

Notas sobre a relacionalidade no encontro/diálogo etnográfico

Autor:**Bruno Ferraz Bartel**

Doutor em Antropologia, professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt/UFPI), Teresina

DOI: 10.58203/Licuri.22492

Como citar este capítulo:

BARTEL, Bruno Ferraz. Notas sobre a relacionalidade no encontro/diálogo etnográfico. In: OLIVEIRA, Hilderline Câmara (Org.). **Revelando culturas: inovação, desafios e horizontes nas Ciências Sociais**. Campina Grande: Licuri, 2024, p. 25-41.

ISBN: 978-65-85562-24-9

Resumo

Neste artigo, examino a contínua tensão entre os mundos concebidos e percebidos, frequentemente categorizados como “cultura” ou “sociedade”, embora suas características tenham sido previamente questionadas em termos de invenção ou obsolescência. Argumento que o desenvolvimento do encontro/diálogo etnográfico estabelece um contexto interacional específico que molda a produção de dados. Busco resgatar alguns eventos etnográficos durante minha pesquisa de campo no Marrocos, realizada de outubro de 2016 a setembro de 2017, destacando que o papel da imaginação transcende o mero sentido especulativo. Isso envolve não apenas a capacidade de conceber cenários hipotéticos, mas também a habilidade de criar, inovar e transcender os limites do conhecido. A concepção de relação emerge como o princípio orientador que impulsiona tanto as questões vinculadas aos seus objetos de pesquisa teoricamente concebidos quanto as transformações existenciais nas perspectivas do pesquisador desencadeadas pela aventura antropológica. Diante de um amplo leque de possibilidades infinitas, é especialmente adequado desenvolver algumas ideias com base na capacidade dessas uniões ou diferenças que surgem durante a realização do trabalho de campo.

Palavras-chave: Interação. Reflexividade. Alteridade.

INTRODUÇÃO

Longe do mito de que o trabalho de campo seja um exercício hercúleo de destreza e domínio de uma série de habilidades a serem conquistadas pelo antropólogo, como a permanência no local, o aprendizado de línguas, a disciplina no registro das atividades observadas, ou a capacidade de síntese nos momentos de escrita e confecção do texto final, o cotidiano etnográfico é permeado por uma série de intervenções entre sujeitos (eu-outro) que moldam a condução dos resultados produzidos. Desde o desafio da busca pelo ponto de vista nativo proposto por Bronisław Malinowski (Peirano, 2021), passando pelo ceticismo de Raymond Firth em relação à nossa capacidade de observar as relações sociais (Strathern, 2016), a antropologia alternou classicamente suas formas de conceber os “outros” em termos de normas (padrões) ou sentidos atribuídos à ação humana (significados).

Neste artigo, aborda-se a tensão constante entre mundos concebidos e percebidos, definidos em termos de “cultura” ou “sociedade”, mesmo que suas propriedades já tenham sido questionadas sob a perspectiva da invenção (Wagner, 2010) ou obsolescência (Strathern, 2012). O que me interessa abordar aqui são a constituição e as consequências dos regimes de relacionalidade a partir da gestação dos laços interacionais com os interlocutores. As opções metodológicas tanto da história de vida (Becker, 1993) quanto da ilusão biográfica (Bourdieu, 1998) são recursos valiosos para analisar os fluxos descritivos dos modos de pensar, agir e sentir dos sujeitos com base nas questões que interessam ao pesquisador nos momentos de interrogação da realidade almejada. Contudo, essas abordagens não conseguem abranger os contextos que poderiam elucidar os elementos que constituem grande parte do conjunto dessas mesmas narrativas encapsuladas pelo texto do pesquisador.

Mas o que é uma relação hoje em termos antropológicos? Como Strathern nos alerta de maneira perspicaz (2016:227): “Relação é, em si mesma, um conceito abstrato. Refere-se a um estado de coexistência imaginado como conexão ou vínculo, sem especificar entidades e implicações”. Dito isso, é esse modo de comunhão que preconizo explorar em termos de sua capacidade generativa de ambientes interacionais, os quais asseguram o fluxo de trocas de informações e compartilhamento de conhecimentos entre pesquisador e interlocutor. Aliás, toda uma antropologia do conhecimento diferente dos pressupostos cognitivos exigidos para a sua aplicação (Cohen, 2012) e do que a mera caracterização de

suas facetas de atuação (Barth, 2002) poderia evocar novos movimentos e dinâmicas a serem explorados em termos etnográficos.

Para além dos já consagrados padrões de comportamento do culturalismo americano e das célebres camadas de significação propostas pela interpretativismo geertziano, argumento que o desenvolvimento do encontro/diálogo etnográfico propicia um contexto interacional específico que impacta na forma de condução da produção dos dados (descrição, interpretação, comparação e generalização). Sabemos que situações de cordialidade, animosidade, trocas e desconfianças fazem parte e ainda constituirão um bom enredo (drama) e cenário (trama) de exposição do pesquisador na sua constante interação com os interlocutores. O que (ainda) não sabemos é até que ponto estamos cientes das nossas limitações em refletir nossos dados a partir desses contextos de interação gerados no cotidiano.

