



Revista Café com Sociologia

Volume 6, número 3, jul./dez. 2017

ISSN. 2317-0352

A ETNOGRAFIA E A POSSIBILIDADE DE ENCONTRAR-SE (OU PERDER-SE?) COMO PESSOA

João Simões Cardoso Filho¹

Resumo

Quando refletimos sobre o método etnográfico, pensamos logo no outro, naquela pessoa que pertence a outro contexto coletivo e cultural; ou àquela outra etnia tão diferente da nossa. O desejo de entender *o humano*, e uma possível *humanidade*, levou muitos cientistas sociais, a saírem de seu próprio contexto ou padrão cultural para conhecer e se adaptar a outros valores. Muitos críticos deste método focaram inclusive nas influências que este contato acadêmico poderia provocar nas populações estudadas. No entanto, o presente texto quer enfatizar as consequências da etnografia enquanto método na vida pessoal do estudioso; e como isto vai abrir um novo olhar sobre sua própria cultura e sua compreensão da vida.

Palavras-chave: Etnografia. Padrão cultural. Alteridade. Sincretismo.

THE ETHNOGRAPHY AND THE POSSIBILITY OF FINDING YOURSELF (OR LOSING YOURSELF?) AS A PERSON

Summary

When we reflect on the ethnographic method, we immediately think of the other person, who belongs to another collective and cultural context; Or to that other ethnicity so different from our own. The desire to understand the human, and a possible humanity, has led many social scientists, to leave their own context or cultural pattern to know and adapt to other values. Many critics of this method have even focused on the influences that this academic contact could have on the populations studied. However, the present text focuses on the consequences of ethnography as a method in the scholar's personal life; and how it will open up a fresh look at your own culture and the understanding of life.

Keywords: Ethnography. Cultural standard. Otherness. Syncretism.

Eu não tinha a menor ideia das mudanças pessoais que me ofereceu ou intensificou em mim o estudo antropológico desde quando comecei a estudar Antropologia. Conhecer a si mesmo como “humano”, fazendo parte dessa espécie de animais habitantes da Terra, não é fácil.

¹ Professor adjunto da Universidade Federal do Pará, doutor em Ciências Sociais. E-mail: joaopath@gmail.com
A ETNOGRAFIA E A POSSIBILIDADE DE ENCONTRAR-SE (OU PERDER-SE?) COMO PESSOA | João Simões Cardoso Filho 235

O ser humano, além de características universais, apresenta ao mesmo tempo aspectos particulares. Nessa perspectiva, só podemos conhecer-nos, reconhecendo nossa alteridade, caminhando até ao Outro, para encontrá-lo e assim encontrar a nós mesmos nesse ato.

Recordo que, ainda criança, numa madrugada, meu pai foi nos acordar para vermos pela televisão a chegada do “homem” à Lua. Estávamos atentos para escutar a tradução feita simultaneamente pelo repórter brasileiro. Quando o astronauta pisou finalmente no solo lunar, ele começou a dizer sem parar: “A Terra é azul, a Terra é azul, a Terra é...”. Eu achei aquela frase esquisita, fora do contexto, pois esperava que ele falasse da Lua. Então perguntei ao meu pai por que ele estava dizendo aquilo e se eu estava ouvindo bem. Ao que meu pai me disse: “Não sei. Acho que ficou louco, nós, esperando que ele fale sobre a Lua, e ele fica dizendo que a Terra é azul?”.

Eram perspectivas diferentes de diferentes pontos de visão. Mas certa visão de si mesmo só pode ser conquistada quando nos encontramos no outro, fora de si. Martin Buber, em sua obra *Eu e Tu*, explica que a maior característica do bicho humano é apresentar-se enquanto um efeito e uma causa de relacionamentos, ele é relacional.

[...] o instinto de relação é primordial, como a mão côncava na qual o seu oponente, possa se adaptar. Em seguida acontece a relação, ainda uma forma primitiva e não-verbal do dizer-Tu. A transformação em coisa é, entretanto, um produto posterior, provindo da dissociação das experiências primordiais, da separação dos parceiros vinculados – fenômeno semelhante ao surgimento do EU. No princípio é a relação, como categoria do ente, como disposição, como forma a ser realizada, modelo da alma; o *a priori* da relação; o TU *inato* (BUBER, 2003, p. 31).

