
Trabalho de Campo e Seu Texto: Uma Discussão Sobre Alteridade em uma Pesquisa Com Blocos de Carnaval¹²

Fabiano Thomaz LACOMBE³
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ

RESUMO

O presente texto pretende analisar algumas questões acerca do trabalho de campo e da consequente transformação deste em um texto científico. São apresentadas algumas características específicas de um determinado campo de pesquisa como ensejo para esmiuçar questões pertinentes ao tema. O trabalho se divide em duas partes. Uma, focada na análise da presença do pesquisador em campo e sua relação de proximidade e/ou afastamento com o “Outro”, e outra, voltada para a construção textual deste trabalho que coadune com as posturas assumidas em campo e que atente para não ser representação autoritária de um determinado grupo de pessoas.

PALAVRAS-CHAVE: cartografia; etnografia; trabalho de campo; metodologia.

1. Trabalho de Campo e as Relações de Proximidade e Afastamento

Partiremos da análise de uma situação de pesquisa específica para tratar do tema geral: a proximidade e/ou o afastamento entre pesquisador e os “Outros” em campo. Como o título já antecipa, a nossa pesquisa, “Carnaval de Rua e Políticas públicas: aproximações e afastamentos”, é realizada – em encontros diversos, virtuais e presenciais – junto a pessoas ligadas a blocos de carnaval. Neste sentido, a relação entre Eu e Outro na pesquisa apresenta características de *alteridade mínima* (PEIRANO, 2006)⁴: a proximidade entre pesquisador os integrantes dos grupos se dá em vários níveis socioculturais, fazendo com que haja menos diferenças que semelhanças entre as

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação e Culturas Urbanas, XIX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Autorizo a avaliação e possível seleção deste artigo para publicação no e-book a ser organizado pelo GP Comunicação e Culturas Urbanas.

³ Doutorando da Escola de Comunicação da UFRJ, e-mail: fabianolacombe@gmail.com.

⁴ A antropóloga Mariza Gomes e Souza Peirano classifica tipos ideais de alteridade em um *continuum* que iria da *alteridade radical* (dada pela distância geográfica ou ideológica), passaria pelo *contato com a alteridade* (marcada pela noção de *fricção interétnica*) e pela *alteridade próxima* (definida por trabalhos realizados em contexto urbano) até chegar à *alteridade mínima* (localizada na própria atividade intelectual dos cientistas sociais) (PEIRANO, 2006, p. 61-62).

partes. Analisando grupos musicais-carnavalescos cariocas, realizamos uma pesquisa com pessoas que moram na mesma cidade, são de classes sociais semelhantes, têm vida profissional ligada à música popular, laços afetivos e profissionais ligados ao carnaval de rua, e até mesmo, em diversos casos, vivência acadêmica semelhante.

Estes fatores de proximidade entre o grupo e o pesquisador podem ser encarados como uma vantagem, por tornar o diálogo e a interação mais fluidos, dada facilidade de entendimento gerada, por exemplo, pela utilização dos mesmos códigos linguísticos corporais, de vestuário, musicais, etc. Mas, ao mesmo tempo, é um fator que poderia gerar questionamentos quanto à dificuldade de determinadas leituras por parte do pesquisador. A antropóloga Eunice Durham, por exemplo, argumenta que, em um cenário onde a língua não constitui barreira, “a comunicação puramente verbal predomina, ofuscando a observação do comportamento manifesto” (DURHAM, 1986, p. 26). Neste sentido, algumas perguntas poderiam ser colocadas no contexto de nossa pesquisa. Como identificar singularidades nos hábitos dos integrantes dos grupos se estes também são parte da rotina do pesquisador? Como não se deixar influenciar por ideias preconcebidas a respeito de costumes já arraigados no pesquisador e no grupo em que se realiza a pesquisa?

