

“ESCREVER” – UM VERBO REFLEXIVO. HUGO LOETSCHER E A “LITERATURA PARTICIPANTE”

por

Jeroen Dewulf*

No seu artigo “Écrivains et écrivants”,¹ Roland Barthes distingue, como já refere o título, entre escritores (*écrivains*) e “escreventes” (*écrivants*). Escritores preocupam-se essencialmente com a pergunta “Como escrever?”, enquanto escreventes estão mais preocupados com a pergunta “Escrever o quê?”. Dito doutra maneira, a escritores interessa o lado intransitivo do verbo “escrever”, a escreventes interessa mais o lado transitivo. Quem trabalha com a língua sabe, no entanto, que “escrever” tem ainda uma outra relação com o sujeito. Trata-se de uma relação que no mundo científico assusta muitos, mas que nem por isso tem sido objecto de grande investigação. Parece, de facto, que muitos preferem ignorar a reflexividade do verbo “escrever”. Mas, e é este o ponto de partida do meu artigo, quem é que se atreve a dizer que se consegue escrever num estado de distanciamento absoluto em relação ao assunto da escrita? Quem é honesto não tem outra opção, senão admitir que quem escreve, pelo menos parcialmente, também “se escreve” a si próprio. Para dizer o mesmo com as palavras de, novamente, Roland Barthes, atingir na escrita o grau zero é impossível.

À primeira vista, esta afirmação pode parecer inofensiva. A questão torna-se, no entanto, bastante problemática quando estamos perante a necessidade de, por exemplo, descrever uma cultura que os nossos leitores desconhecem por completo. A consequência dramática – mas lógica – da afirmação anterior seria, portanto, que o resultado nunca poderia ser uma descrição completamente objectiva desta cultura uma vez que o autor acaba sempre por “se escrever” a si próprio. Dito doutra maneira, uma descrição objectiva de uma outra cultura não passa de uma utopia.

Nas últimas décadas, esta questão tornou-se o problema central da antropologia. A descrição de uma outra cultura deixou de ser tanto um problema filosó-

* Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

¹ Barthes, Roland: “Écrivains e écrivants”, em: R.B., *Essais critiques*, Paris, 1964.

fico, político ou psicológico, e passou a ser cada vez mais uma questão da escrita. No seu livro *The ethnographic imagination* Paul Atkinson sublinha que “all scholarly or ‘scientific’ writing must rely on textual conventions and rhetorical methods”² e conclui que não existe nenhum texto neutro. Atkinson mostra como até um artigo altamente científico sobre ADN, que saiu na revista *Nature*, não consegue ser totalmente abstracto³; e já que este tipo de texto não é neutro, escritas etnológicas sê-lo-ão muito menos ainda.

Esta problemática é, no entanto, relativamente recente. Durante séculos a descrição de outras culturas era um assunto que se restringia aos europeus. Já que ninguém duvidava que apenas brancos eram capazes de dizer como eram os asiáticos, africanos ou índios e como o contrário – quando muito – só tinha algum interesse como jogo⁴, o facto de que ao escrever sobre outros, estamos também a “escrever-nos” a nós próprios, não era, de modo algum, considerado um problema. O resultado catastrófico da não-problematização da autoridade do Eu narrativo é do conhecimento de todos e veio em 1979 com a publicação do famoso livro *Orientalism* de Edward W. Said⁵ com a forma de uma bofetada para todo o mundo académico ocidental: a imagem que se tem construído nos últimos séculos do oriente (e não só) não passa de um conjunto de clichés e os nossos estudos orientais (e não só) baseiam-se em pilares podres. Era como se Frantz Fanon tivesse voltado, desta vez disfarçado de palestino.

