

3

**O PATRIMÔNIO COMO CATEGORIA ANALÍTICA
ANTROPOLÓGICA**

OUVIR A CULTURA: ANTROPÓLOGOS, MEMÓRIAS, NARRATIVAS

Julie Cavignac¹
Andrea Ciacchi²

João da Lagoa demorou um bom bocado na conversa com o vaqueiro Raimundo Curinga, no Palheiro. E, quando deixou o terreiro da fazenda, já era noite fechada... Tempo escuro de meter dedo no olho, não via um caga-fogo. Ia assobiando para espantar o isolamento, embora não tivesse medo de nada.

Já com bem meia légua de viagem, botou o ouvido no mundo, pois ouvira um grito muito alto, como se partisse de alguém pedindo socorro...³

1.

Queremos reivindicar a prioridade de um campo de investigação da antropologia social e retomar uma questão metodológica pouco abordada: como dar conta da multiplicidade das formas discursivas orais e como resolver os problemas conceituais ligados a investigações que têm como matéria-prima um texto oral e/ou uma memória individual como veículo de narrativas? Por outro lado, essa questão remete, sem atalhos, para um conjunto mais amplo de perguntas de cunho metodológico: o que faz um antropólogo quando, ao invés de apenas *ver*, observar os “seus nativos”, ele os *ouve*, também? O que acontece quando ele privilegia o discurso e a via das narrativas? E, mais

1 UFRN.

2 UFPB.

3 NONATO, Raimundo. “O grito no meio da noite”. In: *Visões e abusões nordestinas*, vol. 2 (pp. 23).

especificamente ainda, quais são as implicações quando se trata de um relato de acontecimentos vividos por tabela? O que é gravado não é o que os sujeitos fazem ou pensam, mas são memórias de terceiros transportadas para o presente etnográfico; sabemos que, em várias situações, essas têm um peso na definição do futuro da coletividade. É possível fazer a etnografia das vozes do passado? Como lida, enfim, o antropólogo com a memória e com as narrativas que ouve em campo?

Encontramos frequentemente, durante as investigações sobre memória e no exercício da rememoração, relatos narrativos difíceis de serem manipulados pelo pesquisador. Se quase todos os antropólogos utilizam o discurso oral como “matéria-prima” dos seus estudos (discursos nativos, histórias de vida, lembranças da infância, genealogias, narrativas *de e com* antepassados, etc.), eles pouco parecem questionar-se sobre a ausência de um método adequado e de uma definição precisa das ferramentas a serem utilizadas no momento da análise. Mais precisamente, faltam elementos conceituais para realizar estudos sobre a questão narrativa num contexto social pouco estudado pelos antropólogos brasileiros, mas bastante investigado por folcloristas, romancistas e críticos literários – o Nordeste –, ao passo que também em outras regiões do país a reflexão conceitual e metodológica sobre memória e narrativas muito raramente parece possuir alguma relevância.

Ao mesmo tempo, é necessário lembrar que, até nos lugares e nos momentos em que houve, mais incisivamente, um interesse epistemológico para os próprios instrumentos disciplinares, essa reflexão sobre o “ouvido etnográfico” ficou às margens, sem receber a atenção que merece. Pensamos, especificamente, nas duas décadas de debate, contadas a partir da publicação dos materiais do Colóquio de Santa Fé, de 1984, que se transformou na publicação, em 1986, da coletânea de ensaios *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography* (CLIFFORD & MARCUS, 2005). Ou seja, mesmo nos centros da antropologia “pós-moderna” e ou “reflexiva”, nos Estados Unidos, mas também nas “respostas” globais e brasileiras àquelas provocações, esse conjunto de temas e de questões só foi abordado de raspão. Mesmo assim, como veremos, aqueles textos – sobretudo os de James Clifford, Paul Rabinow e Renato Rosaldo – contêm elementos que, surpreendentemente, nos ajudam nesta tentativa de apresentação e

de consolidação de uma proposta que gostaríamos de definir como uma *etnografia da memória*.

Para alcançar os nossos objetivos, que, resumidamente, se limitam à tentativa de pensar uma renovada consideração epistemológica e metodológica de registros específicos colhidos em campo – as memórias narrativas –, apresentamos a seguir uma rápida revisão de alguns momentos da relação entre antropologia e documentos orais para, sucessivamente, avançar uma proposta programática que proporcione mais sentido às nossas práticas etnográficas⁴.

2.

Entretanto, para poder iniciar a nossa reflexão, parece importante desenhar o estado da arte, para melhor apresentar as grandes linhas que inspiraram e subsidiaram alguns pontos desta nossa proposta.

Sem querer refazer uma história da disciplina, é sempre bom lembrar que foi a antropologia que iniciou a reflexão sobre o tratamento dos depoimentos orais e das narrativas colhidas em campo. Se parece obrigatório começar por Malinowski, que praticou e sistematizou um certo método da etnografia que incluía a observação participante supondo um conhecimento da língua nativa e uma estada prolongada – levando à familiaridade e à empatia com os nativos – e a utilização de textos orais coletados em campo – método bastante imitado por outras áreas –, é também necessário lembrar que a crítica a esse mesmo método foi um dos pontapés iniciais da virada metodológica e epistemológica operada pelos autores pós-modernos norte-americanos, a começar por James Clifford (2002a). Ainda que existisse uma perspectiva crítica anterior, em alguns autores, sobretudo franceses, como Michel Leiris ou o mesmo Claude Lévi-Strauss em *Tristes Trópicos*, foi a avalanche provocada pela publicação de *Writing Culture* que conseguiu impor a inclusão da “reflexividade etnográfica” no debate antropológico internacional (MOTTA, 2006; PEIXOTO, 2006). Mas, por enquanto, não há como desconhecer o fato de que a etnografia é, ao mesmo tempo, o método que possibilita a distinção entre a antropologia e as outras ciências humanas, e a “técnica” que estas mais buscam percorrer,

⁴ São estas reflexões que foram apresentadas e debatidas durante o GT 15 “Antropologia, memória e narrativas”, coordenado por Andrea Ciacchi e por Julie Cavignac, durante a 25ª RBA, Goiânia, 2006..

em tempos multi e transdisciplinares. Como e por que a etnografia é capaz de *ouvir* memórias e narrativas plurais, é o que veremos mais adiante.

