

O vínculo etnográfico: intersubjetividade e co-autoria na pesquisa qualitativa

*José Bizerril*¹

RESUMO - Este artigo analisa aspectos da prática da pesquisa qualitativa. Como principal método de pesquisa antropológica, a etnografia é entendida em termos de modalidade intersubjetiva de conhecimento, caracterizada pela co-autoria, partilhada entre etnógrafo e nativo. As relações humanas são elemento fundamental para a viabilidade da pesquisa de campo e para a compreensão da alteridade, seu meio e sua matéria-prima. A posição do etnógrafo é repensada com base em perspectiva pós-colonial.

Palavras-chave: etnografia, pesquisa qualitativa, co-autoria, intersubjetividade.

The ethnographic bond: intersubjectivity and co-authorship in qualitative research

Psicologia

ABSTRACT - This article analyses some aspects of qualitative research practice. Being the most important method of anthropological research, ethnography is here conceived as intersubjective modes of knowledge, characterized as a product of shared authorship. Human relations are a central element for making field research and understanding alterity, both as its means in as much as its raw material. The ethnographer's position is discussed from a post-colonial point of view.

Keywords: ethnography, qualitative research, co-authorship, intersubjectivity.

¹ Mestre e doutor em Antropologia Social, professor do curso de psicologia do UniCEUB
e-mail: jbizerril@yahoo.com.br

Trabalho apresentado na mesa-redonda "Metodologia Qualitativa nas Ciências Humanas Hoje" no III Congresso de Ciências da Saúde FACS - UniCEUB, Brasília.

“Aquele que não se assume como co-autor é mais propenso a dizer ‘nós’. Não pode haver co-autoria nesse ‘nós’ porque o saber só existe do nosso lado, e nunca do lado ‘deles’”(Carvalho, 2000:4).

“Nós quem, cara pálida?”

(dito popular em setores da comunidade antropológica brasileira)

Se, como afirma Stuart Hall (2000), toda fala é posicionada, gostaria de iniciar esta reflexão sobre metodologia qualitativa ao explicitar aspectos relevantes para situar o meu lugar de fala. Sou antropólogo em um país periférico, preso na simultaneidade de tradições e modernidades. Com formação acadêmica que integra os clássicos das antropologias britânica, francesa e norte-americana, ao mesmo tempo, já possuo linhagens nacionais próprias e dialogo com outras disciplinas por ser professor de antropologia como área afim em curso de psicologia de uma IES particular.

Minha reflexão sobre pesquisa qualitativa parte do elemento definidor do *ethos* antropológico: a etnografia. Ao contrário do que ocorreu nas abordagens qualitativas de psicologia social, na antropologia, manteve-se o termo *etnografia*, mesmo quando a pesquisa de campo não se refere mais apenas a grupos étnicos, mas abrange quaisquer grupos diferenciados, dotados de ponto de vista cultural e de modo de vida específico. O termo *etnografia* designa a experiência de pesquisa definida pelo trabalho de campo bem como seu registro sob a forma de texto etnográfico que tem o propósito de ser uma descrição cultural.

Da perspectiva de autores clássicos, como Malinowski (1978) ou Evans-Pritchard (1957), o método etnográfico definir-se-ia por permanência longa no campo, em contato estreito e cotidiano com a comunidade pesquisada, registrando, no diário de campo, todas as informações derivadas de observação, participação na vida dos nativos, conversação ou *insight* do pesquisador. O pressuposto da eficácia dessa metodologia estaria não só na experiência pessoal vivida pelo pesquisador mas também em sua elaboração teórica com base em formação científica que o capacitaria a produzir interpretação diferenciada das posições de senso comum. Clifford (1998), historiador da antropologia, assinala que o método etnográfico, em sua primeira formulação, enfatiza o poder de observação em detrimento das interpretações das autoridades nativas. A escrita etnográfica correspondente a esse modelo, segundo o autor, baseia-se em convenções literárias realistas, em que um universo coerente é representado com um cenário institucional em primei-

ro plano contra um pano de fundo cultural, e o pesquisador aparece como sujeito neutro do conhecimento. Seguindo a análise de Clifford (1998), esse foi o modelo hegemônico até os anos 60 e 70, quando autores hermeneuticamente sensíveis, como Geertz, reformularam o conceito de cultura com base em referencial semiótico e, assim, repensaram a tarefa da antropologia como de natureza eminentemente interpretativa, análoga a uma tradução (GEERTZ, 1989).