Dizer que o problema nunca preocupou os antropólogos seria cometer uma injustiça. Sabia-se que algo estava errado e esta consciência foi aumentando com o declínio do colonialismo. Inicialmente, o problema era considerado de origem filosófica e resumir-se-ia à questão do verdadeiro conhecimento. Pensava-se que, ao evitar que factos objectivos fossem distorcidos por uma visão subjectiva, se conseguiria produzir textos etnográficos objectivos. A solução parecia ter sido encontrada numa mudança de perspectiva: a outra cultura seria agora representada a partir da perspectiva dos seus membros e não com base na apreciação (eurocêntrica) de quem a descrevia. A solução não era nova. Já na sua *História general de las cosas de Nueva España*, o franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1540) apresentava uma visão em nahuatl, acompanhada de uma tradução (não muito fiel) em castelhano, para poder descrever a conquista do México na perspectiva dos nativos. Outro exemplo, mais recente, era o Johann Stanislaus Kubary (1846-1896), filho de um húngaro e uma alemã, que vivia no arquipélago

² Atkinson, Paul: *The ethnographic imagination: textual constructions of reality*, London-New York, 1990, p. 35.

³ Atkinson, 1990, p. 45.

⁴ Poder-se-ia pensar p.ex. nas famosas *Lettres Persanes* de Montesquieu.

⁵ Said, Edward W: *Orientalism*, New York, 1979.

das Carolinas onde até se tornou chefe da tribo, e que tentou descrever a cultura das ilhas Palau na perspectiva dos próprios habitantes. Foi Kubary que serviu de exemplo ao “pai” da antropologia moderna, o polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942). No seu famosíssimo *Argonauts of the Western Pacific* (1922), Malinowski descreve a cultura dos trobriandeses na Nova Guiné utilizando o método que a partir daí se tornou obrigatório para qualquer antropólogo: a “observação participante”. Isto é, o antropólogo tem que viver no meio da cultura que pretende descrever, tem que poder comunicar perfeitamente com os nativos e só assim conseguirá descrever a cultura tal como os próprios membros desta cultura a teriam representado (se soubessem escrever, o que – felizmente para Malinowski – não era o caso).

Gostaria de deixar agora por um instante a antropologia e virar-me para a literatura. Pois, a descrição da vida em outras culturas não era exclusiva da antropologia, e além disso, durante e logo após aquilo que infelizmente ainda se costuma chamar “os descobrimentos”, nos relatos sobre a vida em culturas longínquas não havia uma linha clara entre ficção e realidade. Quem vendia mais eram geralmente aqueles que nunca tinham saído do seu país e que compilavam vários relatos e fantasiavam as ligações entre eles. A literatura não só influenciava muito a imagem que se criava na Europa destas culturas, como também servia de exemplo a muitos antropólogos. É conhecida, por exemplo, a importância que a obra de Joseph Conrad tinha para o seu compatriota Malinowski.

As condições eram, no entanto, totalmente distintas das da antropologia. A reflexividade da escrita não poderia ser um obstáculo para os escritores, já que esta era parte essencial da literatura. Ninguém esperava da literatura uma descrição completamente objectiva da realidade, ninguém lia o *Mowgli* de Kipling ou o *Tarzã* de Burroughs como relatos verdadeiros. A consequência da aceitação da reflexividade é, porém, que obras literárias acerca de uma cultura estrangeira têm sempre uma imagem subjectiva desta cultura, que não é fiel à realidade e que também não o deveria ser. Apesar de esta ser uma consequência muito lógica, a crescente vontade, sobretudo com o fim do colonialismo, por parte de escritores de representar uma cultura estrangeira de uma forma honesta e verdadeira, fez com que também na literatura se procurasse alternativas.

Queria concentrar-me em dois escritores de língua alemã que nos anos 70 procuravam representar o Brasil, mais precisamente, o Nordeste brasileiro, a partir da perspectiva dos próprios nordestinos. Começo com o alemão Hubert Fichte. Em 1976 publicou a sua obra *Xango*⁶, uma colectânea de fotografias da sua mulher

⁶ Fichte, Hubert: *Xango: Die afroamerikanischen Religionen. Bahia, Haiti, Trinidad*, Frankfurt a.M., 1976.

