

# PENSANDO A ETNOGRAFIA COMO APRENDIZAGEM

HERMES SOUSA VERAS\*

\* Doutorando em Antropologia Social – PPGAS/UFRGS.

Correo electrónico: [hermesociais@gmail.com](mailto:hermesociais@gmail.com)

Fecha de recepción: 30/01/2020, fecha de aceptación: 1/04/2020

**Resumo:** Pretendo pensar a etnografía como aprendizagem. O fio condutor da reflexión está no diálogo com artigos que foram publicados em periódicos que trazem em seus títulos e escopo a etnografía. Para desenvolver o argumento, tempo, alteridade e escritas surgem como referenciais para o desenvolvimento de uma etnografía que se pensa enquanto aprendizagem, propondo a antropologia como uma aprendiz de sujeitos em condições variadas. Para exemplificar, utilizo exemplos de minha pesquisa etnográfica junto a um terreiro. Ao final, defendo a ideia de que o encontro produz a diferença e um tipo de conhecimento que pode desestabilizar poderes e hierarquias estabelecidas.

Palavras-chave: Antrpologia, Etnografía, Aprendizagem, Tempo, Diferença.

**Resumen:** Pretendo pensar la etnografía como aprendizaje. Lo fio conductor de la reflexión es lo diálogo con artículos que fueron publicados en periódicos que llevar en sus nombres y alcance la etnografía. Para desenrollar lo argumento, tiempo, alteridad y escrita surge como referenciales para lo desarrollo de una etnografía que se piensa mientras aprendizaje, proponiendo la antropología como una aprendiz de sujetos en condiciones variado. Para ejemplificar, utilizo ejemplos de mi búsqueda etnográfica junto a un terreiro (territorio afro-brasileiro). Al final, defiendo la idea de que lo encuentro produce la diferencia y un tipo de conocimiento que puede desestabilizar potestades y jerarquías establecidas.

Palabras clave: Antropología, Etnografía, Aprendizaje, Tiempo, Diferencia.

**Abstract:** I intend to think ethnography as learning. The thread of reflection is in dialogue with articles that have been published in journals that bring in their titles and scope the ethnography. To develop the argument, time, alterity and writing appears as references for the development of an ethnography that is thought as learning, proposing anthropology as an apprentice of subjects in varied conditions. To exemplify, I use examples from my ethnographic research with a terreiro (afro-brazilian territory). Finally, I defend the idea that the encounter produces difference and a kind of knowledge that can destabilize established powers and hierarchies.

Keywords: Anthropology; Ethnography; Learning; Time; Difference.

## Introdução

Michel Foucault, em uma entrevista, expõe seus motivos para não entrar em polêmicas. Sua proposta está pautada em uma moral e “procura da verdade” alinhavada com uma “relação com o outro” (Rabinow, 1999: 17). A saída de Foucault estava longe de uma aniquilação do pensamento alheio. Negando a polaridade gratuita de opiniões, recusava entrar em embates midiáticos que trariam poucos acréscimos para o conhecimento. A minha ideia nesse texto é incorporar essa postura na antropologia com a finalidade de esboçar alguns caminhos possíveis para o conhecimento antropológico. O intuito não é buscar a postura mais correta de se fazer antropologia, tampouco deliberar um programa de pesquisa monolítico de atuação. O anseio está muito mais entrelaçado a uma busca por uma reflexão antropológica possível, engajada a uma ética e estética que construa um relacionamento potente para com as pessoas, cuja relação a antropologia pretende aprender e produzir conhecimento.

Obviamente, não darei conta de todas as formas de pesquisa antropológica. Portanto, ainda estou pensando a partir das pesquisas antropológicas que lidam com –e aqui, a complicação concentra-se na escolha de uma categoria descritiva desprovida de violência– camadas *populares, tradicionais, subalternizadas* e daí por diante. Não nego a possibilidade e o ganho de uma antropologia que estude as classes médias e altas (Nader, 1972), mas gostaria de lidar com outros tipos de *dados* e relações.

Para essa reflexão pensarei a etnografia enquanto a própria ontologia antropológica, no sentido em que conforma como essa matriz de conhecimento percebe e constrói mundos. Adiante, discutirei a temporalidade, destacando que falar de etnografia necessariamente é relacionar-se com o tempo, reconhecendo elaborações implícitas e explícitas encarnadas no material etnográfico no que concerne às formas de lidar com a temporalidade da/e a alteridade<sup>1</sup>.

