diferentes de ser. Feministas anglo-americanas tomam outro rumo. Algumas tentam “descrever” as diferenças culturais entre homens e mulheres – Gilligan (1982) e suas seguidoras (como BELENKY *et al.*, 1986), proponentes da noção de “uma voz diferente” são exemplos conhecidos. Outras tentam “explicar” as diferenças, seja por meio de uma teoria psicanalítica socialmente embasada (CHODOROW, 1978), uma teoria marxista sobre os efeitos da divisão do trabalho e do papel da mulher na reprodução social (HARTSOCK, 1985), uma análise da prática materna (RUDDICK, 1980)

ou mesmo uma teoria da exploração sexual (MACKINNON, 1982). Muito da teorização e prática feministas busca construir ou reformar a vida social alinhando-se a essa “cultura das mulheres”¹³. Já houve proposições para uma universidade centrada na mulher (RICH, 1979), uma ciência feminista, uma metodologia feminista para as ciências e ciências sociais (MEIS, 1983; REINHAN, 1983; SMITH, 1987; STANLEY, WISE, 1983; também HARDING, 1987) e mesmo para uma ecologia e uma espiritualidade feministas. Tais propostas quase sempre se baseiam em valores tradicionalmente associados às mulheres no Ocidente – um sentido de cuidado e conexão, de criação maternal, imediatismo da experiência, envolvimento corpóreo (em vez de abstrato), entre outros.

Essa valorização de características a elas atribuídas e previamente desvalorizadas, encampada pelas feministas e semelhante à de orientalistas reversos, pode servir provisoriamente para forjar um sentido de unidade e estimular lutas por empoderamento. Mas, por deixar intacta a divisão na qual se fundamenta, que estrutura experiências de individualidade e opressão, também perpetua certas tendências perigosas. Em primeiro lugar, feministas culturais desconsideram as conexões entre aqueles situados em cada lado da divisão, e também as formas pelas quais definem uns aos outros. Em segundo lugar, negligenciam diferenças no seio de cada categoria criada pelas práticas divisórias, diferenças tais como as de classe, raça e sexualidade (para repetir a litania feminista sobre categorias problematicamente abstratas), mas também origem étnica, experiência pessoal, idade, modo de vida, saúde, situação rural ou urbana, e experiência histórica. Em terceiro, e talvez mais importante, ignoram as formas pelas quais experiências têm sido constituídas historicamente, e têm mudado ao longo do tempo. Tanto o feminismo cultural quanto os movimentos revivalistas costumam se amparar em noções de autenticidade e de retorno a valores positivos não representados pelo outro dominante. Como é evidente pelos casos mais extremos, tais movimentos apagam a história. A invocação de deusas cretenses em alguns círculos feministas culturais e, de modo ainda mais grave e complexo, a potente invocação da comunidade do Profeta, do século VII, em dados movimentos islâmicos são bons exemplos.

A questão é que a noção de cultura que ambos os tipos de movimento utilizam não parece garantir escapatória de uma tendência ao essencialismo. Poder-se-ia argumentar que antropólogos/as usam “cultura” de maneiras mais sofisticadas e consistentes, e que seu compromisso em utilizá-la como ferramenta analítica é mais sólido. Ainda assim, muitos hoje se encontram preocupados com as tendências pelas quais tal uso cristaliza diferenças. Appadurai (1988), por exemplo, em seu instigante argumento sobre os “nativos” serem ficções da ima-

ginação antropológica, explicita a cumplicidade do conceito de cultura na continuidade de um “cárcere” dos povos não-ocidentais em dado tempo e lugar. Negadas as capacidades de movimento, trânsito e interação geográfica que para ocidentais são consideradas evidentes, as culturas estudadas por antropólogos/as tiveram negadas também sua história.

Ainda outros, eu inclusa (1990b), têm argumentado que teorias culturais também costumam superenfatizar a coerência. Clifford observa tanto que “a disciplina de uma antropologia respaldada pelo trabalho de campo, ao constituir sua autoridade, constrói e reconstrói a coerência de outros culturais e si-mesmos intérpretes” (CLIFFORD, 1988b, p. 112), como também que a etnografia é uma forma de coletar cultura (como colecionar arte), em que “experiências e fatos diversos são selecionados, reunidos, destacados de suas origens temporais e revestidos de valor duradouro dentro de um novo arranjo” (CLIFFORD, 1988b, p. 231). Metáforas orgânicas de inteireza e a metodologia do holismo que caracterizam a antropologia, ambas favorecem a coerência, que por sua vez contribui para a percepção das comunidades como bem delimitadas e distintas.

É certo que distinção não precisa implicar valorização: a maior característica da antropologia no século XX foi sua promoção do relativismo cultural em lugar de avaliações e julgamentos. Se a antropologia sempre foi, em certa medida, uma forma de (auto)crítica cultural (MARCUS, FISCHER, 1986), isso se deu pela recusa em hierarquizar diferenças. Entretanto, nenhuma posição seria possível sem diferença. Valeria refletirmos sobre as grandes implicações que a antropologia assume ao manter e perpetuar uma crença na existência de culturas tidas por discerníveis, distintas e separadas de nossa própria¹⁴. Seria a diferença uma via de infiltração da hierarquia?

Em *Orientalismo*, Said (1978, p. 28) defende a eliminação tanto “do Oriente” quanto “do Ocidente”. Com isso não propõe o apagamento de todas as diferenças, mas o reconhecimento de ainda mais diferenças e também das complexas maneiras pelas quais se entrecruzam. Mais importante, sua análise de um campo procura demonstrar como e quando determinadas diferenças, neste caso relacionadas a lugares e pessoas a eles ligados, tornam-se implicadas na dominação de um pelo outro. Deveriam os/as antropólogos/as tratar “cultura” e “culturas” com a mesma suspeita, sendo estes termos-chave num discurso em que outridade e diferença acabam por se tornar, como diz Said (1989, p. 213), “qualidades talismânicas”?

Três modos de escrever contra cultura

Se “cultura”, escamoteada por coerência, atemporalidade e discernibilidade, é o prin-

principal instrumental antropológico para a feitura do “outro”, e se diferença, como notam feministas e mestiços/as, costuma ser uma relação de poder, então os antropólogos/as poderiam buscar estratégias para escrever contra a cultura. Apresentarei três que considero promissores. Embora nem de longe esgotem as possibilidades, o tipo de projeto que descreverei – teórico, substantivo e textual – fará sentido para antropólogos/as sensíveis a questões de positividade e responsabilidade, e que estejam interessados em tornar a prática antropológica algo diferente de um simples escoramento das desigualdades globais. Concluirei, contudo, refletindo sobre as limitações de toda reforma antropológica.

Discurso e prática

A discussão teórica, por ser uma das maneiras pelas quais antropólogos/as interagem, oferece importante campo para que se conteste a “cultura”. Parece-me que as discussões e o uso de dois termos de popularidade crescente – prática e discurso – sinalizam certo afastamento da cultura. Embora haja o risco de vermos tais termos vindo simplesmente a significar sinônimos para cultura, ambos têm permitido que analisemos a vida social sem presumir o grau de coerência que o conceito de cultura acaba por carregar.