Por outro lado, é pertinente o questionamento de Janice Caiafa: “o que define o longe e o perto, geográfica ou culturalmente?” (CAIAFA, 2007, p. 148). É preciso complexificar e reconhecer, com faz Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, citando Gilberto Velho, que “fronteiras sociológicas e simbólicas não coincidem necessariamente, e mesmo raramente o fazem” (CAVALCANTI, 2003, p. 8). Isso não significa dizer que as perguntas formuladas acima são falsas ou irrelevantes, mas sim que sempre há planos de proximidade e, ao mesmo tempo, de afastamento. Seja uma alteridade *radical* ou *mínima* (PEIRANO, 2006), a pesquisa de campo traz sempre uma experiência com algum Outro. Sempre haverá uma diferença entre as partes que determinará a existência da alteridade. O que muda são, evidentemente, os tipos de questões colocadas a partir da interação.

Para abordar mais densamente as questões relativas ao posicionamento dos agentes (mais próximos ou mais afastados), no trabalho de campo, partiremos da notória fórmula concebida por Roberto Da Matta, “(a) transformar o exótico no familiar e/ou (b) transformar o familiar em exótico” (DA MATTA, 1978, p. 28), validando-a e, ao mesmo tempo, ultrapassando-a. Reconhece-se que a expressão tem a virtude estabelecer

um tema simétrico – apontando que é preciso relativizar igualmente tanto o familiar quanto o exótico. Assim, critica-se a ideia de afastamento como necessária a certo objetivismo e alerta-se para o risco de que conhecimentos *a priori* podem também anuviar a observação. Não obstante, serão necessárias, adiante, uma ampliação e um aprofundamento da ideia de divisão em duas partes, exótico e familiar.

Podemos pensar no fragmento (a) da fórmula de Da Matta como uma meta do projeto antropológico de instaurar uma simetria entre diferentes sociedades. O Outro seria assim parte de um todo que incluiria o Nós. Muito embora ainda consideremos essa totalidade, nota-se, contudo, que a representação do “exótico” sofre um abalo nas disciplinas de base etnográfica na virada epistemológica dos anos 1980, minando a centralidade da tradução entre um Nós idealizado e um Outro estereotipado (ARAÚJO, 2009). Essa virada faz com que as pesquisas passem a reconhecer assimetrias internas ao projeto científico ensejando, com isso, novas formas de pensar as estratégias de campo, dando espaço maior à colaboração entre as partes.

Nesse contexto, cai por terra uma certa ideia de autoridade experiencial ligada ao positivismo e ressoa o questionamento de James Clifford a respeito da pesquisa de campo: “quem, exatamente, está sendo observado?” (CLIFFORD, 2000, p. 54). Seria ingênuo não pensar no caráter bilateral da observação, ou seja, não pensar a pesquisa no plano de uma relação social. Papéis são assumidos e moldados na medida em que as partes se observam, se conhecem e interagem. Nesse sentido, podemos pensar no conceito de *implicação*, de negação de polos estáveis sujeito-objeto, como basilar. Virgínia Kastrup, em texto que organiza uma definição do método da pesquisa-intervenção⁵, refere-se a René Lourau para afirmar que “a pesquisa se faz num espaço do meio, desestabilizando (...) polos e respondendo por sua transformação” (KASTRUP, 2008, p. 2). Em perspectiva semelhante, Eduardo Viveiros de Castro aponta que o conhecimento advindo das interações em campo é “o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a

⁵ Convém afirmar que a *pesquisa-intervenção*, como explanada por Kastrup, não seria pertinente ao caso do nosso estudo com blocos carnavalescos, dado que não buscamos, como na agenda metodológica exposta pela pesquisadora, um “acordo ente pesquisador e participantes, em função de interesses locais específicos” (KASTRUP, 2008, p. 1). Isto se dá não por uma recusa à articulação entre pesquisa e política, mas apenas por uma característica específica de nossa pesquisa, dado que serão muitos os grupos investigados, com interesses e posicionamentos distintos. A tarefa de organizar um eixo político que envolva todos os agentes, assim, acaba ficando à margem do trabalho proposto. Em outras palavras: embora ela estejamos assumindo a importância da micropolítica da atuação dos grupos carnavalescos, a perspectiva aqui não é criar uma unidade entre eles, mas ao contrário, explicitar particularidades.

causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos” (CASTRO, 2002, p. 113-114).