Por sua vez, nos anos 80, autores da chamada antropologia “pós-moderna”, como James Clifford e George Marcus, enveredaram por reflexão crítica acerca da textualidade etnográfica e, munidos de instrumentos da crítica literária e da análise do discurso, releeram as etnografias clássicas e identificaram suas convenções literárias e estratégias retóricas de autoridade científica. Essa revisão inaugurou uma série de experimentos com novas formas de escrita etnográfica, inscritas em problematização da representação da alteridade que ainda não foram totalmente esgotados.

O movimento de repensar o sentido das experiências de campo e as formas de registrá-las como caução do saber antropológico relaciona-se a críticas da possibilidade de neutralidade científica e da prática etnográfica fundada na observação. Clifford (1998) menciona os projetos da etnografia dialógica e polifônica, como exemplos de estratégias para explicitar as condições contextuais em que as informações são obtidas e registrar, de forma orquestrada, as diferenças entre os pontos de vista dos nativos e do etnógrafo.

Com perspectiva mais centrada no debate teórico, autores como Stoller (1989, 1997) e Jackson (1989, 1996) criticam o uso de epistemologias baseadas em metáforas visuais para entender culturas cujas concepções e experiências de mundo estão baseadas em outras metáforas sensoriais, como no caso das metáforas gustativas do aprendizado da feitiçaria pelos Songhay (STOLLER, 1989, 1997), em cujo contexto o conhecimento e o poder mágico são algo que se come, sob a forma da comida da iniciação (*kusu*). Os mesmos autores propõem projeto de etnografia mais atento à experiência corpórea do antropólogo no campo e enfatizam o pólo da participação na prática da observação participante como forma de ter acesso ao mundo do outro.

Tomando por ponto de partida a afirmação de Clifford (1998) de que esse seria o traço distintivo da antropologia profissional, a observação participante implica alternância entre diferentes graus de proximidade e distanciamento dos acontecimentos que são a matéria-prima da etnografia. Há momentos para observação, para reflexão solitária, para interação e para envolvimento, sem que haja fórmula preestabelecida de sua aplicação. A escolha dos momentos para enfatizar observação ou participação é constituída na prática de campo, ao mesmo tempo em que o predomínio de um dos dois pólos da observação participante, como

estratégia de pesquisa, varia em função do posicionamento epistemológico do pesquisador.

A escrita etnográfica clássica investe na construção da posição do etnógrafo como observador privilegiado. Já a etnografia interpretativa de Geertz relativiza esta posição, até certo ponto, ao transformá-la no lugar do intérprete privilegiado. As etnografias dialógicas e polifônicas privilegiam a escuta, pondo em primeiro plano as falas dos nativos em contexto. A perspectiva da antropologia fenomenológica enfatiza o envolvimento corporal do etnógrafo no mundo do nativo, um mergulho a um só tempo sensorial, motor, afetivo e cognitivo. Desse modo, “fazer com”, “vivenciar junto”, aprender as técnicas da cultura estudada é a porta para entrar em contato com seu mundo da vida (*Lebenswelt*).

Toda esta reflexão sobre as possibilidades de prática etnográfica conduz ao problema da empatia. Por um lado, as etnografias realistas apresentavam a experiência de campo sob a forma de discurso majoritariamente “objetivo”, pontuado de narrativas de situações de campo para confirmar a autoridade do etnógrafo como testemunha ocular. Por outro, apelavam às capacidades empáticas do etnógrafo na apresentação da etnografia como constituição bem-sucedida de um terreno intersubjetivo que permitiria a compreensão, a descrição do outro e a comunicação com ele.

Esse modelo foi duramente criticado por Geertz (1998). Baseado na polêmica publicação do diário de campo de Malinowski (1997), assinalou que um antropólogo não precisava ser dotado de sensibilidade extraordinária. Como contraproposta, afirmou que uma estratégia de investigação centrada na análise dos sistemas simbólicos “garante” ao antropólogo o acesso ao ponto de vista do nativo. Geertz (1998) ainda acrescentou, no seu argumento em defesa de posição intelectual, que, em função da influência da cultura sobre a constituição da identidade, não é possível ao antropólogo sentir-se como nativo. Logo, o “método da empatia”, como o denomina, só pode falar do próprio pesquisador.

