

17º Congresso Brasileiro de Sociologia

Mesa redonda “Narrativas e biografias na pesquisa empírica: métodos e perspectivas”

Coordenação Prof. Dr. Hermílio Santos

O que documentam narrativas de experiência pessoal? Possibilidades heurísticas de entrevistas de história oral

Verena Alberti

Entrevistas de história oral e demais relatos de experiência pessoal oferecem muitas possibilidades para pesquisas nas áreas de história e ciências sociais. Uma delas é a que eu gostaria de discutir hoje aqui e diz respeito àquilo que, por ora, vou denominar de caráter “acontecimental” desses relatos.

Para me ajudar nessa aproximação, vou me apoiar em algumas reflexões. A primeira é do antropólogo Jean-Pierre Albert, feita num texto intitulado “O que diz a palavra e que com frequência se perde”, publicado em 2003.¹ Neste texto, Albert critica o fato de que, muitas vezes, em história e nas ciências sociais, as palavras citadas só servem para ilustrar uma representação que se julga coletiva. O enunciado é o que parece importante, e não as condições de enunciação.

Albert recorre a uma série de exemplos, sendo o mais contundente deles, talvez, o relato de Helena Valero de uma conversa com seu marido, o índio Fusiwé, sobre como os brancos e os indígenas tratam seus mortos. Aqui um breve esclarecimento: Helena Valero tinha 11 anos quando acabou nas mãos de índios Yanoama, na fronteira do Brasil com a Venezuela, e viveu entre eles durante 22 anos, de 1939 a 1961. O médico italiano Ettore Biocca gravou seu relato e publicou-o em 1965.²

Ela conta: “Fusiwé me disse um dia: ‘Os Hekoura [espíritos] me disseram que os brancos colocam seus mortos sob a terra. É verdade?’ ‘Sim’, respondi, ‘nunca vi os brancos queimarem seus mortos.’” Depois de Fusiwé contar como encontrou, certo dia, junto com outros indígenas, o corpo de um branco enterrado, Helena lhe pergunta: “Por que vocês não colocam também seus mortos

¹ Albert, Jean-Pierre. “Lo que dice la palabra (y que a menudo se pierde).” *Historia, Antropología y Fuentes Orales*. Barcelona, Universidad de Barcelona, n. 30, 2003, p. 65-81.

² Essa é a tradução francesa do relato, publicada em 1968: Biocca, Ettore. *Yanoama. Récit d’une femme brésilienne enlevée par les Indiens*. Paris, Librairie Plon, 1968 (Col. Terre Humaine). Sobre o livro e sobre o caso de Helena Valero, ver, entre outros, Clastres, Pierre. “Une ethnographie sauvage (A propos de Yanoama)”, *L’Homme*, 1969, tome 9, n. 1, p. 58-65, seção “Notes et Commentaires”.

na terra? É o que faziam onde eu morava, criança, com meu pai.” A conversa do casal continua, cada um criticando o costume do outro, entre risos e provocações. Fusiwé afirma que, se o corpo fica sob a pressão da terra, o *Poré* não consegue sair, além do que os vermes vão comendo os mortos. Helena, por sua vez, diz que não basta as pessoas estarem mortas, os Yanoama ainda queimam os corpos no fogo. A disputa vai num crescendo, até que Helena diz que, além de queimar os mortos, os Yanoama ainda misturam suas cinzas a um mingau de bananas, que, então, comem e que, depois de tê-las comido, ainda vão à floresta fazer suas porcarias. E afirma: “Essas ossadas ainda têm de passar por lá.” Nesse ponto, o marido a olhou sério e disse: “Que ninguém ouça você dizer isso.”

Ao analisar esse exemplo, Jean-Pierre Albert afirma que o riso, a situação de rivalidade e o fato de Helena ser diferente e, segundo seu marido, falar mais alto do que um homem – tudo isso levou o diálogo ao ponto de Helena relacionar os mortos com os excrementos. Albert se vale desse exemplo para discorrer sobre o potencial de momentos como esse, presentes nas relações interpessoais cotidianas, em que a verdade pode surgir da raiva e do conflito. Nessas situações, diz Albert, o indizível se torna dizível e a palavra favorece uma tomada de consciência (o que, *mutatis mutandis*, pode acontecer igualmente na cura psicanalítica, como também observa o autor).

