

ETNOGRAFIA E TRABALHO DE CAMPO

autor, autoridade e autorização de discursos*

Roberto Malighetti**

RESUMO

Só recentemente a escritura apareceu central na práxis antropológica. O trabalho do etnógrafo fez-se sinônimo de *inscrever* os diversos conteúdos dos discursos orais e dos materiais escritos nos códigos científicos do texto final e nas varias formas de estratégias textuais que dão forma à experiência de pesquisa e a legitimam. Sublinhando a natureza construída e artificial do objeto antropológico, este artigo mostra como o etnógrafo, embora funda seu trabalho sobre perspectivas dialógicas e polifônicas, não pode renunciar à própria autoridade, que inexoravelmente se manifesta na escritura e lhe funda a função de *autor*.

Palavras-chave: etnografia, trabalho de campo, escritura, antropologia interpretativa e dialógica, círculo hermenêutico.

O meu livro,¹ resultado de um longo trabalho de campo na reserva extrativista Quilombo de Frechal (Baixada Ocidental Maranhense),² inicia com a seguinte frase de efeito e por certos termos paradoxal: “ontem eu estava esquiando.” Minha intenção seria sublinhar a natureza artificial da etnografia, a começar pelo hiato espaço-temporal que separa o momento da pesquisa de campo, a tomada de notas e a redação dos diários, da textualização final “em gabinete”, levada a termo, por algum tempo, nas alturas dos Alpes italianos.

*Este artigo constitui uma revisão da introdução ao livro *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità di discendenti di schiavi* (Milão, 2004. Em curso de tradução em português).

**Professor de Antropologia cultural, Università degli Studi di Milano Bicocca. Se ocupa de epistemologia das ciencias sociais, metodologia da pesquisa. Como estudioso de problemas brasileiros fez pesquisas de campo no Maranhão onde dedicou particular atenção às culturas de origem africana. Entre suas obras destacam-se *Il Filosofo e il Confessore. Antropologia ed ermeneutica* in Clifford Geertz (Milão, 1991), *Alla ricerca dell'identità. O Quilombo de Frechal* (Brescia 1998), *Dal Tribale al Globale* (em colaboração com U. Fabietti e V. Matera. Milão 2000), *Antropologia Applicata* (Milão 2002), *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità di discendenti di schiavi* (Milão, 2004. Em curso de tradução em português).

Na realidade, essa dupla temporalidade, inefável por sua própria natureza, coloca-se em relação conflituosa com a escritura³ e resiste à simples fixação, ligando a etnografia aos próprios modos como é produzida, evidenciando-a intrinsecamente contingente, parcial e incompleta. O tempo de escrever, tal como o de pesquisar, não é único e imediato, mas, ao contrário, constitui um processo dinâmico e difuso que assinala especificidades na aprendizagem do conhecimento antropológico, o qual, por isso mesmo, não pode ser “congelado” através de um imediato e, desde logo, inadequado “ontem eu estava esquiando”. E não é só porque o trabalho de escritura foi concluído a quatro anos de distância de textualizações precedentes,⁴ e a sete das últimas fases do trabalho de campo a que se refere – lapso de tempo que viu mudar o mundo, o contexto da pesquisa, os atores sociais, este antropólogo, e até os eventuais leitores.

As temporalidades etnográficas são múltiplas e se inter-relacionam de modo complexo, articuladas pela escritura que atravessou a pesquisa em todas as suas fases, desde os dados confusos e dispersos em campo, até à sua transformação em um texto coerente e legível. Espelham-se, aí, a negociação e a dialogicidade do trabalho etnográfico, em diferentes níveis: entre o antropólogo e os nativos, e entre os próprios nativos; entre as diferentes fontes de informação, orais e escritas; entre o antropólogo, os próprios modelos teóricos, e a comunidade científica; entre o próprio antropólogo e seu próprio ser, ao longo do tempo, em seus vários aspectos – biográficos, pessoais, disciplinares. Sem falar na temporalidade da escritura, na transcrição da realidade do dizer, e na relação com os leitores.

Enquanto tal, a etnografia pode ser pensada como uma “metanarração”, ou uma “narração de segunda ordem”,⁵ que possui algum nível de independência em relação ao trabalho de campo sobre que se baseia.⁶ Isto não significa autonomizar o texto etnográfico ou abstrai-lo do processo de construção e da intertextualidade - teórica, estética, institucional, ideológica – em que se inscreve. Em certo sentido, as etnografias são documentos que apresentam perguntas e se colocam à margem entre dois mundos ou sistemas de significado: o mundo do etnógrafo e de seus eventuais leitores, e o mundo dos membros da cultura.

