

IDENTIDADES PASSADAS, PRESENTES E EMERGENTES: REQUISITOS PARA ETNOGRAFIAS SOBRE A MODERNIDADE NO FINAL DO SÉCULO XX AO NÍVEL MUNDIAL*

George Marcus

(Senior Lecturer, Department of Anthropology Rice University)

RESUMO: Este trabalho analisa os dilemas que a etnografia precisa enfrentar para compreender a modernidade. A etnografia contemporânea se vê obrigada a abandonar uma perspectiva de análise, que parte unicamente da experiência vivenciada em nível local, e procurar o atendimento de um ponto de vista global. Esse deslocamento coloca sob o foco da reflexão antropológica o modo como as identidades coletivas e individuais são negociadas nos lugares onde o antropólogo faz suas pesquisas de campo

PALAVRAS-CHAVES: Teoria antropológica, etnologia da modernidade, mundialização, pesquisa de campo, globalização, relativismo cultural, diferença, identidade.

O seguinte trecho de um trabalho recente de Charles Bright e Michael Geyer, "For a Unified History of the World in the Twentieth Century" [Para uma história unificada do mundo no século XX] (1987), é expressão típica¹ de uma tendência problemática presente no espaço interdisciplinar que é muitas vezes rotulado de "estudos culturais" nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha (pp. 69-70):

"(...) o problema da história mundial aparece sob uma ótica nova. O seu cerne não é mais a questão da evolução ou a regressão de sistemas mundiais, mas uma interação contínua e tensa entre as forças que promovem a integração global e as forças que recriam uma autonomia local. Não se trata de uma luta a favor da integração global em si, ou contra ela, mas de

uma luta quanto aos termos em que se processa tal integração. A luta não se terminou de forma alguma, e o rumo que segue não é determinado de antemão pela dinâmica da expansão ocidental que iniciou a integração mundial. O mundo tem se dividido internamente mesmo quando tem sido pressionado a se juntar, uma vez que os *esforços para converter a dominação em ordem tem gerado evasão, resistência e lutas para recuperar a autonomia. Esta luta por autonomia – a priorização de reivindicações locais e particulares em detrimento de reivindicações globais e gerais – não implica fugir do mundo, nem recorrer à autarquia. Muito pelo contrário. Trata-se de um esforço para estabelecer os termos da participação autocontrolada e autodeterminada nos processos de integração global e na luta por uma ordem planetária.* A essência deste estudo é a questão de quem ou o que controla e define a identidade de indivíduos, grupos sociais, nações e culturas. Trata-se de uma formulação tanto política como intelectual, pois envolve a reavaliação crítica da prática do globalismo..." (grifo meu).

A qualidade paradoxal e até vertiginosa destas formulações com caráter de manifesto exige que o estudioso da história mundial tenha em vista, simultaneamente, a semelhança e a diferença entre o global e o local, e exige deles também a habilidade de ver "tudo e em toda parte" como condição para perceber a diversidade. Com efeito, lembra a formulação cognitiva com a qual os modernistas clássicos da estética se revoltaram contra o realismo na arte e na literatura e indica, para mim, a penetração, finalmente, desta formulação crítica nos modos de representação que as ciências sociais e a história têm empregado para construir os seus sujeitos e explicá-los. Isto está acontecendo justamente no momento em que o modernismo estético na arte e na literatura está sofrendo um momento de esgotamento nos seus esforços para definir um pós-modernismo.² Nas palavras de Marshall Berman, que em seu livro *Tudo que é sólido desmancha no ar* (1982) recuperou criativamente a relevância do modernismo clássico no que se refere à história e à cultura contemporânea *contra* a assim chamada "condição pós-moderna" (p. 14):

"Há um século a ironia moderna dá vida a muitas grandes obras de arte e do pensamento; ao mesmo tempo, penetra na vida

cotidiana de milhões de pessoas comuns. Este livro visa juntar estes trabalhos e estas vidas; restaurar a riqueza espiritual da cultura modernista para o homem e a mulher comuns modernos; mostrar como, para todos nós, modernismo é realismo..."

A concepção de vida social que a vanguarda do século XIX tentou impor nas narrativas progressistas da vida burguesa na sociedade europeia industrial transformou-se agora nas, ou pelo menos é apreciada por nós como, condições empíricas descritíveis da modernidade, não apenas nas sociedades consumistas do Ocidente, mas também em vastas áreas de um mundo cada vez mais transcultural. No âmbito das ciências sociais e da história, esta talvez seja a única área em que as tentativas atuais que visam à remodelação da descrição e da análise (inspiradas nos *desafios modernistas* quanto aos pressupostos de uma narrativa realista) se cruzam com um esforço paralelo, nas artes de definição de um pós-modernismo: o pós-modernismo se distingue do modernismo graças à percepção de que não existem mais vanguardas aptas para as produções culturais do modernismo clássico. *Ironia, paródia, espetáculo, rupturas e efeitos chocantes agora se produzem para classes culturais "receptoras" que são grandes e até mesmo populares e que demonstram uma sensibilidade para tais produções ou que, ao menos, as reconhecem.* Tais classes "receptoras" incluem, obviamente, pesquisadores e estudiosos, entre os quais se incluem os cientistas sociais e historiadores que entendem a vida social dos seus objetos de pesquisa (que também entendem as suas próprias vidas) em termos próximos aos definidos pela vanguarda clássica e que procuram, enquanto analistas e narradores da cultura e sociedade, técnicas de representação originárias da mesma fonte. Assim, enquanto *Berman*, como outros que estudam o legado da expressão modernista na vida contemporânea, diverge do projeto pós-modernista da literatura e das artes, *a sua justificativa em defender a relevância do modernismo clássico se baseia na percepção comum ao pós-modernismo de que as condições de vida em todo o mundo são fundamentalmente e cada vez mais conscientemente (self-consciously) modernistas.* Neste reconhecimento, contudo, o que aparenta ser um dilema para o artista é, para o cientista social e para o historiador, uma oportunidade.

No trecho de Bright e Geyer, o *problema modernista* na pesquisa histórica e social *se baseia especificamente numa questão da formação de uma identidade*, ou como se diz "... a questão de quem, ou o que controla e define a identidade dos indivíduos, grupos sociais, nações e culturas". E com esta formulação chegamos a uma tendência da pesquisa e da elaboração proeminente na antropologia dos

anos 80 e que constitui o foco deste trabalho. Em *Anthropology as Cultural Critique* (1986), Mike Fischer e eu convergimos como Bright e Geyer na nossa documentação de uma tendência diversificada e complexa da pesquisa etnográfica contemporânea, que visa sintetizar – através do atual jogo de estratégias empregadas na construção de etnografias – quer interesses teóricos maiores presentes na descrição da cultura ao nível da experiência, quer categorias compartilhadas de experiências (a proeminência de estudos sobre o "eu"). Esta tendência preocupa-se igualmente com a maneira pela qual os estudos etnográficos convencionais de localidades, regiões, comunidades e povos outros podem contribuir para a formação de uma economia histórico-política mundial (à saber: a importante manifestação de cunho antropológico feita por Eric Wolf, 1982, quanto à influente metanarrativa sobre a economia política-histórica mundial apresentada por Wallerstein, após Braudel, no início dos anos 70).

