

ENTRE A ETNOGRAFIA E A HISTÓRIA ORAL:
UMA PROPOSTA EMPÍRICA ETNOBIOGRÁFICA

Between Ethnography and Oral History: An Ethnobiographic Empirical Proposal

Maria Cristina DADALTO¹
Patricia PEREIRA PAVESI²

Fecha de recepción: 30 de julio de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 22 de octubre de 2018

RESUMO: Este artigo se apresenta como uma possibilidade de discussão e negociação no processo de produção e escritura na pesquisa sobre mobilidade humana numa perspectiva multidisciplinar, associando dois métodos de pesquisa: a história de vida e a etnobiografia. Propõe ampliar o debate e imprimir novos ritmos e tonalidades às investigações de caráter interdisciplinar em torno do fenômeno da mobilidade humana. Tem como referência de sistematização empírica o processo de investigação com uma migrante brasileira que partiu muito jovem para o Japão, tentou retornar para o Brasil por duas vezes e, por fim, depois de 15 anos vivendo naquele país, fez o processo de retorno definitivo após experienciar o trauma do sismo e do tsunami ocorridos em 2011.

PALAVRAS-CHAVE: Brasil, etnobiografia, história de vida, etnografia, mobilidade humana, circularidade.

ABSTRACT: This article presents a possibility of discussion and negotiation in the production process and writing in the research about human mobility using multidisciplinary perspective and associating two research methods: life history and ethnography. It proposes to expand the discussion and gives new rhythms and tonalities to interdisciplinary investigations in the human mobility phenomenon. As a reference of empirical systematization of the research process started with a Brazilian migrant who left very young for Japan, attempt to return to Brazil twice, and finally,

¹ Maria Cristina Dadalto, Doutora em História. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil.

E-mail: mcdadalto@gmail.com.

² Patricia Pereira Pavesi, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Departamento de Ciências Sociais. Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil.

E-mail: pppavesipatricia4@gmail.com.



after 15 years, returned definitely after experiencing the trauma from the earthquake and tsunami that occurred in 2011.

KEYWORDS: Brazil, ethnobiography, life's history, ethnography, human mobility, circularity.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, busca-se lançar um olhar sobre o fenômeno da mobilidade humana a partir de uma pesquisa que conjuga duas metodologias: a etnografia e a história oral. Nessa direção, a partir da trajetória de migração de um único sujeito, procura-se apreender os sentidos construídos nos processos de circulação e as estratégias de inserção e integração no lugar de destino. Além disso, intenta-se entender como as identidades e as fronteiras intersubjetivas são estabelecidas. Constituindo-se como uma proposta empírica etnobiográfica, a conjugação das duas abordagens se coloca como um desafio, dadas as diferenças de perspectivas teórico-metodológicas que nos conduzem.

O investimento inicial da pesquisa foi centrado na reconstituição de trajetórias individuais por meio do trabalho de campo com mulheres brasileiras em situação de migração entre Brasil-Japão e Brasil-Itália entre os anos de 1996 e 2017. Em um primeiro momento, utilizando apenas a metodologia da história oral, acompanhamos 24 mulheres. Posteriormente, a partir de 2015, as experiências de três dessas mulheres passaram a ser tematizadas numa perspectiva também etnográfica, explorando desde cenários de encontros face a face a performances e interações online em redes sociais digitais. Por fim, para este estudo, definimos discutir apenas um desses casos.

De modo mais geral, observamos, no rastreamento das trajetórias das três interlocutoras, a ênfase de seus discursos recorrentemente colocada nos desafios para a gestão das emoções em seus cotidianos. Identificamos, nesse processo, que o espaço imaginado era o *locus* no qual buscavam recompor seus mapas mentais e afetivos. Desse modo, por meio das etnografias realizadas, observamos como elas vivenciaram suas angústias frente a uma nova vida onde os eixos e as expectativas estavam circunscritos ao casamento, à família e ao parentesco.

Aos poucos, entendemos que a ênfase nas experiências pessoais precisava ser pensada como *locus* discursivo privilegiado para a expressão de suas condições num mundo de interações que eram constituídas em movimentos de ir e vir. Neste sentido, é importante considerar que elas passaram por inúmeros sofrimentos com a construção e/ou reconhecimento do parentesco, a inserção nos

universos do trabalho e do consumo e mesmo a livre circulação propiciada pelo domínio da língua. Todas, dificuldades próprias da produção de existência dos/pelos migrantes.

São, portanto, as experiências dessas três mulheres num mesmo período histórico, em realidades empíricas distintas, produzindo sentidos para as suas condições de deslocamentos – que dificilmente apareceriam em narrativas mais globais da experiência de migração entre Brasil-Itália e Brasil-Japão – que ensinaram o início dessa proposta de lançar nosso olhar para o campo e para a escrita. Avaliamos que apenas a pesquisa densa, local e atenta aos movimentos diários dos sujeitos, de suas narrativas, de seus silêncios e esquecimentos, preocupada com as teorias que esses mesmos sujeitos criam para justificar o seu lugar no mundo, poderia dar conta da gama de significados que são construídos em processos afetivos.

No processo de construção da pesquisa, fomos apreendendo os indícios do percurso que deveríamos seguir. Entendemos que o “mapeamento” das emoções das interlocutoras pode ser acionado de várias maneiras. Por exemplo, pela exploração de temáticas específicas e de eventos significativos, pela problematização dos efeitos de macroestruturas na fixação em novos territórios e tantas outras formas. Percebemos que todos esses caminhos poderiam ser mobilizados se o nosso foco na interação com as interlocutoras privilegiasse as suas histórias de vida.

Depreendemos que o recolhimento de informações pautado em variáveis como classe, gênero, etnia ou faixa etária, embora pudesse fornecer material valioso, também limitava a expressão das experiências “nativas”. Notamos que o fracionamento de espaços para a narrativa compromete a percepção holística de si, visto que, em campo, era frequentemente perceptível o desconforto das interlocutoras quando, estando em pleno desenvolvimento de suas próprias cosmologias de si, interferíamos para recolocar o foco nas questões que nos interessavam no momento. Era como se o fluxo fosse interrompido e menosprezadas vivências que, para elas, naquela forma de narrar, eram mais significativas.

