

AS “TARTARUGAS DE GEERTZ”: A AFIRMAÇÃO DE UM PONTO-DE-VISTA GEOGRÁFICO NA RELAÇÃO ANTROPOLÓGICA

José Ramiro Pimenta*

O propósito essencial do trabalho de Geertz é o de compreender as próprias condições da compreensão, isto é, determinar qual a natureza da relação comunicativa que permite que dois actores sociais, feridos entre si de alteridade mais ou menos profunda, possam comunicar e compreender-se mutuamente, sendo que ‘alteridade’, neste contexto, se refere não apenas às condições objectivas de irredutibilidade estabelecidas entre as diversas esferas culturais postas em contacto no ‘momento antropológico’, do próprio trabalho de campo do antropólogo, como também a ‘inscrição’ dessa relação sob a forma de um texto descritor da ‘essência cultural’ a apreender. Como se verá, Geertz é especialmente sensível não apenas à possibilidade de ‘falar pelo outro’, mas à própria capacidade discreta de um único texto favorecer uma visão estereotipada do objecto dessa substituição epistemológica.¹

É uma tarefa de índole hermenêutica com uma componente fortemente localista, remetendo para as condições específicas, ‘dialogais’ do evento físico e social da comunicação (MILLER, 1997, p. 247). Por exemplo, no contexto do estudo dos sistemas legais em áreas diversas do mundo, e em oposição ao modelo dominante da filosofia política e jurisprudencial da Modernidade, Geertz defende que não existe um conjunto de preceitos jurídicos ‘naturalmente universais’, mas sim modulações locais de uma convivência

comum, dotadas de independência e especificidade antropológica (GEERTZ, 1983, p. 167). A possibilidade de confluência dos vários sistemas jurisprudenciais é, para Geertz, unicamente dialogal, de expressão necessariamente hermenêutica, uma vez que nenhum sistema meta-antropológico os envolve nem, portanto, dá um sentido particular a realidades singulares em lugares específicos.

Hermenêutica, significa, assim, dar mais importância à natureza significativa das relações antropológicas dialogais do que à análise discreta dos elementos constituintes dos sistemas culturais. Para Geertz, a expressão hermenêutica da situação dialogal supera, assim, o desconhecimento mútuo, transferindo a possibilidade de caracterização ontológica da cultura, não pela adequação a um conjunto de conceitos supostamente neutros e universais (mas que, na realidade, são sempre emanados de um sistema cultural específico), mas pela redução da variedade a um comentário mútuo. Um texto antropológico é, neste sentido, sempre escrito a ‘duas mãos’, não porque derive do contacto explícito de duas esferas culturais, mas porque descreve o único momento de mútua compreensão. Ao contrário da fixação textual etnográfica clássica, que se dirigia a um leitor perfeitamente identificado, o ‘fellow’ da sociedade antropológica do século dezanove ou o ‘académico’ das décadas iniciais do século seguinte, o ‘texto geertziano’ é (supostamente) passível de ser lido *por qualquer um dos lados*

*Professor do Departamento de Geografia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. E-mail: jrpimenta@letras.up.pt

que promoveu o encontro ao qual ele se refere, e é dessa sua ambivalência localmente situada que ele retira não só a capacidade hermenêutica de desvelar o desconhecido mas igualmente o carácter transitório da sua própria afirmação, resultado da factualidade espaço-temporal a que diz especificamente respeito.

Deixamos propositadamente entre parênteses a palavra 'supostamente', porque será a este nível que a teoria feminista enunciará a sua crítica do programa geertziano de relação com a alteridade, ao defender que a fixação de um texto é sempre uma manobra hermenêutica 'não emancipatória' da realidade estudada, e que, sob a forma de um relativismo conveniente, o programa geertziano replica o mesmo tipo de menorização e superficialidade da relação com o desconhecido que era já uma característica intrínseca dos momentos mais 'clássicos' da Antropologia (BRANCO, 1986; e cf. FRANKLIN, 2001). Voltaremos a este ponto específico um pouco mais à frente. De momento, tentemos isolar as características gerais da epistemologia de Geertz e descrever o modo como ela servirá de referente a uma afirmação de um 'ponto-de-vista geográfico' na concepção do estudo do Tempo.

O trabalho de Geertz sobre os sistemas jurisprudenciais serviu de base a um programa etnometodológico mais vasto de descrição e interpretação dos sistemas culturais. O carácter localista deste programa chama naturalmente para a linha (metodológica) da frente uma série de procedimentos que visam dar conta de um modo mais completo e satisfatório do que, tradicionalmente, era levado a cabo pelos inquiridos clássicos da antropologia de campo – aquilo a que se chamou de *thick description*. Uma caracterização dos sistemas culturais que, mesmo nos mais ínfimos pormenores, não prescinde da sua integração na corrente dialogal do comentário mútuo que os ilumina e se aproxima do seu verdadeiro papel na construção de uma relação de identificação e comunicação. Naturalmente, a própria actividade do antropólogo encontra-se imersa neste tipo de relação dialogal, comentário mútuo de dois

sistemas culturais 'localizáveis'. Somente através deste diálogo local, os sistemas culturais podem revelar inteiramente os seus sentidos mais profundos. Obviamente, para Geertz, tal como em Latour, o facto de o antropólogo pertencer predominantemente a um sistema cultural expansivo e de recobrimento 'universal' não faz com que o mesmo não seja igualmente um sistema 'local' de cultura, ainda que a relação colonial faça impender sobre este pressuposto legítimas inquietações, não só políticas mas estritamente epistemológicas. A não ser assim, as relações antropológicas desenvolvem-se no contexto de universos imaginários, onde as acções não podem ser culturalmente suspensas, e onde, portanto, são interpretadas como comentários de si próprias (GEERTZ, 1973, p. 7-13).

Em todo o caso, sempre que nos referirmos ao poder constitutivo do local e à capacidade 'tradutora' da relação antropológica, tal como é apresentada por Geertz, não nos esqueceremos nunca da principal objecção que é feita ao seu trabalho, que passa pela incidência necessariamente assimétrica da relação de colonização 'branca' dos restantes continentes. Uma das críticas mais contundentes da possibilidade de existir uma correlação simétrica entre duas esferas 'locais' de afirmação cultural, uma da parte do 'antropólogo', e outra do 'informador', é a de Frantz Fanon, no contexto da sua interpretação psicanalítica da 'maldição absoluta' e irrevogável do processo de colonização:

As long as the black man is among his own, he will have no occasion, except in minor internal conflicts, to experience his being through others. There is of course the moment for 'being for others', of which Hegel speaks, but every ontology is made unattainable in a colonized and civilized society. It would seem that this fact has not been given sufficient attention by those who have discussed the question. In the Weltanschauung of a colonized people there is an impurity, a flaw that outlaws any ontological explanation. (...). For not only must the black man be black; he must be black in relation to

the white man. Some critics will take it on themselves to remind us that this proposition has a converse. I say that this is false. The black man has no ontological resistance in the eyes of the white man. Overnight the Negro has been given two frames of reference within which he has had to place himself. His metaphysics, or, less pretentiously, his customs and the sources on which they were based, were wiped out because they were in conflict with a civilization that he did not know and that imposed itself on him [FANON, 1967, p. 109-110. A ênfase é nossa].