Leonor Mau acompanhadas de textos seus. Mais tarde, em *Lazarus und die Waschmaschine*⁷, volta a falar sobre o candomblé da Bahia. O que Fichte pretendia era introduzir a “observação participante” na literatura. Foi viver numa comunidade de candomblé, participou nos rituais e criou figuras literárias que falavam “com a voz dos verdadeiros bahianos” (embora falassem alemão). Para não deixar dúvida nenhuma acerca da objectividade do seu trabalho, termina o capítulo sobre a Bahia com nada mais nada menos do que dezasseis (16!) páginas de notas com informações sobre os seus informantes, sobre as plantas mágicas, etc. O resultado foi baptizado como “etnopoesia” e os livros tornaram-se um sucesso na Alemanha.

A crítica alemã elogiou o esforço de Fichte e quando, em 1979, é publicado o livro *Wunderwelt*⁸ do suíço Hugo Loetscher, viu nisso apenas uma tentativa barata de imitar Fichte.⁹ Um dos poucos críticos literários que contrariou o elogio a Fichte foi Renato Berger, que já antes de sair o livro de Fichte conhecia o candomblé, e que tinha grandes problemas com a limitação feita por Fichte do candomblé à homossexualidade. Além disso, Berger criticava a escolha da palavra “etnopoesia” já que, na sua opinião, o resultado era, no fundo, muito mais “etno” do que “poesia”.¹⁰ Berger tinha razão nas suas dúvidas, mas que alternativa havia senão abandonar a ficção para poder escrever de uma maneira justa sobre uma outra cultura?

Foi isto que fez Hugo Loetscher e fê-lo de uma maneira muito provocante. O suíço tinha trabalhado vários anos como jornalista no Brasil. Numa das suas viagens pelo sertão cearense, foi testemunha do enterro de um anjinho. Uma criança tinha sido vítima da miséria do interior do Brasil, mas como morreu numa idade em que ainda não se consegue usar a razão, era considerada anjinho. Por isso não havia razão para estar triste, já que ela (ao contrário de nós, pecadores,) ia directamente para o céu. Loetscher decide escrever um livro em que esta criança, a Fátima, é a personagem principal à qual Loetscher vai contar a história do seu próprio Nordeste. Uma vez que ela não teve a possibilidade de conhecer o Nordeste em vida, pelo menos na fantasia do escritor iria conhecê-lo. Daí que a linguagem do livro seja extremamente simples já que, aparentemente, se trata de um monólogo com uma criança. Loetscher utiliza uma técnica que hoje no pós-modernismo é muito usada, mas que em 1979 ainda era inovadora: a variação da linguagem. O escritor suíço defende que cada situação tem a sua própria lingua-

⁷ Fichte, Huberto: *Lazarus und die Waschmaschine: Kleine Einführung in die Afroamerikanische Kultur*, Frankfurt a.M., 1985.

⁸ Loetscher, Hugo: *Wunderwelt: eine brasilianische Begegnung*, Zürich, 1979.

⁹ Veja p. ex. a crítica de Hanspeter Brode no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de 23.05.1979.

¹⁰ “Im Klappentext wird von einer Verbindung zwischen Poetik und Ethnologie gesprochen. Was als Poesie aufgefasst werden könnte, ist lediglich die Druckweise, ein Satz unter dem andern wie in Gedichtform.” Berger, Renato: “Xango: Gott der armen Leute?”, em Thomas Beckermann (Ed.): *Hubert Fichte: Materialien zu Leben und Werk*, Frankfurt a.M., 1995, p. 124.

gem. Se um escritor quer descrever uma região, tem que procurar as várias situações que fazem a condição humana da região e representá-las numa linguagem específica. Daí que a situação dos heróis da literatura de cordel, como Lampião, seja representada numa linguagem completamente diferente da linguagem que representa a situação dos políticos que defendem uma justiça social, como Francisco Julião, ou dos religiosos, como o Padre Cícero, etc. Assim surgem um conjunto de situações que na sua totalidade falam as várias “línguas” do Nordeste.

