

8

A VIDA AFETIVA DOS ANTROPÓLOGOS: ETNOGRAFIA E ESCRITAS DE SI NA PESQUISA SOBRE SEXUALIDADES, GÊNERO E FAMÍLIA

*Leandro de Oliveira*¹

INTRODUÇÃO

Bangu, Rio de Janeiro/RJ, junho de 2006. Tendo recentemente defendido minha dissertação de mestrado, submeti à seleção para o Doutorado em Antropologia no PPGAS/Museu Nacional um projeto que discutia namoro e relações com a família de origem entre homens gays (que depois se ampliou, incluindo mulheres lésbicas e mães de pessoas homossexuais). Nessa mesma época, aos 28 anos, comecei a namorar um rapaz encantador (podemos chamá-lo de Dani), recém graduado na área de Ciências Sociais Aplicadas (trabalhando em sua área de formação, em um cargo bem remunerado), que morava com os pais (os quais não sabiam sobre sua orientação sexual) em um bairro periférico relativamente próximo à parte da cidade em que eu residia com minha família. O projeto que submeti ao doutorado não falava nada sobre minha vida pessoal, mas se propunha a investigar como gays conjugavam namoro e relações familiares, e tinha a premissa implícita

¹ Graduado em Ciências Sociais pela UERJ, mestrado em Ciências Humanas e Saúde pela mesma instituição, doutor em Antropologia pelo PPGAS/ MN/ UFRJ. É professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGAN/UFMG, tendo lecionado anteriormente na Universidade Regional do Cariri/URCA (Crato/CE). Foi bolsista do Programa de Metodologia de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Saúde (Fundação Ford), e prof. do curso de Especialização em Gênero e Sexualidade EGES/ CLAM/ UERJ. É co-autor, com Marcelo Natividade, do livro "As Novas Guerras Sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil", possuindo também artigos e capítulos de livro em diversas publicações especializadas (abordando temas como parentesco, gênero, sexualidades, política, religião e emoção).

de que isto demandava algum malabarismo. Meu namorado tinha um irmão gay assumido, Lino. Embora a família estivesse ciente da orientação sexual de Lino, e Lino soubesse da orientação sexual de Dani, este último não desejava em hipótese alguma sair do armário para seus pais. Nessa época, eu nunca fora a uma parada gay e evitava expor minha orientação sexual para desconhecidos, mas também não fazia muito esforço para ocultá-la. Algumas pessoas em minha família, incluindo minha mãe, já estavam cientes sobre meus gostos sexuais, e mais ou menos resignados com esse fato. Dado que eu habitava um armário mais amplo e arejado, o armário de Dani me exasperava – em especial porque Dani queria me arrastar pra dentro dele, me apresentando para seus pais como “um amigo” presumivelmente heterossexual. O segredo dele era direito dele, mas eu não tinha a menor paciência (ou sequer competência) para fazer *cosplay* de hetero em almoços de família. E o convite para frequentar sua casa era uma dádiva incômoda: gesto inestimável de confiança e afeto, mas que demandava que eu compactuasse com o segredo que ele desejava manter, e me engajasse ativamente em sua proteção. Sucedem-se dias e semanas pontuados por uma troca afetiva intensa com Dani, com encontros e telefonemas diários, bilhetes apaixonados, um fim de semana a passeio em Ouro Preto/MG, fotografias, presentes, gentilezas. Argumento: “Teus pais aceitaram Lino, porque você não conta também?”. Mas Dani temia fazê-los sofrer – especialmente sua mãe, que teria ficado muito abalada quando Lino se assumiu gay e saiu de casa. Ele não queria fazê-la passar por isto uma segunda vez. Na banca de seleção ao doutorado, um arguidor comentara que meu projeto parecia implodir com a “teoria da aliança” dos estudos clássicos de parentesco, por operar com a premissa de que homens gays, ao menos de vez em quando, manteriam

as redes de namorados apartadas da família de origem. Paradoxo peculiar: Dani quer que eu frequente a casa e me integre a sua família, mas permaneça na zona de limbo habitada pelos amigos – e aja, fale e cale como se fosse um amigo. Ele, por sua vez, frequentava minha casa na qualidade de “namorado”, acolhido com muito afeto por meus familiares, ainda que uma etiqueta tácita fizesse com que a natureza de nossa relação nunca fosse explicitamente mencionada: casa de ferreiro com espeto de pau... Talvez Dani tenha razão: namorados são uma espécie de amigo, e amigos podem se tornar uma espécie de parente, não? Talvez eu devesse estudar esse assunto (a amizade) em minha tese. Em algum momento, ainda no início do namoro, sondei Dani sobre a possibilidade de, a médio prazo, morarmos juntos – experiência que eu nunca tivera, que começara a cogitar após conhecê-lo. Ele explicou que isto era impossível, pois estava prestes a comprar um apartamento próprio com seu pai, para o qual estariam se mudando em breve – em um bairro nobre da cidade, bastante distante do lugar em que eu residia, demandando cerca de duas horas de deslocamento de ônibus. Meio frustrado, meio conformado, penso comigo mesmo: até que o tema que escolhi pra minha tese faz sentido.

