

Maria Rosário de Carvalho¹
Nathalie Le Bouler Pavelic²
Edwin B. Reesink³

DOSSIÊ EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS

O Dossiê *Experiências Etnográficas* se propôs a reunir propostas documentais e/ou experimentais, empíricas, apontamentos metodológicos e/ou reflexões teóricas sobre a produção etnográfica na contemporaneidade. A significativa acolhida ao edital – 25 artigos submetidos – foi um indicador do interesse suscitado pelo tema junto ao conjunto de autores, alguns dos quais estão lançando mão da etnografia pela primeira vez.

Como é sabido, há posições teórico-metodológicas diversas em face da etnografia, das “experiências etnográficas” e do “fazer etnográfico”. Portanto, estamos longe de um consenso, salvo pelo entendimento de se tratar de uma forma específica de criação e circulação de conhecimentos. Procederemos, nesta Introdução, a uma espécie de mapeamento limitado que estará longe de fazer jus ao já longo tempo de constituição da antropologia – a chamada antropologia científica, a partir de Bronislaw Malinowski – e que tenderá a se cingir, predominantemente, mas não exclusivamente, ao movimento – “barulho”,⁴ para alguns (TRAJANO FILHO, 1988) – desencadeado a partir de meados dos anos 1980 em torno do que se convencionou denominar pós-modernismo em antropologia.⁵ A

-
- 1 Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), professora titular da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e coordenadora do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB/UFBA). Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. *E-mail*: mrgdecarvalho12@gmail.com.
 - 2 Doutora pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (Pós-Cultura/UFBA) e pelo Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain, Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHES). Pesquisadora associada ao PINEB/UFBA e membro da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAÍ-BA). *E-mail*: nathalie.leboulerpavelic@gmail.com
 - 3 Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN-UFRJ), professor titular da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e coordenador do PINEB/UFBA. É membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Etnicidade (UFPE) e da ANAI. Bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. *E-mail*: edwin.reesink@ufpe.br.
 - 4 O tom irreverente de Wilson Trajano Filho não o impede de fazer uma leitura crítica cuidadosa de *Writing Culture*, ressaltando a sua importância “por trazer uma consciência estética e ética para a antropologia” e por seu caráter “provocante e intrigante” (1988, p. 150).
 - 5 De acordo com George Marcus, rotular a crítica então formulada de antropologia “pós-moderna” ou “pós-modernista” é errada. Embora ele admita que a produção artística da época e os debates a seu respeito

preocupação maior é proporcionar àqueles que estão se acercando da etnografia um panorama, ainda que pontual, dos debates então travados.

“Etnografia não é antropologia”, afirma, peremptoriamente, Tim Ingold, partindo do pressuposto de que as duas se orientam por propósitos diferentes. Enquanto a antropologia busca “[...] um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos [...]” (2008, p. 347), a etnografia descreve “[...] as vidas das pessoas que não nós mesmos, com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência de primeira mão [...]”. (INGOLD, 2008, p. 347) Mas qual é o vínculo entre as duas? A etnografia é o núcleo central da antropologia, cabendo à segunda investigar as condições e possibilidade da vida humana no mundo. (INGOLD, 2008, p. 345) Veremos, adiante, que a posição de Ingold sofrerá torções nos anos subsequentes.

Mariza Peirano (2014), a seu turno, desautorizou tratar da etnografia como apenas um método; contudo, seria um procedimento fundamental para assegurar a constante reinvenção da antropologia mediante a relação entre as surpresas da pesquisa e as teorias impulsionadas por essas surpresas.⁶ A cada pesquisa, as concepções teóricas são postas em risco, até porque, como lembra Marshall Sahlins, “[...] os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos [...]” na ação (1977 a, p. 9). E, reciprocamente, as relações sociais são manifestadas através da ação.⁷ (STRATHERN, 2014, p. 361)

tenham incentivado muito “[...] o gosto dessa controvérsia nas humanidades e nas ciências humanas nos Estados Unidos [...]”, a crítica da etnografia e as experiências daí decorrentes “[...] não podem, de forma alguma, ser identificadas com um pós-modernismo estético”. O ambiente teria ensejado as condições para que alguns antropólogos valorizassem estratégias de pesquisa e elaboração de textos “[...] baseadas em aspectos do modernismo clássico repensado e revivido para que pudessem alcançar os mesmos objetivos que antes, definidos em termos bastante tradicionais [...]”. (MARCUS, 1991, p. 2190)

6 A expectativa de surpresa reaparece no texto etnográfico como um tipo diferente de revelação, alerta M Strathern. “Os modos diversos como os antropólogos ‘atribuem sentido’ a materiais bizarros; ou situam os eventos num contexto mais amplo, ou revelam uma ideologia, ou demonstram — o que por algum tempo foi uma preocupação analítica — a existência de uma relação entre o real e o ideal a ser explorada: todos esses são movimentos analíticos que transmitem o efeito de surpresa [...]”. (STRATHERN, 2014, p. 354)

7 A frase “[...] as relações sociais são tornadas manifestas por meio da ação [...]” é da autoria de Alfred Gell, em seu livro *Art and Agency* (1998 apud STRATHERN, 2014, p. 360), afirma Strathern. Ao delinear uma teoria antropológica da arte, Gell pretendia que essa teoria fosse semelhante às outras existentes na antropologia social, isto é, que tivesse como matéria o funcionamento das relações sociais. Não se trataria de uma descrição da arte como representação, “[...] ou um tratado do significado cultural, ou o exercício de pôr as produções artísticas num ‘contexto social’”. Era para teorizar a arte como algo que opera no interior de um nexo de agência. O agente faz os eventos acontecerem. A arte, segundo ele, pode ser ator ou pode sofrer ação, ser agente ou paciente, num campo de agentes e pacientes que assumem formas diversas e têm efeitos diversos uns sobre os outros. Desse modo, no que concerne à eficácia sobre os outros, pode-se ver um objeto de arte do mesmo modo que se vê uma pessoa. Ele corporifica capacidades [...]. (STRATHERN, 2014, p. 361-362)