No percurso, fomos nos dando conta do quanto a narrativa é a identidade em *devoir*, seja das interlocutoras, seja de nós, ouvintes/pesquisadoras. Compreendíamos como a narrativa é inventada no diálogo de alteridades do pesquisador e do nativo (Wagner, 2010). Assim, deixamo-nos levar pelas histórias e nos permitimos ser afetadas (Favret-Saada, 2005) naquele contexto da pesquisa, passando a experimentar o lugar do Outro a partir da sua fabulação. Ou seja, atuamos como *voyeurs* e protagonistas.

O desafio residia em encontrar formas de aproximar as técnicas de pesquisa da história oral e da etnografia. Do ponto de vista daquela, tínhamos espaços de conversas face a face orientadas por recorte temporal – o período das vidas das narradoras, no qual a migração passou a constar de suas pautas diárias. Do ponto de vista da etnografia, o acompanhamento das rotinas e a observação mais ampla de suas interações e trajetos seriam o caminho complementar mais imediato. Mas verificávamos que as próprias narrativas de si transbordavam por todos os poros.

Por outro lado, a dificuldade de pensar as experiências das interlocutoras a partir de um ponto específico de suas vidas era um destabilizador não apenas para elas, que tinham muito mais coisas de si para falar, como também para nós, na condição de pesquisadoras, que cada vez mais nos sentíamos limitadas por recortes de tempo. Todas essas inquietações nos levaram à busca de novas possibilidades de acercamento de suas representações. Certamente não encontraríamos um modelo perfeito de coleta de informações, porém a aproximação à discussão da chamada etnobiografia chamou nossa atenção.

O resultado dessa sistematização tem como referência empírica o processo de investigação com uma de nossas interlocutoras brasileiras, Luana (nome fictício). Migrante, ela partiu muito jovem com o marido para o Japão, tentou retornar para o Brasil por duas vezes e, por fim, depois de 15 anos vivendo naquele país, fez o processo de retorno definitivo após experienciar o trauma do sismo e do tsunami ocorridos em 11 de março de 2011.

Em face à centralidade das abordagens teóricas e metodológicas que conduziam nossas pesquisas, a etnografia e a história oral, refinamos nossas reflexões com vistas a operacionalizar a etnobiografia. Nosso ponto de partida era a compreensão do migrante como um sujeito complexo, multidimensional e reflexivo, capaz de atribuir significado a práticas e ideias e que exerce agencialidade nos acontecimentos que o atravessam, desenvolvendo um papel negocial nos eventos em que está imerso. Assim, entendemos esse sujeito como potencializador e mediador de processos, sentimentos e estruturas em espaços e lugares de circularidades de ideias, de emoções e de coisas.

Um migrante marcado por roteiros de desejos e por utopias. Sujeito imbuído da necessidade de atender as imposições mínimas do cotidiano objetivo – e, ao mesmo tempo, de resistir ao sofrimento imposto pela saudade da família e de amigos que deixou na sociedade de origem e, muito comumente, de resistir ao preconceito que lhe é infligido por indivíduos da sociedade de destino –, o migrante se transforma. Nesse sentido, apresenta-se portador de uma audácia

que o faz buscar experiências inéditas, a qual o torna, muitas vezes, apto a repetir essa vivência que permanecerá ganhando ineditismo à medida que a reprisa. Mas também capaz de viver, provisoriamente ou definitivamente, uma situação de dupla dimensão, ou seja, emigrante em sua terra de origem e imigrante em seu novo destino.

Fernando Ainsa (1982) assegura que a origem de toda migração é um gesto heroico, uma decisão difícil e que se apresenta em diversas dimensões. Podemos tentar pensar em algumas: quem é o sujeito migrante? Quais motivos o fazem deixar seu lugar, família, amigos, biografia, cultura e recomeçar uma nova história? O que carrega em suas malas? Quais estratégias estabelece para superar as dificuldades? Como gerencia suas emoções? Como se articula nas redes? As questões são inúmeras e não se esgotam, uma vez que sujeitos e sociedades são complexos e diferentes.

Por esse motivo, concebemos este artigo com o objetivo de articular as discussões e potencializar nossos achados de campo. A maior dificuldade, entretanto, é evitar relativizar ou sobrevalorizar dimensões que nos pareçam fluidas ou comuns às nossas percepções e conhecimentos. Nossa tentativa buscou respeitar a centralidade das práticas e das narrativas inscritas no dia a dia de nossa interlocutora, observando as singularidades às quais os sujeitos migrantes dão sentido e atribuem significados.

ETNOGRAFIA E HISTÓRIA ORAL

Historicamente, os antropólogos lançam seus olhares para os processos migratórios procurando entendê-los a partir de investimentos em pesquisa de cunho etnográfico. Também os pesquisadores vinculados à metodologia da história oral têm na temática migratória especial produção. Thomson (2002:347), ao citar declarações de Rina Benmayor e Andor Skotnes, esclarece que a história de vida³ “permite entender como as matrizes em movimento das forças sociais impactam e moldam os indivíduos, e como os indivíduos, por sua vez, respondem, agem e produzem mudança na arena social mais ampla.”

Nessa direção, os antropólogos, ao refletir sobre suas práticas, buscam a apreensão dos sentidos construídos nos processos de circulação, bem como a perspectiva das populações. Embora a consideração das trajetórias individuais

³ Meihy e Holanda (2017) esclarecem que história de vida é também descrita como biografia, relato de vida, relato biográfico, método biográfico, notas biográficas e autobiografia. Neste trabalho, priorizamos a utilização do termo história de vida.

não seja negligenciada nesse tipo de pesquisa, de certa maneira ela está “englobada” pela ênfase nas experiências gregárias, não raras vezes tomando tais identidades como espectros substantivos com fronteiras mais ou menos bem estabelecidas.

Nos termos de Gonçalves (2012), a questão dos limites e das fronteiras vem sendo alvo de estudos etnográficos que se colocam na perspectiva de uma antropologia da margem. Os trabalhos de Donnan & Wilson (1999), Grimson (2006), Heyman (1994), entre outros, também endossariam tal perspectiva. Em especial, Heyman e Cunningham (2004:5), que identificam a existência de duas vertentes:

os *border studies*: uma [vertente] preocupada com sociedades geograficamente fronteiriças e outra que usa a fronteira como metáfora para processos de construção identitária na pós-modernidade, produzida principalmente pelos estudos culturais, mas também por antropólogos interessados na desconexão entre território, Estado e identidade (os estudos de desterritorialização, por assim dizer).