Compartilho este relato pessoal, aqui, na expectativa de que ele sirva como introdução aos dilemas da pesquisa e da escrita etnográfica que discutiremos nas próximas páginas. Abordarei, nelas, problemas teórico-metodológicos tocantes à construção de conhecimento através de observação participante e etnografia, a partir de uma releitura de experiências que vivenciei durante a elaboração de minha dissertação de mestrado e minha tese de doutorado. O texto contempla três objetivos articulados: 1) refletir sobre desafios e potencialidades da inclusão de uma escrita de si da/o pesquisador/a em textos

etnográficos; 2) problematizar os limites entre vida pessoal e pesquisa acadêmica, tanto no trabalho de campo quanto na escrita etnográfica; 3) refletir sobre o modo como experiências emotivas podem contribuir para a construção de conhecimento antropológico (COELHO, 2019). Estas reflexões são balizadas por debates sobre saberes localizados e escrita posicionada nos Estudos de Gênero e Sexualidade, mas também por um diálogo com o campo da Antropologia das Emoções.

As duas sessões iniciais do texto discutem, respectivamente, modos convencionais de construção de conhecimento no campo da Antropologia e seu tensionamento, nos últimos 50 anos, com a emergência de críticas aos ideais da imparcialidade, objetividade e neutralidade científica. A terceira seção e a quarta seção, por sua vez, colocam sob exame aspectos de minha experiência pessoal e etnográfica relativos ao trabalho de campo e a escrita de minha dissertação de mestrado e minha tese de doutorado, tematizando as fronteiras porosas entre vida pessoal e vida acadêmica. A análise e a estrutura do texto são orientadas por uma questão central, a que tento me endereçar: como vida pessoal/afetiva e trabalho intelectual se entrelaçam na experiência de antropólogos? Espero que esta reflexão, embora exploratória e incipiente, contribua para fomentar debates sobre o lugar dos afetos na posicionalidade do sujeito do conhecimento e na construção de “saberes localizados” no campo das Ciências Humanas.

CIENTISTAS DESENGAJADOS, OBSERVADORES PARTICIPANTES E SEUS AFETOS: UM BREVE HISTÓRICO

Início nossa jornada com uma provocação: o que é *pesquisar*? Trata-se de uma atividade histórica e culturalmente muito específica, orientada à construção de conhecimento a partir de convenções e

rituais próprios. Em que pese o esforço de certos filósofos na Grécia antiga para tomar a *physis* como objeto de explicações materialistas, entendida como um domínio internamente homogêneo sujeito a regularidades causais, é somente na Idade Moderna que se constitui algo parecido com nossa concepção de “ciência” (TAMBIAH, 1990). A empreitada da ciência moderna conjugava a premissa de que o mundo era uma instância opaca, cuja verdade demandava trabalho sistemático para ser desvelada, com a certeza de que a Natureza era expressão dos desígnios de Deus, e de que a Ciência era uma atividade mundana que confirmava Sua graça e glória – um *ethos* que, como notou o sociólogo Robert Merton (2013 [1936]), fez com que os quadros científicos na Europa entre os séculos XVII e XIX fossem intensivamente ocupados por protestantes puritanos, cuja perspectiva religiosa comportava afinidades eletivas com a visão de mundo laica partilhada na comunidade científica. Paradoxalmente, a adesão pessoal (e afetiva) ao *ethos* protestante parece ter oferecido um solo propício à implantação dessa epistemologia que concebe o mundo natural como realidade acabada (que, em última instância, expressaria a perfeição dos desígnios divinos) e concebe o fazer científico como revelação de fatos puros cuja existência independe da perspectiva do observador. As práticas de pesquisa científica hegemônicas à época apostavam, sob graus e formas variáveis, no *distanciamento* como estratégia de produção da verdade: a separação entre o sujeito cognoscente e o objeto do conhecimento assegurava que o cientista produziria representações acuradas da realidade, a despeito de predisposições pessoais, afetos ou escolhas ideológico-políticas.

A institucionalização da Antropologia como disciplina acadêmica, no Século XIX, ocorreu em sintonia com estes ideais de cientificidade.

Diversos procedimentos eram, então, adotados pelos ditos “antropólogos de gabinete” para asseverar a veracidade das narrativas antropológicas, a despeito da parcialidade de suas fontes. A questão de fundo que ora motivava o trabalho antropológico consistia em explicar o paradoxo colocado pelo reconhecimento de uma unidade biológica da espécie humana, quando confrontado à pluralidade das realizações da Cultura humana. É fato amplamente sabido que estes intelectuais, em geral, não davam muito valor à pesquisa de campo (embora alguns dentre eles pudessem eventualmente praticá-la); em vez disto, dedicavam suas energias à tarefa de catalogar e comparar dados produzidos por terceiros para melhor contribuir com o projeto de uma “Ciência do Homem”.

Edward B. Tylor, oriundo de uma família Quaker (e por vezes referido como um dos fundadores da disciplina), tentava atingir esta segurança epistemológica por meio do que chamava de “teste da recorrência”. A obtenção de relatos *semelhantes* sobre uma determinada instituição (ou mito, ou ritual etc.), fornecidos por observadores diferentes, a respeito de lugares diferentes e em épocas diferentes, era tomada como evidência de que estes depoimentos eram “verdadeiros”: afinal, uma mentira não poderia ter sido sustentada com sucesso por tanta gente em toda parte (Tylor, 2005 [1871]). Este estilo de método comparativo atribui autenticidade a um dado a partir da repetição e da redundância nos relatos sobre sua existência, desconsiderando as condições de produção destes relatos. Tal linha de argumentação não deixa de ser engenhosa; ela tentava neutralizar vieses introduzidos no relato pela subjetividade dos observadores (cotejando, uns com os outros, depoimentos assinados por diferentes pessoas) e, simultaneamente, neutralizar vieses oriundos da perspectiva do

analista (prescrevendo um procedimento impessoal e sistemático para seleção dos relatos considerados válidos). Não obstante, este tipo de estratégia de construção do conhecimento científico se tornou inaceitável, do ponto de vista de convenções que ganharam espaço na Antropologia ao longo do Século XX.

