

SÉRIE ANTROPOLOGIA

316

**PODER E SILENCIAMENTO NA
REPRESENTAÇÃO ETNOGRÁFICA**

José Jorge de Carvalho

**Brasília
2002**

PODER E SILENCIAMENTO NA REPRESENTAÇÃO ETNOGRÁFICA

José Jorge de Carvalho
Depto. de Antropologia - UnB

I. Confrontando modelos de representação etnográfica¹

Proponho-me a discutir, de um modo sintético e programático, a inscrição cultural que chamamos de etnografia, atividade acadêmica realizada pelos antropólogos, porém que não pode deve ser entendida como exclusividade sua. Em um ensaio anterior, a que o presente texto pode servir de complemento, discorri sobre três momentos teórico-políticos do olhar etnográfico e tentei construir as bases de uma relação de mútua interpelação entre nativo e etnógrafo no espaço nacional. Para tanto, discuti os teóricos pós-coloniais e analisei os dois modos de representação do subalterno teorizados por Gayatri Spivak no seu ensaio já clássico “Pode o Subalterno Falar?” (Spivak 1993). Spivak ampliou ainda mais seu modelo analítico no seu último livro, *Crítica da Razão Pós-Colonial*, onde discute as características, hoje, de quem é o informante nativo da Antropologia e dos projetos transnacionais de intervenção controlados pelos países poderosos econômica e militarmente. Seu ensaio visa demonstrar que esse nativo atualmente imolado nos quatro cantos do mundo é, em primeiro lugar e mais que qualquer outro, a mulher pobre trabalhadora. Nessa mulher, habitante do Terceiro Mundo e migrante, muitas vezes trabalhando ilegalmente no Primeiro Mundo, a condição global de subalternidade encontra seu emblema. Num tour de force conceitual de rara originalidade, Spivak une a filosofia de Kant (segundo ela, com sua misoginia fundante) à existência dessa mulher explorada mundialmente. Cito a frase, poderosa, de Spivak como um exemplo da possibilidade de se unir universos discursivos aparentemente incomensuráveis através de um argumento deveras interdisciplinar: “Meu exercício pode ser chamado de um travestismo escrupuloso no interesse de produzir uma contranarrativa que fará visível a forclusão do sujeito cuja falta de acesso à posição de narrador é a condição de possibilidade de consolidação da posição de Kant” (Spivak 1999:9). Spivak admite ironicamente que o lugar da teoria é um lugar masculino (ou pelo menos tem sido até agora) e por isso deve se transvestir deliberadamente de acadêmico para ocupar uma vaga nesse palco.

Sendo consequentes com a metáfora ricoeuriana-geertziana de tratar a cultura como um texto, faz sentido considerar também a Antropologia, pelo menos na sua faceta mais próxima daquilo que antes se chamava de Antropologia Simbólica, como

¹ Este texto foi apresentado inicialmente na XXII Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, em Brasília, em julho de 2002. Refaço-o agora como uma tentativa de ampliar o debate com a rica proposta de discussão de representação na Antropologia colocada por Otávio Velho (1995), a quem o dedico.

uma vertente etnográfica da Literatura Comparada: trazemos (e produzimos) textos não incluídos nos cânones estabelecidos dos estudos de literatura e ampliamos o espaço daquilo que Goethe chamava de *WeltLiteratur* (Literatura Universal). E o campo da literatura é o campo da representação. Daí a idéia do trabalho etnográfico como um processo de tradução cultural. Na tradução da língua oral, popular ou nativa, para a escrita acadêmica, o “informante” traduzido (um sujeito qua objeto) na maioria das vezes tem estado inteiramente indefeso e desprotegido diante do tradutor. Para caracterizar o modelo mais comum da tradução etnográfica, que ainda segue uma herança teórico-política que pode ser chamada de neo-colonial, vale adaptar uma expressão de Pierre Bourdieu e reconhecer que frequentemente o etnógrafo-tradutor tem desapropriado o nativo do seu capital linguístico e expressivo. A distância de poder e de acesso à informação opera inversões unilaterais no modo como a produção cultural alheia foi representada, mediante o que o nativo de algum lugar adquire uma aura de anonimato prassividade frente à exuberância que o seu texto passa a alcançar aoser inscrito numa etnografia de prestígio.

Martin Heidegger, existencialmente tão alheio à problemática dos textos culturais não ocidentais de tradição oral, foi justamente quem reivindicou o valor desse nativo-autor do texto inscrito na academia interpretante ao teorizar, com elegância e precisão, o ato da tradução no interior de uma mesma língua: “Somente o que se pensa verdadeiramente guarda a sorte de sempre ser compreendido de novo e “melhor” do que foi compreendido. Só que esse melhor nunca é mérito do intérprete, mas a dádiva do que se interpreta” (Heidegger 1998:78). No mundo do saber como capital, porém, que contagia a relação dos indivíduos com o consumo e até mesmo a relação dos acadêmicos com seus objetos de estudo (que na verdade são sujeitos), a dádiva do conhecimento pode nem sempre ser reconhecida no seu valor humano de troca gratuita, sendo assimilada pelo estudioso como informação potencialmente capaz de assumir um valor de uso na hierarquia da produção acadêmica, que agora se quantifica quase como se fosse uma mercadoria.

A consciência dessa transferência de capital textual tem estimulado novas formas de representação cultural por partes de alguns etnógrafos. Por exemplo, um modo de suavizar, ainda que no campo puramente retórico, o domínio do analista sobre a representação da cultura do outro é a proposta de Steve Tyler (seguida, entre outros, por Paul Stoller), de utilizar a voz média no ato de inscrição etnográfica. Idéia retirada de Roland Barthes, a apresentação da etnografia na voz média tenta resolver o incômodo problema da representação eliminando a presença do autor no texto etnográfico, o qual assumiria uma aura dupla, de extra-objetividade e de extra-subjetividade.² Essa alternativa, que evidentemente expressa, através da escolha linguística, uma política defensiva contra as acusações de objetificação que vêm rondando cada vez mais a comunidade de antropólogos, ainda exige uma avaliação mais detalhada sobre os seus resultados. O próprio Paul Stoller, grande defensor da proposta de Tyler, tem se distinguido por usar com mestria os relatos etnográficos em primeira pessoa, representando-se como mero reagente criativo a uma agência simbólica por ele definida como protagonizada inequivocamente pelos nativos (Stoller 1989 e Stoller & Olkes1987).

² Ver Tyler (1997).

Outro etnógrafo e narrador criativo é Michael Taussig, que tem feito várias tentativas de desfazer a autoridade monológica do autor em obras como *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem, Mimesis and Alterity* e *Nervous System*, todas inspiradas no surrealismo, na colagem e na confecção dos *Konvoluts* da *Obra das Galerias* de Walter Benjamin (cujas inscrições, diga-se de passagem, deveriam se inscrever a si mesmas sem inflexões em primeira ou terceira pessoas).³ Contudo, Taussig experimenta com um efeito inverso no seu último livro, *The Magic of the State*, em que exerce uma espécie de hiper-objetivismo (ainda que na forma externa do panorama tipo colagem), numa alternância consciente e controlada entre ficção e documentário, que faz (contraditoriamente em termos do seu projeto anterior) o efeito retórico de regressar a autoridade etnográfica ao produtor do texto, o escritor, tão presente no seu papel de dono da representação que pode alternar o “nós” pessoal, com o “nós” impessoal, coletivo, corporativo. Impessoal ou não na retórica, a fala é ineludivelmente de Taussig.