Desde o final do século XX, vem sendo constituído um quadro de contribuições em relação à etnografia das fronteiras e dos deslocamentos. Dentre elas, são destaques importantes as reflexões produzidas por Sahlins (1997) e Hannerzs (1997). Sahlins, ao debater sobre a chamada cultura transnacional, tomando o trabalho de Hau’ofa como subsídio de análise, chama atenção para as dinâmicas complexas em que se engendram as identidades em processos de deslocamentos, como podemos ver no trecho a seguir:

Em contraste com as concepções ocidentais sobre sua pequenez, os ilhéus do Pacífico embarcaram em um processo inédito de "ampliação do mundo". Em lugar de recursos fixos e insuficientes, eles ganharam acesso aos produtos de uma divisão de trabalho internacional, pois seus “ares alhures”, na expressão de Hau'ofa, estão unidos por laços de parentesco e por um intercâmbio de pessoal – sem esquecer as comunicações por telefone, fax e correio eletrônico – à ilha natal, que ainda é a base de sua identidade e seu destino. Tampouco é preciso recorrer ao economês ocidental e falar em *remittances* [remessas de dinheiro dos migrantes] (Sahlins, 1997: 108).

Além do destaque à descontinuidade identitária nos processos migratórios, Sahlins (1997), ao analisar os ilhéus de Tonga que vivem em comunidades multilocais de dimensões globais, relativiza noções de fronteiras clássicas calcadas em noções de etnia e Estado. Além disso, destaca as múltiplas historicidades e dinâmicas a que estão submetidos os repertórios simbólicos dos sujeitos dos deslocamentos. No mesmo compasso, Hannerz (1997) pondera sobre as categorias que pensam os sujeitos híbridos e a preocupação com a tentativa – por vezes, infeliz – de essencialização de identidades.

A proposição de uma perspectiva capaz de pensar no processo de construção de identidades eminentemente híbridas implica, teórica e metodologicamente, a implosão das noções mais rígidas de fronteiras e limites. Essa lógica demanda muito mais por pensar em práticas etnográficas que foquem os deslocamentos enquanto fluxos dotados de continuidades e descontinuidades complexas. Nesse sentido, desarma as representações metodológicas erigidas a partir da ideia de pureza, pautadas em orientações epistemológicas cartesianas.

Se as pessoas não veem a cultura como um “fluxo”, ou se, por isso mesmo, preferem acreditar que seus modos de viver e de pensar são puros, estáveis, eternos, nem por isso elas deveriam ter a oportunidade de vetar os nossos conceitos analíticos ou proto analíticos, quando sugerem o contrário. Esses conceitos não são necessariamente validados ou invalidados por coincidirem ou não com o uso ordinário, cotidiano, “nativo” (Hannerz, 1997:29).

O papel da etnografia no contexto defendido por Hannerz preconiza a visibilidade às criações nativas, por isso é importante ressaltar suas peculiaridades em última instância originadas em práticas livres e criativas. Para Marcus (1994), é importante pensar nos problemas que a etnografia enfrenta, mesmo em experimentos que considera interessantes, sobretudo visando superar o empobrecimento e a restrição da imaginação analítica.

Essa mudança de perspectiva na abordagem etnográfica abre diversas possibilidades de acesso à cultura; dentre elas, a de tomar histórias de vida como ponto de partida legítimo para a escritura das identidades individuais e coletivas. Nessa linha de compreensão, o diálogo da etnografia com a metodologia da história oral se torna um dos mais frutíferos. Ao reverber essa possibilidade, Portelli (2010) considera que o relato da história oral deve ser entendido como referência e como autorreferência.

Para Benjamin (1989), em meio às narrativas estão impressas as marcas do narrador e suas experiências, que conjugam na memória, conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo. Nessa direção, também é importante entender a vinculação da metodologia da história de vida, o tempo presente e o seu entrelaçamento com memória e identidade, estreitando os laços com a antropologia. Como observou Thompson (2002), trabalhos como *Pedro Martinez* de Oscar Lewis e *Work in the Cane* de Sidney Mintz, demonstram a ligação da produção entre história oral e antropologia e o quanto essa combinação interdisciplinar é importante para a pesquisa. Isso porque fica estabelecido o vínculo discursivo/narrativo e interativo entre pesquisador e pesquisado, cujos enlaces de memória e de identidade permanecem em constante articulação.

Candau e Pollack realçam o entrelaçamento entre essas duas categorias. Para Candau (2011: 16), “a memória é a identidade em ação”, e, para Pollack

(1989:13), as histórias de vida “devem ser consideradas como instrumentos de reconstrução da identidade e não apenas como relatos factuais.” Tais posicionamentos nos possibilitam pensar nosso projeto teórico e metodológico como uma proposta não emoldurada. Mas, ao contrário, como uma obra em aberto, sendo tecida no cotidiano do ouvir, do trocar, do respeitar o outro e, ao mesmo tempo, do ser afetado por esse outro que nos permite conhecer sua vida e se dispõe a torná-la visível.

Pierre Bourdieu (1999), ao escrever a abertura do livro *A miséria do mundo*, confia seu sentimento de inquietação ao evidenciar as conversas/entrevistas realizadas em ambientes privados ao transportá-las para a escrita científica. Mesmo sendo fruto de um contrato de confiança, ele confessa a preocupação com a proteção de suas fontes na exposição narrativa. Ressalta o que avalia ser essencial no processo de realização das entrevistas, nas quais, homens e mulheres narram suas trajetórias de história de vida e a relação de respeito com as mesmas. Esse sentimento se apresenta de modo profundo no ofício de Bourdieu (1999:9), ao iluminar o papel do pesquisador. “De nada adianta se o sociólogo fizesse seu o preceito spinozista⁴ se não fosse capaz de fornecer também meios de o respeitar.”