Carole McGranahan (2018), ao lembrar que o termo etnografia tem raiz nas palavras gregas *ethnos* (folk, povo) e *grapho* (escrever), afirma que é muito mais do que escrever: é também um método e uma teoria. A rigor, as duas autoras não têm posições discordantes, apenas, buscando enfatizar o par método/teoria como intrinsecamente interligados, podem dar uma impressão contrária. Como um método, é uma forma de conhecimento incorporado (*embodied*), empírico e experimental, baseado no campo e centrado na observação participante, que requer participação, não apenas observação. E como teoria, ela começa no terreno (*on the ground*), com os conceitos que apoiam as vidas das pessoas, visões de mundo, ações e palavras específicas a cada comunidade. (McGRANAHAN, 2018, p. 1)

Tim Ingold é, nesse sentido, um pouco mais incisivo. Para ele, nada tem sido mais danoso à etnografia do que sua representação como método etnográfico. Ela tem seus métodos, indubitavelmente, mas não é um método. É uma prática por direito, uma prática de descrição verbal. Assim sendo, a antropologia é uma investigação sobre as condições e possibilidades da vida humana no mundo, não é o estudo de como escrever etnografia ou das problemáticas reflexões sobre a transformação da observação em descrição. (INGOLD, 2014)

Considerado o antropólogo mais importante de sua geração, Clifford Geertz foi a figura proeminente na “[...] viragem interpretativa nas ciências sociais e no repensar das fronteiras entre as ciências naturais e as ciências humanas [...]”. (WHITE, 2007, p. 1187) Em 1970, no Instituto para Estudos Avançados em Princeton, ele criou a “escola de ciência social interpretativa” e se dedicou, quase em tempo integral, à investigação e à escrita ao longo dos 36 anos seguintes. (VINCENT, 1990, p. 426 apud WHITE, 2007, p. 1187) Parece haver um consenso de que, com a exceção de Max Weber, ele não teria se deixado inspirar nas grandes tradições da antropologia ou sociologia, mas sim na filosofia linguística – Gilbert Ryle e Ludwig Wittgenstein – e na crítica literária – Kenneth Burke e a nova crítica literária dos anos 1960. (WHITE, 2007)

É muito curioso que, não obstante criticado pelo seu trabalho etnográfico em Java, Bali e Marrocos – tido como resultante de uma investigação negligente e propensa a uma generalização “demasiado casual” – e reconhecido pela sua consumada habilidade como ensaísta, Geertz seja amplamente visto como “[...] marcando uma grande mudança de paradigma, uma revolução [...] na teorização do conceito de cultura [...]”. (WHITE, 2007, p. 1188) O que, aparentemente, jogou um papel considerável nessa “revolução” foi a sua técnica retórica, que se

tornaria uma grande estratégia de seus estudos etnográficos, históricos e literários. (MARCUS, 2015)

Como é largamente sabido, o conceito de cultura defendido por Geertz é semiótico – uma teia de significados tecidos pelo homem –, o que requereu uma ciência interpretativa. (GEERTZ, 1978) Causaram grande impacto duas afirmações contidas em *A interpretação das culturas*: 1 em antropologia, o que os praticantes fazem é etnografia, isso não é “uma questão de métodos”, mas de estabelecer relações, transcrever textos, levantar genealogias etc.; 2) não são, contudo, esses elementos que definem o empreendimento etnográfico: “[...] o que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma ‘descrição densa’ [...]”. (GEERTZ, 1978, p. 15)

Uma “descrição densa”, por sua vez, é uma descrição inteligível dos acontecimentos sociais, comportamentos e processos que compõem uma cultura, apreendida como um contexto, e assim passível de ser apresentada ao leitor. (GEERTZ, 1978) Descrever *densamente* um objeto, tal como preconizado por Geertz, requer interpretá-lo por meio de referências às categorias culturais dentro das quais ele é produzido. Isso exige do pesquisador “situar-se”, não no sentido de se tornar nativo ou de copiá-lo, porém no sentido de *conversar com ele*, alargando o universo do discurso humano. (GEERTZ, 1978, p. 24)

Conversar com os interlocutores tem sido, todavia, muitas vezes compreendido pelos admiradores de Geertz como transcrever, literalmente, o acontecimento do falar e não, como Geertz preconizava, “o que foi dito”, ou seja, o noema – “pensamento”; “conteúdo”; “substância” – do falar. Em outras palavras, “o significado do acontecimento de falar”, não “o acontecimento como acontecimento”. (GEERTZ, 1978, p. 29)

Writing culture: the poetics and politics of ethnography (A escrita da cultura: poética e política da etnografia) (CLIFFORD; MARCUS, 1986) resultou de um Seminário de Estudos Avançados realizado na School of American Research, em Santa Fé, Novo México, em abril de 1984⁸ (o livro só foi publicado no Brasil em 2016). O conjunto de reflexões ali desenvolvidas sobre a produção textual da antropologia mediante a historicização crítica de antropólogos, historiadores, tradutores etc. – oito dos dez participantes tinham formação em antropologia, um em história e um em estudos literários – foi selecionado em função de estratégias experimentais de escrita e de novas inscrições etnográficas. Foram debatidas as relações entre antropologia e colonialismo e os critérios epistemológicos e políticos implícitos na representação do Outro. O observador tornou-se,

8 Um registro completo das discussões ali travadas pode ser encontrado em *Current Anthropology*, v. 26, 1985.

igualmente, alvo de uma crítica acerba decorrente do que era então designado privilégio político e epistemológico.

