MEMÓRIA E EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA – LITERATURA, CULTURA, REPRESENTAÇÕES*

TITLE:

MEMORY AND ETHNOGRAPHIC EXPERIENCE – LITERATURE, CULTURE, REPRESENTATIONS

Ana Maria Mão de Ferro Martinho

Universidade Nova de Lisboa

Pós-Doutorado na Universidade de Berkeley

RESUMO:
Memória e experiência etnográfica, hoje, passam a contribuir aos estudos das representações literárias. A Etnografia transforma-se em "fornecedor" e "receptor" ativo da Antropologia, da Cultura e da Literatura. Análise de textos das literaturas de Angola e Moçambique, a partir da teoria pós-colonial.

PALAVRAS-CHAVE: Memória, Etnografia, Literatura, Antropologia, Cultura, teoria pós-colonial

ABSTRTACT:

Memory and ethnographic experience are beginning nowadays to contribute to the studies of literary representations. Ethnography becomes a "supplier" and an active "receiver" of anthropology, culture and literature. This study analyzes texts produced in Angola and Mozambique from the perspective of the post-colonial theory.

KEYWORDS: Memory, ethnography, literature, anthropology, culture, post-colonial theory

Everyone's on the move, and has been for centuries: dwelling-in-travel.[1]

É comum o reconhecimento da importância da obra de J. Clifford, *The predicament of culture*,[2] no âmbito da discussão de etnografia(s), autoridade, modalidades de representação. De acordo com esse autor, a cultura sempre exige predicamento e é por essa via resistente aos sinais de instabilidade presentes na representação de práticas culturais. Aceitando essa premissa, estaríamos a aceitar também, como o próprio autor sugere, a impossibilidade de "modernizar" tais práticas culturais e os terrenos de observação em si mesmos. A contingência de modernizar uma hermenêutica da experiência etnográfica estará então, naturalmente, também em causa.

A Etnografia, como tem sido sugerido em muitas circunstâncias, constituiu até há relativamente pouco tempo um território epistemológico marginal que subitamente se tornou central. Isto pode ter como consequência que a interpretação e a recepção do trabalho etnográfico ganharam terreno diferenciado e mostram hoje resistência à autoridade do etnógrafo e à legitimidade dos textos produzidos em contexto de observação localizada.

No limite, a resistência a tais práticas e mudanças disciplinares pode ser vista como um meio de discutir o papel da ficção como um domínio de práticas culturais autónomas. Em todo o caso, uma tese de algum modo contrária pode ser concitada, através do potencial transdisciplinar da Etnografia, dado que se encontra bem colocada hoje para ser agente de uma abordagem cultural *proteana*, pela sua mobilidade funcional e expressiva. Isto poderia então dar origem ao surgimento de um número importante de instrumentos práticos para domesticar os muitos conflitos na produção cultural e sua disseminação.

A Etnografia estaria, assim, bem posicionada para ser ao mesmo tempo um "fornecedor" e um "receptor" ativo da Antropologia e da Literatura. O que Clifford considera "resistência à modernidade" pode, de fato, ler-se como um excesso de modernidade que gera anti-modernidade. A ansiedade de produzir sentido a partir da acumulação e da negação de um *continuum* na produção de significados culturais e sociais pode ser o ponto decisivo a considerar nesta discussão.

As práticas textuais que derivam deste pressuposto resultam numa diversidade de objetos de escrita que permitem que esta discussão seja tratada no terreno da diversidade ficcional e da ficção como prática produtora de gêneros (de escrita) e trocas culturais.

Em *Routes*, Clifford defende que movimento e modernidade estão irreversivelmente ligados. É fácil aceitar esta afirmação, ainda mais hoje que migração e os muitos modos de reformatar as comunidades tal como as conhecemos são assuntos de grande premência política e social. Ele admite que em *The predicament of culture* estava preocupado com a propensão do conceito de cultura *(...) to assert holism and aesthetic form, its tendency to privilege value, hierarchy, and historical continuity in notions of common "life"* (CLIFFORD, 1997, p. 2). E usou a representação etnográfica como um meio de trazer diversidade cultural para o centro da discussão sobre significado e diferença.