Mas em que consistiram estas mudanças nas formas de construção do fazer antropológico? A invenção da “observação participante”, nas primeiras décadas do Século XX, teria aberto um espaço maior para uma reflexão sobre a subjetividade dos pesquisadores? E em que consistia a tal “observação participante”? Para fins da discussão que estamos fazendo aqui, há pelo menos três cortes históricos relevantes na compreensão dessas transformações: o período inicial de constituição da Antropologia em fins do Século XIX; o paradigma da antropologia moderna que imperou ao longo do Século XX, instituindo a observação participante como fonte central da especificidade e do êxito teórico-metodológico da disciplina; e perspectivas críticas a este paradigma, que ganham força especialmente a partir dos anos 1970. A Antropologia de tradição empirista que é inaugurada no início do Século XX (notadamente com as obras de Malinowski, na vertente britânica, e Franz Boas, na linhagem norte-americana da disciplina) não rompia frontalmente com os cânones do objetivismo científico, mas introduzia expressiva desestabilização ao prescrever o engajamento com o outro (em vez do distanciamento) como estratégia metodológica central de construção do conhecimento antropológico. Conviver cotidianamente, partilhar da comida e da mesa, dançar, festejar, enfim, “participar” da vida local das maneiras que nos sejam facultadas: tudo isto propicia o estranhamento de nossa própria visão de mundo e intuições preciosas sobre a de nossos interlocutores. Esta experiência, contudo, se fazia

acompanhar de estratégias de escrita sustentadas em um apagamento, no texto, da pessoa do etnógrafo, sugestivo da premissa implícita de que sua subjetividade seria na melhor das hipóteses irrelevante e na pior um óbice (em vez de um meio de construção da pesquisa, instrumento a ser afinado e ajustado no curso de interação, conversa e convívio cotidianos em um dado grupo).

Essa problemática se tornou bastante evidente a partir do escândalo peculiar que foi deflagrado pela publicação póstuma dos diários pessoais de Bronislaw Malinowski em fins dos anos 1960, por decisão de sua viúva (Malinowski, 1997 [1967]). Malinowski é, com alguma frequência, retratado como uma espécie de “herói cultural” em um mito de origem sobre a constituição da antropologia moderna no início do Século XX, cuja ambição consistia em compreender a visão de mundo de outros povos por meio de observação participante, obedecendo a “princípios rigorosos” de método. É inegável, como sugere a análise de inspiração foucaultiana desenvolvida por Geertz (2005), que ele ocupou um lugar de “fundador de discursividade” – um autor cujos textos instituem convenções de escrita que serão posteriormente adotadas ou imitadas por outros autores. Como sugere George Stocking (1983), este lugar simbólico concedido a Malinowski foi simultaneamente comprometido e confirmado pela publicação de seus diários íntimos. Neste documento, Malinowski expressava sentimentos não-dissimulados de irritação e/ou desprezo direcionados aos nativos das Ilhas Trobriand, seus interlocutores durante os dois anos de trabalho de campo intensivo que realizou na Melanésia – além de uma preocupação excessiva com a própria saúde, que se manifestava em um consumo exagerado de medicamentos, e diversas outras disposições e experiências pessoais singulares (devaneios e planos ambiciosos sobre

sua futura carreira; desejos e experiências eróticas; o registro de um sonho em que ele fazia sexo consigo mesmo, com um duplo/sósia seu, etc.). Essas experiências de Malinowski, vertidas sem grandes filtros para dentro de seu diário pessoal em meio a anotações casuais sobre atividades cotidianas, parecem ter sido criteriosamente depuradas e excluídas das publicações em que o autor expôs o resultado de suas pesquisas. Não obstante, a publicação dos Diários gerou reações apaixonadas na comunidade antropológica, incluindo posições defensivas que sugeriam que a observação participante era uma atividade intelectual/técnica/profissional que, enquanto tal, dispensava a necessidade de sentimentos genuínos de simpatia pelos interlocutores da pesquisa².

Em artigo que discute a relação entre trabalho intelectual e emoções, a antropóloga Maria Cláudia Coelho (2019) sugere que a controvérsia suscitada por essa obra é expressiva de uma estratégia de gestão do lugar das emoções na pesquisa antropológica, que as apresentava como “intrusas indesejáveis”. Na história da disciplina, esta forma de conceber a relação entre o trabalho de campo e a experiência afetiva do etnógrafo foi se modificando, de tal modo que a partir dos anos 1980 era possível conceber as emoções não mais como uma *interferência* (inevitável, porém indesejável) na condução da pesquisa, e sim como um *meio* para a compreensão do outro (passível de reflexão por parte do pesquisador e incorporação à apresentação de resultados). Em diálogo com a argumentação proposta pela autora, eu sugeriria que a caracterização das emoções como intrusas na situação de campo surge, justamente, a partir da vinculação do etnógrafo a uma

² Uma variante desta posição pode ser encontrada em conhecido artigo de Clifford Geertz (1997) que versa sobre a prática da observação participante.