Se o movimento de reflexividade antropológica permite, por exemplo, ampliar as discussões sobre a suposição de uma ética universal (Cardoso de Oliveira & Cardoso de Oliveira, 1996) e/ou a presença dos elementos constitutivos de um ethos da pesquisa (Minayo & Guerriero, 2014), penso que seria salutar o desdobramento desse tipo de indagação em um dos temas mais desafiadores para a vivência do trabalho de campo: a interação. Antes de nos atermos ou enquadrarmos esse último termo apenas sob a ótica seminal do interacionismo simbólico, seria oportuno destacar a possibilidade de nos debruçarmos sobre alguma parte da arena epistemológica constituidora do saber antropológico que esse tipo de reflexão pode nos suscitar.

METODOLOGIA

Com base na concepção de relação proposta por Strathern (2016), procuro evitar duas concepções usuais na antropologia contemporânea: a ideia de engajamento de Ingold (2002) e a noção de mutualidade do ser de Carsten (2014). A primeira visa “inaugurar uma nova era da antropologia como uma ciência do engajamento no mundo relacional” (Ingold, 2004:220), tendo como ponto de partida o desenvolvimento do organismo/pessoa no ambiente. A segunda almeja problematizar as conexões entre processos corporais e pessoas e, por outro lado, entre diferentes temporalidades da vida cotidiana (Carsten, 2011). Tais perspectivas demonstram, do ponto de vista teórico, as formas criativas pelas quais os grupos sociais analisados vivenciam seu cotidiano, conforme indicado pelos pesquisadores. No entanto, antes de assumirem um papel de destaque, no caso, tanto na

renovação da noção de pessoa quanto na reformulação dos estudos de parentesco, respectivamente, cabe a nós resgatar o ponto de convívio presumido como junção ou elo que preconiza Strathern (2016) como premissa ou fonte motivadora dos dados de campo pelos quais somos responsáveis durante nossa breve estadia ou intervenção na vida dos “outros”.

Procuro resgatar alguns eventos etnográficos ocorridos durante meu trabalho de campo no Marrocos, entre outubro de 2016 e setembro de 2017 (Bartel, 2022). Na época, meu interesse estava voltado para a observação das diversas expressões devocionais muçulmanas no país, com destaque para o sufismo (via mística do Islã). Esses estudos não apenas exploraram as dimensões político-religiosas dos participantes, mas também aspectos de suas vidas sociais, como trabalho, família e lazer. A análise das narrativas e práticas sociais nesses domínios desempenhou um papel crucial na compreensão da realidade social do país. Ao revisitar esses dados, foi possível avançar na formulação de novas proposições e perspectivas para compreender o contexto sociocultural marroquino, em colaboração com uma ampla gama de literatura específica produzida na área da Antropologia sobre o referido país. Contudo, o que proponho destacar aqui é reconhecer as bases por onde essas reflexões puderam ganhar terreno e consolidar a maioria do fluxo descritivo e interpretativo de minhas formulações.

Eventos e situações etnográficas têm sido, de longe, a maior fonte de inspiração para novas proposições por parte dos antropólogos ao longo do desenvolvimento da disciplina. A hermenêutica de Clifford Geertz, por exemplo, dedicou sua atenção a dois enigmas: a detenção de Cohen, uma suposta vítima de um roubo no Marrocos (1989a) durante o período de protetorado francês (1912-1956), e a notável popularidade das brigas de galos em Bali (1989b) durante o governo nacionalista de Sukarno (1945-1967). Outros experimentos à escrita etnográfica, provenientes de seus alunos (Crapanzano, 1980; Dwyer, 1982; Rabinow, 1977) no Marrocos, alcançaram alguma notoriedade na virada pós-moderna e tiveram, no reinado de Hassan II (1961-1999), a base da maioria de suas problematizações vivenciadas.

O contexto sociopolítico vivenciado pelos pesquisadores é crucial e deve ser considerado em conjunto com o panorama interacional que busco explorar aqui. Porém, essa opção pela dimensão micro, relacionada à produção do cotidiano experimentado, assemelha-se à concepção de contexto apresentada por Bensa (1998:42-43), na qual há uma “preocupação com o detalhe que busca relacionar as propriedades de fenômenos

fortemente individualizados às características específicas do conjunto no qual estão inseridos”, bem como o desejo de “vincular um evento histórico a sistemas mais amplos de dados e significados”. A produção do cotidiano nativo, no caso, muçulmano (Fadil & Fernando, 2015), interconecta-se com a elaborada e minuciosa construção do cotidiano possível (encontro/diálogo) entre o pesquisador e o interlocutor. Neste contexto, a noção de relação torna-se o guia mestre que conduz tanto aos avanços na ciência da diferença, vinculados aos seus objetos de pesquisa forjados teoricamente, quanto às rupturas existenciais nas visões do pesquisador provocadas pela aventura antropológica (DaMatta, 1978).