Por isso, nosso potencial de “humanidade” só se manifesta pela educação, ou pela sociabilização, portanto, em contato com o outro, como afirma Émile Durkheim (1952), em sua obra *Educação e sociologia*. Por meio das relações que estabelecemos na sociedade em que vivemos – relações de parentesco, econômicas, religiosas, etc. –, aprendemos a ser pessoa, recebemos nossa natureza social, coletiva, somos endoculturados. Esta é uma característica universal do ser humano: o humano só pode expressar-se coletivamente.

Eu só posso conhecer-me por meio do outro, pois só posso existir como pessoa – indivíduo biológico + psicológico + social + espiritual – quando elaborado por uma coletividade, uma cultura. Não é possível, portanto, relacionar-se consigo mesmo ou conhecer-se sem a presença do outro, que também se manifesta coletivamente. O si mesmo sem o outro é uma farsa, um simulacro. Marx (2004), nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, afirma que até nosso corpo depende da relação física de outros dois; e que, portanto, naturalmente somos o produto de uma relação.

Sou João porque me foi dado esse nome por meio de uma coletividade, daí muitas características coletivas que se manifestam na minha pessoa. Nessa manifestação do meu Eu/João, sou coletivo, social, e então posso conhecer-me como indivíduo. Enquanto coletivo, por exemplo, sou brasileiro, crio o social nacional e sou por ele elaborado. Trata-se de uma relação dialógica que estabeleço com minha própria sociedade, comigo mesmo, ou que posso estabelecer com outras sociedades em condições favoráveis, como tentarei explicar neste texto. Assim a relação Eu-Tu pode ampliar-se ao universal num sentido de totalidade ou atomizar-se na minha individualidade, aquilo que só eu conheço, e por isso é inaudito. Edgar Morin, na obra *A humanidade da humanidade*, assim define a categoria “dialógica”:

Unidade complexa entre duas lógicas, entidades ou instâncias complementares, concorrentes e antagônicas que se alimentam uma da outra, se completam, mas também se opõem e combatem. Distingue-se da dialética hegeliana. Em Hegel, as contradições encontram uma solução, superam-se e suprimem-se numa unidade superior. Na dialógica, os antagonismos persistem e são constitutivos das entidades ou dos fenômenos complexos (MORIN, 2002, p. 300-301).

Nossa pessoa, *persona*, personagem é tecida coletivamente, no “útero” social, isto é, nas complexas relações que nossa sociedade estabelece em seus dramas coletivos – assim o Drama Social produz as Personagens que produzem o Drama. Então a coletividade é tecida e elaborada na própria individualidade que, com sua singularidade e suas motivações particulares, manifesta-se de uma maneira única, recriando o social novamente. Pode-se perceber a relação em “anel recursivo” entre indivíduo e coletividade, o que, para Morin (2002, p. 299), significa “[...] uma noção essencial para a concepção dos processos de auto-organização e de autoprodução. Constitui um circuito em que os efeitos retroagem sobre as causas, sendo os próprios produtos produtores do que os produz”.

Portanto, somos coletivos, iguais, idênticos nesse sentido, mas pertencentes a grupos com os quais nos identificamos (pela educação assimilamos a identidade do grupo); ao mesmo tempo, somos diferentes, desconhecidos uns dos outros e de nós mesmos, singulares. Se assim não fosse, não haveria humanidade enquanto processo. Daí a curiosidade antropológica de querer conhecer o outro, para poder conhecer a si mesmo, ou nossas múltiplas potencialidades e identidades atrofiadas. Temos nossa própria identidade cultural e nossas crenças coletivas e pessoais. Mas poderíamos ser outras pessoas, personagens sociais vivendo outros dramas em outros palcos. Em *Aprender antropologia*, François Laplantine (1993, p. 23) cita Roger Bastide: “Eu sou mil possíveis em mim; mas não posso me resignar a querer apenas um deles”.