Contudo, estas críticas não nos impedirão, de momento, de 'perder a floresta com a árvore', e de não reconhecer os elementos constitutivos de afirmação de um 'ponto-de-vista geográfico' por parte da relação etnográfica concebida por Geertz, bom como a sua especial importância na concepção epistemológica do Tempo.

Não é possível compreender o núcleo essencial da teoria cultural geertziana sem fazer alusão à característica do ser humano em replicar uma determinada proposição em diferentes contextos daqueles em que ela é inicialmente formulada. No contexto da ciência (pelo menos na sua variante positivista e *werkiana*), este monismo faz mesmo parte integrante da ontologia da teoria. Pelo seu lado, também Kuhn associa à actividade científica uma série de mecanismos psicológicos de tradução e replicação de exemplares a situações para as quais não foram em primeira ordem designados.²

Com íntimas relações com a noção de '*travelling theory*' de Said, o que está em questão no trabalho de Geertz é a insinuação de uma dúvida epistemológica sobre a actividade científica (e não-científica, em geral) revelada pelo espírito humano, que imediatamente aplica, a novas situações, proposições exaradas de contextos exteriores ao novo domínio da aplicação, sobre o poder 'heurístico demasiado' de uma teoria ou de uma explicação que leva

to the fact that all sensitive and active minds turn at once to exploiting it. We try it in every connection, for every purpose, experiment with possible stretches of its strict meaning, with generalizations and derivatives.³

Assim, o que Geertz ergue como o sinal mais marcado da sua concepção epistemológica é a 'territorialização' essencial da natureza do conhecimento, a sua radicalidade cultural e local, que impede, em qualquer circunstância, a validação de todas as formas de extensão e sinédoque teóricas, para lá dos limites historicamente validados das relações factuais entre os universos tocados por essa mesma extensão. E mesmo assim, como veremos, sempre sujeitos à validação propriamente 'cultural' que o contacto entre diversas esferas civilizacionais possa permitir. O ponto de partida é então a constituição da cultura e, por extensão, o conhecimento, *nos seus próprios termos*, domínio fora do qual toda a designação semiótica se organiza, não por uma tradução sustentada mas pela imposição sígnica exterior e violenta. Uma consequência necessária deste ponto de vista é, naturalmente, a afirmação weberiana da construção da identidade do ser humano através das redes de significação múltiplas por ele estabelecidas e a obrigatoriedade 'interpretativa' da hermenêutica da sua exposição.

De acordo com a pressuposição assumida do poder 'local' de afirmação da cultura e do conhecimento, Geertz caracteriza a abordagem metodológica que deriva necessariamente dela – '*thick description*' (GEERTZ, 1973, p. 5-6 e 9-10). Geertz explicitamente reconhece a sua dívida intelectual, na definição do conceito de '*thick description*' do contextualismo de Gilbert Ryle. Para este autor, a compreensão de um determinado facto não podia nunca ser inteiramente acedida se não se compreendesse previamente o contexto (variável) em que ela se inseria:

The thinnest description of what the rehearsing parodist is doing is, roughly, the same as for

the involuntary eyelid twitch; but its thick description is a many-layered sandwich, of which only the bottom slice is catered for by that the thinnest description. Taking the word 'only' in one way, it is true enough that the rehearsing parodist is, at this moment, only contracting his right eyelids. Taken in another way, this is quite false; for the account of what he is trying to effect by this eyelid-contraction, i.e. the specification of its success-conditions, requires every one of the successively subordinate 'try' clauses, of which I will spare you the repetition.

Do ponto de vista da História da Cultura (e da Antropologia), a ordem contextualista invalida qualquer tipo de recolha de elementos de informação discretos e 'positivos', uma vez que a mesma organização elementar pode dizer respeito a contextos significativamente diferentes.⁴ É uma radicalidade eventualmente ainda mais funda do que foi a dos 'funcionalistas' e 'estruturalistas', autores que, no interior da Antropologia, referiam igualmente a validade diminuída do facto 'positivo' tomado elementarmente. Para Ryle, como para Geertz, o carácter 'contextual' da definição cultural de um elemento não se revela pela recolha de 'todos os elementos' significativos em conjunto estruturado (como o era para as duas tradições anteriores – que se satisfaziam com *clusters* de elementos discretos) mas apenas pela situação concreta de 'co-presença' desses elementos, que só a dialogalidade poderia, com êxito, desvendar. 'Etnografia' ganha assim, com Geertz, um sentido mais específico, que pode com sucesso ser importado pelas outras disciplinas que lidam com as relações entre seres humanos, as Ciências 'Sociais'. Esse sentido é a 'etnometodologia', um conjunto de pressupostos e práticas de trabalho e pesquisa que partem da manutenção ostensiva das condições de dialogabilidade e contextualização, 'a way of accounting for the organization of society that relies on description rather than theory, aims for explication rather than explanation, and is concerned with ideographic detail rather than broad generalization'.⁵

Neste contexto, a relação de alteridade proposta pela co-presença do 'antropólogo' e do 'informador' impede uma leitura 'crítica' da realidade de que se pretende dar conta. Esta é mesmo, quando considerada singularmente, a principal característica da etnografia geertziana, quando comparada com as tradições intelectuais da Antropologia que o precedem, principalmente os estruturalistas. Para estes, o 'texto antropológico' é uma 'versão' histórico-geográfica da narrativa comum da Humanidade, dos interditos e obrigações que mutuamente constituem o acesso da Natureza à Cultura, sendo a sua abolição, como elemento intermediário da tradução global dos mecanismos 'profundos' que regem as relações do ser humano consigo mesmo e com a Natureza, imprescindível para a compreensão do significado oculto. Em Geertz, pelo contrário, não existe desvelamento possível, antes imersão de um mundo em outro, do qual se sai quando dele nos afastamos, ao qual obrigatoriamente pertencemos enquanto nele vivemos. O 'texto antropológico', neste sentido, não é codificado por palavras ou conceitos mais ou menos abstractos, que intelectualmente se constata e verbalizam numa descrição narrada de uma participação cultural alheia; o 'texto antropológico' geertziano é um texto escrito com o próprio comportamento, é uma 'performance', e o 'antropólogo' que o queira compreender deve vivê-lo como tal, 'participadamente':⁶

Doing ethnography is like trying to read a manuscript – foreign, faded, full of ellipses, incoherencies, suspicious emendations, and tendentious commentaries, but written not in conventionalized graphs of sound but in transient examples of shaped behaviour [GEERTZ, 1973, p. 10].