A diferença fundamental em relação à obra de Fichte é que, no entanto, Loetscher não abandona a literatura, mas, antes pelo contrário, procura – dependendo da situação – o esteticismo e a fantasia adequados. *Wunderwelt* é por isso um verdadeiro jogo de metáforas, uma obra cheia de ironia e fantasia. Apesar de apresentar uma imagem do Nordeste que se baseia em estudos, visitas, leituras, conversas, fica claro que se trata de uma imagem pessoal e subjectiva do Nordeste. Mas, defende Loetscher, “cheguei à conclusão de que assim, me aproximei muito mais da realidade nordestina do que se tivesse feito um trabalho sociológico ou histórico”.¹¹

Como era de esperar, a opção de Loetscher de descrever uma região do Terceiro Mundo desta maneira, gerou muita polémica. O crítico literário Christoph Siegrist acusou Loetscher de ter feito um aproveitamento estético da miséria,¹² e o seu colega Heinrich Delb disse não compreender porque é que Loetscher não tinha feito um trabalho sociológico em vez de “se perder em metáforas”.¹³ Resumindo: os críticos não compreendiam porque é que Loetscher, ao contrário de Fichte, tinha dado tanta importância aos aspectos literários, o que, na opinião dos críticos, teria levado a uma imagem do Nordeste completamente errada e injusta.

Mas será que Loetscher realmente errou? Será que, ao insistir tanto na ficção, apresentou uma imagem que não tinha nada a ver com a realidade? Para poder responder a esta pergunta, fiz algo que está muito na moda na antropologia actual: procurei a opinião dos “descritos”, neste caso concreto, de um pequeno grupo de estudantes nordestinos da Universidade de Fortaleza que sabiam ler alemão. Procurámos erros em *Wunderwelt* e encontrámos, de facto, vários. No capítulo sobre Lampião por exemplo, Loetscher escreve que o cerco da cidade de Mossoró foi um grande sucesso,¹⁴ enquanto que na realidade foi um fracasso total.¹⁵ Em relação a Francisco Julião, Loetscher escreve que este, na sua luta

¹¹ Loetscher, Hugo: “Vom Bild zur Erzählung”, em *Tages Anzeiger Magazin*, 10.03.1979.

¹² Siegrist, Christoph: “Wunderwelt als Sprachwunder”, em *Aargauer Tagblatt*, 05.05.1979.

¹³ Delb, Heinrich: “Brasilianische Begegnung”, em *Sankt Galler Tagblatt*, 28.04.1979.

¹⁴ “Was für ein Militär wäre er [Lampião] gewesen – er hat privat eine Stadt wie Mossoró belagert.” Loetscher, *Wunderwelt*, p. 140.

¹⁵ Veja p. ex. a opinião do sociólogo norte-americano Billy Jaynes Chandler sobre o cerco de Lampião: “Mossoró, o empreendimento mais ambicioso e o mas imprudente de sua carreira, fora um erro.” Chandler, Billy Jaynes: *Lampião: O Rei dos Cangaceiros*, Rio de Janeiro, 1986.

social “[ao contrário de falsos profetas como o Padre Damião], não se baseava na bíblia, mas sim no código civil.”¹⁶ Os estudantes conseguiram, no entanto, encontrar uma entrevista com Julião em que este afirma exactamente o contrário: “We use in our exhortation the words of the Bible. Yes, because the Bible is a revolutionary book.”¹⁷