Na antropologia, prática está associada a Bourdieu (1977; também ORTNER, 1984), cuja abordagem teórica se constrói em torno de problemas como os de contradição, equívoco e desconhecimento, favorecendo estratégias, interesses e improvisações em lugar dos tropos estáticos e homogeneizantes como regras, modelos e textos. Discurso (cujos usos debato em ABU-LUGHOD, 1989, também ABU-LUGHOD, LUTZ, 1990) possui fontes e sentidos mais variados na antropologia. Em sua derivação foucaultiana, relacionada a noções como formações discursivas, dispositivos e tecnologias, visa a refutar a distinção entre ideias e práticas, ou textos e mundo, que o conceito de cultura tão prontamente estimula. Em sua acepção mais sociolinguística, deita atenção sobre os usos sociais que indivíduos fazem dos recursos verbais. Em todo caso, permite-nos reconhecer no seio de um grupo social os aspectos múltiplos, mutáveis e concorrentes das ações enunciativas em jogo, com seus efeitos práticos. Tanto prática quanto discurso são úteis por se contraporem à assunção de uma delimitação, para não dizer do idealismo (ASAD, 1983) do conceito de cultura¹⁵.

Conexões

Outra estratégia de escrita contra a cultura é reorientar os problemas ou temas de estudo abordados pela antropologia. Foco importante poderiam ser as várias conexões e interconexões, históricas e contemporâneas, entre dada comunidade e o/a antropólogo/a

trabalhando e escrevendo sobre ela, para não mencionarmos o mundo ao qual ele ou ela pertencem e que os possibilita estar naquele lugar específico estudando tal grupo. Isso está mais para um projeto político que existencial, embora os/as antropólogos/as reflexivos, que nos ensinaram a focar no encontro de campo como lugar de construção dos “fatos” etnográficos, tenham nos alertado para uma dimensão importante da conexão. Outras formas significativas de conexão receberam menos atenção. Pratt (1986, p. 42) indica uma constante confusão na escrita etnográfica, considerando que “o vasto âmbito da expansão europeia a que o/a etnógrafo/a acaba vinculado/a, a despeito de sua atitude com relação a isso, determina seu próprio relacionamento material com o grupo estudado”. É preciso questionar os processos que tornaram aceitável que pessoas como nós se envolvessem em estudos antropológicos de povos como eles, e também questionar a atual situação do mundo que nos permite realizar tal tipo de trabalho em tais lugares específicos, além de pensar sobre o que nos precedeu e ainda permanece (turistas, viajantes, missionários, consultores internacionais, forças de paz). É preciso questionar a que se conecta, no mundo, essa “vontade de conhecimento” sobre o Outro.

Tais questionamentos não podem ser respondidos de forma genérica: devem ser elaborados e respondidos por meio do mapeamento de situações, configurações e histórias específicas. Mesmo que não se dirijam diretamente ao lugar do etnógrafo, e ainda que se dediquem a uma superelaboração que ameaça apagar as interações locais, estudos como os de Wolf (1982) sobre a longa história de interação entre determinadas sociedades ocidentais e comunidades ora chamadas de Terceiro Mundo representam caminhos importantes para sanar tais questões. O mesmo se aplica aos trabalhos de Mintz (1985), que traçam complexos processos de transformação e exploração envolvendo o açúcar, tanto na Europa quanto em outras partes do mundo. A inclinação da antropologia para a história, rastreando conexões entre o presente e o passado de comunidades específicas, também é desenvolvimento importante.

Mas nem todos os projetos de conexão precisam ser históricos. Antropólogos/as atentam cada vez mais para as conexões nacionais e transnacionais entre pessoas, formas culturais, mídias, técnicas e mercadorias¹⁶. Estudam a articulação do capitalismo mundial e da política internacional com as situações de pessoas vivendo em comunidades particulares. Todos estes projetos, que demandam uma mudança de foco a fim de incluir fenômenos de conexão, expõem a inadequação do conceito de cultura e a imprecisão das entidades designadas pelo termo *culturas*. Embora no novo modelo possa haver a tendência de simplesmente ampliar o objeto, passando da cultura para a nação como locus de análise, idealmente haveria

atenção com relação aos agrupamentos, identidades e interações mutáveis, dentro e fora das fronteiras. Se em algum momento antropólogos/as puderam considerar, sem muita violência, que ao menos algumas comunidades fossem unidades isoladas, é certo que a natureza das interações globais no presente torna isso impossível¹⁷.

Etnografias do particular

A terceira estratégia de escrita contra a cultura demanda aceitarmos a perspicácia de Geertz em um de seus pontos sobre a antropologia, algo em que se baseiam todos os que hoje, neste “momento experimental” (MARCUS, FISCHER, 1986), levam a sério a textualidade. Geertz (1975, 1988), considera que uma das principais ações do antropólogo/a é a escrita, e o que escreve são ficções (o que não implica serem fictícias)¹⁸. De fato, a prática da escrita etnográfica recebeu atenção excessiva dos envolvidos na *Escrita da Cultura*, e de um número cada vez maior de outros não envolvidos na publicação. Muito da hostilidade ao projeto vem da suspeita de que, por suas inclinações literárias, acabaram por reduzir com muita facilidade o aspecto político da etnografia à sua poética. De todo modo, chamaram atenção para um tópico que não pode ser ignorado. Na medida em que antropólogos/as trabalham com a representação dos outros por meio de suas escritas etnográficas, o grau em que as pessoas de tais comunidades parecem ser “outras” decerto será parte do que os/as antropólogos/as escrevem sobre elas. Haveria formas de escrever sobre vidas em que os outros figurassem como menos outros?

Eu diria que um instrumento poderoso para deslocar o conceito de cultura e subverter seu processo subjacente de “outramento” é escrever “etnografias do particular”. A generalização, modo e estilo característicos da escrita das ciências sociais, já não pode ser considerada uma descrição neutra (FOUCAULT, 1978; SAID, 1978; SMITH, 1987). É preferível evitá-la, por dois efeitos infelizes que causam à antropologia. Darei maior atenção a eles antes de apresentar exemplos de meu próprio trabalho, nos quais veremos o que se pode esperar realizar por meio das etnografias do particular.

Não me ocuparei de uma série de problemas frequentemente observados com relação à generalização. Por exemplo, já foi muitas vezes indicado que o modo generalizador do discurso das ciências sociais favorece a abstração e a reificação. A socióloga feminista Dorothy Smith (1987, p. 130) critica vividamente o discurso sociológico ao observar que

a complexa organização das atividades de pessoas reais, de suas relações reais, entrou no discurso por meio de conceitos tais quais classe, modernização, organização formal. Criou-se um reino de objetos constituídos teoricamente,

liberando o reino discursivo de seu solo nas vidas e trabalho dos indivíduos e possibilitando à pesquisa sociológica pastar num campo de entidades conceituais.

Outras críticas se ativeram a defeitos diferentes. A antropologia interpretativa, por exemplo, em sua crítica à busca de leis universais pelas ciências sociais positivistas, observou sua deficiência em considerar a centralidade do sentido para a experiência humana. Entretanto, o resultado foi a substituição de uma generalização sobre os sentidos por generalizações sobre comportamento.

Também quero deixar claro o que a defesa da particularidade não é: ela não é o argumento em favor de privilegiar micro- a macroprocessos. Etnometodólogos [...] e outros estudantes da vida cotidiana procuram meios de generalizar microinterações, enquanto historiadores podem ser vistos como se rastreassem as particularidades dos macroprocessos. Tampouco a preocupação com particularidades das vidas individuais implica a desconsideração de forças e dinâmicas de base não local. Pelo contrário, os efeitos de processos extralocais e de longa duração manifestam-se apenas local e especificamente, produzidos nas ações de indivíduos vivendo suas vidas particulares, inscritos em seus corpos e palavras. O que defendo é uma escrita que melhor corresponda a isso.