Nenhuma outra palavra descreve melhor a qualidade discriminante da relação etnográfica assumida por Geertz do que aquela que ele próprio utiliza no fim desta frase: a sua interpretação da cultura, *ou das culturas*, como ele próprio faz questão de sublinhar, é sobretudo a afirmação ousada de exercer a *transiência* da própria quase-ilegibilidade da relação inter-cultural.

Em todo o caso, o investigador deve desconfiar do carácter essencializado das relações de constituição da relação alteral, quando baseada em critérios de confiança mútua. Existe, por trás da concepção geertziana da relação etnográfica, um pressuposto, nem sempre explícito, de que a bonomia da relação é em si mesma geradora de um maior *insight* da comunidade com que se pretende entrar em contacto. Eticamente, a versão conflitual desta relação está atribuída à violência epistemológica própria da relação colonial, enquanto a sua recíproca se atribui àqueles que fazem uso da empatia, da simpatia, entre os elementos em co- presença. Nada, porém, determina epistemologicamente que a relação etnometodológica do consenso seja menos mistificadora do que a outra forma com que aparentemente quer entrar em contradição.⁷

Nesta exposição condensada da relação etnográfica em Geertz é possível começar a identificar as principais linhas de ruptura que o autor apresenta em relação à genealogia interpretativa da disciplina da Antropologia. O que parece ser dominante na estruturação da sua teoria é o facto de que a divisão tradicional entre 'objectividade' e 'subjectividade', quando referida à noção, central, de *cultura*, deve ser de pronto erradicada do discurso antropológico. A cultura entendida deste modo, não se deixa obscurecer no significado reificado da concepção super- orgânica, em que da cultura se admite ter processos autónomos e uma existencialidade própria, independente da prática social de que emana, nem nas várias formulações reducionistas que pretendem confundir a esfera da actividade cultural com os padrões materiais da sua expressão. A relação etnográfica é essencialmente cognitiva, porque contém não só a inscrição da sua expressão mas também a compreensão contextual da sua prática. Os mecanismos de expressão prática da esfera cultural não dizem apenas respeito aos elementos de que ela mesma se constitui, mas da aplicabilidade prática que esses elementos traduzem em termos de exibição de um modo compatível de sociabilidade, de *publicação*

cultural desses mesmos elementos. É neste sentido que um investigador, um antropólogo, um etnógrafo, *um arqueólogo*, apenas pode permitir- se compreender a comunidade com que se encontra, no momento em que possa, com sucesso, passar por um elemento indígena dessa mesma comunidade.

Temos a noção perfeita de que a alteridade relativa a um arqueólogo não é mesma de um antropólogo; nem tão-pouco é a mesma a relação de co- presença entre os autores sociais e culturais envolvidos. Porém, uma extensão deste modelo traz para a esfera da Arqueologia a noção, central em Geertz, do embebimento progressivo do investigador na sua comunidade de destino. Uma viagem ao passado pode ser igualmente geradora de mecanismos de co- identificação e, se a confirmação do conhecimento do outro é sempre garantido pela codificação performativa dos comportamentos, então não há razão para que o 'presente' do registo arqueológico não permita uma codificação material e ideal semelhante a estabelecer com a 'visão do passado' do investigador (BAUER, 2002).

É a própria expressão contextual, e *enquanto expressão contextual* dos conceitos mais abstractos, que define a tarefa primordial da relação etnometodológica. As coisas não existem em si mesmas, mas 'no mundo'; é o 'mundo das coisas', onde se tece a designação cultural da vida comunitária, enquanto sua expressão pública *complexa* e *completa*, que o investigador deve partilhar, mesmo quando se refere (ou sobretudo quando se refere) à identificação da esfera cultural através de elementos materiais da sua designação:

The thing to ask is what their import is: what is it, ridicule or challenge, irony or anger, snobbery or pride that, in their occurrence and through their agency, is getting said. (...). [N]o one, I would think, identify [a Beethoven quartet] with its score, with the skills and knowledge needed to play it, with the understanding of it possessed by its performers or auditors, nor, to take care, en passant, of the reductionists

and reifiers, with a particular performance of it or with some mysterious entity transcending material existence. (...). As Wittgenstein [said:] 'We [...] say of some people that they are transparent to us. It is however important as regards this observation that one human being can be a complete enigma to another. We learn this when we come into a strange country with entirely strange traditions; and, what is more, even given a mastery of the country's language. We do not understand the people. (And not because of not knowing what they are saying to themselves). We cannot find our feet with them' [GEERTZ, 1973, p. 10, 11, 13. A ênfase é de Geertz.]

Tomando em consideração as características propriamente teóricas adiantadas nos pontos anteriores, cabe agora considerar quais as implicações dessa concepção na expressão prática do relacionamento 'etnográfico', incluindo nesta designação todas as expressões de relações feridas de alteridade.

A pesquisa etnográfica, neste sentido, não passa por tomar o 'lugar' do outro, nem de 'abandonar a civilização' de que se parte para se fundir na que se encontra, nem tão pouco reproduzir uma modalidade *kitsch* de vivencialidade, imitando os modos de vestir, de se alimentar, de modo a traduzir uma disposição estética do 'não- eu'. A ideia central de Geertz é, essencialmente, a de estabelecer os princípios válidos de uma 'boa conversação', de uma relação hermenêutica dialecticamente constituída, de modo a que o resultado final não esteja contido nas grelhas interpretativas de nenhum dos pólos dessa mesma conversação, de que seja algo constituído cronotopicamente, uma mundividência que transcenda as condições iniciais da sua própria constituição e que dependa intimamente da passagem do tempo e da situação do lugar, determinados pela própria conversação assim estabelecida.