Tradicionalmente, tem-se mascarado as modalidades de construção do saber antropológico, deixando de lado os fundamentos subjetivos e intersubjetivos do trabalho, que são excluídos dos textos e relegados a anedotas, confissões, ou estereótipos acadêmicos. Numa espécie de “conspiração do silêncio”⁷ mistificadora e eticamente suspeita, tais construções dispensam-se de considerar os modos como se produziu a etnografia, e embora considerem o trabalho de campo como fundamento e sinal distintivo da disciplina, retiram de análise essa atividade, assim como a relação com a respectiva textualização.⁸ Fabian define como “esquizogênica” a discrepância na utilização do tempo entre

a pesquisa e a escritura etnográfica, debitando-a à diferença entre o horizonte intersubjetivo do trabalho de campo e sua “retirada” no processo de textualização.⁹

Só recentemente a escritura apareceu central no que fazem os antropólogos em campo e em casa, como processo intrínseco à pesquisa em todas as suas fases,¹⁰ coincidente com o poder decisivo de submeter a palavra do Outro a uma série de elaborações inerentes à práxis antropológica.¹¹ O trabalho do etnógrafo fez-se, assim, sinônimo de *inscrever*,¹² ou *transcrever*,¹³ os diversos conteúdos dos discursos orais para os códigos científicos, das notas tomadas em campo ao texto final.

A etnografia se origina prevalentemente na oralidade, e é transposta à escritura. A interação entre antropólogo e nativo é mediada pela passagem do código oral da língua nativa ao código escrito da língua científica. Tal processo transforma enunciados específicos, ligados à contingência da interlocução, em textos, proposições autônomas e separadas (apontamentos de campo, textos intermediários, textos finais), e transmuda a experiência em relato, os exemplos em casos significantes.¹⁴

Nem por isso, no entanto, o trabalho etnográfico é simples passagem do oral ao escrito. A etnografia é também um movimento de contínua reelaboração do escrito, de transcrição de documento a documento, produzindo um texto compósito que reúne várias formas de fontes escritas, dos diários às notas de campo, das transcrições das palavras dos interlocutores às outras etnografias e aos outros tipos de textos.

De um lado, os materiais e os “dados” sobre que trabalha o antropólogo são inevitavelmente produtos textuais. As notas de campo são textos elaborados para produzir um relatório cotidiano da vida social que se observa e de que se participa. Tais textos, necessariamente parciais, constituem uma primeira forma de compreensão e uma das principais fontes de dados na análise subsequente.¹⁵ Por isso foram corretamente chamados textos liminares¹⁶ em contínua transformação, situados de permeio entre o trabalho de campo e o do escritório. Esses textos apresentam materiais já interpretados, lidos e reinterpretados diversas vezes, no processo de escritura final.

De outro lado, os relatórios etnográficos são substancialmente intertextuais, mediados por outros relatórios e outros textos – diários dos interlocutores, cartas do e para o campo, autobiografias, relatos individuais, literatura científica. Todo encontro de campo acontece em um contexto intelectual já formado pela tradição antropológica, e é sempre mediado por outros *pré-textos*,¹⁷ por outros relatórios, por outras formas de vidas.

O conceito de “campo” não remete somente à oralidade, mas se constitui como um lugar prenhe de documentos e de escrituras. Tampouco se apresenta como uma entidade natural, dada. Em sua valência polissêmica, designando ora um espaço geográfico, ora o objeto da pesquisa, não denota um

continente objetivo e neutro, uma realidade que exista à parte das relações entre antropólogo e nativo. Antes, deve considerar-se um terreno comum definido por negociações sempre pré-orientadas pelo projeto de escritura, por práticas textuais e de leitura.¹⁸

Colocar a compreensão na processualidade da escritura, caracterizando a dupla temporalidade do estar “lá” e do estar “aqui”,¹⁹ é concentrar o foco sobre a atividade de produção dos textos e acentuar-lhe a natureza construída e fictícia, conforme a etimologia do termo latino *fictio*, que significa *fabricar, modelar*.²⁰ Em antropologia, a construção interpretativa do objeto é artificial, e se produz pela integração dos diferentes níveis e pelas diferentes temporalidades que fundam o processo de saber. A escritura constitui o filtro fundamental dessas negociações: a experiência só se faz tal na escritura etnográfica,²¹ a qual, com seus diversos procedimentos de esquematização, é o elemento indispensável para organizar os dados do antropólogo, para ordenar eventos e ações e construir-lhes o sentido. A transposição da vida cultural sob a forma de um texto, subdividido em uma série de capítulos mais ou menos uniformes, depende das convenções e dos instrumentos usados para construir e interpretar os produtos escritos. E isso se alcança pela imposição de várias formas literárias ou estratégias retóricas que dão forma à experiência de pesquisa e a legitimam,²² no intuito de persuadir que, de fato, penetramos noutra forma de vida, como diz Geertz, e, de fato, estivemos “lá”.