Há duas razões para que antropólogos/as sejam cautelosos com a generalização. A primeira é que, como parte de um discurso profissional de “objetividade” e especialização, ela inevitavelmente serve como linguagem de poder. De um lado, é a linguagem daqueles que parecem se apartar e distanciar do que descrevem. Aqui, novamente a crítica de Smith ao discurso sociológico é relevante. Ela observou (1987, p. 62) que esse modo aparentemente imparcial de refletir sobre a vida social está, em verdade, localizado: representa a perspectiva dos envolvidos em estruturas profissionais, reguladoras e administrativas e é, por isso, parte dos “dispositivos dominantes de tal sociedade”. Essa crítica também se aplica à antropologia, com sua perspectiva mais inter- que intra-societal e suas origens na exploração e colonização do mundo não-europeu mais que na gestão de grupos sociais internos, como trabalhadores, mulheres, negros, pobres ou presidiários.

Por outro lado, mesmo que suspendamos o juízo sobre a proximidade das ciências sociais com os dispositivos de controle, temos de reconhecer que discursos de profissionalização, por natureza, afirmam hierarquias. A própria lacuna entre os discursos profissionais e autorizados da generalização e a linguagem da vida cotidiana (nossa e dos outros) estabelece uma cisão fundamental entre o antropólogo/a e o povo sobre quem se escreve, o que facilita a construção de objetos antropológicos ao mesmo tempo diferentes e inferiores.

Então, na medida em que antropólogos/as são capazes de aproximar a linguagem do dia a dia à linguagem do texto, esse modo de criar o outro é revertido. O problema, como podemos depreender de uma reflexão sobre a situação de antropólogas feministas, é que pode haver riscos profissionais para o etnógrafo que busque realizar esta estratégia. Já argumentei (1990a) que a arguta observação de Rabinow sobre a carga política da escrita etnográfica – a ser encontrada perto de casa, na academia, e não nos mundos colonial e neocolonial – nos auxilia, animadoramente, a compreender determinadas coisas sobre a antropologia feminista e o desconforto que mesmo alguém como Clifford deixa transparecer na introdução de *A Escrita da Cultura*¹⁹. Sua desculpa pela exclusão de antropólogas feministas era a de que elas não estavam envolvidas com inovação textual. Se fôssemos concordar com a dúbia distinção que ele presume entre inovação textual e transformações em conteúdo e teoria, poderíamos aceitar que as antropólogas feministas contribuíram pouco para a nova onda da experimentação formal.

Mas então, após poucos instantes de reflexão, chegaríamos a compreender a razão disso. Mesmo sem perguntas básicas com relação a indivíduos, instituições, patronato e estabilidade profissional, podemos nos voltar à política do projeto feminista em si. Dedicadas a assegurar uma representação das vidas de mulheres nas descrições das sociedades, e também a teorização sobre experiências de mulheres e do gênero em si nos relatos sobre seu funcionamento, as acadêmicas feministas têm se ocupado da representação em seu velho sentido político. Conservadorismo formal pode ter sido útil porque o objetivo era convencer as colegas de que uma antropologia atenta ao gênero não era apenas boa antropologia, mas uma antropologia melhor.

A segunda exigência à antropologia feminista é a necessidade de assegurar profissionalismo. Contrariamente ao que escreve Clifford (1986a, p. 21), mulheres na verdade produziram “formas de escrita não convencionais”. Ele apenas as ignorou, negligenciando algumas antropólogas profissionais como Bowen (BOHANNON, 1954), Briggs (1970) e Cesara (POEWE, 1982), que experimentaram na forma²⁰. Ainda mais significativa é a existência, no próprio seio da escrita etnográfica, do que se pode chamar de uma “tradição feminina” destacada. Por não ser profissional, entretanto, apenas relutantemente pode ser reivindicada pelas antropólogas feministas, incertas sobre sua reputação. Refiro-me às etnografias, muitas vezes excelentes e populares, escritas pelas esposas “sem formação” de antropólogos/as, livros como *Guests of the Sheik*, de Elizabeth Fernea (1965), *Nisa*, de Marjorie Shostak (1981), *The Spirit of the Drum*, de Edith Turner (1987), e *The House of Lim*, de Margery Wolf (1968). Diri-

gindo seus textos a públicos ligeiramente distintos daqueles para quem escrevem os escritores profissionais de etnografias padrão, elas também seguiram convenções diferentes: são mais abertas com relação a sua posicionalidade, menos assertivas sobre sua autoridade científica e mais atentas a indivíduos e famílias particulares.

Por que essa outra tradição não se qualifica como uma forma de inovação textual? Uma resposta parcial pode ser encontrada no próprio *A Escrita da Cultura*. Os que propõem experimentos e críticas à escrita etnográfica procuram quebrar a monotonia da antropologia se inspirando em disciplinas de elite, como filosofia e teoria literária, em vez de observar fontes mais prosaicas como a experiência ordinária ou os termos pelos quais seus sujeitos antropológicos operam²¹. Rejeitam a retórica das ciências sociais não em favor de uma linguagem comum, mas preferindo um discurso tão prenhe de jargões que um editor se viu motivado a caçoar disso, compondo um poema satírico em que brincava com o vocabulário de tropos, thaumasmos, metonímia, patopeia, fenomenologia, ecfonese, dísticos e hipotiposes – um poema ironicamente incluído como invocação no prefácio do livro (CLIFFORD, MARCUS, 1986, p. ix). Quaisquer que sejam os méritos de suas contribuições, é difícil não reparar na mensagem de hiperprofissionalismo. Apesar da sensibilidade com relação a questões de outridade e poder, e também na relevância da textualidade para tais problemas, eles utilizam um discurso ainda mais excludente, portanto ainda mais reforçador de distinções hierárquicas entre si e os outros antropológicos, mais do que a própria antropologia comum que criticam.

O segundo problema com a generalização não deriva de sua participação em discursos de autoridade e profissionalismo, mas dos efeitos de homogeneidade, coerência e atemporalidade que costuma produzir. Quando se generalizam as experiências e conversas com uma série de pessoas específicas de dada comunidade, tende-se a solapar as diferenças entre elas, homogeneizando-as. Uma ausência aparente de diferenciação interna torna mais fácil conceber um grupo de pessoas como entidade distinguível e definível, feito dizer “os Nuer”, “os Balineses” e “os beduínos Awlad ‘Ali” agem assim e assado, e creem nisto ou naquilo. O esforço para produzir descrições etnográficas gerais das crenças e ações das pessoas tende a atenuar contradições, conflitos de interesse, dúvidas e discussões, isso para não mencionarmos as motivações e circunstâncias mutáveis. O apagamento de tempo e conflito faz com que, por homogeneização, o que resta circunscrito pelas fronteiras pareça algo essencial e fixo. Tais efeitos são de importância especial para antropólogos/as porque contribuem para a ficção de haver outros essencialmente diferentes e distintos, passíveis de serem separados de um eu também tido por essencial. Na medida em que a diferença é hierárquica, como aponte,

e asserções de separação são um modo de negar responsabilidade, a generalização em si deve ser encarada com suspeitas.