Esse desabafo de Bourdieu é basilar, sobretudo, ao se refletir sobre o pesquisador que tem como metodologia a história oral e a importância e obrigação de compreender o sujeito que aceita compartilhar um acordo de confiança. Esse compartilhamento é chave para que se estabeleça entre pesquisador e pesquisado uma relação cuja base de significância seja genuína, possível de se permitir uma interação franca. Nessa direção, reverbera Ferrarotti (2007:20): “As ‘histórias de vida’ ajudam a compreender que numa investigação social todo investigador é também um ‘investigado’.”

No caso de pesquisas cuja referência temática é a questão da mobilidade humana, as preocupações apontadas, tanto por Bourdieu quanto por Ferrarotti, possibilitam vislumbrar a complexidade das diversas dimensões presentes no processo e reconhecer o quanto podemos ser/estar afetados. Até mesmo porque as histórias de vida são capazes de clarear diversas dimensões presentes nas relações sociais estabelecidas entre os sujeitos envolvidos no processo migratório.

⁴ Não deplorar, não rir, não detestar, mas compreender (Bourdieu, 1999: 9).

ETNOGRAFIA, HISTÓRIA DE VIDA, REFLEXIVIDADE E EMOÇÕES

Enquanto desdobramento da concepção de identidade como fenômeno híbrido que se perfaz em fluxos, emergem as discussões em torno do próprio estatuto do texto etnográfico. O questionamento acerca da construção da narrativa do Outro pelo pesquisador é contundente quando as culturas deixam de ser pensadas como fatos substantivos. E questões caras à teoria do conhecimento, como a relação sujeito-objeto, são tensionadas quando a intercessão entre elas passa a dar a tônica dos debates.

Despontam, assim, as interfaces das intencionalidades de pesquisador e interlocutores como elementos essenciais na construção do texto etnográfico. Texto este que não teria mais a pretensão da descrição isenta do Outro, mas elevado de autoria e coautoria, fruto da dialógica relação entre etnógrafo e interlocutores. As questões da reflexividade e da autoria do texto etnográfico são pautadas por Geertz (2004), que, assim como Clifford & Marcus (1986), destaca a dimensão literária dos textos etnográficos, na qual está em jogo muito menos as descrições analíticas herméticas e muito mais uma poética do Outro. Nesse caso, um sujeito produzido e que se produz num texto que não neutraliza emoções, ao contrário, as potencializa, rejeitando a pretensa racionalidade de etnografias realistas e laudatórias.

Naturalmente, o destaque dado ao câmbio de sentidos num diálogo intenso entre o antropólogo, a tradição da disciplina e o informante recai numa performance que explora e tematiza as emoções, elevando-as ao *status* de fatos etnográficos relevantes – o que abre espaço para a valorização das narrativas em primeira pessoa e a exploração de biografias na constituição dos relatos. Ao se pensar nas narrativas biográficas e em toda a carga emotiva, bem como nos silêncios, nas ênfases, nas metáforas, nas repetições e nos padrões linguísticos nelas contidos, pode-se tentar alcançar o significado da experiência vivida pelo sujeito. Ao mesmo tempo, as histórias de vida evidenciam o impacto que as diversas dimensões do cotidiano social, cultural, econômico, geográfico e religioso têm sobre a vida de pessoas e grupos.

Com a consolidação das emoções como ponto relevante na pauta dos debates sobre a cultura no âmbito da antropologia, com destaque para os trabalhos de Abu-Lughod & Lutz (1990), amplia-se a visibilidade das narrativas de trajetórias individuais, das experiências pessoais como balizadoras de relatos de fragmentos da vida social. E com a associação das histórias de vida e dramas pessoais como uma noção, o subjetivismo individualista é relativizado. As narrati-

vas de si passam, assim, a se constituir como valiosos elementos para a “textualização” do Outro por ele mesmo. Um lugar onde o interlocutor se descortina em toda a complexidade de suas interações e agências múltiplas, constituindo-se no diálogo franco com o etnógrafo, na polifonia de sentidos oriunda do encontro de culturas, que em última instância revela a natureza híbrida e dinâmica da vida social.

Lechner (2018), argumenta que as pesquisas biográficas potencializam o diálogo entre pesquisadores e colaboradores, demonstrando o quanto o conhecimento necessita do interlocutor do campo para ser produzido, constituindo-se de maneira híbrida. Para Ferrarotti (2007), deve-se entendê-las “como algo vivido, com uma origem e um desenvolvimento, com progressos e regressos, com contornos preciosos, com valores e seus significados.” Também é necessário considerar que as histórias de vida realçam o papel das emoções, tanto nos espaços privados quanto nos públicos, bem como evidenciam tensões nem sempre demonstradas nas relações sociais (e de poder) estabelecidas entre diferentes sujeitos nos grupos. Repercutindo a posição de Lechner e de Ferrarotti, Portelli (2010:20) assegura que “a história oral é um gênero multivocal, resultado do trabalho comum de uma pluralidade de autores em diálogo.”

Ao propor um debate sobre a filosofia e os fatos na história oral, tendo como princípio a narração, a interpretação e o significado nas memórias e nas fontes orais, Portelli (1996) argumenta sobre a importância de se entender a motivação do sujeito ao narrar sua história de vida. Entende que, ao se recordar e contar sua experiência, o sujeito está interpretando, o que indica a necessidade de se entender e incluir o processo de construir e atribuir significado à sua experiência e à sua identidade. Como a história de vida é moldada a partir da narrativa, ela está subordinada à memória e, portanto, aos ajustes, contradições, confusões próprias desse processo, que estão na essência da subjetividade do biografado⁵.

Nestes termos, consideramos um possível avanço na investigação a exploração da etnobiografia como uma metodologia que “procura dar conta da intrincada relação entre sujeito, indivíduo e cultura” (Gonçalves, Marques e Cardoso, 2012:9). Dessa correlação emergem, no contexto da pesquisa, três agências – a do colaborador/narrador, a do pesquisador e a da própria narrativa, que é nada menos que a própria cultura em fluxo pelos termos e filtros do protagonista. Segundo Gonçalves, Marques e Cardoso (2012:10): “A etnobiografia rejeita a se-

⁵ Meihy e Holanda (2017) apontam três gêneros em história oral: história de vida, história oral temática e tradição oral.

paração entre discurso, linguagem e experiência.” Assim, uma vez considerado o potencial dos indicadores de produção de identidades das abordagens de campo tanto da história oral quanto da etnografia, no que toca à exploração das histórias de vida, caminhamos para o terceiro momento de nossa discussão: a aproximação desses recursos de investigação.