O antropólogo deixa o lugar do seu conhecimento, para esforçar-se a conhecer o outro, a alteridade na alteridade. Bronislaw Malinowski (1978) sistematiza uma nova maneira, um novo método para conhecer o outro: – o método etnográfico. Aprofunda sua explicação do método na Introdução de sua obra clássica *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Ele trata o tempo todo, nessa introdução, da relação entre cientista e alteridade.

A meu ver, um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente de um lado os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica [...]. Na etnografia o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos (MALINOWSKI, 1978, p. 18).

Portanto, o trabalho etnográfico deve deixar clara a relação que se estabeleceu com o outro, que não é um documento fixo, mas um documento vivo – em nascimento, em movimento, em transformação, em reprodução, em morte. Isso me faz recordar a compreensão cristã da relação do homem com Deus que se faz numa pessoa, Jesus. Na intermediação com Deus, a aliança e a lei deixam de ser documentos fixos, que se podiam guardar numa arca, para tornar-se então uma pessoa, e uma Pessoa que faz parte de uma coletividade, a Trindade.

Mas conhecer o outro (ou a si mesmo) não é fácil, começa pelo estranhamento, às vezes pela “fricção interétnica” – expressão elaborada por Roberto Cardoso de Oliveira (1972) para tratar dos conflitos de contatos entre pessoas de diferentes etnias –, ou por momentos de completa perplexidade e solidão. Quando, ao contrário, temos grande conhecimento daquilo que vamos estudar, ou pertencemos à sociedade que estamos estudando, então o estranhamento é mais difícil, pois nos leva a uma sensação de solidão diante do então conhecido e agora revelado novamente. Escreve Malinowski (1978, p. 19), nos *Argonautas*: “Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista [...]”.

Aprender a língua do outro, ou ainda sua fala, suas expressões idiomáticas, só é possível quando podemos apreender também o seu espírito, isto é, os seus sentimentos, suas emoções e vivências coletivas, e as suas próprias opiniões. Por isso, Malinowski ensina o etnógrafo a, de vez em quando, deixar suas anotações e vivenciar uma determinada manifestação junto com o “nativo”.

Quando eu vivi na Argentina, entre outubro de 1977 e dezembro de 1979, precisei aprender a falar castelhano. Algumas expressões ou palavras só ganhavam sentido e começavam a fazer parte do

meu vocabulário após vivenciar acontecimentos com o grupo e o local onde eu passei a morar. Que surpresa foi começar a sonhar em castelhano, e mal me dei conta de quando comecei a pensar nessa língua. Começava a me sentir outra pessoa e a tomar consciência disso; pois estamos sempre nos tornando outras pessoas, mesmo não saindo do local de nossa própria cultura.

Eu não me havia mudado para a Argentina por razões etnográficas, pois nem conhecia a Antropologia, mas por uma curiosidade de conhecer “outros lugares”. Por isso, não compreendia com clareza metodológica e científica o que estava acontecendo comigo e com as pessoas com as quais eu convivía.

Estudando Antropologia, no curso de mestrado, quase 20 anos depois, e indo a campo para estudar o Festival de Iemanjá, que acontece nas praias de Outeiro, em Belém (Pará), pude compreender melhor o que eu tinha vivenciado na Argentina. Naquela época, eu não podia entender, por exemplo, como e por que certos valores no Brasil eram desprezíveis na Argentina e vice-versa – era muito curioso.

No meu contato com o campo de minha pesquisa e seus agentes, pude compreender melhor o que é Antropologia e como ela se distingue das outras ciências sociais e da filosofia. Em *A interpretação das culturas*, afirma Clifford Geertz (1989, p. 15) que:

se você quer compreender o que é ciência, você deve olhar em primeiro lugar, não para as suas teorias ou as suas descobertas, e certamente não para o que seus apologistas dizem sobre ela; você deve ver o que os praticantes da ciência fazem. Em antropologia ou, de qualquer forma, em antropologia social, o que os praticantes fazem é etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento.