Uma conclusão demasiado rápida poderia ser a de que os críticos, afinal, tinham razão nas suas reservas em relação a tanta fantasia e tanto esteticismo e que, de facto, teria sido muito melhor se Loetscher tivesse seguido o exemplo de Fichte, reduzindo a componente literária quase a zero. Só que os estudantes não só leram *Wunderwelt*, como também *Xango*. Além de estranhar a importância excessiva que Fichte tinha dado à homossexualidade, descobriram vários erros ortográficos. O que por si só não é grave, mas se torna problemático quando precisamente os erros são a base de grandes teorias. Em relação a – outra vez – os homossexuais, Fichte constata que estes no Brasil são chamados “bichos” e, já que bicho significa animal, os homossexuais passivos na Bahia seriam, na sua opinião, tratados como se fossem animais, como se fossem verdadeiros bichos.¹⁸ É óbvio que esta teoria não tem pés nem cabeça já que fica claro que Fichte ouviu mal e, em vez da palavra “bicha” ouviu “bicho”. O resultado foi que uma teoria muito séria como esta de Fichte resultou numa gargalhada para os brasileiros.

Mas o objectivo aqui não é ridicularizar escritores. O que queria demonstrar é que é fácil encontrar erros, tanto na obra de Loetscher como na de Fichte e em todas as obras de todos os escritores que escrevem sobre uma cultura diferente. O que importa saber é que se comete sempre erros, e juntar, como fez Fichte, dezasseis páginas de notas explicativas, não resolve o problema. Para Loetscher, que declara abertamente que limita a objectividade aos trabalhos jornalísticos, e que na literatura nunca pretende abandonar a fantasia e a imaginação,¹⁹ esta discussão (sobre se Lamião afinal ganhou ou perdeu em Mossoró) é um problema secundário, enquanto que a questão do “bicho” tinha tirado o tapete debaixo dos pés de Fichte, que com todos os seus esforços para escrever só e apenas a “verdade” tinha fugido da literatura.

Voltamos agora à antropologia, onde já antes se apresentara a obra prima da “observação participante” aos “observados”, ou seja, os trobriandeses. O resultado foi dramático para os antropólogos, uma vez que os trobriandeses não concordaram

¹⁶ Loetscher, *Wunderwelt*, p. 105.

¹⁷ Julião, Francisco: *Cambão – The Yoke: The Hidden Face of Brazil*, Pinguin Books, 1972.

¹⁸ Fichte, *Xango*, p. 57.

¹⁹ “Ich komme nicht darum herum, als Intellektueller Stellung zu aktuellen Fragen zu beziehen. Und Stellung beziehen, heisst: mich dazu äussern. Tue ich dies jedoch als Journalist, ziehe ich mich nicht in den Elfenbeinturm zurück, so nehme ich mir das Recht heraus, in der Literatur nach literarischen Kriterien – und nur nach literarischen – vorzugehen.” Bucher/Ammann, *Schweizer Schriftsteller im Gespräch*, Band I, Basel, 1970, p. 81-82.

com quase nada daquilo que Malinowski, aparentemente com “a voz deles”, tinha escrito, e até ficaram revoltados.²⁰ Uma alternativa surgiu nos anos trinta com o documentarismo do antropólogo norte-americano Paul Radin, claramente influenciado por Sahagún. Para não perder a originalidade, propôs uma apresentação do texto na língua original, tal como os nativos o tinham produzido, acompanhado por uma tradução e uma análise. Além disso, Radin defendia uma ideia muito moderna, nomeadamente, que era incorrecto e injusto falar em “índios-Crow” ou “índios-Winnebago” em vez de aceitar que cada informante era apenas um indivíduo. O que Radin esqueceu foi que o antropólogo com a sua presença e perguntas interfere sempre naquilo que o nativo diz e que os textos na língua original não eram verdadeiramente originais, eram já uma primeira interpretação. A etnoteoría, ligada a nomes como Pike, Goodenough ou Sturtevant, defendia nos anos setenta a elaboração de uma meta-linguagem através da qual o antropólogo poderia descrever uma outra cultura de uma maneira completamente objectiva. O resultado foi, no entanto, que os textos assim produzidos só eram acessíveis a uma pequena elite de especialistas no assunto. A teoria descritiva, que surgiu nos anos oitenta, defendia que se poderia evitar uma visão subjectiva ao substituir a narração pela descrição. Com isto, porém, não era possível retirar a reflexividade à escrita, esta apenas era reduzida. O preço que se paga é, no entanto, elevado uma vez que textos que contêm apenas descrições tornam-se extremamente secos.