Voltemos então ao ponto de partida de minha fala. Eu dizia que pretendia falar sobre uma dimensão que chamei de “acontecimental” das narrativas de experiência pessoal. O breve relato da conversa de Helena Valero com Fusiwé, seu marido, constitui um exemplo em que a palavra é também ação, e não apenas representação da realidade. A palavra constitui algo. É isso que eu gostaria de sugerir com “acontecimental”.

Quantas vezes, nas nossas entrevistas, ouvimos de nossos interlocutores que, naquele momento, ao relatar determinado acontecimento ou refletir sobre ele, eles ou elas se dão conta de algo: “nunca tinha pensado nisso”, “é a primeira vez que falo isso”, “isso está me ocorrendo agora”. Isso porque, como procurei dizer acima, apoiando-me em Jean-Pierre Albert, as palavras não servem só para ilustrar uma representação que se julga coletiva. O próprio título do artigo de Albert é muito apropriado, nesse sentido: “o que diz a palavra e que frequentemente se perde”.

De alguma forma procurei expressar isso já no título desta minha fala aqui, quando sugeri que pensássemos nas possibilidades heurísticas das narrativas de experiência pessoal. “Heurístico”, de acordo com o dicionário Houaiss, é aquilo que “serve para a descoberta ou para a investigação de fatos”. Penso em enfatizar os momentos em que as narrativas de experiência pessoal servem para descobertas, tanto do entrevistado como do entrevistador.

Há algum tempo venho procurando ressaltar essas possibilidades. Em outra ocasião, pude escrever:

As narrativas na história oral (e não só elas) se tornam especialmente pregnantas, a ponto de serem “citáveis” [e podemos acrescentar: a ponto de as palavras favorecerem a tomada de consciência], quando os acontecimentos no tempo se imobilizam em imagens que nos informam sobre a realidade. É neste momento que as entrevistas nos ensinam algo mais do que uma versão do passado.³

Qualificar uma entrevista de “versão”, ou “representação”, é, dependendo do caso, empobrecê-la, como se fosse mais uma entre muitas possibilidades de interpretação de um fato.⁴

Um segundo autor a quem vou recorrer para tornar mais clara a ideia que aqui defendo é Alessandro Portelli. No texto em que analisa a memória do massacre de Civitella Val di Chiana, em que 115 civis italianos foram mortos em um único dia pelos alemães, em junho de 1944, Portelli contesta a opinião de um pesquisador para quem o importante, com relação ao massacre, seriam as representações da comunidade a seu respeito, e menos a verdade dos fatos.⁵ Portelli argumenta:

Representações e “fatos” não existem em esferas isoladas. As representações se utilizam dos fatos e alegam que *são* fatos; os fatos são reconhecidos e organizados de acordo com as representações; tanto fatos quanto representações convergem na subjetividade dos seres humanos e são envoltos em sua linguagem.⁶

Essa discussão se distancia um pouco do que venho chamando de caráter “acontecimental” da narrativa, isto é, da possibilidade de a narrativa constituir realidades, mas nos ajuda a reforçar, de outro ângulo, a importância dos fatos, que não devem sucumbir a um suposto primado das representações. Como disse Jean-Pierre Albert, não se deve achar que as palavras citadas só servem

³ “Além das versões: possibilidades da narrativa em entrevistas de história oral”, in: Alberti, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2004, p.77-90.

⁴ Por isso, optei, recentemente, por substituir as “versões” que constavam em texto meu de 1990, por “narrativas”: “De ‘versão’ a ‘narrativa’ no Manual de história oral”. *História Oral*. Revista da Associação Brasileira de História Oral (v. 15, n. 2, dez. 2012, p. 159-166; disponível em <http://revista.historiaoral.org.br>).

⁵ Portelli, Alessandro. “O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum”, in: Ferreira, Marieta de Moraes & Amado, Janaína (org.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 103-130. Já tive oportunidade de discutir esse ponto do texto de Portelli em “O que documenta a fonte oral: a ação da memória”, in: Alberti, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2004, p.33-43.

⁶ Portelli, Alessandro, 1996, p.111; grifo do autor.

para ilustrar uma representação que se julga coletiva. É preciso, como sugere Portelli, tomar os fatos e as representações juntos, para entender, por exemplo, por que determinada representação se tornou fato, ou, o que pode dar no mesmo, por que determinado fato foi negligenciado pelas representações. Não quero aqui dizer que representações não sejam relevantes para entendermos a realidade social. Mas, como disse no início, pretendo hoje enfatizar outras possibilidades das narrativas de experiência pessoal.

