

Práticas biográficas no campo de Antropologia: perspectivas etnográficas minoritárias e seus desdobramentos na história da disciplina*

Leandro de Oliveira (PPGAN/ UFMG)

Palavras-chave: histórias de vida; grafias da vida; história da antropologia

Esta comunicação aborda, de maneira exploratória, o uso de práticas biográficas como estratégias de produção de conhecimento no campo da Antropologia. Tenho empregado histórias de vida e histórias de família em minha prática de pesquisa há um bom tempo, mas só muito recentemente comecei a tomar esta abordagem como uma espécie de ‘objeto de investigação’, em vez de simplesmente trata-la como um recurso para a construção de etnografias. Se trata de reflexão ainda em construção, sustentada em revisão de literatura, procurando situar a produção científica em contextos socioculturais e políticos mais amplos nos quais esta é constituída.

No século XIX, período de em que as Ciências Humanas se institucionalizam e consolidam enquanto disciplinas acadêmicas, o discurso biográfico era olhado com alguma desconfiança. A separação entre sujeito cognoscente e objeto do conhecimento, herdada da filosofia iluminista (notadamente do pensamento cartesiano), tornava a biografia e a escrita sobre si fontes particularmente suspeitas, contaminadas por um subjetivismo dificilmente compatível com os cânones científicos. A própria prática renascentista de afixar a biografia de um autor a uma obra literária ou filosófica (Burke, 1997) não foi incorporada aos discursos das Ciências Humanas nesse primeiro momento. No caso das Ciências Sociais, o viés holista/ coletivista que marcou a fundação dessas disciplinas – cujo caso paradigmático é o projeto teórico-metodológico Durkheimiano – pode, decerto, ter favorecido o desinteresse por “indivíduos” e suas trajetórias.

A Antropologia demarcou historicamente sua especificidade disciplinar como uma ciência do *antropos* que, partindo da premissa da unidade biológica da espécie humana, tenta compreender ou explicar a pluralidade de formas de vida e visões de mundo desenvolvidas em agrupamentos humanos distintos daquele ao qual o pesquisador pertence. Ela se dedicava, portanto, ao estudo de coletividades estranhas à sociedade do observador – de início recolhendo e sistematizando relatos de segunda mão fornecidos

* Trabalho apresentado na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 28 de agosto a 03 de setembro de 2022.

por viajantes, missionários e administradores coloniais, posteriormente adotando o trabalho de campo intensivo e a observação participante como estratégias prioritárias para a construção de conhecimento. Como discutiremos adiante, houve um conjunto razoável de experimentos de escrita biográfica na Antropologia e na Sociologia na primeira metade do século XX, mas estas produções ocupavam um lugar mais ou menos marginal com relação às formas mais convencionais de etnografia. E, *mutatis mutandis*, posições periféricas à/na academia podem ter servido como espaço para exercício de práticas biográficas – vide, por exemplo, a história de vida de Olualê Kossola (reputado como um dos últimos sobreviventes da escravidão africana nos EUA), construída em seus encontros com a antropóloga negra Zora Hurston (2021).

Processos sociais e políticos deflagrados na 2ª metade do século favoreceram um maior interesse acadêmico por experiências pessoais, biografias e histórias de vida. A emancipação de antigas colônias no mundo pós-guerra, o movimento ambientalista, os movimentos de luta de grupos minoritários por cidadania (movimento negro, feminista, homossexual/ LGBT, etc) e mobilizações coletivas similares parecem acompanhar uma tendência generalizada ao questionamento ou insurgência contra formas convencionais de hierarquia e autoridade que se configurou na segunda metade do século XX, e uma correlativa valorização da individualidade. Tais processos, inevitavelmente, reverberaram sobre a academia; a partir deste período, mudança e conflito começam a ser vistos como partes integrantes da vida social, e não como perturbações em seu funcionamento, favorecendo uma maior atenção à subjetividade e à experiência vivida em detrimento do foco exclusivo em sistemas macroestruturais.

