

QUANDO COMEÇA OU TERMINA UMA PESQUISA? EM DEFESA DE UM ANTIMANUAL DE ETNOGRAFIA

WHEN DOES QUALITATIVE RESEARCH BEGIN OR END? IN DEFENSE OF AN ANTI-HANDBOOK OF ETHNOGRAPHY

Alexandre Barbosa Pereira*

Introdução

Descobrir como conduzir uma etnografia é sempre difícil, mas se tornou muito mais difícil nos recentes tempos de crise sanitária. A pandemia e seus trágicos efeitos impactaram as perspectivas de trabalho e da vida cotidiana de todos. Além das perdas humanas, houve também inúmeras questões relativas à saúde mental. Não seria possível, ao menos enquanto fosse preciso o confinamento e o distanciamento social, levar o mesmo modo de vida de outrora. Daí surgirem, principalmente na mídia tradicional, mas logo replicado nas novas mídias sociais, os chavões, bastante questionáveis, aliás, como o de que estaríamos a viver um

novo normal. O fato é que para quem pretendia realizar uma pesquisa etnográfica, a pandemia trouxe também efeitos importantes. Afinal, como ir a campo, quando isso pode representar espalhar o vírus e adoecer, ou, ainda, como ir a campo se as pessoas com quem pesquisaremos estarão, em muitos casos, também recolhidas em sua casa? E ainda que não estivessem em isolamento social, não seria ético nem seguro ir a campo nesse contexto. Assim, se a pandemia altera, por um período, o modo de vida das pessoas, a prática de pesquisa que mais depende da biografia do pesquisador e da interação com as pessoas como forma principal de produção de conhecimento, certamente, foi uma das mais afetadas.

* Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: abpereira@unifesp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3977-117>.



No meu caso, a pandemia começou quando eu acabara de aprovar um projeto de pesquisa que se propunha a realizar incursões etnográficas em espaços de encontro e, portanto, de aglomeração de jovens¹. Portanto, minha pesquisa envolvia o que se tornou um dos termos mais recorrentes e temidos nesse período da pandemia: a aglomeração. O que fazer? Como fazer? Essas foram as primeiras questões que me vieram. Além da minha própria, muitos dos trabalhos de orientandos também foram afetados. Assim, na pesquisa com os verticais urbanos do Viaduto Sumaré² não haveria a presença pessoal da pesquisadora no local principal de seu campo (CÔRTEZ, 2021). A pesquisa com os estudantes em escolas públicas do município de Osasco também não poderia ser realizada. Afinal, nem as escolas haviam voltado efetivamente ao presencial (FARIAS, 2020). Já a pesquisa sobre corporeidades em cursos de ensino superior de formação em dança, também não teria a menor chance de ocorrer, pois as universidades públicas, onde a pesquisa seria realizada, também não tinham aulas presenciais (MÜLLER, 2020). Dessa maneira, não apenas eu tinha muitas questões sobre o que fazer nesse contexto, como meus orientandos também traziam as deles. Ouvia ainda indagações muito parecidas de estudantes,

de cuja banca participei como avaliador, que também giravam em torno do que fazer com uma pesquisa que tinha sido totalmente planejada para ser realizada presencialmente, em espaços de encontro face a face.

Certamente a produção de alguns desvios e correções de rota mostrou-se necessária: desde as entrevistas *online*, quando foi possível, em um primeiro momento, porque ainda havia tempo, até o redirecionar a pesquisa para levantamentos de dados outros que não demandassem, necessariamente, o estabelecimento de contatos e muito menos uma presença física. Nesse período, aliás, circulou uma apresentação curta, mas bastante elucidativa, em vídeo, do antropólogo inglês Daniel Miller³, que, entre outras coisas, dedica-se à antropologia digital. Miller discorre sobre como a etnografia não se torna menos etnografia no mundo digital, embora seja preciso, ressalta, construir mediações para esse novo meio, bem como entender os múltiplos sentidos e formas que o digital pode assumir nos mais variados contextos. Em alguns casos, quando a interação digital com os interlocutores da pesquisa revela-se muito complicada, o autor sugere o redirecionamento do foco para aspectos mais plausíveis, como levantamento das ações do Estado ou do trabalho das ONGs em determinados campos.

1. Projeto de pesquisa, intitulado: *Práticas culturais juvenis: modos de ser, estar e representar na metrópole*, financiado pela FAPESP, processo número 2019/14717-0, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Este artigo é um dos desdobramentos desse projeto. Agradeço à FAPESP pelo apoio.

2. Adeptos de práticas de suspensão por cordas em paredões, viadutos e outras estruturas verticais urbanas, que inclui, entre outras modalidades, o rapel. Neste caso, estamos a falar de práticas verticais realizadas no Viaduto Sumaré, em São Paulo.

3. O vídeo teve legendas com versão em português elaboradas, para o Brasil, pelo Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP. Houve ainda, no Brasil, muitas outras iniciativas de discussão sobre como conduzir pesquisas nesse período promovidas por associações de pesquisa como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), além de inúmeros dossiês temáticos em periódicos nacionais (MILLER, 2021).

Para o meu caso, duas mudanças foram necessárias. A primeira delas envolveu focar mais na parte do projeto que propunha apreender certa produção discursiva da juventude, que se elabora a partir do Estado, das ONGs e da própria produção acadêmica. Assim, por meio de levantamentos realizados *online*, foi possível coletar dados importantes que permitiram mapear essa produção discursiva, a fim de analisar os diferentes processos de construção de certa ideia de juventude na contemporaneidade. Já a segunda, consistiu em direcionar o foco da pesquisa para determinados grupos e agentes sociais jovens. Dessa forma, além do acompanhamento das redes sociais, algumas entrevistas *online* foram realizadas.

Para os pesquisadores (Müller, Côrtes e Farias), que trabalham comigo, algumas alterações específicas para cada campo e prazo tiveram também de ocorrer. No caso de Ana Farias, ainda no início do doutorado, foi preciso focar, a princípio, em levantamento de informações sobre as escolas e seus projetos político-pedagógicos e realizar contatos com gestores das escolas, para só então começar a planejar a etnografia para 2022, caso a situação sanitária do país se apresentasse segura. Já Renato Müller Pinto, também no primeiro ano do doutorado, aproveitou esse momento para estabelecer contato com as instituições de ensino de dança que pesquisaria, negociando sua entrada em campo e participando de aulas *online*. Por fim, para Bárbara Côrtes Loureiro, no mestrado, com um prazo mais curto e já na fase de preparo do relatório de qualificação, a escolha deu-se por realizar entrevistas por meio de aplicativos de videochamadas, além de focar no acompanhamento do que os verticais produziam e postavam em suas redes sociais – de relatos a imagens.

Difícil dizer se houve perdas nas escolhas apontadas, mas, certamente, houve novas proposições que alteraram substancialmente a forma de se fazer pesquisa nesse período tão complicado, e, consequentemente, os seus resultados. No caso de Ana Farias e Müller Pinto, com mais tempo ainda para ajustar a pesquisa, por se tratar do ano inicial do doutorado, talvez o intervalo tenha ajudado a reforçar e mesmo prepará-los mais e melhor para as observações de campo. Já no caso das pesquisas que Côrtes Loureiro desenvolve, e na que eu realizava, com prazos mais apertados e com períodos de realização coincidindo com o auge da pandemia, os procedimentos de pesquisa sofreram sim, mudanças substanciais. As alterações da proposta inicial foram ainda mais radicais em meu projeto do que no de Côrtes Loureiro, que, em sua pesquisa, conseguiu cumprir plenamente o objetivo inicial, de descrever a relação dos verticais com a cidade, a partir dos usos cotidianos do Viaduto Sumaré. Provavelmente, o trabalho de Côrtes Loureiro demandou uma reconstituição das práticas pelas narrativas construídas em entrevistas e pelo acompanhamento de publicações nas redes sociais. Além disso, ela também retomou experiências prévias que já tinha com os praticantes dessa modalidade de atividade urbana. Contudo, nesses dois casos de pesquisa, o entendimento que tiramos foi o de que ou a pesquisa seria feita de outra forma, ou não seria.

