

Saberes e Posições Teórico-Methodológicas em Ciências Humanas

O MÉTODO É HETERODOXO. O SUJEITO É POSICIONADO. A PESQUISA É POSSÍVEL?

Ari Lima¹

Resumo: Neste artigo, propõe-se discutir a pesquisa nas ciências humanas, em particular na Antropologia, como uma questão do trato e da elaboração de linguagem heterodoxa sobre o que se fala, sobre aquele do qual se fala e sobre aquele que fala. Deste modo, pretende-se enfatizar que se a pesquisa nas ciências humanas normalmente é determinada por uma realidade socio-cultural exterior, possível de objetivação, por outro lado, aspectos relacionados à corporalidade e subjetividade do pesquisador orientam sua compreensão e método de pesquisa. No trabalho que segue, o método de pesquisa é problematizado em relação à condição racial negra assim como em relação à orientação homossexual durante longo tempo ausentes, não nomeadas ou não vislumbradas nos estudos sobre o negro e as relações raciais no Brasil.

Palavras-Chave: Pesquisa; Método; Linguagem; Sujeito posicionado.

Abstract: In this paper, the research in Human Sciences, particularly that concerned to Anthropology, is discussed as an issue of handling and elaboration of an heterodox language that comprises the point of view of what is said, as well as that of the one talked about, and of the one who speaks. Thus it aims to emphasize that if, on the one hand, research in Human Sciences is usually determined by an external sociocultural reality — subject to objectification — on the other hand, there are factors related to the researcher's embodiment and subjectivity that guide his/hers understanding and methods. In the work that follows, the research method is questioned regarding to "black race" condition and to homosexual orientation, both absent for a long time, unnamed or not glimpsed in black studies and race relations in Brazil.

Keywords: Research; Method; Language; Positioned subject.

¹ Nome completo cadastrado na Plataforma Lattes: Arivaldo de Lima Alves; Doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB); Professor Adjunto do Departamento de Educação do Campus II da Universidade do Estado da Bahia (DEDC/UNEB); Professor Permanente e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da UNEB. Endereço eletrônico: arilima.2004@uol.com.br.

De forma que não tenho por onde aferir se as minhas Recordações preenchem o fim a que as destino; se a minha inabilidade literária está prejudicando completamente o seu pensamento. Que tortura! E não é só isso: envergonho-me por esta ou aquela passagem em que me acho, em que me dispo em frente de desconhecidos, como uma mulher pública... Sofro assim de tantos modos, por causa desta obra, que julgo que esse mal-estar, com que às vezes acordo, vem dela, unicamente dela. Quero abandoná-la; mas não posso absolutamente. De manhã, ao almoço, na coleteria, na botica, jantando, banhando-me, só penso nela. À noite, quando todos em casa se vão recolhendo, insensivelmente aproximo-me da mesa e escrevo furiosamente. Estou no sexto capítulo e ainda não me preocupei em fazê-la pública, anunciar e arranjar um bom recebimento dos detentores da opinião nacional. Que ela tenha a sorte que merecer, mas que possa também, amanhã ou daqui a séculos, despertar um escritor mais hábil que a refaça e que diga o que não pude nem soube dizer (BARRETO, 1984, p. 57).

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. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco — negociante ou missionário — você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar — pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Isso descreve exatamente minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné. Lembrome bem das longas visitas que fiz às aldeias durante as primeiras semanas; do sentimento de desespero e desalento após inúmeras tentativas obstinadas mas inúteis para tentar estabelecer contato real com os nativos e deles conseguir material para a minha pesquisa. Passei por fases de grande desânimo, quando então me entregava à leitura de um romance qualquer, exatamente como um homem que, numa crise de depressão e tédio tropical, se entrega à bebida (MALINOWSKI, 1978, p. 19).