Até meados dos anos 80 esses interesses conjuntos da cultura e da experiência vivenciada em nível *local*, e o entendimento desde uma perspectiva *global*, acabaram focalizando as maneiras pelas quais as identidades coletivas e individuais são negociadas nos diversos lugares onde os antropólogos, mas agora não tão tradicionalmente, têm feito as suas pesquisas de campo. Uma etnografia neste estilo se encarrega de explicar como, nos contextos locais convencionais conhecidos no curso da pesquisa etnográfica, uma diversidade paradoxal emerge em um mundo que é destacadamente transcultural segundo a visão de Bright e Geyer. Assim, face aos processos de sincretismo global, há um interesse renovado entre os antropólogos em assuntos como etnicidade, raça, nacionalidade e colonialismo. Ainda que fenômenos primordiais como tradições, comunidades, sistemas de parentesco, rituais e estruturas de poder continuem a ser documentados, eles não podem mais servir, em si e por si sós, como conceitos básicos que organizam a descrição e a explicação etnográficas. Os trabalhos mais ousados entre as etnografias que se preocupam com a formação e transformação de identidades (seja dos objetos da pesquisa, de seus sistemas sociais, ou dos estados-nações aos quais eles estão associados, seja do etnógrafo ou do próprio projeto etnográfico) são os que mais radicalmente questionam as abordagens analíticas e descritivas que constroem (e privilegiam) um tipo de "solidez que não se desmancha no ar", isto é, identidades exclusivas, emergentes de uma estrutura cultural competente, que pode sempre ser descoberta e remodelada.

Em vez disso, a problemática etnográfica modernista esboçada na próxima sessão emerge de uma desqualificação sistemática dos vários artifícios estruturantes de que depende o realismo etnográfico.

Cabe comentar o fato de o próprio problema de identidade coletiva e individual haver se transformado naquilo que dá a este momento da etnografia a sua identidade.⁴ Afinal de contas, esta mesma noção de identidade tem sido definida de modo bastante genérico na história da teoria social ocidental. Em momentos como este, quando a mudança enquanto processo se torna a preocupação teórica e empírica predominante dos cientistas sociais, o objetivo da pesquisa também aparece como sendo a compreensão do modo pelo qual as identidades de diferentes níveis de organização tomam forma. Mas o tratamento dado à formação da identidade, por exemplo nas etnografias escritas durante a hegemonia do paradigma de desenvolvimento e modernização dos anos 50 e 60, é muito diferente do tratamento presente naquelas que poderiam ser vistas como as suas herdeiras nos anos 80 – as etnografias sobre processos de identidade escritas sob um regime teórico que tem por centro a questão da *modernidade*, um termo com implicações muito diferentes do termo "modernização". As diferenças provavelmente são tanto políticas quanto intelectuais. Da perspectiva da modernização, tratava-se de análises de etapas progressivas, baseadas na experiência ocidental e subseqüentemente aplicadas ao resto do mundo. Nesta abordagem, a mudança abalava a identidade – pessoal, comunal ou nacional –, mas havia uma valorização visível do restabelecimento da coerência e estabilidade da identidade, através de quaisquer processos. O "espírito sem lar" era sem dúvida uma das condições da mudança, mas era fonte de grande perturbação ao teórico/analista e precisava ser resolvido ou pela reinvenção de uma tradição na qual se podia confiar, ou pela noção de que a história, por mais complexa que fosse, operaria segundo algo que se parecesse com leis.

A concepção teórica deste processo dependia da discussão de dualidades tais como tradição-moderno, rural-urbano, *gemeinschaft-gesellschaft*, ou termos parecidos: formas que o capital intelectual do século XIX geralmente tomou na sua tradução e usou nas ciências sociais anglo-americanas do século XX.

O *regime de modernidade globaliza histórias específicas do moderno* e abrange as dualidades das teorias de modernização a sua criação como tipos de ideologias e de discursos que são, eles próprios, produtos do moderno. *O estudo do moderno ou da modernidade exige um quadro de referência diferente*, e é à busca da consciência disso que a teoria social do século XX (ela mesma um projeto de auto-identidade que ainda não se completou, ou que talvez não seja possível completar) tem dedicado tanto tempo. Como tais, os processos de identidade na modernidade consistem num "espírito sem lar" que não pode ser

resolvido de uma vez por todas e de modo coerente ou como uma formação estável quer em teoria, quer na própria vida social. As suas permutações, expressões e múltiplas determinações mutáveis, contudo, podem, com efeito, ser estudadas e documentadas de forma sistemática do mesmo modo que se faz a etnografia da formação de identidade em qualquer lugar. Exige, porém, um outro conjunto de estratégias a serem utilizadas na elaboração de etnografias. É este o nosso próximo assunto.

Tomando mais uma vez por referência o trecho de Bright e Geyer, descobrimos que se busca compreender a questão-chave da formação da identidade através de uma retórica conceitual específica que enfatiza os processos de "resistência e acomodação". Ou, como dizem, "... esforços para converter a dominação em ordem têm gerado evasão, resistência e lutas para recuperar a autonomia. Esta luta pela autonomia... não implica fugir do mundo ou recorrer à autarquia".

Identificar elementos de resistência e de acomodação na formação de identidades coletivas ou pessoais no local em que se desenvolve um projeto etnográfico tornou-se uma fórmula analítica (que se assemelha a um slogan) para enfrentar a visão modernista paradoxal segundo a qual "tudo em todos os lugares mas, ainda assim, diferente em cada lugar". (Ver Marcus, s.d.)

A fórmula de resistência e acomodação, porém, pode ser explorada com graus maiores ou menores de divergência radical em relação aos pressupostos da abordagem convencional da etnografia realista. No seu uso mais conservador, esta fórmula negocia a simultaneidade da homogeneização cultural e da diversificação, em qualquer local, ao preservar o poder do enquadramento básico de tais conceitos como comunidade, subcultura, tradição e estrutura. A identidade local aparece como um compromisso entre uma mistura de elementos de resistência à incorporação de uma totalidade maior e elementos de acomodação a esta ordem mais ampla. A ironia das conseqüências imprevistas é muitas vezes incorporada nas etnografias para dar conta da articulação recíproca entre tais elementos da formação da identidade no nível local, mas também, por outro lado, para dar conta tanto da sua articulação enquanto um mundo pequeno, local, quanto de uma ordem mais abrangente (ver a minha análise, 1966, do livro de Paul Willis, *Learning to Labour*, para uma descrição de como o uso muito sofisticado da estratégia resistência/acomodação opera nos quadros de uma linha interpretativa conservadora realista).

Etnografias de resistência e acomodação freqüentemente privilegiam algum tipo de comunidade ou estrutura cultural estável em detrimento de qualquer lógica que inclua contradições duradouras.

