



Perspectivas de  
**Cultura**  
y Sociedad

---

# Sobre ruídos e reinscrições: diálogos para uma agenda etnográfica das margens

Recepción: 20/06/14 / Aceptación: 18/08/14

**John Fletcher Couston Junior**  
coustonjf@gmail.com  
Universidade Federal do Pará

Advogado da Universidade Federal do Amapá, Mestre em Artes da Universidade Federal do Pará e Aluno de Doutorado em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Possui experiência como curador independente e propositor visual, além de pesquisa a qual envolve Teoria Antropológica, Pós-Colonialismo, Decolonialismo, Etnografia Urbana e Arte Contemporânea Paraense. É integrante do coletivo NovasMedias!? e do “Grupo de Estudos Culturais da Amazônia” (GECA).

**Resumo:** Neste artigo, discutiremos algumas trajetórias do pensamento filosófico, sociológico e antropológico em suas interfaces com a Modernidade, a Pós-Modernidade, o Pós-Colonialismo e o Decolonialismo. O objetivo central é trafegar por uma discussão em torno de alguns dos diversos diálogos e conflitos conceituais que se instalaram nas relações entre sociedade e cultura a partir do pós-guerra, os quais provocaram ruídos que desestabilizaram convenções conceituais e etnográficas hegemônicas. Ao mesmo tempo, estes debates apontaram premissas teóricas alternativas capazes de permitir a compreensão de tramas culturais em suas variadas dimensões. Nessa perspectiva, e a partir do entendimento de que as relações socioculturais devem melhor ser compreendidas sob o foco dialógico e intercultural, problematizamos convenções e situamos traduções culturais, dissensos e ambiguidades presentes nas periferias do mundo globalizado como constituintes de um novo mapa interpretativo da experiência social contemporânea.

**Palavras-chave:** Sociedades contemporâneas, pós-modernidade; pós-colonialismo; decolonialismo; etnografia do pensamento.

**Abstract:** In this article we are going to discuss some of the trajectories of the philosophical, sociological and anthropological thought within their interfaces with Modernity, Post Modernity, Post Colonialism and Decolonialism. The central objective is to traffic through a discussion around some of the various dialogues and conceptual conflicts that were settled in the relations between society and culture after the post-war period, which provoked noises that destabilized hegemonic and ethnographic conceptual conventions. At the same time, these discussions indicated alternative theoretical assumptions that allow the comprehension of cultural frames in their various dimensions. In this perspective, and from the understanding that the sociocultural relations should be better understood from the dialogical and intercultural focus, we problematize conventions and situate cultural translations, disagreements and ambiguities present in the peripheries of the globalized world as constituents of a new interpretive map of the contemporary social experience.

**Keywords:** Contemporary societies; post modernity; post colonialism; decolonialism; ethnography of thought.

## Considerações Iniciais

A experiência cotidiana mostra quão facilmente um conflito entre dois indivíduos transforma cada um deles, não apenas em sua relação um com o outro, mas também consigo mesmo (Simmel, 1983, p. 150).

Um dos exercícios mais frutíferos ao debate das ciências humanas é o de problematizar seus percursos em torno de suas interpretações culturais para a vida em sociedade. Observado o fato do mundo intercultural brasileiro viver hoje um afloramento mais

característico de emergências e reinscrições empíricas e teóricas<sup>1</sup> (estas postas em maior evidência por uma vivência tecnológica e em redes intensa), detecta-se não menos urgente compreender tais engrenagens, como também as reconfigurantes de posições que já não se visibilizam tão claramente como eram pretendidas outrora (Cucho, 2002).

Como observou Stuart Hall, passamos a nos deparar com um mundo marcado por diferenças não mais

<sup>1</sup> Observamos a reinscrição a partir de Bhabha (2003a), quando este emprega o termo como a rearticulação do signo para as identificações culturais. Reinscrição é um território conflituoso, mas produtivo, que emerge no interior das fronteiras reguladas do discurso social.

irrelevantes, porém altercadas por desestabilizadores como:

[...] a nova divisão internacional do trabalho, as novas tecnologias de informação global, um “descentramento nacional do capitalismo”, a ligação oferecida pela corporação transnacional, a transnacionalização da produção, o aparecimento do modo capitalista de produção [...] como “uma abstração autenticamente global”, a fragmentação cultural e o multiculturalismo, a rearticulação das culturas nativas em uma narrativa capitalista [...], o enfraquecimento das fronteiras, a multiplicação em sociedades antes coloniais das desigualdades associadas às diferenças coloniais, a “desorganização de um mundo concebido em termos de três mundos”, o fluxo da cultura ao mesmo tempo homogeneizador e heterogeneizador, uma modernidade que “não é mais euro-americana somente”, formas de controle que não podem ser impostas, mas têm que ser negociadas, a reconstrução de subjetividades nas fronteiras nacionais (Hall, 2003a, p. 116).

De certa forma, frente ao desvelar dessa nova percepção de mundo, foi possível indagar se já não seria mais oportuno investir esforços para se compreender as culturas transnacionais em seus intensos deslocamentos e conflitos geo-históricos, políticos e econômicos interdependentes. Ou ainda, questionar se zonas de instabilidades não fariam parte desse novo mapa da experiência humana em tempos contemporâneos, ainda mais que estas zonas não poderiam ser lidas como meras situações degenerescentes, mas campos férteis para a faísca da transformação (ver Hannerz, 1997; Carvalho 2001).

São com esses enredos questionadores, metaforicamente apreendidos como toque de caixa, que o presente texto se propõe a trafegar por uma discussão em torno dos diversos diálogos e conflitos conceituais que se instalaram nas relações entre sociedade e cultura nos limites do contemporâneo a partir do pós-guerra – diálogos os quais atravessam os campos da Filosofia e da Sociologia Pós-Moderna iniciais, da Antropologia Pós-Moderna inscrita a partir do Seminário de Santa Fé e das abordagens Pós-Coloniais e Decoloniais –, de maneira a provocar ruídos que possam desestabilizar convenções conceituais hegemônicas e, ao mesmo tempo, buscar premissas teóricas alternativas capazes de permitir a

compreensão de tramas culturais em suas diferenças, assimetrias, desigualdades, resistências, sem perder de vista as relacionais trocas, negociações e contágios entre povos, grupos e pessoas de distintas nações, sexo, etnia, classe, religião, dentre outros agrupamentos sociais.

### Conversa Um: Primeiros Ruídos

Alguns ecos das mudanças teóricas em torno das noções de cultura hoje podem ser encontrados com os cientistas tributários a Clifford Geertz. Pode-se ressaltar, por sinal, o quanto continuamente se faz necessário refletir acerca dos meandros formulados a partir do seu interpretativismo cultural, uma vez que foi nesse horizonte mais específico de eventos que também se fraturaram as concepções modernas das ciências humanas; fraturas estas as quais nos trouxeram uma série de filiações, dissensões e contrarrespostas características de um presente heterogêneo e plurivocal (Caldeira, 1988).

O antropólogo americano, adepto de uma visão de cultura em torno da “multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas” (Geertz, 2011, p. 07), mesmo passível às inúmeras críticas advindas da antropologia que o seguiu, assim como daquelas ligadas a outros campos do conhecimento, bem demonstrou uma transformação a partir de um período que lhe era contextual. O mundo de então, meados da década de 1960, podemos observar, vivia os efeitos avassaladores do declínio da narrativa tradicional – uma forma de entendimento refletida por Benjamin (2011), quando antecipou o aparecimento de uma transmissão fragmentária ante os eventos do holocausto e da *Shoat* –, de maneira que Geertz (2011), assim como inúmeros de seus contemporâneos, foi inspirador, nos próprios centros de poder e de “controle” conhecimento, para se vir sucumbir algumas das anteriores abordagens sociais, as quais agora tentavam buscar novas formas de agir sobre o presente e revelar outras lógicas científicas e histórias, postas anteriormente no subterrâneo (Gagnebin, 2001; Seligmann-Silva, 2006).

As reinscrições teóricas de Clifford Geertz trouxeram perspectivas de enxergar culturas e mundo como fenômenos questionáveis e estranháveis. Foram suas considerações antropológicas que anteciparam algumas das crises epistemológicas para o que ficou





conhecido por condição Pós-Moderna – condição “no interior e entre algumas disciplinas acadêmicas e áreas culturais, na filosofia, na sociologia, na arquitetura, nos estudos sobre o cinema e em assuntos literários” (Connor, 2004, p. 13) – e se aliaram, mesmo discretamente, às teorias feministas e às culturais do grupo de Birmingham para nos fazer problematizar e reagir contra os cânones da cultura masculina, branca e europeia (Kellner, 2001).

No que concerne a esta implosão de paradigmas tradicionais sob a alcunha de condição Pós-Moderna, tornaram-se referenciais as publicações de *La Condition Postmoderne*, de Jean François Lyotard, em 1979; de *Postmodernism: or the Cultural Logic of Late Capitalism*, de Fredric Jameson, em 1984; e dos discursos promovidos por Jean Baudrillard, a partir da segunda metade dos anos 1970 (ênfase para o livro *Simulacra and Simulation*, em 1981), uma vez que tais reflexões cooptaram para reinserir e questionar outra consciência, indeterminante e vestigial como a que melhor daria conta de analisar e buscar um entendimento crítico para essa nova lógica global.