“grafia da vida” regida por convenções de escrita distintas e incompatíveis com aquelas que regiam, até então, a escrita etnográfica. Era uma prática muito comum em etnografias, até essa época, que o etnógrafo-autor comparecesse como personagem na introdução (obedecendo a uma fórmula convencional bastante específica, que consistia em ofertar um breve relato sobre a entrada em campo, por vezes evocando dificuldades iniciais e o modo como a observação participante propiciou sua superação), desaparecendo total ou quase totalmente no resto do livro, mostrando muito pouco de si nesse processo. Tudo se passa como se a *escrita de si* do etnógrafo praticada nos diários pessoais de Malinowski fosse investida de um suplemento especial de poder, expressando verdades sobre o autor-pesquisador que eram capazes de colocar em xeque não somente a verdade sobre o Outro que aquele etnógrafo específico pretendia revelar em seus textos, mas o próprio projeto de conhecimento subjacente à prática etnográfica.

De fato, nas etnografias de inspiração Malinowskiana, a inscrição autobiográfica do pesquisador persistiu por muito tempo como uma espécie de tabu. O pesquisador aparecia no texto de maneira pontual e estratégica, para assegurar ao leitor que os dados foram coletados pelo autor com o devido cuidado metodológico, conferindo ao relato a *autoridade* de um testemunho em primeira pessoa (Clifford, 1998 [1986]). As referências à pessoa ou ao passado do etnógrafo costumavam estar restritas a agradecimentos a colegas, administradores coloniais e/ou financiadores, a um relato mais ou menos lacônico sobre a entrada em campo e, eventualmente, a aparições incidentais e superficiais nos capítulos posteriores – *no papel de pesquisador*, perguntando coisas a fulano ou a beltrano durante a situação de campo. Podemos ainda acrescentar um problema adicional, pertinente à disjunção espacial e

temporal entre o contexto das atividades de campo e o contexto da escrita acadêmica. O texto não é (e jamais poderia ser) uma reprodução acurada das circunstâncias da pesquisa, pois é uma atividade feita em outro momento e outro lugar, que deveria assumir seu caráter de reconstrução precária e contingente (FABIAN, 2013). A pretensão de representar acuradamente o que “de fato aconteceu” nos arrasta de volta a uma perspectiva objetivista, em que o cientista (como uma espécie de Rei Midas moderno) se pretende capaz de cristalizar nas próprias mãos fragmentos do passado que, tal como as águas de um rio, constituem um fluxo que escorrega pelos dedos de todas as outras pessoas.

Hoje, existe amplo reconhecimento no campo da Antropologia (e nas Ciências Humanas em geral) de que a ficção do observador imparcial é insustentável. Pelo menos desde os anos 1980, há um entendimento de que emoções e experiências subjetivas da/o etnógrafa/o, longe de constituir obstáculo, podem ser tratadas como um *meio* para a compreensão da experiência do outro (COELHO, 2019). Retornarei a este assunto na última seção deste texto. Antes de examiná-lo mais detidamente, contudo, gostaria de me endereçar a um conjunto correlato de problemas, atinente a esse caráter parcial e situado do conhecimento científico. Tem se tornado recorrente, em dissertações e teses de doutorado nos últimos dez ou quinze anos (notadamente, mas não apenas, no campo dos Estudos de Gênero), que os discentes incluam uma espécie de nota autobiográfica em uma seção introdutória do trabalho, e compareçam sob formas e graus variáveis como personagens ao longo de seu desenvolvimento. Essa estratégia de escrita costuma ter, como finalidade, a explicitação do posicionamento da/o autor/a, partindo da premissa de que a ideia de um sujeito cognoscente

desengajado do mundo é uma falácia. Não obstante, creio que ainda há pouco debate e reflexão sobre como essas localizações podem ou devem ser construídas. Como nossa posicionalidade poderia vir a ser definida?

O PESQUISADOR DESPOSSUÍDO: POSICIONALIDADE DO SUJEITO E SABERES LOCALIZADOS

Acompanho de perto aqui (e desdobro, à minha maneira) a sugestão de Donna Haraway, de que os saberes científicos são “localizados” – i. e., marcados de uma maneira ou outra pelos posicionamentos sociais e políticos da pesquisadora ou pesquisador. Este tema foi fartamente explorado no campo dos estudos feministas, se fazendo presente também em reflexões críticas de pesquisadores oriundos de outros grupos minoritários e/ou lugares periféricos nas geopolíticas da academia: o “sujeito do conhecimento” das epistemologias de viés objetivista, supostamente neutro, imparcial e não marcado, carrega consigo e em si um bocado de bagagem. Leia-se: ele é *par default* homem, branco, cisgênero, presumível ou efetivamente heterossexual, recrutado em setores economicamente privilegiados da sociedade, propenso a juízos ético-morais e estéticos afinados com sua visão de mundo e estilo de vida. É, também, o herdeiro inadvertido de uma linhagem de saberes imperialistas, que remonta ao Renascimento e se desdobra ao longo da Idade Moderna: um projeto de “conhecimento ilimitado”, solidário de uma “megalomania masculina” (MCCLINTOCK, 1999), em que cartografia, história natural e etnografia reverberam em sintonia com o ímpeto expansionista de Estados-Nação ocidentais em direção a periferias e interiores (PRATT, 2010).