Os dois pólos da estratégia servem principalmente para posicionar os estudos tradicionais de uma forma ideológica satisfatória face à problemática modernista, como colocado no trecho citado de Bright e Geyer. De um lado, ao reconhecer a acomodação evita-se a nostalgia da totalidade, da comunidade e, de forma mais abrangente, evita-se a alegoria da "vida no campo" (*the pastoral*) que, como mostrou Jim Clifford (1986), tem observado a narrativa de tantas etnografias. Por outro lado, *ao reconhecer a resistência, evita-se o pessimismo sem saída contido na concepção do mundo como totalmente administrado na modernidade e que caracteriza a teoria crítica da escola de Frankfurt (especialmente de Theodor Adorno) ou a teoria de poder e conhecimento dos últimos trabalhos de Michael Foucault.* No entanto, *o que realmente se evita e se recusa nas etnografias mais convencionais ou conservadoras centradas na tese da resistência/acomodação é a exploração de um senso tão inflexível de paradoxo na análise do entrelaçamento de diversidade e homogeneidade* que não permita um fácil desmembramento destes dois termos.

Na próxima sessão, esboçarei de forma breve e esquemática um conjunto de requisitos para mudar o conceito de *tempo de etnografias* ("chronotope", para usar o conceito de *Bakhtin*) em direção a pressupostos modernistas relativos à *organização da realidade social contemporânea*. Isto envolverá tanto alterações de certos parâmetros relativos à maneira pela qual os sujeitos etnográficos são construídos analiticamente enquanto sujeitos, quanto uma alteração na natureza da intervenção teórica que o etnógrafo ou a etnógrafa utiliza no texto que cria. Esta dualidade de alterações, enquadrando tanto o observador como o observado, é completamente compatível com os níveis simultâneos trabalhados nas perspectivas modernistas – o escritor compartilha das condições de modernidade e pelo menos de algumas identidades com os objetos de sua pesquisa, e nenhum texto pode se desenvolver sem registrar isso de algum modo.

Assim, três requisitos tratarão da construção dos sujeitos de uma etnografia através da problematização da construção do espaço, do tempo e da perspectiva ou voz numa etnografia realista. Além disso, três requisitos tratarão das estratégias para estabelecer a presença analítica do etnógrafo (ou da etnógrafa) no seu texto: a apropriação dialógica de conceitos analíticos, a bifocalidade e a justaposição crítica das possibilidades. Estes requisitos não são de modo algum

exaustivos, e não existe necessariamente nenhuma etnografia que empregue de forma satisfatória um ou todos eles. Estou especialmente interessado em analisar como se cria um texto especialmente modernista em cada trabalho que tenta mostrar de que modo identidades específicas se criam a partir de turbulências, fragmentos, referências interculturais e a intensificação localizada das possibilidades e associações globais.

REQUISITOS

Redefinir o observado

1. *Problematizar o espaço: uma ruptura com o conceito de comunidade da etnografia realista.* O conceito de comunidade, no sentido clássico de valores, identidade e, portanto, cultura compartilhados, foi baseado literalmente no *conceito de localidade* de modo a definir uma referência básica que orientasse a etnografia. As conotações de solidez e homogeneidade relacionadas com a noção de comunidade (seja esta concentrada num local ou dispersa) foram substituídas, nos estudos das modernidades, pela idéia de que a produção localizada de identidade – de uma pessoa, de um grupo, ou até de uma sociedade inteira – não depende apenas e nem principalmente das atividades observáveis concentradas em uma localidade específica, ou em uma diáspora.

A identidade de alguém, ou de algum grupo, se produz simultaneamente em muitos locais de atividades diferentes, por muitos agentes diferentes que têm em vista muitas finalidades diferentes. *A identidade de alguém no local onde mora, entre vizinhos, amigos, parentes ou pessoas estranhas, é apenas um dos contextos sociais, e talvez nem seja o mais importante na formação de uma identidade. Uma abordagem etnográfica modernista da identidade requer que este processo de dispersão da identidade em muitos lugares de natureza diversa seja apreendido.* Evidentemente, tal requisito apresenta novos problemas, alguns muito difíceis, no que se refere à metodologia de pesquisa e à representação textual na etnografia. Mas captar a formação da identidade (na realidade, *identidades múltiplas*) num momento específico da biografia de uma pessoa ou da história de um grupo de pessoas através da configuração de locais ou contextos de atividade muito diferentes significa reconhecer tanto os poderosos impulsos integrativos (racionalizadores) do Estado e da economia na modernidade (e as inovações tecnológicas que atuam constantemente, dando força a estes impulsos), quanto as conseqüentes dispersões do sujeito – pessoa ou grupo

– nos *fragmentos múltiplos e sobrepostos de identidade que também são característicos da modernidade* (ver Marcus, 1989). As questões que neste "processamento paralelo" da identidade em muitos lugares cabe colocar são: quais são as identidades que se aglutinam, e em quais circunstâncias? Quais se tornam definidoras ou dominantes, e durante quanto tempo? De que modo o jogo das conseqüências imprevistas afeta o resultado final na fusão que dá origem à identidade diferenciada (*salient*) neste espaço da construção múltipla e do controle disperso da identidade de uma pessoa ou de um grupo?

Qual a natureza da política que controla a identidade num dado espaço ou entre espaços, talvez especialmente no lugar em que a identidade, num sentido literal, seja a cristalização de um ator ou de um grupo humano específico? A diferença ou diversidade cultural resulta, neste caso, não de alguma luta localizada pela identidade, mas de um processo complexo que se desenrola em todos os lugares nos quais as identidades de um indivíduo ou um grupo em qualquer lugar se definem simultaneamente. O desafio colocado à etnografia modernista está justamente em conseguir captar a formação de identidade específicas através de todas as suas migrações e dispersões. Como se vê, esta visão de uma *identidade multilocalizada e dispersa reestrutura e complexifica, portanto, o plano especial* no qual a etnografia tem operado conceitualmente até aqui.

2. *Problematizar o tempo: uma ruptura com o conceito de história da etnografia realista.* Não se trata de uma ruptura com a consciência histórica, nem com um penetrante senso do passado do local ou conjunto de locais investigados pela etnografia, mas sim com a determinação histórica como contexto principal para a explicação de todo presente etnográfico. A etnografia realista tornou-se dependente e, até certo ponto, revitalizou-se graças à incorporação às metanarrativas históricas ocidentais já existentes. Em contraste com o período clássico do desenvolvimento da etnografia na antropologia anglo-americana, *há hoje um esforço real no sentido de ligar o espaço localizado em que são feitas as detalhadas observações etnográficas ao curso da história, que pode explicá-lo levando em consideração as origens. Este esforço se faz não no sentido genético da antropologia mais antiga, mas com vistas à construção da etnografia no quadro da narrativa histórica.*

A etnografia modernista não é tão otimista assim com relação à aliança entre a história social convencional e a etnografia. O *passado que continua presente é construído a partir da memória*, que é o agente fundamental da *etno-história*. Numa *etnografia modernista, a memória coletiva e individual, nos*

seus múltiplos sinais e expressões, é tomada de fato como prova do auto-reconhecimento, ao nível local da identidade. Ainda que o significado da memória como agente vinculador e como processo que relaciona a história com a formação da identidade tenha bastante aceitação junto aos etnógrafos contemporâneos, uma reflexão analítica e metodológica sobre a memória ainda não se desenvolveu. Contudo, é mais um fenômeno difuso da modernidade que permite a compreensão dos processos de diversidade que se derivam, não de tradições enraizadas ou da vida comunitária, mas da sua emergência no seio de outras associações que se processam na memória coletiva e na individual. A dificuldade de captar a memória de forma descritiva enquanto processo social ou coletivo, na modernidade, está relacionada com a inadequação do conceito de comunidade no que se refere à conceitualização do plano espacial da etnografia, como apontado acima. A erosão da distinção público/privado na vida cotidiana (sobre a qual se constrói a comunidade nas narrativas ocidentais), aliada ao deslocamento – na era da informática – da oralidade e da narração de histórias para outra função além da sua função original de reserva de memória (tida também como condição da vida na comunidade, como concebida originalmente), tornam a compreensão e descrição de qualquer "arte de memorizar" especialmente problemática na modernidade. A memória coletiva tende a passar com mais facilidade através da memória individual e da autobiografia engravada na comunicação difusa entre as gerações do que através de quaisquer espetáculos nas arenas públicas, cujo poder depende mais de referências irônicas ao presente (ou ao que estiver emergindo) do que a exortações mais ou menos sutis do valor do ato de lembrar.