Jean-François Lyotard (2009), nosso autor abre-alas para este recorte da análise, teve sua proeminência por ser um dos primeiros nomes a chamar a atenção para uma relação interdisciplinar entre política, economia e estética, já sob o impacto da eletrônica e de um mundo imerso em uma condição de estilhaçamento via o declínio Moderno. Foi ele quem, para melhor enriquecer um encadeamento dessa mudança

empírica, tratou de destacar como a alteração de estatuto do saber, concomitante à entrada das sociedades na fase dita pós-industrial, passou a vir entremeada por informações tecnológicas – uma nova função de transmissão narrativa a qual modificou as operações de aquisição, classificação, acesso e exploração informacionais.

Por trazer como consequência o fato de que uma mudança gera oscilações na estrutura de sentimento social, Lyotard (2009) ainda reinscreveu um emergente conhecimento e conjecturou a respeito de uma variação de comportamentos a partir dessa distinta etapa tecnológica. O filósofo, em seu *corpus* de reflexão, então revelou uma multiplicação de centros de poder e de atividade associados à dissolução de todas as tradicionais formas de transmissão informacionais. Tais novos centros, muito mais plenos de si e objetivados em campos autônomos e autorregulares, instauraram o fim das chamadas metanarrativas<sup>2</sup> e sentiram urgir por outros instrumentos conceituais.

Interessando-se pelos indecíveis, nos limites da precisão do controle, pelos quanta, pelos conflitos de informação não completa, pelos ‘fracta’, pelas catástrofes, pelos paradoxos paradigmáticos, a ciência Pós-Moderna torna a teoria de sua própria evolução descontínua, catastrófica, não retificável, paradoxal. Muda

2 As metanarrativas eram formadas por um conjunto de regras pragmáticas que constituíam o vínculo social e que subordinavam, organizavam e explicavam outras narrativas, como era o caso do marxismo e do positivismo (Lyotard, 2009).



o sentido da palavra saber e não diz como esta mudança pode se fazer. Produz, não o conhecido, mas o desconhecido (Lyotard, 2009, p. 108).

Neste fluxo de agentes e reagentes, Lyotard, portanto, ressaltou que as duas principais narrativas a que a ciência recorria para receber autoridade e propósito, a política e a filosofia, passaram a sofrer uma perda gradativa de seus poderes a partir da Segunda Guerra Mundial (mais precisamente, no que concerne ao fato delas fornecerem uma estrutura legitimadora ao trabalho científico). A narrativa política, relacionada com o gradual desvencilhamento da escravidão e da opressão de classe, e a narrativa filosófica, relacionada com o conhecimento como parte integrante de um processo histórico, comprimiram-se para dar lugar a uma configuração da iniciativa capitalista ante um desenvolvimento tecnocientífico e disperso.

É presumível que o autor em questão não findaria nesses desenvolvimentos as suas leituras, mas ainda traria sua grande apoteose teórica. Em meio a esse cenário reestruturante, destacou jogos de linguagem múltiplos e, muitas vezes, incompatíveis (por escolha) entre si, que, ao mesmo tempo, passaram a florescer e incorreram em um dialogismo entre a consolidação de um sistema e a promoção da pluralidade interior a ele. Conforme interpretado por Harvey (2011), as teorias do filósofo francês aliaram o domínio cultural/estético ao domínio socioeconômico das práticas sociais, a ponto de o poder organizador da ciência entrar em crise, enfraquecer-se, ver emergir uma práxis da fragmentação e do vir-a-ser em espaços exercitados localmente (algo que poderia ganhar a alcunha de autonomia fragmentadora das micronarrativas, com princípios próprios e intransferíveis de autolegitimação).

De certa forma, a observação lyotardiana acerca desse novo território de microrregiões, muito mais orgânico e conflituoso, indeferiu o pressuposto de adesão a discursos metafísicos, promulgou o abandono de fábulas, fez com que “os ‘jogadores’ assumissem a responsabilidade não somente dos enunciados que eles propunham, mas também das regras as quais eles os submetem para torná-los aceitáveis” (Lyotard, 2009, p. 113). Contiguamente, o intelectual propôs uma relação totalmente diversa daquela inscrita pelos modernistas, principalmente por estes últimos pressuporem uma correspondência rígida e identificável entre o que era dito e o modo como estava sendo dito, ao passo que

o autor assinalava que tais relações entre significado e significante deveriam ser vistas como complexos que se separavam e se reuniam continuamente em novas combinações.

Como uma presumível consequência de muitas das tentativas de responder aos tempos constituintes e moventes nos quais nos encontramos, esta disseminada teoria de Lyotard foi (e continua sendo) uma janela de entrada para determinados posicionamentos de indivíduos integrados nessa macro rede global. As suas interpretações, todavia, desvelaram ainda um olhar peremptório, por abarcarem uma inscrição duplamente totalizadora, não somente pela afirmação do colapso total da metanarrativa, em toda parte e continuamente, como também por uma crença inquestionável do domínio absoluto da metanarrativa antes do contexto “Pós-Moderno” (Connor, 2004; Harvey, 2011).

É bem possível conjecturar que uma das perspectivas não vislumbradas no trabalho de Lyotard foi a de não discutir as sociedades como agrupamentos de realidades distintas e atravessadas por variados processos políticos, econômicos, geográficos e culturais. A proposição de uma horizontalização interpretativa das sociedades pelo autor (uma espécie de unilateralidade), para muitos destituída de análises em torno da cultura da mídia, mostraram-se sujeitas a questionamentos diversos, principalmente daqueles que, contrariamente, preferiam enxergar o mundo como um tecido permeado por heterogeneizações (e não homogeneizações) (Kellner, 2001).

Fredric Jameson, segundo teórico a compor este cenário de mudanças interpretativas, é o autor de *Postmodernism: or the Cultural Logic of Late Capitalism*, versão posterior e ampliada do debate já iniciado em *Postmodernism and Consumer Society*. Muito aproximado de algumas das inscrições de Jean-François Lyotard, o teórico aqui em questão ainda pôde ser considerado um relator dos aspectos formais-estilísticos do que foi por ele tido como o horizonte Pós-Moderno, além de importante crítico marxista para redirecionar, de acordo com o assinalado por Bhabha (2003a), o Estado e sua estrutura estética composicional em categorias disciplinares idealizadas em direção aos espaços irrequietos e emergentes da paisagem urbana.

Ao analisar a correlação entre a emergência de novas características formais na cultura com a de um novo

tipo de vida social e de uma ordem econômica, Jameson (2007) identificou o fim de uma determinada estrutura de lógica cultural, ou a derrocada do que ficou estabelecido como a metafísica moderna (o sublime, em uma concepção hegeliana; a dissolução artística de atingir o absoluto, o estrutural, o explicável e comensurável dentro de assertivas lógicas e captáveis), e viu o mundo mais relacionado à sua dimensão visual. Foi a respeito de como esta simbiose imagética passou a ganhar importância notável na vida do homem, por conseguinte, que o autor pôs-se a repensar os novos tempos como o retorno do belo e do decorativo no lugar do antigo sublime moderno, o abandono da arte e da procura pelo absoluto e pela verdade e sua redefinição como uma fonte de puro prazer e gratificação (Jameson, 2007).

Algumas das características identificadoras da cultura Pós-Moderna, na ótica de Jameson, ganhariam destaque em:

- a) Uma nova falta de profundidade, delongada tanto para a teoria contemporânea quanto para a cultura da imagem vivenciada;
- b) O enfraquecimento da historicidade, seja em nossas relações com a história pública, seja em nossas novas formas de temporalidade privada, de maneira que uma estrutura esquizofrênica (e lacaniana) passou a determinar “novos tipos de sintaxe e de relação sintagmática nas formas mais temporais de representação” (Jameson, 2007, p. 32) – daí uma circulação social e ênfase na cultura do simulacro;
- c) Matiz emocional outro (na qual saem de cena, conforme observado anteriormente, as teorias mais antigas do sublime, em substituição por outras instantâneas e rapidamente perecíveis);
- d) Uma profunda relação de todos os aspectos da vida social com a nova tecnologia, transformada em uma das protagonistas de um novo sistema econômico mundial;
- e) O pastiche, ou a multiplicação e colagem sem relevo de estilos, paródia vazia sem senso de humor (Jameson, 1993), o que passou a implicar no “desaparecimento do sujeito individual, ao lado de sua consequência formal, a crescente inviabilidade de um estilo pessoal” (Jameson, 2007, p.43);
- f) A ausência de qualquer grande projeto coletivo, bem como o desmonte de conceitos modernos como o de identidade, em virtude da experiência da perda do eu no tempo indiferenciado, e da proliferação de grupos sociais os quais passam a

falar línguas particulares (profissões desenvolvendo seus códigos ou termos privados, e os indivíduos tornando-se um exemplo de isolamento linguístico, separados de todos os outros).