Uma crítica extremamente poderosa à representação cultural na Antropologia foi formulada por Edward Said na conferência intitulada Representar o Colonizado, que proferiu para a Associação Norte-Americana de Antropologia em 1987, a qual, que eu saiba, ainda clama por uma resposta. Nesse ensaio poderoso, Said reage com veemência a duas metáforas de Geertz tão usadas no Brasil, a de “ponto de vista nativo” e de “descrição densa”: “a moda das descrições densas e dos gêneros confusos fecha e bloqueia o clamor de vozes que, do exterior, pede para que se considerem suas reclamações contra o imperialismo e a dominação. O ponto de vista nativo, diferentemente da forma em que tem sido frequentemente retratado, não é um fato apenas etnográfico, ou um construto hermenêutico; é em grande medida uma resistência contínua e controvertida, prolongada e constante, à disciplina e à praxis da Antropologia mesma (como representativa do poder “de fora”), a Antropologia não como textualidade, mas como um agente, em geral direto, da dominação política” (Said 1996:48-49). Pelo que sei, nem Geertz nem seus seguidores responderam diretamente ao ensaio de Said.⁴ Adaptando a crítica de Said ao nosso caso, de uma Antropologia cujo objeto está mais confinado ao espaço nacional, faltaria ainda apenas criticar, não o colonialismo interno, mas o imperialismo na nossa área específica de atividade.

Outra linha ainda bastante rica de discussão da representação e que penso que tem sido ainda muito pouco explorada no Brasil é o tipo de análise de conjuntura histórica e ideológica feita pelo Grupo de Estudos Subalternos, reunidos em torno das revistas *Boundary 2* e *Nepantla* da Universidade de Duke, entre os quais se destacam Walter Mignolo e Alberto Moreiras. Esse grupo de estudiosos da subalternidade (eles mesmos absolutamente não subalternos) analisam os interesses institucionais das opções teóricas e metodológicas feitas pelos acadêmicos, incluindo os antropólogos. Uma idéia recorrente nas suas análises, a das culturas da academia, merece maior atenção por parte da nossa academia subalterna, na medida em que já coloca, para nós,

³ Ver a obra prima de etnografia da cultura do capitalismo do século XIX em forma colagem de Walter Benjamin (1999).

⁴ Em um ensaio anterior, utilizei a categoria imperialismo, até agora praticamente ausente dos textos de antropólogos brasileiros (Carvalho 1997).

o desafio de transitarmos, já não da voz nativa para a voz da academia, mas também (sobrepondo-se a essa oposição e às vezes confrontando-se a ela), da reflexão acadêmica para a meta-acadêmica.⁵

Uma análise particularmente estimulante surgida desse empreendimento de crítica meta-acadêmica pode ser extraída do ensaio de Patrick Wolfe sobre o “Dreamtime” dos Aborígenes australianos, famosos na cultura etnográfica pelo seu poder telepático. Mostrando um espelho colonial às interpretações de Spencer e Gillen e de Elkin do tempo do sonho dos Koori, Wolfe procura demonstrar que a idéia do “Dreamtime” é uma idéia fixada pelos colonos ingleses no auge da era colonial, e com um detalhe: foi formulada em inglês e repetida pelos Koori por mais de um século! Argumento simples, porém poderoso, que guarda relação com a abordagem crítica de Edward Said: foi uma cultura acadêmica específica que inscreveu o imaginário dos aborígenes, silenciando os seus idiomas locais para depois dedicar-se a representar sua cultura etnograficamente, criando um mito meta-acadêmico poderoso, qual seja, o do “Dreamtime”, que ainda fascina religiosos, cientistas e até aventureiros como Bruce Chatwin. Eis uma frase seminal de Patrick Wolfe: “O conhecimento acadêmico sobre o conhecimento aborígene nunca pode ser inocente. Está por demais enfronhado numa relação histórica através da qual o nosso poder é o desempoderamento do outro” (Wolfe 1997:83).

Por último, há que pelo menos indicar o programa fascinante de representação cultural encarnado na linguagem filmica etnográfica de Jean Rouch: o construtivismo constante; a metamorfose do olhar observador, espelhado na e espelhando a metamorfose do olhar do observado; os comentários dos nativos sobre as suas imagens captadas pela sua câmara “em transe”, todos eles incorporados na trilha sonora da edição; a reflexividade permanente no ato mesmo de observar, de interagir e de registrar; a narração-comentário-performance, sempre única, criada pelo próprio cineasta por ocasião de exibição de seus filmes. São todas realizações de valor teórico que anteciparam em muito tempo as discussões travadas nas últimas décadas, em linguagem escrita, sobre a reflexividade do ato etnográfico.

II. Sobre a tradução cultural

Apesar das inúmeras e frequentes discussões sobre diferença na Antropologia brasileira, quase não temos uma presença da diferença na condição analítica. A disciplina se construiu no Brasil como universalista, supostamente acima das diferenças de gênero, acima das configurações raciais historicamente marcadas, acima das estruturas de classe específicas do país; e acima do ethos particular da nossa elite nacional - idealmente, todos irmanados na emulação da postura disciplinar hegemônica na Europa e nos Estados Unidos.

Do mesmo modo que não faz sentido regressar as análises da sociedade a uma etapa pré-durkheimiana, ressalvo que não se pode mais analisar tradições disciplinares acadêmicas como se vivêssemos numa era pré-foucauldiana. Nas escolhas da

⁵ Também Rita Segato tem realizado essa crítica meta-acadêmica ao contrastar as interpretações de etnógrafos da religião iorubá, com seus interesses geopolíticos e nacionais específicos (Segato 1996 e 2001).

representação do nativo, do outro, do subalterno, compõem regimes de verdade construídos dentro de padrões de disciplinamento e de controle do poder e circulação das idéias. Isso não é menos verdadeiro na Antropologia que nas outras áreas de atividade mais explicitamente funcionais para a reprodução do estado e da sociedade, tais como as profissões liberais, as corporações de ofícios, os militares, etc. Tal questão já é suficientemente conhecida dos teóricos da disciplina, com a diferença que optam por não discuti-la, com medo de que isso conduza ao seu desaparecimento! Esse horror do fim parece instalado atualmente nas práticas disciplinares de descrição cultural e muito particularmente na Antropologia. George Marcus, por exemplo, representante de um questionamento da verdade autoral na Antropologia formulado há duas décadas atrás, registra claramente agora, em seu livro mais recente (*Ethnography through Thick and Thin*), os questionamentos foucauldianos da representação etnográfica, mas oferece uma saída que é uma forma de escapar do problema, na verdade, em tudo análoga à saída de muitos psicanalistas quando alguém critica a Psicanálise: psicanalisa-o imediatamente. Assim, pressionado para justificar a estrutura de disciplinamento do conhecimento e da verdade na etnografia por parte da Antropologia acadêmica, sugere que esse assunto daria uma boa etnografia! Ou seja, tenta escapar do problema do poder e do silenciamento apenas para reeditá-lo de um modo oblíquo: como se fará essa etnografia sobre as críticas às práticas de controle e disciplinamento da voz nativa embutidas nas etnografias?