## Que “dados”, que etnografia?

A etnografia tem sido debatida desde, pelo menos, a constituição da antropologia moderna. De qualquer forma, como a entendemos hoje, a etnografia tem sua constituição a partir das elaborações de diversos antropólogos(as) em campo. Embora tenha recebido críticas e passado por uma *virada reflexiva* que atravessou múltiplos questionamentos, dando à etnografia diversificadas atribuições e categorias de acusação, tais como literatura (ficção no sentido fraco, de mentira e confabulação, longe de ser a potência que a literatura é), empirismo cego, instrumento colonial/imperial; a etnografia também foi identificada como ferramenta dialógica e polifônica, com intuito de tornar a experiência etnográfica diversificada, indo para além da voz do antropólogo. Entremeado por esses debates, que certamente não cessaram, diversos periódicos internacionais foram criados com intuito de proliferar o conhecimento advindo da prática etnográfica.

<sup>1</sup> Esse escrito foi esboçado como trabalho final para a disciplina de Teorias Antropológicas II, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, ministrada por Carlos Steil e Eduardo Dullo. Parte da bibliografia utilizada para mobilizar a reflexão está pautada no corpo bibliográfico do curso. Agradeço a leitura sempre atenta de Thayanne Tavares (Thay Petit) desse texto.

Temos, apenas para exemplificar, a revista *Ethnography*, criada em 2000, com forte influência de Pierre Bourdieu e sua “teoria da prática”, assim como de seu discípulo Loïc Wacquant (co-fundador da revista). Em seu escopo, *Ethnography* pretende “fundir teoria com observação próxima”. Como outro empreendimento editorial mais recente, encontramos a *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, fundada em 2011, e como o título sugere, compreende a etnografia como um esforço teórico.

Outrossim, há a revista portuguesa *Etnográfica*, criada em 1997, também priorizando o alinhamento entre pesquisa empírica e inovação teórica. A nível nacional, não conheço nenhum periódico de impacto – para utilizar a problemática linguagem dos estratos de avaliação da CAPES e de outras métricas internacionais – que carregue de forma tão explícita a etnografia em seu título, embora os grandes periódicos de antropologia no Brasil concebam espaço para reflexões baseadas em pesquisas empíricas. De todo modo, nenhuma dessas revistas excluem reflexões teóricas, meta-etnográficas e/ou históricas da antropologia, mas carregam um entrelaçamento entre teoria e pesquisa empírica.

Vou me ater especificamente nos dois primeiros periódicos citados, a *Ethnography* e a *Hau*, por terem levantado, mais uma vez, o debate sobre a produção etnográfica e sua relação com a teoria/empíria. A primeira revista tem um escopo multi, inter e transdisciplinar, embora seu manifesto inicial, assinado por Paul Willis e Mats Trondman (2000), pautasse-se mais na sociologia do que qualquer outra disciplina. A escolha desses periódicos e de textos específicos, para além da sua relevância acadêmica, ancora-se também em certo grau de liberdade e arbitrariedade. Ao meio de insondáveis referências bibliográficas a respeito da etnografia, qualquer escolha carrega um quê dessas duas características. Os textos serão, portanto, mais aportes para uma reflexão em andamento do que elementos a serem hermeneuticamente trabalhados.

Paul Willis e Mats Trondman (2000) tratam da distinção da *Ethnography* em relação a outros periódicos e posturas teóricas a partir de quatro pontos. Para eles, portanto, o projeto etnográfico deveria reconhecer o papel da teoria na coleta e construção dos dados, entretanto, a teoria deveria estar sempre subordinada ao material da vida cotidiana. Assim, o interesse dos autores e da revista não seria de construir grandes teorias, ou abstrações a partir da empiria. O interesse geral encontrava-se na elaboração teórica informada pela vida social cotidiana.

O segundo ponto seria a “centralidade da cultura”. Nesse aspecto, deve-se ter em mente que o debate sobre “cultura” defendido pelo manifesto está centrado numa perspectiva mais geral das ciências sociais e humanas, não abrangendo os debates e críticas que o conceito de cultura sofreu nas últimas décadas dentro da antropologia (Trouillot, 2003, Abu-Lughod, 1991, que inclusive responde a esse manifesto, conforme comentaremos a seguir), tampouco, acompanhando seu revigoramento e complexificação. Assim, cultura surge no manifesto como um entremeio entre o simbólico e material, relegada ao campo de disputas políticas, e sempre atravessada por relações de poder. Assim, os estudos de mudança e continuidade surgiam como potência no manifesto. Essa visão de cultura está muito próxima, e até

dialoga, com os estudos culturais britânicos e norte-americanos, em razão da influência que Paul Willis tem nesse debate. Contudo, não pretendo alimentar mais ainda as convergências e divergências que vem animando o debate entre antropologia e estudos culturais<sup>2</sup>, portanto, passemos para o ponto seguinte, que é o “enfoque crítico”, tão caro a essa determinada ciência social, fortemente influenciada por Pierre Bourdieu e o giro reflexivo na antropologia.