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Eu havia confirmado minha ida para Safi (cidade litorânea localizada a 325 quilômetros da capital, onde morava) dois dias antes, em uma ligação com Younes (52 anos, diretor de colégio público). Cheguei no horário mais ou menos combinado, já ciente das possíveis variações no horário do trem da companhia ONCF ou por parte do interlocutor. Após saber que Younes chegaria alguns minutos atrasado, resolvi tomar um café do outro lado da rua da estação de trem, enquanto aguardava a minha carona para o centro ritual (*zawiya*) da confraria (*tariqa*) sufi Hamdouchiya.

Paguei a conta assim que Younes me confirmou que estava a caminho no seu carro. Tão logo retornei à estação de trem, um modelo Toyota Hilux abriu sua porta para mim. O carro já estava ocupado por duas pessoas, além do meu interlocutor, que estava dirigindo. Younes pediu desculpas pelo atraso devido a uma parada para trazer Nabil (55 anos, flautista e mestre musical da confraria) para o nosso destino. Assim que iniciei minha apresentação com Younes e Nabil, fui recebido com uma série de perguntas feitas pelo carona do veículo, que viria a ser meu principal interlocutor em Safi: Lahcen (60 anos, professor universitário de teologia islâmica aposentado).

Meu processo de iniciação neste campo começou com três perguntas: “O que você sabe sobre a Hamdouchiya?”; “Qual é a sua ideia sobre o sufismo marroquino?”; e “Você lê o Alcorão?”. Como não interpretei essas indagações de maneira inquisitória, busquei abordar os pontos elencados na seguinte ordem, sempre procurando ser sintético: 1) “Sidi ‘Ali [o santo patrono da confraria] é considerado um modelo de devoção devido à sua ênfase específica na prática do *dhikr* [invocações dos nomes e da presença de Allah]”; 2) “O sufismo marroquino [utilizei o termo em árabe: *tasawwuf maghribi*] abrange uma

variedade de grupos, os quais não poderei abordar completamente. No entanto, fico satisfeito em observar as práticas realizadas aqui. Acredito que saber praticar algo é mais importante do que simplesmente discutir sobre isso, concorda?"; e 3) "Já li alguns trechos do Alcorão quando estudei um pouco na mesquita do Rio de Janeiro [curso que fiz em 2010]. Mesmo não sendo muçulmano, o que conecta as três religiões [judaica, cristã e islâmica] seria o profeta Ibrahim [Abraão]".

As respostas aparentemente agradaram a todos. Primeiramente, Lahcen disse que as histórias devocionais sobre Sidi 'Ali eram, de fato, um exemplo para todos. Quanto ao meu desejo de observar as práticas da Hamdouchiya, ele mencionou que isso levaria tempo, mas concordava com minha ênfase na ação, muito mais do que em meras palavras vazias. Por último, iniciou uma discussão sobre a importância do profeta Ibrahim por ter introduzido a crença em um único Deus. Dos três assuntos abordados, Lahcen dedicou toda a viagem (cerca de 15 minutos) a realizar verdadeiros tratados teológicos sobre Ibrahim. Só fui descobrir seu background na área quando confrontei algumas histórias sobre o poder de cura da água Zamzam, fonte de água supostamente descoberta pelo filho do profeta Ibrahim, Isma'il (Ismael). Dali em diante, coloquei-me na posição de aluno, enquanto os outros apenas ouviam seus argumentos.

Após passar a tarde inteira observando as práticas devocionais dos sufis (invocações dos nomes e da presença de Allah [*dhikr*], recitações de poemas relativos ao santo patrono [*qasida*] e sessões rituais a partir da dimensão musical [*hadra*]), Younes me disse que eu passaria aquela noite na casa de Lahcen. "Deixarei você lá hoje [quinta-feira] e agora [19h], mas depois de amanhã você será meu hóspede", disse. Concordei com o arranjo proposto por ele, embora por vezes imaginasse que passaria a noite respondendo a perguntas sobre meus conhecimentos acerca da religião islâmica com Lahcen. Como a demonstração de possuir algum repertório durante os momentos de conversação faz parte de uma espécie de noção de pessoa humana local, aceitei o desafio como uma das várias etapas do processo de socialidade do campo. Contudo, nada poderia ser mais enganoso quanto a isso.

Assim que cheguei ao apartamento de Lahcen, ele disse que iríamos a uma feira próxima de sua residência para comprar alguns itens de que ele necessitava. Enquanto organizava minhas coisas no sofá da sala, que serviria de cama mais tarde, Lahcen fez questão de me apresentar os cômodos de sua residência, com a colaboração de sua esposa. Não demorei nem 10 minutos e me juntei a ele para ir ao mercado. No caminho, Lahcen

estava interessado em saber as minhas impressões sobre seu país e como a religião islâmica criava um contraste em relação à minha realidade brasileira.