Ricoeur argumenta que essa é uma operação de “*pôr em trama*” e que a escritura não é *mimesis* no sentido platônico, mas se caracteriza por sua capacidade *poiética* de construir, de “fazer” a realidade,²³ o que deita abaixo a idéia de modos transparentes de autoridades, e concentra a atenção sobre a natureza histórica da etnografia, sobre a invenção, e não sobre a representação das culturas.²⁴ Não se trata de um *datum* não problemático, que exista à parte de sua inscrição nas formas convencionais de escritura, a ser captado mediante a construção de notas detalhadas que espelhem a realidade. Os dados antropológicos são complexos e articulados, “construções de construções”, “interpretações de interpretações”, consistindo na textualização do que, segundo palavras de Sperber,²⁵ o etnógrafo registrou, do que ele está à altura para compreender, do que os seus interlocutores quiseram e souberam dizer, a partir do que tenham compreendido. Não só o “ponto de vista do nativo” é apenas um entre tantos possíveis, mas é sempre e sobretudo mediado. A partir do momento em que os nativos são construídos como informantes, sua voz é, desde logo, “redigida” pela compreensão e pela escritura antropológica.²⁶

Essa perspectiva é especificamente hermenêutica: o discurso é inserido na dialética entre interpretação e tradução, no interior do círculo hermenêutico. Os instrumentos utilizados referem a problemática da circularidade: entre as partes e o todo, o particular e o geral, a familiaridade e a estranheidade,

a antecipação de sentido e a compreensão, a sujeito e o objeto, a teoria e a observação.²⁷ Como salienta Silvana Borutti,²⁸ assumir o problema hermenêutico significa reconhecer, de um lado, que a expressão e as ações humanas contêm um componente significativo, reconhecida pelo sujeito que produz e vive em um certo sistema de valores e de significados. De outro, que as ciências interpretativas são constituídas por modelos que constroem os próprios referentes. Em consequência, os objetos não são entes dotados de propriedades, independentes do ponto de vista de quem os conhece. O sujeito, por sua parte, não é uma instância paradigmática, um ente “neuro”, mas um indivíduo histórico, imerso em uma forma de vida, ontologicamente fundado sobre a própria cultura e o próprio saber. A superação da subjetividade e da objetividade no ato de compreender dá-se enquanto prossegue o reconhecimento da pertencência recíproca que há entre sujeito e objeto.

Em seu aspecto construtivo, o círculo hermenêutico implica uma relação dialética entre a teoria e seus referentes, unindo os pontos de vista do antropólogo e de seus informantes.²⁹ Na situação interpretativa há um liame de “co-pertencência” que une o intérprete e o objeto de sua interpretação: os sujeitos da relação interpretativa são reciprocamente objetos um para o outro. Cada um interpreta, no bojo da própria cultura, um objeto que adquire significado no seu ser culto.³⁰ Na operação cognoscitiva, considerada em seu aspecto metodológico, o sujeito se leva consigo próprio e, por sua vez, se deixa tomar pelo objeto, para além de improváveis *epoché* ou reduções transcendentais, relações empáticas ou *bracketing*, e também para além de imposições arbitrárias dos próprios modelos teóricos. Antes, é através do uso consciente do próprio saber que o objeto adquire significado. Não podendo dicotomizar o mundo em “objetos” que existem *an sich* e “sujeitos” que existem em separado, as “coisas mesmas” podem ser compreendidas tendo-se consciência que seu significado as transcende e aparece através de nossa compreensão. E não podemos nos compreender a nós mesmos como “sujeitos”, se não compreendemos o fato que somos sempre formados por nossa experiência, por nossa história, por nossa cultura.

O modelo da circularidade hermenêutica possibilita mostrar os interlocutores enquanto se exprimem, deixando ver também como o informante constrói a própria consciência e a comunica no tocante às modalidades com que o antropólogo lhe tem acesso. Tal modelo remete a uma específica modalidade de interação, de troca e comunicação, que gera uma linguagem de compromisso e cria uma espécie de lugar intermediário entre culturas, de pensamento “mestiço”³¹ e de escritura “intercultural”.³²

Confinar a antropologia à experiência pessoal do antropólogo, ou dispersar e repartir a autoridade etnográfica entre os seus informantes, significa negar à disciplina seu específico estatuto de ciência. A antropologia, ao contrário, é um gênero científico, diferente de biografias, relatórios de aventura ou de

viagem, jornalismo ou especulações culturais. Embora reconhecendo que os conceitos e modelos empregados pelo teórico devem basear-se nos modos como os informantes interpretam as próprias ações e as dos outros, tais conceitos e modelos não podem exprimir os mesmos sentidos do interpretado. Compreender não há de consistir simplesmente em representar “o ponto de vista do nativo”, numa romântica pretensão de igualdade ou numa difícil orquestração polifônica.³³ As interpretações antropológicas, por sua natureza, diferem dos relatórios dos nativos, fundando sobre essa heterotopia a própria eficácia.³⁴ A força da interpretação reside nessa distância que permite ao analista construir o sentido. O escopo da antropologia interpretativa e das ciências hermenêuticas reside em chegar a uma compreensão seguramente diversa do que seja o entendimento imediato do ator. Em tal sentido, pode-se dizer que o etnocentrismo representa uma condição ineliminável e constitutiva do saber antropológico.³⁵