Quase é desnecessário referir que a crítica posterior incidirá principalmente na concepção simétrica desta conversação, além de outros 'excessos de sinédoque' que contaminam igualmente a bondade conceptual da proposta geertziana. Por um lado, está longe de ser pacífico, entre vários investigadores no contexto da teoria social, que o 'antropólogo' represente a 'civilização ocidental' e o 'informador' represente a 'civilização indígena'; porém, deve dizer-se que Geertz detinha uma noção especialmente clara desta problemática e que em nenhum momento pretendeu que a sua 'voz narrativa' (e, respectivamente, a do informador, embora neste caso com menos nitidez epistemológica) representasse mais do que ele próprio, o que reflecte bem a conceptualização global da sua própria teoria da 'localidade da cultura'. A natureza da 'tradução' assim estabelecida, tendo origem no evento discreto da relação 'etnográfica' entre o 'antropólogo' e o 'informador', seria subsumida num jogo complexo de múltiplas atribuições de sentido, até que se pudesse tornar um referente estabilizado do *corpus* escrito da descrição 'ocidental' do 'não- ocidental'.⁸ Além disso, embora a geografia concreta do seu trabalho indique uma prática etnográfica relacionada com as situações sociais e culturais 'não- ocidentais', nada no enunciado geral da sua teoria permite tomar como garantido que a mesma relação 'etnográfica' assim constituída não se possa aplicar a 'conversações' no quadro da estrutura social 'ocidental' a que pretence o próprio 'antropólogo'. Contudo, a noção de 'irreduzibilidade cultural' que habita a obra de Geertz exige, inevitavelmente, uma área de total desconhecimento do outro, ou, mais rigorosamente, uma área de comportamento social e representação cultural, em que as soluções alternativas propostas (pela 'sociedade do antropólogo' e pela do 'indígena') sejam absolutamente irreconciliáveis. Essa é, especificamente, a origem conceptual que suporta o seu posicionamento 'anti- anti-relativista', sob a autoridade do humanismo de Montaigne:

'[E]ach man call barbarism whatever is not his own practice (...) for we have no other criterion of reason that the example and idea of the opinions and customs of the country we live in'. (...). What looks like a debate about the broader implications of anthropological research is really a debate about how to live with them [GEERTZ, 2000, p. 45].

Os limites da 'relação etnográfica' são assim estritamente confinados, por Geertz, à manifestação de uma interpretação 'localizada', haurida de uma conversação entre dois autores cujas mundividências não são nunca inteiramente sobreponíveis. Esta sobreposição imperfeita é que exige, nos próprios termos da sua imperfectibilidade, a necessidade da descrição 'espessa' da sua própria constituição, quer pelo 'tempo' que exige para a sua designação, dentro de parâmetros de objectividade mutuamente consentida, quer pelo 'tempo' de confirmação continuada da sua fundamentação. Tudo se passa, como se o primeiro mapa desenhado pela imposição exterior do antropólogo das estruturas mentais de origem à realidade 'indígena' criasse um 'texto' que tem de ser reescrito quantas vezes forem necessárias, sempre que a relação demorada e atenta entre o 'antropólogo' e o 'informador' o ponham em causa.⁹ Tal como na 'cartografia das Descobertas', cada mapa desenhado estabelece os limites das questões que se farão na viagem seguinte de reconhecimento, ao mesmo tempo que, em cada uma destas viagens de reconhecimento, se renovam dialecticamente as condições de conversação com os 'indígenas' que põem directamente em questão o mapa prévio. Assim, como cada mapa tornava inútil o anterior, o texto do antropólogo é constituído por uma série de reformulações de textos sucessivamente tornados obsoletos pela informação que cada um desses mesmos textos permite que a conversação traga para a esfera partilhada do comentário mútuo:

In short, anthropological writings are themselves interpretations, they are thus, fictions, not that they are false, but that they are 'something made'. (...). [A]lthough culture exists in the hill- fort, anthropology exists in the book [and] that line between mode of representation and substantive content is as undrawable in cultural analysis as it is in painting. (...). It is not against a body of uninterpreted data, radically thinned descriptions, that we must measure the cogency of our explications, but against the power of scientific imagination to bring us into touch with the lives of strangers [GEERTZ, 1973, p. 15, 16, 17].

Uma das principais consequências da concepção 'conversacional' da relação etnográfica proposta por Geertz é a denúncia da suposta objectividade da Antropologia estruturalista, que considerava ser possível estudar a cultura, nas suas várias manifestações, no recinto dos 'seus próprios termos'. A dúvida geertziana torna-se 'metódica' justamente na medida em que supõe que os mecanismos tornados óbvios por uma hermenêutica assim constituída podem dizer mais respeito ao esquematismo do seu autor do que à 'lógica interna' (termo sobre o qual Geertz tem uma enorme resistência epistemológica) da cultura de uma determinada comunidade.

A resposta ao esquematismo 'estruturalista' reside então, segundo o investigador, na determinação do 'fluxo vivo' da comunidade com que se dá o encontro conversacional. Não se trata já de fixar uma regra invariante do comportamento humano, numa determinada versão espaço- temporal, em que a própria comunidade indígena contribui para o todo do 'ser humano' apenas como uma versão do fundo inconsciente que governa a espécie em qualquer 'tempo e lugar' (excepto o Ocidente, convenientemente), mas sim de estabelecer uma consonância entre dois 'lugares- tempos' muito específicos, o do 'antropólogo' e o dos 'informadores', de modo a poder contribuir para uma caracterização

propriamente histórica dessa relação. Neste contexto, a natureza do próprio 'texto' etnográfico muda. Na concepção clássica da relação etnográfica, tecida de um etnocentrismo que atribuía às culturas não-ocidentais uma temporalidade evolutiva ou de todo inexistente, a dinâmica histórica dessas comunidade feridas de alteridade antropológica apenas tinham duas soluções possíveis, *ou não evoluíam, ou evoluíam obrigatoriamente numa direcção determinada*. Em qualquer um dos casos, uma única descrição dos mecanismos do seu funcionamento seria necessária para averiguar do seu presente e do seu futuro (este, nas relações coloniais entretanto estabelecidas, tinha uma grande probabilidade de nem vir a ter existência concreta). É dentro desta concepção geral da relação antropológica que vemos não só a Antropologia evolucionista e regionalista a estabelecer os *corpus* documentais dos vastos continentes não-europeus, como também, ainda que mais velada, mas não menos eficiente, emergir a 'melancolia estruturalista' que Lévi-Strauss sentiu quando chegou aos 'trópicos' e que o levou, justamente por isso, a apelidá-los de 'tristes':

Odeio as viagens e os exploradores. E aqui estou eu disposto a relatar as minhas expedições. (...). Não há lugar para a aventura na profissão do etnógrafo; só serve para o avassalar, exercendo na eficácia do trabalho a pressão das semanas e dos meses perdidos no percurso, das horas ociosas gastas com o informador esquivo [s.n.]; (...). É possível, sem dúvida, consagrar seis meses de viagens, privações e lassidão fastidiosa à recolha (que demorará alguns dias, por vezes algumas horas apenas) dum mito inédito, dum regra de casamento nova, dum lista completa de nomes clânicos, mas esta escória da memória: «às 5 e 30 da manhã entrávamos na doca do Recife em meio de grasnar das gaivotas e dum frota de mercadores de frutas exóticas que enxameava ao longo do casco», essa recordação tão débil, merece que erga a minha pena para a fixar? [LEVI-STRAUSS, 1955, p. 11].