Neste enredo, ainda que superficialmente fosse muito admissível ser guiado pelas observações do autor, muito se ressaltou sobre o quanto o mesmo apresentou uma dificuldade para mapear um espaço internacional de realidades históricas descontínuas, haja vista sua falta de preocupação para dar conta das passagens intersticiais e dos processos de diferenças culturais presentes nas categorias que fogem das nomenclaturas. Sua dificuldade de mobilização ante sua condição e situacionalidade<sup>3</sup> parcial quando as “circunstâncias individuais são tão instáveis e sem identidade, que não podem servir como objeto de reflexão prolongada” (Rabinow, 1999, p. 93), de certa forma, trouxeram alguns dos inúmeros diálogos contraproducentes ao seu corpo teórico.

Segundo evidenciado por Bhabha (2003a), Jameson, pelo menos sob a ótica de seus discursos Pós-Modernos iniciais, não soube encontrar o potencial da lógica política do futuro como questão aberta, e preferiu assimilar o conhecimento como um fenômeno estabelecido por limites, os quais são ordenados em uma divisão binária do espaço.

[...] A dialética do irrepresentável (que enquadra as realidades incomensuráveis do espaço internacional) torna-se de súbito por demais visível, conhecido de modo por demais previsível. [...] Os significados desconectados do presente são fixados nas periodizações pontuais do mercado, do monopólio e do capital multinacional; os movimentos erráticos, intersticiais, que significam as temporalidades transnacionais da cultura são rejuntados aos espaços teleológicos do capital global. E, através do enquadramento do presente dentro das ‘três fases’ do capital, a energia inovadora do ‘terceiro’ espaço de certa forma se perde (Bhabha, 2003a, p. 302).

É, inclusive, pertinente problematizar o eixo espacial-visual das apreensões de Jameson (2007), uma vez que, dado o atual afastamento temporal nosso em relação a suas publicações, escutamos ruídos frequentes de

3 Rabinow (1999) alude à aproximação de Fredric Jameson com o trabalho dos situacionistas, grupo de críticos sociais radicais, cujas escrituras ganharam ressonância na França dos anos 1960. Para este grupo, a vida contemporânea fora aplainada por uma sociedade do espetáculo, na qual a imagem valia mais que o produto em si.

como este autor parece ter sido levado principalmente por impressões menos avaliativas das culturas, derrogando a elas uma visão rasteira a unidimensional, sem substância, significado e nexos com o passado. De acordo com pontuado por Kellner (2001, p. 302), os textos aqui pensados de Fredric Jameson colocaram em xeque a continuidade da pertinência dos modelos de profundidade hermenêutica, como é o caso do “marxista, de essência e aparência, consciência verdadeira e falsa, ideologia e verdade; o freudiano, de significados latentes e manifestos; o existencialista, da existência autêntica e inautêntica; o semiótico, de significante e significado”, modelos de profundidade estes que nos são cada vez mais revisados.

Contra algumas das expectativas de leituras efetuadas por Jameson e sua possível postura em favor de uma morte da hermenêutica, é constantemente debatido o quanto o autor não propiciou um acesso mais denso a uma análise interpretativa da imagem, da narrativa, das ideologias e dos significados, os quais continuam presentes na proposta de uma visão Pós-Moderna da cultura (Kellner, 2001). Mais relacionado hoje a um cego envolvimento quanto às críticas do suposto apogeu do poderio neocolonialista cultural norte-americano (ou até do capitalismo como protagonista de tal papel), Fredric Jameson bloqueou, passionalmente, a possibilidade de aceite da tradução cultural como algo negociável e irregular para qualquer indivíduo encontrado na trama intersubjetiva e contemporânea.

Para adensar esta primeira etapa do ensaio, nosso terceiro ponto de reflexão sobre os debates iniciais em torno da Pós-Modernidade traz o nome do filósofo e sociólogo francês Jean Baudrillard (1990), cuja obra também realiza um entrelaçamento entre os domínios econômicos ou produtivos e os domínios da ideologia ou da cultura. Proximamente tributário de um revisionismo situacionista do mundo contemporâneo, este terceiro autor, sem embargo, consegue ser ainda mais radical quanto à sua interpretação pós-moderna das sociedades contemporâneas, se comparado com os posicionamentos de Jean-François Lyotard e Fredric Jameson.

Para o filósofo e sociólogo Jean Baudrillard, o mundo contemporâneo passou a viver uma explosão e aceleração de suas mercadorias culturais, de forma que as mesmas passaram a refletir o que ele chamou de operacionalização geral do significante: etapa de mercantilização de toda e qualquer engrenagem social constituinte. Seus escritos geralmente buscaram

tratar de um momento em que “os artefatos culturais, as imagens, as representações e até os sentimentos e estruturas psíquicas tornaram-se parte do mundo contemporâneo” (Connor, 2004, p. 48), de maneira a desencadear um estado alegórico de utopias realizadas, onde é preciso paradoxalmente continuar a viver como se elas não o tivessem (Baudrillard, 1990).

Sob o vislumbre do que seria uma serialização de eventos e sentimentos cotidianos, o autor observou que passamos a um contexto de hiper-realização de ideais e de experiências em uma simulação indefinida; viramos retroalimentadores de uma rede fadada à comutação incessante e, portanto, à indeterminação crescente e ao princípio de incerteza (Baudrillard, 1990). Seus conceitos de simulacro e simulação<sup>4</sup>, dois sustentáculos ligados à maneira com a qual o indivíduo passou a perceber a realidade e a si mesmo, advieram na qualidade de efeitos máximos de coerência da classificação do valor – valor este agora fractal após passar pelas etapas do natural (valor de uso), do mercantil (valor de troca) e do estrutural (valor de signo) (Baudrillard, 1994).

No quarto estágio, o estágio fractal, ou estágio viral, ou ainda estágio irradiado do valor, já não há nenhuma referência: o valor irradia em todas as direções, em todos os interstícios, sem referência ao que quer que seja, por pura contiguidade. No estágio fractal, já não há equivalência, nem natural nem geral, nem há lei do valor propriamente dita: só há uma espécie de epidemia do valor, de metástase geral do valor, de proliferação e de dispersão aleatória. Em rigor, já não se deveria falar de valor, já que essa espécie de multiplicação e de reação em cadeia torna impossível qualquer avaliação (Baudrillard, 1990, p. 11-12).

Sem dúvida, para Baudrillard, não havia mais escapatória, pois tudo sofrera uma nadificação completa ante a falsificação do mundo por si mesmo; falsificação esta tal que o autor nem mais parecia identificar o que seria real, ou se sofria de uma nostalgia que simplesmente não deixou vestígios. Como bem detectado por ele mesmo, “o movimento glorioso da modernidade levou não a uma transmutação de todos os valores, como

4 A simulação constitui o grupo dos objetos e experiências manufacturados e voltados para representar a realidade além de suas circunscrições – o que incorre em um evento hiper-real – e simulacro um estado de dormência dos sentidos para se perceber as reais fronteiras dos limites apagados pelo efeito da simulação (Baudrillard, 1994).





Foto: Jonas Banhos

havíamos sonhado, mas a uma dispersão e involução do valor, cujo resultado é para nós a confusão total” (Baudrillard, 1990, p. 16), ou ao menos uma confusão interpretativa mais equivalente.

Assim como Jean-François Lyotard e Fredric Jameson, Jean Baudrillard pareceu seguir alguns rastros do que Hall (2003b) chamou de centro da aspiração universalista e panóptica da globalização, drama mítico relacionado mais com uma experiência de fantasia do que com uma realidade de autorreconhecimento; ambiguidade conceitual ao se estabelecer em um horizonte de quebra da metafísica moderna e uma *praxis* da não problematização de suas próprias respostas neopositivistas e irreversíveis. Igual participante da crença de que os sujeitos Pós-Modernos haviam se perdido para sempre numa sucessão fragmentária de espelhos, jogo infinito de imagens supérfluas e sem significados (Kellner, 2001), este autor em questão, mesmo estando no *front* de um debate acerca dos limites do contemporâneo nas sociedades, não permitiu admitir uma nova agenda polissêmica para indivíduos e eventos culturais, inseridos em uma nova arte de governar e viver mundos.

Jean Baudrillard, ao que indica muitos debates ocorridos na esteira dos primeiros textos Pós-

Modernos, igualmente apresentou uma tendência a generalizar em demasia o presente, tomando exemplos de novas tendências emergentes, e fundindo-as para formar uma nova dominante cultural (Kellner, 2001). Ainda que suas reflexões não tragam dados completamente inaplicáveis, bem como é o caso similar do pensamento de Jameson e do de Lyotard – e aqui podemos pensá-los como fornecedores de fragmentos cambiantes para um mundo que não pode mais ser limitado por explicações perenes (Hannerz, 1997) –, as estabilizações deste pensador francês também detonaram um universo empírico rígido, que enxergava, independentemente de para o bem ou para o mal, os EUA como o único centro da geografia econômica e cultural global; sinalizavam um período ainda pós-queda do Muro de Berlim, inconsciente de uma próxima etapa global multipolar, compartilhada e permeada por civilizações “colaborativas” e, muitas vezes, fragilmente pacíficas (Huntington; 1997; Costa Lima, 2008; García Canclini, 2012).