Não é fortuito que E. E Evans-Pritchard tenha participado como o epicentro da antropologia então questionada por seu “realismo etnográfico” e, conseqüentemente, por sua autoridade etnográfica. Buscava-se desconstruir a objetividade científica dessa antropologia, desautorizando-a através do que ela supostamente escondia, ou seja, notadamente as condições intersubjetivas de observação e interação. Dessa crítica, tendencialmente radicalizada, decorreria uma resposta ou um contraexemplo situado em polo inverso, isto é, a imersão na subjetividade do outro. No livro *Nisa: the life and words of a !Kung woman*, de Marjorie Shostak (2000), a descrição da história da personagem substitui a da estrutura e organização social das comunidade !Kung, o que valeu à autora o reconhecimento de se tratar de “[...] um dos mais bem sucedidos experimentos recentes da reumanização da escrita etnográfica [...]”. (PRATT, 1986, p. 43) Ao livro de Shostak, James Clifford (1986) também dedicou especial atenção em seu artigo no *Writing culture*, por considerá-lo uma tendência mais ampla à ruptura com o modelo de descrição etnográfica focado na estrutura e na organização social tão bem ilustrado pelos Nuer.⁹

No ensaio introdutório de *Writing culture*, sugestivamente intitulado *Partial truths* (Verdades parciais), coube, mais uma vez, a James Clifford explicitar um dos objetivos do debate, ou seja, “[...] abalar as bases a partir das quais pessoas e grupos representam com segurança os outros [...]”. (CLIFFORD, 1986, p. 56)¹⁰ A crise da representação estava, pois, conforme já assinalado, em foco. Igualmente em foco encontrava-se o caráter fragmentário com que se buscava marcar a etnografia.

Stephen Tyler (1986), em contraposição às etnografias modernistas da primeira metade do século XX, às quais James Clifford criticava a pretensão de se arvorarem em representações de totalidades socioculturais, advogava que os etnógrafos pós-modernos deveriam explicitar as limitações de suas interpretações, não pretendendo “representar” sociedades, mas meramente evocar experiências. Ao assim procederem, esses etnógrafos confirmariam a sua consciência

9 A elevada receptividade do livro de Shostak não se restringiu, é oportuno que se o diga, aos autores de *Writing culture*. Jonathan Skinner mencionou-o como sendo, talvez, “[...] um texto ponto de inflexão em conversas e entrevistas etnográficas e sua representação [...]” (2012, p. 23).

10 Roy Wagner, cujo livro *A invenção da cultura* foi publicado, nos Estados Unidos, na mesma época de *A interpretação das culturas*, saudou, com entusiasmo, “Verdades parciais”, considerando-a, “[...] provavelmente a visão geral mais abrangente de um objeto antropológico, ela própria uma discussão, uma exploração, uma crítica e uma autocrítica [...]” (1986, p. 97). Para Wagner (1986), Clifford desenvolve os parâmetros da hermenêutica pós-moderna contra a fachada de factualidade cientificista e literalismo, argumentando que verdades etnográficas são inerentemente parciais, comprometidas e incompletas.

da natureza fragmentária do mundo pós-moderno, pois nada o definiria tão bem quanto a ausência de “[...] uma alegoria sintetizadora, que nos faz recusar o momento da totalização estética, a história das histórias, o todo hipostasiado [...]”. (TYLER, 1986, p. 195)

No seminário realizado em Santa Fé, destacaram-se as claras inspirações do interpretativismo cultural de Clifford Geertz, não obstante ele não fosse eximido de críticas. O testemunho de George Marcus é, nesse sentido, especialmente significativo. Ele lembra que Geertz apresentou em um simpósio em Yale, em 1966, a primeira versão do seu artigo *Deep play* (Jogo profundo), onde foi compartilhada a sua inserção em campo através da participação em uma briga de galos em Bali. Ninguém parecia entender uma única palavra do que ele dizia. Visando a, aparentemente, superar o desentendimento, Marcus leu o seu texto sobre o desenvolvimento da Indonésia e o avaliou como muito empolgante, em comparação às literaturas de ciência política e economia até então produzidas. “O que mais me impressionou foi sua maneira de escrever. Com Geertz eu obtive a percepção inicial da questão da ‘representação’, da linguagem descritiva e narrativa como elemento-chave do método propriamente dito em antropologia [...]”. (MARCUS, 2015, p. 410)

Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences, organizado por George Marcus e Michael Fischer, foi publicado em 1986, seguido de uma segunda edição em 2014. Em sua página de divulgação de livros, a Universidade de Chicago anunciava o seu caráter provocativo para acadêmicos interessados em uma abordagem crítica das ciências sociais, arte, literatura, história e antropologia, com novos desafios surgidos desde a primeira edição. Seis grandes temas – a crise da representação nas ciências humanas; etnografia e antropologia interpretativa; outra experiência cultural: a pessoa, *self* e emoções; economia política e histórica mundial; técnicas contemporâneas de crítica cultural e antropologia; e a repatriação da antropologia¹¹ como crítica cultural – problematizavam esse momento experimental. Indagado como distinguia a crítica cultural em antropologia da interpretação Geertziana de cultura, George Marcus afirmou que foram questionados por *Writing culture* não só a escrita, mas também alguns dos conceitos fundamentais, a exemplo do conceito de cultura, fornecendo os meios para uma crítica interna criativa de áreas que se afiguravam problemáticas, isto é, o conceito holístico e funcionalista de cultura “que isolava os povos da história” e que era abordado em torno da representação; e a crítica da representação etnográfica, que trouxe de volta a crítica política da antropologia

11 Repatriação no sentido da antropologia estudar as sociedades de casa (*home society*) com tanto detalhe e rigor quanto o faz com outras sociedades. (MARCUS; FISHER, 2014, p. XVIII)

“cúmplice do colonialismo”. Finalmente, uma forma elaborada de reflexividade foi metodologicamente legitimada na condução do trabalho de campo. Do ponto de vista de Marcus, as dimensões assinaladas teriam constituído “[...] um paradigma crítico distinto pelo menos na antropologia norte-americana”. (MARCUS, 2015, p. 415)