Representação, hoje e sempre, passa necessariamente por auto-apresentação. Os dilemas da representação etnográfica são também dilemas de como se auto-apresentar face aos pares, aos nativos e ao terceiro (no nosso caso, um europeu ou um norte-americano) que nos atribuirá o lugar de mensageiros da voz da ciência. Esses dilemas se intensificam após a constatação de que passaram os dias em que um “nós” unia toda a comunidade de antropólogos. Além desse “nós”, também o impessoal “se” denotava ainda mais cientificidade e objetividade (como por exemplo, o “one” coletivo e individualizante dos antropólogos britânicos).

Relembremos aqui alguns dos momentos teórico-políticos em que essa unidade impessoal se fraturou. O primeiro momento talvez tenha sido quando chegaram, no mundo acadêmico dos países centrais, os primeiros antropólogos nativos que haviam sido informantes dos etnógrafos que estudaram suas “tribos”. Essa fratura foi ainda tímida, porque a barreira de poder era ainda intransponível, eles se apresentavam como porta-vozes complementares e não como alternativas à visão dos mestres europeus. Uma geração adiante, surgiu a voz das mulheres partícipes da Antropologia dos países centrais, apresentando-se exatamente como mulheres. O posicionamento tomou uma inflexão irreversível a partir de então: a inflexão de gênero, praticamente incortonável, que veio para ficar e seccionar irrefutavelmente a suposta unidade cognoscente da representação cultural.

Um impacto ainda maior surgiu no final dos anos 70, com a intensificação de múltiplas fraturas da unidade já desfeita: inter e intra-gêneros; inter e intra-colonizadores; inter e intra-colonizados; entre clássicos e pós-modernos. E se nos restringimos estritamente à academia central, podemos chamar a última dessas fraturas como o confronto entre pós-modernos e anti-pós-modernos. Trata-se de uma batalha de política teórica em que os dois lados se desautorizam mutuamente: os formados no esquema clássico da representação etnográfica (os etnólogos franceses, os antropólogos sociais britânicos, os norte-americanos formados nos “quatro campos”), estão convencidos

de que não devem se auto-apresentar no ato de representar a cultura nativa, por razões inclusive epistemológicas; e os pós-modernos procuram mostrar o caráter acrítico (o que significa dizer: apenas pretensamente verdadeiro) do conhecimento trazido pelos etnógrafos clássicos que não se olharam no ato de olhar os nativos.

Retomando o tema central, representar significa produzir a tradução de um código cultural na forma de uma representação textual. A tarefa do etnógrafo é, classicamente, trazer uma presença - oculta, silenciada, marginalizada, suprimida, recalcada, esquecida, incompreendida - à luz da transparência textual da disciplina que se propõe universalista. A tradução cultural implica um filtro muito particular. Toda ela, ao formular-se no discurso, rompe o “nós” contratual entre nativo e acadêmico que existia com a idéia ingênua de traduzir significado. O quadro se complica ainda mais no momento presente, pós-foucauldiano, quando a questão do poder passa a ser tratada como se fosse coesa, coetânea, colada, contígua, co-nata à questão do significado. Mais ainda, a formação de uma estrutura de poder se dá em articulação com o processo de produção dos próprios significantes. A opção “nós” denota um desejo claro de negar a realidade da co-autoria. Podemos dizer que o etnógrafo que não se assume como co-autor é mais propenso a dizer “nós”. Não pode haver co-autoria nesse “nós”, porque nesta perspectiva o saber universal só existe do lado do etnógrafo, e nunca do lado “deles”.

III. Posicionamentos encobertos

Conforme já argumentei, há muito pouca prática do posicionamento autoral explícito e há inclusive muita resistência em admitir que ele deva ser explicitado. Paralelamente a essa restrição, são poucos os exercícios conscientes de co-autoria com que contamos. Agimos como se os mecanismos de controle e hierarquização da sociedade brasileira não encontrassem ressonância e reprodução no seio da comunidade acadêmica. Por exemplo: as Ciências Sociais no Brasil e mesmo a mídia manifestam, de uma forma crescente, uma verdadeira obsessão pela questão racial. Discutimos eternamente o mito da democracia racial, cavalo de batalha de todos os consagrados e condecorados da elite nacional, de Gilberto Freyre a Darcy Ribeiro. Alguns antropólogos (e ainda não todos) chegamos a admitir, com diversos graus de ênfase e ressalva, a existência de uma exclusão racial sistemática e perversa, porque silenciosa, operando na nossa sociedade. Contudo, o mapa cognitivo da comunidade antropológica ainda se constrói maioritariamente segundo a oposição formulada há mais de quarenta anos atrás entre índios e “sociedade nacional”. Do primeiro grupo saem nossos nativos emblemáticos; do segundo, os antropólogos profissionais. Quanto aos negros, que conformam 47% da população do país, estão praticamente ausentes do quadro. Em princípio, deverão ser localizados na sociedade nacional; contudo, não se transformam em antropólogos. Dada a importância, para a Antropologia, da diversidade, impressiona que a comunidade antropológica ainda não tenha se pronunciado sobre a baixíssima presença de negros na própria Associação Brasileira de Antropologia, associação que se propõe, entre outras tarefas, estudar esse problema crônico da nossa nacionalidade ainda pós-escravista⁶. Raciocínio análogo se poderia fazer acerca dos índios: não incomoda a

⁶ Sobre a exclusão silenciosa e generalizada dos negros da academia brasileira, ver o texto da nossa proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de

quase inexistência de índios nas nossas universidades? Não deveria ser um assunto central de uma discussão da representação cultural “entre nós”?

Retomando um argumento formulado por Otávio Velho⁷, é como se à associação só interessasse a diversidade nativa; no seio da comunidade de antropólogos acadêmicos, a homogeneidade social, racial e de classe facilita os processos decisórios, intensifica o disciplinamento do campo e estimula a reprodução do regime de verdade estabelecido. Mais negros antropólogos significaria, provavelmente, uma redefinição e uma reorientação do cânone disciplinar das nossas Ciências Sociais. Manuel Querino, Guerreiro Ramos, Edison Carneiro, Lélia González, Beatriz Nascimento, Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, entre outros, seriam conhecidos pelos estudantes como alternativa ao disciplinamento atual dos nossos currículos, que praticamente não incluem autores negros, mas que não deixam de incluir autores como Curt Nimuendaju, Eduardo Galvão, Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Sérgio Buarque, entre outros brancos. Se concordamos que a posição de sujeito condiciona a produção de verdade, podemos afirmar que, por mais competentes que tenham sido em suas obras, o grupo dos brancos mencionado acima não tem como substituir a leitura da história e da sociedade brasileiras produzida pelo grupo dos negros cuja produção intelectual foi silenciada. Ao não ensinarmos nossos autores negros, estamos condicionando, no sentido foucauldiano de disciplinamento - isto é, parcializando, contra toda a pregação de diversidade da Antropologia, a representação de sociedade e de cultura brasileiras de nossos jovens antropólogos. Por exemplo, se estabelecermos um currículo de Antropologia deveras multi-racial, figuras muito caras à auto-imagem do Brasil oficial, como o moreno, o mestiço e a mulata podem desaparecer ou ser deslocados radicalmente do seu lugar de destaque no discurso teórico hegemônico que incorpore de outro modo a pluralidade racial. Por exemplo, expressões consagradas e repetidas nas aulas de Ciências Sociais das faculdades brasileiras, públicas e privadas, tais como: “democracia racial” (associada a Gilberto Freyre), “fábula das três raças” (de Roberto DaMatta) e “mestiço é que é bom”(de Darcy Ribeiro) estão inteiramente confinadas ao cânon branco e não são utilizadas por nenhum dos autores do cânon negro acima mencionado. O que esses autores vêm argumentando insistentemente, desde os anos trinta pelo menos, é que o sistema racial brasileiro funciona na prática como claramente bipolar, apesar dos eufemismos classificatórios frequentes entre uma parte dos não-brancos.