### **Conversa Dois: o Barulho da Antropologia Pós-Moderna.**

E aqui recolocamos Geertz, ou melhor, os pensamentos antropológicos inscritos na crença de naufrágio de algumas das anteriores abordagens sociais, os quais

tiveram o autor como principal cabeça de linhagem, como bem observou Trajano Filho (1986). E retornamos ao barulho<sup>5</sup> emergente após o interpretativismo cultural, conscientes desta retomada de discussão não como um passo a um evento simples e natural, sem maiores dissensões e conflitos internos e externos. Os tempos e as formas de apreender o mundo continuaram a mudar vertiginosamente, e a tradição hermenêutica (com suas devidas reformulações, vale observar) trouxe rumos e rupturas para aqueles momentos de incertezas, quando os discursos da Modernidade nas ciências humanas estavam sendo colocados à prova.

Para Luis Eduardo Soares (1988), por exemplo, estes tempos, para um entendimento mais didático, ainda que generalista, puderam ser divididos: 1) por uma facção interpretativa atuante, leitora de Heidegger à luz de Nietzsche, e que hesitava “entre o elogio do saber fragmentário correspondente a um real parcializado, que resiste às totalizações impostas pela unidade do conceito, e um ‘neo-positivismo’ crítico” (Soares, 1988, p. 102) – o que poderia ser atribuído às reflexões Pós-Modernas de Lyotard, Jameson e Baudrillard; 2) por outra porção científica interpretativa (ou de indivíduos ao menos afluentes a ele), a qual já retomava Heidegger submetido ao desafio do passado – porção encabeçada principalmente pela obra de Hans-Georg Gadamer (filósofo ao qual Geertz era deveras referente).

Foi a partir deste entendimento do segundo agrupamento de Soares (1988), mais especificamente, que se esquadrinhou uma direção distinta da do pensamento Pós-Moderno emergente (pensamento situado entre a filosofia e a sociologia), ainda que ambos fossem contemporâneos um ao outro. Nesse sentido, esta proposta outra de análises, tomada pelo campo da antropologia, buscou “situar-se num horizonte marcado pelo primado da categoria relativizadora de pertencimento, pelo foco na diferença e no particular” (Soares, 1988, p. 102) – elementos os quais travaram uma autocrítica para o processo de produção de interpretações culturais, e que deram espaço para uma maior discussão das narrativas totalizantes.

[Estes] Pós-Modernos vão tentar romper tanto com o caráter de separação das culturas, quanto

com o de re-criação da totalidade. Para eles a etnografia não deve ser uma interpretação *sobre*, mas uma negociação *com*, um diálogo, a expressão das trocas entre uma multiplicidade de vozes. [...] o objetivo final, no que diz respeito ao autor, seria fazer com que ele agora se diluísse no texto, minimizando em muito a sua presença, dando espaço aos outros, que antes apareciam só através dele (Caldeira, 1988, p. 141).

O Seminário de Santa Fé<sup>6</sup>, por exemplo, marcou este período de questionamentos para a antropologia feita em solo americano e gerou uma coletânea de ensaios chamada *Writing Culture*, cujo tema central girou em torno do escrever etnográfico. Então concebido como incentivador à experimentação da pesquisa antropológica e, “se por nada mais, por trazer uma consciência estética e ética para a antropologia e por advogar etnografias menos aborrecidas” (Trajano Filho, 1986, p. 150), o mencionado seminário também ocasionou, como refinador de suas operações, a forma polifônica, advinda do Círculo Linguístico de Mikhail Bakhtin (Fischer, 1986; Tedlock, 1986; Crapanzano, 1986; Clifford, 1998).

Foi sob esse aspecto, por conseguinte – e por esse reconhecimento das culturas como a junção de várias redes dialógicas em movimento, um plurilinguismo a fazer trocas, interceptando-se num ir e vir em relação ao fluxo temporal, sem categorizações em relação ao passado, presente ou futuro (Bakhtin, 2003) –, que se buscou melhor avaliar os contextos, os diálogos, as análises de peculiaridades e as relações intersubjetivas entre antropólogo e interlocutores como referenciais para uma pesquisa coerente<sup>7</sup>, feita em um mundo muito mais entremeadado pelas reinscrições do que pelas semelhanças.

Para muitos antropólogos os quais se voltaram a analisar esse período de mudanças, os etnógrafos Pós-Modernos estabeleceram um patamar de objetivação da desnorteante complexidade do mundo, pressuporaram sua irreduzibilidade e negaram a possibilidade de reconstruir uma totalidade que desse sentido a todas as posições diversas (Caldeira, 1988). Inseridos numa nova tradição de questionar a produção verossímil de saberes, este grupo passou a fornecer, no mínimo, perguntas reverberantes

6 O Seminário de Santa Fé ocorreu na Escola de Investigação Americana de Santa Fé, Nuevo México, em 1984, e teve seu tema central em torno da redação do texto antropológico, da autoridade etnográfica e da relação entre pesquisador e seus pesquisados (Rocha & Eckert, 1998).

7 Como observou James Clifford (1998), uma pesquisa coerente pressupõe um modo controlador de autoridade.

5 Utilizamos o termo barulho para evidenciar um número de vozes que cresceu vertiginosamente no período do pós-guerra, cujas fontes, ironicamente, beberam também em alguns dos mesmos nomes da condição pós-moderna, vendo-se resultantes de tempos assombrados por tradições em migalhas.

para o trabalho da antropologia, em antigos centros hegemônicos de pesquisa, na virada do século XXI.

James Clifford (1986), um dos nomes que compôs esse time de autores<sup>8</sup> do *Writing Culture*, por exemplo, ressaltou a dimensão política e ética da escrita etnográfica. Essa proposição, demarcada pelo reconhecimento da alegoria como constituinte do texto etnográfico, denotava o quanto, para ele, outros pesquisadores poderiam posicionar seus textos como enunciados que não poderiam ser controlados, nem estabelecidos como verdadeiros em suas totalidades.

A forma polifônica bakhtiniana, ponto deveras considerado pelo antropólogo, seria uma estratégia que nem mesmo poderia ser tomada como libertadora para o texto interpretativo (ou espécie de autenticação de uma proximidade plena do mundo real), visto que, uma análise de culturas a qual tentasse trazer inúmeras vozes para enriquecer sua abordagem representaria, sem embargo, um exemplar de uma utopia da autoria plural (também conhecida como heteroglossia domesticada) e sujeita à autoridade do antropólogo, visto seu poder final de assumir uma tarefa executiva, editorial, em seu texto.

Outro aspecto ressaltado, e também não menos importante, para Clifford, é o de que a pluralidade de vozes não teria o poder de modificar a profunda identificação ocidental de qualquer organização de texto com a intenção de um único autor (Clifford, 1998). O americano acreditava que todos os modos de escrita, modos potenciais de autoridade, estavam disponíveis a todos, porém mereciam o olhar da suspeição hermenêutica; constantes autocríticas para se obter um estremecimento contínuo da autoridade que repousava no fazer do etnógrafo.

Michael Fischer, também componente da compilação *Writing Culture*, percebeu como práticas de autobiografias étnicas dos anos 1970 e 1980 eram destacáveis para revitalizar nossas formas de pensar sobre como a cultura opera e reelabora nossa prática de etnografia como um modo de crítica cultural (Fischer, 1986). Para o pesquisador em questão, tais autobiografias poderiam oferecer ao tema da interpretação novos modos de escrever e ler a diferença, de forma a responder mais pertinentemente

à realidade crítica, se comparada com o teor das abordagens da sociologia tradicional. Até mesmo de acordo com Trajano Filho (1986), as análises autobiográficas correspondiam mais refinadamente ao fato de a etnicidade requerer um olhar dinâmico, sempre reinventado e reinterpretado, orientado mais para o futuro do que para o passado.

A preocupação de Fischer em relação aos dilemas das ciências humanas de sua época não poderia deixar de se ater ao fato de que os homens agiam dentro de mundos intersubjetivos, socialmente constituídos; traziam experiências as quais eram mediadas pela linguagem, pela participação social (as relações dos outros) e por símbolos culturais (Fischer, 1985). Destacadamente através do uso de estratégias estilísticas, as quais foram, por sinal, empregadas/detectadas nas autobiografias por ele consideradas (e que compreendiam a transferência, o trabalho com sonhos, a bifocalidade, a interferência e o humor irônico), é que uma prática etnográfica poderia dar conta de se situar em um mundo cuja natureza dialógica era determinante.

De maneira crescente, as ciências sociais em todo o globo passaram a relevar pressupostos narrativos outros, mais inclusivos, menos autoritários, bem como se impregnou de uma expansão metodológica para prover distintos acessos ao mundo vivido. Michael Fischer, James Clifford, Vincent Crapanzano, entre outros, não necessariamente foram os únicos divisores de horizontes para esse pensar plural, quebrador de rígidas considerações etapistas da cronologia do pensamento científico nos centros hegemônicos de saber e de poder (vide semelhante tipo de efervescência cultural no interior dos discursos acadêmicos do grupo de Birmingham), mas suas colocações, junto das inúmeras posturas etnográficas emergentes, puderam desvelar uma ampliação de uma escrita social, a qual não mais se estabelecia como autoridade infalível e finalizada.