Certas polêmicas podem ser consideradas emblemáticas dessas mudanças nas convenções que regulam o trabalho intelectual. Um escândalo peculiar, muito conhecido entre estudantes e pesquisadores na Antropologia, foi deflagrado pela publicação póstuma dos diários pessoais de Bronislaw Malinowski, em 1967, por decisão de sua viúva (Malinowski, 1997). Malinowski é, com alguma frequência, retratado como uma espécie de ‘herói cultural’ em um mito de origem sobre a constituição da antropologia moderna no início do século XX, cuja ambição era compreender a visão de mundo de outros povos por meio de observação participante, obedecendo a “princípios rigorosos” de método. É inegável, como sugere a análise de inspiração foucaultiana desenvolvida por Geertz (2005), que ele ocupou um lugar de “fundador de discursividade” – um autor cujos textos instituem convenções de escrita que serão posteriormente adotadas ou imitadas por outros autores. Como sugere George Stocking (1983), este lugar simbólico concedido a

Malinowski foi simultaneamente comprometido e confirmado pela publicação do diário. Neste texto, Malinowski expressava sentimentos não-dissimulados de irritação, desprezo e/ou hostilidade direcionados aos nativos das Ilhas Trobriand (melanésia), seus interlocutores durante os dois anos de trabalho de campo intensivo que realizou – além de uma preocupação excessiva com a própria saúde, que se manifestava em um consumo exagerado de medicamentos, e diversas outras disposições e experiências pessoais peculiares (devaneios e planos ambiciosos sobre sua futura carreira; desejos e experiências eróticas; o registro de um sonho em que ele fazia sexo consigo mesmo, com um duplo/sósia seu; etc). Essas experiências de Malinowski, vertidas sem grandes filtros para dentro de seu diário pessoal em meio a anotações casuais sobre atividades cotidianas, parecem ter sido criteriosamente depuradas e excluídas das publicações em que o autor expôs o resultado de suas pesquisas. Não obstante, a publicação dos Diários gerou reações apaixonadas na comunidade antropológica, incluindo posições defensivas que sugeriam que a observação participante era uma atividade intelectual/ técnica/ profissional que, enquanto tal, poderia prescindir de sentimentos genuínos de simpatia pelos interlocutores da pesquisa.¹

Em artigo que discute a relação entre trabalho intelectual e emoções, a antropóloga Maria Cláudia Coelho (2019) sugere que a controvérsia em torno dos diários de Malinowski é expressiva de uma estratégia de gestão do lugar das emoções na pesquisa antropológica, que as apresentava como “intrusas indesejáveis”. Na história da disciplina, esta forma de conceber a relação entre o trabalho de campo e a experiência afetiva do pesquisador foi se modificando, de tal modo que a partir dos anos 1980 era possível conceber as emoções não mais como uma *interferência* (inevitável, porém indesejável) na condução da pesquisa, e sim como um *meio* para a compreensão do outro (passível de reflexão por parte do pesquisador e incorporação à apresentação de resultados). Em diálogo com a argumentação proposta pela autora, eu sugeriria que a caracterização das emoções como intrusas na situação de campo surge, justamente, a partir da vinculação do etnógrafo a uma “grafia da vida” regida por convenções de escrita distintas e incompatíveis com aquelas que regiam, até então, a escrita etnográfica. Era uma prática muito comum em etnografias, até essa época, que o etnógrafo-autor comparecesse como personagem na introdução da etnografia (seguindo uma fórmula convencional bastante específica, que consistia em ofertar um breve relato sobre a entrada em campo), e

¹ Uma variante desta posição pode ser encontrada em conhecido artigo de Clifford Geertz (1997) que versa sobre a prática da observação participante.

desaparecesse total ou quase totalmente no resto do livro, mostrando muito pouco de si nesse processo. Tudo se passa como se a *escrita de si* do etnógrafo praticada nos diários pessoais de Malinowski fosse investida de um suplemento especial de poder, expressando verdades sobre o autor-pesquisador que eram capazes de colocar em xeque não somente a verdade sobre o Outro que a etnografia pretendia revelar, mas o próprio projeto de conhecimento subjacente à prática etnográfica.