O terceiro autor que gostaria de evocar para ir costurando o que pretendo dizer aqui é Eduardo Viveiros de Castro. Num texto publicado na revista *Mana* em 2002, chamado “O nativo relativo”, Viveiros de Castro diz quase a mesma coisa que Portelli a certa altura, quando discute a pergunta que lhe fez uma aluna, a qual gostaria de saber se ele acreditava que os pecaris, porcos do mato, são humanos, como dizem os índios Esse Eja da Amazônia boliviana. Como Viveiros de Castro respondesse que “não”, a aluna então o provocou: “Como você pode sustentar que leva o que os índios dizem a sério? Isso não é só um modo de ser polido com seus informantes? Como você pode levá-los a sério se só finge acreditar no que eles dizem?” (p.133) O autor, entre outras coisas, afirma: “Quando um antropólogo ouve de um interlocutor indígena (ou lê na etnografia de um colega) algo como ‘os pecaris são humanos’, a afirmação, sem dúvida, interessa-lhe porque ele ‘sabe’ que os pecaris não são humanos” e passa a se perguntar “o que os índios estão dizendo, quando dizem que os pecaris são humanos” (p. 134-5)

Mutatis mutandis é isso o que diz Portelli quando afirma que é preciso tomar os fatos (isto é, “o pecari não é humano”) e as representações (ou seja, “os pecaris são humanos”) juntos, para se perguntar o que essa justaposição diz. E é isso que estou enfatizando aqui quando me refiro às possibilidades heurísticas de narrativas de experiência pessoal, isto é, àquilo que as entrevistas efetivamente podem me ensinar. No dizer de Jean-Pierre Albert, deixar de achar que as palavras citadas só servem para ilustrar uma representação que se julga coletiva, e passar a se perguntar como essas palavras podem favorecer uma tomada de consciência de minha parte.

Viveiros de Castro defende que os conceitos indígenas são capazes de uso filosófico (p. 125) e propõe que recusemos “a vantagem epistemológica do discurso do antropólogo sobre o do nativo” e que entendamos “a relação de conhecimento como suscitando uma modificação necessariamente recíproca”. Isso é o mesmo, diz ele, que levar o pensamento nativo a sério. Nessa situação, “o propósito do antropólogo deixa de ser o de explicar, interpretar, contextualizar,

racionalizar esse pensamento, e passa a ser o de o utilizar, tirar suas consequências, verificar os efeitos que ele pode produzir no nosso” (p.129).

Gostaria de trazer aqui dois exemplos de trechos de entrevistas que ajudaram a provocar uma “tomada de consciência” de minha parte, ou, como diz Viveiros de Castro, que produziram efeitos no meu pensamento. Obviamente não são as únicas entrevistas que provocaram isso em mim, mas são as que trago hoje para essa discussão. Trata-se de duas narrativas de experiência pessoal que ouvi de militantes do movimento negro durante o projeto “Histórias do movimento negro no Brasil”, desenvolvido junto com Amílcar Araujo Pereira entre 2003 e 2007 e que resultou num total de 39 entrevistas, com 110 horas de duração, todas disponíveis para consulta no Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas.

O primeiro trecho é da entrevista de Josilene (Jô) Brandão, militante do movimento negro quilombola no Maranhão, que foi gravada em outubro de 2005.⁷ O trecho está publicado no livro *Histórias do movimento negro no Brasil*,⁸ um dos resultados do projeto:

Quando eu já tinha terminado o primeiro grau, fui ser professora. Eu tenho uma coisa muito interessante, mamãe dizia: “Parece cigano, vive no mundo.” Porque as coisas me incomodavam. Eu fui para a comunidade e vi que os meninos não sabiam ler e não tinham escolas. Aí fui inventar de ensinar as crianças. Tinha umas igrejas, aquelas capelas que as pessoas fazem no interior, e comecei a ir todo dia dar aulas para os meninos lá. Comecei a alfabetizar crianças de várias comunidades. E mamãe dizia: “Como é que ela vai dar aulas para esses meninos? Quem vai pagar?” Mas eu não tinha nada para gastar no interior mesmo. Um dia, a comunidade mais perto que tinha escola formal me convidou para dar aulas na escola. Aí já era outra coisa, porque era a prefeitura que queria contratar uma professora. E a comunidade queria que fosse eu.

⁷ Josilene (Jô) Brandão nasceu na comunidade de Salobo, próxima à cidade de Bacabal (MA), em 14 de setembro de 1968. Iniciou sua militância em grupos de jovens da Igreja católica e no Partido dos Trabalhadores. Foi assessora das mulheres quebradeiras de coco babaçu no Maranhão, assessora da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (Aconeruq), fundada nos anos 1990, e integrante da Coordenação Nacional de Quilombos (Conaq), entidade fundada em 1996.