Por essas razões, proponho experimentarmos com etnografias narrativas do particular numa tradição continuada de escrita baseada no campo²². Ao contar histórias sobre indivíduos específicos no tempo e no espaço, tais etnografias compartilharão elementos com a “tradição feminina” acima exposta. Minha expectativa é que elas complementem, mais que substituam, uma gama de outros tipos de projeto antropológico, desde as discussões teóricas até a exploração de novos temas dentro da disciplina [...] Ao fim deste texto abordarei o motivo pelo qual ainda é importante escrever etnografias. Mas antes, quero explicitar algo de seu valor potencial.

Antropólogos/as comumente generalizam sobre as comunidades dizendo serem caracterizadas por certas instituições, regras ou modos de fazer as coisas. Por exemplo, podemos dizer, e muitas vezes dizemos, que “os Bongo-Bongo são polígamos”. Mas há como recusar tal generalização, questionando-se sobre como um determinado conjunto de indivíduos – por exemplo, um homem e suas três esposas em certa comunidade beduína no Egito, a quem conheço há décadas – vive a “instituição” que chamamos poliginia. Enfatizar a particularidade deste casamento e construir uma imagem sua a partir das discussões, lembranças, desacordos e ações dos participantes ofereceria diversas observações de cunho teórico.

De partida, recusar generalizações destacaria a qualidade de construto daquela tipicidade tão frequentemente produzida nos relatos convencionais das ciências sociais. Depois, apresentar as circunstâncias efetivas e as histórias detalhadas dos indivíduos e de suas relações sugeriria que tais particulares, sempre presentes (como sabemos a partir de nossas próprias vivências), são também sempre cruciais para a constituição da experiência. Então, reconstituir os entendimentos das pessoas, suas justificações e interpretações daquilo que elas próprias e os outros dizem e fazem, explicaria a continuidade da vida social. Mostraria que, apesar dos termos de seus discursos poderem ser fixos (e, como em qualquer sociedade, incluir muitas vezes discursos contraditórios e mesmo historicamente variáveis), dentro de tais limites as pessoas contestam interpretações sobre o que se passa, elaboram estratégias, sofrem e vivem suas vidas. Em certo sentido isso não é novidade. Bourdieu (1977), por exemplo, teorizou sobre a prática social de maneira semelhante. Mas a diferença aqui residiria na procura por meios textuais de representar o que acontece, mais do que na simples elaboração de afirmações teóricas sobre o assunto.

Dando maior atenção aos indivíduos particulares e a suas relações cambiáveis, necessariamente subverteríamos as acepções mais problemáticas da cultura: homogeneidade, coerência e atemporalidade. Indivíduos enfrentam escolhas, disputam uns com os outros, declaram ideias conflitivas, discutem sobre pontos discordantes com relação a um mesmo evento, enfrentam altos e baixos em diversos relacionamentos e passam por mudanças em suas condições e desejos, confrontam pressões diferentes, e falham em prever o que acontecerá a si e aos seus. Por isso se torna difícil pensar que o termo “cultura beduína”, por exemplo, faça algum sentido à luz dessas tentativas de juntar pistas e expressar como é a vida para uma velha matriarca beduína.

Se você pede para que conte a história de sua vida, ela dirá que se deve apenas pensar em Deus. Ainda assim é capaz de contar histórias muito vívidas, fixadas de várias formas em sua memória, sobre suas resistências a casamentos arranjados, seus partos e as preocupações com as filhas adoentadas. Também conta dos casamentos que presenciou, das sacanagens cantadas por juvenzinhos enquanto tosquiavam rebanhos para os anciãos, e também das viagens em táxis lotados, numa das quais precisou beliscar a bunda de um homem para que ele sáisse de seu colo.

O aspecto mais regular de seu dia a dia é a espera pelos horários de oração. Já é meio-dia? Ainda não. Meio da tarde? Ainda não. O sol já se pôs? Vovó, a senhora ainda não rezou? O sol já se pôs. Ela estende seu tapete de oração em frente ao corpo e reza em voz alta. Ao final, enquanto enrola o tapete, suplica a Deus que proteja todos os muçulmanos. Recita o nome de Deus conforme gira suas contas de oração. A única decoração de seu quarto é uma fotografia na parede, sua e do filho peregrinando em Meca.

Com as costas encurvadas que mal lhe deixam ficar de pé, passa o dia sentada ou deitada no colchão. É quase completamente cega, e reclama das muitas dores que sente. As pessoas entram e saem: seus filhos, sobrinhos, filha, sobrinhas, netas e bisneto. Conversam um pouco, conferem com ela as relações entre outras pessoas, casamentos, parentesco. Ela oferece conselhos; dá-lhes bronca por não fazerem as coisas direito. E brinca com seu bisneto de três anos, provocando-o: “Ei, meu rapé acabou. Venha aqui para eu cheirar essa gordurinha”.

Ser religiosa e ferrenha observadora dos protocolos de hospitalidade, visitas de cortesia e saudações não parece impedi-la de apreciar as histórias mais ultrajantes e os casos imorais. Quando a encontrei em 1987, a história que mais gostava acabara de ser contada por sua filha, ela própria uma mulher casada e mãe de cinco crianças, vivendo perto de Alamein.

O causo dizia de um casal de velhos que resolvia sair em visita a suas filhas, e era divertido pela inversão de mundo que evocava.

Era um conto que apresentava um mundo onde as pessoas faziam o inconcebível. Em vez de levar consigo os usuais biscoitos e docinhos, o casal presenteou as filhas com sacos de esterco. Quando a primeira filha na casa de quem pararam foi buscar água no poço, passaram a derramar todo o conteúdo de mel e azeite que seu marido, um comerciante, armazenava em casa. Quando ela regressou e viu o que faziam, mandou-os embora. Então os dois foram para a casa da segunda filha. Quando esta os deixou cuidando do bebê por um instante, o velho o matou apenas para que parasse de chorar. A filha voltou para casa, descobriu o que acontecera e enxotou os dois de lá. Em seguida, passaram por uma casa em que havia uma ovelha abatida. Fizeram cintos com seus intestinos e chapéus com o estômago, e então se quedaram admirando um ao outro em seus novos adornos. Mas assim que a velha perguntou ao marido se não tinha ficado linda com seu novo cinto ele respondeu: “Estaria lindíssima, não fosse essa mosca pousada em seu nariz”. Dizendo isso, golpeou a mosca, matando a esposa. Conforme soluçava de aflição, começou a peidar. Furioso com o próprio ânus, que peidava sobre a morte da esposa, aqueceu uma estaca e enfiou-a ânus adentro, morrendo no processo.

A velha ria sem parar, ao contar essa história, assim como gargalhava das histórias sobre velhotas libidinosas. Como esse senso de humor, esse deleite com a obscenidade, podia ir a par com sua devoção às preces e sua observância dos protocolos de decoro? Como se combinavam sua nostalgia do passado – quando a região era desabitada e se podia enxergar quilômetros ao redor; quando, ainda menina, brincava de desencavar ocasionais cacos de cerâmica ou garrafas de vidro, na área hoje cercada e protegida pela Organização Egípcia de Antiguidades; quando sua família migrou com os rebanhos, ordenhando e produzindo manteiga nas pastagens desertas – e a defesa aferrada a seu neto favorito, cujo pai se enfureceu após rumores de que o rapaz bebera álcool num casamento local? As pessoas não bebem na comunidade, e a bebida é, sem dúvida, proscrita pela religião. O que “cultura” poderia significar, considerando essas complexas reações da velha senhora?