Este sujeito cognoscente vetusto e imaculado pode até reconhecer que possui certos pendores políticos (ou morais, ou religiosos), e se

municar de procedimentos rituais (algumas pessoas diriam “metodológicos”) para tentar exorcizá-los de sua prática científica. Não obstante, as marcas de parcialidade oriundas de diversos privilégios sociais permanecem para ele imperceptíveis, invisíveis e indizíveis – até o momento em que um dedo em riste oriundo das periferias vocifera um “eu te acuso”, e novas sensibilidades político-culturais impedem que essa voz seja ignorada, silenciada ou desqualificada.

Considerando a recente ascensão de discursos negacionistas e anticientíficos no Brasil, convém esclarecer: não estou sugerindo que os saberes produzidos no campo da ciência sejam desprovidos de base objetiva – nem nas Ciências Humanas, nem em outras áreas do conhecimento. A condição necessária de construção de alguma objetividade é, justamente, a explicitação das condições sociais e político-culturais que moldam a perspectiva parcial da/o observador/a. Desta abordagem, o objetivismo da ciência que se pretende desinteressada é um artifício retórico (BECKER, 2009), empregado – ainda que de forma inadvertida e não-consciente – a serviço da manutenção de estruturas de poder e prestígio que desqualificam outros modos de conhecimento.

Aqui, no entanto, começam a surgir alguns problemas: a tarefa de “se situar” pode parecer ilusoriamente simples, mas nem sempre é fácil de executar. O que deve ser considerado como marcador social relevante, para definir o lugar social da/o Cientista? Existe uma possibilidade bastante razoável de que experiências e classificações sociais potencialmente relevantes, presentes na trajetória desta/e ou daquela/e pesquisador/a, sejam excluídas do relato. Mesmo que fôssemos capazes de arbitrar uma lista de categorias ditas mais ou menos estruturais (digamos, classe social, cor/raça, gênero, orientação

sexual), é difícil prever de antemão como estes marcadores sociais da diferença irão interagir uns com os outros e operar em contextos específicos (PISCITELLI, 2008; SIMÕES; FRANÇA; MACEDO, 2010). Além disto, certas formas de pertencimento e posicionamento social podem mudar ao longo da vida da pessoa: afinal, é possível mudar de endereço, de religião, de posição social, de partido político (e etc.).

Caberia, porventura, à/ao pesquisador/a uma liberdade absoluta para decidir como se apresenta no texto, e quais partes de sua própria história são ou não relevantes? Como sugere Butler (2015), um intelectual não é capaz de dar conta plenamente das condições que o constituem enquanto sujeito, pelo simples fato de que ele não as controla; enquanto ser humano, ele partilha desta condição de “desposseção” com o resto da humanidade. Os cientistas – tal como toda e qualquer pessoa, diria Erving Goffman (2001) – não possuem uma localização social única e definitiva, e seus posicionamentos são em essência dependentes do reconhecimento por parte de terceiros, em situações de interação que são balizadas por convenções culturais historicamente mutáveis. O relato sobre si da/o pesquisador/a, desta perspectiva, é sempre uma resposta a interpelações externas, sejam estas oriundas de interlocutores em campo, de colegas (ou professores, ou alunos) no mundo da academia e quaisquer outros atores sociais relevantes (financiadores da pesquisa, movimentos sociais etc.). Notem que, de um modo ou de outro, a capacidade que teremos de produzir essa inscrição de si em um texto acadêmico será balizada por convenções e etiquetas partilhadas na academia. À guisa de exemplo: alguns anos atrás, um aluno de pós-graduação cuja formação de base se deu na área de Ciências Sociais aplicadas externou, para mim, intenso espanto ante o modo como antropólogos falam de si em seus textos; em

sua área de formação original, os discentes eram instados não somente a cultivar um distanciamento epistemológico no tratamento dos temas sobre os quais escreviam, mas (inclusive) a evitar o recurso à escrita em primeira pessoa!

“Situar-se” não requer uma exposição de si confessional e sincera, mas um esforço para tentar ganhar alguma consciência sobre as interpelações que são condição necessária de nosso lugar como pessoas e pesquisadores. E, ao menos do ponto de vista da Antropologia, as interpelações de que somos alvo em situações de observação participante, oriundas de nossos interlocutores, são hoje consideradas de especial relevância: como sugere Roy Wagner, estamos todos sujeitos a formas de *antropologia reversa* em que nossos interlocutores expõem sua própria perspectiva acerca do pesquisador e do mundo social de onde ele provém (WAGNER, 2010 [1975]).

É possível acrescentar uma camada adicional de complexidade a estes processos, que não discutirei explicitamente neste texto, inclusive por ser algo bastante difícil de tratar: o efeito, intencional ou não, que o discurso sobre si do pesquisador pode ocupar em certas estratégias de arte retórica e de persuasão de leitores. Se afirmo que meu pensamento foi influenciado pela leitura de tal e qual autor, ou por minha identificação pessoal como um pesquisador gay, branco e cisgênero oriundo de camadas populares, estas alegações comunicam (tanto quanto ocultam) coisas sobre a pessoa, e a apresentam ao leitor sob tal ou qual lente. Não se trata, certamente, de um relato desinteressado. Evidentemente, se assumirmos (acompanhando as ideias dos dois ou três últimos parágrafos) que o senso de si desse sujeito despossuído é dependente das conexões que ele mantém com terceiros, somos levados à conclusão de que os efeitos desta ou daquela estratégia de persuasão

dependem, diretamente, das disposições da pessoa que por ela se deixa, ou não, persuadir.