Frase que insinua na sua constituição íntima a profunda ambiguidade da relação colonial da Antropologia.

Alguma ambiguidade pode ser sentida, talvez, na relação etnográfica concebida por Geertz, mas ela é decerto diferente da intuída das palavras de Lévi-Strauss. Para este autor, a pesquisa antropológica é uma busca de essências universais do ser humano ('um mito inédito, uma regra de casamento nova, uma lista completa de nomes clânicos'), ou mais rigorosamente, da expressão 'local', 'inconsciente', 'cultural', dessa universalidade. Toda a relação etnográfica mantida entre o antropólogo e o informador (esquivo) é apenas *um meio* de recuperar essa pepita 'platónica', esse elemento da idealidade comum da Humanidade, que não existe a não ser ali (MCNEILL, 1986, p. 164). Por isso, a viagem se torna tão insuportavelmente pesada para o cientista viajante.

Em Geertz, porém, é na espessura da facticidade da relação etnográfica assim constituída que se desenha o essencial da prática antropológica. É o *evento* e não a essência que se busca. Assim, não só a viagem é a veia cava que alimenta a narrativa antropológica, como ela é, por necessidade, constantemente renovada, porque o antropólogo geertziano tem a noção perfeita de que o episódio a que assistiu, e que descreveu no seu caderno de campo, não é mais do que a tradução momentânea entre dois universos textuais, autorizada pela relação etnográfica consentida entre um determinado 'antropólogo' e um determinado 'informador'.¹⁰

Porém, poderíamos ir ainda mais longe, e reunir a ambiguidade comum da Antropologia 'estruturalista' e 'geertziana', designando, como constitutiva da relação antropológica, uma essencial representação do que é próprio longe dos seus limites, uma *abjecção* essencial do medo do distante. Poderíamos mesmo afirmar, talvez um pouco desassombadamente, que o essencial da prática antropológica tem o seu fundo num desvario do desejo, que leva a que

o mais importante não sejam nem as listas dos sistemas clânicos, nem o comentário mútuo dos textos em encontro (ou em confronto), mas sim a 'geografia impura' (AZEVEDO, 2006) da relação de alteridade centrada no *viajante*, esse eterno descontente que afirma que, e por muito que Lévi- Strauss nos pretenda convencer do contrário (mas, não o nega inconscientemente ao escrevê-lo?), o mais importante da relação antropológica é estabelecido entre o investigador e ele- próprio; que passa por poder escrever, num caderno de notas, que 'às 5 e 30 da manhã entrávamos na doca do Recife em meio de grasnar das gaivotas e duma frota de mercadores de frutas exóticas que enxameava ao longo do casco'.

Para lá da ambiguidade partilhada entre 'estruturalismo' e 'geertzianismo', ainda assim não gostaríamos de nos afastar da linha essencial da análise da contribuição de Geertz para uma teoria 'espacial' ou 'locacional' da cultura, nem do modo como nos servirá de cenário epistemológico da interpretação da prática científica de Martins Sarmiento. Ela, a contribuição de Geertz, passa, gostaríamos de insistir neste ponto e sublinhá-lo com convicção, pela afirmação de uma imperenidade do texto antropológico como reflexo do carácter *eventual* da relação etnográfica. Assumir esta dissolução da ontologia do 'outro' resulta, a nosso ver a necessidade de atribuir um alto significado às *práticas inter- textuais* de que resulta, em última análise o 'acto inscritor' de descrição de uma cultura num texto mais ou menos definitivo.¹¹

É especialmente neste ponto, a qualidade e natureza de inscrição do sistema social, que Geertz expõe a sua dívida intelectual para com Ricoeur. Ao aplicar a metáfora textual no trabalho do antropólogo, Geertz replica a teoria semiótica de Ricoeur que sustentava que essa metáfora detinha uma especial capacidade de dar conta das construções sociais do significado e da cultura, uma vez que, para este autor, texto e sociedade são de natureza caracteristicamente similar no que concerne os mecanismos de produção, circulação e recepção de significado.¹²

Ricoeur designou mesmo as similaridades que permitem a replicação das técnicas de estudo do texto na análise das práticas sociais: inscrição, plasticidade, reinterpretação contínua e polissemia, parecem ser atributos partilhados entre estas duas realidades. Porém, o exemplar de trabalho mais importante associado à metáfora textual tem a sua origem na Antropologia, o que não é inesperado, uma vez que o texto sempre foi o construto mais comum desta disciplina, desde a sua origem. Geertz sugere que o antropólogo, enquanto intérprete de culturas diferentes, pouco mais pode fazer do que interpretar as práticas sociais do mesmo modo como se lê e interpreta um texto. Mais ainda, afirma que esta operação é imposta não apenas aos intérpretes externos às culturas alheias, mas inclusivamente para quem nelas participa 'por dentro'. Esta 'tradução' contínua e assimétrica levanta uma questão dupla de ordem teórica e ética: teórica, pelo que representa de fluido em qualquer representação da alteridade, ética, pelo que representa da capacidade de 'falar pelo Outro'.¹³

Assim, também o antropólogo 'inscreve' o significado 'cultural' dos eventos que observa, o 'dito' e não o processo da sua enunciação. O poder desconstrutor de uma relação antropológica assim tecida é, naturalmente, enorme. Os fundamentos principais de atribuição de objectividade à narrativa da alteridade passam não só pela presunção de verdade do narrado, mas também da 'universalidade do particular', isto é, da possibilidade de atribuir um significado a um evento que se transcenda a si próprio, que não seja apenas a descrição do transitório, mas permita um especial *insight* da totalidade da cultura a que diz respeito. No domínio da teoria esta limitação é insuperável e, por isso mesmo, veremos que Geertz estabelece a possibilidade de desvelamento da alteridade em fundamentos especificamente *práticos*.¹⁴