Foi em meio aos debates e constantes contra-argumentações dessa geração de antropólogos – geração posterior ao pensamento de Geertz e contemporânea aos traumas sobreviventes do pós-guerra –, que se ampliaram alguns procedimentos diferenciados de narrativas sobre os outros e sobre os tipos de críticas, de políticas efetuadas e de formas de enxergar a diversidade (Carvalho, 2001). Os antropólogos Pós-Modernos aqui problematizados foram destacáveis por trazer uma maior flexibilidade

8 Além de James Clifford, os outros autores que compuseram esta frente crítica da antropologia foram Mary Louise Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus, Michael Fischer e Paul Rabinow (Rocha & Eckert, 1998).



ao exercício antropológico (ver também Caldeira, 1988; Rabinow, 1999), ainda que não plenamente atentos às relações de interdependência entre as sociedades mesmo na diferença (interdependência esta que somente a história subsequente ratificaria e problematizaria). Suas pesquisas e questionamentos erigiram, no interior de suas próprias instituições centrais, algumas das fendas para a ampliação global de um pensamento em que os outros, as margens, tiveram outra participação; puderam se entrelaçar ao global e vice-versa. Os nomes emergentes a este horizonte trabalhado pela antropologia, muitos advindos de localidades antes silenciadas, podem hoje ser produtivos para se pensar uma geopolítica do conhecimento distinta, ainda que prenhe de fantasmas e de ressalvas.

### **Conversa Três: o Pensamento Pós-Colonial como Contrarresposta.**

Com alguns dos inúmeros rastros das ciências sociais, o olhar etnográfico foi continuamente descentrado, possibilitou com que as referências ditas dominantes pudessem ser problematizadas e deixassem de ser consideradas unicamente decisivas para o pensamento cultural (uma forma de buscar, nas margens, a transformação do cânone e a relocação da cultura como estratégia transnacional e de tradução) (Bhabha, 2003b).

Em um cenário de práticas empíricas e teóricas entrecruzadas, vimos surgir a opção de alternativas outras que dessem conta de um mundo diverso, incerto e assinalado por contextos, ruídos e reinscrições, multipolaridades e interdependências – contexto de diferenças este não mais irrelevante após a Queda das Torres Gêmeas do World Trade Center, em Nova York, e ao ataque a Washington, em 11 de Setembro de 2001, episódio trágico e elucidativo para contrapor os que encaravam a atuação global norte-americana como algo sem respostas (Said, 2003; Costa Lima, 2008; García Canclini, 2012).

Carvalho (2001, p. 110-111) destacou que após o estabelecimento da antropologia como disciplina acadêmica e, muito mais tarde, com a sua “crescente politização a partir das lutas anti-imperialistas e Pós-Coloniais, pôde melhor ser sustentado o argumento de que ao nativo foi possibilitado construir sua alteridade segundo o modo em que retruca, de um lugar subalterno, o olhar do colonizador sobre si”. De certa forma, a partir dessa noção, e observado o

fato de tantos viverem em localizações situadas fora dos holofotes da produção teórica, social e artística (sujeitos vários, mas que, ironicamente, tentavam responder às suas emergências a partir de um pensamento criado para uma realidade empírica que não lhes cabia completamente), que se reiteraram os enunciados Pós-Coloniais e Decoloniais<sup>9</sup> para propor uma opção de deserção do excesso de narrativas do centro (Mignolo, 2010) e de implementação de uma nova agenda etnográfica para recuperar explicitamente sua crítica a nossa posição de periferia do Ocidente (Carvalho, 2001).

Diferente de inúmeras abordagens conceituais em voga na contemporaneidade, haja vista uma recusa de “conceber o conhecimento como diletantismo ou fazer dele um exercício de proselitismo” (Schmidt, 2011, p. 27), os posicionamentos subalternos (termo assumido pelos Pós-Coloniais e Decoloniais os quais ganharam destaque no cenário internacional) não precisaram ser lidos como rendições ao ceticismo radical de algumas disposições teóricas do Pós-Modernismo e do Pós-Estruturalismo, muito menos como uma mera analogia de relativismo radical.

Seja por abrir fendas no entre curso das teses pós-estruturalistas, sinalizando os limites de certos enquadramentos e comprometimentos, seja por possuírem um compromisso político e afetivo com as subjetividades marginalizadas, os intelectuais deste pensamento se estabeleceram em outra dimensão interpretativa e enfaticamente declinaram do princípio ético e estético que está no centro da oposição das referidas teorias ao humanismo da episteme Moderna (Schmidt, 2011).

As abordagens aqui referidas descortinaram uma proposta hermenêutica pluritópica<sup>10</sup> para mudar a política dos olhares sobre os modos culturais de viver

9 Decolonial é um movimento mental e epistemológico de crítica e rompimento com ordens coloniais, concepções de vida eurocêntricas e discursos de modernidade os quais excluíram grupos sociais indígenas e africanos na América (Sarraff, 2013). Não podemos deixar de destacar que algumas das insinuações para esta problemática da colonialidade do ver e do ser na América Latina já apareceram, mesmo sem uma organização ainda demarcada, por volta dos anos 1970 nos escritos do antropólogo Darcy Ribeiro; nos debates iniciados pela teoria da dependência, com Aníbal Quijano; na filosofia e sociologia de Enrique Dussel e Orlando Fals Borda; através dos debates de Robert Ricard; e, alguns anos mais tarde, pela teoria da colonização do imaginário de Serge Gruzinski (Mignolo, 2010).

10 Para esse entendimento de uma hermenêutica feita às margens, devemos considerar as observações críticas de Mignolo (2003), quando postula um saber não enredado por doxas ou epistemes colonialistas.

dos indivíduos, e, colocado em pauta a presença de autores de procedências diversas como Frantz Fanon, Edward Said, Stuart Hall, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Walter Mignolo e Nestor García Canclini, para citar os principais autores com os quais trabalhamos neste trabalho, tal rearticulação teórica se delineou insurgente ao relocar conflitos enunciativos e “descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais que marcam a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios Colonizadores para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização” (Hall, 2003a, p. 101); por destacar ainda um estar-junto de localidades fragmentadas em contingências históricas amplamente dispersas, onde elites locais administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento e as vozes subalternas negociam interesses nesses territórios (Bhabha, 2003b).

De acordo com García Canclini (2005, p. 23), “adotar o ponto de vista dos oprimidos ou dos excluídos pode servir na etapa da descoberta, para gerar hipóteses ou contra hipóteses que desafiem os saberes constituídos”. Entretanto, para além de descortinar cenários de tensão, encontro e conflito, falar de culturas em metrópoles e localidades de nações periféricas ou pós-coloniais (metrópoles estas desnudadas com suas tramas de negociações e neuroses), igualmente implica em se colocar nas intersecções nas quais se desconstroem os condicionamentos da ordem e da tradição e que dão vislumbre a algumas das razões que escapam dos reconhecimentos correntes (Spivak, 2012).

Em termos inaugurais desse *modus operandi* das margens, muito se recorre à figura do filósofo e psiquiatra martinicano Frantz Fanon, visto suas pesquisas, as quais datam da década de 1950 e 1960, terem se tornado reverberantes e renitentes por apontar estruturas de sentimentos fantasmagóricas nos povos colonizados, cujos “complexos de inferioridade, devido ao sepultamento de suas originalidades culturais, tomou posição diante das linguagens das nações civilizadoras, isto é, das culturas metropolitanas” (Fanon, 2008, p. 34). Foram estas estruturas fantasmagóricas, espécie de enfeitiçamento à distância sofrido pelos indivíduos cujas histórias traziam a pecha da subordinação, algumas das integrantes para se ampliar os efeitos assimétricos e o arsenal de complexos germinados no seio da situação social de nações indeferidas pelo eixo do pensamento oficial.

Este autor, negro e na condição de imigrante durante seus estudos na França, com experiência decisiva à formulação de sua teoria no mundo africano, teve uma tomada de consciência das realidades econômicas e sociais inferiorizadas, as quais assolavam seu país, quando se dispôs a pensar uma situação que não somente lhe era própria (situação repetida com variados indivíduos da mesma localidade), e que mostrava uma conjuntura de um povo arraigada pela sombra histórica das metrópoles europeias (nações colonizadoras e, portanto, eternamente “mais avançadas”). Por ilustrar seu pensamento, neste caso em questão, com reflexões em torno do romance autobiográfico *Je suis Martiniquaise*, de Mayotte Capécia, do romance *Présence Africaine*, de Abdoulaye Sadjí, e do romance autobiográfico *Un homme pareil aux autres*, de René Maran, pôde destacar, em vias concretas, um processo bilateral e psicologicamente desigual entre a sua sociedade e a sociedade do “colonizador”, bem como a ocorrência, nele e entre seus compatriotas, de uma “aquisição por interiorização de valores originalmente proibidos” (Fanon, 2008, p. 66) para uma admissão ilusória no mundo branco.