28 de fevereiro de 1999. Voltei a um ensaio de pagode. O lugar escolhido foi o Clube Cruz Vermelha, no Campo Grande, centro de Salvador. Logo depois da chegada, fiquei apreensivo e inseguro. Sentado no banco da praça, de frente para a bilheteria do clube, permaneci uns dez minutos tomando coragem para entrar sozinho e assumir o meu papel de etnógrafo. O clube é grande, tem três áreas de concentração: a área externa; outra de frente para o palco e outra à esquerda. Minha apreensão, acredito que se deu porque não sei ainda como agir, onde me posicionar no campo. Sinto também que sou um objeto estranho, seja pela minha faixa etária, pelo fato de entrar sozinho e principalmente pelo modo como me comporto. A ambiguidade do meu o-

lhar deve confundir e afastar os “nativos”. Sinto-me seduzido por aqueles corpos, mas não os olho apenas como objeto de desejo, mas de inquietação existencial e intelectual. A intensidade do olhar que devo projetar há de assustar. Também tenho sempre uma sensação de invisibilidade. Sinto como se passasse despercebido e, pior, ninguém notasse a minha presença. Isso me incomoda profundamente num campo onde é muito importante e todos querem se fazer notar. Será que preciso desenvolver uma técnica de me fazer notar? Por que tenho esta sensação se sou negro como eles? Tenho cara de pobre e subalterno como eles? Será meu ar de intelectual? Talvez seja um problema de má definição da minha persona sexual e funcional mesmo. Eu não posso olhar e me aproximar daquelas meninas e muito menos dos rapazes como se os tivesse paquerando, por outro lado, o papel de etnógrafo não é muito sedutor, não parece interessar ninguém. No meio da multidão e por causa dela, parece que este personagem circunscreve para mim e para os outros “um lugar” incompatível com a proposta “nativa” de conversão ou deserção radical. Mas não será possível entre os “nativos” algum sentimento assim de deslocamento, a composição de “lugares”? Não seria por isso também que consigo criar recortes de sentido e observação na totalidade do campo? (LIMA, 1999 [Notas de campo inéditas]).

Talvez contrarie expectativas, ao me propor a refletir e problematizar questões relacionadas à pesquisa nas ciências humanas, ao iniciar minha fala citando fragmentos textuais nos quais se identifica uma grande carga subjetiva, emocional. Ocorre, entretanto, que nestes mesmos fragmentos textuais também se identifica dificuldades e inquietações com a linguagem como ferramenta ou método capaz de expressar ideias, sentimentos, informação e se resolver como texto literário, como texto acadêmico ou como ação que objetiva a produção de conhecimento. Estes três fragmentos textuais têm estatutos e legitimidade diferenciados. O primeiro é um fragmento de uma das várias obras de um literato amaldiçoado enquanto vivo, porém consagrado após a morte, Afonso Henriques Lima Barreto (1881-1922). Foi o primeiro que li quando já havia me iniciado em literatura. O segundo é um fragmento de uma obra seminal de um pesquisador consagrado ainda vivo, tão ousado e inventivo a ponto de produzir nos anos 1920, um texto científico repleto de *tropos* literários, Bronislaw Malinowski (1884-1942). Este li em seguida e marcou minha iniciação na Antropologia. O terceiro é um fragmento textual quase privado, produzido em campo, que tinha a função de ajudar a organizar questões de ordem teórica e metodológica relativas à minha pesquisa de doutorado, mas que hoje posso perceber revela a contaminação e a repercussão em mim destes dois autores admirados, porém tão distintos, com pretensões tão diferenciadas. Ou seja, minha perspectiva teórica e metodológica tem sido marcada pela con-

dição autoral posicionada, pela profunda consciência do texto como descrição, revelação e criação da realidade tal como ocorre em toda a obra de Lima Barreto, assim como por uma aparente consciência do texto científico como linguagem estética desde que subordinada à necessidade de revelação da realidade através dos conceitos e do método que apaga o autor e sua experiência subjetiva no campo de pesquisa como propunha Malinowski.