O meu primeiro contato com a Associação dos Amigos de Iemanjá (AAI) e com o Festival de Iemanjá foi marcado pelo estranhamento. Eu fui educado como católico e fui praticante até meus 31 anos. Por isso, encontrei uma religião que se apresentava muito diferente da minha. As incorporações pareciam-me por vezes artificiais ou fingidas; já, para essas pessoas religiosas (seus agentes), era um fato muito comum, que fundamentava a própria religião.

Na primeira “festa de santo” de que participei, no terreiro de Mãe Marina, cheguei atrasado. Por isso, dirigi-me a ela chamando-a pelo nome: “Oi, Mãe Marina, que satisfação ver a senhora por aqui”. Ela, brava e indignada, respondeu-me: “Eu não sou a Mãe Marina, ela é apenas o cavalo. Você não crê, não é? Eu sou a Cabocla Mariana”. Eu fui responder alguma coisa para me justificar, dizendo

que eu não sabia e comecei a frase: “Mas, Mãe, eu cheguei...” Ela me interrompeu: “Não sou Mãe Marina, já te disse”. Deu-me as costas e me largou falando sozinho. Fiquei decepcionado e intrigado.

Minha decepção dói porque eu estava nos meus primeiros contatos com os pais e mães de santo que integravam a AAI e que haviam iniciado o Festival de Iemanjá; por isso eu buscava agradá-los para me aproximar deles. Eu buscava o momento em que, pela minha cumplicidade e integração ao grupo, seria aceito como membro – fato que aconteceu, por exemplo, com Clifford Geertz e sua mulher, narrado em *A interpretação das culturas*, no capítulo 9, sobre a briga de galos balinesa. Por outro lado, também fiquei decepcionado, com a própria afirmação, que naquele momento me pareceu absurda, isto é, categoricamente a Mãe Marina afirmou: “Eu não sou Mãe Marina”.

Na outra festa de que participei, chamei-a novamente pelo nome, mas, dessa vez, procurei olhar bem nos seus olhos, para testar a sua convicção: “Oi, Mãe Marina, tudo...”. Ela cortou-me novamente, dessa vez mais ríspida ainda: “Você não crê, não é? Eu não sou Mãe Marina, e nunca mais faça isso”.

Fiquei mais perplexo ainda, pois ela me encarou também. Era um momento de fricção interétnica, entre pessoas adeptas a diferentes tradições religiosas. Mas, com o tempo, andando de um terreiro a outro e acompanhando inúmeras festas de santo em vários outros terreiros, comecei a sentir no meu corpo manifestações estranhas. Eram arrepios, palpitações, sobretudo a sensação, o toque de “alguém” invisível que parecia brincar comigo. Nesses momentos, eu ficava com medo do terreiro e do ritual e procurava desconcentrar-me. Às vezes, saía um pouco para “tomar um ar lá fora”, como me desculpava. Depois, passei a identificar a entidade espiritual que baixava no terreiro. Como eu não dominava os códigos das religiões de orixás, perguntava para algum conhecido ou alguém mais entrosado no terreiro: “Quem baixou agora, você pode me dizer?”. E, quando a pessoa me dizia, ficava assustado, pois era o espírito ou entidade que eu tinha sentido, pensado.

Como podia ser uma coisa dessas? Pensava eu intrigado. Mas minhas novas experiências espirituais não ficaram por aí. Relato na minha dissertação de mestrado - *Uma rosa à Iemanjá* - algumas dessas vivências.

Eu estava na praia de Icoaraci com Mãe Marina, que realizava uma festa para Mamãe Oxum. Eu precisava compreender se ela incorporava alguma ou algum orixá. Minha dissertação já estava sendo redigida, e algumas coisas não estavam claras ainda. Nessa ocasião, uma noite de garoa e lua minguante, que eu avistava em frente do rio, perguntei novamente se ela incorporava Mamãe Oxum. Nessa ocasião, ela me olhou “dos pés à cabeça”, com ar de dúvida e perplexidade: “Meu filho, você