A curiosidade inicial dele foi substituída quando ele compartilhou comigo a principal razão de estarmos ali. Ele desejava organizar o almoço de sexta-feira com base na principal refeição marroquina: o cuscuz. Isso, conforme Lahcen explicou, era um assunto sério no país, e era minha responsabilidade prestar atenção aos detalhes envolvidos. Ao longo das bancadas dos comerciantes que visitávamos, ele indagava sobre o preço dos itens em sua lista (cenoura, abóbora, abobrinha, grão de bico). Em alguns momentos, ele fazia perguntas alternadas sobre a localização dos produtos ou sobre a sua perecibilidade.

Na volta para sua residência, Lahcen se sentia satisfeito por ter alguém para acompanhá-lo durante esses importantes afazeres na Hamdouchiya. Longe de perceber que estava apenas dando uma mãozinha ao interlocutor, aproveitei a situação para perguntar se poderia ajudá-lo de alguma forma com o processo de limpeza dos itens da lista. “Não. Amanhã de manhã, você estará com Younes no café onde eles [os demais membros da Hamdouchiya] se encontram. Sou eu quem irá auxiliar Nadia [esposa] até a hora do almoço ficar pronto”, disse. Lahcen afirmou que considerava uma perda de tempo esses encontros que as pessoas no Marrocos realizam nos cafés antes do início da oração de sexta-feira (*salat al-jama'a*).

Por volta das 21h, Nadia serviu pães e um prato principal compartilhado à base de carne assada para ser consumido com as mãos. Além disso, outro prato contendo sardinhas fritas - uma especialidade de Safi, segundo o interlocutor - tinha um acompanhamento de tomate com molho picante. Enquanto jantávamos na sala, as notícias de um telejornal marroquino compunham a paisagem sonora local. Lahcen gostava de fazer alguns comentários gerais sobre política e/ou economia do Oriente Médio/Norte da África e alternava, sempre que possível, com suas histórias pessoais desses países citados na televisão (Líbano, Tunísia, Estados Unidos).

Assim que Nadia recolheu os utensílios da mesa, a sessão de chá com menta foi iniciada pelo meu anfitrião, tendo como assunto principal a história de vida do santo patrono da Hamdouchiya. Lahcen fez questão de pegar alguns livros de sua estante, localizada no recinto, para me mostrar a necessidade de esclarecer alguns pontos sobre a

vida e obra de Sidi 'Ali. Todas as referências estavam em língua árabe¹, o que me obrigou a anotar alguns comentários feitos por ele em uma folha de papel. Após alguns minutos esclarecendo minhas dúvidas, ele mencionou que havia um livro escrito em francês que poderia me auxiliar, contudo, que ele não o possuía na ocasião.

Ele dispunha de uma vasta estante de livros sobre assuntos teológicos, apesar de afirmar que sua biblioteca em Casablanca - onde trabalhou por anos na universidade - era mais completa do que a existente em Safi. Reconhecendo que não teria como me emprestar o livro escrito em francês devido ao seu aparente sumiço, ele propôs que eu o comprasse para ele quando estivesse na capital (Rabat), já que em Safi eu não poderia encontrá-lo. Após anotar as referências da obra (título, autor e editora), prontifiquei-me a trazer o exemplar numa segunda oportunidade de visita. Ele aproveitou a situação para encomendar mais um livro escrito em árabe, e pus-me a repetir a operação de registrar todas as informações dadas por ele a fim de garantir o sucesso da compra, como quais livrarias visitar e até mesmo quais vendedores procurar.

Antes de se retirar do aposento para dormir, Lahcen deixou-me trechos marcados do livro *Dala'il al-Khayrat*² em uma edição bilíngue (árabe-francês), para que eu pudesse ampliar meus conhecimentos sobre o papel do *dhikr*. “Conversamos pela manhã, caso queira, antes de encontrar Younes”, disse ele. Decidi insistir na leitura de algumas páginas antes de dormir no sofá, mesmo admitindo o cansaço advindo da viagem, a frustração diante da impossibilidade de registrar grande parte das observações realizadas no local de devoção da Hamdouchiya de Safi, pela primeira vez, e o desânimo de completar a maioria das minhas trocas de informações informais com Lahcen no bloco de notas do meu celular.

Após ler 2 ou 3 páginas do livro indicado, acordei ao som do despertador às 6h30. Enquanto arrumava minhas coisas espalhadas na sala, Nadia já preparava algo para servir, enquanto meu anfitrião separava os itens comprados na noite anterior na pia da cozinha. Esperei para receber meu copo de chá com menta e uma bomba de chocolate contendo nozes por cima, a fim de “despertar” para as atividades que estavam por vir.