Clifford está de certa maneira a lutar com um problema que é muito difícil de resolver. A Etnografia não é a solução geral que transporta o antídoto para a leitura dinâmica de todos os mundos em contenção, mas pode, ainda assim, fornecer os instrumentos que nos faltam para apropriarmos terrenos negociáveis e para identificarmos sinais ativos de mudança cultural. A Etnografia pode apropriar a Antropologia e a Literatura, porque tem a vantagem de um estatuto empírico. Testa as suas formas operativas em todos os momentos e está aberta a fazer o mesmo com a teoria. Esta não é nunca um conjunto de conceitos resistentes ao terreno.

A Etnografia tem também do seu lado o fato de ter ocupado um espaço declinado por certas disciplinas. É através das práticas etnográficas, então, que os significados culturais podem ser construídos e reconstituídos; nesse sentido, reportam-se a tudo o que é relevante em termos de mobilidade. Se aceitarmos a correspondência entre esta ideia e a de crise de representações, tão comum na leitura dos mundos contemporâneos, temos, então, a principal alegação para aceitarmos as práticas etnográficas como a única maneira de fornecer a identificação de formas instáveis, bem como de identificar as suas consequências.

O autor lembra a noção de centros culturais como um modo de redefinir a condição humana após os contatos: a cultura será aquilo que resta depois dos contactos e das suas formas de territorialização. Termos correlacionados seriam, por isso, considerados "centros culturais" e "regiões discretas". Relembrando a sua obra *The predicament of culture,* acerca dos índios Mashpee, Clifford evoca o fato de os assuntos e ocasiões de mobilidade de um grupo ou daqueles que circulam em volta dele (e que justificam a relação com complexos conjuntos de agentes) estarem profundamente enraizados na vida tribal.

Isto significaria que tal conjunto de personagens reais estaria, então, perto de situações e personagens de ficção, o que sugere, até certo ponto, uma leitura da experiência da cultura como resultado de múltiplas formas de "de-localização". Por outro lado, obriga-nos a evitar uma leitura essencialista da cultura e a aceitar que esta atua sobre e lê a realidade, ao mesmo tempo que a impregna de elementos de uma dinâmica de movimento contínuo, tanto individual como coletiva. Se aplicarmos esta possibilidade às culturas e literaturas africanas, teremos que considerar diferentes resultados.

A matriz de mudança [*displacement(s)*] deve ser encontrada, em primeira instância, na história de mobilidades forçadas através da guerra ou das perseguições políticas. As culturas que lidaram diretamente com guerras civis e coloniais e/ou com guerras de fronteira estão mais obviamente expostas a uma fragilização das suas formas de resistência e de afirmação cultural autônoma.

Os exilados são neste contexto um grupo de grande importância. Muitos intelectuais e políticos foram enviados desde o começo da colonização de Portugal para diferentes partes de África. Um número significativo de africanos e de afro-portugueses foram forçados também para fora das colônias. A Argélia, nomeadamente, tornou-se um importante destino e muitas narrativas foram escritas a partir daí, desse lugar de transição e espera.

Por outro lado, se todas as narrativas são acerca de deslocalização cultural, as narrativas póscoloniais traduzem igualmente experiências baseadas em diferentes formas de nativismo. Se pensarmos acerca de condições de trabalho, rituais sociais, ou questões éticas, podemos compreender as formas de organização estruturantes na sua instabilidade (…) *historical routes which both constrain and empower movements across borders and between cultures. It is concerned with diverse practices of crossing, tactics of translation, experiences of double, or multiple attachments* (CLIFFORD, 1997, p. 6).

Discutamos a tipologia listada na p. 7 desta obra. Tal como refere este autor, há intersistemas de crioulização, fluxos culturais entre *scapes* não-homólogas (*etnoscapes, mediascapes, tecnoscapes, financescapes* e *ideoscapes*). Tomaremos em consideração, sobretudo, a noção de não-homologia, uma vez que serve melhor ao problema de definir modernidades abertas do que *creolizing inter-systems*. O termo crioulização sofreu, na história das trocas coloniais, um excesso de semantização que muitas vezes significou assimilação.