Essa falta de prática de mover-se num mundo de posições diversas e conflitantes leva às vezes a um sentimento ambíguo em relação a pesquisadores que se apresentam de um modo inequivocamente posicionado. E mais uma vez o tema das relações raciais é particularmente ilustrativo. Agora, que se intensificou a produção acadêmica de negros norteamericanos sobre relações raciais no Brasil, começam a surgir vozes nacionais questionando se esas pessoas têm de fato o direito de falarem “tão mal”do Brasil como um país profundamente racista. Que um negro ou uma negra norteamericanos nos diagnostique como uma nação racialmente segregada provoca um desconforto que sequer foi possível ainda trazer à esfera da argumentação racional.

Brasília (Carvalho & Segato 2001).

⁷ Ver Velho (1988).

Otávio Velho dizia, na conferência acima mencionada, que a recusa ao debate teórico é um modo inteligente de se evitar conflitos no interior da comunidade antropológica brasileira. Quando entramos todos como sujeitos posicionados, transferimos para as etnografias questionamentos que surgiram da radicalização das reivindicações de um pluralismo que não seja meramente formal. A própria idéia do que seja teoria deve mudar: deixa de ser um marco conceitual abstraído de certas interpretações específicas e reproduzido como se fosse um legado a-histórico, para ser entendida como uma produção cultural de significados e de significantes diretamente vinculada a um interesse de tradução e de co-autoria.⁸ Não é mais a metáfora geertziana de ler atrás dos ombros. Não há mais texto nativo separado da representação que dele oferece o etnógrafo co-autor (principal, invariavelmente) da obra onde o lemos.

Como o sintetiza Stuart Hall em seu ensaio sobre representação (Hall 1997), o sujeito posicionado diz respeito à entrada na relação cognitiva: trata de sua capacidade específica de sintetizar a realidade observada com base na sua inscrição histórica, étnica, racial, social, sexual, etc. Não se opera com o par objetivo X subjetivo, em que o objetivo seria o pólo da certeza, da ciência, da verdade, enquanto a posição subjetiva (obviamente de-centrada) seria o pólo da imprecisão, da falta, do erro, do preconceito, da doxa. Mais próximo de um pensamento que articula marxismo com teoria da diferença, podemos conceber a representação como uma arena para a qual confluem inúmeras dimensões da vida coletiva (política, econômica, religiosa) e da vida individual (psíquica, corporal, identitária).

Jacques Derrida também aponta para o efeito decisivo do posicionamento entre os filósofos, ao lembrar que até Descartes, o formulador do lugar vazio do sujeito universal, apresentou-se como sujeito posicionado! Em seu ensaio *A Filosofia em sua Língua Nacional*, Derrida mostra como Descartes decidiu abandonar o lugar tido então como universal - o do latim - e escrever em francês, tida então como uma língua natural. Dito de outro modo, ele passou a assumir uma posição de nativo (o termo nativo é do próprio Derrida). Descartes optou por uma língua particular, que daria uma inflexão (no fundo, uma diminuição, uma queda, um desprestígio, uma devaluação) ao estatuto de verdade de qualquer afirmação sustentada, quando contrastada com sua expressão no latim, a língua artificial, formal, precisa, construída para ser universal. O curioso é que foi baseado nessa inflexão periférica que Descartes propôs o primeiro modelo moderno para a construção de um critério universalizável de verdade. Derrida vem lembrar que se tratou de uma contingência que conseguiu alcançar o efeito de necessidade. Com isso podemos ponderar sobre o efeito-verdade que nos envolve tão poderosamente: quantas necessidades não passam de contingências que se perenizam através de mecanismos de poder? O latim, por sua posição central, controlou-se a si mesmo a tal ponto que se isolou. O que Descartes fez foi desafiar a universalidade do latim mudando a natureza das questões a serem pensadas.

Um exemplo mais próximo dos cientistas sociais pode ser a noção de “dupla consciência”, que também se refere a um mundo de sujeitos posicionados

⁸ Falo de produção cultural aqui inspirado na criativa análise não-hermenêutica da cultura proposta por Hans Ulrich Gumbrecht: a dimensão cultural entraria aqui no modo como tanto os significantes como os significados assumam ambas formas e conteúdos específicos. (Ver Gumbrecht 1998).

diferentemente. Essa idéia foi formulada primeiramente, de um lugar marginal, por W. E. Du Bois num ensaio famoso escrito há quase um século atrás. Há menos de duas décadas atrás foi recuperada por teóricos brancos e centrais, como Ulf Hannerz e, ainda mais recentemente, por Paul Gilroy. E pós-estruturalistas como Foucault e teóricos pós-coloniais como Homi Bhabha e Gayatri Spivak acolheram-na igualmente como uma noção rica. O que significa dizer que a centralidade ou a rentabilidade conceitual de uma idéia que no momento presente ajuda a reatualizar a hegemonia teórica da academia dos países centrais surgiu do pensamento de um subalterno.

Regressando ao nosso caso brasileiro, uma pluralidade de posicionamentos implicará numa ampliação das possibilidades de se experimentar com a representação etnográfica. Um número significativo de negros atuando no interior de nosso espaço acadêmico certamente traria esse ar de expansão de horizontes e de revisão de velhas centralidades, ainda vigentes, porém já esvaziadas de seu potencial cognitivo. Todavia, enquanto temos que conviver com uma comunidade antropológica avassaladoramente branca, busco outro exemplo. A primeira monografia de Ciências Sociais da Universidade Federal de Rondônia, realizada por Nilza Menezes em 1998, possui o sugestivo título de *Chá das Cinco na Floresta*. Trata-se de uma etnografia precisa e carinhosa, baseada em relatos históricos orais, da vida das mulheres barbadianas que trabalharam na Estrada de Ferro Madeira-Mamoré no final do século XIX. Nilza Menezes inscreve uma posição na representação etnográfica: a de mulher poeta. Toda a sua absorção e reprodução do saber antropológico passa por esse crivo. Ela intervém na trajetória discursiva da Antropologia brasileira, coloca seu interesse cognitivo-afetivo e cria uma polissemia instigante. Isso quer dizer que devemos abrir o campo da experimentação contra o excesso de disciplinamento, caso decidamos privilegiar a criatividade frente a mera reprodução do modelo estabelecido. O primeiro posicionamento, quando assumido e trabalhado, intensifica o potencial cognitivo e a imaginação e mesmo uma academia periférica e incipiente como a de Rondônia já produziu um texto de graduação que acrescenta novidade ao nosso corpus de textos etnográficos. É muito provável que num mundo de alto disciplinamento, como o vivido nos programas de Antropologia de maior prestígio, seria preciso adiar ainda por alguns anos o momento de tomar o Chá das Cinco na Floresta.