Esse enfoque crítico seria a atenção para as relações de poder e desigualdade que atravessam o mundo social. O registro do manifesto enquadra-se numa tentativa de salvar o *social* do debate pós-moderno e pós-estruturalista que o declarava como *morto*. Sem nos delongarmos diante a tara dessa literatura pelo fim das “coisas humanas”, o enfoque do programa defendido pelos dois está nas relações cotidianas, com intuito de compreensão de que forma, no fluxo da vida real, acontecem as diferenciações sociais e relações de poder, buscando abarcar a complexidade e o contraditório nesses processos.

Como não poderia deixar de ser, os autores estão preocupados com as questões da agência, no sentido político e pragmático. No chamado para as pesquisas, pretendem compreender quais são os limites da agência e como políticas públicas e do cotidiano podem alimentar projetos sociais, assim, adentrando no último ponto defendido pelos autores, a política cultural e a política da cultura. Desta forma, os autores pretendem engajar a pesquisa empírica com as políticas públicas, tanto para pensá-las, quanto para vê-las em ação. Esse enfoque percebe a cultura também como algo inventivo e múltiplo, por isso, as pesquisas etnográficas deveriam se relacionar com políticas imaginativas –no sentido de criação– para a vida social. O que destaco de mais interessante, além da postura interdisciplinar do manifesto, é a invocação da surpresa provocada pela pesquisa de campo. Assim, com a elaboração teórica subsumida à pesquisa empírica, pretende-se ter a teoria reelaborada a partir da dinâmica da vida cotidiana e de suas surpresas – nesse ponto, os autores explicitam a influência de Harold Garfinkel em seus trabalhos.

Lila Abu-Lughod (2000) em resposta ao manifesto, declara sua concordância em relação aos chamados etnográficos, contudo, pontua que o escrito se encontra esvaziado de sentido “local” e de “localizações” etnográficas, o que de fato acontece. Nesse aspecto, Abu-Lughod é instigante para pensarmos que tipos de “dados” são esses, construídos sob quais solos etnográficos. A antropóloga retoma sua crítica ao conceito de cultura, por possibilitar uma homogeneização da alteridade e congelamento das diferenças –na visão da autora– assim como reafirma o seu compromisso com a etnografia do particular. Abu-Lughod (1991, 2000), em diálogo com George Marcus e sua etnografia multi-situada, reconhece as complexidades de relações estabelecidas entre local e global na contemporaneidade. O compromisso da antropóloga se firma na tentativa de não construir nenhuma generalização, com intuito de deixar fluido e móvel as identificações de seus interlocutores –sobretudo interlocutoras, reafirmando seu compromisso com a escrita etnográfica preocupada com múltiplas audiências. Como antropóloga feminista, sugere uma escrita que dê conta de aspectos da antropologia e da luta das mulheres, em seus mais diversificados contextos.

<sup>2</sup> Sobre a relação conflituosa entre etnografia e as críticas pós-coloniais, dos estudos culturais e subalternos, sugiro Carvalho (2001) e Silva e Freire (2013).

Assim, Abu-Lughod tende a concordar com o manifesto, desde que se acrescente a dinâmica do lugar e das relações particulares ao conhecimento etnográfico construído, e que seja levada em consideração a crítica ao conceito reificante de cultura. A antropóloga se refere a cultura no que tange a possibilidade de significar a produção da diferença enquanto negação de direitos de coletividades subalternizadas<sup>3</sup>, embora reconheça, ainda, que seres humanos são seres “culturais”. A crítica de Abu-Lughod em relação à cultura, mais uma vez revela-se como tentativa de rastrear, a partir de “etnografias localizadas”, sistemas de poder e desigualdade, com intuito de, talvez, intervir neles. Como ressalva, a antropóloga alerta para um certo fetiche que o manifesto expressa para com as realidades incorporadas, a experiência, o concreto, o vivido, na medida que afoga essas particularidades com uma linguagem geral e abstrata, adotada pelos autores para pensar certas diretrizes e programas de pesquisa.