Crioulização não significa mudanças em processo ou inter-sistemas. Ainda assim, a ressonância linguística destas analogias supõe uma conceituação mais distanciada. Não aceitamos a coincidência com uma incorporação pouco equilibrada de significados lexicais e semânticos. *Scapes* não homólogas; estão mais de acordo com a realidade de sistemas de complexidade acentuada.

Isto supõe a definição de culturas como híbridos que, então, se tornam estratégias para entrar e sair: (…) *out of modernity, accounts, and ethnographies of out-of-the-way place and a space on the side of the road* (CLIFFORD, 1997, p. 7).

Embora esta obra discuta a *praxis* etnográfica no terreno como uma prática de viagem e como uma política de hibridismo, J. Clifford contrasta esta asserção com o signo da ambivalência, um termo recuperado de Bhabha no seu texto escrito para *A urgência da teoria:*

> A ansiedade do período contemporâneo, na minha opinião, faz com que ganhemos uma clara consciência de que a ambivalência é um princípio estruturante da nossa existência afectiva e política, da ambivalência como um "valor" central na experiência pública e privada da vida dos cidadãos.
>
> (BHABHA, 2007, p. 24)

Os escritores africanos sempre aspiraram a escrever em nome de uma voz coletiva e a ser reconhecidos como a voz coletiva. Isto foi frequentemente traduzido por ansiedade no que diz respeito a limites de legibilidade e legitimidade. De fato, a sociedade marxista, ao tornar-se um sistema pós-colonial, embora contraditória, em muitas instâncias, com o vernáculo, permitiu a inscrição de múltiplas vozes, sob a imagem homogênea de "comunidade". É perfeitamente adequada a ideia, uma vez que facilitou os instrumentos para a identificação coletiva com o espaço memorial. Os intelectuais conceberam a sua participação por meio dessa aspiração. A mimetização do outro coletivo foi explorada extensivamente através do seu trabalho.

Que histórias estamos a contar e a ler hoje? Pode o mercado liberal dar testemunho delas? A ansiedade de legitimidade foi uma das mais representativas consequências, em sociedades que passaram por variados graus de ajustamento à pós-colonialidade.

Por intermédio da leitura de obras como *Yaka*, de Pepetela, e *O manequim e o piano*, de Manuel Rui, podemos entender os limites desta transição.

Manuel Rui é de fato um dos escritores que merece ser lido como o epítome da transição. Ele lançou o debate acerca do discurso pós-colonial e o reconhecimento público desta evidência veio logo, em 1981, com *Quem me dera ser onda*, desta vez através de um retorno aos espectros da "subalternidade", tal como Spivak propõe. Enquanto muitos

fizeram do subúrbio o lugar principal para todas as experiências de transição, ele se centrou numa leitura urbana de todas as contingências identificáveis do sistema.

Outro escritor que mostra uma abordagem semelhante é Arnaldo Santos. A sua obra recente é, em nosso entender, uma mostra interessante da transição para um discurso heteroglóssico. Este autor não parece preocupado em dar a voz ao vernáculo, tal como se configurava e interpretava em tempos pré-coloniais. As suas novelas são, na verdade, a combinação de um conjunto de leituras que permitem a interseção de múltiplos textos, religiosos, políticos, contemporâneos, arquivísticos. Não estamos a discutir aqui vozes narrativas apenas, mas, antes, formas de textualização que se apoiam em vocalizações múltiplas. Cada conjunto de vozes produz significados autônomos, suscetíveis de interpretação diferenciada.

> Acabava mesmo de ser criado o Partido das Grandes Bênçãos. O Partido da União pela Luz e Desenvolvimento perfilava-se junto de outros com a mesma natureza sobrenatural. Não era de bom augúrio o surgimento de tantas vocações nebulosas. Depois das armas, de que de uma ou doutra maneira quase todos tinham sempre feito uso, só lhes restava as da religião. E essas quando mal usadas provocavam desastres apocalípticos.
> - O que vale é que sempre podemos nos valer dos nossos quimban-das...!- atalhou Docas.
> - O quê? Os nossos quimbandas…?! Kalita ignora se ele fala a sério ou a brincar, e estranha a alusão.
> - ...então eles também não pertencem a uma religião...A religião animista bantu...Dá para equilibrar... (SANTOS, 2006, p. 46).