Malinowski (1978), um dos fundadores do pensamento antropológico, alertava nos anos 1920, que justamente quando a Antropologia começava a delinear métodos e objetivos científicos, seu objeto, povos e sociedades “primitivos”, pareciam desaparecer ante os seus olhos. Como co-fundador da Antropologia, Malinowski nos legou um método de pesquisar e pensar sobre a vida humana que se hoje é reconhecido como equivocado em vários aspectos, ainda inspira e favorece a prática e o pensamento antropológico. Através de Malinowski, é possível afirmar que a pesquisa antropológica se pretendeu como construção da autoridade do pesquisador no campo de pesquisa e como constituição de estatutos de verdade para o pensamento antropológico sobre o Outro pesquisado. Ao observar, descrever e analisar as práticas sócio culturais do Outro, Malinowski pretendia apresentar a realidade alheia e seus significados através de uma linguagem científica que, para além do que pensava este autor, permitia ao Outro observado aparecer e desaparecer diante de todos os nossos sentidos e, muito importante, diante do tratamento de textos. Ou seja, o Outro e sua realidade sócio cultural são resultados de pesquisa demonstrados ou ocultados textualmente. Enfim, o Outro e sua realidade sócio cultural é a linguagem do método etnográfico instaurado num contexto específico, por um autor específico e seu texto (CLIFFORD, 1986).

Lima Barreto, através de seus personagens, costuma elaborar aguda crítica social, um engenhoso deslocamento e autoconsciência que faz de seus personagens boa parte dele próprio, de sua trajetória como literato e homem negro da Primeira República e do pós-escravidão negra. Através de uma estética literária inovadora e inventiva, nacionalista e posicionada, Lima Barreto descortinou a suficiência postiça da literatura nacional do seu tempo e a precariedade histórica da branquidão como valor estético (RAMOS, 1995). A lucidez e brilho literário que encontramos em obras como Recordações do escrivão Isaías Caminha (1909), Triste fim de Policarpo Quaresma (1915) e Clara dos Anjos (1948) contrasta, de modo feroz, com a vida deste escritor que morreu na opacidade, tragado pelo alcoolismo, pela insanidade

mental, pelo desespero e fracasso social. David Brookshaw (1983) observa que Lima Barreto foi o primeiro escritor no Brasil a escrever abertamente sobre o preconceito racial de um ponto de vista negro. Assim como inovou ao representar o “mulato” como uma mente colonizada. Diferente de outro grande escritor que o antecedeu, mas foi seu contemporâneo, o “mulato” Machado de Assis (1839-1908), Lima Barreto não conseguiu ascender socialmente. Não devia agradecimentos a ninguém, não tinha interesses egoístas a defender e, por esse motivo, afirma Brookshaw, pôde ser plenamente honesto em sua descrição da sociedade. Uma honestidade que o teria levado à morte prematura devido à pobreza e ao alcoolismo.

Em Lima Barreto, a necessidade de transformação da condição humana negra, a cor como obstáculo a sanar, o cerco social, tantas vezes feito invisível, imposto ao indivíduo negro, é o drama monumental de personagens dóceis, moralmente íntegros, acometidos de afasia e extrema timidez como é o caso de Clara dos Anjos — em obra homônima — e Isaías Caminha — em *Recordações do escrívão Isaías Caminha*. Ansiosos em conhecer e conquistar o mundo, porém despreparados para enfrentá-lo, uma vez que eram provenientes de um contexto social e familiar vulnerável, incapaz de provê-los de uma reserva moral e espírito prático que lhes fornecessem respostas às armadilhas e dissabores de uma sociedade racista, hierárquica e hipócrita, ambos estavam fadados ao fracasso, à humilhação e ao engodo. É esta, finalmente, a conclusão inercial de Clara dos Anjos, na última página do romance citado, quando diz para a sua mãe: “Nós não somos nada nesta vida”.