Movendo-se um pouco mais de uma década adiante, temos a contribuição da *Hau*, com um artigo, em estilo também de manifesto, de Laura Nader (2011). Em contraposição ao texto da *Ethnography*, a discussão de Nader é a partir da antropologia e para a antropologia. Coadunando com o título do periódico cujo texto está publicado, defende a etnografia como teoria. Enquanto a etnografia, no geral, foi definida como a descrição contextualizada, e a teoria a organização de um conjunto de fatos, as relações que constituem entre si, e/ou os princípios gerais e abstratos de determinado fato, Nader (2011: 211) posiciona sua percepção, argumentando ter qualquer etnografia, minimamente, certos esforços teóricos. Se Paul Willis e Mats Trondman (2000) pretendiam apontar algumas diretrizes para a construção das etnografias –talvez pelo seu público alvo multidisciplinar– Nader relembra dos “consensos não ditos” (Nader, 2011: 217)<sup>4</sup>, do fazer etnográfico, enquanto passeia pela história do pensamento antropológico, sustentando que a etnografia sempre foi um marco e força da produção antropológica, independentemente do marco teórico subjacente à escrita etnográfica. Pois embora cada forma de se fazer etnografia/antropologia tenha entrelaçado teórica-metodologicamente seus escritos, “a antropologia sempre apareceu como teoricamente heterodoxa” (*idem*, 2011: 213). Continuando sua narrativa, a antropóloga nos relembra que a história da antropologia não pode ser lida de forma evolutiva, pois a etnografia/antropologia está conectada com posturas teóricas (evolucionismo, estrutural-funcionalismo, estruturalismo, interpretativismo, neoevolucionismo, marxismo e daí por diante), tendo na percepção etnográfica uma potência para inovar e construir novos modelos analíticos<sup>5</sup>.

Contudo, apesar dessa inventiva relação com a alteridade, Nader (2011) mostra como os consensos não ditos do modo de se fazer etnografia expurgam trabalhos considerados muito diferentes do que o “consenso” postula(va). Uns de seus exemplos, encontra em seu próprio trabalho na tentativa de se fazer uma “Up Anthropologist” (Nader, 2011). De qualquer modo, a antropóloga mantém sua argumentação central de que fazer etnografia implica em produzir antropologia/teoria, e que embora haja diversas reações contrárias às inovações etnográficas, esse é um movimento frequente na história do pensamento antropológico, entre inovação e consensos.

<sup>3</sup> Para esse debate, conferir Trouillot (2003) sobre a relação entre o conceito de cultura e raça/racismo, Gupta e Ferguson (2000) para a produção da diferença enquanto política conservadora, que naturaliza um povo a um espaço, e a própria Abu-Lughod (1991), debatendo as questões das múltiplas audiências e da contribuição que ‘halfies’ e feministas podem trazer para a crítica antropológica.

<sup>4</sup> Segundo Laura Nader, basicamente seria ir ao lugar, observar/ficar, retornar e escrever uma etnografia.

<sup>5</sup> No Brasil, estamos acostumados a ver essas ideias serem desenvolvidas e defendidas por Mariza Peirano (2008).

Em Nader (2011), a “observação participante” é citada como uns dos elementos chaves que configura as relações etnográficas. A observação participante também é central para a reflexão de Ingold (2016[2014]), artigo publicado primeiramente na *Hau*, com um título bem sugestivo: *That's enough about ethnography! An education of attention as purpose of anthropology*. Diferentemente do manifesto da *Ethnography*, Ingold se demonstra contrariado pelo uso feito da etnografia por outras áreas, como a sociologia e a psicologia social. A crítica de Ingold centra-se no uso da etnografia como um sinônimo e substituto de qualitativo. Seu intuito não é abrir mão da etnografia como um todo, mas retomar seus propósitos –ao menos, aqueles que Tim Ingold acredita ser– baseados na “observação participante”, no engajamento com o mundo e no relacionamento de aprendizagem estabelecido com as pessoas. O conceito de educação e aprendizagem, desenvolvido por Ingold em outros trabalhos, são centrais em sua argumentação, no sentido que pretende retomar o significado de educação como um levar para fora, em oposição ao modelo escolar moderno.

A objeção ingoldiana ao uso contemporâneo da etnografia orbita entre diversas expressões que derivam da etnografia, como: encontro etnográfico e trabalho de campo, pois para Ingold, fazer observação participante não difere em natureza do que uma criança faz, embora o antropólogo tenha menos tempo para fazê-lo. Assim, há uma confusão entre trabalho de campo e etnografia –e “encontro etnográfico”– pois essas expressões demonstram que você só está realmente vivendo seu campo quando está em casa escrevendo (a delicada separação dos momentos de estar lá e estar aqui). É para fugir desses paradoxos que Ingold propõe que se volte ao termo “observação participante” com mais atenção.