O tempo é outra dimensão importante a ser considerada se levarmos a sério a narrativa sobre a vida cotidiana das pessoas. Quando o pai do rapaz lhe bate, o filho acusado de ter bebido no casamento vende seu videocassete para um vizinho, levanta algum dinheiro e desaparece. Sua avó fica inconsolável. As tias discutem a situação. Seu pai não diz nada. Apenas dias depois é que um parente distante aparece e assegura à avó que o rapaz está bem, e diz saber seu paradeiro (está trabalhando numa obra a cerca de 100 quilômetros dali). Nin-

guém sabe quais serão as consequências disso. Ele retornará? O que o pai vai fazer? A honra da família, a reputação da piedade e da autoridade paterna estão em jogo. Quando o jovem retorna, várias semanas mais tarde, acompanhado por um tio materno que mora 50 quilômetros a leste, e que vai com ele para prevenir mais punições, a avó, aliviada, cai aos prantos. A situação poderia facilmente ter terminado de outra maneira. Desde o sumiço do rapaz, os dias da avó foram tomados de preocupação, brigas, espera e falta de expectativas sobre o que fazer em seguida. Aquela surra e aquela fuga, eventos ocorridos no tempo, tornam-se parte da história daquela família, dos indivíduos envolvidos e de seus relacionamentos. Nessa sequência de acontecimentos numa família particular, no ano de 1987, podemos identificar o que chamamos de “forças maiores” que possibilitaram o ocorrido, coisas como as oportunidades crescentes de trabalho assalariado, a comercialização de casamentos beduínos e o influxo de bens desde as cidades. Entretanto, por tais “forças” encarnarem tão-somente nas ações de indivíduos vivendo no tempo e no espaço, etnografias do particular são capazes de melhor captá-las.

Até mesmo o ritual, aquela prática comunal na qual o tempo parece assumir significado diferente, talvez cíclico, tipo de prática que no discurso antropológico marca tão perfeitamente o outro cultural (exótico, primitivo) como diferente, acaba por se mostrar algo específico, tudo menos atemporal. Se observados atentamente, um evento ritual e seus participantes reais envolvem imprevisibilidade. Mesmo no ritual, o desenrolar do que não pode ser conhecido de antemão gera grande drama e tensão. Deixem-me exemplificar, outra vez a partir de meu trabalho. Na primeira semana de minha chegada à comunidade beduína no Egito, onde permaneceria anos, as jovens da casa em que eu estava me descreveram a sequência exata de eventos que toda noiva deve passar num casamento beduíno. Ao longo dos anos, presenciei vários casamentos, todos seguindo a mesma estrutura, ainda que cada um distinto do outro. Para cada noivo e noiva, sem falar em suas famílias, o casamento marcaria um momento de profunda transformação, não apenas de status como também de associações, vida cotidiana, experiência e futuro. Cada casamento era diferente no que diz respeito aos tipos de famílias ali reunidas, a rede de relações criada e os bens trocados, gastos e expostos.

Ainda mais importante, os elementos de imprevisibilidade eram muitos. A noiva permaneceria? O casal se daria bem? Haveria filhos? Em quanto tempo? Mesmo o rito central da cerimônia – a defloração ou o teste público de virgindade – era um evento de grande tensão dramática cujo resultado não se sabia de antemão. O padrão do defloramento, como já descrevi (1988), é modelar: no dia do casamento, quando os convidados estão reunidos, o noivo,

acompanhado por seus amigos, penetra a esfera feminina e adentra o quarto onde a noiva espera, cercada por várias senhoras que a auxiliam. Mesmo assim, cada defloração envolve um conjunto específico de pessoas e ocorre de uma forma particular. As narrativas das mulheres que permanecem com a noiva enquanto o noivo tira sua virgindade enfatizam tal especificidade. Elas descrevem as reações da noiva, suas palavras, a dimensão de sua resistência, os lugares específicos do quarto em que elas próprias se dispunham e os papéis que assumiam no evento, as reações do noivo, os conselhos que dão a ele, os problemas encontrados, a tensão de limpar o sangue. Comparam noivas que já conheceram e as manchas de sangue nos tecidos brancos. Avaliam as competências e qualidades das várias senhoras que acompanham as noivas. Suas narrativas, assim como as respostas de todos os participantes do casamento, revelam a questão central que comporta o drama da cerimônia: haverá sangue? Os eventos tomam rumos diferentes. Em toda parte, esta é a natureza da “vida que se vive” (RIESMAN, 1977). Generalizações, ao produzirem efeitos de atemporalidade e coerência a fim de embasar as noções essencializadas de “culturas” distintas da nossa, e de pessoas diferentes de nós, faz com que esqueçamos disso.

Conclusão: humanismo tático?

As críticas recentes à antropologia, oriundas de várias partes, encorajam-nos a perguntar sobre o que trabalhamos, como escrevemos e para quem o fazemos. Argumentei que a diferença cultural, ao mesmo tempo base e produto do discurso antropológico, é uma construção problemática, e sugeri uma série de estratégias, a maioria já experimentada por outros, de “escrever contra a cultura”. A partir de meu próprio trabalho, dei exemplos de como uma estratégia – a etnografia do particular – poderia ser um modo especialmente útil de perturbar o conceito de cultura.

O valor especial desta estratégia é trazer à luz similaridades entre todas as nossas vidas. Dizer que todos vivemos no particular não é dizer que para todos o particular é igual. Seria bem possível que na simples observação do cotidiano encontrássemos diferenças fundamentais, como aquelas entre a experiência cotidiana em um mundo organizado para produzir efeitos de estruturas, instituições ou outras abstrações (como Mitchell [1988] diz ser o caso do Ocidente) e aqueles mundos que não se organizam assim. Mas o cotidiano, ao quebrar a coerência e introduzir o tempo, mantém-nos atrelados ao fluxo e à contradição. E os particulares indicam que os outros vivem do mesmo modo como nos vemos vivendo, não como robôs programados por regras “culturais”, mas como pessoas seguindo a vida e amargando decisões, cometendo erros, tentando se manter apresentáveis, suportando tragédias e perdas

personais, desfrutando da convivência umas das outras e encontrando momentos de felicidade.

A linguagem da generalização não é capaz de transmitir experiências e atividades desse tipo. Em nossas vidas, equilibramos os entendimentos fornecidos pelas ciências sociais com a linguagem comum usada em conversas pessoais, e com isso discutimos e compreendemos nossas próprias vidas, amigos, família e nosso mundo. Com relação àqueles que vivem “fora” de nosso mundo, contudo, não possuímos discursos de familiaridade com os quais contrabalançar os discursos distanciadores da antropologia e de outras ciências sociais, discursos estes que também servem a especialistas em desenvolvimento, governos, jornalistas e outros que lidam com o Terceiro Mundo.

Etnografias do particular poderiam prover tal discurso de familiaridade, familiaridade esta que as convenções humanistas das etnógrafas amadoras, tão desvalorizadas, sempre encorajaram. E por que invocar o humanismo, tão desacreditado nos círculos pós-estruturalistas e pós-modernos?²³. Certamente há razões para suspeitar de uma filosofia que tantas vezes escondeu a persistência de diferenças sociais sistemáticas, apelando a um suposto indivíduo universal como herói e sujeito autônomo; filosofia que nos permitiu pensar na dominação e exploração da natureza pelo homem como justificada por sua posição central no universo; filosofia falha em perceber que seu humano essencial possuía características cultural e socialmente específicas, que na verdade excluía a maior parte dos humanos; e uma filosofia que se recusa a entender como nós, como sujeitos, somos constituídos por discursos atrelados ao poder.