De Malinowski a Lima Barreto e vice-versa, acredito que a pesquisa nas ciências humanas se caracteriza pela heterodoxia metodológica. Produzimos um texto, uma linguagem que tem estatuto científico, mas costuma ter qualidades literárias. Logo, elabora verdades parciais, incompletas e negociadas pelas perguntas as quais o antropólogo leva para o campo, pela aproximação e distanciamento daquele cuja experiência nunca cabe em absoluto na etnografia, mas convoca o antropólogo, todo o tempo, à conversão ou deserção definitiva, favorecendo, desta forma, “um hiato entre o significado elaborado pelo antropólogo e o ato de significação do informante observado” (SEGATO, 1992).

A Antropologia que faço, a metodologia que aplico são, portanto, posicionadas pela minha condição racial negra assim como por minha orientação sexual homossexual, quase sempre ausentes, não nomeados ou não vislumbrados, ao contrário da condição racial branca e sexual heterossexual

nos estudos sobre o negro e as relações raciais. De fato, ao posicionar-me não acredito que necessariamente facilite minha inserção no campo de pesquisa, a interlocução com os informantes ou, posicionado, obrigatoriamente esteja capacitado a elevar o grau de profundidade etnográfica do meu trabalho. Por outro lado, não acredito que isto prejudique minha inserção etnográfica ou a torne mais parcial que todas aquelas que tradicionalmente têm sido realizadas nos estudos sobre o negro e as relações raciais no Brasil. Tal decisão coloca-me, e à tradição de estudos que suporrei no campo, diante de outros problemas, obriga-me a refletir e problematizar decisões e silêncios que pareceram sempre óbvios e autoexplicativos.

Neste sentido, se no passado é difícil nomear um momento em que o negro escapou da condição de objeto de pesquisa, uma vez que estava ainda mais próximo da “herança da escravidão” (FERNANDES, 1978), contemporaneamente é ainda com grande dificuldade que ele migra da sua posição original de objeto de reflexão e constrói, com todos os riscos possíveis, um saber autorreflexivo sobre o significado da sua diferença num contexto de relações sociais assimétricas, reguladas pelo preconceito de cor e pela discriminação racial. Neste caso, a Bahia, onde segundo dados oficiais cerca de 80% da população é formada por negros, onde se fundaram os estudos sobre o negro e onde meus estudos se processam então, é exemplar. O cotidiano baiano compõe ainda um quadro etnográfico instigante, magnético, exótico que, várias vezes, deixou estupefactos pesquisadores predominantemente brancos, estrangeiros, masculinos e heterossexuais. Daí que a Antropologia posicionada que realizo, traz em seu método ferramentas que a linguagem do meu corpo e consciência negra e homossexual objetiva e faz suscitar na prática de observar, descrever e analisar dados etnográficos. É um método, como qualquer outro método de pesquisa, que pretende revelar a realidade sócio-cultural alheia, mas também agencia afrodescendência e sexualidade homossexual, ou seja, inscreve o gesto da herança da condição de ex-escravo (FERNANDES, 1978), mas também da insurgência negra e homossexual.

Neste sentido, ao contrário dos autores clássicos aos quais sempre recorro, sempre soube que minha fala sobre o Outro era também uma fala sobre mim e sobre meu ângulo de observação, que a decisão em “entrar” no campo como pesquisador/autor posicionado não impedia que esta posição fosse questionada ou reconstruída pelos meus informantes não apenas porque a dúvida e o dialogismo dizem respeito também ao pesquisado, mas também porque, a rigor, não existiu até então lugar no imaginário social

brasileiro e, pior, baiano, para o pesquisador/autor na posição que me coloco. O(a) pesquisador(a) negro(a), hetero ou homossexual, que se institui no contexto etnográfico baiano, percebe-se num campo minado onde pode ter amplificada a estranheza do Outro em relação ao seu trabalho de pesquisador, assim como pode ter seu deslocamento em relação a um treino teórico-metodológico que subtrai sua condição racial e “status atribuído” (AZEVEDO, 1996) que sobrecarrega de sentido sua atuação no campo de pesquisa.