Assim, a observação participante não é, em absoluto, uma técnica à paisana para coleta de informações das pessoas, sob o pretexto de estar aprendendo com elas. É, antes, a contemplação, em ato e palavra, daquilo que se deve ao mundo pelo próprio desenvolvimento e formação. É isso que se entende por compromisso ontológico (Ingold, 2016: 407).

Sua proposta já foi defendida em outros textos, não vou me alongar muito, mas para Ingold, estar com as pessoas é sempre um aprendizado, e uma postura de quem estar aprendendo e se educando. Inclusive, Ingold acredita que há boas razões para substituir a palavra “etnografia” por “educação”. Ingold aproxima antropologia da educação, apresentando seus objetivos como semelhantes: a busca pela educação, no sentido primário do termo, e não escolar. Educação seria, no sentido original, levar para fora. Concluindo sua argumentação, discorre sobre uma antropologia ao avesso, defendendo que na antropologia não faltam *insights* criativos, mas sim, posturas que escapem dos estereótipos do “etnógrafo” como aquele que apenas descreve culturas que estão em vias de desaparecer. A solução oferecida pelo antropólogo é que não se faça mais etnografia, nem teoria. Nem uma junção das duas. Finalmente, Ingold propõe que os antropólogos façam antropologia, simplesmente. E aqui, antropologia para ele é o campo intersticial da etnografia e da teoria. Seu propósito maior é

reatar pesquisa empírica e imaginação. Ou seja, para ele, a antropologia é uma “imaginação nutrida através de engajamentos observacionais com o mundo” (Ingold, 2016: 411). A crítica ingoldiana, apesar de trazer diversos questionamentos que mobilizam reflexões a respeito da prática e da ontologia antropológica, parece brincar mais com alguns alardes e jargões, como “chega de etnografia!”, para logo em sequência argumentar que não pretende abandonar a etnografia, mas retomar seu aspecto mais singular e importante, a “observação participante”. De qualquer forma, a ideia de etnografia como educação nos faz pensar em uma antropologia que aprende com a alteridade.

Quando realizei uma pesquisa junto a um terreiro, localizado em Ananindeua, cidade da região metropolitana de Belém, Pará, pensei a etnografia como uma interação inventiva com seres (humanos e de outra ordem) onde o contato é intenso –das mais variadas formas– e respeitoso para com as práticas e conhecimentos dessas pessoas e seres. Dessa relação, podemos extrair e criar narrativas que escangalham epistemologias dominantes e homogêneas de pensar, fazer e sentir. Cabe dizer que não é tratar com romantismo os sujeitos e o próprio antropólogo, mas extrair o que eles têm de melhor em pensamento e experiência para cada caso etnográfico em questão (Veras, 2015: 7).

A adjetivação desses conhecimentos e práticas não implica em uma valoração fixa em relação as outras, ou as “nossas” próprias práticas e conhecimentos; mas sim em uma forma de entrar em relação com a alteridade, fazendo do encontro um exercício de aprendizagem que possua determinados efeitos<sup>6</sup>. Por exemplo, a partir de minha pesquisa de campo junto ao terreiro, percebi que a trajetória de vida do zelador de Orixá poderia trazer exemplos de como poderíamos entrar em contato com a diferença sem excluí-la. Assim, Pai Álvaro, que tem em sua história passagens pelo catolicismo, umbanda, candomblé, budismo, e posteriormente, a pajelança e a própria Mina Nagô, quando migra de São Paulo para Belém, demonstra em sua forma de lidar com essas diferentes religiosidades um diálogo inter-religioso pautado em uma ética do respeito e da apreensão. Isso não significa que não exista conflitos dentro da Mina Nagô, ou mesmo entre as religiões afro e outras matrizes, mas que sua forma de lidar com esses conflitos e relações tem muito a nos ensinar.

Essa relação de aprendizagem não pretende construir de modo essencialista uma forma de ser sujeito. Para chegar a essa reflexão, passei por diversos momentos com as pessoas de santo, rompendo a fronteira entre trabalho de campo e etnografia, isto é, entre pesquisa e escrita. Assim, as questões surgidas na escrita eram produzidas no processo da pesquisa. Não acredito que tenha registrado o que é uma “comunidade” ou “coletivo” de terreiro, em um determinado período de tempo, situado espacialmente em uma cidade metropolitana amazônica; e sim, produzido um conhecimento coadjuvante ao conhecimento do terreiro, perpassados por mim via os rituais públicos, o espaço físico da casa e as entrevistas informais gravadas que realizei com Pai Álvaro.