No que concerne à *Anthropology as cultural critique*, Marcus afirma que ele refinou, “especificamente para antropólogos”, o paradigma crítico que *Writing culture* “levou para além da antropologia”, absorvendo a crítica da representação e da reflexividade como método, mas focando, preferencialmente, a função crítica já incorporada à pesquisa antropológica e alinhada com certos movimentos ocidentais clássicos de crítica cultural, a exemplo da Escola de Frankfurt; o Surrealismo e seus aliados na antropologia francesa; e o Realismo documentário na América, durante a Grande Depressão. (MARCUS, 2015, p. 415-416) Ambos – *Writing culture* e *Anthropology as cultural critique* – foram escritos de acordo com a antropologia interpretativa, na qual Clifford Geertz “era inquestionavelmente o protagonista”. (MARCUS, 2015, p. 415-416)

O conceito de cultura encontrava-se na berlinda e não tardou uma manifestação contrária por ninguém menos do que Marshall Sahlins. Em um longo artigo publicado em duas edições da revista *Mana*, cujo título é um rechaço às tentativas de desacreditar o conceito – *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção* (1997b e 1997c) – Sahlins foi direto ao ponto do seu incômodo: “Propor que o estudo da cultura seja banido das ciências humanas sob o argumento – por exemplo – de esse conceito estar politicamente manchado por um passado duvidoso, seria uma espécie de suicídio epistemológico [...]”. (SAHLINS, 1997b, p. 41) O resumo do artigo dissipava quaisquer dúvidas acerca do seu principal destinatário “[...] A identificação pós-moderna da ‘cultura’ com o colonialismo e o imperialismo é um diagnóstico falso: o contexto histórico-ideológico de gestação da ideia de cultura, marcado pela reação ao universalismo humanista, aponta na direção oposta [...]”. (SAHLINS, 1997b, p. 73)

É um artigo muito vigoroso, no qual Sahlins (1997b) desloca o foco do debate proposto para “a indigenização da modernidade”, alertando seus leitores de isso não se tratar de “otimismo sentimental”, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a “civilização” ocidental disseminou pelo planeta, mas “[...] de uma reflexão sobre a complexidade desses sentimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de sua sorte madrasta, suas presentes condições de existência [...]” (1997b, p. 53).

David Jacobson publicou, em 1991, *Reading ethnography*, aparentemente aproveitando-se da repercussão suscitada pelo tema e endossando o bordão Geertziano de que, em antropologia social, “o que os praticantes fazem é etnografia” (1991, p. 2), mas ele deixa claro, de partida, que o objetivo do livro é ajudar o leitor a compreender como ler uma etnografia, para o que se dispõe a conduzi-lo, objetiva e didaticamente. O primeiro ponto ressaltado é que as etnografias não descrevem meramente o objeto da pesquisa antropológica, ao contrário, elas constituem a interpretação do que o pesquisador observou e ouviu. Isso implica a seleção dos dados produzidos em campo e o seu relacionamento por meio de uma estrutura teórica. Uma etnografia constitui, pois, enfatiza Jacobson, um argumento que envolve dados, evidências ou suportes, ou seja, as formulações verbais dos membros da sociedade (modos de ação) e seus comportamentos observados (modos de pensamento e significado), de acordo com os quais são elaborados os estilos etnográficos. Apoiado em Meyer Fortes, Jacobson (1991) lembra ser possível atingir um nível de compreensão além do tema diretamente pesquisado em determinado contexto mediante comparação¹² com outros contextos de investigação.

Em 2011, como vimos anteriormente, Tim Ingold afirmou que “antropologia não é etnografia”, lembrando os distintos objetivos da segunda, que é atingir o entendimento generoso, comparativo e crítico do ser humano e do conhecimento do mundo no qual todos habitamos; e descrever, com precisão e sensibilidade, as vidas de outrem, através da observação. Tal distinção – não muito compartilhada no atual circuito acadêmico – tem em Radcliffe-Brown o seu pioneiro formulador que, por seu turno, se baseou na diferença entre investigação ideográfica – documentação de fatos particulares – e nomotética – proposições gerais ou demonstrações teóricas. Nesse sentido, etnografia seria um modo específico de investigação ideográfica que, mediante comparação,¹³ passa do geral ao mais geral e, em última instância, ao universal. Ou, literalmente, da descrição do particular à busca de leis. (RADCLIFFE-BROWN, 1952 apud INGOLD, 2011)

Ingold (2011) vai além, ao propor que o que distingue, *realmente*, a antropologia é que ela, de fato, não é um estudo de, mas um estudo com pessoas. Imerso com essas pessoas, o antropólogo aprende a ver, ouvir e tocar coisas.

12 “[...] fazer antropologia significa comparar antropologias. A comparação não é apenas a nossa ferramenta analítica e primária. É também nossa matéria-prima e nossa fundamentação suprema, porque o que comparamos, são sempre e necessariamente, de uma forma ou outra, comparações [...]. Em resumo, o antropólogo e o nativo estão engajados em ‘operações intelectuais diretamente comparáveis’ [...], e tais operações são acima de tudo comparativas”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 249-250)

13 Comparação não de objetos limitados ou entidades, mas de modos de ser. (INGOLD, 2011, p. 16)

Uma educação em antropologia não se limita a, meramente, fornecer-nos conhecimento sobre o mundo; antes, ela “[...] educa a nossa percepção do mundo, e abre nossos olhos e mentes para outras possibilidades de ser” (2011, p. 15). O leitor de Ingold reconhecerá aqui desdobramentos de outros trabalhos do autor (2000, 2010, 2014), nos quais ele desenvolve a ideia de aprendizado como educação da atenção, mediante o engajamento ativo no ambiente.