Mikhail Bakhtin dizia que o poder não ri. Traduzindo Bakhtin ao antropólogo, isso pode querer significar que a posição de representação que não se auto-critica é uma posição que não traz novidade. Pensando de novo nessa exótica, ainda que tão naturalizada “revolução cartesiana”, podemos supor que nos estudos de cultura o universal é vazio de interesse. Por exemplo, o próprio Michel Foucault, que teorizou o surgimento da Etnologia dentro do quadro da episteme moderna, sempre deixou claro que se referia a um interesse de conhecimento que é claramente europeu. Não falou de uma Etnologia “universal”, assim como sequer falou de uma Filosofia universal. Igualmente Jacques Derrida, em seu ensaio famoso sobre Lévi-Strauss, também aponta o descentramento especificamente europeu que gerou a Antropologia.⁹

Chá das Cinco na Floresta é um título duplamente irônico. Joga com uma fantasia da superioridade britânica, encarnada no seu mitificado hábito do chá das cinco

⁹ Discuti essa leitura, já clássica, de Lévi-Strauss feita por Derrida (1971) em um outro ensaio (Carvalho 2001).

da tarde. A autora aplica-o em seguida à situação das mulheres barbadianas, vistas pelos olhos de uma brasileira como um oxímoro, ou uma imagem dialética, como diria Walter Benjamin: por um lado são de língua (e “cultura”, “civilização”) inglesa, o que as coloca em um pólo de alta positividade; por outro, são negras, trabalhadoras, vindas de uma ilha pobre, em condições precárias, como mão de obra semi-escrava. A autora constrói no texto uma imagem que pertence à fantasia, a das mulheres trabalhadoras reunindo-se aristocraticamente, com toda a fleuma britânica, no meio da floresta amazônica, a tomar chá! Quem sabe, fala dos sonhos de ascensão e de realização material que sustentaram a emigração dos barbadianos. Nesse nível, fala delas, das mulheres, dos “nativos”; mas fala também de “nós”, “brasileiros”, do modo ambíguo com que nos vemos refletidos no espelho de imigrantes não-europeus.

IV. Etnografia como tradução benjaminiana

Fazemos tradução de um código cultural como uma representação textual. A tarefa do etnógrafo é trazer uma presença - oculta, silenciada, marginalizada, suprimida, recalçada - à luz da transparência textual da disciplina que se propõe universalista. Fazer etnografia é atualizar um modelo de tradução. Para tratar a Antropologia como um tipo de Literatura Comparada, é preciso entrar nos detalhes dessa atividade discursiva: lembrar, por exemplo, que o objeto a ser representado (a saber, a cultura nativa) é altamente problemático agora; e que o sujeito que a representa (o etnógrafo) também está em crise teórico-política. São duas crises que geram uma configuração específica, conjuntural, no Brasil do Terceiro Milênio.

Ao colocar-se como intérprete, o etnógrafo de fato põe-se ao lado do sujeito nativo. É co-autor do discurso que se apresenta como diferente.¹⁰ Ou seja, somos intérpretes de um texto que nós mesmos ajudamos a construir. A co-autoria aparece na diferença incontrolável do etnógrafo - sua cor, sua classe, seu sexo, tudo é significativo e oscilante ao mesmo tempo. O etnógrafo que se enxerga como co-autor pode se emular, entre outros contextos filosóficos conhecidos, no ofício crítico do Romantismo, tal como formulado por Friedrich Schlegel e reconstruído para a nossa época por Walter Benjamin: a interpretação é o ato que completa a obra de arte, porque só nessa segunda operação ela pode exibir a sua idéia, a sua verdade. A ordem simbólica pode aqui ser refeita, de um modo atualizado e inscrever-se, nessa corrente real e ilusória ao mesmo tempo, de deslizamentos disseminantes que chamamos de ordem cultural.

Proponho que o projeto etnográfico se emule no projeto romântico crítico: e como em Schlegel, só o fragmento pode ser crítico. A verdade etnográfica é a abertura resultante da clareira aberta pelas camadas de associações simbólicas que conseguimos suscitar nos “nativos” através dos diálogos, sempre únicos e contingentes, promovidos

¹⁰ A idéia da co-autoria na Antropologia tem sido defendida, no bojo da discussão sobre dialogia, por, entre outros, Dennis Tedlock (1983). Afora a coincidência na terminologia, enfatizo a diferença radical entre nossas perspectivas: Tedlock acaba tratando o encontro dialógico como um fenômeno basicamente da linguagem, enquanto para mim a co-autoria sempre se manifesta num quadro cultural geopolítico cuja estrutura específica de poder deve ser trazida à tona como condição da análise, da interpretação ou da tradução cultural que se vise realizar.

pelo encontro etnográfico. É no encontro que surge o fragmento iluminador de um campo simbólico que o abarca. Como sabemos que as conexões que exibimos não se esgotam, justamente devolvemos essa abertura para fora. E nossa inserção na academia é o outro lado da vivência etnográfica: é quando nos interiorizamos nos corredores das instituições acadêmicas, quase sempre dando as costas à vida que pulsa nos espaços populares extra-muros, que supostamente realizamos a parte paradoxalmente tida como pública e exteriorizante da nossa atividade: a escrita que inscreve a textualidade nativa que uma vez, em algum momento do passado, captamos com vida. É possível traçar, através de complexas mediações, a vinculação de nossas práticas atuais de representação etnográfica com o estado brasileiro, via o lugar que nele ocupa a academia.

V. A Antropologia contra a censura e a censura antropológica

Sobre a academia, suposto lugar que garante a liberdade de fala, vale a pena refletir sobre o instigante ensaio de Jacques Derrida intitulado *Cátedra Vazia*, em que discute a censura universitária tal como teorizada por Emanuel Kant. Kant coloca a censura como um mecanismo de sedimentação de um determinado efeito de verdade, tendo surgido do conflito entre duas faculdades: a de Filosofia e a de Teologia. Nos nossos termos, hoje, poderíamos transpor esse par de posturas de valor num outro conflito: o ideológico, ou abertamente político; e o acadêmico em sentido estrito, possível devido à união da crítica com o poder. Poderíamos conceituar crítica aqui como sendo o discurso contíguo e compatível, ou comensurável, com o discurso a ser censurado. Por exemplo, o discurso das guildas, das corporações de ofício, extraído de um tipo de consciência prática, distante da “plena” abstração filosófica, não teria essa capacidade crítica para Kant. Já o discurso universitário, sim, e sempre com a chancela do estado.