Um importante pormenor acerca de Arnaldo Santos é que o seu trabalho não é uma simples recuperação das chamadas narrativas orais e das histórias tradicionais. É mais uma forma de escrever a cultura, da perspectiva do viajante nacional. Tal como acontece em *A boneca de Quilengues*[3] ou em *História de Angola*[4], que são reescritas em nome de histórias localizadas e que têm algum tipo de ressonância com as muitas fontes de experiência e com testemunhos, tenham estes ora unidade, ora sejam fragmentários.

Na verdade, *A casa velha das margens*[5] não é verdadeiramente uma narrativa histórica, mas reclama um extenso número de fatos que são recuperados da história colonial angolana. Trata-se, antes, de um romance que usa sujeitos históricos (vejam-se: o rei Ndunduma e Cordeiro da Matta, por exemplo) como objetos de uma mitografia que circula nos interstícios da contemporaneidade angolana.

Destacamos o fato de estas personagens serem todas sombras em movimento, cruzando diferentes níveis de realidade, transformadas em histórias e estórias que se intersectam.

Esta comunicação plural é, de certa forma, irônica ou, pelo menos, introduz um modo irônico de percepção de contexto, conteúdos e fatos. A realidade angolana ajustou-se à ideia de que os seus escritores escrevem a história e, assim sendo, a leitura de seu passado pode ser entendida como um processo negociado de hipermetaforizações.

A Etnografia, enquanto expressão metafórica de uma epistemologia "de-centrada", é sempre ficção, embora a ficção nem semrpe seja etnográfica. Esta é uma das razões por que a Literatura necessita da Etnografia. Onde podemos encontrar a alegação central que valide esta afirmação? Em múltiplos narradores, em autoridades em tensão, em diferenças retóricas, na "explosão" de personagens. Estamos, assim, a falar de narrativas em que afloram os muitos lados de diferentes *personae* e de sua construção. Estas narrativas estão, de fato, a substituir o mundo, tal como o conhecemos, sem comprometerem os muitos fios e redes de vozes e a manipulação criativa que nos são familiares.

De que forma pode cada cultura ser lida antes e depois de tal gesto? Talvez a ficção seja, de fato, sobretudo, um gesto com consequências e fontes heteroglóssicas e *proteanas*. O que é importante é, talvez, não redefinir a relação entre Literatura e Antropologia, através da perspectiva exclusiva da ficção, mas, antes, vê-la numa dimensão mais ampla. Não chega dizer que a Antropolgia, nas suas configurações no terreno e na sua regulação das práticas de leitura comunicacional, faz o mesmo que a Literatura, sem, primeiramente, ver de que forma ambos os campos supõem preocupações semelhantes, do ponto de vista da autoria (leia-se autoridade) e da recepção.

O pluralismo suposto em todas as práticas poéticas está ligado à natureza de um processo descontínuo de identificação cultural. O reconhecimento da individualidade e da *personhood* é, de certa forma, difícil de diferenciar nessa abordagem.

A obra de Suleiman Cassamo permite um leitura aproximada desta hipótese. Este escritor moçambicano trouxe para as literaturas africanas uma perspectiva que pode ser ligada ao que alguns escritores angolanos estavam a escrever desde os anos 40, através da localização linguística da narrativa em Português. Assim como Uanhenga Xitu escreve

numa forma bilíngue, Cassamo escreve multiculturalmente. Temos consciência dos perigos de uso deste termo, mas queremos aqui acentuar que a sua escrita reflete formas de culturalismo que acabam por ser etnografias de proximidade. Os casos de personagens como Ngilina e Laurinda ou da mãe no conto "O regresso do morto" são bons exemplos de uma narração feita através de múltiplos focos, numa leitura simultânea de exclusão social e afirmação individual (Cf. CASSAMO, 1997).

Estão as diferentes formas de interpretar a auto-identidade ligadas à cultura e suas práticas? Clifford aceita a ideia de que, de certo modo, somos sempre inautênticos, se presos entre culturas implicadas em e com outros (Cf. CLIFFORD, 1988, p. 11).