Portanto, ao procurar elaborar um roteiro para esta comunicação, guiei-me pelo argumento de James Clifford (1986) de que se a Antropologia se pretende ciência social, ao mesmo tempo tem qualidades literárias. Reforcei tal ponto de vista revisando e recusando um clássico como o norte-americano Donald Pierson (1971), recorrendo à literatura e a posição autoral do literato Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922) e à sociologia e a posição autoral do sociólogo negro Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982).

Este meu método de pesquisa nas ciências humanas me permite constatar que, até hoje, se algo encanta e perturba pesquisadores estrangeiros e brasileiros, brancos na Bahia, isto é a co-presença de negros e brancos em diversas esferas de interação social, ainda que percebam que a co-presença se constitui como um mecanismo de opacidade da estruturação da desigualdade, inferiorização e opressão racial locais. Em Brancos e Prêtos na Bahia, Donald Pierson (1971) conclui que alguma reação ou antagonismo ainda existente em relação a comportamentos dos negros, vistos pelos brancos como “estranhos” ou “bizarros”, tendia a desaparecer na medida em que o “prêto” rapidamente abandonava sua identificação com formas culturais africanas e “torna-se completamente assimilado ao mundo europeu. A antipatia, portanto, não se estende ao negro como tal, mas antes ao africano, ao estrangeiro, àquele que constitui um quisto estranho no organismo social” (1971, p. 357). “Branco” e “prêto” seriam mais categorias de aparência física do que de raça. A ascensão social, aos poucos, libertaria uma “pessoa de côr” da sua categoria de cor como raça.

O autor recrimina colegas que teriam simplesmente transposto categorias e conclusões de um contexto norteamericano para o brasileiro, mas não consegue deslindar a complexidade do contexto racial baiano, uma vez que não pôde reconhecê-la segundo um padrão norteamericano. Isto acontece porque falta a Pierson o desenvolvimento sociológico de uma ideia de raça para o contexto baiano. O autor rechaça a aplicação da ideia de raça

norte-americana para mapear a situação cotidiana dos baianos, mas a utiliza para interpretar o que seus informantes revelam em ocasiões formais de pesquisa, em situações sociais ambíguas que observou no campo e descreve em seu texto. Situações estas em que é constrangedor para o branco admitir que é preconceituoso e discrimina racialmente ou é perigoso para o negro, individualmente privilegiado, aparentemente em situação de igualdade de direitos e de enunciação com o branco, admitir que é sistematicamente inferiorizado e vitimizado. Portanto, ao observar “brancos”, “mestiços” e “prêtos” em todas as classes e grupos sociais, Pierson chega à conclusão que seria o Brasil uma sociedade multirracial de classes, interpretando como discriminação de classe várias situações geradoras de discriminações raciais (GUIMARÃES, 1999).

Entretanto, a interpretação de Pierson adquiriu estatuto de verdade durante longo tempo na história da antropologia das relações raciais na Bahia. Jeferson Bacelar (1981), a propósito, defende que este estatuto de verdade que adquiriu a interpretação de Pierson sobre a “situação racial” baiana é uma contingência de sua autoridade no campo num momento histórico propício. Apesar de “confundir mais do que esclarecer” (BACELAR, 1981), do ponto de vista político, Donald Pierson atendeu aos interesses progressistas de uma área da Academia norte-americana que queria ver na Bahia um exemplo de harmonia racial, agradou conservadores e revolucionários no Brasil ao defender que embranquecíamos, mas éramos uma democracia racial. Do ponto de vista acadêmico, criou uma celebrada tradição de pesquisa sistemática, com uma linguagem nova e temáticas originais. Enfim, como era provável para um pesquisador em sua posição, construiu “um itinerário intelectual ascendente, mas sem cortes, sem qualquer ruptura” (BACELAR, 2001, p. 100; 105).