A separação que James Clifford (1990, p. 52) estabelece entre descrição e observação – descrição envolve “[...] um afastar-se do diálogo e da observação para um local separado da escrita, um lugar para reflexão, análise e representação [...]” – aponta, de acordo com Ingold, para a convencional associação da etnografia com o trabalho de campo e a observação participante, e da antropologia com a análise comparativa, depois da saída do campo. Ao contrário de Clifford, Ingold sugere que a antropologia é “[...] propriamente uma prática de observação ancorada no diálogo participativo [...]”, uma observação, portanto, em que o antropólogo “[...] responde à sua experiência de habitar [...]”. (INGOLD, 2010, p. 19) O antropólogo escreve para ele mesmo, para os outros e para o mundo uma correspondência verbal que se encontra “no coração do diálogo antropológico” (2010, p. 20). Na medida em que ele muda da investigação para a descrição, ele tem a necessidade de se recolocar – como etnógrafo – do campo de ação para a margem.

A crítica mais recente à etnografia – na antropologia e em outros campos disciplinares – provém também de Tim Ingold. Ele reclama, com certa contundência, da sua sobreutilização, a ponto de ter perdido boa parte do seu sentido, e da obsessão da antropologia com a etnografia, o que tem “solapado a sua voz pública”, conclamando a recuperação do valor da antropologia com vistas ao futuro, “[...] dedicada a recompor a ruptura entre imaginação e vida real [...]”. (INGOLD, 2014, p. 393)

A sua preocupação neste artigo cujo título é eloquente do seu propósito – “Chega de etnografia!” – é declaradamente mais “prospectiva do que retrospectiva”, e ele afirma estar convencido de falar pela maioria dos colegas antropólogos, ao denunciar o abuso do termo, que teria se tornado “[...] senso comum nas ciências sociais para além das nossas fronteiras disciplinares [...]” (2014, p. 384).

A quem se dirige o protesto de Ingold? Supomos que a todos aqueles que se sintam atingidos por sua crítica, os quais o leitor, seguindo seus passos e suas palavras, poderá identificar. Não parece subsistirem dúvidas de que, ao tonitruar que “[...] não basta afirmar que a pesquisa antropológica é etnográfica, porque é isso que os antropólogos fazem [...]” (INGOLD, 2014, p. 384), ele está se

referindo a Clifford Geertz (1978) e às repercussões que *A interpretação das culturas* produziu, particularmente, além da antropologia.

Um novo parêntese é necessário para situarmos o leitor. Recuemos a 1986 quando, no X Encontro Anual da Anpocs, Jeffrey Alexander, em uma conferência, afirmou que “[...] a teoria sociológica vive um momento crucial. [...] ação e estrutura precisam ser agora, articuladas [...]” (1987, p. 1). O seu texto-conferência¹⁴ esboçava, em grandes traços, o que poderia vir a ser um modelo sintético de inter-relação entre ação e estrutura. Ele constatava que os historiadores, cada vez mais, se baseavam na antropologia e não na sociologia, em cujo campo os conceitos de cultura e significado assumiam um lugar crescentemente central, como atestava “[...] a enorme influência de Geertz (1973), Turner (1969) e Douglas (1966)” (1987, p. 25). Alexander reivindicava, enfim, um reconhecimento mais direto da centralidade do “significado coletivamente estruturado”, com vistas ao desenvolvimento de uma teoria “verdadeiramente multidimensional” (1987, p. 28).

As evidências sugerem, muito fortemente, que Alexander estava fazendo o mesmo movimento produzido por historiadores em direção à antropologia interpretativa de Geertz. Eventuais dúvidas quanto a isso podem ser dissipadas pela nota 19 de seu texto, aqui integralmente transcrita:

Essa nova preocupação com a teoria antropológica se reflete na edição inteira da *American Historical Review* dedicada ao “Estado da história” [...]. Uma seção principal é dedicada à relação entre antropologia – definida em termos distintivamente culturais – e história (ver os artigos de Bernard C Cohen, John N. Adams, Natalie Z. Davis e Carlo Ginzburg, p. 227 e 291). No centro dessa relação está Clifford Geertz, cuja obra teve enorme impacto nos Estados Unidos tanto sobre a história da Europa como sobre a da América. Sewell passou cinco anos no Instituto de Estudos Avançados onde Geertz é uma das figuras dominantes. Darnton, membro do departamento de história de Princeton, conduziu seminários com Geertz durante muitos anos. Um jovem estudioso da história da América, Sean Wilentz, reconhece o papel central de Geertz nos seminários do Davis Center (também em Princeton), dos quais Wilentz (1985) se baseou para sua recente coleção de ensaios sobre ritual e poder. Geertz, por sua vez, estudou com Parsons e embora seu trabalho tenha se tornado culturalista desde então, sua proeminência dá ainda outra indicação de que o discurso da ciência social retorna à trilha sintética que Parsons sempre defendeu. (ALEXANDER, 1987, p. 30-31)

¹⁴ Sociology, Beverly and London, Sage Publications. Foi também publicado sob o título: O novo movimento teórico, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 2, n. 4, 1987.

É contra o uso abusivo do termo etnografia, tornado senso comum nas ciências sociais para além das fronteiras da antropologia, que Ingold está se insurgindo. Portanto, não se trata de uma posição contrária a que não antropólogos façam uso da etnografia, mas a que o uso seja banalizado. Retomemos ao autor. Ele aponta a confusão entre etnografia e trabalho de campo e sugere, em nome da consistência, referir-se apenas à observação participante — observar significa ver o que acontece em torno de nós, ouvir e sentir; e participar significa “[...] fazê-lo a partir da corrente de atividades através da qual a vida transcorre concomitante e conjuntamente com as pessoas e coisas que capturam nossa atenção [...]”. (INGOLD, 2014, p. 4) Por outro lado, observar não é objetificar, é atender às pessoas e coisas, aprender com elas e acompanhá-las em princípio e prática, do mesmo modo que não pode haver observação sem participação, isto é, “[...] sem uma composição íntima, uma percepção como uma ação entre observador e observado [...]”. (INGOLD, 2014, p. 4) Igualmente, a observação participante não é uma técnica para coleta de informação das pessoas sob o pretexto de estar aprendendo com elas. É, antes, a contemplação, em ato e palavra, daquilo que devemos ao mundo pelo nosso desenvolvimento e formação: é isso que Ingold entende por compromisso ontológico.