De todo modo, nos quatro casos aqui apresentados, a pergunta que poderia permanecer é: ainda assim seria etnografia? Esse preparo para o campo futuro, feito por Farias e Müller, e as adaptações realizadas por mim e Côrtes no modo de fazer a pesquisa de campo, seriam já uma parte da et-

nografia? Afinal, quando começa ou termina a etnografia? Ou melhor dizendo, quando e onde começa e termina a etnografia? Essas são algumas das questões que este artigo pretende discutir, mesmo que sem a pretensão de respondê-las plenamente. Reconhece-se também que esses não são questionamentos novos para a antropologia. Eu próprio, aliás, já os fazia antes mesmo da pandemia. Como pesquisador do campo das juventudes ou das práticas culturais juvenis, há algumas perguntas que tenho feito há tempos para a minha própria trajetória de pesquisa, mas também para a pesquisa no campo das juventudes, de uma maneira geral. Dessa maneira, é possível, entre outras questões, indagar sobre quando afinal começa e termina uma etnografia com jovens e suas práticas, ou ainda, sobre até quando é possível continuar realizando pesquisa de campo com jovens. E no caso de pesquisadores, que já eram adeptos das práticas culturais que pesquisam muito antes de começarem a etnografia sobre elas, quando, efetivamente, esta teria começado?

Enfim, essas são algumas das indagações para se pensar proximidade e distanciamento no campo da pesquisa que podem ser feitas em qualquer contexto, desde muito antes da pandemia. Este artigo quer discutir todas essas questões para refletir justamente sobre esses processos de produção de afastamentos e aproximações no trabalho etnográfico, a fim de também interrogar se, afinal, a etnografia termina quando começa a pandemia? O que se faz ou se fez nesse contexto à distância ainda é etnografia?

1. Cabe um manual para a etnografia?

Nesses tempos de dificuldades, em que qualquer possibilidade de pesquisa presencial foi afetada radicalmente, torna-se tentador empreender a busca por um manual de pesquisa ou por fórmulas de como conduzir uma pesquisa em contexto de restrição de movimentos. Infelizmente, se retomamos o histórico da Antropologia, perceberemos o quão raro é a constituição de um manual de como realizar uma etnografia bem-sucedida⁴. Por isso, é mais difícil ainda se pensar em manual de etnografia para períodos de quarentena e isolamento social. Talvez o célebre e singular exemplo seja o *Manual de Etnografia* de Marcel Mauss (1947) que, na verdade, mais do que um manual, apresenta-nos notas feitas por alunos dele, a partir das aulas que ministrou. Apesar de seu caráter ensaístico e fragmentário, o autor fornece orientações interessantes sobre como realizar o trabalho antropológico, mas estamos longe de um manual de etnografia propriamente dito. Mais recentemente, no Brasil, destoando de antigos manuais como o de Marcel Mauss, Oscar Calavia Sáez (2013) escreve um manual de Antropologia bastante criativo, e em algum sentido com um teor de antimanual, disponibilizado gratuitamente, *online*, que ele próprio denominou como *sui generis*. Em tom bem-humorado, o autor afirma que mais do que como fazer uma pesquisa, assumindo que se recusa a emitir receitas, tenta demonstrar como sobreviver à pesquisa. O texto é elaborado a partir de dúvidas

4. Ainda que tenhamos algumas tentativas importantes de compilação de um manual de antropologia, não necessariamente apenas de etnografia, como a do *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, que começou a editar o *Notes and Queries on Anthropology* em 1892. No Brasil, ele foi traduzido como *Guia prático de Antropologia*. Como bem aponta Sáez (2013), manuais desse tipo costumam envelhecer mal.

já levantadas por seus alunos e orientandos, sobre o fazer antropológico.

Recorro, agora, a outro exemplo clássico, que confirma as dificuldades de um manual, no Apêndice IV “Algumas reminiscências sobre o trabalho de campo” no livro *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Evans-Pritchard (2005). Neste curto texto, o autor trabalha com a ideia de que haveria uma grande dificuldade para os antropólogos definirem o seu próprio trabalho de campo. Assim, ele descreve sua conversa com pesquisadores mais experientes sobre como conduzir a sua própria pesquisa. Contudo, o que ele ouve são apenas os problemas que deveria evitar e não, necessariamente, sobre o que poderia efetivamente ser feito. Até que recebe o conselho mais crucial de Malinowski para não agir como um maldito idiota, que assim tudo correria bem. Evans-Pritchard (2005, p. 243), então afirma: “Como veem, não há uma resposta única – muito depende do pesquisador, da sociedade que ele estuda e das condições que em que tem de fazê-lo”.

Com isso, podemos, talvez, concluir que seria impossível escrever um manual de etnografia com alguma efetividade. Ou melhor, talvez seja possível sim, mas aí numa espécie de antimanual, um pouco no sentido que o próprio Evans-Pritchard traz em suas reminiscências sobre o trabalho de campo. Por isso, o que defendo aqui é que qualquer manual sobre etnografia tem de ser, na verdade, um antimanual, que indique efetivamente quais são os problemas, quase todos sem solução, de como fazer etnografia. No limite, a definição de como será uma boa etnografia depende de como será a interação das biografias de quem pesquisa com as biografias das pessoas pesquisadas, e isso tanto em um contexto de pandemia, como em qualquer outro contexto.

Cabe ressaltar, por um lado, que essas biografias são corporificadas, como demonstra Silvana Nascimento (2019), marcadas pelas representações de sexo, gênero, raça e classe social, de ambas as partes. E, por outro lado, que essas interações são também o resultado das relações de poder que regem o contexto pesquisado e dos cálculos e escolhas de quem conduz a investigação, como o é o caso de Karina Biondi (2010), que realiza sua pesquisa sobre o PCC a partir de sua condição de visita a um Centro de Detenção Provisória de São Paulo; e de Loïc Wacquant (2002), que se aproveita de sua corporeidade para inserir-se em uma academia de boxe, com um duplo propósito, estudar o boxe a partir de seu próprio corpo e inserir-se em um gueto negro nos Estados Unidos, a fim de estudá-lo.

Há, ainda, casos como o da etnografia conduzida por Íris Araújo (2015) que, apesar de seus interlocutores, os Karitiana –, população indígena da Amazônia Meridional –, a todo momento tentarem lhe afastar do contato com as pessoas com deficiência, denominadas em campo como especiais – ou osikirip, segundo a língua materna dos Karitiana –, a autora resolveu justamente atentar para esses especiais, tomando-os como seus principais interlocutores de pesquisa. Com isso, a principal conclusão a que podemos chegar é a de que não se pode saber de antemão por quais caminhos a etnografia seguirá, nem se será bem-sucedida, pois ela depende fundamentalmente de como será conduzido esse processo relacional. Não há, portanto, receita de sucesso. E nem precisa haver, porque a etnografia talvez seja a metodologia cujo fracasso é componente fundamental e, possivelmente, até o mais importante para o resultado final da pesquisa. O fracasso ensina-nos mais so-

bre o que é uma pesquisa etnográfica e sobre como conduzi-la do que o sucesso.

O que deveríamos tomar como pressuposto, portanto, quando se trata do trabalho etnográfico é que a principal receita para se partir em direção à realização de uma etnografia bem-sucedida consiste em levarmos sempre em consideração o pressuposto de que não há receita alguma. Não há nenhuma fórmula possível ou válida para uma etnografia. Nesse sentido, qualquer perspectiva prévia para se pensar em como realizar etnografia na quarentena já tende a fracassar desde seu início. Além disso, a questão fundamental parece não ser a de como se realizar uma etnografia, mas sim a de compreender o porquê de se realizar uma etnografia. Dessa forma, a etnografia apresenta desafios específicos do tipo de relação que ela pressupõe, que, claro, aprofunda-se neste momento específico que estamos vivendo, mas que se apresentam a qualquer tempo ou lugar de pesquisa.

Assim, chegamos a uma outra conclusão possível, a de que não há um modo único de realizar uma etnografia, independentemente de qual seja o campo de pesquisa ou de quem são as pessoas com quem vamos interagir e dialogar em campo. Isto porque a etnografia é justamente o resultado desse encontro intersubjetivo. A pesquisa assume, portanto, configurações diferentes a partir de quem participa desse encontro e da disposição de ambos os lados em envolver-se nessa relação. Assim, deve-se deixar claro que o contexto atual influencia, e muito, no modo como conduzimos uma etnografia, por isso que não há uma fórmula para a realização da etnografia, exatamente porque não se trata de uma técnica de pesquisa a ser aplicada. Dessa maneira, chegamos a outro importante ponto, o da discussão sobre se a etnografia seria um método,

uma técnica de pesquisa ou um modo teórico de compreensão das relações intersubjetivas construídas em campo.