Mais adiante, deslocaremos este foco no indivíduo. Por ora, nota-se que sujeito e objeto são construídos mutuamente, em uma composição de subjetividades, durante todo o processo de pesquisa, podendo mesmo (e comumente o fazem) trocar de papéis. Tendo isso em vista, podemos advogar a substituição a ideia de *informantes* pela de *interlocutores*. No nosso caso, tomado como exemplo, faremos então pesquisa *com* blocos de carnaval e não *sobre* blocos de carnaval. Ressaltamos, assim, a abordagem construtivista e crítica ao modelo da representação e tentamos, de algum modo, minorar a assimetria de poder presentes no campo entre pesquisador e grupo com o qual se faz pesquisa.

Nota-se que a valorização do distanciamento entre pesquisador e objeto de estudo, que partiu de uma agenda positivista em busca de uma pretensa ‘objetividade’ empirista em análise social, encontra-se já bastante minada (embora não tenha desaparecido completamente⁶). No seu lugar, fazem-se presentes projetos como o de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, que argumenta em favor de um “perda de si” em campo como uma forma de diminuir a distância entre pesquisador e pesquisados, desfazendo “conhecimentos pertencentes à esfera do senso-comum” (CAVALCANTI, 2003, p. 3). Neste mesmo sentido, pode-se pensar em Jeanne Favret-Saada (2005), que fala de sua experiência em campo, estudando feitiçaria no Bocage francês, onde efeitos “reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157) a fizeram vislumbrar um caminho metodológico com ênfase na conexão pelo gesto de *ser afetado*. Favret-Saada explica que, quando permitiu afetar-se pela feitiçaria, instituiu uma conexão “sempre involuntária e desprovida de intencionalidade” (*Idem* p. 159), ou seja, não objetiva⁷. Outra pesquisadora ainda, Caiafa, argumenta que “um aspecto interessante do trabalho de campo é que ele possibilita, se nos deixarmos afetar, precisamente essa experiência de beira, em algum

⁶ Loïc Wacquant comenta, criticamente, em entrevista, que “na tradição anglo-americana, quando os estudantes de antropologia vão a campo pela primeira vez, eles são advertidos: ‘não seja nativo’” (WACQUANT, 2009, p. 118). Embora Wacquant não desenvolva o significado exato do “não seja nativo”, podemos conjecturar que a tentativa de marcar o distanciamento do grupo com o qual se faça pesquisa seja semelhante ao questionamento de Durham, quando alerta que a identificação “traz consigo o risco de começarmos a explicar a sociedade por meio das categorias ‘nativas’, em vez de explicar essas categorias através da análise antropológica” (DURHAM, 1986, p. 33)

⁷ É preciso notar que, quando um pesquisador aceita “ser afetado”, no sentido posto por Favret-Saada, isto não implica em uma identificação com o ponto de vista nativo. Ela afirma explicitamente que o “ser afetado” não é nem observação participante, nem empatia (FAVRET-SAADA, 2005).

grau” (CAIAFA, 2007, p. 155), concluindo que “só se compreende a diversidade cultural, saindo de si” (*Idem*, p. 156). Ressalta-se, por fim, que é perfeitamente possível viajar e permanecer resistente ao que surge no caminho. É preciso, como defendem as pesquisadoras acima, estar disponível à novidade, à exposição e à contaminação.

A análise da parte (b) da expressão de Da Matta, remete a ideia de desfamiliarização como ferramenta capaz de minar concepções generalistas e pré-concebidas. São aspectos também presentes no componente (a) da expressão, mas aqui o olhar crítico, focado em si, volta-se também para a problematização do próprio lugar de produção de conhecimento.

Neste sentido, Bruno Latour, quando comenta os estudos antropológicos feitos por “modernos [para compreender] aqueles que não o eram” (LATOUR, 1994, p. 91), afirma que é preciso “tornar-se capaz de enfrentar não as crenças que não nos tocam diretamente (...) mas sim os conhecimentos aos quais aderimos totalmente” (*Idem*). Segundo Latour, este “primeiro princípio de simetria” (*Idem*, p. 93) é capaz de fazer com que desapareçam as barreiras entre sociologia do conhecimento, das crenças e das ciências. Latour tem aqui sua mira crítica apontada para atividade científica e sua autoanálise como atividade intrinsecamente técnica e transcendente.