Os difererentes ajustamentos aqui pressupostos levam a particularidades de sistemas combinados, que reagem uns aos outros e que definem cada um nessa medida. Para Clifford, parece claro aceitar que todos nós, etnógrafos, escritores, informantes, e os textos resultantes da nossa atividade, constituímos e constituem produtos ativos de cultura. Poderíamos dizer que todos somos sujeitos culturais e objetos culturais. As opções que fazemos neste sentido particular determinam estratégias de diferenciação no terreno e implicam modalizações particulares de práticas de troca.

As modalidades literárias nos relatos etnográficos necessitam ser lidas do lado da produção e também sob as múltiplas condições que apoiam uma complexa rede de corpos textuais.

Tem-se discutido a dimensão da autoridade do etnógrafo e o escopo de retrato do outro, mas este questionamento parece menos importante do que o impacto retórico e a agenda que é posta em movimento e que ajuda a monitorizar os outros significados nos lugares de observação. Isto é apenas válido, uma vez em que tais práticas tendem a ser vistas como transformacionais, dos dois lados.

É importante referir que, ao olharmos para a literatura pós-colonial em África, aquilo que vemos são, na verdade, autores que transportam diferentes graus de exposição, sob o regime colonial, e que se relacionam com o novo sistema, de acordo com formas de identificação também de exposição em tudo diferenciada. Ainda assim, necessitam ser entendidos sob um paradigma que muda apenas, na medida em que permite ao sistema sobreviver e ficar ativamente engajado em relação a políticas coletivas.

Há sempre um território comum que enquadra o trabalho individual ou, pelo menos, a sua alegação. A exposição a uma herança de signos transumantes e de grupos é, em verdade, recurso central para todos eles.

Aquilo que os torna distintivos é também a natureza específica dessa herança: tal como Ruy Duarte, cuja opção foi sempre, sobretudo, a de viajar, buscando seus informantes, indo visitá-los. Ele construiu, desta forma, a mais inventiva metáfora das mobilidades pós-coloniais. A procura de um *locus* de observação que não é invasivo e que se relaciona, de forma dinâmica, com os círculos de documentação e de recepção. Ele pede a todos os que o lêem o que aplica a si próprio: discrição e conectividade. Estes são meios de conectar com os outros; de partir de contactos individuais para modos circulares de aplicação da sabedoria dessa forma criada.

> Finalmente o Hamuhapwa chegou, e com ele numerosa comitiva de homens adultos, mulheres novas e velhas e crianças manifestamente em trânsito, pela bagagem que transportavam. Sentámo-nos a uma sombra e fui-lhe dizendo, secundado pelo Kakriolo, que ali estava para me instalar a seu lado, como tinha ficado combinado. Antes que o Hamuhapwa me respondesse elevou-se a surdina de uma conversa entre os seus acompanhantes que o meu interlocutor deixou correr até as falas assumirem o tom de uma conclusão e então fez-me lembrar que essa combina tinha sido feita em Abril, no fim das chuvas, quando estava tudo verde, e que agora era Dezembro, com tudo seco e muita fome, era um tempo de andar só a mudar os animais para ver se evitavam que morressem, de forma alguma era altura para acolher um Branco, (...) Contra-argumentei que só queria era ficar ao pé, acompanhá-lo nessas suas andanças e mudanças mas sem interferir. (...) Mas nem ele nem a assembleia estavam a perceber o que é que de facto eu queria (estaria eu?) (...) (CARVALHO, 1999, p. 153)

Esta passagem combina a negociação de experiências de fronteira, de rituais de tradução e a justificação da presença do observador. Mostra como as relações de poder podem ser expostas através de diferentes leituras da autoridade e da intrusão e inclusão críticas.

Nada disto, poderíamos dizer, é uma sobreposição específica de tradições. É alguma coisa que de fato existiu em todas as épocas. Os créditos para mostrar tal amplitude de interações humanas podem ser atribuídos à Antropologia na sua forma escolar moderna, tanto quanto à Etnografia que, através da combinação das suas naturezas arquivística e performativa, origina complexas formas de conceituação, enquanto se envolve na mediação ativa de diferentes entidades autorais e seus constructos.