Geertz (1998) define empatia como uma capacidade extraordinária, quase paranormal, de pensar e sentir-se como se fosse um nativo. Além disso, suas experiências de campo citadas para validar estas posições, em Java, em Bali e no Marrocos, ilustram a relação problemática entre um pesquisador ocidental e os nativos pertencentes a culturas extremamente distantes, “exóticas”, cujas noções de pessoa estão fundadas em outras premissas. Se um sujeito que opera com concepção individualista moderna de pessoa tenta colocar-se no lugar de um nativo dessas culturas e “sentir-se como o nativo”, faz sentido que Geertz conclua que o resultado seja desastroso.

Entretanto, apesar da relativa coerência do argumento com relação às etnografias citadas, resta fazer duas críticas a esse posicionamento. Em primeiro

lugar, uma crítica pós-colonial: a generalização de Geertz acerca da impossibilidade da empatia determina a posição do antropólogo como sujeito ocidental e a do nativo, um tipo “exótico” de sujeito, com base em referência ocidental. Generaliza uma situação metropolitana de pesquisa antropológica, com lugares mais ou menos fixos para o antropólogo e o nativo. Em outras palavras, todo o argumento torna-se problemático se entendemos que as posições de pesquisador e nativo podem ser ocupadas por inúmeros tipos de sujeitos no mundo contemporâneo e que a distância social e cultural entre eles varia.

Ainda em meados do século XX, pode-se reconhecer a emergência de tradições nacionais periféricas de antropologia. Em primeiro momento, em alguns casos surgidos quase como espécie de informante nativo mais especializado, os profissionais dessas tradições tiveram de emular a posição do sujeito ocidental do conhecimento, tida como equivalente à suposta neutralidade científica. Contudo, a situação contemporânea caracteriza-se por um debate em torno da impossibilidade de neutralidade, pela politização da produção científica, sobretudo em termos de uma posição pós-colonial, que aponta a interdependência entre poder e saber no contexto da relação entre colonizador e colonizado. Dessa forma, a crítica à posição supracitada de Geertz também se aplica a afirmações mais recentes, mas semelhantes em teor, da parte de antropólogos europeus, entre os quais, a posição de Kohn (KOHN, *in*: HASTRUP & HERVIK (eds.), 1994:25) é emblemática: “Anthropologists should know that *we* [grifo meu] do not share other cultures so much as imagine them *in situ* [itálicos no original]”. A fragilidade de afirmações desse tipo consiste na pressuposição de um sujeito coletivo monológico e consensual, o “nós” da comunidade antropológica, que na prática não existe.

Freqüentemente, o pesquisador das nações emergentes não faz etnografia em mundos absolutamente exóticos, mas, de alguma forma, inseridos em sua nação ou em nações geograficamente próximas, como margens ou versões alternativas a seu próprio mundo. Assim considerada a situação de campo, nem sempre a tentativa de pôr-se no lugar do outro é assim tão contraproducente ou irrealista quanto Geertz (1998) quer fazer crer. Se um pesquisador brasileiro investiga, por exemplo, um tema da religiosidade popular, existe a possibilidade concreta de compartilhar experiências com seus nativos no campo, em algum nível, do ponto de vista do nativo, mesmo que seja de forma transitória ou permanente. A esse respeito, vale a pena considerar o tema da iniciação de antropólogos em cultos afro-brasileiros como parte de suas experiências etnográficas, para só citar uma possibilidade. São significativos os casos de Roger Bastide e Pierre Verger, pesquisadores franceses cujo envolvimento no universo religioso não inviabilizou contribuição significativa para sua compreensão científica.

Opto por pensar a posição do pesquisador de terceiro mundo em termos de “antropologia vernácula”, parafraseando a idéia de “modernidade vernácula” (Hall, 2003:60), resultante da proliferação subalterna da diferença. Da mesma forma que a ocidentalização do mundo é processo descontínuo, desigual, instável e que se reproduz de formas particulares nos novos Estados-nação, em diálogo com as realidades locais, reconheço que ser antropólogo, em determinada tradição nacional periférica, no caso, uma versão da antropologia brasileira, não implica assumir de forma acrítica a posição do sujeito ocidental do conhecimento, mas integrar a reflexão sobre as múltiplas posições de sujeito que são acionadas pelos contextos sociais, culturais e históricos que enquadram as reflexões acadêmicas em problemas e anseios da sociedade mais ampla.