A ETNOBIOGRAFIA

A interlocutora que escolhemos para a nossa escritura etnobiográfica foi Luana, uma jovem brasileira nascida em Sorocaba, cidade do interior de São Paulo, que, grávida aos 18 anos, decidiu mudar com o marido, que era descendente de japonês, para o Japão, em 1996. Lá, após duas tentativas fracassadas de retornar para o Brasil, e tendo decidido se fixar definitivamente no Japão, ela teve mais uma filha, fez um curso de Pedagogia à distância pela Universidade de Dourados, Mato Grosso do Sul e trabalhou em escolas com crianças brasileiras. Naquela época, já havia iniciado, também, o aprendizado da língua japonesa. Em 2014, viveu com a família os efeitos do trauma provocados pelo sismo e pelo tsunami. Depois disso, retornou ao Brasil e foi viver em Vila Velha, no Espírito Santo, cidade onde residia a irmã gêmea que os acolheu.

A imagem mais forte que guarda desse retorno é a dela, rodeada pela família e oito malas, na porta do aeroporto. Nas malas, carregava a construção simbólica da força do desejo que moveu dois jovens, estimulados pela ideia de mudar de vida. Após inúmeros recomeços em um país estranho, onde desconhecia a língua, os valores, os costumes e sofria preconceitos, voltava para recomeçar em seu próprio país. Reiniciava o assentamento no Brasil quase como iniciara no Japão, porque após 15 anos havia aprendido valores daquele povo também: era híbrida. Não era japonesa, tampouco brasileira.

Ampliavam as distâncias e os efeitos do tempo o fato de que, dessa vez, transportava consigo novas questões familiares a serem gerenciadas: o trauma emocional provocado pelo terremoto e pelo tsunami; a perda dos bens adquiridos no Japão – estes não puderam ser vendidos, dada a velocidade do retorno, de forma que não foram convertidos em renda, o que significava deixar para trás toda a economia que conseguiram produzir no projeto migratório – a diminuição do acesso ao consumo de bens materiais e brinquedos que as filhas tinham lá e não mais conseguiam obter no Brasil, por conta dos preços no país; a dificuldade de adaptação ao ritmo de vida brasileiro, em especial das meninas; entre outros motivos.

Por essa razão não foi aleatória a escolha de iniciar nossa escritura etnobiográfica por Luana. Sua clareza de percurso nos afetava de forma objetiva, muitas vezes direcionando nosso próprio caminho. Sentíamos que a fala de Bill Nichols (1991) sobre os espectadores necessitarem fantasiar sua condução no controle do espetáculo poderia ser aplicável a nossa performance. Entendíamos que, seja pela etnografia reflexiva ou pela história oral, o pesquisador é inevitavelmente mobilizado pela narrativa do Outro, tanto por meio da escuta da fantasia que este (o Outro) tem de si, como pela própria (do pesquisador). E na etnobiografia essa experiência se coloca de forma contundente.

Gonçalves, Marques e Cardoso (2012: 9) sinalizam que na etnobiografia “o indivíduo passa a ser pensado a partir de sua potência de individuação enquanto manifestação criativa, pois é justamente através dessa interpretação pessoal que as ideias culturais se precipitam.” Desse modo, no cruzamento das “escutas” ativas da história de Luana, foi possível identificar um repertório de sentidos complexos que envolviam sua vida e os deslocamentos que experienciou.

Formas de pensar o casamento, o parentesco, o consumo e o trabalho em suas memórias convergiam não em contextos condicionantes comuns ou globais (a crise econômica no Brasil, o Tsunami e seus efeitos no Japão), mas em narrativas que, em última instância, são a tradução segundo as emoções que ela processava de formas distintas. Conforme ressalta Cândido (1968), as escolhas pessoais na narrativa são determinantes para a construção de uma trajetória social⁶.

Isso porque o processo de desnudamento das camadas de memórias produz uma experiência estética de apreciação da narrativa que se eleva à observação pornográfica. Longe do sentido *strictu* (sexual), a apreciação dos roteiros cheios de altos e baixos, eivados de angústias, expectativas e medos de Luana, descortinados ao longo da inserção em campo, foi, nos termos do próprio Gonçalves (2012: 38), como “assistir ao filme pornográfico”, pois “ler a etnografia permite ao espectador/leitor assumir uma possibilidade imaginativa que lhe franqueia o controle da imaginação, sendo possível, portanto, a excitação sexual ou torna «vivas» as pessoas e os eventos descritos pelo etnógrafo”.

Neste tipo de orientação metodológica, pesquisador e pesquisado devoram-se mutuamente, manejam distintos mapas mentais em franca negociação na

⁶ Gonçalves, de forma extremamente competente, traça a genealogia das apropriações da autobiografia do ponto de vista das ciências sociais. Encontra precedentes na formulação de autobiografia como o conceito de *Personography* de Lagness (1981 apud Gonçalves, 2012), “etnografia da pessoa” (p.19), a tradição confessional moderna apontada por Foucault, Bertaux (1971 apud Dosse, 2009:241) e o conceito “ideologia biográfica”, Bourdieu (1996) e a “ilusão biográfica” e em Maturana e Varela (1980) a noção de “*autopoiesis* referida, sobretudo, ao processo de elaboração da Autobiografia, que depende dos fatos selecionados, recontados, lembrados e esquecidos de nossas vidas” (Gonçalves, 2012: 22).

construção da etnobiografia: o do protagonista principal e o do pesquisador. Tal processo ocorre tanto no momento da escuta quanto no da escrita, com o enfrentamento de trocas simbólicas operadas a partir de modelos de educação sentimental peculiares. Experiências estas que se enunciam em tonalidades diferentes entre as duas partes.

A esse respeito, um momento importante da pesquisa acontece quando indagamos sobre a possibilidade de vitimização do migrante brasileiro no Japão, uma vez que Luana ressaltava de forma recorrente a exclusão, a intolerância e a inadequação de currículo e metodologia na escola japonesa para brasileiros. Ainda que compreendesse nossa inferência, Luana contra-argumentava veementemente que as crianças sofrem muito preconceito e *bullying*, que não há simples vitimização.