O ato de tradução, implícito em todas as interpretações culturais, vê o etnógrafo como mediador entre um conjunto distinto de categorias e conceitos culturais em interação.³⁶ Tal como a interpretação, a tradução se caracteriza por uma entropia que nasce do hiato entre dois universos discursivos. O etnógrafo deve dar sentido ao que é estrangeiro. Como o tradutor, aponta à solução do problema da estranheidade, cabendo-lhe comunicar a estranheidade que suas interpretações hão de negar, tornando familiar o estranho e ao mesmo tempo preservando sua estranheidade.³⁷ O escopo da etnografia está em nos fazer encontrar, em nosso próprio horizonte, em nossas práticas lingüísticas, em nossa própria experiência, os recursos que nos permitam confrontar-nos com o que é estranho. Esta compreensão requer uma relação dialética entre nossas pré-compreensões e as formas de vida que estamos tratando de compreender, colhendo a “sua” visão com o “nosso” vocabulário, a nossa linguagem, a nossa escritura.

O imperativo da fidelidade não pode suprimir as diferenças fundamentais que existem entre as línguas. Segundo lembra Gadamer,³⁸ toda tradução é uma interpretação que sempre implica a irremediável diferença entre o discurso originário e sua reprodução, diferença que se origina do hiato entre dois horizontes distintos, e é caracterizada por uma forma tal de incomensurabilidade³⁹ que levou Quine a conceber a impossibilidade teórica de traduzir-se.⁴⁰ Essa impossibilidade designa algo mais que a assimetria da relação ontológica que está na base da produção do conhecimento antropológico. Como ilustrou Silvana Borutti,⁴¹ o intraduzível constitui, para o conhecimento, o limite kantiano configurador do espaço da relação cognoscitiva com o Outro. Tal limite, radicando o antropólogo à própria cultura, mostra como somente a partir de nós mesmos se realiza a experiência do Outro.

O etnógrafo não pode renunciar à própria autoridade, que inexoravelmente se manifesta e lhe funda a função de *autor*.⁴² Por mais que procure substituir o monólogo pelo diálogo, seu discurso permanece sempre

assimétrico.⁴³ Isto se evidencia até mesmo na organização do texto e das opções concernentes ao que Fabian definiu a “política do tempo”.⁴⁴ No plano do discurso antropológico, a relação etnógrafo-nativo é inevitavelmente hierárquica. O intuito precípuo da etnografia é falar *de* algo *para* alguém: ainda que o trabalho de campo seja uma interlocução entre primeira e segundas pessoas, é para terceiras pessoas que os antropólogos devem escrever.⁴⁵ Produzir uma etnografia requer decisões sobre o que dizer e como dizê-lo, as quais são influenciadas pelos interlocutores a quem nos dirigimos.⁴⁶ O saber antropológico deve referir-se, assim, a modelos abertos, a hipóteses teóricas que determinam a abordagem e o projeto final endereçado à comunidade científica, ponto de partida e de chegada da produção científica.⁴⁷

A etnografia se funda necessariamente sobre uma hierarquia discursiva e sobre a dominação “epistemológica” e escritural do Outro. Por isso, é sempre desequilibrada e assimétrica.⁴⁸ A aparente simetria da instância dialógica é sempre subsumida por uma complexa assimetria: no terreno etnográfico a relação é inevitavelmente hierárquica.⁴⁹ A relação cognoscitiva entre antropólogo e nativo tem lugar no âmbito das relações entre linguagens “débeis” e linguagens “fortes” que governam o fluxo internacional do conhecimento. Os informantes falam. O etnógrafo escreve.⁵⁰ Só ele tem o poder de textualizar os diversos conteúdos dos discursos orais, nos apontamentos de campo ou no texto final. Sua autoridade sobre o nativo se fundamenta não só no poder econômico e político do Ocidente, mas também, e sobretudo, no “saber e poder-escrever”.

A intrínseca assimetria da relação antropólogo-informante⁵¹ se funda sobre uma inevitável violência inerente ao trabalho de campo.⁵² Não só pelo simples fato de que a presença do pesquisador é sempre uma intrusão,⁵³ mas, em especial, porque o projeto antropológico sistematicamente viola o projeto nativo. O trabalho etnográfico, de que é parte, não poucas vezes, a afanosa luta contra o tempo, implica necessariamente ultrapassar o respeito às reticências e o direito dos informantes de ficarem calados.

A natureza do trabalho de campo não pode descuidar que a experiência pessoal do antropólogo constitui a base da disciplina e representa o elemento-chave do método. A processualidade da construção do conhecimento antropológico se desenvolve inevitavelmente em chave autobiográfica e reflexiva,⁵⁴ dando a ver seu caráter negocial e dinâmico, construído segundo uma perspectiva bifocal que leva a encarar os outros através de nós mesmos e nós mesmos através dos outros. Tal dinâmica convida a representar a realidade social dos outros pela análise de nossa própria experiência no mundo deles e a considerar a prática etnográfica, enquanto prática social, como essencial à pesquisa e ao trabalho de textualização.