Mas, prossegue ele, observar e praticar observação também é educar, daí supõe-se haver boas razões para substituir “etnografia” por “educação” enquanto desígnio primeiro da antropologia (2014, p. 6). Em seu sentido original utilizado por Ingold, a educação desloca-nos de qualquer ponto de vista, de qualquer posição ou perspectiva que possamos adotar. É nisso que consiste a observação participante. Assim, praticar a observação participante “[...] é se juntar em correspondência àqueles com quem aprendemos ou entre os quais aprendemos [...]”. (INGOLD, 2014, p. 8)

Uma vez estabelecida a sua posição de que a etnografia não é um prelúdio para a antropologia, tampouco o trabalho de campo uma preliminar da escrita, antes o inverso, ou seja, “[...] o etnógrafo escreve, o antropólogo – um observador correspondente – desenvolve o seu pensamento no mundo [...]” (INGOLD, 2014, p. 10), o autor retoma a questão da perda da voz pública da antropologia, cujos vácuos praticantes de outros ofícios estariam ávidos por preencher. Ao contrário do que se poderia esperar, a sua avaliação sobre a antropologia contemporânea está longe de ser pessimista. Ele ressalta a sua originalidade comparativamente à maioria das outras disciplinas e imputa à etnografia, à qual abusivamente recorre, ter-se mantido refém do estereótipo popular do etnógrafo como aquele que se limita a descrever, retrospectivamente, vidas que estão em vias de desaparecer. Como escapar a este aparente impasse? Mediante a superação da ruptu-

ra entre realidade e imaginação, passando a etnografia a ser “as correspondências educacionais da vida real”, e a teoria, “uma imaginação nutrida através de engajamentos observacionais com o mundo”. (INGOLD, 2014, p. 12)

Algo similar é dito por Marilyn Strathern ao assinalar que a escrita só funciona

[...] se ela for uma recriação imaginativa de alguns dos efeitos da própria pesquisa de campo. [...] Ao mesmo tempo, as ideias e as narrativas que conferiam sentido à experiência de campo cotidiana têm de ser rearranjadas para fazer sentido no contexto dos argumentos e das análises dirigidos a outro público. Em vez de ser uma atividade derivada ou residual, como se pode pensar de um relatório ou reportagem, a escrita etnográfica cria um segundo campo. A relação entre esses dois campos, portanto, pode ser descrita como “complexa”, no sentido de que cada um deles constitui uma ordem de envolvimento que habita ou toca parcialmente, mas não abrange a outra. Na verdade, cada um dos campos parece girar em sua própria órbita [...]. (2014, p. 345-346)

O que Strathern (2014) afirma concerne a um dos aspectos mais complexos para um etnógrafo, ou seja, a relação entre o momento em que ele está em campo e o momento posterior à mesa de trabalho. No “momento etnográfico” tem lugar a imersão vital e totalizadora, e os acontecimentos sucedem-se tanto a partir da visão instruída pela teoria e leitura prévia quanto do efêmero e do imponderável, o que resulta em lembranças revistas na memória e em efeitos para análises inusitadas. No caso da autora, certos momentos-chave nunca saíram de sua memória e acabaram inspirando revisões interpretativas recorrentes. No fundo, extrapolando um pouco, o campo etnográfico e suas memórias sempre retornam, para serem vistas e concebidas novamente, em conjunção com contínuas leituras antropológicas, levando sempre a novas possibilidades de interpretação. Certas impressões etnográficas nunca são esquecidas e, como todos de alguma maneira confirmam, o campo imprime sua marca ao etnógrafo.

Parece possível concluir, pois, que hoje em dia se enfatiza mais ainda do que antes a interação entre o preparo prévio e a imersão do etnógrafo enquanto pessoa desinformada em um meio estranho coabitado com pessoas informadas, no âmbito de um quadro processual em que são consideradas as características pessoais de todos os participantes, em meio a um processo de seleção, participação e percepção no campo, que se completa com a reconstituição da experiência percebida e concebida na análise posterior, para a condensação seletiva sob a forma de um escrito, segundo os cânones a serem observados. As complexida-

des desse processo impõem seleção permanente de observação direta, indireta e analítica, bem como constante reflexividade.

Como vimos neste sobrevoo, a antropologia tem se inclinado a submeter conceitos analíticos e estilos etnográficos a um duro escrutínio, o que muitas vezes pode suscitar certo aturdimento devido ao fato de tais escrutínios mais se assemelharem a exercícios de desconstrução. Passados, contudo, os efeitos imediatos desses movimentos, a insegurança dá lugar à percepção de que o campo disciplinar está vivo graças a uma espécie de recusa tácita, entre os antropólogos, de instalação em uma zona de conforto... pelo menos por tempo indeterminado. Não obstante, persiste, em determinadas situações, a percepção de que certos autores e/ou certas contribuições se pretendem inaugurais, negligenciando o fato de que a compreensão, contemporaneamente tida como pós-colonial, de que determinadas categorias analíticas não podem ser tão universalmente aplicáveis foi antecipada pelos chamados pais fundadores desde o século XX.