Aprender com as pessoas e os agenciamentos que as circunscrevem e mobilizam, não significa dizer que as religiões de matriz africana são “x”,

<sup>6</sup> Miriam Rabelo e Ricardo Aragão (2018), em diálogo com Stengers, filhas e mães de santo, pensam a relação dos caboclos com os orixás como uma espécie de “ecologias das práticas”, assim os encontros não reduzem a diferença, mobilizando “modos de conexão” e “simbioses”. Penso aqui até que ponto podemos extrapolar esses modos de conexão para a nossa relação com sujeitos em pesquisa, produzindo um conhecimento que é construído no encontro.

portanto, devem nos ensinar “y”. A produção de conhecimento pauta-se em relações, contextos e escalas, e não em aspectos congelados das “culturas”, “sociedades”, ou outra palavra-conceito que se queira utilizar, enfim, com os “objetos” experimentados pelo pensamento antropológico. Assim, outro debate entra em cena, que é de como a antropologia se relaciona com o tempo e produz a alteridade. Essa reflexão se faz necessária para não cairmos num discurso homogeneizante sobre a alteridade, nem tampouco, um que lhe negue suas transformações.

### Três breves comentários a respeito do tempo

A etnografia nos conduz, geralmente, ao tema das temporalidades. A escrita enquanto tecnologia é um assunto espinhoso, e delongaria uma argumentação extensa. Muitos pensadores já se debruçaram sobre o assunto. O que pretendo fazer aqui é construir algumas extrapolações a partir da constatação de que a etnografia está relacionada ao tema mais amplo da escrita, sobretudo no ocidente (no sentido que incorpora uma metafísica ocidental), e do tempo. Fabian (2013 [1983]) trouxe umas das reflexões mais originais e instigantes a respeito da forma como a antropologia constrói o seu objeto a partir de uma relação temporal que nega a coetaneidade do *outro* em relação ao antropólogo ocidental. Assim, muitas noções sobre o tempo estão em jogo ao longo da história do pensamento antropológico, distribuídas entre os polares sincronia e diacronia. Assim, Fabian fala do tempo divino, natural e geológico, para descrever como essas temporalidades atravessam a própria constituição da disciplina. Essas temporalidades, devemos nos lembrar, agem em simultâneo, embora para cada matriz de pensamento possa ser identificada uma noção dominante. Contudo, a noção temporal que predominou na antropologia negou ao seu objeto uma coetaneidade em relação ao sujeito de conhecimento. Assim, Fabian constrói diversas tipologias de tempo que constituíram a relação da antropologia com seu objeto: mundano, físico e intersubjetivo.

Os tempos mundanos e físicos agem em conjunto, oriundos da secularização do tempo, que deixa de ser compreendido como um tempo sagrado e bíblico, passando a ser pensado e medido pela racionalização. Assim, o tempo deixa de ser divino e passa a ser explicado pela ciência a partir dos períodos geológicos terrestres, sendo usado largamente pela arqueologia para datar as populações situadas ao longo do mundo. De qualquer forma, a noção temporal que domina a antropologia, situa o antropólogo em uma sociedade secular, moderna, dominante do conhecimento científico, situada espacialmente no ocidente, enquanto o Outro, é relatado e construído vivendo em uma temporalidade congelada, mítica, ancestral e tradicional, prestes a se acabar, via o contato com o ocidente. Esse outro, localizado espacialmente nas regiões não ocidentais, eram etnograficamente referenciados como naturalizados de determinados espaços, com culturas específicas – como as “áreas culturais”. Assim, espaço e tempo se emaranhavam, criando narrativas que situavam a alteridade longe do antropólogo. Era como se etnógrafo(a), ao mover-se, mudasse



de tempo, saísse de sua ambiência secular e adentrava em outro tempo: seja ele o passado, o futuro, ou um não-tempo, relegado a uma distância intransponível, pois quando eles já estivessem no tempo moderno, já não seriam mais o *outro*.

De qualquer modo, embora a antropologia tenha se transformado ao longo do tempo, Fabian argumenta que essa percepção temporal afeta as pesquisas, pois a negação de coetaneidade está na matriz do pensamento antropológico. A reflexão de Fabian nos é cara, pois recorda que a qualquer momento podemos essencializar vidas, capturando-as em sistemas etnográficos tão verossímeis que não podem ser a única verdade possível.