As representações coletivas são, portanto, filtradas de modo mais eficaz através das representações pessoais. Ao compreender isto, a etnografia modernista transforma a preocupação convencional realista com a história, uma vez que penetra, exprime e até determina as identidades sociais de um local num estudo que é sinônimo de preocupação com a própria construção de identidades pessoais e coletivas. É provavelmente com a produção de autobiografias, na medida em que este gênero tem emergido com uma presença renovada, especialmente com um foco predominante na etnicidade (ver Fischer, 1986), que podem ser melhor avaliadas as experiências históricas carregadas na memória e que determinam a forma de movimentos sociais contemporâneos.

A volta de um "presente etnográfico" (*ethnographic present*), embora muito diferente daquele da antropologia funcionalista clássica de sociedades tribais tradicionais (que ignorava a história), é, portanto, um desafio na construção do contexto temporal nas etnografias modernistas. Trata-se de um

presente que tampouco é definido pela narrativa histórica, mas sim pela memória. Com suas próprias narrativas e sinais, ou seja, por uma "arte de memória", é sinônimo do processo fragmentado de construção da identidade em qualquer lugar. Um presente cujas formas sociais específicas são difíceis de captar ou mesmo ver de uma perspectiva etnográfica e que, por isso mesmo, coloca uma problemática diversa a ser explorada na produção de obras modernistas.

3. *Problematizar a perspectiva/voz: uma ruptura com o conceito de estrutura da etnografia realista.* A etnografia se abriu para uma compreensão da perspectiva como "voz", justamente no momento em que a metáfora determinante, distintamente visual, de estrutura, está sendo colocada em questão. Embora o conceito de estrutura (isto é, estrutura no sentido de estrutura social presente na realidade empírica e derivada de padrões de comportamento observados, ou estrutura no sentido de significados sistemáticos subjacentes, ou códigos que organizam a linguagem e os discursos sociais) possa de fato continuar a ser indispensável na construção de descrições relativas aos temas abordados mesmo numa etnografia modernista, o peso analítico do relato se desloca para uma preocupação com perspectiva enquanto "voz", enquanto discurso integrado ao enquadramento e à condução de um projeto de investigação etnográfica.

Em parte, isto resultou de um questionamento quanto à adequação da análise estrutural de qualquer tipo para captar a diversidade intracultural em toda a sua complexidade. O etnógrafo que buscava representar a realidade como estando organizada pela operacionalização de modelos ou códigos culturais (geralmente um só modelo-chave ou central) e a transformação mais ou menos ordenada de seus componentes viu-se diante de um problema wittgensteiniano do tipo "família de semelhanças". Controlar o contexto e registrar empiricamente a composição atual de fluxos de associações presentes nos dados relativos ao discurso significou questionar a adequação dos modelos estruturais ou semióticos para dar conta das associações que não se deixam assimilar por modelos de dimensões limitadas.

Em parte, a *alternativa modernista da "voz"*, implícita na aceitação da *montagem* da polifonia como problema ao mesmo tempo de representação e de análise, deveu-se provavelmente tanto a alterações na ética do empreendimento etnográfico quanto a uma insatisfação quanto à análise estrutural de fenômenos culturais.

Tais mudanças decorrem de uma sensibilidade aguda voltada para a apreensão das dialógicas, de todo o conhecimento antropológico, que têm sido

transformadas e ofuscadas pelos processos complexos da escrita (que dominam a elaboração de projetos etnográficos desde o campo até o texto) e das relações diferenciais de poder que dão a forma final aos meios e modos de representação do saber. Aqui quero apenas comentar este deslocamento da perspectiva da diferença analítica presente na maneira pela qual uma etnografia modernista cria o seu conceito de tempo, independentemente da avaliação das possibilidades de sucesso na representação da voz e da sua diversidade de modo tanto ético quanto competente.

No tipo de análise cultural desenvolvida por Raymond William (1977), a *estrutura de sentimentos* (o uso de "estrutura" aqui é bastante idiossincrático) seria a meta da etnografia centrada naquilo que emerge em um *cenário social a partir da interação entre*, de um lado, *formações bem definidas e formações residuais* (estas últimas podendo ser sistemas de relações sociais no sentido britânico de estrutura, mas referindo-se, também, a modalidades possíveis e estabelecidas de discurso) e, de outro, aquilo que não é bem articulado aos sujeitos ou ao pesquisador. Torná-lo mais "dizível/visível" é uma das funções críticas da etnografia. Uma etnografia modernista construída neste espírito, ao reconhecer propriedades do discurso tais como dominância, residualidade e emergência (ou possibilidade), poderia mapear as relações entre estas propriedades em qualquer lugar onde se desenvolvesse a pesquisa, não através de apropriações estruturais imediatas das formações discursivas, mas pela exposição, tanto quanto possível, da qualidade das vozes por meio de categorias metalingüísticas (tais como narrativa, figuras de linguagem etc.). As vozes não são vistas como produtos de estruturas locais, baseadas apenas na comunidade e na tradição, nem como fontes privilegiadas para a definição de perspectivas, mas como produtos de conjuntos complexos das associações e experiências que as constituem.

Realizar esta redefinição do foco da etnografia, passando da "estrutura" para a "voz/discurso", requer que se tenha concepções diferentes da relação entre o observador e o observado, que ora examinaremos.

Refazer o observador

Não se deve esquecer que, enquanto uma avaliação mais complexa da dinâmica da formação da identidade é o objeto das estratégias modernistas na reconstrução do observado, as estratégias paralelas da redefinição do observador são igualmente voltadas para a dinâmica da formação da identidade do antropólogo em relação à sua prática da etnografia.

4. *A apropriação, através do diálogo, do aparato conceitual de um texto.* A etnografia realista foi muitas vezes construída em torno de uma exegese intensiva de um símbolo ou conceito indígena chave, extraído de seus contextos discursivos para serem aí reinseridos de acordo com as exigências do esquema analítico adotado pelo etnógrafo. Desta técnica central de organização e análise, tão comum nos relatos etnográficos, tem dependido grande parte da produção no campo da etnografia cultural recente. A avaliação profissional do mérito de um trabalho etnográfico específico muitas vezes baseia-se na qualidade e profundidade de tais exegeses.

De certo modo, a colocação da exegese no cerne da etnografia é uma tentativa de reconhecer e privilegiar os conceitos indígenas e não os do antropólogo.