Certas experiências bibliográficas mais recentes, a exemplo do livro coordenado por Michael Herzfeld (2014) e patrocinado pela Unesco – *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade* –, de fato, um conjunto de ensaios de diversas autorias previamente autorizadas – corroboram este caráter de desafio crítico. Nesse caso, os vários autores ajustam-se a duas exigências principais: 1) manter distância crítica dos extremos solipsistas da moderna teoria sociocultural: o pós-modernismo e o positivismo nos seus excessos mais dogmáticos (leis, regularidades), mantendo, ao contrário, uma posição crítica que Herzfeld define como sendo “meio termo militante” – um espaço fortemente resistente ao fechamento e que esteja verdadeiramente fundamentado numa valorização em aberto do empírico ou um ponto de vista intermediário; 2) o sentido do que o autor denomina de “a interpretação pedagógica da antropologia” – a insistência no fato de que todos os seus fracassos oferecem ao estudante uma compreensão pragmática de tudo aquilo que a epistemologia trata. Aqui, mais uma vez, para os autores envolvidos no projeto, “[...] a modéstia de uma disciplina preocupada mais com a prática do que com a grande teoria pode ter um efeito mais duradouro no mundo [...]”. (HERZFELD, 2014, p. 9) Essa é uma visão da antropologia como um modelo de compromisso crítico com o mundo, mais do que uma explicação distanciada e autoritária do mundo.

Por outro lado, não se pode ignorar, hoje, que o conhecimento que os antropólogos produzem está imediatamente aberto à crítica por parte daqueles sobre quem ele é produzido. Isso significa especialmente dizer, por exemplo, que o crescimento veloz das formas sociais urbanas abalou, definitivamente, a separação entre observador e observado. Tal como Nestor Canclini aponta (1998), os

próprios antropólogos estão sujeitos à maioria das forças que afetam as populações urbanas que eles estudam. Do mesmo modo que eles estão, cada vez mais, completamente conscientes das vinculações históricas da disciplina, o que tem resultado em abordagens cada vez mais reflexivas.

A percepção de que os interlocutores estão envolvidos em práticas teóricas, menos através de um envolvimento profissional e mais da realização de operações intelectuais diretamente comparáveis, é, igualmente, uma constatação incontornável. Crescentemente, os nossos interlocutores “leem o que escrevemos”, alguns escrevem, e escrevem antropologia. De interlocutores eles têm se transformado, crescentemente, em colegas.

Do mesmo modo, verifica-se, hoje, a inadequação de tratar o discurso popular e a teoria antropológica como dois domínios totalmente separados, atentando-se ao fato de que as teorias se baseiam em noções geralmente populares, assim como as interpretações dos interlocutores foram inundadas com o vocabulário antropológico, tal como Manuela Carneiro da Cunha demonstra em *Cultura com aspas e outros ensaios* (2009).

O número 10 da Revista Prelúdios apresenta a primeira parte do Dossiê *Experiências Etnográficas*. Esta primeira parte reúne dez artigos apoiados em etnografias realizadas entre comunidades quilombolas, indígenas, de religiões de matrizes africanas e uma comunidade universitária, além de uma resenha de um livro em espanhol em que os autores analisam a metodologia de produção de autoetnografia. Os artigos reunidos apresentam aspectos específicos das pesquisas desenvolvidas, bem como compartilham aspectos do fazer etnográfico com base em reflexões sobre as experiências.

O primeiro artigo, *Uma etnografia dos laudos antropológicos de reconhecimento territorial quilombola: apontamentos teórico-metodológicos e éticos da pesquisa*, de Flávio Assis, detém-se sobre a produção de laudos antropológicos de reconhecimento territorial quilombola elaborados pela Superintendência Regional do In-cra na Bahia, de 2003 a 2018. O autor compartilha com o leitor aspectos teóricos e metodológicos da sua etnografia, considerando o fato de se tratar também do seu próprio campo de atuação profissional.

No âmbito de etnografias junto a quilombolas, o artigo *Insurgências quilombolas no sertão: Tijuaçu e Cariacá, entrelaçares identitários entre comunidades “irmãs”* permite ao leitor conhecer experiências de insurgência, social e étnica, nas comunidades quilombolas Tijuaçu e Cariacá, norte do sertão da Bahia, impulsionadas pelo movimento “Barulho do Quilombo”. A partir de sua experiência

etnográfica, Paula Odilon Santos examina as representações construídas em torno do “ser quilombola” no sertão.

Ainda no norte do estado da Bahia, o artigo *Ser negra(o) e aspirante a etnóloga(o): notas sobre o trabalho de campo com os Kiriri*, de Fernanda Almeida e Jar-del Rodrigues, apresenta ao leitor uma abordagem mais subjetiva – melhor será dizer intersubjetiva –, uma vez que os autores, além de produzirem reflexões sobre o trabalho de campo que realizaram parcialmente juntos, ponderam sobre suas próprias trajetórias na Universidade enquanto “jovens e negros advindos do interior”, cujos “marcadores sociais” se fazem presentes na experiência e produção etnográficas.

Algumas reflexões sobre inserção, análise de discurso e análise situacional em um campo etnográfico junto ao povo Kiriri, de Gabriel Cardoso, analisa sua experiência de campo desenvolvida entre novembro de 2016 a novembro de 2018 como parte do seu trabalho de conclusão de curso da graduação como bacharel em Ciências Sociais. O autor abre também um campo reflexivo sobre questões de método e inserção em campo.

Desloquemo-nos agora para o sul do estado da Bahia, com duas etnografias no âmbito da luta territorial de longa duração entre povos indígenas.

Em seu artigo *Narrativas de luta por terras e direitos: construindo histórias e memórias com os Pataxó Hãhãhãĩ*, Jurema Machado A. Souza oferece ao leitor uma análise da sua relação de pesquisa e do seu engajamento ao longo de vinte anos de atuação junto a esse povo. Nos últimos anos, juntamente com um grupo de indígenas, ela iniciou um processo de “construção da história de luta dos Pataxó Hãhãhãĩ”, mediante a produção de biografias de lideranças, relatos de retomadas de terra e de construção de trajetórias na dispersão, processo apoiado nas correspondências trocadas entre parentes indígenas, em diversos momentos específicos.