A desconjunção entre vivido e escrito aparece em Michel de Certeau (1982 [1975]), quando o autor se detém na *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brèsil*, publicado originalmente em 1578 por Jean de Léry. Como muitos dos relatos de viajantes, Léry demonstra seu espanto diante os *selvagens*, a natureza que os circunscreve, e a língua ruidosa e ininteligível que falam os “tupis”. No relato de Léry, encontra-se as diretrizes de negação da coetaneidade (Fabian, 2013), enquanto Michel de Certeau encontra no escrito seiscentista aspectos que vão afetar e constituir a ciência etnológica moderna<sup>7</sup>.

Num quadro apresentado, Michel de Certeau mostra como na escrita do viajante a alteridade aparece do lado do selvagem, da nudez, da festa e seus ornamentos, do lazer, coesão e prazer; já o “civilizado” se emparelha com a vestimenta, os enfeites, trabalho profissional, divisão, distância e da ética. Outro aspecto que importa ao nosso debate, é a percepção espacial/temporal de Léry, que ao mover-se de Genebra, a civilização, para o Novo Mundo, lugar de selvagens incapazes de produzirem a tecnologia da escrita, o autor acredita estar adentrando em outro tempo, imiscuído no “mundo selvagem”.

Como podemos perceber, essa forma de ligar um espaço a um tempo específico, e conseqüentemente, a uma *cultura*, trouxe alguns entraves para a antropologia. Segundo Robbins (2007), a antropologia ainda não havia conseguido constituir uma “antropologia do cristianismo”, por exemplo, por não ter em sua matriz uma percepção continuísta de tempo e tradição, além de, claro, priorizar a alteridade. O argumento central de Robbins é de que a crença antropológica no tempo é de continuidade, enquanto que o cristianismo opera a partir de uma transformação radical no momento da conversão. Além do mais, Robbins acredita que os antropólogos ignoraram o cristianismo nas aldeias, justamente por ser um traço já característico do ocidente. Assim, a busca da continuidade, isto é, a procura pelo que os Urapmim ainda são apesar do encontro colonial, impossibilitou o reconhecimento de que as pessoas às vezes mudam completamente, como no caso dos cristãos melanesianos (Urapmim) interlocutores de Robbins.

Há muitas objeções e complicações em sua proposta de uma “antropologia do cristianismo”, de qualquer modo, para esse escrito destaco que o argumento de Robbins também consiste em demonstrar uma certa dificuldade da antropologia em lidar com a descontinuidade, isto é, em uma revolução, no sentido de que o novo não tem mais nada a ver com o velho. Esse debate volta para a questão da essencialização da diferença, do congelamento das culturas e da negação da coetaneidade. Contudo, acredito

<sup>7</sup> “A etnologia irá tomar-se uma forma de exegese que não deixou de fornecer ao Ocidente moderno com o que articular sua identidade numa relação com o passado ou o futuro, com o estranho ou a natureza” (Certeau, 1982: 221).

que a crítica a esses modelos não deve se enveredar para uma simples chamada antropológica para a história, pois não deve adiantar de muita coisa dizer que as pessoas estão dentro de um contexto histórico, diante transformações. Essa operação seria apenas mais uma estabilização de um debate, como nossos velhos conhecidos conceitos de sociedade e cultura.

\*\*\*

Essas críticas, ao menos no caso do exercício aqui proposto, devem se enveredar para uma maior atenção para as relações estabelecidas na pesquisa etnográfica, sem pretensão de congelar em muitas ou algumas páginas uma vida, um coletivo, acontecimento, e daí por diante. Michel de Certeau (1972) nos recorda de uma importante passagem de Lévi-Strauss, em *História e Etnologia*, onde o antropólogo distanciava a etnologia da história, pois a primeira se interessava sobretudo por aquilo que não estava escrito, buscando os “inconscientes da vida social”. Seu material de pesquisa seria aquilo que os homens não fixam na pedra ou no papel. Comecei esse artigo comentando um manifesto interdisciplinar a respeito da etnografia. Nele, vemos uma exaltação da vida cotidiana e seus fluxos, do “mundo real” e da “experiência”. Não estamos tão distantes assim do dito de Lévi-Strauss, da incongruência entre o vivido e o escrito lembrado por Michel de Certeau. Se podemos encontrar semelhanças entre esse discurso etnológico e o da etnografia enquanto corpo interdisciplinar que estuda a experiência e se engaja no mundo real, também não se está distante da matriz temporal que assombra, de quando em vez, a antropologia, que nega a coexistência de tempos, separa exageradamente matrizes orais e escritas, tradicional e moderno, proliferando e irradiando dicotomias e binarismos.