De fato, em etnografias de inspiração Malinowskiana, a inscrição autobiográfica do pesquisador persistiu por muito tempo como uma espécie de tabu. O pesquisador aparecia no texto de maneira pontual e estratégica, para assegurar ao leitor que os dados foram coletados pelo autor com o devido cuidado metodológico, conferindo ao relato a *autoridade* de um testemunho em primeira pessoa (Clifford, 1998). As referências à pessoa ou ao passado do etnógrafo costumavam estar restritas a agradecimentos a colegas, administradores coloniais e/ou financiadores, a um relato mais ou menos lacônico sobre a entrada em campo e, eventualmente, aparições incidentais e superficiais nos capítulos posteriores – *no papel de pesquisador*, perguntado coisas a fulano ou beltrano durante a situação de campo.² Isto não significa, contudo, que não houvesse experimentos biográficos na prática de escrita etnográfica. Poderíamos, para fins de ilustração, evocar o caso da autobiografia do Xamã Quesalid que foi recolhida e traduzida por Frans Boas, publicada originalmente em uma coletânea sobre a religião Kwakiutl (Boas, 1930), e tornada relativamente célebre pela releitura feita por Lévi-Strauss (2008 [1949]) em *O Feiticeiro e Sua Magia*. Boas, por vezes reputado vezes como o fundador da antropologia norte-americana, era bastante atento à relação entre o indivíduo e a cultura. As reverberações dessa sensibilidade sobre os projetos teóricos de suas alunas e alunos são relativamente evidentes no que ficou conhecido como “Escola de Cultura e Personalidade” na Antropologia (cujas expoentes mais renomadas foram Ruth Benedict e Margareth Mead). O fato de que esse interesse teórico se acoplou ocasionalmente a um foco metodológico em biografias, por outro lado, não costuma ser lembrado.³ E, como lembra Sidney Mintz (1984), o próprio Franz Boas (em artigo póstumo, publicado um ano após sua morte) admitia de forma reticente que histórias de vida podiam ter alguma

² Um exame mais acurado poderia, decerto, identificar no campo da antropologia gêneros de *escrita de si* híbridos e de difícil enquadramento. *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strauss (1996 [1955]), é um bom exemplo disto: obra que combina características de autobiografia/ livro de memórias, relato de viagem e etnografia, imiscuídas a intuições e interpretações de sólido lastro em teoria antropológica. O fato de que este livro seja usualmente reconhecido como uma obra prima não contradiz (e, de certo modo, talvez até ateste) a afirmação de que essa estratégia de escrita não era costumeira à época.

³ Na produção brasileira, uma exceção a esta tendência pode ser encontrada no trabalho de Kofes (2015).

utilidade no estudo de contextos de mudança cultural e política, mas era bastante cético quanto a seu uso generalizado na pesquisa etnográfica.

Em um olhar ligeiro sobre a primeira metade do século XX, é possível identificar pelo menos duas linhagens relevantes de pesquisas amparadas em procedimentos biográficos no campo das Ciências Sociais: 1) as “autobiografias nativas”, na tradição da antropologia norte-americana, inspiradas na obra de Paul Radin (1920), um discípulo de Franz Boas; 2) as “histórias de vida” produzidas em contextos urbanos, na tradição da Escola Sociológica de Chicago (que teve impacto expressivo na constituição da Antropologia Urbana brasileira).⁴

Como ressalta Anne Grimshaw (2020), a “autobiografia nativa” publicada por Paul Radin tinha uma estrutura interna muito específica, que foi replicada com pequenas variações em inúmeros trabalhos posteriores. O texto apresentava a vida um indígena Winnebago, do modo como esta teria sido narrada para o antropólogo, comportando algumas características formais diacríticas:

- 1) O texto apresenta um relato em primeira pessoa, fornecido por um nativo de um grupo étnico específico
- 2) Uma sequência de eventos, que atingem o protagonista, é apresentada em ordem cronológica
- 3) Os capítulos são ordenados a partir fases (infância, puberdade, casamento) e crises (conflitos, adoecimento, prisão, etc) vivenciadas pelo protagonista, culminando com sua conversão ao cristianismo
- 4) A voz do antropólogo se faz ouvir explicitamente apenas na introdução e nas copiosas notas explicativas pensadas aos rodapés, que têm a função de contextualizar o relato autobiográfico