Estou, aqui, tentando sinalizar para o caráter desse controle que podemos exercer sobre o texto acadêmico que produzimos: precário e parcial, mas, ainda assim, existente, dentro das condições de possibilidade que ensejam esta prática de escrita. Uma decorrência desta reflexão é que mudanças vivenciadas pelo pesquisador (em sua vida pessoal e/ou no contexto acadêmico, político e sociocultural em que ele se insere) podem possibilitar um reexame e releitura de textos passados, incluindo a incorporação de trechos de diário suprimidos. Na próxima seção, abordarei essa problemática a partir de um reexame deste tipo, relendo algumas experiências pessoais e de pesquisa que vivenciei.

Em seguida, na quarta e última seção do texto, retomo um problema articulado às discussões que apresentei aqui acerca da posicionalidade do sujeito do conhecimento. Os usos da noção de saberes localizados tendem, em geral, a sinalizar para compromissos políticos e aspectos públicos da vida da/o pesquisador/a. Mas será que nossas posições são constituídas somente de forma racional, por tais e quais alinhamentos na esfera pública?

ETNOGRAFIA E VIDA PESSOAL: EMOÇÃO, ESCRITA (IN)VULNERÁVEL E OS LIMITES À PARTICIPAÇÃO

Em ocasiões anteriores, esbocei exercícios de escrita de si focando o modo como minha trajetória enquanto pesquisador e minhas perspectivas epistemológicas estão entrelaçadas a aspectos de minha vida pessoal (alguns dos quais permanecem, até o momento, circulando em versões *mimeo* entre amigos, colegas e alunos). Um destes exercícios ocorreu a propósito de um prefácio a uma coletânea sobre “violência de

gênero”, que redigi um tanto quanto às pressas, a pedido de um amigo muito querido (OLIVEIRA, 2017). O conjunto dos artigos publicados nessa coletânea que prefaciei parecia, a meu ver, oscilar entre uma retórica científica mais objetivista e distanciada e a adoção de posicionamentos político-epistemológicos mais engajados. Expor e, na medida do possível, contextualizar e sociologizar certos aspectos de minha trajetória passada me pareceu, na ocasião, uma forma adequada de ressaltar a potência desta segunda tendência sem desmerecer os esforços e resultados de trabalhos alinhados à primeira.

Argumentei, à época, que o fato de eu ser um homem gay oriundo de uma favela carioca, marcado por certos conjuntos específicos de experiências e por conexões em tais e quais redes – incluindo, em diferentes momentos da vida, vínculos pessoais com cristãos conservadores, com namorados e amigos gays, e com intelectuais politicamente engajados com a agenda dos Direitos Sexuais – modelou mutações progressivas em minhas perspectivas político-epistemológicas acerca do conhecimento científico. Estávamos em meados de 2017, e eu andava bastante exasperado com a tempestade perfeita que se anunciava no cenário político brasileiro, com destaque para o recente *impeachment* da Presidenta Dilma Rousseff e a escalada em curso de conservadorismos político-morais; esta percepção pessoal da conjuntura pode ter servido como motivação para redigir esse texto em um registro autobiográfico e engajado. Paralelamente, é possível (como destacado pela Profa. Sabrina Finamori, amiga e colega de trabalho minha, em comunicação pessoal) que a predisposição a esse autoexame fosse, também, reverberação da interação cotidiana com nossas alunas, alunes e alunos – uma espécie de reação a seu interesse assertivo por debates político-teóricos referentes à posicionalidade do

sujeito do conhecimento, à noção de “lugar de fala” (RIBEIRO, 2019) e discussões correlatas. Não desejo, aqui, me delongar sobre os limites desse exercício passado de escrita. Gostaria, contudo, de desdobrá-lo, revisitando algumas experiências de pesquisa que tive ao longo das últimas duas décadas.

Em 2004, quando cursava o mestrado em saúde coletiva, fui selecionado para participar em um programa de treinamento em metodologia de pesquisa nas áreas de gênero, sexualidade e saúde, contemplado com bolsa concedida pela Fundação Ford. O projeto que desenvolvi neste programa de treinamento envolveu a condução de etnografia em uma boate na periferia do Rio de Janeiro, frequentada por travestis, por *bichas-boy* (homens gays que “se montam”, vestindo roupas femininas na boate) e por parceiros sexuais de travestis que eram referidos por elas simplesmente como “homens” ou “homens de verdade” – contando, ainda, com a frequência de homens gays que não se montavam. Esta boate possuía áreas à meia-luz, que os frequentadores chamavam de “becos”, em que era possível fazer sexo com um ou mais parceiros. Um dos problemas mais substantivos com que lidei foi uma espécie de limite à participação em campo, pelo fato de que eu próprio não praticava sexo nesse ambiente –um interdito prescrito de forma mais ou menos implícita em instâncias formais da universidade, que abracei de bom grado. Embora de vez em quando abordado por pessoas que demonstravam atração erótica por mim, eu sempre repelia essas investidas da maneira mais cortês possível. E, de modo geral, eu evitava falar sobre minha própria vida com interlocutores da pesquisa.