Também, a antropologia foi uma das primeiras disciplinas a explorar o universo da oralidade: o mito é objeto clássico das investigações antropológicas desde o nascimento da disciplina. Franz Boas, como é sabido, dedicou uma grande parte da sua obra em coletar mitos e textos orais e analisá-los, e Claude Lévi-Strauss destaca-se por utilizar um grande refinamento metodológico e conceitual na análise estrutural das narrativas americanas nos volumes das *Mitológicas*. Partindo de uma crítica da perspectiva clássica e criticando, em particular, a noção de Lévy-Bruhl de mentalidade primitiva, Lévi-Strauss elabora o conceito “bucólico”⁵ de *pensamento selvagem*, muito próximo ao de pensamento mítico elaborado por Maurice Leenhardt (CAVIGNAC, 2006a). Oriundo, antes de tudo, da oralidade, ele designa a atividade espontânea do espírito humano, um pensamento altamente simbólico que revela a diversidade da cultura humana – arte, jogos, culinária, hábitos corporais, religiosidade, organização social, etc. – ao mesmo tempo em que aponta para existência de universais que dizem respeito ao comportamento dos homens em sociedade e de permanências no funcionamento do espírito humano. Daí aparece a definição do mito como uma criação simbólica atemporal e universal e que se apresenta como uma das mais ricas expressões humanas.

Anti-monográfico e “anti-malinowskiano” por excelência, o estruturalismo e o seu método também receberam a crítica cerrada por parte da antropologia pós-moderna, na qual é possível perceber a introdução de uma reflexão sobre a elaboração das etnografias como construções literárias que levam em conta a presença e a percepção do observador. Nessa perspectiva, é possível verificar a capacidade do antropólogo em elaborar “alegorias etnográficas” não diferentes das produzidas pela ficção artística (CLIFFORD, 2002b). Singular, nesse contexto, que os aspectos justamente “literários” e “alégóricos” da escrita levi-straussiana tenham passado despercebidos na Califórnia e na Rice University, pois é possível ver *Tristes trópicos* como uma das primeiras obras reflexivas sobre a prática da etnografia e o *métier* de

⁵ A tradução portuguesa não consegue dar conta da dimensão poética do título do livro, pois, em francês, *pensée* é uma flor do campo (*violeta tricolor*).

antropólogo.

Os acervos narrativos e a própria literatura oral, no Brasil, foram abandonados durante longos anos aos folcloristas e aos historiadores amadores, sendo possivelmente considerados objetos indignos de uma investigação sociológica. O estudo desses temas foi duplamente dificultado porque, pelo menos para o Nordeste, ele foi manchado para sempre pelo estigma dos pioneiros: Euclides da Cunha para o sertão, Sílvio Romero e Luís da Câmara Cascudo com os seus estudos românticos sobre literatura oral (CAVIGNAC, 2006b, CIACCHI, 2004)⁶. Por outro lado, e de um modo geral, o conceito de “oralidade” é utilizado há bastante tempo sem que os pesquisadores se interessem em definir os limites e a natureza dos seus objetos de estudo: inventada pelos folcloristas, a terminologia foi aproveitada e retomada por alguns antropólogos que a utilizam junto ao conceito de tradição, no campo mais amplo e mais instrumentalizado da *cultura popular* (CIRESE, 1973; ARANTES, 1982; BRANDÃO, 1982 e 1985; GARCÍA CANCLINI, 1982). Esse impasse – lexical, mas não só – transfere-se para a região movediça dos gêneros da literatura oral: às várias tipologias propostas ao longo das décadas, nunca ou pouco se agregou uma tentativa séria de contextualização da produção das camadas populares. Esta, pelo contrário, na esmagadora maioria dos casos, recebe abordagens que a separam das figuras reais dos seus produtores, como se as experiências, os conhecimentos e as práticas culturais, tanto coletivos como individuais, que estão integrados a cantos e a contos populares pudessem ser desconsiderados na hora de abordar esses documentos orais. Nessa dinâmica, o quesito do anonimato desempenha o papel de garantia de tradicionalidade, pois a história contada deve estar livre de referências reais, sociais, históricas, antropológicas. O caso do conto popular, nessa perspectiva, é paradigmático e sintomático ao mesmo tempo. De fato, aparece, desde os tempos de Sílvio Romero, como uma obra anônima: nasce da “memória coletiva” e pertence a todas as camadas sociais. Retomando a perspectiva romântica utilizada também pelos primeiros antropólogos, o estudo da oralidade “tradicional” possibilitaria, então, voltar até as origens da sociedade estudada, sendo esta considerada uma sobrevivência do passado. Os textos narrativos

6 Assim, o sertão parece ser eternamente ligado aos assuntos “clássicos”: a seca, o fanatismo religioso, o cangaço, etc.

orais ajudariam a manter a memória coletiva, explicariam o presente e permitiriam perceber as mudanças sociais e culturais; em suma, a oralidade permitiria aceder ao passado e seria a única via de expressão das sociedades que desconhecem a escrita. Mas essas transformações, por esse viés tradicionalista, sempre assentam no eixo traiçoeiro das oposições: tradicional *vs* moderno; rural *vs* urbano – num bem-sucedido mascaramento do que está, de fato, regendo todas essas tensões, o antagonismo entre *barbárie* e *civilização*. A ênfase “tradicionalista” no passado, nesses casos, desconsidera os aspectos subjetivos e singulares da história, o “vivido” que faz parte da *memória*. Ao contrário, apenas empurra para trás o fato folclórico, ao mesmo tempo em que joga para a lata de lixo da história a experiência social e temporal que envolve aqueles fatos. A “memória coletiva”, tão alardeada, não consegue englobar o individual, o singular, o indizível – nem o social. Em outras palavras, muitas vertentes do folclorismo tradicionalista preferem o anonimato do passado – que não foi vivido – à memória presentificada do passado.

Dessa forma, muitos dos estudos sobre a poesia popular do Nordeste brasileiro não conseguem apreender a riqueza do material encontrado numa perspectiva teórica, deixando mais registros e antologias do que análises consistentes⁷. Assim, como dar conta da multiplicidade dos gêneros poéticos? O poeta de cordel pode ser, ao mesmo tempo, cantador de viola, glosador, contador de estória, cantor, decorar romances e dramas, etc. Ele passa de um gênero a um outro sem nenhuma dificuldade – gêneros que são tipos poéticos e literários distintos e que, na hora da análise, precisam de um tratamento específico. O pesquisador interessado nos contos maravilhosos deve jogar fora tudo que não pertencer à categoria do conto? Se, junto ao conto, encontram-se lendas, provérbios, parlendas, cantigas de roda, canções, romances de tradição ibérica, fica bastante difícil reconhecer as fronteiras entre os gêneros narrativos, as quais se dissolvem quando os relatos são patrimônios culturais de um grupo determinado ou quando, por outro lado, esses registros narrativos constituem repertórios individuais.