⁸ Alberti, Verena & Pereira, Amílcar Araujo (org.). *Histórias do movimento negro no Brasil*: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro, Pallas, CPDOC-FGV, 2007.

Em meados dos anos 1980, o Centro de Cultura Negra do Maranhão, CCN, realizava os primeiros encontros de comunidades negras.⁹ No ano de 1987 foi o II Encontro de Comunidades Negras do Maranhão, e o assunto era “educação”. Eles tinham feito um trabalho de identificação das áreas de quilombo, e então convidaram várias comunidades rurais. Mandaram um convite para a comunidade e as pessoas me mandaram para o Encontro, porque ia tratar da questão do negro e de educação. Foi a primeira vez que eu tive contato de fato com o movimento negro. E foi um momento marcante porque era eu me descobrindo enquanto negra. Porque tinha a coisa de ser “moreno” da família, mesmo sendo negra, mas tratando isso de outra forma. E quando cheguei no Encontro foi uma coisa muito bonita, porque foi a primeira vez que eu vi tantos negros reunidos e todo mundo muito bonito. Foi um momento que eu registrei, porque foi como se eu tivesse me achado. Quando entrei naquele auditório, tudo era negro, eram negros e negras. Era como se eu tivesse entrado e me visto. Foi essa sensação, que eu guardo até hoje: de ter me visto ali.

Eu digo que foi o lugar em que eu me achei, porque me vi igual àquelas pessoas. É a questão da auto-estima: era como se eu tivesse me encaixado naquele lugar muitíssimo bem. Então fiquei super-emocionada de conhecer as pessoas do movimento negro: o Magno Cruz, a Socorro Guterres... Tenho muita lembrança do CCN. As pessoas nem sabem dessa história. Eu guardo isso com muito carinho, porque foi como se eu fosse nascer de novo. E também era a primeira vez que eu me sentia uma mulher negra e bonita, porque eu olhava as mulheres parecidas comigo e todas muito arrumadas. Então era diferente dos outros lugares em que eu tinha estado. É o momento em que descubro a minha própria identidade, de saber de onde eu vim e tal. Então foi o momento mais bonito da minha vida de militância, porque ali conheci pessoas, conheci o movimento e aprendi muitas coisas da vida que eu tinha diferente, como, por exemplo, “ser morena”. O que era isso? Havia muitos debates sobre “ser negro”. Então ali eu comecei a aprender de fato – porque aprendizado é para a vida toda – o que era o movimento negro e o que ele significava. Foi a primeira vez que eu fui para o *reggae*, por exemplo. No meu bairro, o *reggae* era discriminado porque era coisa de marginal – esse era o senso comum. E eu também “viajava” nisso por não conhecer. Eu não tinha nenhum conhecimento do que significava isso. E sofria discriminação

⁹ O Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), importante entidade do movimento negro no Maranhão, foi fundado em setembro de 1979.

sem perceber que era assim. Eu tinha um namorado que era negro, e as minhas colegas achavam esquisito: “Por que você está namorando esse negro?” Eu dizia: “Mas nós também somos negras. Qual o problema?” “Ah, não!” E às vezes não queriam sair e tal. E lá, nesse encontro, eu percebi esse universo ouvindo o Magno e outras pessoas falando o que era o movimento negro.

Voltei para a casa como se fosse outra pessoa. Já voltei totalmente com o discurso do que era ser negro, essa coisa toda. Então foi um passo super-importante na minha vida de militante, que já era militante de outras coisas, mas não necessariamente dessa causa negra.

Imagino que já tenha dado para perceber o quanto essas entrevistas são ricas. Note-se que o trecho escolhido é uma narrativa de experiência de vida: Jô Brandão nos conta algo que aconteceu com ela e que a transformou. É claro que entrevistas de história de vida e relatos autobiográficos em geral não são feitos apenas de narrativas desse teor. Há também reflexões, balanços, descrições de situações, de lugares etc. Mas aqui é como se algo estivesse se produzindo – as narrativas de experiência pessoal, de alguma forma, são também “acontecimentais”, se assim podemos dizer.