Há quem defenda que etnografia seja um método, no sentido de um caminho, ou via para se alcançar um conhecimento específico. Contudo, há discussões importantes que definem a etnografia como uma forma particular de produção de conhecimento, ou mesmo como uma teoria, cujo o principal procedimento seria o de produzir um encontro entre a teoria vivida e a teoria social. Essa é a perspectiva defendida por Mariza Peirano (2006), ao afirmar que a teoria é inseparável da etnografia. Sendo assim, segundo essa autora, é por meio do encontro entre esse par, teoria e etnografia, que a antropologia se renova. Da mesma maneira, para Laura Nader (2011), toda etnografia é, ao mesmo tempo, descrição e explicação, nunca é somente descrição. Por isso, segundo Nader, a etnografia poderia ser definida como uma teoria da descrição. Em texto intitulado, justamente *Etnografia não é método*, Mariza Peirano defende que a antropologia está em constante reinvenção por todo antropólogo, pois cada um está sempre, a partir de sua própria pesquisa, repensando a disciplina. “A antropologia é resultado de uma permanente recombinação intelectual” (PEIRANO, 2014, p. 381).

Assim, podemos nos aproximar de uma definição de etnografia que contemple a ideia de um artesanato intelectual, no sentido apontado por Wright Mills (2009). Por artesanato intelectual, Mills define como uma relação imbricada entre a vida/a biografia do pesquisador e o seu trabalho acadêmico. Por esse motivo, qualquer tipo de rigidez excessiva ou engessamento desse trabalho já inviabilizaria o processo artesanal que permite a realização de uma etnografia criativa. Mills, aliás, apresenta alguns

preceitos sobre essa modalidade de prática artesanal de pesquisa:

Seja um bom artesão: evite todo conjunto rígido de procedimentos. Acima de tudo, procure desenvolver e usar a imaginação sociológica. Evite o fetichismo do método e técnica. Estimule a reabilitação do artesão intelectual despretensioso, e tente se tornar você mesmo o tal artesão. Deixe que cada homem seja seu próprio metodologista; deixe que cada homem seja seu próprio teorizador; deixe que teoria e método se tornem parte da prática de um ofício. Tome o partido do primado do estudioso individual; tome partido contra a ascendência de equipes de pesquisa formadas por técnicos. Seja uma mente independente na confrontação dos problemas do homem e da sociedade. (MILLS, 2009, p. 56).

Seguindo apontamentos de Mills e Peirano a respeito da pesquisa nas ciências sociais, pode-se ousar dizer, agora, em diálogo com as discussões de Paul Feyerabend (2007), que toda a rigidez metodológica ou formal minaria a criatividade, impedindo, assim, a renovação e a sofisticação da antropologia (PEIRANO, 2006). Em outras palavras, o apego a uma concepção demasiadamente rígida na forma e na metodologia da pesquisa pode ser muito bom para a reprodução de artigos em massa, mas péssimo para a produção de novas descobertas, de novos *insights*, ou para se construir um conhecimento efetivamente inovador e relevante. Por isso, a importância do alerta de Wright Mills (2009) sobre o cuidado com as amarras do método, pois elas não apenas podem enrijecer a pesquisa empírica como também prejudicar o trabalho criativo da pesquisa. Afirma Feyerabend, aliás, que grande parte das principais inovações da ciência na história do Ocidente só foram

possíveis quando alguns cientistas resolveram ir contra os métodos estabelecidos, seja por não se deixarem limitar por certas regras, seja por as violarem inadvertidamente.

Por outro lado, importante ressaltar que não se trata aqui da proposição de um abandono do método, mas sim de ressaltar que todas as metodologias, como também as teorias, têm suas limitações (FEYERABEND, 2007). O risco de sobrevalorizá-las é sempre o de se apaixonar pelos métodos e não ser capaz de produzir nada de muito criativo e interessante, replicando apenas uma mesma reflexão teórica ou colocando em prática uma metodologia que pouco dialoga com realidade social. Em outras palavras, considerar alguns preceitos para a pesquisa são importantes. A questão, entretanto, é que não se deve transformá-los em fórmulas a serem aplicadas em campo, automática e irrefletidamente. No caso da etnografia, deve ser preciso, inclusive, abandonar tais preceitos, quando as relações constituídas em campo levam a pesquisa para outro caminho.

Paul Willis (2000), em *The ethnographic imagination*, defende, aliás, que a etnografia seria uma metodologia teórica profana. Ele próprio identifica-se como uma espécie de vândalo acadêmico, por ser muito pouco preocupado com ortodoxias teórico-metodológicas, embora faça a ressalva de que seria um bom vândalo e o mais disciplinado possível. Em outras palavras, o autor não se preocuparia em insistir em uma escolha teórico-metodológica apenas por convenção, se esta apresenta limitações para a pesquisa. A noção de imaginação etnográfica, que dá título ao seu livro, faz alusão à noção de imaginação sociológica de Wright Mills (1975). Porém, afirma Willis que sua concepção de imaginação etnográfica vai além, pois aponta para um modo de se apreender

a criatividade cotidiana de grupos e indivíduos, que atuam em seus domínios simbólicos e produzem o que denomina como uma poesia profana.

Em sentido muito próximo ao de Willis e de Mills, José Machado Pais (2013, p. 113), embora não se restringindo à etnografia, mas abordando a produção do conhecimento sociológico, também defende uma proposição de pesquisa que não parta de conclusões prematuras ou de uma “obsessão pelos resultados previstos”, pois esta impediria justamente as “descobertas imprevistas” em campo. “Por isso, o bom artesão assenta o seu valor na experiência – na experiência de trabalho e na experiência de vida” (PAIS, 2013, p. 113). Conforme essa perspectiva, pode-se afirmar que é por meio da cultura cotidiana que se consegue chegar a certas minúcias da vida social e, inclusive, a dimensões que não necessariamente são ditas pelos atores sociais, mas encenadas por eles. A imaginação etnográfica, com o seu procedimento mais artesanal, seria a via privilegiada para alcançar esse resultado. Afinal, afirma Willis que:

A etnografia é o buraco da agulha através do qual os fios da imaginação devem passar. A imaginação é assim forçada a tentar ver o mundo em um grão de areia, o genoma social humano em uma única célula. A experiência e o cotidiano são o pão com manteiga da etnografia, mas são também o fundamento e a estaca de como teorias mais grandiosas devem ser testadas e se justificar. Elas não devem ser imagens autorreferenciadas, mas imagens fundamentadas. (WILLIS, 2000, p. VIII, *tradução minha*).

Em outro texto, intitulado *Manifesto pela etnografia*, de Paul Willis em parceria com Matts Trondman (2008), os autores afirmam justamente a importância de

se compreender que nesse empreendimento imaginativo e artesanal que configura a etnografia, toda teoria tem de ser teoria útil. Ou seja, a teoria deve ser mobilizada na etnografia na medida em que ela propicia possibilidades de conexão com a pesquisa realizada, deixando-se, inclusive, desestabilizar-se a partir das descobertas do campo empírico. Eles irão ainda além, ao afirmarem que uma boa etnografia é aquela que permite o efeito: *AHA!* Ou seja, a que permite uma descoberta ou nova interpretação, que romperia com dicotomias ou perspectivas reducionistas, propiciando, assim, novas experiências ao leitor.

No entanto, alertam Willis e Trondman (2008) de que é preciso tomar cuidado para não incorrer na falsa percepção de que uma pesquisa sobre as minúcias do cotidiano deveria deixar os dados falarem por si próprios. Muito pelo contrário, os dados empíricos devem ser muito bem informados teoricamente e, dessa maneira, promover uma relação de conexão mútua e constante entre teoria e pesquisa empírica. Trata-se, portanto, de não ter a mesma teoria ou referencial teórico como princípio, meio e fim da pesquisa, mas, sim, de refletir justamente por meio de um processo de teorização dinâmico e provocado pelo campo da pesquisa. Sobre esse ponto, José Machado Pais (2013, p. 118) alerta sobre “os usos perversos da teoria”. Conforme Pais, a teoria não deve ser usada como um produto ou um credo. Em vez do uso acrítico e rígido das teorias, esse autor defende que o pesquisador deve ser sensível ao campo e às questões que a pesquisa revela.

Poderíamos pensar, portanto, em diálogo com a perspectiva de outro autor, Márcio Goldman (2006), em uma teoria etnográfica definida como aquela que não se confunde com a teoria nativa articulada à vida coti-

diana, nem com a teoria científica, cuja im-ponência mais atrapalharia do que ajudaria no trabalho antropológico. Busca-se, assim, segundo Goldman, um meio termo que não se reduz nem ao subjetivismo nem ao objetivismo. Nesse mesmo sentido, José Guilherme Magnani (2002) define a etnografia como o resultado do encontro das teorias que o antropólogo se prepara para ir ao campo, com as teorias vividas pelos interlocutores da pesquisa, sejam elas mais, ou menos reflexivas. Assim, afirma Magnani, de forma semelhante ao exposto por Goldman, a etnografia seria essa mediação que não se reduz nem às particularidades da vida cotidiana, nem às generalizações de uma teoria desconectada da experiência vivida.