No fim, contudo, permanece a noção de que a Antropologia já não é a mesma, se transfigurou irremediavelmente, e de que a possibilidade de enunciar discursos sobre

situações feridas de alteridade extrema não se resolve apenas pela dissolução do lugar privilegiado do 'antropólogo', mas pela redução biográfica entre ele e o 'informador' – algo que os defensores dos *subaltern studies* assumirão como elemento- chave constitutivo da relação etnográfica, sem o qual essa mesma relação não poderá nunca passar de um tecido ficcional sobre factos a que nunca se tem definitivamente acesso:¹⁵

There is an Indian story – at least I heard it as an Indian story – about an Englishman who, having been told that the world rested on a platform which rested on the back of an elephant which rested in turn on the back of a turtle, asked (perhaps he was an ethnographer; it is the way they behave), what did the turtle rest on? Another turtle. And that turtle? 'Ah, Sahib, after that it is turtles all the way down'. [GEERTZ, 1973, p. 28- 29]

Apesar do registo irónico desta narrativa, e que predispõe o leitor à crítica dos parâmetros relativos constitutivos da sua própria mundividência, deve ter-se em atenção o poder 'orientalista' da palavra 'sahib' (e do contexto associado da narrativa) e recordar os inúmeros contextos em que, desde a infância,

um participante da cultura 'ocidental' a ela tem acesso. Tendo a reconhecer algum poder heurístico à crítica feminista que denuncia a própria denúncia pós- colonial como uma sobrevivência 'politicamente correcta' da assimetria original das relações culturais da Modernidade, quer de um, quer do outro lado dessa relação (NARAYAN, 2000, p. 80-100).

Em todo o caso, as ideias acima reunidas permitem ajudar a caracterizar o pensamento de Geertz, especialmente o contributo insubstituível que representam para a afirmação de um 'ponto- de- vista geográfico' nas Ciências Sociais. *Relativismo, fixação local da cultura e da identidade, carácter construído da relação etnográfica, poder heurístico da 'conversação' e, sobretudo, a dimensão moral de falar com, sobre e pelos outros*, são os elementos que nos deveriam fazer companhia no momento de interpretar a produção do conhecimento etnográfico. Porque, tal como o 'informador' indiano que devolveu a segurança ontológica da sua ciência à perturbadora dúvida metódica do 'antropólogo', também no nosso caso sabemos que a relação com o desconhecido e com o Outro não tem nunca nem um fim nem um retrato definitivo.

Notas

¹ Este trabalho é a versão revista de parte de um estudo de maior fôlego apresentado à Universidade do Minho (PIMENTA, 2007). A defesa da componente localista de Geertz pode ser vista em alguns dos seus trabalhos (e.g., GEERTZ, 1973; GEERTZ, 1980; GEERTZ, 1983).

² Assim, o poder heurístico dos 'electricistas' do século dezoito estaria justamente no poder ilustrativo da analogia de um sistema eléctrico com um sistema hidráulico. E ainda que a analogia não seja perfeita (nunca o é), a verdade é que a maior parte das grandezas físicas e relações entre variáveis determinadas para o original 'hidráulico' se vieram a verificar equivalentes no replicado 'eléctrico', e forneceu a um determinado grupo de cientistas as condições de 'vitória' paradigmática (KUHN, 1989, p. 228).

³ LANGER, 1951, *apud* GEERTZ, 1973, p. 3. Embora Susanne Langer exponha esta proposição no domínio específico da estética da obra- de- arte, o essencial mantém- se, na denúncia do modo como uma determinada ideia, discreta e pontualmente recolhida de uma situação histórico- geográfico- antropológica muito específica, ganha uma inusitada valorização no seio da comunidade científica, ou artística e desenvolve um 'excesso de sinédoque', de modo a negar quaisquer outros pontos de vista alternativos. A afirmação explícita de Geertz do carácter plural das culturas, no próprio título do seu livro de 1973 (*The Interpretation of Cultures*), leva a considerar como este ponto é central no interior da sua teoria. Sobre a avaliação do 'rigor' de uma informação recolhida pela confrontação

'densamente textual' entre o 'antropólogo' e o seu 'informador', cf. Baxter e Eyles (1997). Cada vez mais se estabelece, dentro do domínio específico da Antropologia, que a estruturação identitária do nacionalismo percorre não só o contexto de formulação das perguntas do 'antropólogo' como das respostas do 'informador', o que destaca uma possível inarticulabilidade do discurso antropológico no lugar exacto em que seria suposto ele exercer-se (CILLIA *et al.*, 1999).

- ⁴ A ideia de que uma 'paisagem' não se resume à distribuição dos vestígios materiais por uma superfície abstracta e 'coordenada' por latitudes, longitudes e altitudes, polígonos de Thiessen e funções de difusão, leva a que os elementos simbólicos da sua caracterização sejam cada vez mais tidos em conta, ainda que, nos pareça que a tónica interpretativa tende a deixar mais marginalizado a relação do passado com o presente do que a sua recíproca (ASHMORE e KNAPP, 1999, p. 8-12).
- ⁵ S. J. Smith 2000: 239. Sobre a 'contaminação' mútua do carácter 'literário' e 'cultural' (Said diria 'facto' e 'ficção') da narrativa antropológica, dentro do contextualismo ryleano, cf. Barrett (1987) e Trencher (2002). Sobre a epistemologia da 'indução' e a criação extrapolada de teorias universais, cf. Gardin (1980, p. 62 e ss.) e Gibbon (1984, p. 35 e ss.).
- ⁶ A crítica feminista da concepção geertziana da interpretação da cultura funciona justamente a este nível: o da inaplicabilidade da metáfora textual à relação etnográfica. A mesma frase que acima caracteriza a nossa descrição da relação etnográfica de Geertz, teria de ser escrita diversamente, talvez: O 'texto antropológico', neste sentido, não é codificado por palavras ou conceitos mais ou menos abstractos, que intelectualmente se constata e verbalizam numa descrição narrada de uma participação cultural alheia; o 'texto antropológico' *feminista* é um texto escrito com o próprio *corpo*, é uma '*incarnação*', e o 'antropólogo' que o quiser compreender deve vivê-lo como tal, '*insensatamente*' (cf. GIBSON-GRAHAM, 2005, p. 105- 108).
- ⁷ Ver, por exemplo, Svend Brinkmann e Steinar Kvale (Brinkmann e Kvale 2005), autores para quem uma relação mais conflitual entre 'entrevistador' e 'entrevistado' pode não ser necessariamente negativa do ponto de vista de estabilizar os referentes de conhecimento entre os elementos em co-presença.
- ⁸ A este respeito é muito significativa a opinião que Geertz partilha com o filósofo Stanley Cavell: 'If speaking for someone else seems to be a mysterious process (...) that may be because speaking to someone does not seem mysterious enough' (GEERTZ, 1973, p. 13). É através da perturbação dos prejuízos associados à 'naturalidade' da relação conversacional que funciona a crítica anti- estruturalista de Geertz. A autoridade de Cavell não é, por isso mesmo, acessória, mas necessária para a autorização de uma prática de 'levantamento' dos fundamentos do mecanismo humano da 'conversação', e da produção activa da identidade que produz, sobretudo nos mecanismos inconscientes da autobiografia como modo constitutivo não só do ser- humano concreto, mas das condições de reconhecimento de todos os outros. Sobre a caracterização de um modo 'autobiográfico' constitutivo das relações de alteridade e sobretudo da relação etnográfica, cf. GORRA, 1995, p. 143- 153, especialmente os 'reviews' das obras de Stanley Cavell e Clifford Geertz.
- ⁹ [W]e begin with our own interpretations of what our informants are up to, or *think they are up to* (...). (GEERTZ, 1973, p. 15). Esta frase de Geertz ilumina com particular intensidade o problema fundamental de relativismo que habita a sua obra. A noção de que em nenhuma altura o 'antropólogo' possa estabelecer princípios absolutos de caracterização da realidade 'indígena' é especialmente fulgurante na 'suspeição metódica' que é exercida sobre o 'informador'. Este, para Geertz, está longe de ser o 'representante- tipo' da comunidade a que pertence, papel que modalidades anteriores da prática da Antropologia lhe haviam determinado. As suas motivações e especialmente aquelas que o tornam 'um informador' são as mesmas que permitem, por um lado, aceder ao mundo indígena, a que a incomunicabilidade original não permite aceder de outro modo, e, por outro, determinar inevitavelmente uma personalização