Muito diferente se deu a construção da autoridade no campo e estatuto de verdade da sociologia sobre o negro do baiano e negro Guerreiro Ramos. Apesar de ter sido formado numa das primeiras turmas do curso de ciências sociais da então Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, em 1942, Guerreiro Ramos não conseguiu ser nomeado professor dessa universidade, como desejava. Foi como funcionário público que inicialmente desenvolveu e divulgou seus estudos e reflexões. “Possivelmente Guerreiro discordaria deste seu perfil de homem do serviço público, mas em [...] entrevista podemos notar uma oscilação entre uma certa amargura pelo que “poderia ter sido e não foi” e uma alegria pelo que conseguiu construir ao longo da vida” (OLIVEIRA, 1995, p. 14).

Em “O Problema do Negro na Sociologia Brasileira”, Guerreiro Ramos (1995) afirma que o negro tem sido estudado no Brasil a partir de categorias e valores induzidos pela realidade europeia e norteamericana. Tal ponto de vista teria feito coincidir autores nacionais e estrangeiros, despistar a espoliação colonial e se ter sempre como propósito fundamental transformar a condição humana do negro ao invés de se descrever ou interpretar aspectos da sua vida no Brasil. Deste modo, a cor da pele do negro, afirma ainda o autor, apareceria como o obstáculo a sanar, haja vista que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência. O “problema do negro”, tal como colocado na tradição sociológica brasileira que avaliou, seria uma ato de má-fé, um equívoco, uma enfermidade psicológica, um material clínico.

Joel Rufino dos Santos (1995) pensa que o argumento de Guerreiro Ramos de que o “negro como lugar” — o niger sum —, um ângulo fundamental para descrever o Brasil, teria sido sua mais original contribuição à compreensão do dilema da nacionalidade. Ao postular que se falasse sobre o Brasil através da condição de “negro como lugar”, Santos acredita que Guerreiro Ramos propôs transformar “a paixão de ser negro” numa “questão nacional” que deveria transcender o próprio negro. Entretanto, numa alusão feliz ao personagem Policarpo Quaresma, elaborado pelo literato negro Lima Barreto, Joel Rufino afirma que “Guerreiro Ramos tem algo de Policarpo Quaresma: nada do que desejou para o Brasil deu certo; emigrando para os Estados Unidos ao menos escapou do fuzilamento” (RAMOS, 1995, p. 22).

Considerando, portanto, o aporte teórico, metodológico e a linguagem de autores que contesto assim como o aporte teórico, metodológico e a linguagem de autores aos quais me filio criticamente, resta ainda perguntar: O que falo? De quem falo? Ou quem fala por mim no meu trabalho de pesquisador? Minha narrativa, acredito agora, atende aos apelos de uma “experiência” negra que vem se inscrevendo não apenas em meu corpo isolável, mas se amalgama à minha consciência histórica como negro e tanto quanto ao corpo negro que comunguei com meus informantes. Ela me comunica, diz respeito a sentidos periféricos e/ou preferenciais, se estabelece como continuidade, mas também como ruptura radical entre a minha fala aqui inscrita e práticas sociais observadas e participadas.

De fato, na circunstância de pesquisa que relato no início desta comunicação não quis aceitar imediatamente que não era negro como aqueles que estudava, embora já o soubesse. Do mesmo modo, pretendi apagar

o desconforto que o reconhecimento da minha homossexualidade provocava nas relações estabelecidas no campo de pesquisa. Comungávamos um corpo negro equivalente, mas o percebíamos diferentemente. Diante da dificuldade inicial que relato, compreendi, aos poucos, que aqueles que estudava “performavam” uns para os outros e que deveria ter mais confiança na minha “performance” como etnógrafo observando, anotando e fotografando. Ou seja, compreendi e aceitei minha configuração no campo como linguagem. Deste modo, passei a ser visto, notado e incorporado no contexto. Desde então, não me senti exatamente correspondido, mas foi o sinal para que a interlocução se intensificasse. Quer dizer, do estranhamento recíproco, não codificado, cheguei a uma solução possível agregando ao meu corpo posturas e signos ostensivos, legíveis, assimiláveis no campo.