Além disso, tais conceitos nucleares acabam por agir como uma sinédoque da identidade – eles representam um sistema de significados, a identidade que um povo passa a ter na literatura antropológica e, às vezes, além dela. A vinculação de um relato a conceitos, mitos e símbolos específicos tende assim a impor uma identidade a um povo, entendida como a contribuição (ou a "praga") da antropologia.

Uma modificação proposta pela etnografia modernista é transformar esta em um exercício plenamente dialógico, no qual a exegese se baseia na etnografia e na estrutura de análise, de modo a nascer de pelo menos duas vozes em diálogo. Neste processo básico de tradução cultural (uma das metáforas mais apreciadas na caracterização da tarefa interpretativa da etnografia), a finalidade não é tanto mudar os conceitos indígenas (responsabilidade dos interlocutores do antropólogo), mas alterar os conceitos do próprio antropólogo. Em nenhuma etnografia que eu conheço (a não ser talvez no livro do *Kamo* de autoria de Maurice Leenhardt, e aqui o projeto etnográfico é completamente redefinido) a tarefa exegética central leva à recriação de conceitos no aparato do discurso social teórico. Por exemplo, face ao esgotamento aparente de nossos conceitos para mapear as realidades do final do século XX, *Frederic Jameson* (1987: 37) responde assim numa entrevista:

"Pergunta: É óbvio, no entanto, que o discurso pós-modernista torna difícil fazer afirmações a respeito do todo.

F. J: Uma das maneiras de descrever isto seria como uma modificação da natureza mesma da esfera cultural: perda da autonomia da cultura, uma cultura específica que 'cai' no mundo. Como você diz, isto torna muito mais difícil falar de sistemas culturais e avaliá-los isoladamente.

Um problema teórico completamente novo é colocado. Pensar simultaneamente de forma negativa e positiva a respeito disto é um começo, mas precisamos de um vocabulário novo. As linguagens que têm sido úteis para falar sobre cultura e política no passado não parecem realmente adequadas a este momento histórico."

De onde surgirá este vocabulário, para o bem da teoria social e da cognição ocidentais? Talvez de uma reformulação da tradução de conceitos a ser levada a cabo no cerne de etnografias realistas. Talvez momentos de exegese, de definições no seu contexto, possam ser substituídos pela exposição de momentos de diálogo e o uso na revisão pelo etnógrafo de conceitos familiares que definem os limites analíticos do seu trabalho e do discurso antropológico de forma mais geral. Tal mudança abriria o campo de discussão sobre as etnografias para intelectuais orgânicos (para usar o termo de Gramsci) e para leitores dentre os próprios objetos das etnografias onde isto for possível.

A exegese modernista, que se distingue por sua vinculação ao reconhecimento de seu caráter dialógico, se torna uma operação intensamente reflexiva. Enquanto o etnógrafo explora os processos de mudança de identidade dentro de um contexto etnográfico específico, altera-se também a identidade dos próprios conceitos. O processo de construir uma análise pode assim assumir e acompanhar paralelamente aspectos do processo que descreve. O desafio maior aqui é o de saber se uma identidade pode ser explicada em termos de um discurso de referência quando vários discursos entram em cena, inclusive, e com não menor importância, o diálogo do etnógrafo com outros sujeitos específicos. Esta atividade pode ser representada textualmente de várias maneiras, mas a inovação modernista prende-se ao fato de que a identidade do modelo teórico utilizado pelo etnógrafo não deve permanecer intacta, "sólida", se a identidade do objeto da pesquisa "desmancha no ar". Isto leva à consideração do caráter bifocal de todo projeto de pesquisa etnográfica, um caráter que é ressaltado pelo significado modernista do real: o mundo, de modo geral, mas também intimamente, está se tornando mais integrado, mas isto, paradoxalmente, não está levando a uma totalidade facilmente compreensível. Muito pelo contrário, leva a uma diver-

sidade cada vez maior das conexões entre fenômenos, antigamente concebidos como díspares e pertencendo a mundo separados.

5. *Bifocalidade*. Olhar em pelo menos duas direções, a partir de uma dimensão comparativa, sempre foi um aspecto mais ou menos implícito de qualquer projeto etnográfico. Na modernidade global cambiante do século XX, e à qual a antropologia esteve engajada quase desde o seu início, a contemporaneidade do etnógrafo com o Outro, objeto da pesquisa, tem quase sempre sido negada (Fabian, 1983). De fato há toda uma história, na etnografia, referente ao desenvolvimento de uma justaposição crítica e explicitada entre o mundo do etnógrafo e o mundo do Outro como objeto, mas tem prevalecido a construção de mundos separados e diferentes no modo pelo qual tais justaposições têm sido analiticamente feitas. Apenas na recorrente crítica interna da relação entre a antropologia e o colonialismo ocidental é que tem sido discutida a relação histórica totalmente obscurecida entre a sociedade e as práticas do antropólogo e as do objeto sob dominação colonial.

Agora que a modernidade ocidental tem sido reconceitualizada como um fenômeno global e totalmente transcultural é que o tratamento explícito da bifocalidade dos relatos etnográficos está transgredindo explicitamente os mundos distanciados, baseados na distinção "nós-eles", que haviam sido previamente construídos. Em outras palavras, é provável que a identidade do antropólogo e do seu mundo esteja profundamente relacionada com o mundo específico que está estudando, qualquer que seja a cadeia de conexões ou associações que os une. Apenas a reconstrução modernista do observado, esboçada na seção anterior, contudo, torna possível esta revisão do caráter bifocal da etnografia. Por exemplo, a multilocalidade dos processos de identidade, cruzando vários níveis das divisões convencionais da organização social – o caminho do transcultural –, cria uma mutualidade de implicações para processos de identidade que ocorrem em todo sítio etnográfico. A cadeia de vínculos históricos ou atuais preexistentes que liga o etnógrafo aos objetos de sua investigação pode ser grande ou pequena, fazendo com que a bifocalidade seja tanto uma questão de valor, quanto um dado circunstancial relativo até mesmo a razões pessoais e autobiográficas que impulsionam o empreendimento de um projeto específico. Mesmo assim, a sua descoberta e o seu reconhecimento continuam sendo uma característica definidora da sensibilidade modernista atual no campo da etnografia. A simples demonstração de tais vínculos e afinidades e a justaposição de dois dilemas de identidade criados pelo próprio projeto do etnógrafo permanecem como uma afirmação crítica que contraria os esforços convencionais no sentido da defesa de mundos distanciados com determinações independentes, apesar do entendimento modernista segundo o qual a integração

global se dá por caminhos que são de natureza tanto transcultural como tecnológica, política e econômica.