Em nosso investimento no campo, também era difícil entender, por exemplo, a coragem de Luana de deixar seu país, aos 18 anos, grávida, para seguir com o jovem marido para o Japão e submeter-se ao modelo de relacionamento matrimonial lá estabelecido, abrindo mão de seu jeito alegre e gregário de ser. Isso, segundo sua narrativa, a obrigava a se esconder de si. Esse fato, entre tantos outros por ela exemplificados, implicou, para Luana, um processo de suprarreflexão do próprio modelo de educação sentimental no qual, nós, mulheres ocidentais, fomos construídas. Modelo este que geralmente privilegia, na Modernidade recente, a autonomia feminina e acentua a preocupação com a produção de uma carreira profissional.

Desta maneira, compreendemos como o investimento na etnobiografia implica a consideração de que as experiências individuais são capazes de nos orientar nas relações sociais no tempo-espaco-fluxo em que o protagonista exerce a sua agência. Uma similar consideração alcançou Mizhari (2012) ao produzir uma etnobiografia do cantor Mr. Catra⁷ e perceber, entre outras coisas, o papel de mediação que este exercia entre mundos como a favela e o asfalto.

Ao lermos os estudos produzidos por Mizhari (2012) e analisarmos nossos achados de campo, apresentava-se compreensível para nós como Luana, enquanto educadora atuando na escola japonesa para brasileiros, vivenciava posição similar à de Catra. Ou seja, mediava, em vários níveis, as relações entre, por

⁷ Sendo Mr. Catra negro, adotado pelo empregador de sua mãe (que era funcionária doméstica), seu processo de descoberta do funk e da cultura musical da periferia, reflexivamente por ele narrado, traduz contradições históricas e sociais da cidade do Rio de Janeiro. No diálogo com Mizhari (2012), suas memórias pessoais são as memórias da cidade. A produção do “personagem” na narrativa do próprio “actante” é nada menos que a narrativa da sua sociedade filtrada por seus marcadores cognitivos e emocionais.

exemplo, os profissionais japoneses, crianças e pais; entre crianças japonesas e crianças brasileiras; e na tradução cultural de ambos os mundos entre si.

Simultaneamente a essa atenção dada à narrativa autobiográfica, tornava-se mais evidente, a nosso entender, que a ênfase tradicionalmente colocada nas agências coletivas os estudos em torno das migrações, embora cumpra papel importante na reflexão sobre mobilidades, não permite investimento de fôlego na investigação do cotidiano. A etnobiografia, portanto, se apresenta como um recurso interessante para a ampliação do espectro de análise do fenômeno.

Na medida em que as camadas da vida individual e coletiva são projetadas na fala e nas agências diversas de seus possíveis protagonistas, manifestam-se os relatos de campo. Eles emergiram por meio das vivências mais simples do cotidiano, das sentimentalidades mais caras, da memória errática que faz digressões descontínuas, das situações corriqueiras e ordinárias, dos atos mais simples aos mais complexos.

Na autobiografia de Luana, os diálogos travados foram densos. Para otimizar a discussão aqui proposta, selecionamos dois temas significativos para a narradora de si, ao longo de meses de conversa e observação. A partir da sua breve apresentação, procuraremos evidenciar o movimento em direção à etnobiografia que fomos imprimindo no curso da pesquisa. Destaca-se que Luana, particularmente, desenvolve uma narrativa de si extremamente reflexiva. As conversas quase sempre foram uma espécie de “regressão” vivida com muita intensidade. Conforme sinalizam Bruner e Weisser (1997: 149):

O ato de elaboração da autobiografia, longe de ser a vida como está armazenada nas trevas da memória, constrói o relato de uma vida. A autobiografia, em poucas palavras, transforma a vida em texto, por mais implícito ou explícito que seja. É só pela textualização que podemos conhecer a vida de alguém. O processo da textualização é complexo, uma interminável interpretação e reinterpretação.

A narrativa de Luana centrava-se recorrentemente nos temas da história cultural japonesa, nas suas dificuldades em conviver com seus padrões e costumes e na apreciação das condições de trabalho que os imigrantes viviam no Japão. O seguinte fragmento de sua fala ilustra isso:

O meu esposo é descendente (de japoneses), eu não sou descendente. O meu olhar sobre a cultura (japonesa) é de uma cultura na qual eles têm as tradições, têm um respeito muito grande à sua história. Mas isso impedia que eles aceitassem as pessoas diferentes como seres humanos... teve uma grande mudança desde o ano que eu cheguei até o ano que eu voltei. Porque a sociedade... foi sendo necessária a mão de obra estrangeira, só que quando eu cheguei isto ainda não era uma realidade. Então eles não te tratavam como seres humanos mesmo. Eles perguntavam se no Brasil a gente usava roupa, se a gente usava sapato. Eu tive gangrena num dedo, porque tive problema no pé por ser obrigada a usar o sapato de bico de ferro, foi quando eu fiz uma operação e perdi uma parte do dedo... Eu precisava ficar três

semanas com o pé em repouso, porque eu havia perdido uma parte, e eles (da empresa) falaram que se em dois dias eu não voltasse a trabalhar, que eu ia perder o meu emprego e eu tinha de deixar o apartamento. E eles já haviam colocado a gente na rua porque no emprego a gente se cortava muito e aí a gente questionou, pedindo que tivesse algum material de segurança. E aí eles mandaram a gente sair do apartamento. Quando a gente voltou do trabalho as nossas coisas estavam na rua.

Macyntre (1981) afirma que a essência do biográfico são a fabulação e a experiência. Mesmo no resgate de dramas pessoais vividos em situações-limites, vividas na condição de migrante, Luana consegue contextualizar reflexivamente a sua condição no novo mundo, levando em consideração a cosmologia japonesa. Mais que elencar as experiências vividas, ela reinventa as próprias tristezas numa textualização que reconhece alteridades. Longe do subjetivismo, e mesmo nele se fosse o caso, Luana consegue amalgamar história pessoal e coletiva, o que nos colocava, de certa forma, em amplo processo reflexivo em torno de nossas próprias trajetórias.