Pelo fato de, no Ocidente, o humanismo continuar sendo a linguagem da igualdade humana que mais força moral carrega, não podemos abandoná-lo, ao menos não como convenção de escrita. Ao defender novas formas de escrita – pastiche, diálogo, colagem, entre outras – que desestabilizam a narrativa, as identidades dos sujeitos e as identificações, os anti-humanistas pedem que seus leitores adotem estratégias de leitura sofisticadas, a par de uma crítica social. Antropólogos/as têm o direito de pedir isso? Por ora, algumas reclamações já foram levantadas com relação a etnografias experimentais, apontando o tédio e uma dificuldade em ser impactado por elas. O humanismo é uma língua com mais falantes (e leitores), ainda que também seja língua local, e não algo universal como se pretende. Para surtir efeito sobre as pessoas, talvez ainda devamos falar esta língua, mas conhecendo suas limitações.

A isso podemos chamar humanismo tático, tornado politicamente necessário e também limitado em seus efeitos graças ao posicionamento da antropologia ao lado da domi-

nação, no contexto de um mundo organizado por desigualdades globais também expressas como diferenças “culturais”. Não devemos ter a ilusão de que o humanismo tático, na forma de etnografias do particular ou outros expedientes de escrita contra a cultura, contribui com algum tipo de linguagem ou bem universais. Desde nosso lugar como antropólogos/as, por delicadas que sejam nossas identificações enquanto feministas ou “mestiços/as”, operamos como ocidentais, e contribuímos para um discurso ocidental. Como Mudimbe (1988, p. 19) afirma em seu *A invenção da África*, “parece impossível pensar qualquer antropologia sem um vínculo epistemológico ocidental”. Já argumentei que não se pode escapar à posicionalidade. Tampouco podemos escapar do fato, apontado de forma tão direta por Riesman (1982) em sua resposta a proponentes de uma antropologia dialógica, “de estarmos usando outras pessoas para nossos próprios interesses, o tempo inteiro” e “usando o conhecimento que nos fornecem com objetivos que elas sequer imaginariam”. Isso não significa que os objetivos não sejam válidos ou que trabalhar com o discurso ocidental não seja crucial. De acordo com Said (1989, p. 44), “representações antropológicas carregam elementos tanto do mundo daquele que representa quanto daquilo ou daqueles que são representados”. O Ocidente ainda possui um poder discursivo, militar e econômico tremendos. Nossa escrita pode manter isso ou servir-lhe de oposição.

Também devemos estar preparados, a despeito de nossos esforços dirigidos ao Ocidente, para sermos confrontados quando nossos empenhos mais humanisticamente elevados alcançarem aqueles em outros contextos, onde as convenções podem não ser reconhecidas e as questões do poder podem ser lidas de modos diferentes. Novamente, posso ilustrar a partir de meu trabalho. Escrever num contexto de antipatia ocidental disseminada contra pessoas do Oriente Médio tem sido, em parte, um projeto para transmitir certo sentido de humanidade cotidiana comum vivenciada em uma comunidade árabe²⁴. Mesmo assim, embora eu possa explicar esse contexto aos membros daquela comunidade, o trabalho decerto não pode ser recebido por eles da mesma forma. Minha tentativa de revelar aos ocidentais os apegos e vulnerabilidades individuais dos beduínos, por meio de sua poesia, a fim de criar certo entendimento e não distância, provocou diferentes reações no Egito. Quando uma mulher ouviu alguém lendo, no livro, alguns dos poemas que declamara anos antes, exclamou, meio em tom de troça: “Mas assim você nos ofende!”. Para ela, um livro sobre pessoas específicas e a vida cotidiana em sua comunidade pode ser visto apenas como exposição pública de segredos familiares.

Minha apresentação dos modos pelos quais ideais de autonomia pessoal e indepen-

dência se manifestavam nas vidas dos homens também assumiu sentidos complexos e diferentes no Egito. Uma cópia de uma longa resenha (em árabe) de meu livro chegou às mãos de um beduíno Awlad ‘Ali, servidor público e aspirante a um posto no governo egípcio. Daí foi confrontar meu anfitrião com a resenha, furioso por eu ter escrito que eles gostavam de carregar armas, sonegar impostos e defender seu direito a resolver as próprias disputas, sem envolver o governo. Conforme contou meu anfitrião, o homem bradava acusatoriamente: “Sua garota que escreveu isto!”. Nunca saberei o que aconteceu na sequência, por não ter estado lá e poder contar apenas com a versão de meu anfitrião. Ele, como sempre, havia sido provocador, retrucando que me dissera tudo que eu sabia. E não era verdade? Aquele homem não portava armas sem licença? Havia declarado todas as suas ovelhas para o fisco? Meu anfitrião muitas vezes dissera querer meu livro traduzido para o árabe, para que os egípcios viessem a compreender e apreciar os padrões morais superiores de sua comunidade – da qual muitos egípcios desdenhavam. Entretanto, este episódio demonstrou que ele era apenas uma voz na comunidade beduína, e que suas ideias sobre como adquirir respeito divergiam daquelas de alguém leal ao governo. Meu trabalho, destinado a outro público, adentrou um campo político local em que o relacionamento dos beduínos Awlad ‘Ali com o Estado egípcio era motivo de disputa.

Como todos os trabalhos antropológicos hoje, meus textos certamente entrarão em diversos outros debates. Não é razão para desespero. Pelo contrário, ao nos forçar a refletir sobre dilemas da prática antropológica que já não podemos ignorar – por vivermos tempos em que é difícil manter as fronteiras da “cultura” em seu lugar, e em que a política global é incerta – tais problemas oferecem oportunidade para escolhermos estratégias provisórias alinhadas a nossas expectativas, mas sem ilusões presunçosas a respeito do grande valor de nossas contribuições.

Agradecimentos

Nenhuma das muitas pessoas com quem estou em débito, com quem conversei ao longo dos anos e que me permitiram refletir, devem ser responsabilizadas pelo que fiz a partir dessas interações. Como bolsista Mellow Fellow da Universidade da Pensilvânia, tirei proveito de discussões com Arjun Appadurai, Carol Breckenridge e vários participantes do seminário sobre “Orientalismo e além”, no âmbito do Programa de Estudos sobre o Sul da Ásia. Também sou grata aos integrantes do Seminário de Gênero de 1987-88, do Instituto de

Estudos Avançados (do qual pude participar graças ao generoso financiamento do *National Endowment for the Humanities*), pelos intensos e proveitosos debates sobre teoria feminista. Dan Rosenberg foi quem inicialmente me motivou a pensar os paralelos entre “cultura” e “raça”. Tim Mitchell auxiliou-me a esclarecer vários aspectos de minha argumentação, assim como o fizeram os participantes do seminário avançado na *School of American Research*, profundamente estimulante, onde apresentei este texto pela primeira vez. Mas acima de tudo, foi a generosidade das famílias Awlad ‘Ali com quem vivi no Egito que me permitiu enxergar maneiras de questionar certas noções de outridade. Minha estada mais recente entre eles, no ano de 1987, foi possível graças a um financiamento por meio do *Fulbright Islamic Civilization Award*.

Notas

A. Republicação autorizada a partir do original constante em “Recapturing Anthropology: Working in the Present”, volume organizado por Richard G. Fox. Copyright 1991 para a School for Advanced Research, Santa Fé, Novo México, Estados Unidos. Todos os direitos reservados. Os tradutores agradecem a atenção e consideração prestadas pela autora e pela editora responsável, Sarah E. Soliz, que muito gentilmente cederam os direitos desta publicação.