6. *Justaposições críticas e consideração de possibilidades alternativas.* A função de uma etnografia modernista é principalmente fazer a crítica cultural, não apenas dos instrumentos da disciplina (através de uma aliança intelectual com o objeto da pesquisa) ou da sociedade do etnógrafo (que, dadas as condições de integração global crescente, é sempre relacionada bifocalmente com o local da atenção etnográfica, tanto por meio de processos transculturais quanto da perspectiva, ou melhor, retrospectiva histórica), mas também a crítica cultural das condições internas ao local do enfoque etnográfico: o mundo localizado que a etnografia retrata. Considerando o compromisso geral das etnografias modernistas de explorar a gama completa de possibilidades de identidades e suas expressões complexas através da voz numa dada situação, a realização desta exploração se torna também uma forma básica de crítica cultural. Este movimento é, de fato, a voz específica e comprometida do etnógrafo presente no seu texto, e funciona a partir da atitude crítica que julga que as coisas, como são, não precisaram ou não precisam ser como são, dadas as alternativas detectáveis nas situações: sempre há mais possibilidades, outras identidades etc. do que aquelas que acabam sendo realizadas. Explorar através de justaposições todos os resultados reais e possíveis é, em si, um método de crítica cultural que se contrapõe à noção de situação dada e a sua definição em termos de identidades dominantes que poderiam, de outra forma, serem mal interpretadas como modelos competentes dos quais decorrem todas as variações. O tratamento modernista da realidade permite, antes, que sejam considerados os indícios dos caminhos que não foram trilhados ou as possibilidades que não foram exploradas.

Com efeito, este tipo de experiência de pensamento crítico, incorporado à etnografia, em que realidades e possibilidades são colocadas analiticamente em diálogo, poderia ser encarado como quase utópico ou nostálgico, não fosse por sua dependência maior de uma documentação que comprove que estes caminhos têm uma vida própria, por assim dizer, e que são partes integrantes dos processos de formação das identidades, inclusive aquelas que aparentam ser definidoras ou dominantes. O esclarecimento destas possibilidades em contraposição às condições objetivas definidoras, nos limites dos discursos efetivamente significativos no contexto de uma dada situação, constitui a intervenção e contribuição críticas por excelência que o etnógrafo pode fazer e que o distingue dos outros profissionais.

Na linha dos requisitos já esboçados para uma etnografia modernista, os diversos tipos de trabalhos atuais que poderiam ser identificados como modernistas compartilham uma atitude experimental que influi na análise e na elaboração do texto exatamente naqueles momentos em que se precisa explicar como a estrutura se articula com as experiências reflexivas explicitadas pelo autor; como o global se articula com o local; ou, como se costuma dizer atualmente, de que modo as identidades se formam na simultaneidade da relação entre níveis de vida e organização sociais (isto é, a coexistência – *coevalness*, nos termos de Fabian, 1983 – do Estado, da economia, da mídia internacional da cultura popular, da região do local, do contexto transcultural, do mundo do etnógrafo e o dos seus objetos, *tudo ao mesmo tempo*).

Em tais obras, o que torna estas operações diferentes e mais ousadas do que, por exemplo, o trabalho de Anthony Giddens, um teórico que também se preocupa muito com o mesmo problema geral, é que, nos pontos de articulação que acabamos de notar, elas descartam, ou estão abertas à possibilidade de descartar, uma imagem de estrutura para integrar os seus trabalhos. Ao compreender o jogo de estruturas e de conseqüências não intencionais na formação de qualquer domínio ou cenário da vida social, elas prescindem de uma teoria da estrutura enquanto fator de integração como determinante de um processo, como faz Giddens na sua resolução do problema de estrutura e ação através da noção da estruturação. É justamente neste ponto teórico de seus relatos que a relação entre mundo e experiência, texto e realidade, estrutura e ação permanece problemática, de tal maneira que nenhuma das soluções propostas pelas teorias sociais, dadas ou tradicionais, conseguem impor ordem naquilo que não está ordenado.⁵ Aqui, então, no local da articulação, onde o global e o local se entrelaçam sem referência fundamental a uma cultura determinante ou a uma história que já passou, reside o problema experimental principal de uma etnografia modernista. Aqui também existe a possibilidade de tratar os assuntos considerados os mais profundos na teoria social tradicional como problemas de forma, nos quais artifícios conceituais e imaginação descritiva enfrentam os fatos da minúcia etnográfica.

EXEMPLOS

Hoje em dia, há um fluxo constante de trabalhos etnográficos sendo produzidos que poderiam, cada um à sua maneira, ser tomados como exemplos de uma ou mais estratégias modernistas elaboradas neste trabalho. A maioria não se apresenta como experimentos ou como tendo por objetivo a experiência.

Antes, exibem aspectos ou dimensões mais ou menos bem desenvolvidos, que realizam um movimento em direção a uma etnografia modernista tal como eu a concebo. Por isto, tais obras são interessantes para os fins deste artigo, independentemente do grau de sucesso que teriam em avaliações que utilizam critérios e concepções tradicionais (ver Marcus e Chushman, 1982).

Outras obras contemporâneas são interessantes pelo simples fato de reconhecerem a existência de possibilidades alternativas para o desenvolvimento dos seus projetos, além daquelas que realmente elaboram. Estes reconhecimentos são geralmente encontrados nos "espaços" reflexivos cada vez maiores nas etnografias atuais: rodapés, relatos de casos pitorescos, prólogos, apêndices, epílogos etc. *Learning to Labour* (1976), de Paul Willis, é um exemplo pioneiro deste artigo de trabalho no campo desta tendência atual das etnografias modernistas. Este estudo da gênese e da consolidação de uma identidade de classe trabalhadora entre rapazes não conformistas de uma escola primária inglesa é muito tradicional na sua retórica e desenvolvimento (a etnografia é um método de colher e constituir dados a partir dos quais constrói-se, então, a análise), mas é também muito sensível e autocrítico quanto ao que não é colocado, dada sua forma de construção. Nas suas margens (nos rodapés, apartes e num posfácio), há um tipo de "negativo" do texto que eu encararia como um prólogo para um esforço mais experimental. Por exemplo: mesmo enfocando exclusivamente um grupo específico de rapazes da escola, Willis deixa claro que a gênese da cultura de classe deveria incluir vários cenários de atividades, e que a resistência à cultura capitalista, manifestada na experiência escolar entre os rapazes não conformistas, deveria ser justaposta ao mesmo processo mas entre outros estudantes entre os quais estivesse emergindo uma outra identidade de classe.

Ele reconhece, portanto, o desafio que estaria em desistir da natureza excessivamente circunscrita espacialmente, característica das etnografias convencionais, sem, no entanto, aceitá-lo.

Assim, relacionar os requisitos já esboçados com exemplos específicos da etnografia contemporânea não é tanto um exercício classificatório (que de toda maneira não poderia ser realizado de forma mecânica ou com qualquer precisão), mas um parâmetro para documentar, interpretar e argüir de forma coerente a respeito da ampla gama de movimentos que se faz na construção de obras que divergem marcadamente do projeto tradicional, objetivista e realista, da etnografia como cerne da prática antropológica. Como tal, os requisitos que propus são tanto uma maneira de perceber a originalidade presente nas

etnografias contem- porâneas quanto um convite para que repensemos modos em que possam estar escritas.