Em ensaios como “Deep Play” (1972), “Thick Description” (1973), “From the Native’s Point of View” (1974) ou “Works and Lives: The Anthropologist as Author” (1988) o antropólogo norte-americano Clifford Geertz causou uma verdadeira revolução na antropologia ao defender que o verdadeiro problema da antropologia era de origem narratológica. Geertz refere que Malinowski já se tinha apercebido deste problema e recusa-se, por isso, a aceitar Malinowski como o pai da “observação participante”, considerando-o antes como o primeiro que compreendeu o dilema literário da “descrição participante”.²¹ Geertz defende, com razão, que o etnógrafo nunca pode compreender a realidade da mesma forma que os seus informantes, daí que também nunca possa fornecer uma interpretação de primeira ordem. A sua conclusão lógica e exacta, mas ainda difícil de aceitar por muitos antropólogos, é que as obras etnológicas são sempre ficções, na medida em que são algo construído.

Constata-se, portanto, que a tendência dos próprios antropólogos é agora a de evoluírem em direcção à possível solução oferecida por Hugo Loetscher: em vez de ter medo da ficção, deve-se aceitá-la. A diferença entre Loetscher e an-

²⁰ Veja para esta polémica Young, Michael W. (Ed.): *The Ethnography of Malinowski: The Trobriand Islands 1915-1918*, London, 1979.

²¹ Geertz, Clifford: *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, 1988, p. 85.

tropólogos pós-Geertz continua a ser que Loetscher não só aceita, como também procura a ficção. A antropologia moderna não faz mais do que aceitar esta realidade, mas não pretende (ainda?) seguir o caminho da literatura. Para acalmar o entusiasmo de Geertz, James Clifford sublinha que “ethnographic discourses are not, in any event, the speeches of invented characters. Informants are specific individuals with real proper names – names that can be cited.”²² Geertz vê o problema, mas não o consegue resolver, e, portanto, o dilema literário continua a existir.

Vários antropólogos novos têm tentado resolver o problema recorrendo a um estilo que praticamente não se usava desde o iluminismo: o diálogo. Enquanto Montesquieu e outros contemporâneos inventavam os seus parceiros exóticos, Kevin Dwyer, E. Valentine Daniel, Vincent Crapazano e muitos outros oferecem trabalhos que são o resultado de diálogos verdadeiros com informantes específicos. É verdade que desta maneira se consegue praticamente evitar qualquer erro de interpretação, mas surgem outros problemas. O resultado já não pode ser considerado antropologia no sentido de apresentar e explicar uma cultura ou uma comunidade. Quem é apresentado e explicado é um indivíduo, que é membro de uma outra cultura e comunidade; mas na sua individualidade não a representa.²³ Além disso, corre-se o risco de esquecer os leitores e apresentar um trabalho que, quando muito, um pequeno grupo de especialistas consegue entender. O antropólogo alemão Volker Gottowik tem razão quando sublinha que a maneira de representar uma outra cultura tem que ser alegórica.²⁴ Isto significa que a obra sempre terá que ter em conta a cultura dos leitores. Descrever uma cultura tal como esta se vê a si própria, além de ser impossível, também é indesejável, pois o autor perderia a ligação com os seus próprios leitores. Volto aqui a citar Sahagún que já claramente se tinha apercebido deste problema. Quando James Lockhart no seu estudo sobre *La história general* refere que “Sahagún often elicited information not directly contained in the Nahuatl text”²⁵, não se pode entender estas alterações à versão original em nahuatl como sendo um tipo de falsificação. Trata-se de uma adaptação necessária para o seu público (espanhol), que teria grandes problemas de entendimento com uma tradução literal (que aliás já por si é uma adaptação). Descrever uma cultura estrangeira é, de facto, também uma questão de tradução adaptada.