No entanto, há ainda um impasse a ser desvelado. Segundo Latour, este primeiro princípio de simetria guarda uma assimetria por colocar “a natureza entre parênteses, jogando todo o peso das explicações apenas sobre o polo da sociedade” (*Idem*, p. 94). Para Latour, a *Constituição* moderna, mesmo promulgada em nome de uma aproximação entre primitivos e civilizados, gera ainda esta divisão entre coisa e representação (objeto e sujeito; matéria ou ideia; fato ou símbolo) não prevendo a ideia de híbridos (*quase-coisas* ou *quase-sujeitos*). Assim, tanto naturalistas quanto construtivistas estariam presos a essa *Constituição*, afirmando o caráter não-natural da natureza, mas esquecendo o caráter não social da sociedade e deixando de lado incontáveis híbridos entre esses polos. Citando Michel Callon, Latour conclui que, para resolver o impasse, o pesquisador deve estar “situado no ponto médio, de onde pode acompanhar, ao mesmo tempo, a atribuição de propriedades não humanas e de propriedades humanas” (*Idem*, p. 95).

Tendo isso em vista, Latour afirma que o relativismo é desejável, mas não o relativismo absoluto, por ser este apenas uma negação do universalismo, ou seja, aderente a sua lógica. Se todos são iguais, não existe uma medida comum para traduções

de *naturezas-culturas* e todas as linguagens passam a ser intraduzíveis. Latour advoga então por uma *relativismo relativista*, e se refere mais uma vez Callon para afirmar que

os universalistas definiam uma única hierarquia. Os relativistas absolutos tornavam todas elas iguais. Os relativistas relativistas, mais modestos porém mais empíricos, mostram os instrumentos e as cadeias que foram usadas para criar assimetrias e igualdades, hierarquias e diferenças (*Idem*, p. 111).

Em síntese, para Latour, é preciso *não* estabelecer distinção radical dos humanos e dos não-humanos em nossa sociedade, nem na superposição total do saber e das sociedades. Assim, para não abdicarmos de fazer comparações, é necessário assumir e explicitar que o próprio ferramental teórico metodológico parte de assimetrias.

Sérgio Cardoso (1988), no mesmo sentido de assunção da inescapável presença do Eu (e conseqüente assimetria) no contato com o Outro, aborda a questão da alteridade dentro de nós mesmos, em artigo que trata das experiências das viagens (especialmente aquela do projeto antropológico) e suas relações com proximidade, distância, espaço e tempo. Segundo Cardoso, o estranhamento das viagens não é nunca relativo a um Outro, mas sempre ao próprio viajante. Afirmando que “o verdadeiro viajante é sempre virtualmente etnólogo” (CARDOSO, 1988), propõe:

o que ela [viagem] nos faz mais profundamente compreender é que, o “outro”, só o alcançamos em nós mesmos, que o “estranho” (...) está prefigurado no sentido aberto do nosso próprio mundo, inscrito no fluxo e no movimento da sua temporalidade. Compreendemos por ela que o “estrangeiro” está sempre já delineado — latente e invisível — nas brechas da nossa identidade, na trilha aberta por nossa própria indeterminação. Não podemos apanhá-lo fora, só o tocamos dentro (de nós mesmos), pagando o preço da nossa própria transformação. Pois o “outro”, enfim — para parafrasear uma observação tornada emblemática da obra de Merleau-Ponty —, é sempre (e apenas) o que exige de nós distanciamento (de nós para nós mesmos, não é demais insistir) para que dele tenhamos experiência (CARDOSO, 1988).

Atingimos, então, algum grau de distância, apenas quando nos distanciando de nós mesmos, alcançando o “novo e o outro (que é sempre — já pudemos observar — o novo de nós mesmos)” (*Idem*). Assim sendo, Cardoso indica, em alguma sintonia com Favret-Saada, que algo de desinteressado (involuntário nas palavras da autora) deveria fazer parte do projeto de trabalho de campo, já que isso abre exatamente este caminho de

distanciamento auto-referencial. Segundo Cardoso, o antropólogo aprenderá com as viagens, desde que

renuncie, porém, a instrumentalizá-las, a tomá-las como mera condição do contato (...) [desde] que esqueça por um momento suas viagens interessadas, e que procure aquelas que, tendo seus objetivos menos nítidos, lhe permitam concentrar-se no sentido do ato mesmo de viajar (*Idem*).