“*Você pode ir para o fundo do mundo, mas sempre volta para a aldeia*”: os Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia, e o retorno dos parentes, de Daniela Alarcon, descreve e analisa a mobilização contemporânea dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Terra Indígena Tupinambá de Olivença, sul da Bahia), em um contexto de recuperação territorial ao longo de dez anos. A autora apresenta ao leitor a reconstituição de trajetórias de pessoas envolvidas nesse processo, como transcorreu o retorno de parentes, e como os retornados se reintegraram à aldeia. Além da atuação dos indígenas, o processo foi exitoso graças aos encantados, principais entidades da cosmologia Tupinambá.

Se, no artigo anterior, a atuação dos encantados é destacada na luta territorial e no retorno de parentes, em *Agradar e agradecer aos Deuses: ser atacado en-*

tre povos indígenas do Nordeste do Brasil, Cyril Menta faz uma imersão no mundo ritual dos Pankararé (Bahia) e Pankararu (Pernambuco). O autor compartilha sua experiência com o chamado mundo invisível – que permite, mediante sonhos e transes de possessão ou visão, a transmissão de conhecimentos – e como ela afetou a pesquisa.

Ainda no campo da cosmologia, *Candomblé de caboclo: notas de um trabalho de campo na ilha de Maré* apresenta a trajetória da mãe de santo Maria do Nascimento da Encarnação – Baía –, liderança de um terreiro de candomblé de caboclo, na Ilha de Maré. Trata-se de uma pesquisa que apoia a dissertação de mestrado de Marcos Rodrigues, que compartilha com o leitor os primeiros passos da sua experiência etnográfica, incluídos os aspectos de caráter metodológico.

No artigo *Experiências etnográficas na Quimbanda norte-mineira: reflexões iniciais*, Taísa Domiciano Castanha relata a sua experiência etnográfica junto ao Centro Espírita Estrela do Oriente, terreiro dirigido por dona Rosa e Pássaro Preto, na cidade de Montes Claros, norte de Minas Gerais. A etnografia produzida permite-nos adentrar ao rico universo da Quimbanda.

Distante de contextos indígenas e afro-brasileiros, mas ainda no campo da religiosidade, o último artigo, *Mapeando controvérsias públicas religiosas entre alfaomeguenses*, trata de disputas entre participantes de grupos evangélicos do movimento Alfa e Ômega na Universidade Federal da Bahia (UFBA), que atua em prol da evangelização de universitários. Os dados apresentados datam de 2016, quando o autor – Mardson da Silva – desenvolveu sua experiência etnográfica com o movimento, no espaço universitário.

A primeira parte do Dossiê se encerra com uma revisão do livro *Autoetnografía: una metodología cualitativa* (de Silvia M. Bénard Calva, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2019), por Suzana Maia e Jeferson dos Santos Batista. Em face da escassez de publicações em português disponíveis sobre o tema, a resenha atende ao crescente interesse de pesquisadores sobre a temática.

A expectativa dos organizadores é que as duas partes deste Dossiê Etnográfico, além de compartilhar pesquisas desenvolvidas em um conjunto de contextos diversos, contribuam para a formação em etnografia, para estimular o interesse pelo Outro, como fonte de produção de conhecimento, e para a troca simétrica de saberes.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, J. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 2, n. 4, p. 5-28, 1987.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1998.
- CUNHA, M. C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CLIFFORD, J. On ethnographic allegory. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 98-121.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986
- DOUGLAS, M. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Penguin, 1966.
- GEERTZ, C. *The interpretation of culture*. New York: Basic Books, 1978.
- HERZFELD, M. Orientations: anthropology as a practice of theory. In: HERZFELD, M. (org.). *Anthropology: theoretical practice in culture and society*. London: Blackwell: Unesco, 2001.
- INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skills*. London: Routledge, 2000.
- INGOLD, T. Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy*, Oxford, n. 154, p. 69-92, 2008.
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 06-25, 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/6777/4943>. Acesso em: 4 jan. 2021.
- INGOLD, T. Epilogue: "Anthropology is not ethnography." In: INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011. p. 229-243.
- INGOLD, T. That's enough about ethnography! *HAU: JOURNAL OF ETHNOGRAPHY THEORY*, London, v. 4, n. 1, 2014.
- JACOBSON, D. *Reading ethnography*. New York: State University of New York Press, 1991.
- MARCUS, G. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 34, p. 197-221, 1991.
- MARCUS, G. Entrevista. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 407-423, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/mana/v21n2/0104-9313-mana-21-02-00407.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2020.

MARCUS, G.; FISCHER, M. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. 2. ed. Chicago: University Chicago Press, 2014.

McGRANAHAN, C. Ethnography. In: CALLAN, H. (ed.). *The international encyclopedia of anthropology*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.

PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, p. 377-391, 2014.

PRATT, M. L. Fieldwork in common places. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 27-50.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West, 1952.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1997a.

SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 41-73, 1997b.

SAHLINS, M. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 103-150, 1997c.

SHOSTAK, M. *Nisa: the life and words of a !Kung woman*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

SKINNER, J. A four part introduction to the interview: interview; society, sociology and the interview. In: SKINNER, J. *The interview: an ethnographic approach*. London: Berg, 2012. p. 1-49.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TYLER, S. Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. p. 122-140.

TRAJANO FILHO, W. Que barulho é esse, o dos pós-modernos? *Anuário Antropológico*, ano 1986, Brasília, DF, p. 133-151, 1988.

TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. Chicago: Aldine, 1969.

VINCENT, J. *Anthropology and politics: visions, traditions and trends*. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.

WAGNER, R. The theater of fact and its critics. *Anthropological Quarterly*, Washington, DC, v. 59, n. 2, p. 97-99, 1986.

WHITE, B. *Clifford Geertz: singular genius of interpretive anthropology*. *Development and Change*, Oxford, v. 38, n. 6, p. 1187-1208, 2007.