1. *Mestiço* é termo que emprestei de Kirin Narayan (comunicação pessoal).

a. NdT: O termo inglês *halfie*, escolhido pela autora, comporta a noção de um sujeito composto por distintas referências e formações (de *half*, “metade”). Apesar de não ser equivalente direto de *mestiço*, em sentido sócio-histórico, optamos por manter esta tradução devido às semelhanças que apresenta com o aspecto de interseccionalidade tanto étnica quanto racial do termo inglês.

2. Do mesmo modo, Marcus e Clifford (1985) e Marcus e Fischer (1986) indicam as feministas como importantes fontes para a crítica cultural e antropológica, mas não discutem seus trabalhos. Fischer (1984, 1986, 1988), entretanto, há muito tempo se interessa pelo fenômeno do biculturalismo.

3. Ainda é raro que antropólogos/as, nesta ou em outras sociedades, façam o que Laura Nader defendeu há vários anos (1969) – “study up”.

a. NdT: A proposição “*studying up*” diz respeito a realizar um estudo junto às camadas mais privilegiadas, social, econômica e politicamente, de uma sociedade: seus governantes, responsáveis pelas tomadas de decisão etc.

4. Suas várias estratégias se baseiam nessa divisão e na série de oposições (cultura/natureza, público/privado, trabalho/lar, transcendência/imediação, abstrato/específico, objetividade/subjetividade, autonomia/conexão etc) a ela associadas: a) mulheres deveriam ser capazes de adentrar o respeitável mundo dos homens, como se fossem homens ou tendo seus privilégios; b) os valores e trabalhos das mulheres, mesmo que diferentes, deveriam ser tão valorizados quanto os dos

homens; ou c) mulheres e homens deveriam ambos mudar e adentrar as esferas uns dos outros, a fim de apagar diferenças de gênero.

5. Isso não dissolve o feminismo como identidade política, argumenta Harding, mas a questão mais pungente nos círculos feministas é, agora, como desenvolver uma política de solidariedade, coalizão ou afinidade construída sobre o entendimento das diferenças mais do que uma solidariedade unitarista, cuja identidade é definida pela oposição a um outro que, por sua vez, havia inicialmente conferido àquela identidade o papel de outra. A reflexão mais interessante neste sentido foi a de Haraway (1985).

6. Para um debate sobre a convergência das críticas antropológicas e feministas com relação à objetividade, ver Abu-Lughod (1990a).

7. Em seu pronunciamento à Associação Antropológica Americana, em 1988, o ponto central para Edward Said era considerar que antropólogos/as deviam não apenas atentar para o “o lugar antropológico”, mas também para a “situação cultural na qual o trabalho antropológico de fato se desenvolve” (1989, p. 212).

8. Muito da literatura sobre antropologia nativa está às voltas com as vantagens e desvantagens desta identificação. Veja-se Fahim (1982) e Altorki e El-Solh (1988).

9. Ver também minha discussão sobre o estudo de gênero na antropologia do Oriente Médio (L. Abu-Lughod, 1989).

10. De modo paralelo, aqueles que estudam a experiência negra são vistos como se estudassem uma forma marcada da experiência. Poderíamos contestar, e figuras como Adrienne Rich têm contestado, que a forma não-marcada e universal da experiência, da qual a outra difere, é ela mesma parcial. Esta é a experiência da branquitude.

11. Crapanzano (1977) escreveu de maneira perspicaz sobre o frequente processo de distanciamento do campo em que se trabalha e sobre a constituição de identificações com o público antropológico, algo que todo/a antropólogo/a enfrenta ao sair de campo.

12. Isso vem ocorrendo de maneira acalorada, por exemplo, no campo dos estudos sobre mulheres do Oriente Médio, em que se questiona quem teria direito a falar pelas mulheres da região.

13. Alguns poderiam querer diferenciar “mulherismo” e “feminismo”, mas na maior parte da literatura ambos se confundem.

14. Arens (1979), por exemplo, levantou a provocativa questão do porquê antropólogos/as se aferrarem tão fortemente à crença de que em algumas culturas o canibalismo é prática ritual aceita, quando as evidências (na forma de relatos de testemunhas oculares) são tão escassas (quando não inexistentes, conforme o autor).

15. Em meu próprio trabalho junto à comunidade beduína do Egito, passei a pensar em termos de discurso, em

vez de cultura, simplesmente por ter de encontrar maneiras de compreender o que pareciam dois discursos contraditórios no plano das relações interpessoais – um, de honra e pudicícia, e outro em que o discurso poético era o da vulnerabilidade e do apego – ambos fornecendo bases e sendo usados pelos mesmos indivíduos em contextos diferentes (Abu-Lughod, 1986). Em reflexão recente sobre as reações de beduínos à morte (Abu-Lughod, s/d), também precisei lidar com o fato de haver múltiplos discursos sobre a morte nessa comunidade. As pessoas não apenas utilizavam explicações contraditórias para mortes concretas (invocando, em certo caso de morte acidental, simples descuido, ações específicas de membros da família, o olho [gordo], o destino e a vontade de Deus), como os dois principais discursos – os lamentos rituais funerários e o discurso islâmico sobre a vontade divina – mostravam-se atrelados a diferentes grupos sociais, homens e mulheres, servindo como sustentação e justificação das diferenças de poder entre eles.

16. Duas novas publicações, *Public Culture: Bulletin of the Center for Transnational Cultural Studies e Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, oferecem fóruns para discussão desses temas transnacionais.

17. Para evidências de um “sistema mundial” no século XIII, ver J. Abu-Lughod (1989).

18. Dumont (1986) recentemente reforçou tal ideia, declarando que mudanças na teoria social são meramente mudanças metodológicas.

19. Para uma discussão mais interessante e detalhada sobre a inquietação de Clifford com o feminismo, ver Gordon (1988).

20. A esta lista poderíamos incluir muito mais exemplos, dentre os quais o mais recente de Friedl (1989).

21. Isso também pode explicar a omissão de Paul Riesman, cujo experimento em escrita etnográfica foi publicado em 1974, em francês, e em inglês em 1977, fazendo dele um dos primeiros do tipo.

22. Meu próprio experimento nesse gênero de etnografia narrativa em breve será publicado (Abu-Lughod, no prelo).

23. A associação com o humanismo é tão condenatória que sua menção por Said é o ponto crucial da crítica feita por Clifford (1980) ao *Orientalismo*.

24. A força do racismo anti-árabe no Ocidente por vezes faz com que esse projeto pareça desencorajador. Um artigo recente intitulado *The Importance of Hugging* [A importância do abraço] usa uma distorção de meu trabalho como reforço a seus argumentos de que a violência e sanguinolência naturais dos árabes são causadas por sua suposta incapacidade de abraçar os filhos (BLOOM, 1989).

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. New York: Oxford University Press, 1986.

_____. Zones of theory in the anthropology of the Arab world. *Annual Review of Anthropology* 18:276-306, 1989.

_____. Can there be feminist ethnography? *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 5:7-27, 1990a.

_____. Shifting politics in Bedouin love poetry. In: *Language and the Politics of Emotion*. C. Lutz and L. Abu-Lughod, eds. New York: Cambridge University Press, 1990b.

_____. *Writing Women's Worlds*. Berkeley: University of California Press, no prelo.

ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: discourse, emotion, and the politics of everyday life. In: ____ (Eds.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ALTORKI, Soraya e EL-SOLH, Camilla. (Eds.). *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988.