Em tal sentido, a subjetividade do antropólogo torna-se parte integrante de sua relação com o Outro e da experiência humana que ele trata de

compreender. Do mesmo modo, a experiência do informante é vista à luz da experiência que este adquire do antropólogo, segundo uma dinâmica de *observação do observador*.⁵⁵ A negociação em campo leva influência não só da história pessoal do pesquisador, de sua personalidade, seu gênero, sua orientação teórica, seu papel institucional, como também de seu co-envolvimento emotivo, político e ideológico, e das circunstâncias que encontra. Estas, por sua vez, são também determinadas pelas especificidades da comunidade em relação a seu contexto geral e pelas características dos interlocutores, entendidos como intérpretes originais da própria cultura, pessoas concretas, dotadas de peculiaridades e idiossincrasias, e de um conhecimento contingenciado pelo sexo, a idade, o *status*, e tudo o que determina a sua perspectiva específica.⁵⁶

Quando me encontrava em campo, eu pensei sempre na escritura e na escrevibilidade de meu trabalho. Meu esforço de compreensão se associou vez a vez ao projeto de escritura, conjugando, de maneira complexa, passado, presente e futuro. O que por mim foi notado e transcrito tinha a ver com o que podia ser lido e, portanto, reunido em uma narração coerente, por um texto consignével a eventuais leitores. A construção dos apontamentos não se baseou tanto no que era memorizável, mas, antes, no que foi considerado “contável”. A problemática abrangência do texto final, a relativa produção de conhecimento organizado em capítulos mais ou menos uniformes, foram alcançadas pela imposição de esquemas e limitações arbitrários, que deram forma à experiência de pesquisa, experimentando legitimá-la e persuadir sobre seu valor.

Por isso, ao contrário das etnografias clássicas, em que o etnógrafo apresenta como intuitivamente evidente um próprio ponto de vista que na realidade demandou muito tempo para ser elaborado de modo sintético e claro, procurei mostrar o processo da construção do conhecimento antropológico, retrçando o conjunto das interpretações falsas e incompletas, e tornando presentes, a cada vez, as circunstâncias concretas que me obrigaram a corrigi-las. Sublinhando esta diversidade complexa e imbricada na cotidianidade, procurei fazer emergir o tipo de bricolagem intelectual realizada. As revisões progressivas intencionam mostrar ao leitor o caráter confuso dos materiais brutos a partir dos quais se formaram as interpretações, assim como a influência cumulativa dos tempos e das tentativas de compreensão.

Ao modelo textual clássico, monológico e monofônico, em que o autor representa o sujeito absoluto, ausente e “fora de campo”, o verdadeiro intérprete da cultura que observa, escuta e registra, e é o único porta-voz institucionalizado pelos nativos, eu fiz substituir um texto polifônico no qual a “autoridade etnográfica”⁵⁷ pretende fundar-se sobre a negociação em campo, entre o antropólogo e seus informantes. Cuidei de conjugar dialogicamente a polifonia com minha subjetividade em termos narrativos e, pois, temporais.⁵⁸ O que por Geertz foi chamado “dilema da assinatura” foi assumido colocando-se o

autor no próprio texto, mediante a “especificação do discurso”, o emprego da primeira pessoa, e a inserção de memórias pessoais e auto-reflexivas.⁵⁹ O uso dos tempos verbais no passado pretendeu dar conta do caráter contingente, negocial e “intrinsecamente incompleto” da etnografia, inexoravelmente atrelada à dinâmica de sua produção.⁶⁰ Procurei assim declinar ao passado a coevidade a que se refere Fabian, fundando a dialogicidade e a reflexividade sobre a distância temporal em termos reversíveis. A contínua remissão ao futuro projetual, o fugaz presente da cotidianidade do trabalho de pesquisa e de escritura intencionam conjugar-se ao presente do leitor, que espero lhe permitam pôr-se não apenas em presença dos outros, mas também de si mesmo.

ABSTRACT

Only recently the process of writing has become central to the anthropological praxis. Fieldwork has become synonymous of *inscribing* the different contents of the oral discourses and of the written materials in the scientific codes of the final text and in the various forms of the textual strategies that shape and legitimate the fieldwork experience. Stressing the artificial and fictitious nature of the anthropological object, this article shows how the ethnographer, although basing the work on dialogical and polyphonic approaches, cannot renounce to her or his *authority* which inexorably manifests itself in writing and grounds her or his function of *author*.

Keywords: ethnography, fieldwork, writing, dialogic and interpretative approaches, hermeneutical circle.

Notas

¹ Malighetti, 2004.