Derrida exacerba essa noção de censura para nela incluir todo discurso que não consegue um espaço ilimitado de exposição e discussão pública: “Desde o momento em que um discurso, ainda que não esteja proibido, não pode encontrar as condições para uma exposição ou uma discussão pública *ilimitada* [grifo meu], pode-se falar, por excessivo que isso possa parecer, de um efeito de censura. Sua análise é mais necessária e mais difícil que nunca”.¹¹ Nesse sentido, o projeto antropológico deveria se construir como uma luta contra a censura, ao dar passagem às inúmeras vozes nativas silenciadas, sufocadas, literalmente reprimidas, perseguidas, ou constrangidas. Os projetos conscientes de co-autoria são lutas contra a censura. Resta saber se na tradução etnográfica não se regressa ao binômio crítica e poder e com isso o antropólogo acaba censurando o seu próprio texto anti-censura, a depender da posição de sujeito que ele opte por assumir. Penso que uma alternativa seria a proliferação de posições diversas de entrada na disseminação, além da disseminação da textualidade marcada pelas posições já existentes. Quanto mais entradas diferentes, mais rico e anárquico (no sentido positivo do termo) fica o campo. O perigo da estratégia da homogeneização discursiva da Antropologia é que ela acabe sufocando vozes internas, de antropólogos, quando ela se apresenta justamente para se solidarizar ativamente com as vozes sufocadas dos

¹¹ Derrida (1995a:89-90).

outros que chamamos de nativos. Esta é uma questão condicionada pelo peso das instituições e que está presente, não apenas na Antropologia, mas também na Filosofia, na Psicanálise, na Crítica Literária, e em muitas outras disciplinas acadêmicas.

Contudo, não será à toa que nossa época costuma receber o já vetusto rótulo de pós-moderna. Revisitemos por um momento a metáfora nietzscheana do guarda-roupa dos estilos culturais do passado que acabam limitando a disposição humana para a vida, para o esquecimento sadio propício à renovação e a abraçar o novo com o olhar sempre fresco.¹² Alguém poderia propor que o equivalente para a Antropologia seria o excesso de cultura a ser interpretada: nossa cultura etnográfica,¹³ isto é, o acervo de escritos acadêmicos sobre as diferentes sociedades do planeta, já poderia extravasar vários tomos da Enciclopédia Encarta, tendo já alcançado o ponto de saturação. O melhor candidato, todavia, não seria o excesso de cultura, mas o excesso de conceitos, noções, categorias, de meta-linguagem explícita e articulada que são os trajes que vestimos retirados desse imenso guarda-roupa obsessivamente preservado que denominamos História da Antropologia. É possível detectar, assim, em muitos etnógrafos, o peso, a intoxicação, a camisa de força da adesão, a pressão interna e externa por compatibilidade, por coerência, por fidelidade de pertença a essa história disciplinar. E não é somente o fundamentalismo disciplinar ou a consagração excessiva dos modelos encarnados da sua realização o que conduz a essa desvitalização perigosa. É também a falta de articulação dessa aplicação da teoria antropológica a uma realidade específica com a experiência, muito maior, de viver nessa época de escombros, nesse momento conflitivo e desesperado de sonhos entre pesadelos em que se converteu a “sociedade brasileira”.

Se a obra da interpretação já parece um desafio, a ela se superpõe um outro, qual seja, o de interpretar hoje essa posição de intérprete acadêmico. O que fazer quando percebemos que nossa mirada etnográfica aponta perigosamente para o lado maligno da força, na sociedade mais desigual do planeta? Quando vemos que as nossas categorias (e nem sequer as nativas, por nós representadas por algum tipo de esforço teórico - estruturalista, funcionalista, materialista cultural, etnocientífico, hermenêutico, psicanalítico, marxista, gramsciano, foucauldiano, benjaminiano, pós-estruturalista) não dão conta do desgaste do humano que nos cerca? E quando vislumbramos que já não é possível uma objetividade chapada, um empirismo rasante anterior a todo o esforço de desdobramento conceitual realizado, temos então que abrir-nos para a possibilidade de uma meta-interpretação, mais premente e dramática, da interpretação antropológica por nós exercida. Seria despir-se das vestes teóricas que acumulamos e controlamos com tanto zelo e orgulho subalterno.

¹² Refiro-me ao segundo ensaio das *Considerações Intempestivas* de Nietzsche: “somente pelo poder de usar o passado para a vida e assim refazer o que ocorreu na história o homem se torna homem; mas com um excesso de história o homem se esgota de novo, e sem aquele manto do a-histórico ele nunca teria começado nem ousado recomeçar” (Nietzsche 1980).

¹³ Feliz expressão cunhada por Paul Bohannan há uma geração atrás (Bohannan 1963).

No lado alegre da força da “cultura brasileira”, selar o pacto interpretativo é mostrar-nos capazes de vivenciar a euforia, o êxtase, o carnaval do mundo para todo o mundo: a alegria das comunidades passa, através de nosso texto etnográfico, para nós mesmos e para os nossos leitores. Esse ambiente eufórico resolve, simplifica, frugaliza o repouso que nos aguarda em nossa condição de mediadores da cultura universal - repousar, felizes e realizados por haver trazido e multiplicado o bem de onde estava escondido, confinado ou limitado, é exercer uma meta-interpretação ostensiva: o antropólogo é agora um sábio na arte de ser porta-voz de sábios. Nada mais a dizer, então. É só gozar e cantar com os nativos. Sobretudo os antropólogos que trabalham com arte, mito, simbolismo, música, gozamos frequentemente com essa beleza das nossas expressões locais da “cultura universal”.

Já no lado maligno da força, disseminado para o mundo no Brasil do ano 2000 que apedrejou índios, negros e sem-terra ao comemorar 500 anos de massacres, a interpretação colapsa por uma razão muito distinta: não porque não se encontre uma satisfação nas categorias e conceitos utilizados, mas porque o vento de destruição do anjo da história varreu tudo desta vez; varreu inclusive o guarda-roupa de nossas vestes, teóricas e práticas. Nós e nossos nativos, informantes, interlocutores, co-autores, sábios naturais, estamos todos perplexos e desassistidos. E a nossa tão propalada “diversidade cultural” exposta pelo Itamaraty e pelo Ministério da Cultura nos sucessivos pavilhões do vasto mundo rico está ancorada numa experiência tão desgarradora de injustiça social que o cineasta Sérgio Bianchi acaba de batizá-la de “crônicamente inviável”, título do seu filme lançado no final do milênio passado.