Para deixar isso um pouco mais evidente, gostaria de lançar mão de uma imagem que o jurista Evandro Lins e Silva usou com frequência em entrevista que concedeu a Marly Motta e a mim no início dos anos 1990 e que também está disponível no CPDOC.¹⁰ Evandro Lins e Silva gostava de repetir que o julgamento era o momento em que “dramas da vida” se resolviam. Por exemplo:

No dia em que havia julgamento com advogados famosos, bons expositores, a sala enchia, todo mundo queria assistir ao espetáculo, que é muito interessante, é um drama da vida que se resolve naquele dia, através de um debate entre as partes e, depois, do julgamento secreto dos jurados.¹¹

Gostaria que a ideia de “drama”, emprestada ao teatro e que evoca, portanto, a ação direta de indivíduos, reforçasse a especificidade “acontecimental” dos relatos de experiência aqui

¹⁰ A entrevista foi publicada em livro: Silva, Evandro Lins e. *O salão dos passos perdidos: depoimento ao CPDOC*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira e Editora FGV, 1997, disponível em http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/150.pdf (acesso em 19/7/2015).

¹¹ Id., *Ibid.*, p. 115. Sobre essa recorrência e outros elementos da entrevista de Evandro Lins e Silva, escrevi “Dramas da vida: direito e narrativa na entrevista de Evandro Lins e Silva”, in: Alberti, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2004, p.91-111.

examinados – os de Helena Valero e Jô Brandão, já citados, e o próximo, de Magno Cruz, mencionado por Jô Brandão.¹²

A entrevista de Magno Cruz foi gravada em setembro de 2004 e o trecho a seguir também está publicado no livro *Histórias do movimento negro no Brasil*. Nele Magno comenta sua candidatura a vereador em São Luís, na legenda do Partido dos Trabalhadores (PT), nas eleições de 1988:

Mas o que mais me chocou durante a campanha em 1988 foi o que aconteceu quando eu estava saindo de uma reunião na sede do CCN – que é num bairro de periferia, o bairro João Paulo. Eu já tinha gravado o programa eleitoral do PT. Cada vereador tinha um espaço de dez segundos. Hoje tem mais, porque o partido cresceu, mas na época era cruel. Dez segundos eram para eu dizer assim: “Eu sou Magno.” Ou então: “Meu número é 13...” Não lembro mais o número. Não dava para dizer as duas coisas. Nessa época eu estava barbudo – o tipo do petista era usar barba, o Lula usava –, usava uma boina colorida, roupas coloridas e com esse cabelão. Então causava um impacto a minha imagem, não é? Aparecia e sumia rapidamente. Eu vinha subindo para pegar o ônibus, passei por uma casa humilde e vi a chamada do PT. Tinha uma música que era característica da inserção. Aí me lembrei que nesse dia eu ia aparecer, porque não era todo dia que aparecia, eram muitos candidatos. Eu nunca tinha me olhado na televisão em campanha, aparecia mais na televisão como militante do movimento negro. Corri e fiquei numa janela lá na casa: a televisão ligada, uma família negra, todos indubitavelmente negros, e o pai sentado. Tinha três filhos, parece que dois rapazes, uma jovem já quase adolescente e a mulher. Aquela postura do pai com o pé na cadeira, sentado em uma poltrona, aquela coisa do chefão, não é? A mulher sentada de uma forma mais submissa, e os filhos assim. Na realidade ninguém estava olhando para a televisão. No horário político ninguém olha para a televisão. E na hora em que eu apareci todo mundo olhou. Então o pai se levantou e muito indignado falou para

¹² Magno Cruz nasceu em São Luís em 25 de maio de 1951. Engenheiro formado pela Universidade Estadual do Maranhão em 1976, foi funcionário da Companhia de Água e Esgotos do Maranhão (Caema) a partir de 1980. Foi presidente do Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) por dois mandatos consecutivos, de 1984 a 1988. À época da entrevista, era presidente do Conselho Diretor da Sociedade Maranhense de Direitos Humanos e era diretor de formação do Sindicato dos Urbanitários do Maranhão, filiado à Central Única dos Trabalhadores (CUT).

a televisão: “Mas o que esse negro quer, rapaz? Esse negro não está vendo que isso não é lugar para ele?”

Eu não consegui superar isso até hoje, acredita? Mesmo com toda a militância, com toda a força, aquilo me deprimiu tanto que pensei seriamente, no outro dia, em abandonar a campanha. Mas a gente já estava no barco e não tinha mais como voltar atrás, até seria uma covardia. Mas ver o meu povo dizendo aquilo me chocou muito. O meu povo não ia votar em mim. Na realidade, eu cheguei a essa conclusão. Até que tive mil e poucos votos. Teve candidato com seiscentos que se elegeu, porque tinha a questão do coeficiente eleitoral. Mas aí cheguei à conclusão, para superar isso, que nós temos que trabalhar. Não adianta lamentar. Eu não faço apologia que negro tem que votar em negro, mas tem que votar no negro que tenha coerência com a luta.