Falamos aqui de práticas baseadas em coleções conjuntas de informação, ligadas a rituais que envolvem uma grande quantidade de pessoas, ao mesmo tempo. Isto pode levar a uma Voz polifônica, por parte do etnógrafo, e a um Ouvido polifônico, do lado do observado. De forma semelhante ao que Clifford fez ao observar, ao longo do tempo, os índios Mashpee em tribunal, na sua defesa do direito à terra, Ruy Duarte propôs um exercício de continuidade e múltiplas revisitações e os seus livros mostram, de fato, a opção por um trabalho intratextual. De certo modo, as suas obras são todas uma só (vejam-se, por exemplo, as referências transtextuais em *Vou lá visitar pastores, Os papéis do inglês* e *As paisagens propícias* [6]), o que também traz para o centro o papel do seu *compagnon de route*, Paulino, falecido antes de Ruy Duarte. Paulino era um mediador que suportava uma estratégia pré-negociada de proximidade e que favorecia a familiaridade e os laços entre todos os observados.

Enquanto a descontinuidade é uma abordagem muito comum na representação etnográfica colonial, a narrativa pós-colonial tenta escrever de uma perspectiva polifônica (ou talvez pretenda ser ouvida dessa perspectiva). Estamos a lidar aqui com algum tipo de ansiedade, que expõe a dificuldade de representação do observado, de uma forma pluralizada e que resulta em muitas modalidades diferentes de ligação ao grupo. O problema da leitura deve também ser considerado: a reinterpretação de histórias contestadas está no centro da sua obra, como está no centro da de Clifford.

Tal como no caso Mashpee, muitas culturas da África estiveram por muito tempo expostas à presença europeia, através da língua, mudanças rituais, práticas sócio-culturais; as suas terras mudaram dramaticamente e têm, agora, novas fronteiras; os significados em circulação também foram transformados.

Na sua edição de *Antropologia e literatura*, Benson (1993)[7] faz uma leitura destas questões, nomeadamente da importância do auto-exame no trabalho etnográfico, que ele cosidera ter sido sujeito à demasiada teorização nos anos 80. Ele defende que não existem relatos objetivos e os domínios pessoal e literário estão imersos em todos os contos e narrativas recontados. Não queremos discutir aqui os muitos significados de relatos realistas ou objetivos, tal como ele os refere. Mas, certamente, concordamos com a ideia de que o observador é tão influenciado pelo mundo de que fala, quanto o observado. Muitas

destas interpretações não estão sob o controle do cientista e isso enfraquece a sua posição de *outsider*. Pode transmitir, de fato, asserções e idealizações equívocas.

Para Benson, independentemente do que acontece no decorrer de múltiplos contatos, todos os envolvidos estão expostos a essas interações e todos participam na escrita e leitura dos textos produzidos sob tais condições.

Tal como ele diz: *Whatever we learn about field methodology pales by comparison with the knowledge they have acquired by experience with anthropologists* (BENSON, 1993, p. 20). O Nós e o Eles destacam-se no seu texto como importantes metáforas para a distância que ele coloca em tais práticas representacionais. Significados distantes e sujeitos distantes juntam-se para sublinhar a incompletude inevitável de tais conexões. Tal como a sua impossibilidade ética.

Por outro lado, em *Tales of the field – on writing ethnography* [8], J. Van Maanen chama a nossa atenção para um assunto que reputamos muito importante: que os *fieldworkers* tendem a representar-se a si mesmos como "*marginal natives*" (este termo é recuperado de FREILICH, 1970). Ele sugere que, em termos performativos, esta ideia está muito próxima da de um estatuto de exilado: *Since it often arrives at the place of study without much of an introduction and knowing few people, if any* (VAN MAANEN, 1988, p. 2).

Embora isto tenha sido profusamente referido como um meio muito específico de o etnógrafo se relacionar no terreno de observação, tem também o potencial de um *cliché*. Poderíamos dizer que todos os que atuam nesse terreno estão comprometidos com a antecipação de resultados e constroem um horizonte de expectativas, no mesmo sentido que os teóricos da recepção definiram as trocas textuais.

O papel que desempenham as escolhas estilísticas, a planificação narrativa e o agenciamento autoral coloca em movimento uma semântica e uma retórica de signos particulares. Estes constituem a forma por que o escritor acaba sendo aquele que dá conta da atividade do outro e que tem a última palavra acerca da localização final de textos culturais observados e anotados.