⁷ Podemos reconhecer Luis da Câmara Cascudo (1952) como pioneiro de uma tal perspectiva que, no Rio Grande do Norte, ainda tem seguidores.

Em outras palavras, trata-se de retomar uma discussão clássica: onde devemos situar os limites entre o mito e o conto? Os dois podem ser definidos como ficções narrativas, o segundo sendo geralmente descrito como uma degeneração do primeiro. O conto, então, seria de uma natureza similar, mas não teria o caráter sagrado do mito; atualizada a cada enunciação, a história perderia força e serviria para divertir ou fixar a experiência humana. Porém, quase todos os estudiosos do assunto concordam em afirmar que essa distinção parece pouco explicativa: os gêneros literários ou correspondem a categorias próprias da sociedade investigada ou às do pesquisador⁸.

Os trabalhos pioneiros de Propp (1965), que insistem sobre a recorrência formal dos contos de encantamento e sobre a possibilidade de utilização de uma perspectiva comparativa, inspiraram diretamente Lévi-Strauss (1974: 235-265) na elaboração do seu método⁹. Porém, mesmo se o próprio Lévi-Strauss demonstrou a possibilidade da utilização do seu método para outras narrativas que não sejam os mitos, poucos estudiosos seguiram os seus ensinamentos (BELMONT, 1970, 1986). Parece que a literatura oral foi apagada pela análise estruturalista, que a considerou “parente pobre” do mito. De um modo geral, pelo menos na antropologia, a análise narratológica foi “esmagada” pela explicação estruturalista, preocupada, em primeiro lugar, em procurar esquemas universais do pensamento humano, separando, assim, as sociedades e os indivíduos das suas respectivas produções literárias. Durante décadas, o mito era, dentro das produções orais, o único objeto legítimo de investigação antropológica, revelando as elaborações simbólicas mais profundas das populações estudadas (LÉVI-STRAUSS, 1974: 235-265). Com a crítica à pretensão universalista do estruturalismo e com a abertura da disciplina a outras vias de explicação, torna-se possível adotar uma perspectiva pluridisciplinar, voltada para a sociedade produtora da sua história: a antropologia ultrapassa as visões românticas associadas às sociedades primitivas, e muitos estudiosos verificam que história e antropologia compartilham um mesmo campo

8 Muitos dos elementos aqui apresentados já foram publicados anteriormente em artigos (CAVIGNAC 1999 e 2001).

9 O método de Propp inspirou outros estudos sobre os contos, sobretudo que tratam da literatura oral e da mitologia africana (GRIAULE & DIERTERLEN, 1965; PAULME, 1976) e até mesmo estudos sobre o cordel (SLATER, 1984; CIACCHI, 1984).

da pesquisa – o da memória (BIDOU, 1991; BOCCARA, 2000; CUNHA 1987; FAUSTO, 2002; WACHTEL, 1990).

Uma outra via – mais recente – de apreensão da literatura oral é o estudo da performance das produções literárias e poéticas, que supõe um estudo preliminar da língua. A etno-lingüística, que analisa as relações entre uma língua determinada, a cultura e a sociedade que a ela estão ligadas, é a disciplina que se aproximaria mais do estudo das produções discursivas de um grupo de um ponto de vista antropológico (CARDONA, 1976, 1981). Considerando a importância dos modos de transmissão, os “novos *folklorists*” americanos elaboram um método de investigação fundado na performance (BAUMAN, 1975; TEDLOCK, 1971, 1983, 1988). Por outro lado e seguindo o caminho aberto por Claude Lévi-Strauss, alguns antropólogos, sobretudo na França, recorrem também à semiótica, centrada na análise do discurso e das operações cognitivas; a investigação das estruturas discursivas profundas permitiria a aparição de uma significação. Essas perspectivas que fornecem um método de investigação preciso, no entanto, aparecem, no final das contas, pouco operatórias, pois são bastante tecnicistas e centradas principalmente na língua e nas modalidades de transmissão do saber. Mesmo que associando os aspectos sócio-culturais das produções lingüísticas, elas não conseguem fazer uma boa integração do estudo dos sistemas de signos ao do material etnográfico e, sobretudo, não levam em conta a especificidade da análise das produções literárias que adotam uma forma narrativa. O termo etno-literatura seria mais apropriado, mas não foi erguido em especialidade e, ainda assim, não parece suficiente para tratar das especificidades da narrativa – por exemplo, a utilização de fórmulas, a repetição ou as ligações do oral com o escrito.

Concebido como suporte da memória do grupo ou das suas produções simbólicas, o texto oral ganhou novos adeptos com o *revival* dos anos setenta e com a crise do objeto da Antropologia. Com isso, ao mesmo tempo em que são redescobertas as tradições das populações camponesas européias – que eram até então estudadas pelos folcloristas –, novas abordagens aparecem nas jovens nações, tendo como enfoque principal as modificações ocorridas durante e depois do período colonizador e ao longo do processo pós-colonial. Assim, as sociedades exóticas tornam-se os campos de investigação “naturais” dos

antropólogos europeus e americanos, principalmente a partir da generalização dos movimentos de libertação das antigas colônias e com o surgimento de uma Antropologia nativa e, às vezes, nativista. Com este retorno dos antropólogos ocidentais ao velho terreno dos folcloristas, a disciplina teve de elaborar novos instrumentos de investigação para estudar a tradição oral. Uma das vias mais ricas – que, às vezes, integra o estudo do texto literário – resulta da aproximação da Antropologia à História. Podemos perceber este movimento, com o surgimento e o fortalecimento dos chamados *estudos culturais*, cuja fortuna crítica abrange, sobretudo, autores de língua inglesa (EAGLETON, 2005; WILLIAMS, 1966; HALL, 2002 e 2003; mas também De CERTEAU, 1999; GINZBURG, 1987). Entretanto, na França, já havia surgido o campo dos *etno-textos*, fórmula que designa qualquer produção discursiva – independentemente da sua forma – elaborada por um grupo social e que visa reforçar a sua identidade através da rememoração (BOUVIER, 1992)¹⁰. No Brasil, poucos seguiram essa pista; os especialistas da literatura, adotando os métodos e os conselhos dos antropólogos, investigam há décadas o estudo da tradição oral – sobretudo nordestina. Na sua grande parte discípulos de Paul Zumthor (1983), eles apontam para a vocalidade das literaturas orais, adotando os métodos e as perspectivas das ciências humanas (FERREIRA, 1996; MUZART, 1997; MUZART in BERND & MIGOZZI: 1997: 35-37)¹¹.