Uma tarefa para a nova geração de antropólogos brasileiros é romper com a relação sacralizada dos ancestrais fundadores da antropologia euro-americana, com a posição do sujeito ocidental do conhecimento e com versões da antropologia à brasileira no estilo gilberto-freyreano, que oferece versão homogeneizada e hegemônica de brasilidade, construída com base em teorias da mestiçagem, da cordialidade e do “jeitinho”. Preciso assinalar, entre os desafios para a minha geração, o fim do discurso monológico no interior da disciplina, do consenso teórico e da pluralização de lugares de fala antropológica, na medida em que as teorias se fragmentam e que outros sujeitos sociais, outrora ausentes do debate antropológico, passam a figurar como pesquisadores e como nativos.

Voltando a Geertz (1998), sua estratégia interpretativa relega a segundo plano a relação entre qualidade da etnografia e a conjunção de circunstâncias fortuitas e incontroláveis, de vínculos interpessoais entre o antropólogo e seus nativos e minimiza o comprometimento existencial do antropólogo. A segunda crítica sobre esse projeto etnográfico apresentado como tarefa eminentemente intelectual provém da releitura de um de seus artigos clássicos sobre a briga de galos balinesa (Geertz, 1989). O autor indica que não fosse uma seqüência de acontecimentos inesperados referidos à sua presença em uma briga de galos, os habitantes da aldeia balinesa de Tihingan não teriam oferecido a condição mínima para a pesquisa de campo: deixar-se observar, interagir e dialogar com o etnógrafo.

Um desdobramento dessa reflexão é considerar a totalidade da situação de pesquisa, entendendo o etnógrafo não apenas como um cientista em interação com seu “objeto” mas também como um ser humano em um universo intersubjetivo. É principalmente por meio de relações humanas que ele tem acesso ao mundo, ao ponto de vista e à experiência de outros sujeitos, os “seus” nativos. Isso tem dois desdobramentos: a importância das relações humanas como constitutivas da possibilidade de pesquisa qualitativa; a repercussão da experiência de campo sobre a subjetividade do pesquisador.

Com relação à primeira questão, a reflexão pioneira de Da Matta (1978) situa a empatia no universo extrametodológico do ofício. O autor enfatiza-a como parte dos aspectos românticos da disciplina, o “Anthropological Blues”. Seu artigo tem o mérito de trazer à discussão acadêmica elementos relegados às conversas informais entre profissionais sob forma anedótica: acontecimentos engraçados, dramáticos ou bizarros de campo, excessivamente caóticos para merecerem espaço na discussão científica “séria”. A discussão circunscreve-se a uma valorização da afetividade, coerente com o lugar de Da Matta no projeto de uma antropologia à brasileira, tendo por referência um modelo hegemônico de cultura brasileira do sudeste, produzida no estado do Rio de Janeiro.

Gostaria de radicalizar a importância da dimensão humana da pesquisa ao examinar o caráter das relações entre o etnógrafo e seus interlocutores não apenas como fator imponderável mas também importante, uma característica crucial, sem a qual não ocorre etnografia. Defino essas relações como “vínculo etnográfico”, por analogia à terminologia utilizada na discussão da área clínica de psicologia, em que o estabelecimento de aliança, pacto ou relação de cooperação e confiança entre o etnógrafo e seus colaboradores nativos é indispensável para que ocorra a pesquisa. De um lado, o etnógrafo precisa de treinamento, de um tipo de escuta, de capacidade de observação altamente específicos, de familiarização com as teorias atualizadas e relevantes à pesquisa e de conhecimento do método etnográfico; de outro, depende do estabelecimento de ligações emocionais e relações de reciprocidade que lhe dão acesso ao universo de concepções, práticas e experiências dos nativos. Assim, compreendo essa relação como mais do que a perspectiva utilitária de “aliciar” o nativo para que se torne “informante”, pois viabiliza o uso de entrevistas, a participação em eventos sociais, o estabelecimento de rede de contatos, a coleta de imagens fotográficas e filmes, o registro de informações restritas a quem pertence à comunidade e cuidadosamente escondidas de estranhos.

Esse tema foi longamente negligenciado nas etnografias realistas clássicas em que a capacidade de observação protagonizava a narrativa da pesquisa, contudo muitos antropólogos clássicos tiveram informantes privilegiados, verdadeiros “etnógrafos nativos” com quem dividiram certo distanciamento analítico com relação à cultura nativa. Clifford (1998) refere-se ao reaparecimento dessa discussão com a publicação de coletânea de artigos de antropólogos famosos apresentando seus “etnógrafos nativos”.