Por fim, como apontado anteriormente, ressaltaremos o caráter coletivo da construção do trabalho de campo. Nesse sentido, Caiafa aborda a experiência de campo como *agenciamento* (CAIAFA, 2007) justamente amainando o enfoque no indivíduo. Para além das trocas intersubjetivas, nota-se que pesquisadores e pesquisados são sempre “multiplicidades de ações e paixões de um lado, de enunciados de outro, indissociavelmente ligados e sem relação de determinação” (CAIAFA, 2007, p. 153), sempre em cofuncionamento. Transformamos “o familiar em exótico”, assim, também pela noção de que a experiência de campo não é um somatório de Eus presos em identidades, mas uma rede processual. Se partirmos da ideia de que o campo se dá via agenciamentos da subjetivação, temos que “a subjetividade nunca está pronta, é constantemente processo e, embora venha a terminar em indivíduos, ela é coletiva, se produz no registro social” (CAIAFA, 2007, p. 156).

Nota-se que a utilização da ideia de agenciamentos implica em distanciar nossa análise, ao mesmo tempo, de uma ambição totalizante do objeto de pesquisa – que solaparia nuances, discrepâncias e contradições – e de visão meramente particularista – que desconectaria eventos de um contexto social mais amplo. Pretende-se assim superar a oposição entre “grandes temas” ou “temas microscópicos” assumindo, como fazem Marcio Goldman e Ronaldo dos Santos Sant’anna, que “macro não se traduz a um somatório, nem mesmo a um produto simples de inúmeros ‘micro’ justapostos; do mesmo modo, o ‘micro’ não é um ‘macro’ reduzido a dimensões que imaginamos mais fáceis de controlar e esclarecer” (GOLDMAN; SANT’ANNA, 1996, p. 23). Trataremos sim de tramas moleculares, “que tecem tanto pequenos quanto os grandes conjuntos” (GOLDMAN, 1992 *apud* CAIAFA, 2007, p. 172). Trata-se, como veremos a seguir, de transportar os agenciamentos para o texto, narrando fenômenos locais e específicos, “ao mesmo tempo que surpreendidos na vizinhança de outros problemas, de diversas ordens

(...). Assim, o estudo do local ressoa ao mesmo tempo problemáticas mais amplas” (CAIAFA, 2007, p. 173).

2. Texto Etnográfico e Cartografia

Transformar a experiência em campo em texto demanda, obviamente, uma série de posicionamentos. Exporemos adiante como o texto a ser realizado, na pesquisa com blocos de carnaval, terá inspirações pinçadas em etnografias e também em certo método cartográfico. Buscamos analisar questões levantadas por algumas definições desses dois tipos de textos, na esperança de, juntando peças, criar algo original e pertinente ao estudo proposto.

Consideraremos aqui o “ofício cartográfico” (MARTIN-BARBERO, 2004), como algo já largamente elaborado, como afirmam Micael Herschmann e Cíntia Sanmartin Fernandes (2014), por um número expressivo e crescente de pesquisadores no Brasil. A cartografia funcionaria como uma forma de contemplar e dar destaque “às diferentes narrativas presentes (considerando inclusive as fabulações que alimentam os imaginários locais), isto é, como uma iniciativa que promove a polifonia e que tenta investir na enorme riqueza social” (HERSCHMANN, FERNANDES, 2014, p. 59). Em alinhamento com estes posicionamentos, críticos a uma política de pesquisa positivista, a tentativa será, além de traçar mapas sobre o que é encontrado no território, também anunciar

seu próprio caminho ao andar (...) [com] demarcações entre mapa e crônica não (...) claras e (...) um especial sabor que resulta dessa mistura (...). Por provir de um âmbito de reflexão duplamente fora do, exterior ao, campo da comunicação, como são a filosofia e a antropologia (MARTIN-BARBERO, 2004, p. 20).