Assim que Lahcen se sentou para beber chá comigo à mesa, ele me perguntou sobre o que eu havia lido nos trechos que tinha indicado. Como ainda estava com a memória

¹ Eu contava com um domínio razoável da linguagem coloquial existente no Marrocos (*Darija*). Quanto ao árabe literário (*Modern Standard Arabic*), eu possuía apenas um vocabulário básico de termos e expressões que poderiam ser úteis na leitura de trechos do Alcorão.

² Escritos por Mohammed Sulaiman al-Jazouli (m.1465), ou simplesmente, Imam al-Jazouli, este livro se constitui em um manual devocional devido a sua coleção de orações relacionados ao Profeta.

fresca dos conteúdos expostos, decidi que a melhor estratégia ali era tentar resgatar algumas noções-chave, permitindo assim a exposição dos termos que eu havia entendido, mas também me dando a oportunidade de fazer indagações sobre seus significados. Um dos temas que comentei dizia respeito à ênfase na purificação concebida pelo *dhikr* como uma forma de atestar a devoção dos seus praticantes. Lahcen considerou que eu tinha tocado numa temática fundamental, mas que necessitava de mais tempo para compreendê-la. “É aí que muitos não praticam o que devem, devido à falta de paciência”, disse.

Algumas anotações extras surgiram para mim durante a manhã, enquanto tínhamos uma conversa informal sobre diversos temas. Às 8h em ponto, Younes me ligou e pediu que eu descesse do apartamento de Lahcen. Despedi-me de ambos e agradeci novamente pela hospitalidade da noite anterior. Eu o encontraria mais tarde na casa de Nabil, assim que a oração da sexta-feira fosse concluída.

Situações como essa desempenharam um papel vital na construção da minha relação com Lahcen, estendendo-se para outros membros da Hamdouchiya de Safi. Não posso afirmar que ele tenha sido apenas um intermediário que abre portas e dissipa dúvidas entre as pessoas locais (Foote-Whyte, 2005), tampouco um intérprete religioso que fornece a exegese nativa (Turner, 2005). A propósito, a coletânea organizada por Casagrande (1960) é rica em exemplos que demonstram como as trajetórias dos interlocutores, narradas pelos etnógrafos, ocupam posições centrais para a compreensão do desenrolar do cotidiano nas análises propostas.

Ao destacar a capacidade criativa da etnografia em promover o exercício de convívio para gerar vínculos significativos, prossigo com algumas considerações analíticas a partir do material empírico apresentado. Num primeiro momento, o controle de impressões pode desempenhar um papel relevante na construção do trabalho de campo (Berreman, 1980; Goffman, 1985). Contudo, a configuração do cotidiano no qual o pesquisador irá se debruçar está fadada a ser reavaliada pelos interlocutores diante das consequências de suas ações, não apenas em termos de problemas concretos, mas também em termos abstratos, considerando os valores que eles podem assumir.

Não tenho dúvidas de que o interesse pelo conhecimento tenha despertado alguma simpatia em Lahcen. No entanto, a impressão inicial mudou assim que a interação se desenvolveu em torno de outros temas. Após retornar a Safi pela segunda vez e ser convidado novamente como seu hóspede, levei os livros que Lahcen havia solicitado,

seguindo suas orientações. Quando ele expressou qualquer intenção de me ressarcir, eu insisti que os livros eram um presente, em agradecimento às informações que ele havia compartilhado. Embora o valor financeiro não tenha sido elevado (180 dirhams ou 58 reais em valores de 2016), a cortesia nas trocas de informações destaca o que foi possível realizar sob sua orientação.

Pude ir em outras ocasiões à feira que Lahcen frequentava de tempos em tempos, seja para promover o seu famoso cuscuz de sexta-feira para alguns membros da Hamdouchiya, seja para fazer a lista de compras do mês determinada por sua esposa. No retorno para casa, ele sempre me apresentava a novos espaços que faziam parte de sua rotina, como o artesão que reformava móveis e, nas horas vagas, tinha como hobby a confecção de aludes; o restaurante italiano em que ele pedia garrafas de vinho vazias para preenchê-las com o azeite de oliva comprado na feira, ou os mausoléus de santos locais de Safi, onde ele aproveitava para ofertar objetos (pães e açúcar) a seus zeladores.

Se a confiança fosse um segundo ponto a ser destacado aqui, só posso dizer que a desconfiança também se fazia presente. Afinal de contas, após quase 4 meses de estudo sobre o tipo de sufismo praticado pela Hamdouchiya, contando com a assistência de Lahcen e Younes como mentores em grande parte das minhas observações e conversas, “por que você não se converte ao Islã?” era uma pergunta recorrente. Quanto a isso, Lahcen sempre procurou agir diante dos outros membros de Safi quando a questão surgia. “Você entende que alguns de nós precisam perguntar isso devido à sua presença constante aqui, muito mais do que outros?”, indagou ele. Quando eu dizia que o mesmo se passava comigo na vila de Sidi ‘Ali, em conversas com os descendentes do santo patrono da confraria, o diálogo ganhava contornos de jocosidade, apresentando um domínio quase inexplorado etnograficamente: o humor.