Fanon, não obstante, acentuava que não havia como excluir da explicação do homem a possibilidade de assumir ou negar uma situação dada. Uma vez que o problema da colonização comportava, portanto, “não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições” (Fanon, 2008, p. 84), sua nuance política e perene para desaprender as narrativas e inferiorizações promulgadas pelo centro se mantinha constante.

Conforme observou Homi Bhabha, Frantz Fanon,

ao tentar empreender essas transformações audaciosas, frequentemente impossíveis, da verdade e do valor, o testemunho áspero da deslocação colonial, seu deslocamento de tempo e pessoa, sua profanação de cultura e território, recusou a ambição de qualquer teoria total da opressão colonial (Bhabha, 2003c, p. 71).

A obra do martinicano, muito além de ser uma observação fenomenológica do Eu e do Outro, estudo da ambivalência psicanalítica do inconsciente, também pôde ser historicamente considerada como uma das primeiras, corajosamente, para o Pós-Colonialismo, a tratar de uma dialética da libertação empírica e

epistemológica em relação aos espectros históricos da sujeição; a perceber possibilidades no indivíduo periférico de escolha entre a ação ou a passividade a respeito da verdadeira origem de seus conflitos culturais, isto é, a respeito das suas orientações neuróticas das estruturas sociais (Bhabha, 2003c; Fanon, 2008).

Outro nome relevante para se pensar um viés de colapso do que, por muitos, é tido como pontos aclamados do pensamento ocidental é o do palestino e crítico literário Edward Said. Com a repercussão, mais especificamente, de sua obra *Orientalismo*, o autor, como observado por Tailche e El Gebaly (2012), foi um dos mais ferozes a tecer uma crítica contrapontual ao discurso acadêmico colonial eurocêntrico, que, em alguns casos, foi responsável por controlar, manipular e até incorporar o que se tratava de um mundo manifestadamente diferente (Said, 2007).

O intelectual palestino contribuiu para todo um horizonte de novos pensamentos sociais formulados a partir da fala dos oprimidos que deveriam exercitar seus direitos de narrar suas experiências, suas insurreições, suas memórias, suas tradições, suas histórias (Carvalho, 2001). Ele denotou ainda a precariedade da autoridade cultural, na qual a periferia se encontrava submetida, passível de reformulações em novos atos enunciativos sob o signo do confronto.

Ao se utilizar do mote do Oriente como invenção do Ocidente, Said (2007) apontou:

Orientalismo não é um simples tema ou campo político refletido passivamente pela cultura. [...] É antes a distribuição de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a elaboração não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é composto de duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também de toda uma série de “interesses” que, por meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa vontade ou intenção de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestadamente diferente (ou alternativo e novo) (Said, 2007, p. 41).

Para este autor, sua ideia de ver o Ocidente como promulgador de referências para outros povos (e aqui, inclusive, percebe-se o Oriente como algo além da palavra, e que implica regiões fora do eixo América do Norte e Europa Ocidental) seria, sobretudo um discurso que não poderia ser encontrado em uma relação direta com o poder político ao natural. De certa forma, estes saberes forjados seriam produzidos e existiriam em intercâmbio cultural com o poder político (como um regime imperial ou intelectual), o poder intelectual (aqui entraria o papel das ciências dominantes, como é o caso da linguística ou da anatomia comparadas, ou ainda qualquer uma das modernas ciências políticas); o poder cultural (bem o caso das ideias sobre o que fazemos e o que o outro não pode fazer ou compreender a respeito de nós); e o poder econômico.

Embora lembrado o fato de que “cada campo individual está ligado a todos os outros, e que nada do que acontece em nosso mundo se dá isoladamente e isento de influências externas” (Said, 2007: 19), as preocupações do autor se convergiram para as polarizações redutivas, as quais gradualmente se faziam mais presentes no pensamento das sociedades ocidentais - binarismos limitantes os quais eclipsaram a memória, o passado histórico e as lógicas próprias das diversas etnias que compõem o chamado mundo subalterno. Grosso modo, o demarcador teórico do cientista palestino se estabeleceu, juntamente com a obra de Frantz Fanon, como uma denúncia feroz àqueles tempos a urgir por arquiteturas reflexivas de desaprender o modo dominador inerente (Said, 2007).

No que tange a uma discussão hodierna das culturas periféricas, mesmo que uma série de propostas interpretativas tenha eclodido desde as primeiras reverberações dos pensamentos de Frantz Fanon e Edward Said, é verificável, todavia, que ainda não é possível crer que podemos compreender nossos limites do contemporâneo se abdicarmos da ideia de que sobrepujamos o colonial – este, não obstante, sobrevive através de seus efeitos secundários, como é o caso de outras relações de poder deslocadas e descentradas por novos conjuntos de vetores. Nesta conjuntura desestruturante, também não é admissível estabelecer criticidade em uma compreensão mais plena da realidade hoje se esquecermos das noções sinalizadoras, Pós-Coloniais e Decoloniais primeiras, mas não últimas, de características neuróticas e neurotizantes “concretas” em nossas vivências nas fronteiras do presente. Como bem destacou Mignolo



(2003, p. 66), “a crítica moderna da Modernidade (Pós-Modernidade) pode até ser uma prática necessária, mas que [continuamente] termina onde começam as diferenças coloniais”. É nesse solo da diversidade colonial, por outro lado, que devemos problematizar nossa morada, não deixando de pôr em alerta os nossos passados e os significados impostos a nós e por nós.

E pelo menos no que pode ser visualizado por inferências diversas a esse pensamento “subalterno”; pela não mudança do estatuto empírico e perverso do estar-junto subjugado, o debate das margens globais, distante de confundir deserção colonialista com xenofobia, trata de destacar a proliferação de narrativas, temporalidades e um estatuto de poder sustentado pelos pilares da epistemologia, da hermenêutica e da estética de países que impuseram suas tradições científicas (Mignolo, 2010), principalmente hoje, em nosso repensar global, após os efeitos marcantes dos últimos grandes impasses sofridos pela humanidade (Hall, 2003a; Bhabha, 2003b; García Canclini, 2012).

Conforme acentuado por Schmidt (2011), e ressaltado o fato do capitalismo em sua dimensão produtiva difusa operar um procedimento intenso de neocolonização, o qual se articula em mesmos moldes da temporalidade imperial, a batalha pela Pós-Colonialidade do saber, ainda urgente para desmantelar a falsa promessa da superação material e de pensamento binário, marcou o sistema global produtor de centro, semiperiferias e periferias. Este processo foi capaz de gerar guerras culturais como a dos cânones, dos valores, dos direitos, dos acessos, o que deixa claro que as fronteiras se reconstituem e se renovam na geração de margens, exclusões, fragmentação social e emergência de novos modos de pensar, agir e produzir conhecimentos (ver também Santos, 2007).

Uma operação deveras elucidativa atualmente, contra a falácia do paradigma realista, é a desenvolvida por Homi Bhabha (2003a), no que concerne à produção de sentidos nas sociedades. Apropriando-se de noções derridadianas, na perspectiva do signo em movimento, o autor indiano reivindicou a interpretação das culturas como uma estratégia de mobilização dos sentidos, uma vez que todas as suas significações, geradas como efeito da relação ativa e passiva entre presença e ausência, seriam mais bem apreendidas sempre com certo grau de indeterminação ou indecidibilidade significatória (Schmidt, 2011).

Distante da noção clássica da condição do signo linguístico definida por Saussure, Bhabha passou a detectar como qualquer rede discursiva se constitui como um jogo de diferenças em que “o jogo é também um ato de diferenciação, pois compreende diferenças e espaçamentos necessários aos relacionamentos dos signos entre si e sem os quais os significantes não podem significar” (Schmidt, 2011: 25). O autor indiano, vale destacar, estabeleceu uma crítica para as avaliações pura e simples de significados sociais como sendo as mais ou menos autênticas (e aqui devemos pensar nos territórios não mapeados e compostos por imagens híbridas, as quais fogem das tentativas cada vez mais infrutíferas das nomenclaturas), haja vista a necessidade de significação plurivalente, composta por um terceiro lócus contextual de enunciações justapostas, incomensuráveis, moventes e deliberadamente contraditórias – característica integrante de uma das operações mais atuais para se pensar as sociedades sob um benéfico olhar fenomenológico e contra os fechamentos arbitrários dos saberes importados (Bhabha, 2003b; Menezes de Souza, 2004).

A postura desconstrucionista, que elimina o conceito de uma realidade transcendental e não mediada, abre uma fenda entre o significante e o significado, postulando o texto não como representação de algo exterior – um *logos* – mas sim como um processo produtivo de significados, através do qual várias posições de sujeito ideológicas e historicamente situadas podem ser estabelecidas, posições a partir das quais o significado é construído e o leitor e o autor são posicionados (Menezes de Souza, 2004, p. 117).

Voltamos, neste caso, à polissemia bakhtiniana para revelar as camadas escondidas das interpretações dos outros. Contudo, retomamos o linguista russo já sob uma semântica que aceita a ambiguidade como parte do tempo social (o que aqui é distinto da refração<sup>11</sup> do signo, conforme proposto pelo linguista russo), sob a urgência da expansão de um sistema sensorio em direção a dimensões novas, ainda inimagináveis (o alerta dos significados desnaturalizados por operações liminares e culturais) (Pagano & Magalhães, 2005).