É interessante assumir também que o trabalho tem um sentido cartográfico por associar-se à ideia de “acompanhar um processo e não representar um objeto” (KASTRUP, 2008, p. 4). Este processo, ressalta-se, é o resultado de um jogo de forças, já que “toda forma existente, seja ela subjetiva ou objetiva, resulta de conexões ou agenciamentos que se dão no plano de forças (...) O que surge como uma forma é em realidade um agregado de múltiplas forças” (*Idem*, p. 5). Assim, o mapa, de forma

rizomática, deve ser observado com atenção aos pontos problemáticos, de bifurcação, revelando a “complexidade do conceito de problema, que significa tanto obstáculo e dificuldade, quanto experiência e problematização, ponto de abertura e reativação do processo de invenção” (*Idem*, p. 6). Contradições, incoerências, problemas sem elucidação são então desejadas e não menosprezados. Como afirma Caiafa, “a experiência de campo, com todas as suas arestas e estranhezas, se a deixamos predominar sobre pretensões de autoridade, pode muitas vezes trabalhar contra as tendências generalizantes, simplificadoras, redutoras da vida social” (CAIAFA, 2007, p. 140).

Quando pensamos, por outro lado, na influência do texto etnográfico, seguimos uma trilha que se afasta um pouco da noção de texto a ser interpretado (GEERTZ, 1989), que tende a conferir ao etnógrafo a autoridade da qual James Clifford é crítico (CLIFFORD, 2008; CLIFFORD, MARCUS, 1986). No trecho a seguir ele argumenta que, mesmo avançando na crítica à autoridade etnográfica, há ainda uma lacuna dialógica na chamada antropologia interpretativa:

ao ver as culturas como conjuntos de textos, frouxa e, por vezes, contraditoriamente unidos, e ao ressaltar a inventiva poética em funcionamento em toda representação coletiva, [a antropologia interpretativa] contribuiu significativamente para o estranhamento da autoridade etnográfica. Em seus principais aspectos realistas, porém, não escapa aos limites gerais apontados por aqueles críticos da representação “colonial” que, desde 1950, têm rejeitado discursos que retratem as realidades culturais de outros povos sem colocar sua própria realidade em questão (...) Toma-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. (CLIFFORD, 2008, p. 43).

O texto dialógico oferecerá uma saída para esse impasse, situando a etnografia num processo em que os interlocutores negociam ativamente uma visão compartilhada da realidade. Trata-se de atacar assimetrias e colocar os parceiros de campo o mais próximo possível da condição de autor.

Caiafa, enfocando a noção de agenciamento, sugere o mesmo caminho voltado à coletividade, afirmando que o texto etnográfico deve

ser capaz de evocar o investimento particular na produção coletiva que o campo implica, a pluralidade das vozes e das presenças, os estrangeirismos dessa

viagem especial e os agenciamentos em que foi possível ingressar. Para isso seria preciso buscar uma forma de enunciação coletiva agora na escritura (CAIAFA, 2007, p. 158).

Nesse sentido, podemos pensar que o desafio é transformar em texto escrito os agenciamentos vividos em campo. Essa tarefa requer exatamente as “interferências” no discurso direto do etnógrafo acima defendidas. Como aponta Caiafa, a missão é escapar do “dualismo sujeito da enunciação-sujeito do enunciado” (CAIAFA, 2007, p. 171). Não se trata de simplesmente acrescentar vozes ou abandonar o discurso direto, mas tentar, em alguma medida (que não pode ser definida a priori, mas calibrada de acordo com a vivência do campo), mesclar com outras vozes e “subverter de fato as condições de diálogo” (*Idem*). Em suma, fazer surgir um agenciamento coletivo de enunciação.