Fazer trabalho de campo em aldeias, comunidades constituídas, irmandades de longa data, grupos de afiliação estáveis, redes sociais e de parentela ainda inteiras, ajuda-nos a construir a obra da interpretação. Por outro lado, o que sucede com nossa teoria quando nossos parceiros de trocas simbólicas e existenciais que chamamos de nativos habitam a periferia da periferia de Salvador e têm que se submeter a um regime semi-escravo de trabalho? O que sucede também quando são índios desterrados em estado de indigência nos alagados de Manaus? Quando são camelôs perseguidos diariamente pela polícia e acampados ao leste da Zona Leste de São Paulo? Quando são migrantes recém-chegados, de mãos vazias, oriundos de áreas miseráveis do interior, ao entorno do Entorno do Distrito Federal? Quando são gente de rua que sobrevive do lixo do Lixão de Belo Horizonte? Ou do mangue do Mangue do Recife? Aqui a interpretação antropológica se detém, não pelo movimento hermenêutico que conduz à loucura da busca de um centro, tal como Michel Foucault argumentou acerca do surto psiquiátrico irreversível de Nietzsche, como se sua loucura fosse o resultado de um movimento obsessivo eminentemente analítico, interpretativo, intelectual, filosófico.¹⁴ A interpretação deve deter-se para dar passagem a uma meta-interpretação que permita um despojamento da negatividade, da desesperação, da amargura de saber que a condição acadêmica do trabalho interpretativo tornou-se uma armadilha por haver eliminado o recurso da empatia, da compaixão, do sentir com, do co-habitar a miséria que se apresenta, não retórica, mas literalmente como o horizonte que totaliza o vivido pelos “nativos”. Há que puxar esse compromisso nosso até esse limite, pois vivemos em

¹⁴Discuti, em outro ensaio, as consequências dessa loucura nietzscheana (Carvalho 1989).

um país de miseráveis, esse é um dos existenciais do nosso Dasein. Pensando na metáfora de Spivak do essencialismo estratégico, a miséria é parte constitutiva da nossa essência não essencializada de intérpretes da cultura brasileira.¹⁵ Indo adiante nessa idiossincrática analítica do Dasein do analista cultural, idêntico destino podemos atribuir ao distanciamento não empático dos etnógrafos em que nos emulamos: foi construído por um grupo particular de acadêmicos que atuaram num grupo específico de universidades dos Estados Unidos, da Inglaterra e da França num momento preciso da história da disciplina nesses países ricos: etnógrafos com grandes recursos que estudavam comunidades de países pobres que não eram vistas por eles como pobres, porém como simplesmente diferentes.

VI. O silêncio do qualira

Alcançado este ponto de radicalização teórica, política e existencial dos dilemas contemporâneos da representação etnográfica, sou forçado a constrangê-los e ler para vocês uma história escrita por uma menina de sete anos do bairro de Monte Castelo em São Luís do Maranhão e transcrito na tese de doutorado de Lélia Lofego Rodrigues. Sinédoque desse lado maligno da nossa sociedade, nas ruas desse bairro periférico as crianças, descalças e sub-nutridas, com a pele coberta de perebas, sem dentes, cabelos desgrenhados, chegam normalmente a eliminar vermes pela cabeça ou tosem vermes da garganta para fora. A linguagem, primordialmente literária, de *Germinal* e d'*Os Miseráveis*, textos que, ao lado de *Vidas Secas*, certamente moldaram parte da sensibilidade da comunidade antropológica, se avizinha desse horror vivo. Passando da representação realista para o romantismo alemão, encantado, extremo e tétrico, o Qualira parece habitar uma região da imaginação próxima daquela que gerou as narrativas precisas e desconcertantes de Heinrich von Kleist, que em vários textos seus utilizou a expressão que podemos traduzir como “a instável estrutura do mundo”, metáfora apta para caracterizar essa história simples e extrema. Transcrevo fielmente a linguagem da menina, não me cabe censurar o já censurado. E por favor, não me censurem por não censurar a quem não se censurou.

“O Qualira

O Qualira gostava de dá o cú.

E toda a cidade dos homens queriam namorá com ele porque não tinha nem uma mulher só tinha homem e os homens davam filho para os outros homens e se casavam e ficam [sic] até a morte mas como o cara não engravidava eles querem mas o cara chamava os homens de meu amor chamava de meu pinico de amor querido te amo e que para você me estrupar gostoso.”¹⁶

Repito: esta narrativa foi escrita por uma menina de sete anos de idade que frequentou o Centro Comunitário do Hospital Sarah Kubitschek de São Luís durante o

¹⁵ Sobre o essencialismo estratégico, ver Spivak (199).

¹⁶ Texto citado na tese de doutorado de Lélia Lofego Rodrigues (1999).

ano de 1995. Depois se afastou, afetada provavelmente pelo tipo de vida altamente instável de seus familiares. Lélia Lofego Rodrigues perdeu o contato com a narradora mirim, que nos doou esse texto extraordinário e enigmático, sem sujeito, sem autor. O texto se oferece como uma tela projetiva em estado quase puro, praticamente sem rastro de autoria ou de subjetividade interessada. Possui o álibi da inocência infantil, da quase total falta de intencionalidade autoral de uma criança de sete anos. Funciona como uma das vestes da Torá disfarçada que estimula no receptor da história aquilo que Habermas, identificando Jacques Derrida com Walter Benjamin pela mediação de Gershom Scholem, chama de fúria decifradora dos intérpretes: é preciso fechar uma interpretação desta história por algum lado - nem que seja pelo lado (in)existente, derrideano, de reconstruí-la para que gere outras histórias.¹⁷ O desafio maior, porém, é reagir a esse texto sem categorizá-lo. Num primeiro impulso, o regime intenso da sexualidade anal que parece transcender o estigma de inversão axiológica dada pelo senso comum a essa prática, convida-nos a colocar o texto do Qualira na mesma galeria nobremente maldita da escatologia transcendente das narrativas de Georges Bataille, como a *História do Olho*, *O Morto*, ou o *Ânus Solar*. Aqui, quem sabe, a meta-interpretação pode recolher elementos do que Otávio Velho propõe como uma Antropologia da Transcendência.¹⁸ Não uma fuga do social, obviamente, porém uma “re-politização” não política no sentido convencional; na verdade, um espaço não-utilitarista de comunhão, onde desapareça a barreira entre nativo e etnógrafo nesse espaço sem geografia e sem tempo onde mora o qualira anônimo e genérico.

A representação é por excelência o lugar do controle, do exercício do poder; poder que se apresenta inclusive no seu lado benigno, que é o lado do seu par, a saber, a mediação. Representar (lembremo-nos do ensaio clássico de Spivak sobre a fala subalterna) é mediar (Spivak 1993). O saudoso filósofo José Américo Motta Pessanha insistia sempre que, enquanto caudatários do pensamento filosófico ocidental, somos recém-chegados à crítica da monologia. O nosso padrão de representação hegemônico, salvo raríssimas críticas, é ainda o padrão monológico, expresso nesse “nós” acrítico discutido anteriormente. A multivocidade, a heteroglossia, a polissemia coletiva, como mecanismos explícitos de representação etnográfica, são ainda grande novidade nos escritos antropológicos brasileiros. Nesse padrão monológico, a cultura entendida como um conjunto heteróclito ou ordenado de significantes está do lado de fora, como os nativos também estão do lado de fora. É por isso que Spivak exorta seus alunos de *Literatura Comparada* a se aproximar da expressividade do outro “não como antropólogos, mas como leitores, dispostos a abrir-se à performatividade das outras linguagens” (Spivak 1999).¹⁹

¹⁷ Ver Habermas (1996).

¹⁸ Ver Otávio Velho (1995).

¹⁹ Acredito que é preciso tomar realmente a sério essa crítica de Gayatri Spivak à prática antropológica, vista por ela como o locus do que não se deve fazer. É claro que Spivak se refere aos antropólogos que conhece; contudo, trata-se de crítica feita por uma das teóricas das Ciências Humanas mais completas e criativas em atividade atualmente.