²² Clifford, James: *The predicament of culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge-London, 1988.

²³ Isto é claramente o caso com Tuhami, a personagem central da obra *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago, 1980.

²⁴ Gottowik, Volker: *Konstruktionen des Anderen: Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Berlin, 1997, p. 119.

²⁵ Lockhart, James (Ed.): *We people here: Nahuatl accounts of the conquest of Mexico*, University of California Press, 1993, p. 2.

Poder-se-ia, no entanto, ir mais longe e perguntar se a pretensão de escrever sobre uma cultura “com a voz dos nativos”, sem aceitar que o resultado seja ficção, não é o cúmulo do neo-colonialismo. Que direito é que temos nós de falar por outras pessoas, e como reagiriam, por exemplo, os portugueses se um dia um cabo-verdiano ou angolano apresentasse um trabalho sobre Portugal “na perspectiva dos portugueses”? Quem levaria um trabalho desses a sério? Foi exactamente contra este neo-colonialismo disfarçado que reagiu Bernardo DeVoto no momento em que foi publicada a obra *And Keep Your Powder Dry* de Margaret Mead, ao dizer: “The more anthropologists write about the United States, the less we believe what they say about Samoa.”²⁶

O que Hugo Loetscher fez foi oferecer uma obra interessante sobre a cultura nordestina que mesmo assim está repleta de fantasia e de imaginação e que é, sem sombra de dúvida, ficção. Desta maneira, Loetscher oferece uma possibilidade de sair do beco sem saída em que, segundo Linda Alcoff, se encontram muitas feministas que hoje se recusam simplesmente a falar por outros: “speaking for others has come under increasing criticism, and in some communities it is being rejected. There is a strong, albeit contested, current within feminism which holds that speaking for others is arrogant, vain, unethical, and politically illegitimate.”²⁷

Não é por acaso que actualmente, como confirma E. Valentine Daniel, cada vez mais antropólogos passam a optar por escrever obras puramente ficcionais sobre outras culturas: “Kirin Narayan [...] in her recent novel, *Love, Stars and All That*; and so have Richard Handler and Daniel Segal in their study, *Jane Austen and the Fiction of Culture*. Scott Momaday’s *House Made of Dawn* and Tillie Olsen’s little jewel, *Yonnonidio, from the Thirties*, represent two of the many more literary works that have drawn deeply from the well of ethnography.”²⁸

Abrindo uma janela para os quatro cantos do mundo, a fantasia e a imaginação deram a Loetscher a possibilidade de, em harmonia com a sua teoria da situação polifónica, escrever sobre qualquer parte do globo, sem se enganar a si próprio ou a outros. A multiplicidade das vozes e a fantasia são dois pilares em que se baseia aquilo que, com um neologismo, se poderia chamar “literatura participante”. Desta forma, Loetscher conseguiu fazer acumular uma dialéctica do próprio e do diferente numa síntese em que o autor não precisa de ter medo de também “se escrever” a si próprio.

²⁶ apud Geertz, Clifford: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, London, 1993, p. 9.

²⁷ Alcoff, Linda: “The problem of speaking for others”, em *Cultural Critique*, Winter 1991-92, Nr. 20, p. 6.

²⁸ Daniel, E. Valentine/Jeffrey M. Peck (Ed.): *Culture/Contexture: Explorations in Anthropology and Literary Studies*, Berkeley-L.A.-London, 1996, p. 6.