interior dessa acedência, base de uma relatividade intrínseca da relação etnográfica que não se pode em nenhuma situação transcender.

¹⁰ 'Nothing has done more, I think, to discredit cultural analysis than the construction of impeccable depictions of formal order in whose actual existence nobody can quite believe' (GEERTZ, 1973, p. 18). Esta crítica de Geertz traz-nos à memória uma crítica semelhante, no domínio da Arqueologia, historiada por Vítor Oliveira Jorge: '[C]omo dizia o Carlos Alberto Ferreira de Almeida, "nos desenhos bate sempre tudo certo"' (ALARCÃO & JORGE, 1997, p. 68).

¹¹ Correndo o risco de sermos superficiais na nossa análise, ainda assim não conseguimos deixar de considerar que os pressupostos epistemológicos que estão por trás da 'restituição' da alteridade histórica (absoluta) pela dialogação indirecta da alteridade 'antropológica' (relativa) põem em contacto muito íntimo a atitude intelectual dos 'sábios' oitocentistas e algumas propostas etnológicas mais recentes (cf. e.g., o capítulo introdutório de David e Kramer [2001]). Descontando alguma ingenuidade das comparações transversais oitocentistas e a sofisticação das propostas actuais, ainda assim cremos que existe matéria para reflexão.

¹² A metáfora textual tem uma longa tradição no desenvolvimento do pensamento ocidental, porque a palavra escrita sempre deteve uma realidade mais tangível que qualquer outra forma de produção cultural. Métodos muito diversos foram sendo desenvolvidos de modo a extrair o significado dos textos desde que, no século dezanove, Dilthey inaugurou o uso científico da hermenêutica. Este método foi complementado por inúmeros outros, como a análise formalista e estruturalista, ou, mais recentemente, pela desconstrução e análise de discurso. A própria historicidade dos métodos sugere o modo como foi evoluindo a própria concepção do texto.

¹³ "What", does Paul Ricoeur, from whom this whole idea of the inscription of action is borrowed and somewhat twisted, asks, 'what does writing fix?' 'Not the event of speaking, where we understand by the "said" of speaking that intentional exteriorization constitutive of the aim of discourse thanks to which the *sagen* – the saying – wants

to become *Aus-sage* – the enunciation, the enunciated. In short, what we write is the *noema* of the speaking. It is the meaning of the event, not the event as event.' (GEERTZ, 1973, p. 19). Também por esta razão, a metáfora textual encontra-se hoje sob um escrutínio rigoroso, e sob grande desconfiança, sendo progressivamente enriquecida ou mesmo substituída por concepções e construtos alternativos que não se baseiem em qualquer pressuposto essencialista. Para alguns autores pós-marxistas, a abordagem textual não é imune a críticas de idealismo e 'textualismo', ao perder o contacto e ao não integrar no seu aparelho teórico e metodológico os factores materiais e as condições objectivas de produção dos discursos. Outros autores defendem que esta simplificação 'textocêntrica' da esfera da produção cultural deixa para trás algumas outras formas de práticas de significado que são igualmente importantes, tanto como os textos, na construção das identidades e formação dos sujeitos sociais, nomeadamente práticas performativas de carácter mais efémero mas que detêm um papel central na definição e posicionamento dos sujeitos sociais. Por isso, a intertextualidade, o 'contexto do texto' que foi usado como construto principal pelo programa da 'metáfora do texto', tem vindo a perder a sua caracterização puramente textual, de modo a integrar todas as práticas espaciais significantes, e as representações de lugar e paisagem associadas. Especificamente sobre a influência das noções ricoeurianas de 'conflito interpretativo' e 'significado inter-subjectivo' em Geertz e na Antropologia em geral, cf. R. C. Ulin (ULIN, 2005, p. 885- 886).

¹⁴ 'This is not as fatal as it sounds, for, in fact, not all Cretans are liars, and it is not necessary to know everything in order to understand something' (GEERTZ, 1973, p. 20.).

¹⁵ Os *subaltern studies* constituem uma tradição de estudos pós-coloniais, com origem na Índia, que prestou uma atenção especial ao modo como as figuras 'subalternas' (decerto que não o 'antropólogo' nem, especialmente, o seu 'informador') estão limitadas na enunciação das suas vozes narrativas. Com esta posição epistemológica, pretende-se evitar que a narrativa e análise histórica fiquem *duplamente*

reféns do textualismo das fontes históricas e etnográficas, e assim promovam os discursos extremos essencializados da 'dominação' e da 'revolução', cada um deles necessariamente incompleto na determinação do todo social a que diz respeito: num extremo a dinâmica cultural ficaria aprisionada na 'inferiorização' da

população indígena; no segundo caso, ficaria igualmente aprisionada por um discurso 'presentista' da libertação, dentro do qual se invisibilizariam as contradições internas das situações pós-coloniais. Cf., especialmente, Guha (1997) e Gosden (2001).