Destacam-se, assim, vários tipos de problemas colocados ao antropólogo “em campo”, na hora da coleta e da análise do material narrativo e oral. Existe, por um lado, uma indeterminação terminológica, ligada à natureza do objeto (texto, discurso, tradição, literatura oral, folclore, etc.). A classificação utilizada pela antropologia para designar o campo de estudo da narrativa oral não é satisfatória – a tradição oral e o folclore não constituem conceitos operatórios –, nem existe uma teoria unificada para o estudo das tradições orais: cada disciplina elabora seus próprios instrumentos e métodos de análise, ignorando, freqüentemente, os resultados da outra. Além de tudo isso,

10 Cf. a definição de Idelette Muzart-Fonseca dos Santos in Bernd e Migozzi (1995).

11 Para o estudo dos folhetos de cordel do ponto de vista antropológico, sociológico ou histórico, podemos lembrar os legados importantes de Almeida (1979), Arantes (1982), Menezes (1977), Slater (1984), Terra (1983).

na antropologia “clássica” e deixando a obra de Lévi-Strauss de lado, há uma ausência de estudos teóricos sobre a “matéria narrativa” (LÉVI-STRAUSS, 1973; 1974: 43-69)¹².

Finalmente – e lembrando autores que estudam as representações do passado e a consciência histórica contida em formas narrativas –, partindo do “ponto de vista do nativo”, aparecem temáticas nas quais estão relacionadas a memória e a identidade, enriquecendo o diálogo entre antropologia e história (POLLAK, 1989; PRICE, 1994, 1998; WACHTEL, 1990, 1993, 2001; PORTELLI, 1996). A existência de uma história não consciente, subterrânea, invisível e não oficial nos leva para a investigação das representações nativas do tempo e do espaço. Nas nossas pesquisas, notamos que os atores envolvidos adotam, contradizem, atualizam e reinterpretam, por meio de diferentes modos narrativos e ficcionais, o roteiro de uma história escrita pelas elites dirigentes. Em todo caso, esta “solução narrativa” permite que a memória não se desagregue totalmente, concorrendo para que a mesma seja reapropriada para novos fins. Neste processo, os eventos do passado são contados e recontados de diversas formas, refletindo o universo de valores presentes em seu contexto gerador. A narrativa, geralmente, descreve a fundação da localidade, e, ao evocar a lenda, o locutor se serve da memória genealógica para comprovar a ancestralidade da presença do grupo e a legitimidade da posse do território. Porém, nem sempre o mito aparece como tal para os seus detentores: poderia servir para uma reivindicação étnico-identitária ou ser instrumentalizado numa ação política fundamentada no reconhecimento de direitos ancestrais de territorialidade. O primeiro passo desse processo é a redescoberta pessoal de um passado comum, até então enterrado, que inicia uma reflexão introspectiva sobre origens e histórias diferenciais que só hoje podem ser afirmadas, podendo vir a ser o primeiro passo para o afloramento da “*consciência de uma história coletiva e de uma comunidade de destino*” (WACHTEL, 2001: 29). Isso tem sido expresso, com muita frequência, em diferentes formas narrativas, consideradas mecanismos reveladores da memória histórica potiguar e de uma

¹² Já que para ele não haveria uma diferença de natureza entre o conto e o mito, podemos incluir o mito na tradição oral das populações estudadas. Assim, os pesquisadores devem recorrer à história oral, à teoria da literatura ou à lingüística e à semiótica, etc., para dar conta do recado. Para mais detalhes, cf. Cavignac, 1999; 2006b: 245-253.

história que não foi escrita por tratar-se de atores marginalizados. Desta forma, a matéria narrativa encontra-se em vários níveis discursivos do presente etnográfico, mantendo uma relação interessante com o passado do grupo em questão¹³.

Ainda falta, entretanto, na nossa opinião, uma reflexão mais incisiva e sistematizada sobre o tratamento etnográfico dessas representações quando elas se concretizam em palavras e quando são veiculadas através das memórias narrativas registradas em campo. É o que tentamos corrigir, em seguida.

3.

Aqui, queremos discorrer sobre o falar e o ouvir e sobre o ter ouvido e escrever o que ouvimos; sobre o nosso ouvir aquilo que nos é falado e sobre como escrever essas falas.

Por enquanto, os textos formalizados serão colocados de lado: cantos, contos, fórmulas, mitos, adivinhações, enfim, aquela literatura oral que vimos nas mãos e nas páginas dos folcloristas e de alguns antropólogos especialistas da voz. Queremos investigar como a antropologia pode restituir aos leitores dos seus textos acadêmicos – teses, ensaios, monografias – aquilo que os antropólogos ouvem em campo, na dimensão específica da memória, das memórias, das narrativas.

Também não há como esgotar, aqui, por enquanto, uma questão que nos parece tão premente quanto as que estamos tratando, ou seja, aquele conjunto de problemas que remetem, por um lado, à “propriedade” intelectual e patrimonial das falas, palavras, discursos e textos, e, por outro, à necessidade, viabilidade e oportunidade de dar vida a “arquivos sonoros”, a espaços e a lugares voltados à manutenção da memória áudio-visual das populações e dos sujeitos submetidos aos processos de pesquisa antropológica, de história oral ou de outra natureza disciplinar. Entretanto, e apenas para que se tenha em mente

13 Assim, Nathan Wachtel (1990: 521-586) encontrou sereias, aludindo às mulheres-peixes do mito de Tunupa, nas representações da Virgem de Copacabana, no altiplano boliviano. No Brasil, encontramos motivos recorrentes que aparecem no *corpus* narrativo coletado no Rio Grande do Norte, atuando como significativos marcadores identitários: santos, serpentes, baleias, assombrações, reinos encantados, monumentos históricos, etc. (CAVIGNAC, 2006b e 2006c). Para um registro desse imaginário em outra área do litoral nordestino, cf. Ciacchi *et alii*, 1997.