Em suma: a natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o “concreto vivido”. (MAGNANI, 2002, p. 17).

A rigidez metodológica não permitiria essa reorganização dos dados e a chegada a esse *insight*, de que nos fala Magnani. Essa novidade a que se alcança por meio da etnografia, ou o efeito *AHA* apreendido em campo e transformado em escrita, conforme a discussão de Willis e Trondman (2008), não é nem simplesmente a replicação auto-

mática da teoria, nem a reprodução pura e simples do discurso do outro. Dessa maneira, portanto, o que se pretende aqui é deixar claro que não se trata de defender uma etnografia que não exija um rigor teórico-metodológico, muito pelo contrário, só se é possível alcançar uma boa etnografia quando se está muito bem embasado por discussões teóricas e, principalmente, inspirado por leituras de outras etnografias. Eu diria, ao encontro das reflexões de Tim Ingold (2015) sobre a relação entre antropologia e etnografia, que, em grande medida, a etnografia começa já na sala de aula, nos cursos de antropologia, quando, justamente, lemos outras etnografias.

Voltando a Evans-Pritchard (2005), o etnógrafo deve sempre se guiar por uma teoria que lhe ajude a compreender melhor o fenômeno estudado, mas também saber seguir aquilo que descobre em relação com as pessoas, em seu estudo. Em suma, se não há manual ou fórmula para a proposição de uma etnografia, refletir sobre esse duplo movimento – de abandono da rigidez que não renuncia o rigor intelectual e de uma inclinação profunda para um diálogo que leva a sério o que o outro diz –, é a melhor maneira de compreender como realizar uma etnografia em um contexto de pandemia. Portanto, se definirmos a etnografia como uma relação intersubjetiva, como discute Fabian (2013), sempre estamos mudando a forma de fazê-la depender de quais são as subjetividades envolvidas na interação, de como essa relação se constitui, e de qual contexto se vivencia.

2. A etnografia, seus tempos e seus espaços

Após essa discussão mais ampla, retorno aqui à questão que iniciei o artigo: Afinal, quando e onde começa e termina a etnogra-

fia? Há de se retomar também a perspectiva de que a etnografia e, conseqüentemente, a antropologia, constituem-se por processos de afastamento e aproximação. Dessa forma, se a produção de afastamentos e distanciamentos do campo de pesquisa revelou-se como uma forma de produção de conhecimento na antropologia, conforme a discussão sobre estranhamento e familiaridade produzida no Brasil por Gilberto Velho (2004) e Roberto DaMatta (1978), trata-se agora de refletir sobre que outros afastamentos e aproximações podem ser produzidos a partir da etnografia.

Johannes Fabian (2013), por exemplo, em célebre livro dos anos 1980, que inspirou, aliás, a virada pós-moderna na Antropologia e o questionamento da autoridade etnográfica, defende que a produção de afastamentos no tempo constitui-se em um modo fundamental de exercício de poder que desencadeia a construção antropológica de um outro. Arjun Appadurai (1988), por sua vez, discutirá o afastamento que se produz por meio do distanciamento espacial que o etnógrafo pratica e concebe, definindo-se como o sujeito móvel que chega aos lugares muito bem delimitados, territorial e culturalmente, dos “outros”. Produz-se, assim, o que o autor definiu como um encarceramento desse outro, no caso, o “nativo”, em um lugar cultural particular, enquanto, em contrapartida, o pesquisador é apresentado como portador de certa universalidade.

Na pesquisa antropológica, conforme Fabian (2013, p. 34), “a presença empírica do Outro se transforma em sua ausência teórica, um truque de mágica que é trabalhado com a ajuda de uma série de dispositivos com a intenção e a função comuns de manter o Outro fora do Tempo antropológico”. A discussão proposta por esse autor é importante na medida em que evidencia

como o conhecimento antropológico constrói-se, simultaneamente, pelas leituras da área e pela experiência da pesquisa de campo: “Por mais que eu deva às leituras, devo ainda mais às minhas conversas com trabalhadores e intelectuais africanos” (FABIAN, 2013, p. 37). Contudo, na produção de seu conhecimento teórico, a Antropologia, que se baseia fundamentalmente nesse encontro com o outro, nega a presença deste em sua formulação teórica. Constitui-se, assim, um método de afastamento ou de imposição de um determinado poder, que, neste caso, revela-se no ocultamento de que a reflexão teórica só foi possível por conta dessa relação que se produz em campo, havendo nela, portanto, contribuições do pesquisador e do pesquisado.

Dessa maneira, de acordo com essa perspectiva, a antropologia atua como uma máquina do tempo, que produz distâncias e hierarquias entre o observador e seus observados. Por isso, a importância, conforme Fabian, de se reconhecer que a antropologia é um tipo de conhecimento que se baseia fundamentalmente em um *tempo intersubjetivo*. O grande problema, segundo ele, é que, quase sempre, esse *tempo intersubjetivo* é reconhecido no trabalho antropológico apenas na descrição etnográfica, mas negado na formulação teórica. Destarte, há a construção de uma temporalidade que nega a coetaneidade, por meio de “uma persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) da antropologia em um Tempo que não o presente do produtor do discurso antropológico” (FABIAN, 2013, p. 67). A antropologia constituir-se-ia historicamente, portanto, a partir de uma série de termos cujo principal propósito seria o de produzir esse distanciamento ou essa negação da coetaneidade: primitivos, tribais, sociedades frias etc. Assim, o afastamento no

tempo torna-se um pressuposto teórico implícito ao trabalho antropológico e, conseqüentemente, às formas de se estabelecer as bases da etnografia.

Essa relação de constituição de um outro que é próximo e fundamental na coleta de dados, mas distante e mesmo ausente na produção teórica reflete-se também nas produções de hierarquizações em outros planos, como a da perspectiva do Norte/Sul global, em que o Norte é posicionado como o centro produtor de teorias e nós do Sul produziríamos ou forneceríamos dados para a realização dessa elaboração teórica, considerada hierarquicamente superior (CONNELL, 2017). Assim, a antropologia construiu, inclusive, ao longo da história, termos para a construção desses múltiplos afastamentos no tempo, como a ideia do primitivo, conforme o discurso do distanciamento temporal produzido pelo evolucionismo. Atualmente, a própria ideia do Sul global desponta como uma forma de produção desse distanciamento no tempo e no espaço, entre os próprios antropólogos⁵.

Appadurai (1988), por sua vez, critica o modo como a antropologia formulou a noção de nativo associada estreitamente a certa concepção de lugar. Para Appadurai, esse procedimento não apenas remeteu à ideia de que nativos são pessoas de um lugar específico, mas as encarcerou em um certo discurso e mesmo em uma concepção unívoca e essencializante de cultura. Por outro lado, o antropólogo seria aquele dotado de mobilidade, que se desloca para estudar os nativos. Portanto, para este au-

tor, os antropólogos produziram uma imagem de si bastante móvel em contraposição a um nativo, distante e limitado a um certo território e cultura. Além disso, ele afirma que essa construção, se algum dia fez sentido, há muito não corresponderia à realidade de um mundo em que o desenvolvimento dos meios de comunicação e transporte está, cada vez mais, proporcionando uma mobilidade que abrange os mais diversificados contextos. Da mesma maneira que os nativos, deve-se considerar que os pesquisadores também, por sua vez, podem ser tomados como representantes de um lugar muito bem delimitado.

Nesse mesmo sentido, Lila Abu-Lughod (1996) defende que o conceito de cultura seria hegemonicamente operacionalizado pelo discurso antropológico como dispositivo de separação entre o antropólogo e seus supostos nativos, atribuindo sentidos hierárquicos para essa distinção. Esse processo é que permitiria, por exemplo, a certas mobilizações políticas ocidentais propor a salvação das mulheres muçulmanas da opressão do Islã, simbolizada na figura do véu ou da burca, reafirmando um sentido de superioridade de quem elabora o discurso de salvação (ABU-LUGHOD, 2002). Ou seja, trata-se desse movimento de encapsulamento de uma concepção de mulher muçulmana no âmbito da cultura islâmica, que ignora todos os outros sentidos, possibilidades e mobilidades espaciais e culturais das pessoas que são encarceradas nessa identidade cultural. Assim, todas as outras opressões estruturais pelas quais passam as

5. A discussão sobre as relações de poder entre Sul e Norte na produção do conhecimento é elaborada por diferentes autores, a partir de diversos contextos. Na América Latina, Anibal Quijano (2005) aborda esse fenômeno a partir da noção de colonialidade do poder. Jean e John Comaroff (2011) o fazem pela proposição de uma teorização a partir da África. Uma síntese da reflexão sobre as teorias do Sul foi feita por Connell (2017).

mulheres no Ocidente e nos países islâmicos são ignoradas por meio dessa retórica de salvação de um outro ou de uma outra de um mundo distante.