Assim como compreendi que a negociação é condizente com a concepção de pessoa no Marrocos para a construção social da realidade (Rosen, 1984), o mesmo deve ser destacado em relação ao tipo de sutilezas que conversas como esta podem envolver. Sem dúvida, Lahcen guiou um dos laços que pude desenvolver a partir das minhas participações com os sufis da Hamdouchiya. Recebi o nome de Rachid - que significa aquele que é guiado corretamente³ - antes do meu encontro com o grupo de Safi durante a peregrinação

³ Um mês antes de meu primeiro contato com o centro ritual de Safi, houve a partida definitiva de um discípulo chamado Rachid das atividades religiosas locais. Ele decidiu ausentar-se para concluir seus estudos superiores em engenharia civil em Casablanca. A saída desse membro em direção a um novo lugar, distante de sua realidade, foi valorizada como uma busca pelo conhecimento entre os interlocutores.

(*ziyara*) a Taroudant (localizada no interior, a 333 km de Safi). Independente de Lahcen ou Younes não terem podido participar do evento, meu envolvimento em 12 dias consecutivos de observação com os demais adeptos, numa casa cedida pela confraria local, fortaleceu ainda mais meus laços pessoais. Tornei-me o fotógrafo oficial do grupo, sendo responsável pela confecção dos arquivos digitais durante a visita pela cidade.

Desta vez, coube a Nabil (mestre musical) acolher-me e proporcionar-me o guia de abertura para outras realidades vivenciadas pela confraria por meio de suas ações e reflexões sobre seus atos durante a peregrinação. Também participaram deste processo de minha iniciação aos rituais públicos da confraria seu filho Tarik (flautista, 25 anos) e, não menos importante, seu irmão Bichara (flautista e líder da confraria de Safi, 65 anos).

Os campos de interação com esses membros tomaram direções inesperadas. Nabil me convidou para participar dos ensaios musicais que ocorriam no final do dia com o grupo de Safi, após suas atividades de peregrinação, na casa em que morávamos temporariamente. Tarik aproveitava o tempo para praticar inglês comigo, ao mesmo tempo que compartilhava as preocupações de sua geração sobre as escassas oportunidades de vida em seu país. Por último, e não menos importante, Bichara compartilhava os métodos de manutenção das flautas (*ghita* ou *nira*) em prol da preservação dos patrimônios imateriais da confraria.

Dois meses após a peregrinação dos membros a Taroudant, Lahcen afirmou que sua missão na Hamdouchiya de Safi havia sido concluída. Iniciado no sufismo em um centro ritual da confraria Kettaniya de Casablanca, Lahcen decidiu ajudar o grupo de Safi em 2012 quando, a pedido de seu irmão, ingressou no quadro local para auxiliar Nabil e Bichara na renovação das atividades devocionais locais. Ele disse que todos já esperavam por este momento sem maiores preocupações. Isso significaria que a nova rotina proposta pelo núcleo-base de Safi teria sido bem-sucedida, com as mudanças implementadas há pelo menos cinco anos. Isso incluiu a expulsão de membros que faziam uso de álcool ou drogas, como haxixe, nas instalações do centro ritual, bem como a elaboração de um calendário de atividades devocionais específicas (leitura do *Dala'il al-Khayrat*, *dhikr*, *qasida* e *hadra*).

Coincidentemente, essa partida ocorreu simultaneamente à minha chegada como estrangeiro, vindo de um lugar ainda mais distante da realidade de todos. Diante dessa situação, Lahcen sugeriu o nome Rachid, que foi aceito pelos demais (Bartel, 2022).

A ruptura com Lahcen no campo etnográfico abriu caminhos para outras dimensões de relacionalidade com a Hamdouchiya de Safi até a minha estadia final no país. Desde os testes iniciais propostos por Lahcen, com o objetivo de atestar minha validade como alguém que pudesse ser levado a sério, até o movimento de alocação de um lugar de participação específico com eles - e não apenas entre eles -, como auxiliar no cotidiano do centro ritual, o cenário de dúvidas e amabilidades pairou, por vezes, sobre a minha condição enquanto “Outro”.

Da minha parte, tive permissão para colaborar em algumas responsabilidades locais, como o deslocamento dos tapetes para a organização dos espaços de oração coletiva do grupo ou a manutenção dos braseiros, que possibilitavam tanto a queima dos incensos que purificavam o ambiente quanto a afinação das peles dos instrumentos de percussão da Hamdouchiya nos momentos que antecediam o início das sessões rituais. Da parte deles, o que chamava minha atenção, por vezes, era a preocupação com a minha pessoa em termos de zelo e bem-estar. Dos 10 meses que pude desfrutar da companhia dos membros de Safi, nunca me foi permitido, por exemplo, pagar uma conta nos cafés que frequentava com Younes.