a relevância dessas duas questões, lembramos o franco desenvolvimento, de um ponto de vista quantitativo, no Brasil, de pesquisas e de estudos que utilizam as técnicas de gravação: história oral, antropologia, etno-ciências, outras ciências sociais, enquetes, levantamentos e diagnósticos para implementação de políticas públicas, laudos periciais, etc. Percebe-se, por um lado, o contínuo aperfeiçoamento das tecnologias de registro da voz e dos sons que tornam esse recurso disponível a um público amplo, em vários setores sociais (universidades, escolas, ONG's, associações comunitárias, sindicatos, órgãos públicos, etc.); por outro lado, é evidente a relevância desse tipo de abordagens (que transitam entre empreendimentos acadêmicos e “sociedade civil”) de que freqüentemente se lança mão com o objetivo de “dar visibilidade” ou, talvez mais precisamente, audibilidade aos setores ausentes ou marginalizados da cena social. Ao ser supostamente alcançada, essa visibilidade torna mais conscientes as demandas identitárias, políticas (ou mesmo de política identitária) desses setores. Não teremos espaço, aqui, para esgotar essas questões, porém não nos dispensa de lembrá-las, ao abordar uma discussão mais conceitual.

Segundo James Clifford (2005a: 16), a “contribuição específica da antropologia” é a “visão direta, baseada na experiência do outro concebido como sujeito”. Propõe-se, aqui, refletir brevemente sobre uma “escuta direta” desse Outro: um “prestar-lhe ouvido” e “doar-lhe papel”.

Pois o mesmo Clifford, quando lista as “dimensões” da escrita etnográfica (contexto, retórica, instituições, gênero literário, política e história), esquece o material concreto, “objetivo”, dessa escrita (2005b: 31). No final dos percursos de pesquisa etnográfica, temos produtos materializados: teses e livros, partituras musicais, registros sonoros, discos, documentários, *sites*, CD-ROM's, etc. O que (*d*)*escrevo* na minha etnografia? Nela, de fato, posso expor o que eu *li*, o que eu *vi* e o que eu *ouvi* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Se a “revisão de literatura” esgota, geralmente, a primeira parte desse leque de opções e de disponibilidades (aquilo que eu *li*), a alternativa entre escrita/descrição do que foi visto e/ou ouvido não costuma ser problematizada. Mas deveria ser, pois a autoridade etnográfica de quem *viu* e refere o que viu é – ao pé da letra – *evidente*. É uma autoridade baseada justamente naquele “*I was there*” de geertziana procedência. “Meninos: eu vi!”. É a

fidedignidade do etnógrafo que está em jogo, mas ela é, por construção, inquestionável. Mas, claro está, eu não fui lá de ouvidos fechados. Se eu vi, também ouvi. Se é verdade que esse ouvir complementa o olhar (Ibidem: 21), pois permite “obter informações não alcançáveis pela estrita informação” (Ibidem: 22), essa escuta não é generalizada, sempre igual a si mesma. Ela obedece a uma ação nativa que, por sua vez, se desdobra em espécies distintas, ainda que complementares: lembrar, narrar, explicar – isso independentemente das técnicas que foram utilizadas para o registro daquela fala que lembra, que narra ou que explica e independentemente de quem lembra, narra ou explica. Será *este* sujeito o responsável pela fidedignidade daquilo que eu relato na minha escrita, sobretudo seu eu usar aspas? Em outras palavras, a minha fidedignidade – entre aspas – remete o questionamento da objetividade do meu relato para as palavras de uma subjetividade: a do meu narrador. O “meninos: eu ouvi!” não é suficiente. Na nossa perspectiva, é absolutamente indispensável a admissão do “*I wasn’t there*”. Em outras palavras, o etnógrafo precisa lembrar, a todo o momento, que a memória a que ele tem acesso é memória no seu sentido mais estrito: é relato de (ante)passados: de atos, de fatos, de outros relatos. É a memória de uma cadeia de vários e históricos momentos de experiência social e singular. Uma memória narrada é sempre uma memória de personagens que fazem e que falam – mas eu só tenho acesso ao sujeito, ao personagem, ao narrador que está falando *para mim*, ali e agora, e não posso apelar para os demais.

Quando entrevisto um pescador do litoral da Paraíba ou um camponês do sertão do Rio Grande do Norte, estou diante de um relato sobre o passado, sobre *um* passado feito de vozes, recordações e eventos vividos por um grupo inserido num tecido social, político e cultural, em um período histórico determinado. Uma parte do relato desse pescador ou desse camponês será uma narração de fatos que nem ele presenciou, fatos passados também *para ele, mas não por ele*. O hiato geracional que gera a memória e as narrativas põe uma questão epistemológica para todos – para o nativo e para o etnógrafo –, mas cada um vai abordá-la e resolvê-la a partir da sua posição relativa. De fato, uma memória narrativa do passado constrói uma *alteridade no tempo*, tanto no tempo do nativo, quanto no tempo do etnógrafo. Constitui, enfim, uma inédita *dimensão histórica do estranhamento*. Assim,

ultrapassa-se de vez a complementaridade do *being there/being here*, para ingressar na dimensão do “nunca termos estado lá”, nem eu nem ele. *We wasn't there*. A descrição social do outro passa pela escuta do outro, pelo exercício de erguer esse outro a sujeito: sujeito que fala e que lembra o que lhe foi falado.

Mas a aparente igualdade epistemológica entre o sujeito conhecente e o sujeito conhecedor do passado desfaz-se rapidamente diante do reconhecimento das distintas posições que ocupamos diante da história¹⁴, pois aquele passado que ele (o meu interlocutor) relata e que eu ouço é um passado inscrito numa experiência social peculiar – essa construída em solidariedade com a tradição e com os atores individuais dessa tradição, por exemplo, os antepassados. Justamente agora, essa experiência é restituída por iniciativas singulares, próprias a cada um dos nativos que se dispõem a relatar ao etnógrafo suas memórias narrativas. A paisagem histórica, cultural e social que se desenha na memória narrativa do sujeito falante é uma paisagem marcada, disseminada de traços individuais e coletivos que se reconhecem e se repõem no momento da fala e da escuta. É algo dessa natureza que Pierre Bourdieu (1972) tem em mente quando, no *Esquisse d'une théorie de la pratique*, mostra que os homens percebem as suas práticas de formas diferentes, devido às suas diferentes posições sociais e políticas. Para os cientistas sociais, o passado é captado *après les faits*, na sua integridade atemporal, mas os atores sociais vivem a história como se se encontrassem na própria correnteza do tempo: pertencendo-lhe.