vive me fazendo essa pergunta. Eu já te expliquei tantas vezes... Você é mesmo professor da Universidade?”. Percebi que, naquele momento, ela me achava pouco inteligente (burro, como se diz no dia a dia). Depois continuou: “Vou tentar te explicar novamente... Veja bem, Mamãe Oxum é um espírito assim, enorme, como o céu”. E abria os braços para o céu olhando sua imensidão. “Então Mamãe Oxum me manda um raio da Sua Luz, só um raio, eu incorporo com isso. Eu não aguentaria recebê-la toda, eu morreria. Por isso é que a Mãe Celina ou outros pais ou mães de santo podem também receber Mamãe Oxum no terreiro deles, ao mesmo tempo. Entendeu?”.

Com essa explicação, eu finalmente consegui entendê-la; pois fiz a “tradução” da sua fala para os meus próprios conceitos. Naquele instante, lembrei-me da obra de Carl Jung (1976) que aborda os arquétipos e da teoria de Platão ou Sócrates que elabora o mito da caverna, o mundo das ideias. Os conceitos universais manifestam-se em nosso dia a dia em diferentes momentos, circunstâncias, tempo ou espaço; como Mamãe Oxum. Há democracias diferentes, em diferentes lugares ou tempos, como há diversos cristianismos. Pude experimentar na minha relação pessoal com Mãe Marina como se reatualizava em mim *O pensamento selvagem*, de Claude Lévi-Strauss (1977). Havia no discurso dela uma universalidade, tanto quanto no meu discurso epistemológico. Assim, as posturas étnicas, no sentido de melhor ou pior, de mais ou menos evoluída, não são válidas, pois não existem culturas superiores ou inferiores. Mãe Marina interpretava o seu mundo ou tinha uma maneira de ver os orixás, as suas incorporações, como Jung ou Platão. Para mim, foi uma surpresa. Ela se tornava cada vez mais o meu Tu, no sentido de Martin Buber.

Descrevo na minha dissertação o que aconteceu nessa mesma noite, em Icoaraci:

Nesse momento, já madrugada, eu estava cansado e com muito frio, pois garoava de vez em quando. Por isso, tentei evitar entrar no rio e banhar a cabeça. Mas, de repente, Mãe Marina me chamou: “Ah, falta o João! Venha aqui, professor, não precisa ter vergonha!”. Então, tive que entrar na água fria e, quando baixei a cabeça para ela jogar água, comecei a sentir um profundo calor que me fazia suar, e, de olhos fechados, vi uma luz intensa que aumentou e começou a caminhar na minha direção. Comecei a perder os sentidos. Assustado, me levantei rapidamente, antes mesmo de Mãe Marina me autorizar, ao que ela, percebendo meu desespero, começou a rir e me disse que qualquer dia eu iria também cair no santo, e que eu era um médium de incorporação. Este fato até agora não aconteceu visto que eu não desejo, mas pude compreender como os conselhos de Malinowski, de deixar os apontamentos para experimentar os acontecimentos estudados, podem ser perigosos em determinados contextos, mesmo se isto é importantíssimo para se compreender melhor o que se estuda. Desse modo o pesquisador pode se sentir caminhando no ‘fio da navalha’ (CARDOSO FILHO, 1999, p. 46).

Muitos outros fatos extraordinários aconteceram comigo, e eu passei a ter uma relação pessoal, íntima, espiritual com os orixás e os caboclos. Minhas crenças religiosas foram alteradas, e eu

precisei começar a realizar “um sincretismo pessoal”, pois nesse aspecto eu já não era a mesma pessoa que começou o estudo de caso. Ocorreu comigo o inverso do que aconteceu com os negros: eu, branco, intelectual, começava a incorporar crenças da tradição negra, não a partir da violência e da escravidão, pelo contrário. Clifford Geertz na obra acima citada afirma:

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 1989, p. 15).