Se, ao escrever este trabalho, eu precisasse selecionar textos exemplares, estes poderiam ser *Debating Muslims: Cultural Dialogue in Postmodernity and Tradition* (n.d.), de Fischer e Abedi, *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe* (1987), de Herzfeld, *Legends of People Myths of State, Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia* (1988), de Kapferer, *Pasteurization of France* (1988), de Latour, *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (1989), de Rabinow, *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian Town* (1986), de Siegel e *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terroe and Healing* (1987), de Taussing. Espero que o leitor se sinta estimulado a examinar estes textos para julgar por si mesmo as possibilidades de classificá-los como realizações de uma ou mais estratégias modernistas que propus. Além disso, espero que este exercício possa levar o leitor a refletir sobre outros exemplos ainda mais apropriados, mais elaborados e mais sofisticados dentre aqueles com os quais tenha familiaridade.

NOTAS CONCLUSIVAS

Significados diferentes da contextualização e da comparação na etnografia modernista

A etnografia, realista ou modernista, fornece a interpretação ou a explicação através de estratégias de contextualização dos fenômenos problemáticos que enfoca. Vendo como algo que existe com base em um conjunto de relações, o entendemos. A etnografia realista contextualiza com referência a uma totalidade na forma de uma comunidade literalmente localizada, e/ou a um código semiótico enquanto estrutura cultural. O referente da contextualização numa etnografia modernista, que nega qualquer conceito convencional de totalidade, são os fragmentos que se arranjam e se ordenam textualmente pelo projeto do etnógrafo. A justificativa ou o argumento para este projeto constitui, com freqüência, a dimensão mais convincente da obra modernista. A totalidade que é mais do que a soma das partes em tais etnografias fica sempre em aberto, enquanto as partes são sistematicamente relacionadas umas com as outras por uma lógica de conexões que é revelada.

Uma vez que os textos modernistas não se constroem sobre a idéia de mundos pequenos em si – de uma comunidade ou um locus autônomo e espacialmente distinto de atividade social –, eles, em contraste com as etnografias realistas, estão conscientes das dimensões comparativas que são inerentes à sua concepção e freqüentemente as incorporam em seus projetos de análise. Uma etnografia realista geralmente se desenvolve como um caso potencial para *comparação controlada* dentro de uma área geográfica, onde a síntese comparativa de casos constitui uma tarefa específica e especializada. Por contraste, a comparação é inerente à análise e à argumentação nas etnografias modernistas, porque elas estudam processos que entrecortam estruturas de tempo e espaço de maneiras que seriam consideradas não controláveis pela perspectiva geográfica tradicional. Com as revisões modernistas das dimensões temporais e espaciais que discutimos acima, ao falar da redefinição do observado, a justaposição comparativa de fragmentos díspares, mas inter-relacionados do passado e guardados na memória, e de espaços localizados de atividade social no espaço, tornou-se uma técnica de análise fundamental nestes trabalhos. Além disso, como apontamos na discussão sobre a redefinição do observador, as etnografias modernistas tendem a *destacar a bifocalidade comparativa* que, embora inerente a todas as etnografias, fica subentendida na maioria das vezes. Finalmente, ao realizar uma experiência mental de intervenção crítica, a etnografia modernista, também através de *justaposições, compara os vários discursos e construções de identidade* que *estão presentes* (dominantes, residuais, possíveis e emergentes) em todo local em que desenvolve estudos. Assim, há pelo menos três sentidos em que a análise comparativa presente em um único projeto etnográfico modernista diverge claramente dos projetos de análise comparativa que são exteriores em relação a qualquer realista, e nos quais esta última pode eventualmente ser integrada.

O uso construtivo da desconstrução na etnografia modernista

A noção geral de desconstrução derivada da obra de Derrida (que nos chegou através de vários comentários e aplicações como parte de um capital intelectual compartilhado) é especialmente útil ao projeto modernista de estudo etnográfico de formação de identidade, uma vez que este processo, ao nível empírico, parece exibir as características básicas de um processo crítico desconstrutivo em ação. Construída e sempre se deslocando dentro de uma rede de locais que constituem fragmentos mais do que qualquer tipo de comunidade, a identidade é um fenômeno disseminador que possui uma vida própria que vai além do sentido literal de fazer parte de agentes humanos específicos num dado

local ou momento. Os seus significados são sempre deferidos num dado texto/local a outros focos possíveis da sua produção, por meio das diversas associações mentais e referências com as quais um ator humano pode operar de forma criativa através, literalmente, das contingências dos eventos e, às vezes, através de uma política explícita a favor ou contra o estabelecimento de identidades em lugares específicos. Na visão modernista, o processo desconstrutivo significa a condição humana e é uma reafirmação elaborada de um sentimento modernista famoso de Marx – tudo que é sólido desmancha no ar.

Contudo, a potencialidade para um jogo infinito de signos existe, e poderia ser explorada pelo analista para quaisquer finalidades críticas, mesmo quando alguns sujeitos humanos gostariam que parasse. (Por exemplo, um derrideano poderia querer mostrar que a idéia de que uma identidade possa ser fixada através da vontade própria é uma auto-ilusão, por mais conveniente ou satisfatória que possa parecer. Faria isto ao continuar brincando com a demonstração da disseminação sem fim.) No entanto, as identidades parecem se estabilizar e conseguem resistir à condição modernista de migração e disseminação em situações, tanto de grandes tragédias (violência racial) como de liberação (nacionalismo surgindo do colonialismo). Documentar a estabilização das identidades num dado local ou através de vários locais num mundo essencialmente desconstrutivo é uma das tarefas principais de toda etnografia. A etnografia modernista apenas afirma que tal resistência na luta para estabelecer uma identidade não depende de uma nostálgica pedra fundamental da tradição ou da comunidade, mas surge, criativamente, das mesmas condições desconstrutivas que ameaçam desintegrá-la, desestabilizar o que já foi conquistado.

O tratamento dado ao poder e à ética numa etnografia modernista

Nas discussões elaboradas e programáticas deste trabalho, no que se refere à estrutura de uma etnografia modernista, havia poucas referências diretas ao poder, à luta de classe, à desigualdade e ao sofrimento que foram o motor da história. Mas as estratégias modernistas, voltadas para os problemas da descrição da formação de identidades em localidades contemporâneas onde se realiza a pesquisa etnográfica, estão, de fato, tão claramente direcionadas para os processos de contestação, luta etc. entre discursos oriundos de circunstâncias políticas e econômicas objetivas, que isto não precisaria ser colocado.

Longe de ignorar "condições objetivas" tais como processos de coerção, o jogo de interesses e a formação de classes, o enfoque da etnografia modernista no

experimental e no acesso à experiência através da linguagem em contexto dá a ela condições para um engajamento direto e para a exploração de tais condições, sem que tenha que recorrer a abordagens preexistentes nas ciências sociais para discuti-las.

As estratégias modernistas na etnografia se articulam com as idéias foucaultianas e gramscianas quanto às representações das relações de poder nas cognições culturais, ideologias e discursos (entendidos aqui como "vozes"). No que se refere às preocupações da economia política com o funcionamento de estados, mercados e capacidade produtiva, tais estratégias procuram revelar criticamente as vozes/alternativas presentes em todo local onde haja competição política, e definir culturalmente as políticas e alternativas colocadas ou não naquele contexto. O que de mais importante este tipo de etnografia tem a oferecer é, de fato, a possibilidade de alterar os termos nos quais pensamos objetiva e convencionalmente sobre o poder, através de sua exposição a discursos culturais. Embora a etnografia modernista reconheça claramente a história das circunstâncias políticas e econômicas nas quais se formaram as identidades, *ela não é construída explicitamente em torno do conceito de poder e sim do de ética, isto é, a complexa relação moral entre o observador e o observado, da relevância da situação do observado para a situação da sociedade do observador e, por último, a consideração da finalidade crítica que caracteriza a análise etnográfica atual.* Estas preocupações éticas nunca se resolvem numa etnografia e revelam os tipos de contradição que, presentes na pesquisa e na redação de etnografias, tornam o etnógrafo vulnerável a críticas sobre sua própria ética.