Essa *dimensão individual da alteridade*, “a singularidade do sujeito”, então, só é flagrada quando o etnógrafo se dispõe a ouvir e quando projeta uma etnografia dedicada à reprodução dessa dimensão. Uma etnografia da memória, nesse sentido, é uma etnografia, por exemplo, capaz de distinguir entre palavras de gerações distintas, que correspondem a modos distintos da experiência social, percorridos, então – as palavras e os modos da experiência –, pelo vendaval da história, que derruba, entre outros entulhos, a idéia que, em alguns casos, se transforma em ideologia, da uniformidade e homogeneidade da “comunidade” e do caráter anônimo das produções narrativas.

14 E da sociedade. Geralmente o antropólogo vai “ganhar” algo com a pesquisa: dinheiro, diploma, reconhecimento, etc..... o nativo, nem sempre!

E evidentemente essa dimensão individual não constitui nenhuma novidade no panorama antropológico mundial, pois está presente nas etnografias – mesmo tão distintas – de um Maybury-Lewis (1990), de um Renato Rosaldo (2001), de um Victor Turner (2005), de um Philippe Descola (2006): os quatro cantos do mundo. Por aqui, aliás, cá entre nós, lembraríamos, pelo menos, Mafra da Fonseca (1999 e 2005), Lúcio (2001), e, entre os participantes do nosso GT da RBA de 2006, Hamid (2006), Tamaso (2006), Correia (2006) e Caroso e Martins (2006). Em todos esses casos, os pesquisadores tiveram acesso a narrativas, a relatos de eventos que, entretanto, não puderam presenciar. A responsabilidade da autoridade etnográfica, então, transfere-se para o narrador, testemunha de uma história que ele viveu mesmo sem ter “vivido”. E, em todos esses casos, consegue-se, também, a proeza de (como, inclusive, alertava Rosaldo [2001: 109]) não exilar as falas dos narradores para as margens do texto etnográfico: muito pelo contrário, elas assumem a prioridade textual e gráfica que lhes cabe em virtude do estatuto epistemológico que elas representam.

Essas etnografias da memória que destacam as dimensões individuais são, ao mesmo tempo, etnografias do ouvir e do ouvido – uma etnografia da escuta: uma etnografia que escuta, transcreve e entrega a novos ouvidos e olhos, o que nos remete às problemáticas da transcrição das falas, que incluem a consideração de elementos quantitativos e qualitativos. É uma “etnografia”, também, em outra e contígua acepção do termo, agora mais propriamente solitária – *being here*. O “produto” escrito final dessa etnografia transforma-se num instrumento revelador, mas que só fala entre aspas – uma espécie de *mise en scène* cega, apenas falada, radiofônica. Aqui, novamente, vale citar James Clifford (2002a: 38-39), que, ao lembrar que “as metáforas dominantes na pesquisa antropológica têm sido a observação participante, a recolha de dados e a descrição cultural, todas figuras que pressupõem um ponto de vista externo, que olha, pode objetivar ou, se se coloca mais perto, ‘ler’ uma dada realidade” [*grifos do autor*], menciona as críticas ao “visualismo ocidental” desferidas por Walter J. Ong, Mary Pratt e Johannes Fabian (*apud* CLIFFORD: 2002a: 38-39). E encerra esse aspecto das suas observações¹⁵ com a pergunta

¹⁵ Trata-se da “Introdução” ao volume *Writing Culture*, sintomaticamente intitulada “Verdades parciais”.

que também geraria as nossas reflexões: “muito se tem falado, para criticá-lo ou para elogiá-lo, do olhar etnográfico; mas quantos prestaram atenção ao ouvido etnográfico?”. Claro está que, aqui, as sugestões de conceitos como dialogismo e polifonia, numa palavra, a lição de Bakhtin, estão presentes, desde os tempos em que o próprio Clifford (2002a: 44-59) resenhava as experiências peculiares de “dialógica da etnografia”. Mas o que estamos propondo aqui – acreditamos – tem a pretensão de ir um pouco mais longe, ao imaginar estratégias textuais que, antes de serem legíveis, sejam audíveis e que, antes de terem sido escritas, foram ouvidas. Que fique bem claro: não estamos defendendo mais uma “virada reflexiva”, muito menos se essa virada se auto-apresentar como desconstrutora e/ou pós-moderna. Muito pelo contrário, e talvez bem mais simplesmente do que os itinerários bibliográficos propostos neste artigo sugeriram, defende-se aqui uma espécie de “manual de boas condutas etnográficas” que seriam capazes de ultrapassar os impasses epistemológicos, teóricos e metodológicos apontados no começo desta reflexão.

De fato, trata-se de enfrentar um problema epistemológico que se coloca aos antropólogos que estudam suas próprias sociedades e para os quais os limites da alteridade parecem mais distantes, e os níveis de estranhamento mais ralos. Ao optar por uma etnografia da memória e das narrativas, estamos lidando com uma “antropologia da sociedade contemporânea” que busca incluir o que lhe é “pré-contemporâneo”. Assim como clama um dos pioneiros dessa postura, Paul Rabinow, talvez tenhamos de

(...) antropologizar o Ocidente: mostrar quão exótica tem sido a sua constituição da realidade; enfatizar aqueles domínios tidos como universais (isto inclui a epistemologia e a economia); mostrá-los o mais possível como sendo historicamente peculiares; evidenciar como suas reivindicações à verdade estão conectadas a práticas sociais e se tornaram, portanto, forças efetivas no mundo social (RABINOW, 1999: 80).

Em outras palavras: mesmo *dentro* do Ocidente, há práticas sociais diferentes – diferentes entre si e diferentes das do etnógrafo, a quem cabe, entretanto, afinar o ouvido e munir-se de aspas.

Mas essa “etnografia da memória” não envolve apenas aspectos metodológicos. Parece-nos que ela pode alcançar vantagens

epistemológicas relevantes, pois permite que se preste ouvido a elementos que a mera observação mais dificilmente lograria. Reconhecer esse panorama de diversidades que também assentam na sociedade ocidental implica, de fato, o reconhecimento de elementos culturais que só se revelam em forma de memória e de narrativas. Pensamos, por exemplo (e como lembra Rosaldo [2001: 37-61]), na “força cultural das emoções”, ou naquilo que Raymond Williams (1977: 132) define “estruturas de sentimento”. Mais em geral, em conclusão, essa etnografia da memória e das narrativas é capaz de também lançar novas luzes para as minúcias da vida cotidiana, assim como elas aparecem em fluxos históricos maiores e mais densos de significado, o que, por algum paradoxo que agora não cabe desvendar, nos leva de volta a... Malinowski.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. **Folhetos**. A literatura de cordel no Nordeste brasileiro. Dissertação de mestrado (Ciências Sociais), 2 vols. USP. São Paulo: 1979.