Diferentes estilos e gêneros são regulados pelo praticante individual e sempre geram escrutínio coletivo e nacional. São, neste aspecto, corpos textuais que retornam. Tal como

as instituições, puxam tais relatos para dentro ou fora do cânone, a representação da nação está exposta.

Dois escritores têm sido, por razões diferentes, lidos dentro e fora do cânone: Uanhenga Xitu e Ruy Duarte de Carvalho. Xitu tem sido inquestionavelmente admitido no cânone angolano, mas não tanto no exterior do país. O oposto parece ocorrer com Carvalho. As razões não são óbvias, mas parecem estar relacionadas com a acomodação das modalidades de representação nacional que ou coincide com o espectro de uma recepção de proximidade ou o contradiz.

> Prefiro antes chamar a esta pequena obra um exercício de Kimbundu. Os meus professores foram os amigos a quem o dei a ler para darem uma opinião. Os outros professores serão aqueles de quem espero o apontarem-me as faltas e os erros cometidos.
> Quando me lembro de estampar uma história ou um conto no papel, o sentimento de que me rodeio é convencer-me de que estou diante de ouvintes que aguardam com entusiasmo o momento de me escutar e de me julgar.(XITU, 1979, p. 9)

> (...) Nesta sanzala, o seu comandante recebera convite do soba Ngimbi para que a dança fosse brincar na sua sanzala. Sabido o povo de que a rainha era Mafuta que andou nas lendas e contos, não foi necessário mobilizar as pessoas para aplaudir e conhecer a Mafuta da maca. (XITU, 1979, p. 68)

> (...) Quem mais conversava com o dono da casa era o comandante. Mas em dado momento o soba perguntou a Mafuta:
> – Uakijiia o kula eie a-ku-vualela mu kiandu kiami? Sabes que nasceste neste meu sobado?; Não Senhor, eu fui nascida em Calomboloca.
> – Kana Ngana, eme a-ngi-vualela ‘a lomboloka – respondeu a moça, mas muito receosa. (XITU, 1979, pp.76-77)

Vale a pena ler essas passagens não apenas sob o escopo da realidade etnográfica, mas também através da sua generalização estilística, já que tem havido mudanças significativas nos modos como cultura e estilo são configurados e validados na escrita africana. As suas muitas modalidades estão constantemente em movimento e, só parcialmente, valorizam uma abordagem literária que é baseada em formas familiares de conceituar o tropo da criação.

J. Van Maannen diz: *Ethnographies sit between two worlds or systems of meaning: the world of the ethnographer and the world of cultural members. Ethnographies are documents that pose questions at the margins between two cultures* (VAN MAANEN, 1988, p. 4). Poderíamos acrescentar que, de fato, estão posicionadas entre mais do que dois

sistemas. As realidades africanas, por exemplo, implicam uma complexa rede de sistemas que operam fora de relações binárias. Se observarmos a comunidade kikongo, será necessário considerar não apenas os seus micropadrões observáveis, mas também a macroestrutura que está relacionada com a história do Congo e com as suas muitas transfigurações na história colonial, tal como as narrativas que cruzam manifestações linguísticas, religiosas, simbólicas, sociais.

Neste sentido, as fronteiras são da maior importância, dado que se relacionam com modos de mobilidade que estão ligados, de perto, à imagética de representações localizadas.

Angola desempenha um papel particular neste contexto, uma vez que tende a projetar, hoje, uma imagem estável em termos de tensões étnicas e políticas. Ainda assim, de entre os problemas que os seus escritores têm documentado, há elementos marginais em certos grupos, como as complexidades de assuntos de gênero e de ininteligíveis proposições sagradas e rituais.

Clifford Geertz diz que há três tipos fundamentais de estórias que podem ajudar a considerar o assunto da representação ficcional: *realist tales* – com um foco em descrições da cultura estudada –; *confessional tales* – centram-se no etnógrafo–; *impressionist tales* – vistas como *personalized accounts of fleeting moments of fieldwork cast in dramatic form* (POTTER, 1996, p. 177). Considera também outros tipos de estórias etnográficas: *critical, formal, literary* and *jointly-told*, compreendendo-as como "*residual categories*", *quasi ethnographies*.