Acompanhando Grimshaw (2020), podemos afirmar que este tipo de estrutura formal possui várias características que podem ser criticadas a partir de perspectivas teórico-metodológicas contemporâneas. Primeiramente, ele oculta as condições efetivas em que o relato foi produzido (e o lugar dos diálogos entre antropólogo e seu interlocutor indígena). O *diálogo*, interação social desenvolvida de forma diacrônica em tais e quais

⁴ Talvez seja pertinente, aqui, registrar um comentário sobre esta linhagem de estudos. O campo da “Antropologia Urbana”, que se constitui a partir dos anos 1970 como uma especialidade interna na disciplina – e que teve, como um de seus protagonistas no Brasil, o finado prof. Gilberto Velho, do Museu Nacional – era, desde sua origem, bastante receptivo ao recurso a histórias de vida e à investigação sobre processos de subjetivação. Não tenho o hábito de enfatizar uma filiação pessoal a ela, mas sou de certo modo ‘herdeiro’ dessa tradição intelectual: várias dentre minhas professoras na Uerj foram orientandas de Gilberto, e eu próprio cheguei a cursar a disciplina Antropologia Urbana com ele durante o doutorado.

situações sociais concretas, é substituído por *comentários* atemporais que são posicionados à margem de um relato cuja cronologia, por sua vez, é estranhamente bem-organizada e unilinear; a forma do texto potencializa um distanciamento entre o antropólogo e seu interlocutor. Esse distanciamento confere força retórica ao depoimento, pois este supostamente transcreve a voz do nativo sem interferências ou mediações de qualquer tipo, e coloca o antropólogo a uma distância segura o bastante para que possa exercer seu papel de ‘perito’, fornecendo informações ditas objetivas sobre o contexto cultural em que as experiências do protagonista foram vivenciadas. Bem, afora o fato de que não sabemos o tipo e o grau das intervenções feitas pelo antropólogo no processo de transformação do depoimento em texto escrito, o contexto interacional de produção do depoimento (e o papel, maior ou menor, nela exercido pela interlocução com o antropólogo) está sendo, neste caso, totalmente elidido e encoberto pela forma textual adotada.⁵

A capacidade de estranhar essas premissas subjacentes às escolhas formais adotadas na “autobiografia nativa” de Radin tem, ela própria, uma genealogia. Se focarmos estritamente os debates acadêmicos no campo da Antropologia, o trabalho do antropólogo norte-americano Vincent Crapanzano se torna uma referência inescapável, pelo tipo de polêmica suscitada à época. Crapanzano (1977) pretendia inicialmente realizar um estudo sobre o *Hamadsha*, uma irmandade religiosa no Marrocos; acabou, contudo, produzindo paralelamente uma pesquisa focada em um de seus interlocutores marroquinos, Tuhami. O artigo de 1977 lançava um conjunto de provocações bastante perturbadoras para a época, desenvolvidas em um livro publicado alguns anos depois (Crapanzano, 1980). Grosso modo, Crapanzano questionava se a própria ideia de “história de vida” não poderia ser uma premissa etnocêntrica (por privilegiar eventos e acontecimentos considerados “reais” do ponto de vista do antropólogo). Será que nossos interlocutores têm, de antemão, uma ‘vida’ a ser narrada (i.e., um percurso unilinear de eventos que são percorridos por um self autoconsciente)? Ou, em alguma medida, eles não estão replicando à interpelação feita pelo Outro (o antropólogo) no contexto da

⁵ Essa estratégia para tratamento de depoimentos biográficos de terceiros é, hoje, passível de questionamento, mas ela não desapareceu – na sociologia, em especial, persiste uma tendência a trabalhar com pequenos conjuntos de histórias de vida, recortando trechos de depoimentos de pessoas diferentes que abordem um tema específico, e comparando esses fragmentos uns com os outros (ou seja, o foco central é no tema específico da análise, e não na vida do interlocutor ou no contexto de produção dos depoimentos). Não estou sugerindo que este procedimento seja incorreto ou inadequado, mas me parece interessante refletir sobre o tipo de conhecimento que ele possibilita.

pesquisa – e simplesmente respondendo com aquilo que pensam que esperamos ouvir?