Eu aceito em parte essa argumentação de Geertz, porque o ser humano não está apenas “amarrado” às teias de significado. Em alguns momentos e em algumas questões, não todas, o ser humano corporifica essas teias, esses significados: na sua individualidade biológica [alimentos, clima, exercícios físicos, condições naturais (rios, desertos, gelo)], na sua individualidade psicológica (o significado da relação entre pais e parentes, que varia de cultura a cultura), na sua individualidade mental e cerebral e, finalmente, na sua expressão coletiva. O ser humano vai elaborando os “fixos” do espaço cultural, nos fluxos das relações sociais, como habitação, rituais, prédios, monumentos, etc., como explica Milton Santos (1997) nas *Metamorfoses do espaço habitado*.

Assim eu posso estudar a humanidade, como pretende Durkheim, coisificando-a nos fatos sociais e buscando as leis universais, ou as condições *sine qua non* ou necessárias nas relações humanas, para a sobrevivência da espécie. Mas também posso estudá-la em suas manifestações semióticas, isto é, nas suas particularidades, nos seus sentimentos e acontecimentos singulares, que não se encerram nas leis universais, mas, como elas, são necessárias à conformação do humano. Posso ainda estudá-la enquanto relação dialética, materialista e histórica, no sentido marxista, portanto numa *práxis* do fazer epistemológico; posso estudá-la estruturalmente, etc. Cabe lembrar, neste momento, as obras de Pierre Bourdieu, sobretudo *O poder simbólico* (1983) e *Distinction: A social critique of the judgement of taste* (1984). Bourdieu propõe-se a reunir teorias aparentemente excludentes, eu diria logicamente excludentes, mas não racionalmente excludentes, como afirmaria Edgar Morin:

[...] A racionalidade complexa reconhece os limites da lógica dedutivo-identitária que corresponde ao componente mecânico de todos os fenômenos, inclusive vivos, mas não pode dar conta da complexidade deles. Reconhece os limites dos três axiomas da identidade, da não contradição, do terceiro excluído [...]. Qualquer lógica que exclui a ambiguidade e expulsa a incerteza e a contradição é insuficiente. A racionalidade complexa supera, engloba, relativiza a lógica dedutivo-identitária por meio de um método de pensamento, integrando e utilizando, ao mesmo tempo que os superando e transgredindo, os princípios da lógica clássica. A racionalidade complexa salva a lógica como higiene do pensamento e a transgredir

como mutilação do mesmo. Abandona qualquer esperança não apenas de terminar uma descrição lógico-racional do real, mas também e sobretudo de *basear a razão somente na lógica dedutivo-identitária*. Não se pode manter a ligação rígida entre lógica, coerência, racionalidade e verdade quando se sabe que uma coerência interna pode ser racionalização irracional (MORIN, 2002, p. 306, grifo do autor).

Para Pierre Bourdieu, essas aparentes contradições são resolvidas na *práxis* acadêmica da antropologia, na etnografia. É no fazer antropológico que podemos compreender o outro numa totalidade maior, para nos livrar de um conhecimento preconcebido. A relação Eu-Tu não é constituída por conceitos abstratos, mas é a própria experiência existencial se revelando. Por isso, só pode ser entendida na ação prática do cotidiano coletivo (social).

Um dos momentos mais importantes da minha relação etnográfica deu-se num dia em que eu estava numa das reuniões de preparação do Festival. Nesse dia, dois estadunidenses apresentaram-se aos participantes da reunião, cerca de 25 pessoas, como repórteres interessados em documentar o ritual. Então a mãe Lucimar, que presidia a reunião, apresentou todo o grupo, inclusive eu, enquanto parte integrante do grupo que realizava o Festival. Naquele momento, tomei consciência de que já fazia parte do grupo, fiquei muito feliz. No seu discurso, ela explicava com muita propriedade o que eu estava fazendo lá, o que foi confirmado pelo presidente da AAI, Major Itacy, e pelo importante integrante Sr. Amaury. Eles já pediam a minha opinião para suas ações: “O que você acha, professor, será que vai dar certo?”. Mas a minha tarefa específica era registrar os acontecimentos e escrever a dissertação, para que o Festival de Iemanjá ficasse documentado “na universidade”.