A chave referencial aqui para esse texto de múltiplas vozes, de múltiplas bifurcações, será Mikhail Bakhtin. Como explica Marília Amorim (2002), em estudo sobre o texto científico nas ciências humanas, o enunciado dialógico de Bakhtin merece “ser chamado de polifônico, pois uma multiplicidade de vozes pode ser ouvida no mesmo lugar” (AMORIM, 2002, p. 8). Trata-se de abandonar uma tendência monológica, caracterizada pelos silêncios reveladores de um enunciado que representa um objeto numa relação *direta* com este. Ambiciona-se assim, fazer com que “enunciado se torne, no mesmo gesto, representante e representado”, tecendo “seu sentido com a voz dos outros e não no silêncio” (AMORIM, 2002, p. 12).

Nesse discurso *indireto livre*, como afirma Caiafa, em citação ao trabalho de Bakhtin e Valentin Volochínov, “o contexto narrativo começa a reconhecer-se como outro”, apontando “para um tipo não linear, e mais criador, do enfraquecimento das fronteiras entre as vozes” (CAIAFA, 2007, p. 170), sem, contudo, misturá-las a ponto de torná-las indiferenciáveis. Poderíamos pensar aqui num devir Outro, um deslocamento do Eu em busca de uma ruptura com tendências monológicas de enunciação. O desafio passa a ser, reafirmamos, a feitura de uma polifonia que não seja apenas um acréscimo de vozes no texto, mas sim de um diálogo realinhado, questionador da autoridade tradutora. Como afirma Caiafa, em explicação sobre um modo *livre* do discurso indireto – ainda seguindo os passos de Bakhtin e Volochínov –, importam “os efeitos de ‘empatia’ e ‘distanciamento’ numa mesma construção linguística. A originalidade do discurso indireto livre é permitir uma aproximação entre discursos sendo que a alteridade do discurso relatado persiste ou ‘resiste’” (*Idem*, p. 169).

3. Últimas Considerações

Os esforços de análise metodológica aqui realizados têm como meta defender um posicionamento crítico em relação a uma pesquisa objetivista, e ainda certo experimentalismo para resoluções das questões apresentadas, sempre atento ao que pedem as interações em campo. Sem saber quais serão as medidas de aproximação e de distanciamento, nessa “arte das doses”, como afirma Caiafa (2007), coloca-se de antemão, no centro do processo, o caráter coletivo (efetuado em uma rede de actantes) dessa produção de conhecimento.

Fica patente a influência da etnografia como um método-pensamento (CAIAFA, 2007) marcado por uma produção coletiva que nos inspira formas criativas de teorizar. Neste sentido, a nossa pesquisa em blocos de carnaval é pensada em consonância o que foi realizado em outro trabalho nosso, quando se propunha um experimentalismo metodológico de aproximação entre pesquisador e pesquisado via amizade (LACOMBE, 2014).

Mas se, por um lado, admitimos que entramos em um terreno desconhecido e movediço dos agenciamentos, com a perspectiva de ser afetado para viver “a experiência de um certo desvio de si, a aproximação de ‘região selvagem de si-mesmo’, por meio do qual culturas diferentes se comunicam” (CAVALCANTI, 2003, p. 16); e se reconhecemos ainda que “uma produção subjetiva que pode ser tanto mais interessante para os objetivos da pesquisa quanto o etnógrafo se deixe ingressar nos agenciamentos, se afastando das armadilhas da identidade, em suas diversas formas” (CAIAFA, 2007, p. 156); por outro, as posturas não podem ser confundidas como apolíticas. Faz-se necessário colocar de forma transparente os posicionamentos políticos implicados na pesquisa. Pensa-se nesses posicionamentos, obviamente, por tudo acima exposto, como algo mutável, sempre em construção. Compostos por algumas assunções, sim, mas distante de certezas cartesianas e livre para expor hesitações e paradoxos, como costuma ser a vida.

A postura política que ainda deve aparecer, diga-se, no pós-campo, no pós-texto. O reconhecimento de que somos agentes catalizadores de agenciamentos impõe assunções e responsabilidades também ao que acontece no momento seguinte à publicação. A pesquisa não cessa de reverberar e devemos estar atentos ao Outro ainda

neste momento, o tanto quanto for possível, ainda abertos ao que de novo possa estar sendo construído socialmente. Estaremos, como o antropólogo Ghassan Hage talvez dissesse, permanentemente assombrados. Pois, segundo Hage, o projeto etnográfico assemelha-se “ao ato xamânico de induzir uma ‘assombração’ (haunting): encoraja-nos a nos sentirmos ‘assombrados’ (haunted) a cada momento de nossas vidas pelo que poderíamos ser, mas que não somos” (HAGE, 2012, p. 290).