O estatuto bhabhadiano da produção de sentidos, estrategicamente político, reverbera uma lógica além

11 A refração é um conceito que admite a polissemia signica a partir de seus contextos de enunciação (Bakhtin, 2003).

de suas limitações, capaz de aceitar “uma forma liminar de significação, sem anterioridade em relação à contingência da experiência, sem uma representação refém do empirismo e sem a exterioridade relativa à intenção originária de um ‘autor’” (Schmidt, 2011, p. 35). É, por conseguinte, através destas operações de enfrentamento dos pedaços teimosos das sociedades na atualidade, que podemos nos aproximar das naturezas performativas das identificações distintas do mundo e fazer emergir um acesso aos problematizadores da regulação e da negociação dos espaços os quais são continuamente, contingencialmente, passíveis de expansões; espaços cujas fronteiras são retraçadas e expõem os limites de qualquer alegação de um signo singular ou autônomo de diferença, seja ele classe, gênero ou etnia (Bhabha, 2003b).

Se o nosso presente, o qual aparece através do colapso da temporalidade, significa uma intermediariedade histórica (Bhabha, 2003a), este, então, exala uma questão aberta, continuamente carente por posturas renováveis; denota, muito claramente, vivências em uma trama de descontinuidades culturais, deformações sociais e de estruturas de sentimento: memórias e imaginários os quais misturam o privado e o público, o masculino e o feminino, o imigrante e o entrevistador, variedades linguísticas hegemônicas e não hegemônicas, atores centrais e marginais, a lógica monocultural e a multicultural, a periferia e a tecnologia, entre outros aparentes binômios continuamente interrelacionais (Martín-Barbero, 2000; García Canclini, 2003; Moita Lopes & Bastos, 2010).

O presente reinscrito é a ruptura que possibilita desmascarar as novas formas de visões rígidas e/ou estacionadas para as culturas, visto a necessidade da autocrítica, da não reincidência, “onde a diferença não é nem o Um nem o Outro, mas algo além, intervalar [...]; um futuro intersticial, que emerge no entre-meio entre as exigências do passado e as necessidades do presente” (Bhabha, 2003b, p. 301). Seja pelo fato de entender que os conflitos estarão sempre presentes, emudecendo novos grupos, lugares, e encontrando alternativas de burlar nossas políticas teóricas plurais, as quais insistentemente devem ficar à procura de chaves de leitura para além dos últimos limites, a abordagem a partir das margens, vale acrescentar, acredita em informar e refletir sobre os novos lugares que deram outra vez um sentido humano ao mundo (Gagnebin, 2001).

As articulações conceituais desta rede de intelectuais são alguns dos vagalumes a pedir (e nesse ponto, de maneira incansável, espera-se), em nós, por uma tentativa de um pensamento liminar entre as sociedades de procedências ditas irrelevantes, como as africanas, as latino-americanas, as brasileiras, as amazônicas, entre tantas outras silenciadas – pensamento o qual busca as margens externas do sistema mundial moderno (Mignolo, 2003). Se este é o caso de nos fazer lutar para explorar possibilidades enunciativas como “estratégias de empoderamento de sujeitos que se posicionam criticamente no lugar fronteiro da identidade e que, por isso mesmo, suas articulações estão livres do binarismo investido de que se valem as contrapolíticas de exclusão” (Schmidt, 2011, p. 35), então, sob esta problemática permanente no fugaz contemporâneo, temos ainda um longo caminho pela frente.

### Algumas Considerações

Desde os estilhaços narrativos e os estranhamentos conceituais desvelados a partir do pós-guerra, o mundo contemporâneo, com suas sociedades complexas e intermitentemente colaborativas, se viu diferente. Quando pensamos hoje em alternativas de entender as mudanças nos diversos estatutos do interpretar culturas, vemos um emaranhado de discursos e práticas permeado por alianças, dissidências e contrarrespostas aos pressupostos ora interpretativos Pós-Modernos, ora interpretativos relativistas, ora distintos dos modos de interpretação dominadores inerentes.

Se de um lado conseguimos ler ruídos e rupturas já nas inscrições desveladas por Clifford Geertz, ou mesmo pelos diversos cientistas tributários ao seu interpretativismo cultural, de outro encontramos uma geração da filosofia, da sociologia e da antropologia Pós-Modernas, mesmo em seus passos iniciais, a perceber os efeitos contraditórios e nada celebratórios de uma nova dimensão intercultural das nações. Em todo caso, por um efeito pertinente, mas não ausente de constantes problematizações, esse barulho no qual o mundo das humanidades passou a se ver tratou de abrir fendas para que minorias reclamassem para si o papel de entender e ler suas próprias diferenças a partir de instrumentos conceituais cada vez mais próprios, ausentes do excesso de análises interpretativas do centro – algo, atualmente, vislumbrado nas novas geografias de saber do sudoeste da Ásia, da América Latina, da África e do Oriente Médio, bem como através de cientistas diaspóricos atuantes nos interiores das próprias instituições do eixo dominante Ocidental.

Devemos reinterar que a tentativa de encontrar um mapa mais ou menos coerente com essas tramas moventes de articulações incita discursos que ainda podem soar misteriosos e nos enganar em face de seus poucos segundos de realidade, as quais correspondem às breves estabilidades antes das objetivações cruéis que as encerram em lógicas de leis próprias e, por vezes, irradiáveis (vide os malefícios promovidos por um discurso neoliberal e instrumentalizador da diferença). Todavia, por sabermos que não podemos adentrar um mundo polissêmico de mensagens e imagens dinâmicas com protocolos definitivos e não temporários, nos é crível, mais do que nunca, a abordagem de pares contextuais, inclusive epistemológica e etnográfica, como uma faceta relevante para um mundo culturalmente diverso.

Homi Bhabha é um dos nomes que, atualmente, nos ajuda nessa sublevação de um terceiro lugar da interpretação, espaço autocrítico e perambulante de imagens híbridas, que busca acompanhar a transformação social sem a promessa de clausura celebratória, sem a transcendência das condições complexas e conflitantes que acompanham o ato de tradução cultural (Bhabha, 2003b). Talvez por apostarmos algumas de nossas cartas de apreciação nesse entendimento e por essa crença teimosa na existência de instantes voláteis, porém rapidamente apreensíveis (visto serem ora fulgurantes, ora diáfanos), que ainda é possível insistir nessa extenuante procura por signos que estejam em um entre, em um estilhaço, em um sem título a mais.

Hall (2003<sup>a</sup>, p. 118) já tinha previsto que “o desmantelamento do paradigma colonial faria emergir das profundezas estranhos demônios, e que esses monstros viriam arrastando todo tipo de material subterrâneo” para por nossas frágeis tentativas de certeza em alerta – efeito característico, hoje, quando buscamos remover o local da diferença cultural do espaço da *pluralidade* demográfica<sup>12</sup> para o das negociações fronteiriças da tradução cultural (Bhabha, 2003a). Em todo caso, o mesmo autor também pôde alertar acerca do fato de haver uma predisposição da razão em encontrar seu leito de sono, festim diabólico do poder e do saber unicamente na lógica passível de ritualização e instrumentalização dos interstícios – outro lado da abordagem, portanto, que deve ser constantemente estranhado e colocado em alerta para se pensar o solo fértil das transformações sociais.

12 Para maior esclarecimento da pluralidade demográfica, devemos assinalar o que Bhabha chamou de imposição da homogeneidade sobre as populações ‘minoritárias’ em nome da diversidade cultural ou do pluralismo (2003a).

Adotar uma trama discursiva a partir de um pensamento Pós-Colonial e/ ou Decolonial, o qual não indefere um acesso a outras abordagens interpretativas – uma concepção para horizontalizar saberes –, é, não obstante, operação capaz de inscrever, no espaço da textualidade e da etnografia, um deslocamento político e afetivo quanto a sua vinculação tradicional (Giroux & Giroux, 2003). Muito além do relacionado aos procedimentos de uma crítica engajada, estes discursos são uma prática de significação a qual busca fazer da teoria uma porta para nos tornar mais conscientes de que o povo, a comunidade, a luta de classes, o antirracismo, a diferença de gênero, a afirmação anti-imperialista, negra ou terceira não existem com um sentido primordial, naturalista (Bhabha, 2003d).

Devemos ratificar que nossas vivências em temporalidades complexas, transformacionais, requerem uma rearticulação, ou tradução de algo que foge das nomenclaturas mais simplistas. É, de certa forma, na negociação entre gêneros e classe que observamos o enfrentamento das “fronteiras deslocadas e diferenciadas de sua representação como grupo e os lugares enunciativos nos quais os limites e limitações do poder social são confrontados em uma relação agonística” (Bhabha, 2003d, p. 55) – o que sugere nosso lugar de fala e articulação política a partir das margens, sejam elas margens da África, da Ásia, da América Latina, do Brasil ou dos territórios Amazônicos.