As questões levantadas por Fabian, Appadurai e Abu-Lughod apontam para como o afastamento e o distanciamento funcionam como mecanismos de produção de certa alteridade e determinada forma de exercício de poder. Pode-se tentar traçar um paralelo com a afirmação de Michel de Certeau (2011, p. 181) de que a produção do conhecimento histórico “implica uma relação com o outro enquanto ele está ausente”, definindo-a como uma heterologia – um estudo da história dos outros. Tanto o discurso histórico como o antropológico, portanto, tomam a diferença como seu objeto. Acontece que, se na historiografia a relação seria com um outro sempre distante, na antropologia esse contato com o outro, embora baseado em um encontro presencial, tem historicamente construído dispositivos de hierarquizações e afastamentos no espaço e no tempo, que levam à *negação da coetaneidade* (Fabian, 2013), à criação de uma associação rígida entre lugar e cultura e, conse-

quentemente, à produção de ausência⁶. Porque, a antropologia, embora construindo-se discursivamente desde o início do século XX pautando-se pelo contato o mais próximo possível com aqueles com quem se realiza a pesquisa, caracterizar-se-ia historicamente por um processo constante de produzir distanciamento entre pesquisador e pesquisado, negando a este último qualquer contribuição no processo final de produção do conhecimento.

Novamente retomando a motivação inicial para a escrita deste artigo, uma das ironias da pandemia é a de que essas relações de mobilidade e imobilidade ou de afastamento e distanciamento se inverteram. Particularmente no Brasil, em muitos contextos de pesquisa, enquanto os antropólogos estavam confinados em quarentena, alguns de seus interlocutores circulavam pelas ruas e, até mesmo, como no caso das práticas juvenis em contexto periféricos, tema de minha pesquisa, produzindo aglomerações⁷. Há nessa inversão, questões importantes a serem abordadas, uma delas remetendo diretamente às relações de privilégio e de desigualdade no país, de quem pôde isolar-se

6. Há, entretanto, de se fazer a ressalva de que, como discute Lilia Schwarcz (2005), não se pode afirmar que a história não tenha importância na constituição da antropologia, bem como que exista uma só história, mas sim diferentes histórias. As formas de se lidar com o tempo, alternando-se entre a sincronia e a diacronia, constituem, inclusive, conforme demonstra a autora, modelos e perfis do fazer antropológico. Michael Herzfeld (2014, p. 80), por sua vez, traz a seguinte afirmação sobre a relação entre a antropologia e a história: “A antropologia e a história dançaram como namorados um *pas de deux* durante todo o século passado. Embora os historiadores, ou se agitassem com irritação diante daquilo que eles viam como sendo hábitos assistemáticos e anedóticos dos antropólogos, ou abraçassem as teorias antropológicas com uma escassez de cautela crítica, os antropólogos flutuaram entre opor as suas ‘leis científicas’ às propensões ideográficas da história (RADCLIFFE-BROWN, 1952) e reivindicar a habilidade dos historiadores como se fosse a sua própria transposta para o campo (EVANS-PRITCHARD, 1963). Esta flutuação teve um marcado efeito no lado antropológico, pelo menos, porque a supressão da temporalidade produz na teoria antropológica uma característica não diferente daquilo que Lévi-Strauss reivindicava para o mito – uma atemporalidade da forma estrutural que permite aos investigadores ignorarem o fato de que as pessoas que eles estudam estão realmente vivendo no mesmo período de tempo que eles (FABIAN, 1983)”.

7. Para uma reflexão, ainda inicial, sobre os dilemas da juventude brasileira em meio à pandemia, ver Bitencourt e Pereira (2020)

e continuar trabalhando a partir de casa e daqueles que, ou tiveram de trabalhar para garantir o sustento, ou menosprezaram o poder do vírus, diante do forte contexto de negacionismo produzido por agentes do Estado nacional. Efetivamente, este não foi um problema apenas para os brasileiros, mas certamente aqui tomou conotações mais particulares, e até mesmo dramáticas.

Talvez, nesse momento, quando há esse outro tipo de afastamento forçado, quando o pesquisador é obrigado a distanciar-se do campo e tornar-se, ele próprio, o agente que não pode ter mobilidade, devêssemos justamente pensar mais a respeito de quando começa e quando termina efetivamente nosso trabalho de campo, retomando essa perspectiva de Fabian, da etnografia como um modo de construir um encontro intersubjetivo sem que haja uma ascendência do conhecedor sobre o conhecido, sem que o antropólogo seja aquele que ingere o tempo do outro, transformando-o no seu próprio. Ou seja, trata-se de reconhecer que não há apenas o saber do antropólogo ou etnógrafo, e que não é apenas este que está avaliando o modo de vida de outras pessoas, mas que o pesquisador também está sob constante escrutínio de quem estaria, ao menos a princípio, no papel de pesquisado, quem também possui seus próprios saberes e referências, avaliando e categorizando a todo momento quem se apresenta no papel de pesquisador.

Com isso, talvez a grande conclusão a que este artigo, em forma de antimanual sobre o que não fazer em uma etnografia, pode tentar chegar é a de que antes de discutir a etnografia em tempos de pandemia,

deveríamos refletir mais detidamente sobre essa dialética constante entre aproximação e afastamento, que forma o trabalho etnográfico⁸. Esse parece ser o movimento principal com o qual temos de nos preocupar constantemente na pesquisa. E não se está tratando aqui simplesmente da velha distinção entre estranhamento e familiaridade, mas do modo como esse conhecimento se constrói nesse constante ir e vir, entre a sala de aula, o campo e o texto. A etnografia, aliás, não se encerra em um único texto, mas volta em outro, em outro e em outro e cada vez mais, se considerarmos o momento atual de cobrança numérica por publicações. O que de etnografia surge nesses textos e o quão distante já estaríamos do campo quando os produzimos?

A partir dos questionamentos apontados e dessa perspectiva da etnografia como uma forma particular de produção de conhecimento, ou mesmo como teoria, a proposta a seguir é, embora em articulação com os aspectos mais gerais da produção do conhecimento etnográfico abordados até aqui, tentar falar um pouco mais a partir de um lugar específico: a de um etnógrafo urbano. Isso porque a indagação sobre onde começa e/ou termina uma etnografia, mais ou menos legítima, mais ou menos profissional, mais ou menos inspiradora, não é nova. Mariza Corrêa (2011) expõe, ao escrever um panorama da formação de uma antropologia brasileira, uma elucidativa e recorrente provocação ao relatar o sentimento que era compartilhado, por um determinado período, a respeito do que seria efetivamente antropologia ou, para o nosso caso aqui,

8. Evidentemente, essa constatação não diminui a importância dos esforços de discussão sobre a pesquisa em tempos de pandemia, como os boletins Cientistas Sociais e o Coronavírus, editados pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), reunidos e publicados em formato e-book (GROSSI; TONIOL, 2020).

a etnografia. Ela afirma que, nos anos 1970, era muito comum o questionamento: a antropologia começaria onde termina o asfalto? Segundo essa percepção, quem fosse para o mato seria verdadeiramente antropólogo, em comparação a quem ficava no asfalto. Ou seja, a questão de certo distanciamento e de até onde o que se faz é antropologia ou etnografia de verdade, é constitutivo das reflexões desse campo, repercutindo, assim, no processo de sua formação no contexto brasileiro.

Apesar da provocação, muita antropologia e muita etnografia foi realizada no asfalto desde os anos 1970 e 1980, como é o caso de textos de referência como *A política dos outros*, de Teresa Caldeira (1984), *A Máquina e a Revolta*, de Alba Zaluar (1985), *Festa no Pedaco*, de José Guilherme Magnani (1998) e de *O negócio do michê*, de Néstor Perlongher (2008), entre muitas outras importantes obras. Curiosamente, nos quatro casos citados, em etnografias que envolvem a interação entre pessoas moradoras de uma mesma cidade, podemos apreender esse processo de construção de distanciamento para a produção de alteridades. Desde o próprio título do texto de Caldeira, a política dos outros, descrevendo o movimento da antropóloga –que vai à periferia pobre pesquisar o comportamento político dos moradores locais –, à forma mais evidente, e mesmo caricata, na introdução de Alba Zaluar sobre sua pesquisa em uma favela carioca, retomando e parafraseando, em seus termos, a célebre apresentação de Malinowski:

Imagine-se estacionando seu carro particular na rua de um bairro de pobres cujo nome permanecia nas manchetes dos jornais como um dos focos da violência urbana, um antro

de marginais e bandidos. Você não conhece ninguém que lhe possa indicar os caminhos e prestar-lhe as informações de que necessita para mover-se sem riscos desnecessários. Você não sabe muito bem onde procurar o que tem em mente. Conhece apenas um jovem que lhe foi apresentado por um amigo comum, o qual lhe recomendou cautela. E nada mais. (ZALUAR, 1985, p. 9).