Nos termos de Crapanzano:

Tal como a biografia e a autobiografia, a história de vida e a *case history* são claramente gêneros ocidentais – contingentes, como sugeri, dependendo das condições de mundo apropriadas. (...) A **história de vida**, tal como a autobiografia, apresenta o sujeito a partir de sua própria perspectiva. Ela difere da autobiografia por ser uma resposta imediata a **uma demanda colocada por um Outro** e, portanto, carrega em si as expectativas desse Outro. Ela é (e ela foi) **duplamente editada**, durante o **encontro presencial**, e durante o reencontro por meio da **escrita**. Não somente as questões específicas colocadas pelo Outro refletem certas expectativas genéricas em meio a sua própria cultura, mas a própria ideia de “história de vida” **pode ser um constructo estrangeiro para o sujeito**, e causar nele uma alienante *prise de conscience*/ ‘tomada de consciência’ (Crapanzano, 1977, tradução livre, grifos meus)

Na pesquisa de Crapanzano, os depoimentos de Tuhami continham um conjunto de aspectos difíceis de integrar em uma “história de vida” (incluindo seu casamento com Aisha Qandisha, uma entidade demoníaca feminina diretamente responsável por diversos acontecimentos na vida de Tuhami, e relatos sobre outros eventos que, do ponto de vista do antropólogo, pareciam em fantasiosos, inverídicos). Ante esse dilema, Crapanzano opta por realizar um *retrato* de Tuhami, em vez de uma *história de vida*.

Essa mudança de nomenclatura não é inócua, e expressa escolhas radicalmente distintas daquelas adotadas em Radin (1920). Primeiro, o *retrato*, em vez de focar na ‘voz do nativo’ (como se este estivesse entabulando uma espécie de monólogo), traz para dentro do texto as conversas e interações cotidianas entre Crapanzano e Tuhami, situadas no contexto geopolítico mais amplo do encontro colonial. Segundo, em vez de tentar esquadrihar o passado de Tuhami e reordenar os eventos relatados em uma linha do tempo construída artificialmente pelo analista, Crapanzano foca nas coisas sobre as quais seu interlocutor está efetivamente interessado em falar. Seu objetivo, portanto, não é imprimir artificialmente uma coerência e profundidade temporal na caracterização de seu interlocutor, mas tentar mostrar para o leitor como Tuhami se revelava e se construía *no tempo presente*, nas situações de interação com o antropólogo e em resposta a essas situações.

Alguns trabalhos antropológicos recentes que recorrem a práticas biográficas tomam a precaução de dizer que *não* estão fazendo “histórias de vida”, evitando armadilhas semelhantes às evocadas na crítica de Crapanzano, e se preocupando mais em apresentar o procedimento metodológico adotado que em rotulá-lo. Não obstante, endossar a problemática levantada por Crapanzano não significa que devemos

necessariamente abandonar a realização de “histórias de vida” na Antropologia (ou nas Ciências Humanas de modo geral). Essa crítica, simplesmente, nos convida a pensar sobre os limites deste tipo de abordagem, e oferece a proposta do “retrato” como um estilo alternativo de grafia da vida.