Essa barganha entre “mundos” não necessariamente teria que ter limites. No entanto, ela precisaria de um salto em sua qualidade. É aqui que a velha divisão entre “nós” e “eles” permanece, mas, também, se dilui quando é permitida alguma troca possível de imaginários. Neste sentido, o aspecto da imaginação iria além do simples sentido especulativo, envolvendo não apenas a capacidade de conceber cenários hipotéticos, mas também a habilidade de criar, inovar e transcender os limites do conhecido. Ao mesmo tempo em que minhas indagações buscavam compreender as razões por trás das ações e opiniões dos membros de Safi na construção de seu cotidiano como um projeto a ser investigado - afinal, a pesquisa era parte do meu processo de conclusão do doutorado -, alguns interlocutores mantinham suas crenças acerca dos reais motivos da minha presença ao grupo de maneira parcial, percebendo isso como uma condição a ser almejada. Isso ocorria devido à compreensão deles acerca da minha suposta habilidade de navegar por valores tidos como importantes localmente.

O compartilhamento dessas motivações, expectativas e ambições no contexto interacional vivido ainda mantêm como horizonte a perspectiva de Geertz (2001:84) de que “devemos aprender a compreender o que não podemos abraçar”. Ainda que nem sempre possamos exercer controle total sobre todas as variáveis durante nossas

investigações de campo, o emprego da imaginação se revela um meio através do qual os laços com os interlocutores podem ser estabelecidos e reestabelecidos. Sempre é viável reafirmar uma nova posição ou argumento em relação a determinado tema. Diante de um leque de possibilidades infinitas, nada mais propício do que desenvolver algumas concepções com base na capacidade dessas junções/divergências que emergem durante o trabalho de campo.

Embora a etnografia já tenha sido abordada como texto (Marcus & Cushman, 1982), diálogo e ficção (Webster, 1982), retórica e autoridade (Sangren, 1988), ou metanarrativa (Englund & Leach, 2000), a busca por estabelecer conexões entre as características dos fenômenos observados por meio da interação com outros continua a oferecer um caminho factível para explorar esse recurso. A propósito, a defesa da etnografia já foi realizada por pesquisadores com bastante sucesso em situações distintas anteriores (Geertz, 2001; Peirano, 1993). Através dessa persistência em explorar os potenciais jogos criativos com nossos interlocutores, as formas de atuação *in loco* podem se tornar elos capazes de modificar os rumos de nossos registros, insights e dedicações aos temas estudados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se “de fato, a própria possibilidade de formular a similaridade e a diferença como ‘semelhança e dessemelhança’ perpetua a similaridade como principal modalidade do relacionar” (Strathern, 2016:246), a escolha da linguagem e da formulação para expressar conceitos de semelhança e diferença influencia a percepção e destaque da semelhança como o aspecto mais importante nas relações. Dito de outra maneira, aquilo que parece ser aos olhos do pesquisador permanecerá inalterado até que o encontro/diálogo etnográfico seja capaz de apresentar os contrastes mais relevantes de alteridade.

Inúmeras etnografias já abordaram esse tema - a lista é desnecessária aqui -, mesmo que a contemporaneidade insista, de vez em quando, em apontá-las como o último suspiro de frescor teórico do momento. A busca pelo novo Santo Graal no deserto de pregação, seja por meio da introdução de qualquer sufixo “pós” ou através da utilização de um vocabulário pouco inteligível, conduz a uma ilusão que, de tempos em tempos, alguns pesquisadores insistem em proferir. Como um clássico⁴ à espera de sua renovação,

⁴ Compartilho o entendimento do significado de Alexander (1999:24), em que o autor afirma: “Um clássico é o resultado do primitivo esforço da exploração humana que goza de status privilegiado em face da exploração contemporânea no mesmo campo”.

o papel da interação (e, sobretudo, da relação) aguarda o seu rejuvenescimento, como atestaria o dom da eterna juventude preconizado por Max Weber em relação à condição das ciências sociais (Shils & Finch, 1949).

Os membros da confraria Hamdouchiya elaboravam seus diálogos e ficções durante as situações promovidas, assim como eu. O que possibilita a mediação entre esses mundos é a criação de verdadeiros imaginários acerca do que era possível transpor, seja em termos culturais ou sociais. No final, os conteúdos, longe de se perderem no tempo, podem ser resgatados por momentos como este, onde não apenas a memória possibilita o fluxo das narrativas, mas também as tentativas de enquadrar os fragmentos de experiência a partir do que hoje se compreende como um projeto acerca do papel da reflexividade.

Tratar das vivências no trabalho de campo não se resume apenas a abordar o lado pessoal do pesquisador, mesmo que estejamos cientes das assimetrias resultantes do suposto monopólio na elaboração do texto. Se há algo que a noção de relação permite afirmar, é que, quando um polo necessita do outro para obter alguma sustentação no desenvolvimento dos contextos que busquei explorar aqui, a qualidade disso evoca e põe em ato a complexidade das questões que a aprendizagem etnográfica me permitiu vislumbrar.