De forma mais sutil, Magnani (1998) também nos apresenta esse processo de produção de um outro distante quando descreve as pontes que os antropólogos urbanos, em São Paulo, nos anos 1980, precisavam atravessar para chegar às periferias que estudavam à época. São pontes que cruzam o rio Pinheiros e levam a bairros periféricos como o Capão Redondo, onde surgiu, aliás, o principal grupo de rap brasileiro, os Racionais MC's, que, a partir de 2003, popularizou a representação da ponte, retomando-a, agora, a partir de um outro sentido, como um elemento paisagístico que marca a segregação, ou o encarceramento, para usar o termo de Appadurai (1988), mas que também cria a representação de um lugar culturalmente rico da população pobre e periférica: “Não adianta querer ser, tem que ter pra trocar; o mundo é diferente da ponte pra cá” (Racionais MC's, *Da ponte pra cá*).

Perlongher (2008), por sua vez, é o autor para quem essa distância torna-se mais nuancada. Ao descrever o trabalho dos michês⁹ e o que ele designa como um gueto gay no centro da cidade de São Paulo, o autor, por meio de noções como a de “deriva”, descreve uma espécie de zona intersticial em que, ao mesmo tempo, todos estão em mobilidade, inclusive o próprio pesquisador. Assim, ao indagar sobre as potencialidades e limi-

9. Termo que designa os homens que se prostituem, ou, nas palavras do próprio autor, a prostituição viril.

tes da observação participante, ele afirma que, no caso de sua pesquisa, realizada entre 1982 e 1985: “a solução veio quase que naturalmente: não há melhor maneira de estudar o *trottoir* do que fazendo *trottoir*. O *trottoir* é, por sinal, um fenômeno pouco estudado” (PERLONGHER, 2008, p. 56).

Ainda nesse campo da etnografia urbana, poderíamos estender a discussão a outras questões mais específicas e contemporâneas, abordando já o momento de dificuldades para a pesquisa durante o isolamento social na pandemia. A principal delas seria a de indagar se a etnografia urbana acaba quando começa a relação *online* ou virtual. Há, aliás, muitos questionamentos a respeito dessa distinção, como podemos observar na instigante coletânea *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*, organizada por Jean Segata e Theophilos Rifiotis (2016), na qual há a proposição para que se supere a distinção entre real e virtual, ou mesmo de transcender a ideia de etnografia virtual ou, ainda pior, de “netnografia”. Pode-se, assim, indagar se o que se faz como pesquisa sob mediação dessas novas tecnologias digitais da informação e da comunicação, e em meio a elas, continuaria ainda a ser etnografia ou não. Nesse sentido, a postura mais correta seria a de entender que o que se faz ao pesquisar redes sociais, ou entrevistar pessoas por meio de dispositivos de mensagens instantâneas ou sistemas de videochamada, pode ser, simplesmente, compreendido e denominado como etnografia. Isso, claro, se não a reduzirmos à mera confirmação de uma teoria acadêmica ou à replicação, pura e simples, dos termos da teoria vivida, como apresentado até aqui. Compreende-se por etnografia, portanto, um compromisso com a pesquisa que não se encerra no trabalho de campo presencial, mas prossegue para as interações *onli-*

ne, continua no processo de análise e escrita e, em muitos casos, prossegue também para a publicação e divulgação dos resultados da pesquisa.

Assim, a etnografia não termina quando saímos do campo – continua a produzir seus efeitos por muito tempo. E, se pensarmos com Marilyn Strathern (2014), podemos também afirmar que a etnografia toma formas particulares na escrita. A escrita seria entendida, portanto, como uma recriação do campo, ou como a criação de um segundo campo. Efetiva-se, assim, uma relação de mão dupla em que se vai a campo com a teoria e retorna-se à teoria com o campo. Ou seja, trata-se de “compreender o efeito de certas práticas e artefatos nas vidas das pessoas, mas também de recriar uma parte desses efeitos no contexto de escrita deles. É claro que a análise (a “escrita”) começa “em campo” (STRATHERN, 2014, p. 350).

Da mesma forma, pode-se afirmar também que a etnografia continua mesmo após a escrita. Como quando, por exemplo, surgem as controvérsias em torno dos seus resultados. Esse é o caso relatado por Ana Cláudia Marques e Jorge Villela (2005), em artigo sobre etnografia de brigas de família no sertão de Pernambuco. Os autores, nesse artigo específico, tiveram como mote o contato de uma leitora do livro de Marques (2002). A leitora, profundamente interessada na temática das brigas de família, propunha-se a escrever a biografia de um dos protagonistas dos conflitos relatados no livro. Nesse momento, ela revela a reação negativa que a etnografia teve para alguns dos familiares desse protagonista, a respeito de como o pai havia sido retratado na obra. A partir desse acontecimento, os autores que pesquisaram juntos no sertão pernambucano, resolveram estabelecer contato com esse outro leitor descontente. Assim, afirmam

Marques e Villela que esses fatos demonstraram que as questões reflexivas suscitadas pela etnografia não começam nem se encerram com a sua escrita.

Outra controvérsia importante a respeito de uma etnografia ocorreu entre 2014 e 2015, nos Estados Unidos, em torno do livro *On the run: fugitive live in an american city*, de Alice Goffman (2014). Neste caso, quando, ao etnografar um gueto negro estadunidense, acompanhando jovens que levavam uma vida marcada pelo processo de criminalização, perseguição e encarceramento, Goffman teve seus dados questionados, simultaneamente, de uma perspectiva política, ética e epistemológica. Essa controvérsia tornou-se um debate público por lá, que transcendeu o mundo acadêmico. Chegou-se a questionar, entre outros aspectos, a validade e a veracidade dos dados etnográficos coletados por ela. Em meio a um processo de radicalização política pela extrema-direita, que culminou na eleição de Donald Trump, pode-se afirmar que a etnografia de Goffman tornou-se um bode expiatório perfeito, por suscitar, ao mesmo tempo, reações de pânico moral¹⁰ contra: os jovens negros, as posições políticas de combate ao encarceramento em massa nos Estados Unidos, a pesquisa qualitativa, o campo das ciências humanas e, por fim, uma pesquisadora mulher e branca que mobiliza todas essas dimensões citadas.

Com esse panorama da discussão sobre etnografia, quero reafirmar que é muito difícil determinar onde e quando começa uma

etnografia, e também onde e quando ela termina. Em seu trabalho sobre uma teoria etnográfica da democracia, a partir do estudo da política em Ilhéus, da perspectiva dos movimentos negros, Goldman (2006), por exemplo, designa como uma “etnografia em movimento” a abordagem de longo prazo que realizou em um ritmo descontínuo.

Em um registro menos acadêmico, sempre imaginei que as técnicas de trabalho de campo que, sem muito ou mesmo nenhum planejamento, acabei por utilizar em Ilhéus assemelhavam-se muito ao que se denomina, no candomblé, ‘catar folha’: alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (‘catando’) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as ‘folhas’) com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese seja produzido. (GOLDMAN, 2006, p. 24).

Em minha própria experiência de pesquisa com a pixação¹¹ em São Paulo, vivenciada intensamente entre os anos de 2003 e 2005, e que analiso na dissertação de mestrado, essa dificuldade de delimitar o campo também se revelou de forma bastante explícita. A pesquisa já havia se iniciado muito antes, entre 2001 e 2002, ainda na graduação, em cursos de antropologia urbana e metodologia ministrados por

10. O pânico moral consiste numa reação exagerada a respeito de uma prática ou ideia, sendo disseminado amplamente, sobretudo por meio das mídias. Ele toma certos comportamentos, eventos ou atores sociais como “bodes expiatórios”, conforme a discussão de Stanley Cohen (2002). Para mais sobre o pânico moral em relação às práticas culturais juvenis urbanas, *cf.* Pereira (2017; 2018).

11. Durante todo esse tempo, tenho seguido a convenção estabelecida pelos próprios interlocutores da pesquisa escolhendo grafar a palavra pixação, ou simplesmente pixo, com x e não com ch, conforme ortografia dicionarizada.