Assim como Luana, nós, as pesquisadoras, vivenciamos experiências de deslocamento e a condição de migrantes em algum momento, fato que certamente adiciona outras tonalidades à nossa escuta e diálogo com a interlocutora. Diante da indagação acerca da sua primeira volta ao Brasil e do posterior retorno para o Japão (o primeiro de três), ao explicar por que não teria “dado certo”, ela consegue equacionar várias dimensões, tanto da cultura japonesa quanto da brasileira. Sua narrativa é como a de uma “estrangeira”, outsider dos dois mundos.

(Viemos para o Brasil) Porque meu marido pensou em mexer com carro, o que ele gostava. A gente trouxe certa quantia em dinheiro e tentou investir em reforma de carro, *tuning*, que ele gostava muito. Mas a gente chegou, éramos jovens... estávamos com 20, 22 anos. Tínhamos ficado fora do mercado de trabalho, fizemos um mau negócio, que foi o carro – reformou e não conseguiu vender por um preço bom – e aí fomos juntando dívida. Eu tinha parado de estudar, não consegui colocação no mercado de trabalho. Não me acostumava com coisas simples daqui que a gente vê e se incomoda, como barulho, sujeira, falta de educação... Aí é que você começa a ver os pontos positivos de lá. Quando você está lá, você não enxerga. Tanto é que eu quis voltar. Quando você chega aqui, você começa a ver um monte de coisas que você não concorda e começa a querer voltar para lá porque acha que lá vai ser mais fácil. Cai na besteira de pegar passagem financiada novamente. Só que eu estava com a minha filha pequena. Novamente fomos para alojamento, novamente ficamos com várias pessoas no mesmo lugar. Só que agora com uma criança pequena. Aí veio a crise de 2003, acabou emprego para todo mundo... foi a época que o Jornal Nacional foi até lá, fez umas entrevistas... foi a época que a gente estava sem os passaportes ainda. Fazia um ano que a gente estava lá, não tínhamos conseguido pagar as dívidas, não arrumaram colocação para mim, eu fiquei desempregada e não podia arrumar emprego por outra firma porque teria de sair do apartamento e meu marido perderia o emprego. Então eu fiquei presa dentro de casa sem poder trabalhar. Então as coisas foram ficando difíceis. E eu comecei a cuidar das crianças do prédio, porque eu ficava em casa e comecei a desenvolver as atividades da educação. Porque lá acontece muito isto: não existem profissionais da educação. Existem pessoas que podem olhar as crianças.

A etnobiografia passa pela reinvenção do mundo social a partir da vivência do personagem. Nesse sentido, uma clara noção de trajetória, a reflexividade em torno das agências e a sua qualificação são elementos que nos chamaram a atenção. Luana não conta um drama pessoal. Ela, a partir da sua experiência, tematiza a história da migração Brasil-Japão-Brasil recente. Primeiramente, explicita a relação de um contrato de trabalho cujo método era análogo ao do trabalho escravo – ou exatamente trabalho escravo – uma vez que o empreiteiro fazia o contrato incluindo o pagamento da passagem, locação de moradia e retenção de passaporte como garantia do pagamento das dívidas. Mas, sem se vitimizar como o faz em relação às experiências da criança brasileira na escola japonesa, narra sua recolocação no mundo do trabalho, no retorno para o Japão, como sendo o grande trunfo da família.

No conjunto mais amplo do seu relato, Luana explicita bem como foi se descobrindo, a partir do labor, como educadora. A relação diária com crianças brasileiras crescendo no Japão acentua a sensibilidade para pensar de forma holística os eventos, pelo desenvolvimento da observação mais atenciosa e criteriosa em relação à própria experiência de migrante. A surpresa positiva diante da oferta de uma narrativa que articulava tão bem histórias culturais distintas por meio da reinvenção da própria trajetória era também um indicador de que se tratava de um nível de interação mais complexo, que precisava ser pensado em outros termos. Também sua narrativa sobre o cotidiano relacionado à alimentação familiar quando residia no Japão é esclarecedora.

Tem uma cidade, que tem muitos mercados brasileiros, que é Oizumi – eles consideram a cidade mais brasileira do Japão, com a maior concentração de brasileiros. Tem outras cidades com muita concentração (de brasileiros). Mas Oizumi ficou muito famosa. Tem restaurantes, barzinhos, mercados, mesmo, roupa. Teve uma época que eu até comecei a trabalhar com venda na internet, catálogo de produtos brasileiros, por uma importadora de lá. Então é um mercado muito grande e a gente se sente em casa. Então quando eu chegava lá (em Oizumi), eu ia comer pastel e tomar caldo de cana, eu comprava carne no corte que a gente faz aqui, comprava arroz e feijão, pãozinho francês... então era assim: eu ia uma vez no mês, porque não era no mesmo estado em que eu morava. Tinha de ir. Às vezes dava para ir duas vezes por mês. Quando não dava para ir (se os produtos acabassem), a gente comprava pela internet; entregavam direitinho. Lá eles marcam horário, dia, tudo certinho para a entrega... isso é uma coisa que eu sinto falta aqui, porque lá tudo funciona. Então vinha carga refrigerada, embalada direitinho, e no dia seguinte chegava, dependendo até no mesmo dia. Agora, assim, artigos de vestuário, brinquedos, aí não... Era alimentação, nossa alimentação mesmo, que o essencial de nossa alimentação era de produtos brasileiros: farinha de mandioca, arroz, feijão, carne, café. A comida de lá, o paladar é muito diferente. Pra começar, não tem nada a ver com a comida japonesa daqui. A comida japonesa daqui é uma comida brasileira, nipo-brasileira mesmo. E lá o sabor, o preparo é tudo diferente. O arroz é cozido só na água, sem óleo, sem nada. Aquela papa! Os peixes, que era a maioria – a carne é muito cara, é artigo de luxo –, então a gente comprava peixe super barato; mas eles comem como? Eles

comem sem tempero nenhum e aí compram vários molhos. Eu não entendia para que era cada tipo de molho. É um milhão de tipo de molhos, cada tipo de fritura, de farinha de empanado, de tipo de peixe, de cor de carne, cada um tem um molho diferente. Aí era uma coisa que não combinava com a outra. A gente ia experimentando, mas a gente nunca deixou de comer a comida brasileira, não.