Evidentemente, nem toda relação pode acabar numa relação Eu-Tu, pois, como explica Martin Buber, também podemos nos utilizar dos outros como meios para nossos próprios interesses, sem nos darmos conta do outro enquanto alteridade. Assim fazendo, estabelecemos uma relação Eu-Isso, numa atitude de razão instrumental, isto é, usamos do outro para nossos fins, não nos importando em conhecê-lo de fato. Pode-se ler na obra *Eu e Tu*, na Introdução escrita por Newton Aquiles Von Zuben: “A alteridade essencial se instaura somente na relação Eu-Tu; no relacionamento Eu-Isso, o outro não é encontrado como outro em sua alteridade. Na relação dialógica estão na ‘presença’ o Eu como pessoa e o Tu como outro” (BUBER, 2003, p. LII-LIII).

Curt Nimuendajú foi um exemplo de quem estabeleceu com o outro uma relação Eu-Tu. Esse cientista alemão chega ao Brasil apenas com um curso secundário, mas acaba por tornar-se uma referência como etnógrafo indigenista no Brasil. Como explica Mauricio Rodrigues de Souza em um artigo publicado na *Revista Brasileira de Educação*:

Se associarmos as ideias de Freire (1996) aos relatos de observações participantes produzidos por antropólogos do quilate de Foote-Whyte (1975), Seeger (1980) ou Guimarães (1985), teremos claros exemplos das grandes possibilidades de o mestre aprender ao ensinar, ao mesmo tempo que também pode fazê-lo o antropólogo, inserindo-se na cultura alheia (SOUZA, 2006, p. 494).

Esse indigenista é exemplo da mudança que os estudos etnográficos podem realizar numa pessoa. Na obra *Etnografia e indigenismo*, na Apresentação, Marco Antonio Gonçalves, escrevendo sobre Curt Nimuendajú, ressalta:

[...] sua paixão era menos a de um colecionista, atividade considerada como meio para alcançar um fim, do que a de etnógrafo, sempre em busca de desvendar novas e diferentes formas de se conceber o mundo. Parecia ser dominado pelo desejo e pelo prazer de conhecer este outro e de entendê-lo em profundidade (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 13).

Os Apapocúva-Guarani vão inclusive mudar-lhe o nome, pois, quando chegou ao Brasil, chamava-se Curt Unkel:

O nome Nimuendajú lhe foi atribuído no ano de 1906, quando já residia por algum tempo entre os Apapocúva-Guarani, através da complexa cerimônia de batismo. Em 1922 naturalizou-se brasileiro, ocasião em que abandonou seu nome de família, Unkel, e incorporou o nome Guarani (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 19).

Por isso, antes de Malinowski sistematizar o trabalho do etnográfico, o Sr. Nimuendajú já experimentava o que era fazer uma etnografia. Ele alcançou uma relação Eu-Tu com os índios, o que nem sempre acontecia com outros estudiosos que propunham inclusive a extinção deles enquanto cultura, visto que atralhariam o “progresso” civilizatório. Entre 1910 e 1912, Nimuendajú posicionou-se ao lado de Rondon numa disputa teórica e prática em relação aos índios Kaingang:

[...] de um lado, as teses defendidas por Herman Von Ihering, que pregavam o extermínio das populações indígenas, declaradas como empecilhos ao progresso e à civilização, e de outro lado as teses de Rondon e de seus seguidores, calcadas em ideais humanitários, defensores da convivência pacífica com as tribos indígenas e do respeito às suas tradições culturais (NIMUENDAJÚ, 1993, p. 20).

Outro tipo ideal de antropólogo que se modificou enquanto pessoa foi Carlos Castaneda. Ele foi estudar plantas medicinais com Dom Juan Matus, um índio Yaqui, mas acabou tornando-se um xamá, uma referência espiritual e um líder espiritual. A humanidade de Dom Juan e de sua tradição indígena “converteram-no”. Como explica Carlos Castaneda, na sua obra *O presente da águia*, no Prólogo:

Embora eu seja antropólogo, este não é um trabalho de mera antropologia; ainda assim baseia-se nela, pois foi iniciado há anos atrás como uma pesquisa de campo antropológica. Eu estava interessado, na época, em estudar os usos das plantas medicinais entre os indígenas do sudoeste e do norte do México. [...] O estudo das plantas medicinais deu lugar ao estudo de um sistema de crenças que parecia atravessar as fronteiras de, pelo menos, duas culturas diferentes.