ARANTES, Antonio Augusto. **O trabalho e a fala**: estudo antropológico sobre os folhetos de cordel. Campinas: Kairós, 1982.

BAUMAN, Richard. “Verbal art as a performance”. *In: American Anthropologist*, 77: 1975 (pp. 290-311).

BELMONT, Nicole. “Les croyances populaires comme récit mythologique”. *In: L’Homme*, X (2): 1970 (pp. 94-108).

BELMONT, Nicole. **Paroles païennes. Mythe et folklore**. Des frères Grimm à Pierre Saint Yves. Paris : Imago, 1986.

BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d’une théorie de la pratique**. Genève: Droz, 1972.

BIDOU, Patrice. “Nature du mythe”. *In: BONTE, Pierre & IZARD, Michel (orgs.). Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris: Puf, 1991 (pp. 491-492).

BOCCARA, Guillaume (org.). “Antropologia diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos, y poder político”. *In: Lógica mestiza*

en América. Temuco: Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000 (pp. 11-59). [Disponível em *Mundo Nuevo/Nuevos Mundos*, Revista Eletrônica - www.ehess.fr/cerma/Revue/indexCR.htm].

BOUVIER, Jean Claude. “La notion d’ethno-texte”. PELEN, J. N. & MARTEL, C. (org.). **Les voies de la parole.** Aix-en-Provence : Université de Provence, 1992 (pp. 12-21).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1985. 2ª ed.

CARDONA, Giorgio Raimondo. **Introduzione all’etnolinguistica.** Bologna: Il Mulino, 1976.

CARDONA, Giorgio Raimondo. **Antropologia della scrittura.** Torino: Loescher, 1981.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo.** São Paulo: Unesp, 2000.

CAROSO, Carlos & MARTINS, Rafael Losada. “Da memória etnográfica de Carlo Castaldi à memória social sobre João Caipó”, Paper apresentado na VVX Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

CAVIGNAC, Julie. **Mémoires au quotidien.** Histoire et récits du sertão do Rn. (Brésil). Université de Paris X, Nanterre, 1994.

CAVIGNAC, Julie. “Vozes da tradição: reflexões preliminares sobre o tratamento do texto narrativo em antropologia”. *In: Horizontes antropológicos*, 1999, 12 (pp. 245-265) (**Mneme – Revista de Humanidades** [On-line]). Disponível em URL: <http://www.seol.com.br/mneme>.

CAVIGNAC, Julie. “Destinos migrantes”. *In: Campos*. Curitiba, v. 1, n.º 1, 2001 (pp. 23-45).

CAVIGNAC, Julie. “Maurice Leenhardt e o início da pesquisa de campo na antropologia francesa”. *In*: GROSSI, Miriam Pillar *et alii.* (org.). **Antropologia francesa no século XX**. Recife: Massangana, 2006a (pp. 23-81).

CAVIGNAC, Julie. **A literatura de cordel no Nordeste do Brasil**. Da história escrita ao relato oral. Natal: Edufrn, 2006b [Coleção nordestina, tradução de Nelson Patriota].

CAVIGNAC, Julie. “Um mundo encantado: memória e oralidade no sertão do Seridó”. *In*: RENK, Arlene; GONÇALVES, Carlos Walter Porto; GODOI, Emília Pietrafesa de. *et alii.* **A diversidade de formas do campesinato brasileiro**. Tomo IV, História social do campesinato, 2006c. (no prelo).

CASCUDO, Luís da Câmara. **Cinco livros do povo**. Introdução ao estudo da novelística no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.

CASCUDO, Luís da Câmara. “Roland no Brasil”. **Ocidente**, LXII, 1962 (pp. 70-75).

CHARTIER, Roger. **História cultural**: entre prática e representação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

CIACCHI, Andrea. **O encontro do cordel com o negão**. Roma, Università La Sapienza, 1984 (tese, mimeo).

CIACCHI, Andrea. “Eles, os Outros. Considerações sobre identidades e diversidades”. *In*: BUONFIGLIO, Maria Carmela (org.). **Políticas Públicas em questão**: o plano de qualificação do trabalhador. João Pessoa: Manufatura/UniTrabalho, 2004 (pp. 65-78).

CIACCHI, Andrea *et alii.* **Isso, aquilo outro**. Histórias e gente de São Lourenço. João Pessoa: Ed. da UFPB, 1997.

CIRESE, Alberto Mario. **Cultura egemonica e culture subalterne**. Palermo: Palumbo, 1973.

CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (a cura di). **Scrivere le culture**; Poetiche e politiche dell’etnografia. Roma: Meltemi, 2005.

CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”. *In: A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002a (pp. 17-62) [original: 1983].

CLIFFORD, James. “Sobre a alegoria etnográfica”. *In: A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002b (pp. 63-99) [original: 1986].

CORREIA, Luiz Gustavo Pereira de Souza. “Outros olhares sobre a cidade: Porto Alegre via narrativas de indivíduos cegos”. Paper apresentado na VVX Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**. Mito, história, etnicidade. São Paulo: USP, 1987. 2ª ed.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**. São Paulo: Papirus, 1999.

DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**; relações Jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

EAGLETON, Terry. **A idéia de Cultura**. São Paulo: Ed. da Unesp, 2005.

FAUSTO, Carlos. “Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie”. **Journal de la Société des américanistes de Paris**, vol. 88, 2002 (pp. 69-90).

FERREIRA, Jerusa Pires. **Cavalaria em cordel, o passo das águas mortas**. São Paulo: Hucitec, 1979.

FONSECA, Ana Claudia Mafra da. **O verso e a rua**: vozes da poesia popular na cidade de Currais Novos. Dissertação de mestrado – UFPB. João Pessoa: 1999.

FONSECA, Ana Claudia Mafra da. **Histórias de pescador**: as culturas populares nas redes das narrativas (Papary-Nísia Floresta – RN). Tese de doutorado – UFPB. João Pessoa: 2005.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOODY, Jack. “Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec ou sans écriture: la transmission du Bagre”. **L’Homme**, XVII (1), 1977 (pp. 29-52).

GOODY, Jack. **La raison graphique**. La domestication de la pensée sauvage. Paris: ed. de Minuit, 1978.