REFERÊNCIAS

AMORIM, M. **Vozes e silêncio no texto de pesquisa em ciências humanas**. Cadernos de Pesquisa, n. 116, São Paulo: 2002, p. 7-19.

ARAUJO, Samuel. **Diversidade e desigualdade entre pesquisadores e pesquisados. Considerações teórico-metodológicas a partir da etnomusicologia**. In: Desigualdade & diversidade, v.Nº 4, Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2009, p. 173-191.

CAIAFA, J. **Aventura das cidades: ensaios e etnografias**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

CARDOSO, Sérgio. **O olhar dos viajantes (do etnólogo)**. Instituto Moreira Salles - Artepensamento, Rio de Janeiro, 1988. disponível em: <https://artepensamento.com.br/item/olhar-dos-viajantes-do-etnologo/>. Acesso em: 31 out. 2018.

CASTRO, E. V. **O nativo relativo**. In: Mana vol.8 no.1. Rio de Janeiro: Apr. 2002, p. 113-148.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Conhecer desconhecendo: a etnografia do espiritismo e do carnaval carioca**. Rio de Janeiro, 2003. disponível em: http://www.lauracavalcanti.com.br/imgs/conteudos/arquivos/ml_conhecer%20desconhecendo_60.pdf. Acesso em: 22 jan. 2019.

CLIFFORD, James. **Culturas viajantes**. in: In: A. A. Arantes (org.), O espaço da diferença. Campinas: Papiurus, 2000, p. 51-79.

_____. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. (orgs.) **Writing Culture. The Poetic and Politics of Ethnography**, Berkeley: University of California Press, 1986.

DA MATA, Roberto. **O Ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”**. In.: A Aventura Sociológica. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 23-35.

DURHAM, Eunice. **A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas**. In. CARDOSO, Ruth (org). A aventura antropológica: teoria e pesquisa. São Paulo: Paz e Terra, 1986, p. 17-37.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. In. Cadernos de Campo, Nº 13, ano 14. São Paulo: FFLCH/USP, 2005, p.155-162.

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

GOLDMAN, Marcio. **Imagem e pensamento: sobre velocidade e viagem.** In: BAPTISTA, Luís Antonio dos S. (Org.). Anuário do Laboratório de Subjetividade e Política. Niterói: Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Ano I, v. I, dez. 1991/dez. de 1992.

GOLDMAN, Marcio; SANT'ANNA, Ronaldo dos Santos. **Elementos para uma análise antropológica do voto.** In.: Moacir PALMEIRA e Marcio GOLDMAN (orgs.). Antropologia, voto e representação política. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996, p. 13-40.

HAGE, Ghassan. **Critical anthropological thought and the radical political imaginary today.** Critique of Anthropology, 32(3), Sage Journals, 2012.

HERSCHMANN, Micael; FERNANDES, Cíntia Sanmartin. **Música nas ruas do Rio de Janeiro.** São Paulo: Intercom, 2014.

KASTRUP, Virgínia. **O método da cartografia e os quatro níveis da pesquisa-intervenção.** In: CASTRO, Lucia Rabello de; BESSET, Vera Lopes (Org.). Pesquisa-intervenção na infância e adolescência. Rio de Janeiro: Trerepa/FAPERJ, 2008, p. 123-161.

LACOMBE, Fabiano Thomaz. **O Cordão do Boitató - relação com as noções de indústria cultural, profissionalismo, tradição e mudança.** Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Música (Musicologia), Escola de Música, Universidade Federal do Rio de Janeiro: 2014.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Ofício de cartógrafo.** São Paulo: Editora Loyola, 2004.

PEIRANO, Mariza Gomes e Souza. **A teoria Viva: e outros ensaios de antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

WACQUANT, Loïc. **The Body, the Ghetto and the Penal State.** Qualitative Sociology. Springer Nature Switzerland AG. Basel, March 2009, Volume 32, Issue 1, p. 101–129.