A antropóloga indiana Veena Das (2020) utilizou, com resultados muito profícuos, procedimentos comparáveis aos adotados por Crapanzano, ao abordar as memórias de mulheres sobreviventes do massacre dos Sikh durante os tumultos que se sucederam ao assassinato de Indira Gandhi em meados dos anos 1980. A experiência dessas mulheres, algumas das quais presenciaram maridos e filhos serem queimados vivos diante de seus olhos, se situa no limiar do dizível; a grafia da vida por parte da antropóloga se concentra em costurar, em uma tessitura narrativa, pistas e comentários relativamente lacônicos que são ofertados em situações cotidianas por suas interlocutoras (e por outras pessoas em volta delas). Abu-Lughod (2020), etnógrafa de ascendência árabe que fez pesquisa com mulheres *Awlad Ali* nos anos 1970, produz também “retratos” das mulheres em cuja companhia residiu – histórias que não têm a pretensão de resgatar ‘fases da vida’ ordenadas em uma sequência cronológica, mas que se concentra em eventos sobre os quais suas interlocutoras se dispõem a falar, produzindo efetivamente uma caracterização de quem são essas mulheres, como elas percebem o mundo e sua capacidade de agência no mundo. O livro de Abu-Lughod é um experimento etnográfico que, em vez de produzir generalizações sobre um determinado grupo ou categoria (descrições de sua “cultura”), tenta *desestabilizar generalizações* sobre esse grupo por meio do foco em situações locais, eventos e cenas de interação, tensionando conceitos antropológicos clássicos como patrilinearidade, poliginia, reprodução, casamento, honra e vergonha. As estratégias de escrita adotadas pela autora combinam algo de práticas etnográficas convencionais com a produção de “retratos” de suas interlocutoras a partir de cenas e situações relatadas por elas. Ainda que de formas diferentes, tanto Veena Das quanto Lila Abu-Lughod evocam na escrita o contexto de produção dos depoimentos, construindo a antropóloga como personagem em seus textos etnográficos – ocupando, como sugere Coelho (2020) na apresentação do livro de Abu-Lughod, a posição de coadjuvantes e não de protagonistas nessas histórias.

Há uma tendência, nessas pesquisas antropológicas mais recentes, a subscrever a perspectiva de que que a grafia das vidas de outrem requer necessariamente algum grau de autoinscrição, de escrita de sobre si (Okely, 1992). Esta é uma inflexão teórica de especial importância, que gostaria que vocês retivessem: em vez de investigar supostas

especificidades/diferenças inerentes à cultura do Outro, reificando a alteridade, esses trabalhos focam na *relação* entre o pesquisador e seus interlocutores, compreendida como situação social que propicia certos modos de diferenciação e de constituição de si e do outro. A cultura, nesse caso, não é pensada como uma entidade externa, transcendente e estática, mas como uma *atividade* relacional, uma “arte de viver” em que motivações pessoais e afetivas estão implicadas em processos nos quais o sujeito se conecta com o outro e dele se diferencia (Moore, 2011). Uma característica deste tipo de perspectiva, pela qual tenho especial predileção, é sua capacidade de mostrar como pessoas específicas são capazes de habitar, resistir e agir criativamente no mundo, tornando a vida passível de ser vivida mesmo em circunstâncias relativamente adversas. Tais abordagens, além disto, estão em sintonia com a crítica epistemológica à ficção do sujeito cognoscente desengajado, em suas diferentes variantes.

Para finalizar, gostaria de mencionar um campo singular de grafias da vida nas Ciências Humanas, que costuma ser assinalado pela noção de “autoetnografia”. Existem certos dissensos sobre a definição dessa categoria, e sobre quais estratégias metodológicas deveriam ou não ser incluídas dentro dela. Controvérsias desse tipo não são raras ao lidarmos com trabalhos que recorrem a grafias da vida, mas é possível que isto esteja potencializado e maximizado no caso das autoetnografias. Este termo pode ser utilizado para encompassar ampla gama de gêneros de escrita acadêmica que recorrem a alguma forma de escrita de si por parte do pesquisador, independente do fato de estas abordagens se identificarem ou não como autoetnografias – estratégia adotada, por exemplo, no estado da arte produzido por Ellis, Adams & Bochner (2015). É possível, também, adotar uma definição mais estrita desta noção, contemplando somente trabalhos que se apresentem explicitamente como “autoetnografias”. Adotando esta segunda definição, constatamos um fato que, ao menos do ponto de vista de um antropólogo, soa bastante peculiar: embora a “etnografia” seja uma prática associada historicamente ao campo de antropologia, como parte de suas metodologias distintivas, a “autoetnografia” parece ser muito mais praticada *fora* da antropologia que *dentro* dela.