A proposta de pensar a antropologia como aprendizagem pretende enfrentar esse problema a partir, é claro, da etnografia, mas sem negar a importância da alteridade para esse exercício de aprendizagem. Destaco isso pensando em alguns discursos antropológicos que pretendem estudar coisas que supostamente seriam nossas, como a modernidade, o cristianismo, enfim, o que se chama problemáticamente de antropologia das sociedades complexas, sem levar em consideração os contextos de poder e produção das hierarquias, assim como a variação das experiências e dos lugares de fala (Ribeiro, 2018) mobilizados dentro da prática antropológica. A antropologia, a que penso aqui pelo menos, continua se surpreendendo e aprendendo com a diferença. Reconhece o desconhecimento apresentando diante de palavras como *nós* e *eles*. Isso não implica em uma mistura definitiva e apagamento da diferença, e sim, em imprecisões, instabilidades e incongruências entre alteridades. Se não há nenhum definitivo que ordena e classifica o *nós* diferenciando-se do *eles*, podemos apontar a alteridade infinita que constitui as relações. A partir desse ponto podemos aprender e construir discursos alternativos e alternantes, divergindo-se das grandes narrativas que poderes centralizadores têm nos oferecido. Nessa reflexão, muitas transformações que estão sendo operadas no campo da antropologia, e da universidade no geral, ficaram de fora; principalmente no que concerne às políticas de ações afirmativas no ensino de nível superior. Essas mudanças

estão impulsionando críticas e reestruturações na universidade, tão cruciais que estão mobilizando diversas respostas conservadoras dentro da universidade, da política e da sociedade civil.

### Agradecimentos:

Esse escrito foi esboçado como trabalho final para a disciplina de Teorias Antropológicas II, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, ministrada por Carlos Steil e Eduardo Dullo. Parte da bibliografia utilizada para mobilizar a reflexão está pautada no corpo bibliográfico do curso. Agradeço a leitura sempre atenta de Thyanne Tavares (Thay Petit) desse texto.

---

### Referências bibliográficas

- ABULUGHOD, Lila. Locating Ethnography. (2000). *Ethnography*, 1(2), 261-267. <https://doi.org/10.1177/14661380022230778>.
- ABULUGHOD, Lila. (1991). Writing against Culture. En: FOX, R. (Org.) *Recapturing Anthropology* (pp.137-162). Santa Fe: School of American Research.
- CARVALHO, José Jorge de. (2018). O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes antropológicos*, 7(15), 107-147. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832001000100005>
- CERTEAU, Michel de. (1992). Etnografia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry. En: \_\_\_\_\_. *A escrita da história* (pp. 211-242). Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- FABIAN, Johannes. (2013). O tempo e o outro emergente. In: \_\_\_\_\_. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto* (pp.397-0). Petrópolis: Vozes.
- GUPTA, Akhil & FERGUSON, James. (2000). Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. En: Arantes. A. A. (org.). *Espaço da Diferença* (pp. 30-49). Campinas: Ed. Da Unicamp.
- INGOLD, Tim. (2016) Chega de etnografia: A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, 39 (3), 404-411. <http://dx.doi.org/10.15448/1981-2582.2016.3.21690>
- NADER, Laura. (2011). Ethnography as theory. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 211-219. <https://doi.org/10.14318/hau1.1.008>
- NADER, Laura. (1972). Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. En: Dell Hymes Hathaway (Ed.) *Reinventing Anthropology*. (pp. 284-311). New York, Pantheon Books.
- PEIRANO, Mariza. (2008). Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe* [Online], 2, agosto. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890>. Acesso em 1 dez. 2018.
- RABINOW, Paul. (1999). *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- RABELO, Miriam C. M.; ARAGAO, Ricardo. (2018). Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*,

38(1), 84-109. <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n1cap04>

ROBBINS, Joel. (2007). Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 48 (1), 538.

RIBEIRO, Djamila. (2018). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Justificando: Letramento.

SILVA, Bruno Goulart Machado; FREIRE, Maíra Samara de Lima. Os estudos pós-coloniais, a antropologia e o sujeito subalterno. *Revista Equatorial*, 4(6), 47-63. <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14886>

TROUILLOT, MichelRolph. (2003). Adieu, Culture: A New Duty Arises. En: \_\_\_\_\_. *Global Transformations. Anthropology and the Modern World* (pp. 97116). New York: Palgrave.

VERAS, Hermes de Sousa. (2015). *O sacerdote e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia*. Tesis de maestría. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará. Disponível em: <http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/Vers%C3%A3o%20final%20-%20DM%20-%20Hermes.pdf>.

WILLIS, Paul; TRONDMAN, Mats. (2000). Manifesto for Ethnography. *Ethnography*, 1(1), 5-16. <https://doi.org/10.1177/14661380022230679>