² Segundo a denominação do Decreto Federal nº. 536, de 20 de maio de 1992, convertido em lei pelo decreto de 1994, nos termos do artigo 225 da Constituição Brasileira. Tais documentos **reconhecem** a convivência e harmonia secular da população com os recursos naturais existentes, e **respeitam** os direitos culturais dos remanescentes de quilombos, conferidos pelo artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias.

³ Bakhtin, 1937.

⁴ Malighetti, 1998b; Malighetti, 2000a.

- ⁵ Atkinson, 1992, p. 13.
- ⁶ Marcus, 1980; Van Maanen, 1988, p. 3.
- ⁷ Berreman, 1962.
- ⁸ Malighetti, 2000b, p. 91-95.
- ⁹ Fabian, 1983, p. 53.
- ¹⁰ De Certeau, 1975; Marcus, Cushman, 1982; Clifford, Marcus, 1986; Clifford, 1988; Geertz, 1988; Fabian, 1990; Kilani, 1990.
- ¹¹ Fabian, 1990, p. 762-63.
- ¹² Ricoeur, 1965.
- ¹³ Clifford, 1988
- ¹⁴ Kilani, 1990.
- ¹⁵ Sanjek, 1990; Davies, 1999.
- ¹⁶ Jackson, 1990.
- ¹⁷ Kilani, 1994.
- ¹⁸ Atkinson, 1992, p. 5.
- ¹⁹ Geertz, 1988, p. 12.
- ²⁰ Geertz, 1973, p. 53.
- ²¹ Tyler, 1986, p. 138.
- ²² Van Maanen, 1988; Geertz, 1988; Atkinson, 1992.
- ²³ Ricoeur, 1977a e b, p. 57-90.
- ²⁴ Wagner, 1975.
- ²⁵ Sperber, 1982, p. 26.
- ²⁶ Hastrup, 1992.
- ²⁷ Malighetti, 1991.
- ²⁸ Borutti, 1988, p. 902.
- ²⁹ Heidegger, 1927; Gadamer, 1965.
- ³⁰ Malighetti, 1991, p. 63-83.
- ³¹ Fabiatti, Malighetti, Matera, 2000; Appadurai, 1996.
- ³² Scholte, 1974, p. 438.
- ³³ Malighetti, 1998b.
- ³⁴ Hastrup, 1993.
- ³⁵ De Martino, 1941; Alfergan, 1987.
- ³⁶ Malighetti, 1991.
- ³⁷ Geertz, 1988, p. 17.
- ³⁸ Gadamer, 1965. Kuhn, 1962.
- ³⁹ Feyerabend, 1975.
- ⁴⁰ Quine, 1960.
- ⁴¹ Borutti, 1999, p. 41.
- ⁴² Barthes, 1964; Ricoeur, 1979, 1983; Geertz, 1988; Friedman, 1991; Hastrup, 1992.
- ⁴³ Asad, 1973, 1976; Bourdieu, 1974; Rabinov, 1977; Clifford, 1983, 1988; Tyler, 1987; Van Maanen, 1988; Hastrup, 1991, 1996.

- ⁴⁴ Fabian, 1983, p. 28.
- ⁴⁵ Fernández, 1985.
- ⁴⁶ Van Maanen, 1988.
- ⁴⁷ Okely, Callaway, 1992; Atkinson, 1992; Fabietti, 1993; Borutti, 1999.
- ⁴⁸ Asad, 1973, 1986; Bourdieu, 1974; Tyler, 1987; Clifford, 1988, Van Maanen, 1988.
- ⁴⁹ Malighetti, 2000, p. 155-61.
- ⁵⁰ Ong, 1982; Clifford, Marcus, 1986.
- ⁵¹ Asad, 1973, 1986; Bourdieu, 1974; Clifford, 1983, 1988; Van Maanen, 1988; Hastrup, 1991.
- ⁵² Hastrup, 1996.
- ⁵³ Clifford, 1983; Van Maanen, 1988; Fabietti, 1999.
- ⁵⁴ Okely, Callaway, 1992.
- ⁵⁵ Clifford, Marcus, 1986.
- ⁵⁶ Casagrande, 1960; Rabinow, 1977; Rosaldo, 1980; Crapanzano, 1980; Favret-Saada, 1977; Shostak, 1981; Dweyer, 1982; Tyler, 1986; Fabietti, 1988.
- ⁵⁷ Clifford, 1988.
- ⁵⁸ Ricoeur, 1983.
- ⁵⁹ Lejeune, 1975; Lacoste-Dujardin, 1977; Beaujur, 1980; Clifford, 1988.
- ⁶⁰ Geertz, 1973; Fabian, 1983; Hastrup, 1996.