GOODY, Jack. **La logique de l’écriture**. Aux origines des sociétés humaine. Paris: Armand Colin, 1986.

GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa das culturas”. *In*: **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989 (pp. 13-44).

GRIAULE, Marcel & DIETERLEN, Geneviève. **Le renard pâle**. Paris: Institut d’ethnologie, 1965.

GRUZINSKI, Serge. **La colonisation de l’imaginaire**. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^o-XVIII^e siècle. Paris: Gallimard, 1988.

GRUZINSKI, Serge & BERNAND, Carmen. **L’histoire du Nouveau Monde** (vol. I e II). Paris: Fayard, 1990, 1993.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HAMID, Sônia Cristina. “Memória e Identidade: pensando as concepções de gênero de mulheres árabes-muçulmanas em Brasília”. Paper apresentado na VVX Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1996. 4^a ed.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1973. **Anthropologie structurale II**. Paris: Plon [4.^a edição brasileira: **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1993. Tradução: Maria do Carmo Pandolfo].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Anthropologie structurale**. Paris: Plon, 1974 (réed.).

LÚCIO, Ana Cristina Marinho. **O mundo de Jove**: a história de vida de um cantador de coco. Tese de doutorado – UFPB. João Pessoa, 2001.

MENEZES, Marilda. **Histórias de migrantes**. São Paulo: Loyola/CEM, 1992.

MENEZES, Marilda. “Trabalhadores camponeses migrantes. Histórias de vida e identidade”. **Raízes**, ano XV, 12, 1996 (pp. 147- 156).

MACÊDO, Muirakytan Kennedy de. **A penúltima versão do Seridó**: espaço e História no regionalismo seridoense. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: 1998.

MANDROU, Robert. **De la culture populaire au XVII^o et XVIII^o siècles**. La bibliothèque bleue de Troyes. Paris: Stock, 1964.

MATTOSO, Kátia de Queirós; SANTOS, Idelette Muzart Fonseca dos; ROLLAND, Denis (eds.). **Matériaux pour une histoire culturelle du Brésil**. Objets, voix et mémoires. Paris: L’Harmattan, 1999.

MAYBURY-LEWIS, David. **O selvagem e o inocente**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. “Para uma leitura sociológica da literatura de cordel”. **Revista de Ciências Sociais**, 8. Fortaleza: U. F. C., 1977, 1-2 (pp. 7-87).

MOTTA, Antonio. “A África fantasma de Michel Leiris”. *In*: GROSSI, Miriam Pillar *et alii* (orgs.). **Antropologia francesa no século XX**. Recife: Massangana, 2006 (pp. 261-283).

MUZART-FONSECA DOS SANTOS, Idelette. **La littérature de cordel au Brésil**. Mémoire des voix, grenier d’histoires. Paris: l’Harmattan, 1997.

MUZART-FONSECA DOS SANTOS, Idelette. **Em demanda da poética popular**. Ariano Suassuna e o movimento Armorial. Campinas: Unicamp, 1999 (pp. 111-172).

NISARD, Charles. **Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage**. Paris: Maison Neuve et Larose, 1968. 2 ed.

PAULME, Denise. **La mère dévorante**. Essais sur la morphologie des contes africains. Paris : Gallimard, 1976.

PEIXOTO, Fernanda. “O nativo e o narrativo – os trópicos de Lévi-Strauss e a África de Michel Leiris”. *In*: GROSSI, Miriam Pillar *et alii*. (org.). **Antropologia francesa no século XX**. Recife: Massangana, 2006 (pp. 287-310).

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. **Estudos Históricos 3, Memória**. Rio de Janeiro: 2, 3, 1989 (pp. 3-15). [Disponível online no endereço <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/43.pdf>].

PORTELLI, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana: mito, política e senso comum”. *In*: FERREIRA, Marieta M. & AMADO, Janaína (orgs.). **Usos & abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

PROPP, Vladimir J. A. **Morphologie du conte**. Paris: Seuil, 1965 (réed.).

PROPP, Vladimir J. A. **Les racines historiques du conte merveilleux**. Paris: Gallimard, 1983. 2 ed. [Traduction de Lise Gruel-Apert, préface de Daniel Fabre et de Jean-Claude Schmidt].

PRICE, R. **Les premiers temps**. Paris: Seuil, 1994 (**First Time: the historical vision of an afro-american people**. The John Hopkins University Press, 1983).

PRICE, R. **The convict and the colonel**. Boston: Beacon Press, 1998..

RABINOW, Paul. “Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na antropologia”. *In*: **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999 (pp. 71-107).

ROSALDO, Renato. **Cultura e verità**. Roma: Meltemi, 2001 (original: 1989).

SLATER, Candace. **A vida no barbante**. A literatura de cordel no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984 [Tradução de Octavio Alves Velho].

TAMASO, Izabela. “Narrativas e memórias das relíquias, objetos e patrimônios que o Rio Vermelho levou”. Paper apresentado na VVX Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 2006.

TEDLOCK, Denis. “On the translation of style in oral narrative”. **Journal of American Folklore**, 84, 1971 (pp. 114-133).

TEDLOCK, Denis. **The spoken word and the work of interpretation**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

TEDLOCK, Dennis. “The witches were saved. A Zuni origin story”. **Journal of American Folklore**, 101, 1988 (pp. 312-320).

TERRA, Ruth Brito Lemos. **Memória de lutas**. Literatura de folhetos no Nordeste, 1893-1930. São Paulo: Global ed., 1983.

TURNER, Victor. “Muchota, a vespa: intérprete da religião”. In: **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: Eduff, 2005.

WACHTEL, Nathan. **Le retour des ancêtres**: les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d’histoire régressive. Paris: Gallimard, 1990.

WACHTEL, Nathan. **Leçon inaugurale**. Paris: Collège de France, 1993.

WACHTEL, Nathan. **La foi du souvenir**. Labyrinthes marranes. Paris: Seuil, 2001.

WILLIAMS, Raymond. **Culture and Society**: 1780-1950. New York: Harper and Row, 1966.

WILLIAMS, Raymond. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

ZUMTHOR, Paul. “L’écriture et la voix. Littératures populaires, du dit à l’écrit”. **Critique**, 394, 1980 (pp. 228-239).

ZUMTHOR, Paul. “De l’oralité à la littérature de colportage”. In: **L’écrit du temps 1**. Paris: Ed. de Minuit, 1982 (pp. 129-140).

ZUMTHOR, Paul. **Introduction à la poésie orale**. Paris: Seuil, 1983.