Quando Geertz usa o termo *Tales*, acentua, intencionalmente ou não, a dimensão ficcional da escrita inspirada no trabalho de terreno. Embora negando que isto vem com a assunção imediata de que a Etnografia é ficção, Geertz acaba propondo um modelo que suporta quadros narrativos literários típicos. De fato, declara uma hiperbolização de tal poder representacional, usando o termo *Tales*, que podemos ver como uma forma derrogatória da ciência nestas narrativas.

Descrevendo a posição de Becker acerca do mesmo problema, mas acentuando o aparato semiótico que é colocado em ação quando o investigador individual enfrenta as diferentes comunidades e as práticas institucionalizadas, Geertz diz, em *Local knowledge:*

> *Becker sees four main orders of semiotic connection in a social text for his new philologist to investigate: the relation of its parts to one another; the relation of it to others culturally or historically associated with it; the relation of it to those who in some sense construct it; and the relation of it to realities conceived as lying outside of it. Certainly there are others – its relation to its material, for one; and, more certainly yet, even these raise profound methodological issues so far only hesitantly addressed. "Coherence", inter-textuality", "intention", and "reference" – which are what Becker's four relations more or less come down to- all become most elusive notions when one leaves the paragraph or page for the act or institution. (...)How far this sort of analysis can go beyond such specifically expressive matters as puppetry, and what adjustments it will have to make in doing so, is, of course, quite unclear.*
>
> (GEERTZ, 2000, pp. 32-33)

Muito apropriadamente, Krupat pergunta-se em *Ethnocriticism*[9]: *which epistemological activity does a better job at telling the truth?*

NOTAS:

* Versão de texto publicado em *Textures 21*, Université Lumière, Lyon 2, em 2008.

[1] CLIFFORD, J., 1997, p. 2.

[2] Cf. Clifford, J., 1988.

[3] Cf. SANTOS, A., 1991.

[4] Cf. *História de Angola*, 1975.

[5] Cf. SANTOS, A., 1999.

[6] Ver as edições da Cotovia, respectivamente de 1999, 2000 e 2005.

[7] Cf. BENSON, 1993.

[8] Cf. VAN MAANEN, 1988.

[9] KRUPAT, 1992, p. 50.

REFERÊNCIAS:

História de Angola. Porto: Afrontamento, 1975.

BENSON, Paul (ed.). *Anthropology and literature.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1993.

BHABHA, Homi K. *et al*. *A urgência da teoria*. Lisboa: Tinta da China, 2007.

CARVALHO, Ruy Duarte de. *As paisagens propícias*. Lisboa: Cotovia, 2005.

_____. *Os papéis do Inglês*. Lisboa: Cotovia, 2000.

_____. *Vou lá visitar pastores*. Lisboa: Cotovia, 1999.

CASSAMO, Suleiman. *O regresso do morto*. Lisboa: Caminho, 1997.

CLIFFORD, J. *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art*. Cambridge; Mass: Harvard University Press, 1988.

_____. *Routes.* Cambridge; Mass: Harvard University Press, 1997.

FREILICH, Morris (ed.). *Marginal natives; anthropologists at work*. New York; London: Harper & Row, 1970.

GEERTZ, Clifford. *Local knowledge*: further essays in interpretive anthropology. 3. ed. New York: Basic Books, 2000.

KRUPAT, Arnold. *Ethnocriticism: ethnography, history, literature*. Berkeley: University of California Press, 1992, p. 50.

POTTER, W. James. *An analysis of thinking and research about qualitative methods*. Mahwah, N.J.: L. Erlbaum Associates, 1996.

RUI, Manuel. *Quem me dera ser onda*. Lisboa: Cotovia, 1991.

SANTOS, Arnaldo. *A casa velha das margens.* Luanda: Chá de Caxinde, 1999.

_____. *A boneca de Quilengues.* Luanda: UEA, 1991.

_____. *O vento que desorienta o caçador.* Luanda: Nzila, 2006.

SPIVAK, Gayatri. "Can the subaltern speak?" *In: Colonial discourse and post-colonial theory: reader*. New York: Columbia University Press, 1994. pp. 66-111.

VAN MAANEN, John. *Tales of the field*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

XITU, Uanhenga. *Maka na sanzala*. Lisboa: Edições 70, 1979.