Esta descoberta e reorientação, entretanto, nem sempre foi suficiente. Em vários ensaios de pagodes², na Praça do Reggae, no Pelourinho, no Clube do Sesi, na Cidade Baixa, por exemplo, minha identidade foi pouco a pouco sendo redefinida. De etnógrafo ou pesquisador, emergi como “brother” de pagodeiros reconhecidos como heterossexuais que me acompanharam durante a maior parte do meu trabalho. Normalmente, quando me aproximava e iniciava uma conversa com estes pagodeiros, em algum momento perguntava onde moravam, se trabalhavam ou estudavam. Eles respondiam, mas devolviam a pergunta. Antes de responder, pedia-lhes que tentassem adivinhar o que fazia. Uma vez que imaginavam estar numa situação socioeconômica mais favorável que a deles, atribuíam-me quase sempre as seguintes atividades: “vendedor”; “balconista”; “cobrador”; “office-boy”; “trabalha em salão” de beleza. Era a linguagem da raça, e em menor grau da sexualidade, que se manifestava gerando identificação.

No campo, minha relativa juventude facilitava a interação. Além disso, usava roupas e acessórios, tais como óculos de boa armação, relógio,

² O *pagode baiano* é um estilo contemporâneo do gênero musical “samba”, se constitui por uma interface de repertórios musicais — o samba carioca urbano e industrializado, o pagode romântico, a axé music, o samba de roda baiano — e extramusical — a dança afro, o jazz, a aeróbica, a dimensão espetacular da vida contemporânea, a fluidez de identidades, a ênfase na individualização, a sedução pelo consumo de bens materiais e simbólicos, o mito da democracia racial, o fetiche do corpo negro. Até o ano de 2003, sua música era vigorosamente marcada pela bateria do rock, pela presença emblemática de instrumentos harmônicos como o teclado e instrumentos de sopro como sax, trompete e trombone, pelo fato de que é uma música frívola, não romântica, com letras fáceis, aparentemente desconexas e com forte apelo sexual. Feitas para dançar, estas letras descrevem passos de dança repetidos pelos pagodeiros, seu público.

brincos, tênis, camisetas e calças simples, porém em bom estado e com um padrão estético — cores, tecido, textos sugestivos, desenhos indefinidos nas camisetas — que despertava a atenção dos meus interlocutores. Várias vezes, estes pagodeiros se referiram a mim como um “brother descente”, inclusive, “pelo meu vestir”. Perguntavam se nos meus óculos as lentes “é de grau mesmo”, pediam para tocá-los e usá-los. Trazia também sempre algum dinheiro na carteira que, gentilmente, mas com moderação, pagava bebidas para mim e para eles, pagava ou completava o dinheiro para entrar num ensaio de pagode. Descobri que meus informantes tinham grande ansiedade em ser ouvidos, admirados por aventuras vividas ou fictícias. Estimulava-os e eles falavam bastante de suas conquistas sexoafetivas com mulheres e homens, de violência sofrida e vivida, da polícia, de pobreza e desigualdade racial, de pagode e reggae. Quase não falava de mim, também poucos se interessavam por maiores detalhes da minha vida. Embora tenha me apresentado, declarado meu nome, raramente se referiram a mim pelo meu nome pessoal. Entre eles, descobri, acontecia também o mesmo.

Era considerado diferente. Não sabia “quebrar³” como eles; bebia pouco; não apresentava o mesmo tipo de interesse pelas “meninas”; embora demonstrassem dúvida em relação à minha masculinidade, o fato de não abordá-los sexualmente e recusar “programas sexuais” criava um outro espaço de interação e interlocução. Perguntava, ouvia e queria conversar sobre pagode, reggae, pobreza, raça, “meninas” e “viados”. E repartia algum dinheiro, como muitas vezes um “brother” faz com o outro. Deste modo, decidi me concentrar na observação dos rapazes, pagodeiros reconhecidos e autorreconhecidos como heterossexuais. Isto porque, embora as “meninas” e os “viados” participassem dos ensaios, sempre estavam em minoria. Além disso, o evento era bastante determinado por um ponto de vista masculino e heterossexual. Teria sido mais óbvio e fácil concentrar minha observação sobre as “meninas” e os “viados”. Certamente teria menor dificuldade de aproximação e definição da minha identidade no campo entre aqueles mais fragilizados, “viados” e “meninas”, e com maior clareza da sua condição. Escolhi o caminho que exigia, na verdade, maior desloca-