Entre os autores clássicos, como exemplo do estabelecimento de relações com determinados nativos que tiveram o papel chave no trabalho de campo, recordo-me: da relação entre Victor Turner (1967) e Muchona, terapeuta ritual Ndembu e Raymond Firth e Pa Fenuatara, “seu melhor amigo e informante tikopiano” (CLIFFORD, 1998:53) saborosamente analisadas por Clifford (1998:51-54); mais

recentemente, do livro sobre cura ritual Ndembu, escrito em co-autoria por Edith Turner, em parceria com outros especialistas nativos (TURNER, BLODGET, BENWA & KAHONA, 1992); da amizade entre Stoller e seu mestre Adamu Jenitongo, grande especialista na tradição da feitiçaria e dos cultos de possessão Songhay (STOLLER & OLKES, 1987; STOLLER, 1997); e, ainda, da minha própria experiência de pesquisa, do tipo de relação que estabeleci com meus principais interlocutores taoístas (BIZERRIL, 2001). Algumas dessas relações ultrapassam a situação de campo e perduram como amizades para além da etnografia.

Um desdobramento lógico que surge da afirmação da legitimidade dos laços emocionais com participantes de pesquisa é discutir os limites éticos do envolvimento, como, por exemplo, o problema clássico dos riscos de relação romântica ou sexual. Na clínica psicológica, esse tipo de situação é quase que unanimemente contrária ao código de conduta profissional e inviabiliza a relação terapêutica. No caso da etnografia, contudo, é um pouco mais complexo. Nas versões paralelas da história da antropologia, há referências a romances e encontros sexuais não mencionados nos textos etnográficos oficiais, mas presentes na tradição oral e nos diários de campo. Este fragmento do diário de Malinowski (1997: 276-77) pode ser ilustrativo à discussão:

“Às 5, fui a Kaulaka. Uma menina linda, com um corpo de formas perfeitas, caminhou à minha frente. Observei os músculos de suas costas, a silhueta, as pernas e a beleza do corpo tão oculta para nós, brancos, me fascinou. Provavelmente não terei a oportunidade de observar a movimentação dos músculos das costas nem de minha própria mulher durante tanto tempo quanto observei os movimentos dessa femeazinha. Em certos momentos tive pena de não ser um selvagem e não poder possuir aquela linda menina.”

A mesma entrada do diário prossegue com comentários sobre um encontro com uma mulher nativa e com os sentimentos conflituosos que provocou posteriormente no pesquisador. A leitura do diário de campo, paralela à da obra acadêmica de Malinowski, não parece indicar que essas experiências tenham inviabilizado sua contribuição como etnógrafo, mesmo que, no paradigma vigente em sua época, não fosse pertinente discutir esse tipo de experiências nos textos científicos. Gostaria de acrescentar, a seguir, outros dilemas implicados nas relações pessoais com nativos para resumir a questão principal que se aplica a todos eles.

Se retornarmos ao tema da subalternidade, uma questão que se coloca é que o antropólogo deve capitalizar a sua posição periférica para construir uma voz

crítica de seu papel como cientista, formulando questões que não são possíveis da posição ocidental hegemônica, ao mesmo tempo em que não reproduz com o nativo a relação entre colonizador e colonizado. Uma contribuição importante da antropologia à abertura de um diálogo intercultural mais amplo é criar espaço em seu texto para que os subalternos possam falar, não como meras amostras de material etnográfico, mas como vozes autônomas e discordantes em um texto polifônico.

Outro problema é o que poderia ser chamado de o último tabu antropológico (TOSTA, 2000): o risco e a tentação de “tornar-se nativo”. Dada a permeabilidade de posições de sujeito constituída, sobretudo, nas condições de pesquisa das antropologias periféricas, em algumas situações de campo, coloca-se o risco real de casar-se, ou iniciar-se na religião do nativo. Em última instância, formas concretas de “transformar-se no nativo”. Ou, pelo menos assim, poderia ser interpretado de uma posição mais clássica sobre o distanciamento científico. Em ambos os casos, o problema não é tanto o que se faz, mas como. Não importa se o etnógrafo ouve segredos, se se torna amigo ou parente afim, se, em função das experiências pessoais de campo, adere em algum aspecto à visão de mundo do nativo, etc., mas como o faz e quais as conseqüências dessas escolhas para o resultado final da pesquisa, tanto em termos de seu valor teórico e etnográfico quando de suas implicações na vida do pesquisador e dos nativos.