No fim das contas, para além de nossas ações (e isso é muito mais complicado de ser subjugado pelas garras da política perversa e do pensamento simplificante), o maior combustível para esse constante mover-se entre ruídos e silêncios vem de um termo já utilizado por Mauss (1972), que é o de solidariedade, ação entre sujeitos amparada pela crença que ultrapassa até mesmo nossos comportamentos culturalmente formatados. Muito apropriadamente como reinscrição de significado, é esta intenção de solidariedade, um colocar-se no futuro como questão aberta, autocrítica e consciente de *nossos* limites e os dos *outros*, que nos fazem apostar não poderemos mais encontrar uma resposta final (pois sua pergunta já não estará mais lá), mas fortaleceremos um debate para, continuamente, aproximarmos-nos de novos limites, conflitos reconfigurados com o passar do tempo, quase respostas, contínuos migrantes, assimetrias, traduções inesgotáveis, vozes submersas a clamar por reconhecimento, eternos pontos em seguida.



## Referências

- Bakhtin, M. (2003). *A Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Baudrillard, J. (1990) *A Transparência do Mal: Ensaio Sobre os Fenômenos Extremos*. Campinas: Papyrus.
- Baudrillard, J. (1994). *Simulacra and Simulation*. Michigan: Michigan Press.
- Benjamin, W. (2011). O Narrador: Considerações Sobre a Obra de Nikolai Leskov. In: Benjamin, W. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio Sobre Literatura e História da Cultura* (pp. 197-221). São Paulo: Brasiliense.
- Bhabha, H. K. (2003a). Como o Novo Entra no Mundo: O Espaço Pós-Moderno, os Tempos Pós-Coloniais e as Provações da Tradução Cultural. In: BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. (pp. 292-325). Belo Horizonte: UFMG.
- Bhabha, H. K. (2003b). O Pós-Colonial e o Pós-Moderno: A Questão da Agência. In: Bhabha, H. K. *O Local da Cultura*. (pp. 239-273). Belo Horizonte: UFMG.
- Bhabha, H. K. (2003c). Interrogando a Identidade: Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial. In: Bhabha, H. K. *O Local da Cultura*. (pp. 70-104.). Belo Horizonte: UFMG.
- Bhabha, H. K. (2003d). O Compromisso com a Teoria. In: BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. (pp. 43-69). Belo Horizonte: UFMG.
- Caldeira, T. P. D. R. (1988). A Presença do Autor e a Pós-Modernidade na Antropologia. (pp. 133-157). *Novos Estudos CEBRAP*.
- Carvalho, J. J. D. (2001). O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna (pp. 107-147). *Horizontes Antropológicos*, 15 (7).
- Clifford, J. (1986). On Ethnographic Allegory. In: Clifford, J. & Marcus, G. (Org.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 98-121). Berkeley; Los Angeles, California: University of California Press.
- Clifford, J. (1998). Sobre a Autoridade Etnográfica. In: Gonçalves, J. R. S. (Org.). *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX* (pp. 17-62). Rio de Janeiro: UFRJ.
- Connor, S. (2004). *Cultura Pós-Moderna: Introdução às Teorias do Contemporâneo*. São Paulo: Loyola.
- Costa Lima, M. (2008). O Humanismo Crítico de Edward W. Said (pp. 71-94). *Lua Nova*, 73.
- Crapanzano, V. (1986). Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: Clifford, James & Marcus, George (Org.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 51-76). Berkeley; Los Angeles, California: University of California Press.
- Cuche, Denys. (2002). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC.
- Eckert, C. & Rocha Carvalho, A. L. (1998). A Interioridade da Experiência Profissional do Antropólogo como Condição da Produção Etnográfica. *Antropologia*, 41 (2). (pp. 107-136).
- Fanon, F. (2008). *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Salvador: UFBA.
- Fischer, M. (1985). Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica. *Anuário Antropológico*, 83. (pp. 55-72).
- Fischer, M. (1986). Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory. In: Clifford, James; Marcus, George (Org.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 194-233). Berkeley; Los Angeles, California: University of California Press.
- Gagnebin, J. M. (2001). Memória, História, Testemunho. In: Bresciani, Stella; Naxara, M. *Memória e (Res) sentimento: Indagações Sobre uma Questão Sensível* (pp. 85-94). Campinas: Unicamp.
- García Canclini, N. (2003). *Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. São Paulo: Edusp.
- García Canclini, N. (2005). *Consumidores e Cidadãos: Conflitos Multiculturais da Globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- García Canclini, N. (2012). *A Sociedade sem Relato: Antropologia e Estética da Iminência*. São Paulo: Edusp, 2012.
- Geertz, C. (2011). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

- Giroux, H. A. & Giroux, S. S. (2003). Ensinando o Político com Homi Bhabha. In: Giroux, Henry A. (Org.). *Atos Impuros: A Prática Política dos Estudos Culturais* (pp. 105-125). Porto Alegre: Artmed.
- Hall, S. (2003a). Quando foi o pós-colonial? In: SOVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais* (pp. 95-120). Belo Horizonte: UFMG.
- Hall, S. (2003b). A Questão Multicultural. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais* (pp. 49-94). Belo Horizonte: UFMG.
- Harvey, D. (2011) *A Condição Pós-Moderna: Uma Pesquisa Sobre as Origens da Mudança Cultural*. São Paulo: Loyola.
- Hannerz, U. (1997). Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional. *Mana*, 3 (1) (pp. 07-39).
- Huntington, S. P. (1997). *O Choque das Civilizações e a Recomposição da Nova Ordem Mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Jameson, F. (1993). Pós-Modernismo e a Sociedade de Consumo. In: Kaplan, E. A. *O Mal-Estar do Pós-Modernismo: Teorias e Práticas* (pp. 25-44). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Jameson, F. (2007). *Pós-Modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática.
- Kellner, D. (2001). *A Cultura da Mídia: Identidade e Política entre o Moderno e o Pós-Moderno*. São Paulo: EDUSC.
- Liotard, J. F. (2009). *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Martín-Barbero, J. (2000). Dislocaciones del Tiempo y Nuevas Topografías de la Memória. In: Hollanda, H. B. & Resende, B. (org.). *Artelatina: Cultura, Globalização e Identidades*. Rio de Janeiro: Aeroplano.
- Mauss, M. (1974) *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp.
- Menezes De Souza, L. M. T. (2004). Hibridismo e Tradução Cultural em Bhabha. In: Abdala Junior, Benjamin (Org.). *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo & Outras Misturas* (pp. 113-133). São Paulo: Boitempo.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias Locais/ Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalterno e Pensamento Liminar*. Belo Horizonte: UFMG.
- Mignolo, W. (2010) *Desobediencia Epistémica: Retórica de La Modernidad, Lógica de La Colonialidad y Gramática de La Descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- Moita Lopes, L. P. & Bastos, L. C. (2010). A Experiência Identitária na Lógica dos Fluxos: uma Lente para se Compreender a Vida Social. In: Moita Lopes, Luis Paulo da; Bastos, Liliana Cabral (Org.). *Para Além da Identidade: Fluxos, Movimentos e Trânsitos*. Belo Horizonte: UFMG.
- Pagano, A. & Magalhães, C. (2005). Análise Crítica do Discurso e Teorias Culturais: Hibridismo Necessário. *D.E.L.T.A.*, 21. (pp. 21-43).
- Rabinow, P. (1999). Representações São Fatos Sociais: Modernidade e Pós-Modernidade na Antropologia. In: Rabinow, Paul. *Antropologia da razão* (pp.71-108). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Said, E. (2003). *Paralelos e Paradoxos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Said, E. (2007). *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santos, B. D. S. (2007). Para Além do Pensamento Abissal: das Linhas Globais a uma Ecologia de Saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78. (pp. 03-46).
- Sarraf, A. (2013). Religiosidade Afroindígena e Natureza Na Amazônia. *Horizonte, Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 11. (pp. 476-508).
- Schmidt, R. T. (2011). Pensamento-compromisso de Homi Bhabha: Notas para uma Introdução. In: Coutinho, E. F. (Org.). *O Bazar Global e o Clube dos Cavalheiros Ingleses: Textos Seletos de Homi Bhabha* (pp. 13-61). Rio de Janeiro: Rocco.
- Seligmann-Silva, M. (2006). Reflexões sobre a Memória, a História e o Esquecimento. In: Seligmann-Silva, M. (Org.). *História, Memória, Literatura: o Testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas: Unicamp.
- Simmel, G. (1983). Conflito e Estrutura do Grupo. In: Moraes Filho, Evaristo de (Org.). *Georg Simmel: Sociologia* (pp. 150-164). São Paulo: Ática.

Soares, L. E. (1988). *Hermenêutica e Ciências Humanas. Estudos Históricos*, 1. (pp. 100-142).

Spivak, G. (2012). *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG.

Tailche, K. & El Gebaly, M. (2012). O Humanismo Secular de Edward Said. *Crioula*, 11 (pp. 01-08).

Trajano Filho, W. (1986). Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos? *Anuário Antropológico*, 86 (pp. 133-152).

Tedlock, D. (1986). A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica. *Anuário Antropológico*, 85 (pp. 183-202).

### **Agradecimentos**

Os autores agradecem ao CNPq, pela concessão de bolsa de Doutorado, e a pesquisadora Dra. Cristina Donza Cancela (UFPA), pelas preciosas contribuições.