No entanto, vale a pena o risco de alguns leitores verem nisto apenas narcisismo e angústia, uma vez que a formação de estratégias modernistas através de uma consciência ética (relativa às bases específicas do conhecimento gerado pela etnografia) é essencial para alcançar, no final do século XX, os objetivos tradicionalmente buscados pelo realismo etnográfico. É isto o que significa a reconstrução modernista do observador e do observado.

NOTAS

(*) Tradução de Dennis Werner (UFSC) e Ilka Boaventura (UFSC). Revisão técnica: Aracy Lopes da Silva (USP).

(1) Outras formulações recentes desta mesma problemática geral, eu as tenho encontrado por exemplo em Ahmand, 1987, pp. 22-5; Clifford, 1986, p. 24; Rabinow, 1986, p. 258; e Jameson, 1987, p. 40.

(2) Assim, a meu ver, a tendência em rotular a crítica que vem atualmente sendo formulada de antropologia "pós-moderna" ou "pós-modernista" é errada. De fato, a natureza da produção artística atual e os debates a seu respeito incentivaram muito, durante os últimos dez anos, o gosto dessa controvérsia nas humanidades e nas ciências humanas nos Estados Unidos, *mas a crítica da etnografia e as experiências que decorrem dela não podem, de forma alguma, ser identificadas com um pós-modernismo estético*. As provocações deste último apenas criaram as condições para uma valorização, por parte de alguns antropólogos, de estratégias de pesquisa e elaboração de textos baseadas em aspectos do modernismo clássico repensado e revificado para que pudessem alcançar os mesmos objetivos que antes, definidos em termos bastante tradicionais.

(3) Este jogo foi facilitado por uma crítica de etnografia feita no estilo retórico e literário, talvez melhor representado no volume organizado por Jim Clifford e eu.

(4) O interesse renovado e específico pelos determinantes locais da identidade (e, por extensão, por questões tradicionais como etnicidade, raça e racionalidade) constitui apenas um dos numerosos campos de estudo das ciências sociais que estão sendo repensados através de uma assimilação, à sua própria maneira, de aspectos do debate atual sobre modernismo/pós-modernismo. Formação de identidade é a questão que afeta mais diretamente os termos e as metodologias tradicionais da antropologia. No campo das ciências sociais, outras arenas que estão sendo especialmente influenciadas pelas tentativas de descrever um mundo contemporâneo moderno/pós-moderno são o planejamento urbano e regional; a emergência de processos globais de produção pós-fordiana, e a economia política: a mídia e as produções da cultura de massas; e as crises "dos fundamentos" do trabalho de especialistas e acadêmicos em geral (para uma revisão de tais aplicações, veja a edição da revista *Theory, Culture and Society*, número duplo, 1988, sobre pós-modernismo).

(5) Obviamente, as influentes noções elaboradas por Victor Turner sobre antiestrutura e liminaridade (1969) estão relacionadas com o "espaço de experimentação" que delineio aqui. Com efeito, Turner é um pioneiro deste espírito contemporâneo de experimentação, mas a tendência "antiestrutural" da etnografia modernista é significativamente diversa da noção semelhante presente na obra de Turner. Este não tentou descartar ou teoricamente dissolver a idéia de estrutura. A liminaridade combinava bem com um esquema mais amplo centrado na ordem e sua definição derivava daquele mesmo esquema. A antiestrutura modernista tem uma relação muito mais incômoda com os conceitos de ordem, e é mais radicalmente desconstrutiva desta ordem. Nas experiências atuais, a ordem não é tão facilmente distinguível em termos teóricos e conceituais do processo desconstrutivo (ou desordem). É na sustentação persistente da ambigüidade quanto a tais distinções que uma etnografia modernista mais claramente se distingue do conceito de liminaridade de Turner, a qual possui a sua própria esfera em contraste com a estrutura.

BIBLIOGRAFIA

- Jemeson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory". *Social Text*, Fall, 1987: 3-25.
- BERMAN, Marshall. *All That is Solid Melts Into Air: the Experience of Modernity*. New York, Simon and Schuster.
- BRIGHT, Charles e GEYER, Michael. *For a United History of the World in the Twentieth Century*. *Radical History Review*, n. 39: 69-91.

- MARCUS, George. *Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial.*
- CLIFFORD, James. *On Ethnographic Allegory in Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, University of California Press.
- _____. *Introduction in writing (see above)*, 1986.
- FABIAN, Johannes. *Times and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- FISCHER, Michael e ABEDI Mehdi. *Forthcoming debating Muslims: Cultural Dialogue in Postmodernity and Tradition*. Madison, University of Wisconsin Press.
- FISCHER, Michael. *Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory in Writing Culture*, 1986.
- HERZFELD, Michael. *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography on the Margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMESON, Fredric. *Regarding Postmodernism – A Conversation with Fredric Jameson*. *Social Text*, Fall, 1987: 29-54.
- KAPFERER, Bruce. *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.
- LATOUR, Bruno. *The Pasteurization of France*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- MARCUS, George E. e CUSHMAN Dick. *Ethnographies as texts*. *Annual Review of Anthropology*, vol. II: 25-89. Palo Alto, CA, Annual Reviews, Inc.
- MARCUS, George E. e FISCHER Michael. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, University of Chicago Press.
- MARCUS, George E. *Imagining the Whole: Ethnography's Contemporary Effort to Situate Itself*. *Forthcoming in Critique of Anthropology*.
- _____. *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World system in writing culture: The Poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- _____. *The Problem of the Unseen World of Wealth for the Rich: Toward an Ethnography of Complex Connections*, *Ethos*, 17: 110-119, 1989.
- RABINOW, Paul. *Representations are Social Facts: Modernity and Postmodernity in Anthropology in Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- _____. *French Modern: Norms and Form of the Social Environment*. Cambridge, M.I.T. Press, 1989.
- SIEGEL, James T. *Solo in the Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*. Princeton University Press, 1988.
- TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study of Terror and Healing*. Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- TURNER, Victor. *The ritual Process*. Chicago, Aldine, 1969.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. New York, Oxford University Press, 1977.
- WILLIS, Paul. *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. New York, Columbia University Press, 1978.

Revista de Antropologia. São Paulo, USP, n. 34, 1991, pp. 197-221.

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

ABSTRACT: This article focus on the dilemmas ethnography has to face in understanding modernity. Contemporary ethnography is forced to adopt a global perspective as the analytical point of view based exclusively on the experince lived at the local level proves insufficient. This change brings the processes by wich collective and individual identities are negotiated in the field research settings where the anthropologist works to the center of the anthropological debate.

KEY WORDS: anthropological theory, ethnology of modernism, research field, global theory, cultural relativism, difference, identity

Recebido para publicação em janeiro de 1992.