As gravações das entrevistas de Jô Brandão e Magno Cruz têm, respectivamente, 1h50min e 2h25min de duração. Os dois trechos aqui transcritos não podem, pois, dar conta da dimensão dessas entrevistas. Contudo, não podemos negar que ambos são muito pregnantes. Merece destaque sua plasticidade: podemos imaginar, diante de nossos olhos, as cenas descritas pelos dois entrevistados, quase como num filme. As cenas são relatos de experiências transformadoras, marcantes, que produziram, nos entrevistados, aprendizados, dos quais nós também nos beneficiamos. Voltando ao que venho discutindo nesse artigo: os dois relatos favorecem uma tomada de consciência de minha parte, eles produzem efeito no meu pensamento e podem ser por mim utilizados.

Em escrito anterior observei, por outro viés, as possibilidades heurísticas das narrativas de experiência pessoal, relacionando-as com o conceito de “jogos de linguagem” de Wittgenstein.¹³ Em suas *Investigações filosóficas*, Ludwig Wittgenstein mostra que o significado de uma palavra é seu emprego na linguagem, emprego esse que aprendemos ao vermos serem jogados os jogos de linguagem. Essa concepção vai de encontro à ideia comumente aceita de que existiria uma rede de

¹³ Alberti, Verena. “Narrativas pregnantes como ‘jogos de linguagem’: possibilidades da história oral à luz da teoria da linguagem de Wittgenstein.” *História Oral*. Revista da Associação Brasileira de História Oral. Rio de Janeiro, Associação Brasileira de História Oral, v. 11, n. 1-2, jan.-dez.2008, p. 127-148. Disponível em <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=viewFile&path%5B%5D=154&path%5B%5D=155>.

combinações de objetos à qual correspondem as palavras. Usei essa reflexão de Wittgenstein para tentar entender o que relatos como os de Jô Brandão e de Magno Cruz me dizem:

Ao analisar nossas entrevistas de história oral podemos abraçar a ideia central das *Investigações filosóficas* e romper com a noção da função única da linguagem como transmissora de pensamentos, ações, lembranças, ou denominadora de objetos (...). As entrevistas são também momentos de constituição de determinados *usos* da linguagem, determinados *empregos* de palavras e de conceitos entre nossos entrevistados e, nesse sentido, podem ser vistas como mais do que simples “versões”. “O significado de uma palavra é seu emprego na linguagem”, diz Wittgenstein. Ao dar exemplos e ao contar histórias, o entrevistado trabalha o significado do acontecimento ou da conjuntura sobre a qual está falando, e o define para nós. É como se estivesse nos ensinando os diferentes “jogos de linguagem” daquele grupo. (p. 143-4)

Ou seja, retomando a proposta de Viveiros de Castro, o objetivo do antropólogo deve deixar de ser o de explicar, interpretar e contextualizar o pensamento do “nativo”, para passar a tomá-lo (o pensamento) como potencialmente capaz de um uso filosófico.

Como não sou negra e como não sou capaz de ter a experiência do que é ser negro, ou negra, essas entrevistas me permitem utilizar os pensamentos dos meus entrevistados e verificar os efeitos que podem produzir no meu. Não se trata de eu me “colocar na pele” dos meus entrevistados, numa espécie de identificação hermenêutica, pois esse movimento não me levaria muito além de uma empatia estéril. Trata-se, sim, de acompanhar a complexidade das experiências dos meus entrevistados e seus efeitos nas suas reflexões para compreender como o racismo opera e modificá-lo em mim. Isso porque, quando me contam essas experiências “dramáticas”, não estão apenas falando deles, mas também de minha relação com eles.¹⁴

¹⁴ Como bem observa Viveiros de Castro, quando o interlocutor indígena diz ao antropólogo que os pecaris são humanos, está ensinando-lhe sobre essa noção e também sobre outras coisas: “sobre as relações entre ele e seu interlocutor, as situações em que tal enunciado é produzido ‘espontaneamente’, os gêneros de fala e o jogo de linguagem em que ele cabe. Essas outras coisas, porém (...), estão muito longe de esgotar o sentido do enunciado. Reduzi-lo a um discurso que ‘fala’ apenas de seu enunciador é negar a este sua intencionalidade (...).” (p. 136).