A solução provisória que me parece mais rica é assumir a dimensão humana como integrante do processo de conhecimento constituído pela etnografia e dar-lhe tratamento teórico ao mesmo tempo em que se faz reflexão permanente sobre a divulgação que determinadas informações ou interpretações possam ter sobre aqueles que contribuíram na produção da etnografia, ou seja, considerar todo encontro etnográfico como produto de negociação e a escrita como trabalho de co-autoria, da qual o etnógrafo é talvez o editor, mas nunca o único criador. Isso se refere a uma negociação entre a necessária cientificidade do trabalho e a indispensável responsabilidade ética e política do etnógrafo.

Por fim, sobre a subjetividade do pesquisador. Gostaria de recuperar a discussão de Carvalho (1993) a respeito da pesquisa de campo como “experiência iniciática”. A prática etnográfica deve ser tanto um espaço para rever a pertinência da teoria e produzir novas teorias quanto um espaço em que o etnógrafo pode ter a oportunidade de revisão completa, como sujeito. Em outras palavras, a prática antropológica, simultaneamente, constitui a revisão das categorias analíticas e da construção de si mesmo pelo confronto com o universo da diferença e pela abertura potencial ao universo do extraordinário, do não explicado pelos modelos convencionais. Por meio da experiência intersubjetiva de um mundo fundado em outras premissas, a pesquisa de campo deixa marcas na personalidade do pesquisador, pois não é possível abrir-se a outro mundo cultural e voltar totalmente in-

cólume. Um elemento central desse tipo de experiência consiste no seu caráter dialógico, na medida em que, no encontro entre culturas, formulam-se perguntas que jamais poderiam ser formuladas sem o contexto do encontro.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992[1979].
- BIZERRIL, José. *Retornar à raiz: tradição e experiência em uma linhagem taoísta no Brasil*, tese de doutorado em antropologia, PPGAS, Brasília, UnB, 2001.
- CARVALHO, José Jorge de. *Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática em Anuário Antropológico 90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 91-107.
- _____. “O olhar etnográfico e a voz subalterna”. In: *Universidade de Brasília*, n.261, 1999. (Série Antropologia).
- _____. *Tradução e co-autoria: os dilemas do poder na representação etnográfica*. In: XXII REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, Brasília: UnB, julho 2000.
- CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. In: *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17-62.
- DA MATTA, Roberto. “O ofício do etnólogo, ou como ter *Anthropological Blues*”. In: NUNES, Edson (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. “Trabajo de campo y tradición empírica”. In: *Antropología Social*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1957. p. 56-75.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1989[1978].
- _____. “Do ponto de vista dos nativos”. In: *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 85-107.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- _____. “Quem precisa da identidade?”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.
- _____. “A questão multicultural”. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília: UFMG/UNESCO, 2003. p. 51-100.
- HASTRUP, Kirsten & HERVIK, Peter (eds.) *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London: Routledge, 1994.
- JACKSON, Michael. *Paths towards a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- _____. (ed.) “Introduction”. In: *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1996. p. 1-50.

- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção “Os Pensadores”)
- _____. *Um diário no sentido estrito do termo*, Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 1997.
- MARCUS, George. “O que vem (logo) depois do ‘pós’: o caso da etnografia”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, vol. 37, p. 7-34, 1994.
- MARCUS, George & CLIFFORD, James (orgs.) *Writing Culture: the Poetics and Politics of Anthropology*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1986.
- MARCUS, George E. & CUSHMAN, Dick E. “Las etnografias como textos”. In: REYNOSO, Carlos (org). *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*. México: Editorial Gedisa, 1991. p. 171-213.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 [1978].
- SPIVAK, Gayatri. “Can the Subaltern Speak?”. In: WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura (eds). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- STOLLER, Paul. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- _____. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- STOLLER, Paul & OLKES, Cheryl. *In sorcery’s Shadow*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.
- TOSTA, Lena Tatiana Dias. *Uma abordagem antropológica da epistemologia sufi*, dissertação de mestrado em antropologia, UnB, abril 2000.
- TROUILLOT, Michel-Ralph. “Anthropology and the Savage Slot”. In: FOX, Richard (org.) *Recapturing Anthropology*. Santa Fé: School of American Research Press, 1991. p. 17-44.
- TURNER, Edith *et alli*. *Experiencing Ritual: A New Interpretation of African Healing*, Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1992.
- TURNER, Victor. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- TYLER, Stephen. *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.
- WACQUANT, Loïc. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

Envie suas publicações para o Conselho Editorial
da revista *Universitas* - Ciências da Saúde.

Endereço para envio:
SEPN 707/907, *Campus* do UniCEUB
70790-075 Brasília-DF

universitas.saude@uniceub.br

Verifique as normas de publicação no final deste número!