Talvez seja conveniente introduzir aqui alguns esclarecimentos, de modo a evitar mal-entendidos sobre o que seriam “autoetnografias”. Nos anos 1970, a noção de “autoetnografia” era empregada no próprio campo da Antropologia, para designar pesquisas realizadas por uma pessoa que recebe formação acadêmica em Antropologia e que é oriunda da comunidade ou grupo étnico em que ela faz pesquisa. Como notou Strathern (2014 [1987]), a suposta especificidade desses estudos é por vezes

superestimada – no fim das contas, esta “autoantropologia” é um modo de conhecimento integrado à “antropologia”, em que os resultados da pesquisa estão em última instância orientados por questões oriundas da comunidade antropológica e não por problemas das próprias comunidades em que a pesquisa foi realizada.

Mais recentemente, despontam discursos que podem se assemelhar superficialmente a essas “autoetnografias” ou às antigas “autobiografias antropológicas”, mas que a meu ver constituem experimentos de escrita bastante diferentes. Em *A Queda do Céu*, o etnógrafo francês Bruce Albert transcreve e traduz depoimentos registrados em fita cassete por Davi Kopenawa, xamã e liderança Yanomami com quem Albert manteve interlocução de longa duração em campo, a partir de uma demanda externada por Kopenawa de poder *contar sua própria história* (Kopenawa & Albert, 2015 [2010]). O texto reapresenta para o leitor as interpretações Kopenawa faz sobre sua própria cultura e sobre os *brancos*, sendo assinado em co-autoria por Kopenawa e Albert. O etnógrafo não oculta sua participação na construção do livro, e não se exime da responsabilidade por ela: ele transcreveu e traduziu os depoimentos de seu interlocutor, e efetuou longo trabalho de discussão e tomada conjunta de decisões sobre a forma final a ser dada ao texto. É uma obra que não se enquadra com facilidade em gêneros de escrita acadêmica convencionais: ela é simultaneamente etnografia, biografia e autobiografia; discurso sobre si e discurso sobre o outro; grafia da vida e escrita da cultura. Ela apresenta perspectivas de Kopenawa sobre sua própria cultura e sobre sua trajetória biográfica, mas inclui uma leitura sobre o mundo dos brancos, que lembra bastante aquilo que Roy Wagner (2010 [1975]) chamou de *antropologia reversa* – i.e., leituras sobre a sociedade do antropólogo que são produzidas por seus interlocutores de pesquisa, que invertem o sentido dos fluxos de informação esperados convencionalmente na relação ‘sujeito vs. objeto’. Em discursos de antropologia reversa, é a sociedade do pesquisador que se torna objeto de reflexão e interpretação por parte de integrantes deste ou daquele grupo étnico em que ele faz sua pesquisa. Este tipo de abordagem tensiona, vigorosamente, o projeto epistemológico subjacente à etnografia moderna de inspiração malinowskiana.

É possível localizar diversos outros trabalhos que apresentam semelhanças superficiais com estilos mais convencionais de grafia de vidas no campo da Antropologia, mas que, sob um olhar mais atento, se revelam bastante inovadoras – ver, por exemplo, o depoimento biográfico concedido por Mãe Hilsa Mukalê, *nêngua de inqice* (mãe de santo) no candomblé de Ilhéus, ao antropólogo Marcio Goldman (Mukalê, 2011). De modo similar à parceria entre Albert e Kopenawa, o antropólogo ajudou sua interlocutora

a escrever e publicar suas próprias memórias, atendendo a uma solicitação desta – com a diferença, neste caso, de que Goldman *não* reivindica coautoria para o trabalho, assumindo no subtítulo da obra, “histórias contadas a Márcio Goldman”, o papel mais modesto de interlocutor-escriva da autora.

Algo bastante diferente se configura a propósito do procedimento autoetnográfico prescrito por Carolyn Ellis, que é derivado de sua proposição do método da “introspecção sociológica” na pesquisa em sociologia das emoções. Grosso modo, a autora defendia que relatos sobre a experiência emocional do sociólogo poderiam ser incorporados como material a ser analisado na pesquisa (Ellis, 1991). Desdobramentos posteriores desta abordagem deram margem a trabalhos em que a fonte central para o relato etnográfico é a experiência pessoal e introspectiva da/o(s) autor/a(s) – ver, por exemplo, o provocador trabalho de Griffin (2012), pesquisadora feminista do campo da *speech communication*, que analisa experiências da autora enquanto mulher negra, apresentando a *raiva* como emoção motivadora para a escrita de si, entendida como forma de resistência e revide contra opressões estruturais. Sem entrar no mérito do conteúdo e potencialidades destas estratégias de pesquisa e escrita acadêmica, o simples fato de que elas não sejam ostensivamente praticadas no campo da Antropologia é sugestivo de uma persistência do tabu cultural que interdita a mistura entre vida pessoal e trabalho de campo, mencionado acima a propósito das controvérsias envolvendo os Diários de Malinowski.