³ No pagode baiano, o verbo “quebrar” ou o uso da categoria nativa “quebradeira” diz respeito também ao requebro dos quadris, porém se refere, com mais ênfase, à movimentação erótica, enquanto se dança, ao subir e descer ou a movimentos côncavos e convexos, com os quadris, que sugerem coito sexual. O “pagodeiro” ou a “pagodeira perigete” que “cai na quebradeira” não apenas quebra os quadris, mas está presente num ensaio observando, “curtindo” performances de outros, tanto quanto performando sensualmente seus movimentos.

mento, porém favorecia pensar sobre a raça através daquele que contextualmente é hegemônico ou pensar sobre o poder do masculino quando este é enfraquecido pelas vicissitudes da representação da raça. Logo, embora não tenha visto os ensaios de pagode como o viam estes rapazes, posicionei-me no ângulo de observação dos mesmos.

Enfim, pretendi nesta oportunidade provocar uma reflexão sobre a pesquisa nas ciências humanas apontando referências clássicas e recorrentes no campo de pesquisa onde me insiro, assim como referências marginais nas ciências humanas ou de um campo não científico-acadêmico como a literatura, que de certa forma condicionam o método do meu trabalho, sobretudo este que achei também por bem sucintamente descrever nesta oportunidade. Diria ainda que a pesquisa nas ciências humanas nos provoca a falar sobre tudo, mas de fato nem tudo pode ser falado ou “nem tudo é permitido”, tal como costuma afirmar, salvo engano, um dos personagens de Dostoiévski na obra *Os irmãos Karamazov*. O método nos permite falar sobre aquilo que as questões que formulamos nos indica. Questões estas que não são exatamente nossas, mas formuláveis desde a tradição teórica que nos filiamos, desde o tempo histórico que nos encontramos, desde as nossas convicções políticas e ideológicas, desde a instauração do próprio campo de pesquisa, desde a compreensão e experiência que temos de nós mesmo como corpo e consciência separados, justapostos ou imbricados.

Para concluir, diria também, antes que seja dito por outros como acusação, que a pesquisa nas ciências humanas até parece ser, mas não é o relato e a problematização de uma experiência pessoal no campo, de fato, se constitui dialogicamente através desta porta de entrada que é também uma porta de saída.

REFERÊNCIAS

ALVES, Arivaldo de Lima. *A experiência do samba na Bahia. Práticas corporais, raça e masculinidade*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Departamento de Antropologia, UnB, Brasília, 2003.

AZEVEDO, Thales. *As elites de cor numa cidade brasileira. Um estudo de ascensão social & classes sociais e grupos de prestígio*. Salvador: EDUFBA/EGBA, 1996.

BACELAR, Jeferson Afonso. Sociologia da sócio-antropologia do negro na Bahia. In: *Anuário Antropológico*, 79. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981, p. 261-276.

BACELAR, Jeferson. *Donald Pierson e os brancos e pretos na Bahia*. In: Id. *A hierarquia das Raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 89-105.

- BACELAR, Jeferson. Modernização e cultura dos negros em Salvador. In: Id. *A hierarquia das raças. Negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 187-201.
- BARRETO, Afonso Henriques Lima. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. São Paulo: Ática, 1984.
- BARRETO, Afonso Henriques Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. São Paulo: Brasiliense, 1974.
- BARRETO, Afonso Henriques Lima. *Clara dos Anjos*. São Paulo: Ática, 1998.
- BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1986, p. 1-26.
- FERNANDES, Florestan. *A Integração do negro na sociedade de classes, v. 1 e 2*. São Paulo: Ática, 1978.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção os Pensadores.
- OLIVEIRA, Lucia Lippi. *A sociologia do guerreiro*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