Quem sabe, seja justamente no momento em que questionarmos o “nós” acrítico que seremos capazes de estimular um número maior de vozes a se posicionarem explicitamente. Num movimento tipicamente de desconstrução, efetuar um desdobramento nesse “nós” pode ser uma maneira de revitalizar a noção de pluralidade nele embutida com uma intenção silenciadora. Suspendamos o “nós” sintetizador para que todos nós - diferentes - possamos falar. E todos os nós, encruzilhadas de tantos feixes de sentido, possam ser desatados e liberados da contenção censuradora a que têm sido submetidos, fora e dentro da academia.

A história do Qualira comenta as limitações e a esterilidade do mundo monológico. Toca inúmeros planos do indizível, de uma comunidade que pratica a escuta para reproduzir a fala nativa. O plano da homofobia, do patriarcalismo; da dominação, da subjugação; do silêncio feminino; do estupro literal das crianças no espaço doméstico; do estupro como fantasia erótica normatizada em certos regimes de sexualidade. E mais: do estupro metafórico dos excluídos; da dialética amo-escravo; do estupro instituidor de toda subjetividade subalterna; ergo, do estupro sofrido por cada um de nós. O sujeito narrador passa da exterioridade à interioridade; expõe a homossexualidade passiva como um projeto de um terceiro para logo fechar o círculo discursivo posicionando-se no lugar do estigmatizado. O qualira é aqui também uma catacrese de todo marginal, de todo aquele que aceita transformar seu corpo em um espelho da opressão vigente, ainda que através de mecanismos de prazer, e assim desarranja ou inviabiliza a ordem monológica que se quer perenizar. Esboço programático para uma desconstrução possível da heterossexualidade como norma e fim.

Sintetizando, podemos lembrar a positividade utópica e irônica do chá das cinco das mulheres na floresta com a negatividade essencial do estupro metafórico não questionado da menina pobre da periferia urbana. Os dois textos podem exercer o papel de comentadores implícitos de algumas das práticas de poder e silenciamento embutidas nas representações etnográficas difundidas na nossa academia: de um lado, a positividade histórica dos nossos carnavais, enfatizada pelos etnógrafos nacionais como um modo de silenciar uma exposição de posicionamentos mais críticos em relação à ordem opressiva vigente, inclusive na academia. De outro lado, a resistência a uma textualidade que radicalize o baixo e o extremo, poucas vezes experimentada e difundida, como nas etnografias de Nestor Perlongher sobre os michês e de Hélio dos Santos Silva e Neuza Maria de Oliveira sobre os travestis.²⁰ Como dois fragmentos benjaminianos que brilham numa dialética em suspenso, a imagem “feminina”, “diurna”, do chá tropical e a imagem “masculina”, “noturna”, do qualira, podem indicar o caminho de uma representação que se propõe primeiramente como reverberação e que não silencia nem objetifica os sonhos e os pesadelos, tanto os nossos como os dos nossos co-autores e co-partícipes da condição subalterna que ainda insistimos em chamar de nativos.

Mencionei no início o empreendimento monumental de Gayatri Spivak de mostrar o peso que carrega a mulher trabalhadora do Terceiro Mundo para a construção da teoria ocidental das Ciências Humanas e para a Filosofia, até hoje controladas por homens. A autora do Qualira radicaliza essa condição subalterna para além da mulher

²⁰ Ver Perlongher (1987), Silva (1990) e Oliveira (1994).

trabalhadora. Afinal de contas, a mulher de que fala Spivak e que ela deseja representar é uma adulta, condição que lhe confere um mínimo de espaço de poder - pelo menos sobre suas próprias crianças. Para desconstruir de vez o lugar de fala dominante, sobretudo em países como o Brasil, é preciso dar acesso à condição de narradora, já não só à mulher pobre, mas à menina pobre, que fala, exorta-nos a exercer, enquanto intérpretes da cultura, o exigente ciclo nietzscheano de registrar, lembrar, esquecer e renovar, e logo desaparece desta cena política e ideológica - míticamente, poéticamente, silenciosamente.

- OLIVEIRA, Neuza Maria *Damas de Paus. O Jogo Aberto dos Travestis no Espelho da Mulher*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994.
- PELONGHER, Néstor *O Negócio do Michê*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- RODRIGUES, Lélia Lofego *A Fala do Infante. Um Estudo Antropológico com a Criança Periférica*. Tese de Doutorado em Antropologia. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1999.
- SAID, Edward Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors, *Critical Inquiry*, Vol. 15, 205-225, 1989.
- SCHLEGEL, Friedrich *O Dialeto dos Fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SEGATO, Rita Frontiers and margins: the untold story of the Afro-Brazilian religious expansion to Argentina and Uruguay, *Critique of Anthropology*, Vol. 16, No. 4, 343-359, 1996.
- _____ The Factor of Gender in the Yoruba Transnational Religious World. Série Antropologia, No. 289. Brasília: Depto. de Antropologia, UnB, 2001.
- SILVA, Hélio dos Santos *Travesti*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1990.
- SPIVAK, Gayatri Can the subaltern speak? Em: Patrick Williams & Laura Chrisman (eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- _____ *A Critique of Post-Colonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- STOLLER, Paul *The Taste of Ethnographic Things*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- STOLLER, Paul & Cheryl Olkes *In Sorcery's Shadow*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- TAUSSIG, Michael *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- _____ *The Magic of the State*. New York: Routledge, 1997.
- TEDLOCK, Dennis *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- TYLER, Stephen *The Unspeakable*. New York: Academic Press, 1997.
- VELHO, Otávio Antropologia e representação. Em: *Besta-Fera: Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- _____ Dilemas profissionais da comunidade antropológica brasileira. Comunicação apresentada à Mesa Redonda sobre Teoria Antropológica da Associação Brasileira de Antropologia. Vitória, abril de 1998.
- WOLFE, Patrick Should the Subaltern Dream? "Australian Aborigines" and the Problem of Ethnographic Ventriloquism. Em: S. C. Humphreys (org), *Cultures of Scholarship*, 57-96. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

307. TEIXEIRA, Carla Costa. Os Usos da Indisciplina: decoro e estratégias parlamentares. 2001.
308. IZQUIERDO, Santiago Villaveces. Por que Erradicamos? Entre Bastiones de Poder, Cultura y Narcotráfico. 2001.
309. ARVELO-JIMENEZ, Nelly. Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco. 2001.
310. DIAS, Eurípedes da Cunha. Arqueologia dos Movimentos Sociais. 2001.
311. CARVALHO, José Jorge. Perspectivas de las Culturas Afroamericanas en el Desarrollo de Iberoamérica. 2002.
312. PEIRANO, Mariza G.S. "This horrible time of papers": documents and national values. 2002.
313. VIDAL, Silvia M. El Chamanismo de los Arawakos de Rio Negro: su influencia en la política local y regional en el Amazonas de Venezuela. 2002.
314. CARVALHO, José Jorge de e SEGATO, Rita Laura. Uma Proposta de Cotas para Estudantes Negros na Universidade de Brasília. 2002.
315. BAINES, Stephen Grant. Estilos de Etnologia Indígena na Austrália e no Canadá vistos do Brasil. 2002.
316. CARVALHO, José Jorge de. Poder e Silenciamento na Representação Etnográfica. 2002.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006
E-mail: dan@unb.br