Referências

- AFFERGAN, F. *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*. Tr. It Milano, Mursia, 1991.
- ASAD, T. *Anthropology and the colonial encounter*. London : Ithaca Press, 1973.
- ASAD, T. (1986), *The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology*. in CLIFFORD, J., MARCUS, G. E. (1986) (a cura di), *Scrivere le culture*. Tr. it. Roma, Meltemi 1996.
- ATKINSON, P. (1992), *Understanding Ethnographic Texts*. Sage, Newbury Park.
- BAKHTIN, M. (1937), “*Forms of Time and the Chronotope in the Novel*”, in M. Holquist (1981), (a cura di), *The dialogic imagination*. University of Texas Press, Austin, pp. 84-258.
- BARTHES, R. (1964), *Eléments de sémiologie*. Paris, Seuil.
- BEAUJUR, M. (1980), *Miroirs d'encre*. Paris, Le Seuil.
- BERREMAN, G.D. (1962), *Behind many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Hill Village*. New York, Society for Applied Anthropology Monograph, n.4, Ithaca.
- BORUTTI, S. (1988), *Models and Interpretation in Human Sciences: Anthropology and the Theoretical Notion of Field*, in D. BATENS e G. P. VAN BENDEGEM (a cura di), *Theory and experiment*. Driedel, Dordrecht.
- BORUTTI, S. (1991), *Teoria e interpretazione*. Milano, Guerini e Associati.

- BORUTTI, S. (1999), Interpretation et construction, in Affergan, F. (a cura di) *Construire le savoir anthropologique*. PUF, Paris.
- BOURDIEU, R. (1974), *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Gênevè, Droz.
- Traduzione Raffeallo Cortina
- CASAGRANDE, J. B. (1960) (a cura di), *La ricerca antropologica*. Tr. it. Torino, Einaudi, 1966.
- CLIFFORD, J. (1988), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*. Tr. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- CLIFFORD, J., MARCUS, G. E. (1986) (a cura di), *Scrivere le culture*. Tr. it. Roma, Meltemi 1996.
- CRAPANZANO, V. (1980), *Tuhami*. Tr. It. Meltemi Editore, Roma, 1995.
- DE MARTINO E. (1941), *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari, Laterza.
- DWEYER, K. (1982), *Moroccan dialogues: Anthropology in question*. Baltimore, The Johns Hopkins UP.
- FABIAN, J. (1983), *Il tempo e gli Altri*. Tr. it. L'Ancora, 2000 .
- FABIAN, J. (1990), *Presence and Representation: The Other in Anthropological Writings*, in "Critical Inquiry", 16, pp. 753-772.
- FABIETTI U. (1993) (a cura di), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro*. Milano, Mursia.
- FABIETTI, U. (1995), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- FABIETTI, U. (1998) (a cura di) *Etnografia e culture*. Roma, Carocci.
- FABIETTI, U. (1999), *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*. Roma Bari, Laterza.
- FABIETTI U., MALIGHETTI, R., MATERA, V. (2000), *Dal tribale al globale*. Milano, Bruno Mondadori.
- FAVRET-SAADA, J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*. Paris, Gallimard.
- FERNÁNDEZ, J. W. (1985), Explored Worlds. Texts as Metaphor for Ethnography, in *Dialectical Anthropology*, 10 pp.15-26.
- FEYERABEND, R. K. (1975), *Contro il metodo*. Tr. it. Feltrinelli, Milano, 1979.
- FRIEDMAN, J. (1991), Further Notes on the Adventure of Phallus in Blunderland, in NENCEL, L., PELS, R. (1991), *Constructing knowledge*. London, Sage.
- GADAMER, H. G. (1965), *Verità e metodo*. Tr. it. Bompiani, Milano, 1983.
- GEERTZ, C. (1968), Thinking as a Moral Act. Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States, in *Antioch Review* pp. 139-158.
- GEERTZ, C. (1973), *Interpretazione di culture*. Tr. it. Il Mulino, Bologna, 1987.
- GEERTZ, C. (1983), *Antropologia Interpretativa*. Tr. it. Il Mulino, Bologna, 1988.
- GEERTZ, C. (1988), *Opere e vite. L'antropologo come autore*. Tr. it. Il Mulino, Bologna, 1990.
- HASTRUP, K. (1985), *Culture and history in Medieval Iceland*. Oxford, Clarendon

Press.

HASTRUP, K. (1991), Beyond Words. On the Limits of Writing in Anthropology, paper presented at the conference on *Writings and Anthropology*, University of Oslo.

HASTRUP, K. (1992), Writing Ethnography. State of the Art, in OKELY, J., CALLAWAY, H. (a cura di) *Anthropology and autobiography*. London, Routledge.

HASTRUP, K. (1993), The Native Voice and the Anthropological Vision, in *Social Anthropology*, 1,2. pp. 173-186.

HASTRUP, K. (1996), Anthropological Theory as Practice, in *Social Anthropology*, 4,1 pp.75-82.

HEIDEGGER, M. (1927), *Essere e Tempo*. Tr. it. Longanesi, Milano, 1976.

JACKSON, J.E. (1990), *Déjà entendu: the liminal qualities of anthropological fieldnotes*, in "Journal of Contemporary Ethnography", 19, pp.8-43.