Ao relatar sobre a questão alimentar, ela sinaliza sua capacidade de gerenciar a organização doméstica ao mesmo tempo em que é nesse aspecto que ela procura demarcar seu território de fronteira. É como se, no hábito alimentar, pudesse circunscrever o espaço simbólico no qual carregava o seu enxoval migratório. Nele, paladar e memória se entrecruzavam, resguardando a brasilidade para si própria e para a família. Na alimentação, ela fazia a distinção entre a nossa comida (farinha de mandioca, arroz, feijão, carne, café) e a deles (arroz cozido só na água, sem óleo!). Contudo, os demais produtos de consumo disponíveis nos shoppings – que, modo geral, sofrem alterações de cor e modelagem para adaptações culturais globais, como roupas e brinquedos – não eram editados para compra.

Não há como reproduzir todos os relatos de Luana, mas, de forma geral, a interlocução que ela nos provocou. Ampliada foi a consciência do risco de, na aproximação entre métodos, simplesmente justapor de forma estanque um conjunto de dados fragmentados a partir do recurso de coleta, ora a história oral, ora a etnografia. Essa ameaça, presente em nossa trajetória na busca de encontrar novas formas de compreender o que não se fazia mais suficiente diante dos nossos achados de campo, não poderia ser minimizada.

A etnobiografia ultrapassou nosso horizonte de experimentação. Atualmente, seguimos na interlocução com Luana, agora compreendida como personagem, portadora de uma interpretação do seu tempo e da sua condição. Desse modo, o que apresentamos neste trabalho diz respeito ao processo reflexivo que se deu durante a pesquisa no que toca à abordagem de campo. Seguimos no projeto experimentando o novo horizonte metodológico aberto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção deste artigo é compartilhar de forma reflexiva nossa inserção em campo na investigação dos fenômenos de mobilidade humana a partir das vozes femininas. Essa inserção permitiu não apenas a aproximação, mas, sobretudo, o tensionamento entre duas orientações metodológicas distintas: a história oral e a etnografia. A negociação entre formas de abordagem diferentes em campo revelou algumas demandas que precisavam ser observadas e respondi-

das: a) a ingenuidade das pesquisadoras em relação às amplas e complexas dimensões da complementaridade entre os métodos; b) as fragilidades das análises que privilegiam as experiências coletivas e tornam residuais as individuais; c) a necessidade de incorporar outras formas de acercamento e inscrição das categorias nativas; d) a negociação da produção textual incorporando as características do ofício e da duas orientações metodológicas.

Entendemos, portanto, que as experiências de diálogo entre as distintas abordagens ajudam na problematização dos processos de inscrição de migrantes em contextos socioespaciais diferentes. A identidade em trânsito pode ser experiência de profunda interioridade. Nesse sentido, o recurso das entrevistas de histórias de vida é valiosíssimo, pois o mergulho na autobiografia permite o acesso a mundos subterrâneos e nem sempre explícitos em diálogos mais diretos e objetivos. Vasculhar o cotidiano, a vida ordinária, as sentimentalidades é um caminho que possibilita ao pesquisador compreender processos históricos e culturais inauditos. Foi justamente o que nos oportunizou a escuta a partir da casa, do “chão de fábrica”, que é o mundo doméstico de Luana.

REFERÊNCIAS

- Ainsa, F. (1982). Utopie, terre promise, émigration et exil. trad. Mónica Correa & Marcel Cohen, *Diogène*, (119), 52-68.
- Abu-Lughod, L., Lutz, C. (1990). *Language and Politics Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benjamin, W. (1989). *Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Bourdieu, P. (1999). *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 9:15.
- Bruner, J., Weisser, S. (1997). A invenção do ser: a autobiografia e suas formas. En: *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 141-161.
- Candau, J. (2011). *Memória e identidade*. São Paulo: Ed. Contexto.
- Cândido, A. (1968). *O personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva.
- Clifford, J., Marcus, G. (1986). *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Donnan, H., Wilson, T. (1999). *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*. Oxford and New York: Berg.
- Favret-Saada, D.J. (2005). Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13(2316-9133), 155, 161.

<https://doi.org/Cuadernos de campo>.

- Geertz, C. (2004). *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia*, (44):15-40.
- Gonçalves, M. A., Marques, R., Cardoso, V. (2012). Introdução. En: *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 9-18.
- Gonçalves, M. A. (2012). Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. En: *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 19-42.
- Grimson, A. (2006). Cultures are more hybrid than identifications: a dialogue on borders from the southern cone. *Latino Studies*, (4), 96-119.
- Hannerz, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, 3 (1): 7-39.
- Heyman, J. (1994). The Mexican-United States Border in Anthropology: A Critique and Reformulation. *Journal of Political Ecology*, 1 (1), 43-65.
- Heyman, J.; Cunningham, H. (2004). *Introduction: mobilities and enclosures at borders. Identities: Global Studies in Culture and Power*, (11), 3, 289-302. <http://dx.doi.org/10.1080/10702890490493509>.
- Lechner, E. (2018). Migrants' Lives Matter: Biographical Research, Recognition and Social Participation. Contemporary Social Science. *Journal of the Academy of Social Sciences*, 1-16. <https://doi.org/10.1080/21582041.2018.1463449>.
- Marcus, G. (1994). O que Vem (logo) Depois do "Pós": o Caso da Etnografia. *Revista de Antropologia*, (37): 7-34.
- Meihy, J.C.S.B.; Holanda, F. (2017). *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto.
- Mizrahi, M. (2012). Mr. Catra: cultura, criatividade e individualidade no Funk Carioca. En: *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 109-136.
- MacIntyre, A.C. (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
- Nichols, B. (1991). *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pollak, M. (1989). Memória, Esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, 2 (3), 3-15.
- Portelli, A. (2010). Sempre existe uma barreira: a arte multivocal da história oral. En: *Ensaios de História Oral*. São Paulo: Letra e Voz, 19-36.
- Portelli, A. (1996). A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*, 1 (2), 59-72.

- Sahlins, M. (1997). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, 3 (2), 103-150. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2442.pdf>.
- Thompson, P. (2002). História oral e contemporaneidade. *Revista História Oral*, (5), 9-28.
- Thomson, A. (2002). Histórias (co) movedoras: História Oral e estudos de migração. *Revista Brasileira de História*, 22 (44), 341-364.
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac-Naify.