José Guilherme Magnani, meu orientador. O prolongamento da pesquisa após o término dela, é ainda maior. Mesmo tendo ingressado no doutorado, logo em seguida à defesa do mestrado, com outro recorte empírico, estive em contato direto com a prática da pixação até 2007 e, posteriormente, estabeleci contatos esporádicos com jovens adeptos dessa prática, muitas vezes a convite deles. Muito tempo se passou e apenas em 2018 publiquei, enfim, o livro sobre essa pesquisa (PEREIRA, 2018), que não era mais a dissertação de mestrado, simplesmente, mas sim o resultado de um etnografia que se estendeu, em ritmos e envolvimento diversificados por mais de 15 anos. E assim, dessa maneira, o livro aproveitou-se do relato etnográfico contido na dissertação de mestrado, mas não se limitou a ela, muito pelo contrário. Nesse período, a prática da pixação em São Paulo passou por inúmeras mudanças, acompanhadas por mim, direta e indiretamente, e descritas no livro. Da mesma forma, a pesquisa sobre a pixação tomou outros contornos, pela publicação de artigos, que foram lidos e utilizados por alguns de meus interlocutores pixadores. Fui, aliás, convidado por muitos deles para compor trabalhos e, em 2018, cheguei a ser curador da exposição de um artista-pixador, o Dino, a convite do próprio¹². E, claro, que o que fiz ali não foi só curadoria, mas também etnografia.

Assim, se por um lado, é possível pensar que a etnografia permanece e pode até mesmo ter outros rendimentos a partir de leituras futuras no campo da própria antropologia, por outro lado, pode-se pensar se uma etnografia começa no exato momento em que temos um projeto de pesquisa aprovado

em um programa de pós-graduação, ou em uma agência de fomento à pesquisa. Igor Machado (2020) discute como o começo e o fim da etnografia é definido arbitrariamente pelo antropólogo. Ele aborda, portanto, os casos em que a pesquisa de campo não tem um limite para o seu começo ou fim, definindo, assim, a etnografia como uma experiência de vida, em diálogo direto com a perspectiva de Peirano, que pensa a relação entre as escolhas de pesquisa e as experiências biográficas de quem pesquisa, quando relata suas reflexões sobre o seu recadastramento biométrico em um posto eleitoral:

A ideia de “método etnográfico” é complexa. O que eu estava fazendo no posto eleitoral? Simplesmente me recadastrando...? Ou fazendo etnografia? Ou as duas coisas? Desse episódio fica claro que a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar. Esses momentos são arbitrários por definição e dependem, hoje que abandonamos as grandes travessias para ilhas isoladas e exóticas, da potencialidade de estranhamento, do insólito da experiência, da necessidade de examinar por que alguns eventos, vividos ou observados, nos surpreendem. E é assim que nos tornamos agentes na etnografia, não apenas como investigadores, mas nativos/etnógrafos. (PEIRANO, 2014, p. 379).

Machado (2019), por sua vez, defenderá a proposta de uma etnografia *ex post facto* (após o fato). Portanto, trata-se de uma etnografia que se realiza a partir da reorganização da memória de quem pesquisa. Dessa maneira, se a etnografia é uma experiência de vida, a vida também seria uma experiência etnográfica. Concebe-se, assim, a pró-

12. *Expo Dino – Trajetos e trajetórias de um escritor de muros*. São Paulo, Galeria Alma da Rua, 2019.

pria memória como um trabalho de campo etnográfico, em que as múltiplas experiências de vida de quem pesquisa tornam-se material para um trabalho de campo definido *a posteriori*. Assim, o autor assume que a etnografia já começara há muito tempo na vida do etnógrafo, da mesma forma como ela ainda permanecerá ao longo dos anos. Essa retomada da etnografia, que mobiliza a memória pessoal do pesquisador, é definida por Luiz Henrique de Toledo (2019) como uma “memória outra”. Para Toledo, é plenamente possível etnografar dados biográficos, mobilizando essa memória outra, definida por ele como uma memória etnográfica, que não seria nem historiográfica, nem memorialista. Nesse processo, conforme o autor, o etnógrafo mobilizaria os outros em sua própria memória.

Considerações finais

Apesar de ter começado abordando os desafios que a pandemia e o isolamento social apresentaram a quem havia previsto realizar uma etnografia como metodologia de pesquisa, nesse período, o objetivo principal deste artigo não foi o de discutir possibilidades de como realizar uma pesquisa de campo na pandemia. Muito pelo contrário, como um bom antimanual, a proposta foi trazer mais problemas sobre a etnografia como perspectiva teórico-metodológica do que efetivamente apresentar alguma solução. Até porque, passados quase dois anos do início da pandemia, nesta virada de 2021 para 2022, apesar de haver ainda muitas incertezas, com o avanço da vacinação no Brasil, o pior parece, ao menos esperamos, já ter passado. Sendo assim, um manual para pesquisa etnográfica em isolamento social, mais do que um antimanual, não teria grande utilidade, quando de sua publicação.

Este artigo tentou, assim, demonstrar que a etnografia se configura, historicamente, por uma série de afastamentos e aproximações. Esta não seria, portanto, uma preocupação nova. Na pesquisa de campo, apesar do exercício de poder imposto pela produção de um distanciamento no tempo e no espaço, conforme aqui discutido, pode-se dizer também que, em alguns casos, esses afastamentos são criados pelos próprios interlocutores da pesquisa, que não nos querem em campo ou não simpatizaram muito conosco. Sem desprezar as consequências e as dificuldades inúmeras para a realização de uma etnografia neste momento, eu diria que a pandemia e a quarentena seriam só mais um outro contexto que nos faz pensar sobre esse complexo e constante processo de produzir aproximações e afastamentos do campo, da temática da pesquisa e das pessoas com quem iremos pesquisar.

Denominei esta abordagem de “antimanual”, porque tentei defender a ideia de que mais do que o que fazer, o importante é entender o que não fazer, refletindo, a partir das relações construídas em campo, sobre o que poderia prejudicar a produção de um conhecimento criativo a respeito dos fenômenos que estudamos. E também porque considero as dúvidas e questionamentos como parte fundamental do trabalho etnográfico. Como afirma Sáez (2013), trata-se de não reduzir a pesquisa de campo a uma prática de laboratório, pois na etnografia renuncia-se a condições controladas de estudo, típicas dos procedimentos laboratoriais, para deixar-se guiar pelos imponderáveis e pelo contexto.

Referimo-nos a um antimanual, porque o que se apresentou aqui não foi necessariamente uma perspectiva de como tornar-se um pesquisador bem-sucedido, mas sim a confirmação de que a etnografia é uma

forma muito complicada de se fazer pesquisa, na qual, muitas vezes, fracassar pode ser mais inovador do que produzir um trabalho bem-sucedido. Em outras palavras, o trabalho pode estar muito bem alinhado teórica e metodologicamente e, assim, ser reconhecido como bem realizado. Por outro lado, pode, apesar de tudo isso, também ser pouco elucidativo a respeito da vida das pessoas que pesquisou, sendo, portanto, muito pouco criativo ou inovador. Com isso, não se trata de banalizar a etnografia, mas reafirmo que se a etnografia não aceita abordagens muito rígidas, ela não existe sem um engajamento sério com o estudo teórico-metodológico, principalmente de outras etnografias, e sem um comprometimento com a perspectiva das pessoas que e com quem pesquisamos – o que não significa, por sua vez, necessariamente, concordar com essa perspectiva, e, sim, levá-la a sério. Ou seja, o que quero defender aqui é que a etnografia exige um equilíbrio bastante frágil entre desapego a uma rigidez metodológica e um profundo rigor intelectual, que se engaja em uma forma bastante particular, nunca definida de antemão, mas construída em campo, de interagir com um objeto de pesquisa que é da mesma natureza do pesquisador.

Essa é uma discussão importante, porque há um interesse crescente pela etnografia – muitas vezes como uma pesquisa qualitativa simplificada e menos rigorosa –, às vezes, inclusive, como muita rigidez formal e metodológica, mas com pouquíssimo rigor intelectual. Assim, na maioria desses casos o que se tem são narrativas demasiadamente autocentradas, nas quais se apresentam tímidas tentativas de aproximação de um campo de pesquisa, seguidas de longuíssimas explanações teóricas. Em outras palavras, tem-se a apresentação de uma breve descrição do que foi a pesquisa “quali-

tativa” apenas para ilustrar e/ou confirmar uma enorme, rígida e pesada discussão teórica, que é jogada sobre a experiência empírica, achatando-a e mesmo desprezando-a. Assim, encerro com uma brilhante provocação feita por Cláudia Fonseca (2004), afirmando que os etnógrafos têm de ser capazes de ir a fundo em sua tarefa de explicitar “outras maneiras de ver (ser e estar) no mundo” (FONSECA, 2004, p. 12). E se não estivermos com disposição para levar a sério a proposta de uma etnografia criativa, inovadora e desafiadora, que nunca está previamente definida e que se repensa a todo momento: “por que – meu Deus – não usamos um método mais simples?” (p. 12).