KILANI, M. (1990), Les Anthropologues et Leur Savoir: Du Terrain au Texte, in ADAM, J-M., BOREL, M-J., CALAME, C., KILANI, M. *Le discours anthropologique*. Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 71-109.

KILANI, M. (1992), *La construction de la mémoire*. Genève, Labor et Fides.

KILANI, M. (1994), *L'invention de l'autre*. Lausanne, Editions Payot.

KUHN, T. S. (1962), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Tr. it. Torino, Einaudi, 1969.

LACOSTE-DUJARDIN, C. (1977), *Dialogues des femmes en ethnologie*. Paris, Maspéro

LEJEUNE, P. (1975), *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil.

MALIGHETTI, R. (1991), *Il filosofo e il confessore: Antropologia ed ermeneutica in Clifford Geertz*. Milano, Edizioni Unicopli.

MALIGHETTI, R. (1996), O Trabalho Etnográfico: Circularidade Hermenêutica e Dialogismo, in *Revista de Políticas Públicas*, São Luís, Universidade Federal do Maranhão, v. 2, n. 1, pp. 79-95.

MALIGHETTI, R. (1998a), *Alla ricerca dell'identità*. Brescia, Fondazione Sipec.

MALIGHETTI, R. (1998b), *Dal punto di vista dell'antropologo. L'etnografia del lavoro antropologico*, in Fabietti, U. (a c. di) *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*. Roma, Carocci.

MALIGHETTI, R. (2000a), Identità e lavoro sul campo nel Quilombo Frechal, in *La Ricerca Folklorica*, n.41, pp.97-111.

MALIGHETTI, R. (2000b), *Il lavoro etnografico* in FABIETTI U., MALIGHETTI, R.,

MATERA, V. (2000), *Dal tribale al globale*. Milano, Bruno Mondadori.

MALIGHETTI, R. (2002), *Antropologia Applicata* Unicopli, Milano

MALIGHETTI, R. (2004), *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità di discendenti di schiavi* Milao, 2004.

MARCUS, G. (1980), Rhetoric and the Ethnographic genre in anthropological research, *Current Anthropology*, 21, 503-520.

MARCUS, G., CUSHMAN, D. (1982), Ethnographies as Texts, in *Annual Review of*

- Anthropology*, 11, pp. 25-69.
- OKELY, J., CALLAWAY, H. (1992) (a cura di), *Anthropology and autobiography*. London, Routledge.
- ONG, W. J. (1982), *Orality and literacy*. New York, Methuen
- QUINE, (1960), *Word and object*. Cambridge, Massachusetts Institute of Technology.
- RABINOW, P. (1975), *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco*. University of California Press, Berkeley.
- RABINOW, R. (1977), *Reflections on fieldwork in Morocco*. Chicago, University of Chicago Press.
- RABINOW, R., SULLIVAN, W. M. (1979) (a cura di), *Interpretive social science: A reader*. Berkeley, University of California Press.
- TYLER, S.A. (1987), *The unspeakeable: Discourse, dialogue and rethoric in the Postmodern world*. Madison, University of Wisconsin Press.
- RICOEUR, P. (1983), *Tempo e racconto*. Tr. it. Milano, Jaca Book, 1986.
- RICOEUR, P. (1965), *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*. Tr. it. Il Saggiatore, Milano 1966.
- RICOEUR, P. (1975), *La metafora viva*. Tr. it. Milano, Jaca Book, 1981.
- RICOEUR, P. (1977), *La semantica dell'azione*. Tr. it. Jaca Book, Milano 1986.
- RICOEUR, P. (1983), *Tempo e racconto*. Tr. it. Jaca Book, Milano, 1986.
- RICOEUR, P. (1979), *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text*, in RABINOW, P., SULLIVAN, W.M. (a cura di), *Interpretive Social Sciences*. Berkeley, University of California Press.
- ROSALDO, R. (1980), *Ilongot headhunting 183-1974. A study in society and history*. Stanford, Stanford UP.
- SANJEK, R. (a c. di), (1990), *Fieldnotes. The Making of Anthropology*. Ithaca, London, Cornell University Press.
- SCHOLTE, B. (1974), *Toward a Reflexive and Critical Anthropology*, in HYMES, D. (ed), *Reinventing anthropology*. New York, Vintage Books.
- SHOSTAK, M. (1981), *Nisa: The life and words of a Kung Woman*. Cambridge, Mass. Harvard UP.
- SPERBER, D. (1982), *Il sapere degli antropologi*. Tr. it. Milano, Feltrinelli, 1984).
- TYLER, S.A. (1986), *Post-modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*, in CLIFFORD, J., MARCUS, G. E. (1986 (a cura di), *Scrivere le culture*. Tr. it. Roma, Meltemi 1996.
- VAN MAANEN, J. (1988), *Tales of the field*. Chicago, The University of Chicago Press.
- WAGNER, R. (1975), *L'invenzione della cultura*. Tr. it. Mursia, Milano, 1992.