Para concluir, destaco que este breve sobrevôo sobre o uso de grafias da vida no campo da antropologia é sugestivo das potencialidades que abordagens biográficas podem ter para a pesquisa antropológica. É possível, em diferentes níveis, afirmar que *o biográfico é político*. Não me estenderei, aqui, nas implicações desta ideia que, espero, poderemos discutir melhor no debate.

Bibliografia:

ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita dos mundos de mulheres: histórias beduínas**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

BOAS, Franz. I desired to learn the ways of the shaman. In: **The Religion of the Kwakiutl**, v. 02 (translations). New York: Columbia University Press, 1930.

BURKE, Peter. A invenção da biografia e o individualismo renascentista. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 19, 1997, p. 83-97. Disponível em:

<https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2038/1177>

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COELHO, Maria Cláudia (2019). As Emoções e o Trabalho Intelectual. **Horizontes Antropológicos**, 2019, vol.25, n.54, pp.273-297. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/ha/v25n54/1806-9983-ha-25-54-273.pdf>

_____. “Olhando para a própria mão” in ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita dos mundos de mulheres: histórias beduínas**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

CRAPANZANO, Vincent. The life history in anthropological fieldwork. **Anthropology and Humanism Quarterly**, n. 02-03, 1977, p. 03-07.

DAS, Veena. “Três Retratos de Dor e Luto”. in **Vida e Palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2020.

DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: Edusp, 2009.

ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. Autoetnografia: un panorama. **Astrolabio**, n. 14, 2015, 249–273. Disponível em <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/11626>

ELLIS, Carolyn (1991). “Sociological introspection and emotional experience”. **Symbolic Interaction**, 14(1), 23-50.

GRIFFIN, Rachel Alicia. I AM an Angry Black Woman: black feminist autoethnography, voice and resistance. **Women's Studies in Communication**, n. 35, 2012 [p. 138-157].

GRIMSHAW, Anna. Telling stories, screening lives: notes towards an anthropological biography. **Social Anthropology**, European Association of Social Anthropologists/ EASA, n. 28, 2020, p. 168-183.

HURSTON, Z. N. *Olualê Kossola: as palavras do último homem negro escravizado*. Rio de Janeiro: Record, 2021.

KOFES, Suely: Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser? In Kofes, Suely e Manica, Daniela. **Vida & Grafias: Narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia**. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2015.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Cia das Letras, 2015 [2010].

LEVI-STRAUSS, Claude. 2008 [1949]. “O feiticeiro e sua magia”. In **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, p. 181-200.

_____. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1955]

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MINTZ, S. W. **Encontrando Taso, me descobrindo**. Dados: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 45-58, 1984. Disponível em <http://dados.iesp.uerj.br/edicoes/?vn=27-1>

MOORE, Henrietta. **Still Life: hopes, desires and satisfactions**. Cambridge: Polity Press, 2011

MUKALÊ, Hilsa. **Do Lado do Tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto, Ilheus/Bahia (Histórias contadas a Márcio Goldman)**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

OKELY, Judith. “Anthropology and autobiography: Participatory experience and embodied knowledge”. In: Judith Okely & Helen Callaway (org). **Anthropology and Autobiography**. London and New York: Routledge, 1992, p. 01-27.

RADIN, Paul. **The autobiography of a Winnebago Indian**. New York: Appleton, 1920.

STOCKING JR., George W. “The Ethnographer’s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski”. In: STOCKING JR (org). **Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork**. History of Anthropology, V.1. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983, p.70–120.

STRATHERN, Marilyn. Os Limites da Autoantropologia. In: **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 133-158.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010 [1975].