APPADURAI, Arjun. Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology* 3: 36-49, 1988.

ARENS, William. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropology*. New York, OUP, 1979.

ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1973.

_____. Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz. *Man* 18: 237-59, 1983.

BELENKY, Mary; Clinchy, Blithe; Goldberger, Nancy; Tarule, Jill. *Women's Ways of Knowing*. New York: Basic Books, 1986.

BELL, Diane. *Daughters of the Dreaming*. Melbourne: McPhee Gribble/N. Sydney: George Allen & Unwin, 1983.

BOWEN, Elenore S. *Return to Laughter*. Reprint edition, 1964. Garden City, NY: Anchor Books, 1954.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BRIGGS, Jean. *Never in Anger*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

CESARA, Manda. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. London and New York: Academic Press, 1982.

CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: University of California Press, 1978.

CIXOUS, Helene. The laugh of the Medusa. In: ABEL, E.; ABE, E. (Eds.). *The Signs Reader*. Chicago: University of Chicago Press, 1983. Cohen, K.; Cohen, P. tradução, pp. 279-97.

CLIFFORD, James. Power in dialogue in ethnography. In: STOCKING, Jr., G. W. (Ed.). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983, pp. 121-56.

_____. Introduction: partial truths. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. J. Berkeley: University of California Press, 1986a, pp. 1-26.

_____. On ethnographic allegory. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986b, pp. 98-121.

_____. On collecting art and culture. In: CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988a, pp. 215-51.

_____. On ethnographic self fashioning. In: CLIFFORD, J. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988b, pp. 92-113.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

CRAPANZANO, Vincent. On the writing of ethnography. *Dialectical Anthropology* 2:69-73, 1977.

_____. *Tubami*: Portrait of a Moroccan. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

DUMONT, Jean-Paul. *The Headman and I*. Austin: University of Texas Press, 1978.

_____. Prologue to ethnography or prolegomena to anthropology. *Ethos* 14:344-67, 1986.

DWYER, Kevin. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.

FAHIM, Hussein (Ed.). *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, NC: North Carolina Academic Press, 1982.

FERNEA, Elizabeth W. *Guests of the Sheik: An Ethnography of an Iraqi Village*. Garden City, NY: Anchor Books, 1965.

FISCHER, Michael M. J. Towards a third world poetics: seeing through short stories and films in the Iranian culture area. *Knowledge and Society* 5: 171-241, 1984.

_____. Ethnicity and the post-modern arts of memory. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 194-233.

_____. Aestheticized emotions and critical hermeneutics. *Culture, Medicine and Psychiatry* 12:31-42, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish*. New York: Partheon, 1978.

FRIEDL, Erika. *Women of Deb Koh: Lives in an Iranian Village*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1989.

GEERTZ, Clifford. The impact of the concept of culture on the concept of man. In: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973, pp. 33-54.

_____. Thick description: toward an interpretive theory of culture. In: *The Interpretation of Cultures*. London: Hutchinson, 1975, pp. 3-30.

_____. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GILLIGAN, Carol. *In a Different Voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

GORDON, Deborah. Writing culture, writing feminism: The poetics and politics of experimental ethnography. *Inscriptions* 3/4:7-24, 1988.

HARAWAY, Donna. A manifesto for cyborgs: science technology and socialist feminism in the 1980s. *Socialist Review* 80: 65-107, 1985.

HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press,

1986.

_____. The method question. *Hypatia* 2:19-35, 1987.

HARTSOCK, Nancy. *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*. Boston: Northeastern University Press, 1985.

HYMES, Dell (Ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon, 1969.

IRIGARAY, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press, 1985a. G. C. Gill, trad.

_____. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press, 1985b. C. Porter with C. Burks, trad.

JOSEPH, Suad. Feminization, familism, self, and politics: research as a Mughtaribi. In: ALTORKI, S.; C. EL-SOLH, C. (Eds.). *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988, pp. 25-47.

KONDO, Dorinne. Dissolution and reconstitution of self: implications for anthropological epistemology. *Cultural Anthropology* 1: 74-88, 1986.

KRISTEVA, Julia. Women's time. *Signs* 7: 13-35, 1981. A. Jardine e H. Blake, trad.

KUPER, Adam. *The Invention of Primitive Society: Transformation of an Illusion*. Boston and London: Routledge and Kegan Paul, 1988.

MACKINNON, Catherine. Feminism, Marxism, method, and the state: an agenda for theory. *Signs* 7: 515-44, 1982.

MARCUS, George E.; Clifford, James. The Making of ethnographic texts: preliminary report. *Current Anthropology* 26: 267-71, 1985.

MARCUS, George E.; Fischer, Michael. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MEIS, Maria. Towards a methodology for feminist research. In: BOWLES, Gloria; DUELLI KLEIN, Renate (Eds.). *Theories of Women's Studies*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983, pp. 117-139.

MINTZ, Sidney. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Viking, 1985.

MORSY, Soheir. Fieldwork in my Egyptian homeland: toward the demise of anthro-

pology's distinctive other hegemonic tradition. In: AITORKI, S.; EI-SOLH, C. (Eds.). *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*. Syracuse: Syracuse University Press, 1988, pp. 69-90.

NADER, Laura. "Up the anthropologist" - perspectives gained from studying up. In: HYMES, D. (Ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books, 1969, pp. 284-311.

NARAYAN, Kirin. *Saints, Scoundrels, and Storytellers*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

ORTNER, Sherry B. Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26: 126-66, 1984.

PRATT, Mary Louise. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

RABINOW, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

REINHARZ, Shulamit. Experimental analysis: a contribution to feminist research. In: BOWLES, Gloria; DUELLI KLEIN, Renate (Eds.). *Theories of Women's Studies*. London and Boston: Roudedge and Kegan Paul, 1983, pp. 162-91.

RICH, Adrienne. Toward a woman-centered university. In: *On Lies, Secrets and Silence*, pp. 125-56. New York: W. W. Norton & Co, 1979.

RIESMAN, Paul. *Freedom in Fulani Social Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

RUDDICK, Sara. Maternal thinking. *Feminist Studies* 6(2): 342-67, 1980.

SACKS, Karen Brodtkin. Toward a unified theory of class, race, and gender. *American Ethnologist* 16(3): 534-50, 1989.

SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.

_____. Representing the colonized: anthropology's interlocuters. *Critical Inquiry* 15:205-25, 1989.

SHOSTAK, Marjorie. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

SMITH, Dorothy. *The Everyday World as Problematic*. Boston: Northeastern University Press, 1987.

STANLEY, Liz; Sue Wise. *Breaking out: Feminist Consciousness and Feminist Research*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

STRATHERN, Marilyn. Dislodging a worldview: challenge and counter-challenge in the relationship between feminism and anthropology. *Australian Feminist Studies* I: 1-25, 1985.

_____. An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs* 12: 276-92, 1987.

TEDIOCK, Dennis. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

_____. Questions concerning dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research* 43: 325-37, 1987.

TURNER, Edith. *The Spirit and the Drum. A Memoir of Africa*. Tucson: University of Arizona Press, 1987.

TYLER, Stephen. Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 122-140.

WEINER, Annette. *Women of Value, Men of Renown*. Austin: University of Texas Press, 1976.

WOLF, Eric R. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.

WOLF, Margery. *The House of Lim*. New York: Appelon-Century-Crofts, 1968.