Bibliografia

- Alarcão, J. e V. O. Jorge, coord. (1997). *Pensar a Arqueologia, hoje*. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.
- Ashmore, W. e A. Knapp, eds. (1999). *Archaeologies of Landscape*. Oxford: Blackwell.
- Azevedo, A. F. (2006). *Geografia e Cinema*. Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho. [Dissertação de Doutoramento].
- Azevedo, A. F. de, J. R. Pimenta e J. Sarmiento (2009). 'As geografias culturais do corpo'. In A. F. de Azevedo, J. R. Pimenta e J. Sarmiento (coord.), *Geografias do Corpo*. Porto: Figueirinhas.
- Barrett, J. (1987). 'Contextual Archaeology'. *Antiquity*, 61, p. 468- 473.
- Bauer, A. (2002). 'Is what you see all you get?: Recognizing meaning in archaeology'. *Journal of Social Archaeology*, 2 (1), p. 37-52.
- Baxter, J. e J. Eyles (1997). 'Evaluating Qualitative Research in Social Geography: Establishing 'Rigour' in Interview Analysis. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 22 (4), p. 505-525.
- Branco, J. F. (1986). 'Cultura como Ciência? Da consolidação do discurso antropológico à institucionalização da disciplina'.
- Brinkmann, S. e Kvale, S. (2005). 'Confronting the Ethics of Qualitative Research'. *Journal of Constructivist Psychology*, 18 (2): p. 157- 181.
- Cillia, R., M. Reisigl e R. Wodak (1999). 'The Discursive Construction of National Identities'. *Discourse & Society*, 10 (2), p. 149-173.
- David, N. e C. Kramer (2001). *Ethnoarchaeology in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Franklin, M. (2001). 'A Black- Feminist- Inspired Archaeology'. *Journal of Social Archaeology*, 1, p. 108- 125.
- Gardin, J. (1980). *Archaeological Constructs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1980). 'Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought'. *American Scholar*, 49, p. 165- 179.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (2000a). "'Local knowledge" and its limits. Some obiter dicta'. In *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, p. 133- 140. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Geertz, C. (2000b). 'Anti-anti-relativism'. In *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, p. 42- 67. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Geertz, C. (2000c). 'The strange estrangement: Charles Taylor and the cultural sciences'. In *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, p. 143- 159. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Geertz, C. (2000d). 'Thinking as a moral act: Ethical dimensions of Anthropological fieldwork in the New States'. In *Available Light*.

Anthropological Reflections on Philosophical Topics, p. 21- 41. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Gibbon, G. (1984). *Anthropological archaeology*. New York: Columbia University Press.

Gibson- Graham, J. K. (1996). *The end of capitalism (as we know it)*. London: Blackwell.

Gibson- Graham, J. K. (1997). 'Postmodern Becomings: From the Space of Form to the Space of Potentiality'. In G. Benko e U. Strohmayer, eds., *Space and Social Theory*, p. 306- 323. Oxford: Blackwell.

Gibson- Graham, J. K. (2005). 'Poststructural Interventions'. In E. Sheppard e T. Barnes, eds., *A Companion to Economic Geography*, p. 95- 110. Malden, Oxford e Carlton: Blackwell.

Gorra, M. (1995). 'Autobiographical Turn'. *Transition*, 68, p. 153- 153.

Gosden, C. (2001). 'Post- Colonial Archaeology: Issues of Culture, Identity and Knowledge'. In I. Hodder, ed., *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guha, R. (1997). *A subaltern studies reader 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kuhn, T. (1970). *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Trad. da 2.^a ed. de 1970 (Chicago University Press), revista e aumentada com um 'Posfácio - 1969'. São Paulo: Editora Perspectiva (Coleção Debates).

Langer, S. (1951). *Philosophy in a New Key*. Cambridge (US): Harvard University Press.

Lévi- Strauss, C. (1955). *Tristes Trópicos*. Lisboa: Ed. 70.

McNeill, W. (1986). *Mythistory and Other Essays*. Chicago: Chicago University Press.

Mercier, P. (1966). *Histoire de l'anthropologie*, 3.^a ed. Paris: PUF.

Miller, M. (1997). *Athens and Persia in the Fifth century BC*. Cambridge: University Press.

Narayan, U. (2000). 'Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural

Essentialism'. In S. Harding e U. Narayan, eds., *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*, p. 80- 100. Bloomington: Indiana University Press.

Pimenta, J. R. (2007). *O Lugar do Passado em Martins Sarmiento. Geo-historiografia do programa de investigação arqueológica da 'Cultura Castreja' (1876-1899)*. Braga: Instituto de Ciências Sociais.

Pimenta, J. R. (2009). 'O corpo, lugar do tempo'. In A. F. de Azevedo, J. R. Pimenta e J. Sarmiento (coord.), *Geografias do Corpo*. Porto: Figueirinhas, p. 227-260.

Pimenta, J. R., J. Sarmiento e A. F. de Azevedo (2007). 'As geografias culturais pós-coloniais'. In Pimenta, J. R., J. Sarmiento e A. F. de Azevedo (coord.), *Geografias do Corpo*. Porto: Figueirinhas, p. 11-30.

Pimenta, J. R., J. Sarmiento e A. F. de Azevedo (2007) (coord.), *Geografias do Corpo*. Porto: Figueirinhas.

Sarmiento, J., A. F. de Azevedo e J. R. Pimenta (2006). 'Introdução'. In Sarmiento, J., A. F. de Azevedo e J. R. Pimenta (coord.), *Ensaio de Geografia Cultural*. Porto: Figueirinhas.

Sarmiento, J., A. F. de Azevedo e J. R. Pimenta, coord. (2006). *Ensaio de Geografia Cultural*. Porto: Figueirinhas.

Smith S. J. (2000). 'Ethnomethodology'. In R. J. Johnston, D. Gregory, G. Pratt e M. Watts, eds., *Dictionary of Human Geography*, p. 239- 240. Oxford e Malden (Mass.): Blackwell Publishers.

Trencher, S. (2002). 'The literary project and representations of anthropology'. *Anthropological Theory*, 2(2), p. 211-231.

Ulin, R. C. (2005). 'Remembering Paul Ricoeur: 1913-2005', *Anthropological Quarterly*, 78 (4), p. 885-896.

Trabalho enviado em outubro de 2008

Trabalho aceito em fevereiro de 2009