A pessoa responsável por essa mudança de enfoque do meu trabalho foi um índio Yaqui do norte do México, Dom Juan Matus, que mais tarde me apresentou a Dom Genaro Flores, um índio Mazatec do México central. [...] Os dois homens passaram a ser mais meus mestres que informantes, mas continuei a ver minha tarefa como um trabalho de antropologia. Passei anos tentando descobrir a matriz cultural daquele sistema, a aperfeiçoar uma taxinomia, um esquema classificatório, uma hipótese de sua origem e disseminação. Todos os esforços foram vãos, pois, no final, as forças compulsórias inerentes àquele sistema desviaram minha busca intelectual e me levaram a ser um participante (CASTANEDA, 1997, p. 5).

Nesse caso, o antropólogo Carlos Castaneda não conseguirá mais escrever de acordo com exigências epistemológicas, e por isso suas obras perdem a qualidade científica, para serem obras de um guia espiritual, diferentemente do que foi *A erva do Diabo*, sua dissertação de mestrado.

No caso de Roger Bastide, seus trabalhos escritos serão sempre vinculados à academia, mas ele se tornou um pai de santo no Brasil. Peter Fry (1986), em um artigo intitulado *Gallus Africanus Est*, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil, evidencia como o antropólogo francês muda sua pessoa a partir de estudos etnográficos no Brasil.

Os estudos antropológicos podem ser uma grande ajuda num mundo que se globaliza, pois que se apresentam como uma lente capaz de abrir o diálogo e a compreensão às diferenças e às identidades étnicas distintas – num momento da história humana em que se fazem muitas guerras por incompreensões do outro, por não aceitação da diferença e da alteridade.

Penso que a Antropologia deve ter uma importância prática para os seres humanos. E seu maior mérito é justamente colaborar para que os seres humanos se tornem mais conscientes das suas diferenças e da importância disso. Sem diferenças, não há humanidade. Sem o outro, eu mesmo não posso existir, já que sou potencialmente muitos.

A Antropologia pode abrir-nos para um mundo imenso fora, cheio de diversidades (particularidades) e cheio de igualdades (universalidades). Mas pode também nos abrir para um universo imenso dentro de nós mesmos, tornando-nos assim mais universais e verdadeiramente mais humanos.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1983.

_____. *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2003.

CARDOSO FILHO, João Simões. *Uma rosa à Iemanjá: uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá - Belém/Pará*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 1999.

CASTANEDA, Carlos. *O presente da águia*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

DURKHEIM, Émile. *Educação e sociologia*. São Paulo: Melhoramentos, 1952.

FRY, Peter. Gallus Africanus Est, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: SIMSON, Olga R. de Moraes von (Org.). *Revisitando a terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide*. São Paulo: FFLCH, CERU, 1986. p. 31-45.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

JUNG, C.G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 1976.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Editora Papyrus, 1977.

MALINOWSKI, Bronislaw K. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção “Os Pensadores”).

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Boi tempo, 2004.

MORIN, Edgar. *O método: 5. A humanidade da humanidade. A identidade humana*. Porto Alegre: Meridional, 2002.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Unicamp, 1993.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna*. São Paulo: Pioneira, 1972.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo: Hucitec, 1997.

SOUZA, Maurício Rodrigues de. Por uma educação antropológica: comparando as ideias de Bronislaw Malinowski e Paulo Freire. *Revista Brasileira de Educação*. v. 11, n. 33, p. 487-564, set./dez. 2006.

COMO REFERENCIAR ESTE TEXTO

CARDOSO FILHO, João Simões. A etnografia e a possibilidade de encontrar-se (ou perder-se?) Como pessoa. *Revista Café com Sociologia*. v.6, n.3, p. 235-247, 2017.

Recebido em: 14 de set. 2017

Aceito em: 23 de dez. 2017