A relacionalidade, como meio de conhecimento, mantém seu fundamento pedagógico por excelência: aprendemos com o outro para compreender os vínculos ou desacordos nas realidades existentes. Se as diferenças são as matérias-primas e as dimensões por excelência da ciência antropológica, o uso da etnografia permanece como uma âncora que nos guia pelo mar de incertezas diante dos campos empíricos que exploramos. A intuição em relação a questões sensíveis, o registro das atividades rotineiras e a disposição para reexaminar os caminhos analíticos necessários a fim de compreender algo continuarão relevantes enquanto o pesquisador estiver na delicada tarefa de revirar dados, buscando manter no horizonte as razões pelas quais "as pessoas sabem o que fazem; frequentemente sabem o porquê fazem o que fazem; mas o que elas não sabem é o que causa aquilo que fazem" (Dreyfus & Rabinow, 1982:187). A mesma lição seria simétrica.

AGRADECIMENTOS

Este estudo foi financiado pela FAPERJ - Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI-260003/000211/2024.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey. “A importância dos clássicos”. In: GIDDENS, Anthony & TURNER, Jonathan (eds.). *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1999. p.23-90.
- BARTH, Fredrik. An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, v.43, n.1, p.1-18, 2002.
- BECKER, Howard. “A história de vida e o mosaico científico”. In: *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993. p.101-115.
- BENSA, Alban. “Da micro-história a uma antropologia crítica”. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas*. A experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998. p.39-76.
- BARTEL, Bruno Ferraz. *Marrocos místico: performance e ritual na confraria sufi Hamdouchiya*. Teresina: EDUFPI, 2022.
- BERREMAN, Gerald. “Por detrás de muitas máscaras”. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980. p.123-176.
- BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaina (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998. p.183-191.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & CARDOSO DE OLIVEIRA, Luíz Roberto. *Ensaio Antropológico sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, v.6, n.2, p.103-118, 2014.
- CARSTEN, Janet. Substance and relationality: blood in contexts. *Annual Review of Anthropology*, v.40, p.19-35, 2011.
- CASAGRANDE, Joseph. *In the company of man: twenty portraits by anthropologists*. New York: Harper & Brothers, 1960.
- COHEN, Emma. Antropologia do conhecimento. *Primeiros Estudos*, n.3, p.143-158, 2012.
- CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- DAMATTA, Roberto. “O ofício do etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p.23-35.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. "Power and Truth". In: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. University of Chicago Press: Chicago, 1982. p.184-204.

DWYER, Kevin. *Moroccan dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

ENGLUND, Harri & LEACH, James. Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. *Current Anthropology*, v.41, n.2, p.225-248, 2000.

FADIL, Nadia & FERNANDO, Mayanthi. Rediscovering the "everyday" Muslim: Notes on an anthropological divide. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v.5, n.2, p.59-88, 2015.

FOOTE-WHYTE, William. *A Sociedade de Esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GEERTZ, Clifford. "Os Usos da Diversidade". In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p.68-85

GEERTZ, Clifford. "Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura". In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989a. p.13-41.

GEERTZ, Clifford. "Um Jogo Absorvente: Notas sobre a Briga de Galos Balinesa". In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989b. p.278-321.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1985.

INGOLD, Tim. Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world. *Social Anthropology*, v.12, n.2, p.209-221, 2004.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2002.

MARCUS, George & CUSHMAN, Dick. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*, v.11, p.25-69, 1982.

MINAYO, Maria Cecília de Souza & GUERRIERO, Iara Coelho Zito. Reflexividade como éthos da pesquisa qualitativa. *Ciência & Saúde Coletiva*, v.19, n.4, p.1103-1112, 2014.

PEIRANO, Mariza. Argonautas, cem anos depois. *Horizonte antropológico*, ano 27, n.61, p.379-403, 2021.

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. *Anuário Antropológico*, v.17 n.1, p.197-223, 1993.

RABINOW, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

ROSEN, Lawrence. *Bargaining for reality: the construction of social relations in a muslim community*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

SANGREN, Steven. Rhetoric and the Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts. *Current Anthropology*, v.33, n.1, p.277-307, 1992.

STRATHERN, Marilyn. Revolvendo as raízes da antropologia: algumas reflexões sobre "relações". *Revista de Antropologia*. v.59, n.1, p.224-257, 2016.

STRATHERN, Marilyn. "O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto. In: *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p.231-240.

SHILS, Edward & FINCH, Henry. *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*. Glencoe: The Free Press, 1949.

TURNER, Victor. "Muchona, a vespa: Intérprete da Religião". In: *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005. p.179-202

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBSTER, Steven. Dialogue and fiction in ethnography. *Dialectical Anthropology*, v.7, p.91-114, 1982.