Referências

- ABU-LUGHOD, L. Writing against culture. In: FOX, R. G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 1996, p. 137-162.
- ABU-LUGHOD, L. Do Muslim Women Really Need Saving? *Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*. *American Anthropologist*, Waghinton-USA, v. 104, n. 3, p. 783-790, 2002.
- APPADURAI, A. Putting Hierarchy in Its Place. *Cultural Anthropology*, Arlington-USA, n. 3, p. 36-49, 1988.
- ARAÚJO, I. Osikirip: os ‘especiais’ Karitiana e a noção de pessoa ameríndia. 2015. 176 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BIONDI, K. Junto e misturado: uma etnografia do PCC. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.
- BITTENCOURT, J.; PEREIRA, A. B. Isolamento e distanciamento social: o impacto do coronavírus na vida dos jovens brasileiros. In: GROSSI, M.; TONIOL, R. (Orgs.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo/Florianópolis: ANPOCS/Tribo da Ilha, 2020, p. 336-339.

- CALDEIRA, T. *A política dos outros: o cotidiano dos moradores da periferia e o que Pensam do poder e dos poderosos*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CERTEAU, M. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- COHEN, S. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. New York and London: Routledge, 2002.
- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. L. *Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving Towards Africa*. Boulder-CO: Paradigm, 2011.
- CONNELL, R. Usando a teoria do Sul: descolonizando o pensamento social na teoria, na pesquisa e na prática. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu-PR, v. 1, n. 1, p. 87-109, 2017.
- CORRÊA, M. O mato & o asfalto: campos da antropologia no Brasil. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 209-229, 2011.
- CÔRTEZ, L. B. *Pendências: como corpos que se penduram usam e fazem a cidade*. São Paulo: Relatório de qualificação (Mestrado em Ciências Sociais) – EFLCH, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos-SP, 2021.
- DAMATTA, R. *O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues*. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, 1978.
- EVANS-PRITCHARD, E. Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. (Apêndice IV). In: EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 243-255.
- FABIAN, J. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.
- FARIAS, A. C. *A construção das culturas juvenis periféricas: uma investigação etnográfica sobre juventudes, escola e branquitude*. São Paulo: Projeto de pesquisa (Doutorado em Ciências Sociais) – EFLCH, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos-SP, 2020.
- FEYERABEND, P. *Contra o método*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2007.
- FONSECA, C. A importância do olhar etnográfico. In: FONSECA, C. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004, p. 7-12.
- GOFFMAN, A. *On the run: fugitive life in an american city*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- GOLDMAN, M. Introdução: Antropologia da Política e Teoria Etnográfica da Democracia. In: GOLDMAN, M. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006, p. 23-52.
- GROSSI, M.; TONIOL, R. (Orgs.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo/Florianópolis: ANPOCS/Tribo da Ilha, 2020. Disponível em: http://anpocs.com/images/stories/boletim/boletim_CS/livro_corona/Ebook_Cientistas_Sociais_Corona-v%C3%AAdrus_baixa.pdf. Acesso em: 11 abr. 2022.
- HERZFELD, M. *Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.
- INGOLD, T. Antropologia não é etnografia. In: INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015, p. 122-146.
- MACHADO, I. J. R. Ethnographic Life: Method for an Ex Post Facto Anthropology. *Anthropologica*, n. 61, p. 345-351, 2019.
- MAGNANI, J. G. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1998.
- MAGNANI, J. G. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Anpocs/Edusc, v. 17, n. 49, p. 11-29, jul./2002.
- MARQUES, A. C.; VILLELA, J. M. O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 48, n. 1, p. 37-74, 2005.

- MAUSS, M. *Manuel d'ethnographie*. Cours donnés à l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris, réunis par M. Leiris et D. Paulme Paris: Payot, 1947.
- MILLER, D. *How to conduct an ethnography during social isolation*. 03/05/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NSiTrYB-Oso>. Acesso em: 29 nov. 2021. *Video*.
- MILLS, C. W. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.
- MILLS, C. W. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- MÜLLER, P. R. *Teoria que faz corpo: etnografia numa graduação em dança*. São Paulo: Projeto de pesquisa (Doutorado em Ciências Sociais) – EFLCH, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos-SP, 2020.
- NADER, L. *Ethnography as theory*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 1, n. 1, p. 211-219, 2011.
- NASCIMENTO, S. *O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019.
- PAIS, J. M. *O cotidiano e a prática da pesquisa artesanal*. *Revista Brasileira de Sociologia*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 105-128, jan./jul. 2013.
- PEIRANO, M. *A teoria viva: e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- PEIRANO, M. *Etnografia não é método*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.
- PEREIRA, A. B. *As imaginações da cidade: práticas culturais juvenis e produção imagética*. *Revista Iluminuras*, Porto Alegre, v. 18, p. 11-37, 2017.
- PEREIRA, A. B. *Um rolê pela cidade de riscos: leituras da piXação em São Paulo*. São Carlos: EDUFSCar, 2018.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. [1952]. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis-RJ: Vozes, 1973.
- SÁEZ, O. C. *Esse obscuro objeto de pesquisa: um manual de métodos, técnicas e teses em Antropologia*. 1. ed. Ilha de Santa Catarina-Florianópolis: Edição do Autor, 2013.
- SCHWARCZ, L. *Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história*. *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 72, p. 119-135, jul. 2005.
- SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. *Políticas etnográficas no campo da cibercultura*. Brasília: ABA Publicações; Joinville: Letradágua, 2016.
- STRATHERN, M. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- TOLEDO, L. H. *Presente etnográfico e "presente museográfico": o caso do Museu do Futebol visto por um antropólogo urbano*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 249-272, 2019.
- VELHO, G. *Observando o familiar*. In: VELHO, G. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 121-132.
- WACQUANT, L. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- WILLIS, P. *The ethnographic imagination*. Malden: Blackwell, 2000.
- WILLIS, P.; TRONDMAN, M. *Manifesto pela etnografia*. *Educação, Sociedade Et Culturas*, Porto-PT, n. 27, p. 211-220, 2008.
- ZALUAR, A. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RESUMO

Este artigo propõe, a partir dos desafios do distanciamento imposto pela pandemia, discutir a relação entre afastamento e aproximação na etnografia. Para isso, trabalhou-se não com uma perspectiva que se colocasse como um manual de etnografia, a pensar caminhos possíveis, mas com uma espécie de antimanual, que apresentasse os problemas da pesquisa etnográfica. Discutiu-se, assim, a partir de diferentes referências bibliográficas, principalmente da antropologia brasileira, como há várias possibilidades de produção de distanciamentos em relação ao campo e aos interlocutores da pesquisa, pela produção de um distanciamento temporal e espacial que se constitui como um exercício de hierarquização, ou por como o etnógrafo, do campo ao texto, precisa refletir constantemente sobre essa dialética entre proximidade e distanciamento. Conclui-se que a etnografia, com sua proposição inovadora e criativa no campo da antropologia, deve, simultânea e paradoxalmente, desprezar um apego rígido a perspectivas teórico-metodológicas e cultivar um profundo rigor intelectual.

PALAVRAS-CHAVE

Etnografia. Pesquisa de campo. Metodologia. Pandemia. Distanciamento social.

ABSTRACT

The challenges of social distancing that were imposed by the pandemic times have provided an important moment to discuss the movement between distancing and closeness in ethnography. In order to achieve this aim, this article not work as if it were a handbook of ethnography, but rather, with a kind of anti-handbook. The purpose is present the problems and challenges of ethnographic research. Thus, it discusses, based on different bibliographic references, mainly from Brazilian anthropology, how there are many possibilities of producing distances in relation to the field and to the “natives”. In this way, this produced temporal and spatial distancing creates an exercise in hierarchization, that appears in the way the ethnographer, from the fieldwork to the text, describes a dialectic between proximity and distancing. Therefore, this essay concludes that ethnography, as an innovative and creative proposition in the field of social anthropology, must simultaneously and paradoxically disregard a rigid attachment to theoretical and methodological perspectives and also cultivate a profound intellectual rigor.

KEYWORDS

Ethnography. Field Research; Methodology. Pandemic. Social Distancing.

Recebido em: 13/12/2021

Aprovado em: 27/04/2021