Durante as situações de observação participante, vivenciei dilemas diversos, parte dos quais está de algum modo codificada no texto da

dissertação – mas tive, também, diversos dilemas no processo de escrita, acerca do que seria ou não pertinente e apropriado discutir no texto. Alguns desses problemas foram, aliás, notados pelo prof. Sérgio Carrara, que então atuava como meu orientador³. Essa etnografia propôs uma interpretação sobre sistemas simbólicos e práticos acionados nas dinâmicas de avaliação e seleção de parceiros sexuais na boate – argumentei, *grosso modo*, que havia um código moral prescrevendo a interação erótica entre pessoas que exibissem gêneros considerados opostos e fortemente contrastantes (como a travesti e o “homem de verdade”), marcando outros tipos de vínculo como inadequados (especialmente, mas não apenas, do ponto de vista de travestis que frequentavam esse ambiente). Sem entrar no mérito da maior ou menor qualidade desse modelo analítico, em retrospectiva percebo que as condições em que ele foi construído aparecem de forma um tanto quanto embotada no texto – em parte devido a uma resistência a expor minha vida pessoal nas situações de campo, mas também devido a uma dificuldade em tratar dessas situações no texto escrito.

De modo geral, no treinamento em pesquisa etnográfica que recebi ao longo da graduação e do próprio mestrado, havia uma sinalização

³ Creio que Sérgio estivesse mais ou menos ciente dessas dificuldades que vivenciei na construção de conexões em campo, ainda que eu filtrasse bastante o que contava para ele e o que omitia por considerar excessivamente pessoal ou pouco relevante. Tenho a impressão, aliás, de que não partilhei com ele as situações de campo que relato adiante. Em retrospectiva, acho uma pena que eu nunca tenha construído um diário registrando interações com meus orientadores (prática que foi adotada por pelo menos dois orientandos meus, Josyanne Alencar Gomes e Thiago Camargo Barreto, fazendo com que o orientador figurasse como uma espécie de personagem coadjuvante, respectivamente, nos textos da monografia de graduação e dissertação de mestrado destes alunos). Dos encontros de orientação que tive com o Prof. Sérgio, tenho somente anotações muito esquemáticas, desprovidas de indicação precisa de data e dispersas em cadernos de disciplina (consistindo, em geral, de indicações de referência bibliográfica ou sugestões analíticas). A despeito dessa ausência relativa de registros, tenho uma memória (mais ou menos borrada) de alguns desses encontros de orientação. Em uma destas sessões, Sérgio sugeriu que eu poderia ir à boate “montado” como uma *bicha-boy*, “para ver o que acontece – talvez no final da pesquisa”, como uma espécie de ‘experimento’ de participação... Na época, contudo, não me senti apto a seguir essa sugestão.

muito assertiva de que era importante (ou mesmo imprescindível) discutir, no texto, como se deu a “entrada em campo”. Nessa discussão, havia espaço e incentivo para alguma escrita de si, mas não era de todo claro como esta deveria ser feita: o que contar? Como contar? Eu tinha um senso difuso de que se um antropólogo falasse mais de si do que dos outros, talvez houvesse algo de errado com a pesquisa (ou com o antropólogo): afinal, assim eu pensava, a finalidade da etnografia é dar a conhecer a experiência do outro. Paralelamente, eu acreditava que o fato de eu ser um jovem gay pesquisando questões de sexualidade era acolhido/aceito (ou, conforme o caso, mais ou menos tolerado) na academia pelas pessoas cientes desta informação, mas que seria mais adequado – e prudente/ seguro – manter uma postura circunspecta acerca desse assunto no registro escrito. E, como se isto não bastasse, eu considerava minha orientação sexual um assunto pessoal, a ser eventualmente partilhado somente com pessoas muito próximas; não era claro pra mim se eu gostaria de ter *esta* informação fixada explicitamente em um pedaço de papel, atrelada a meu nome e a minha pessoa pelo resto da vida. Talvez, no fim das contas, houvesse um conteúdo emotivo vinculado a esse senso de prudência: insegurança, medo e/ou ansiedade quanto aos efeitos potenciais deste tipo de exposição de si na escrita acadêmica – aventei essa possibilidade em Oliveira (2017). Mas eu mantinha, também, uma atitude de reserva no contato interpessoal com interlocutores em campo, que (em retrospectiva) me parece efeito de uma inquietação, pouco consciente, quanto aos limites entre aquela atividade de formação profissional e minha própria vida pessoal.

Essa adesão emotiva a uma espécie de *ethos* da discrição teve efeitos peculiares sobre a construção da pesquisa. Nos contatos que fiz

em campo, várias pessoas não externavam qualquer curiosidade com relação a minha orientação sexual – talvez porque elas presumissem que sou gay e/ou não estivessem especialmente interessadas nisto. Mas sofri diversas interpelações sobre este assunto por parte de outras pessoas, às quais frequentemente reagi de forma mais ou menos evasiva – por exemplo, dizendo que eu não estava lá para falar de mim, ou que eu estava lá como pesquisador, para fazer uma pesquisa. Em uma dessas situações, Antonio⁴ (um homem gay de 35 anos, com o qual eu já conversara algumas vezes antes disto) tentou flertar comigo, dizendo que eu tinha uma “boca linda”; não sendo correspondido, ele fez um movimento de aproximação corporal, tentando passar a mão em meu rosto e enfiar um dedo dentro de minha boca, o que ensejou outro movimento de afastamento corporal por minha parte. Esta cena (ocorrida em um intervalo de segundos, da qual eu próprio já não me lembrava direito) está registrada em um de meus cadernos manuscritos de campo, que recentemente exumei da caixa-arquivo em que ele permanecera guardado por mais de uma década. Antônio pediu desculpas pela “brincadeira”, mas algum tempo depois fez investidas de teor semelhante. Ao narrar esse caso em minha dissertação de mestrado, diluí um pouco os detalhes, mas registrei uma conversa cujo teor foi para mim altamente perturbador:

Reencontrando Antônio em ocasiões posteriores, este externou em diversos momentos interesse erótico por mim, investidas que procurei repelir da forma mais polida possível, frisando que meu interesse era apenas a realização da pesquisa. Em um desses encontros subsequentes, ele externou intensa irritação com essa atitude de reserva:

⁴ Os nomes de interlocutores da pesquisa foram todos alterados, de modo a resguardar sua privacidade.

“Antonio: Qualé a tua?

(...)

Leandro: Eu não to procurando sexo.

Antonio: Mas faz, não faz?

Leandro: Não aqui...

Antonio: Você tem namorado?

Leandro: Não...

Antonio: É enrustido, tem namorada?

Leandro: Não.

Antonio: Você se acha melhor que a gente?” (OLIVEIRA, 2006, p. 21).

Ante esse questionamento desconcertante, respondi (constrangido) que não me considerava melhor que ninguém, e que não estava ali para “ficar” com outras pessoas, e sim para conhecer o lugar e seus frequentadores, *na condição de pesquisador*. Creio que, para um antropólogo, não pode haver coisa mais perturbadora que ouvir de um interlocutor em campo uma acusação de superioridade moral como a que estava implicada nessa interpelação. Logo após esse confronto, ele novamente pediu desculpas pela insistência e tentou justificar sua conduta, mas sem perder a chance para reiterar seu interesse:

Antônio me disse, então, “desculpa, não quis te ofender, você é um cara atraente, a gente até perde a cabeça, fiquei muito afim de você...”. Algo assim (foi tudo muito rápido). Ele próprio reconhece que passou um pouco dos limites, mas no meio do pedido de desculpas, parece que continua dando em cima de mim. Na hora, pensei como a vida seria mais simples se eu tivesse uma prancheta de questionários numa mão e uma pilha de termos de consentimento na outra, fazendo apenas entrevistas com roteiro de perguntas pré-aprovado e engessado – em vez de lidar com esse inferno de observação participante, em que você quer participar conversando e o outro quer que você participe te apalpando. Após umas horas de sono, fico me perguntando como interpretar essa história, e isso não sai da minha cabeça. Dá pra por isso na dissertação? A pergunta, “você se acha melhor que a

gente?”, me perturba bem mais que a apalpação. Em geral, esse tipo de incômodo é sinal de que a carapuça serviu. Mas eu não me acho superior a ninguém ali. Será que eu sou lido dessa maneira, como alguém que se acha superior, arrogante, algo assim? Semana passada, o próprio Antônio me fez uma pergunta e outra sobre minha situação financeira; expliquei que eu morava com minha família aqui mesmo na favela, que pagava minhas contas com recursos de bolsa de estudos que acabaria daqui uns seis meses, que não sabia o que faria no ano que vem, que talvez eu tente dar aula, talvez eu tenha que voltar a depender de ajuda da família. Ele pareceu espantado quando falei que era morador da área, mas a resposta dele veio com outro galanteio embutido (“além de bonito, inteligente! Você vai conseguir um trabalho de sucesso, com muito dinheiro”). Bem, no fim das contas, não deixo de fazer parte de uma espécie de elite (intelectual?) da favela. “Camadas médias suburbanas”, talvez? Tem uma e outra pessoa por aqui fazendo graduação, em faculdade privada, mas não conheço nenhum mestrando. Bolsa não tem estabilidade nem INSS, mas paga as contas, e não deixa de ser um privilégio, símbolo de status. Embora vizinhos/amigos/parentes me infantilizem por isso, perguntando quando vou parar de estudar, começar a trabalhar, mesmo sabendo que tenho bolsa. Mas será que ele [Antônio] acha que sou de classe média? Tenho pânico de surtar, não terminar o mestrado, bacharel desempregado de volta à estaca zero. Ou será que ele acha que eu não correspondo à paquera dele por outro motivo (por juízo moral contra pessoas que têm muitos parceiros, ou por me achar bonito demais pra ele, ou algo assim)? Lembro das aulas de etnografia que tive – faz sentido perder tempo escrevendo tanto sobre mim? (Malinowski, pelo menos, tinha um diário separado pra essas coisas – o meu é essa bagunça). De volta a Antônio: como manter uma relação com esse sujeito? Já dizia Radcliffe-Brown⁵, às vezes o melhor jeito de preservar uma relação é ficar longe da pessoa, pra não correr o risco de brigar com ela... O problema é: como fazer etnografia, desse jeito? (Notas de campo sobre dia 27/08/2005, redigidas em 28/08/2005, ligeiramente editadas para fins de clareza na redação).

⁵ Alusão a texto clássico de Radcliffe-Brown (1973 [1940]).

Antes de comentar o relato acima, acho conveniente fornecer ao leitor algumas pistas sobre qual era, então, minha compreensão do fazer etnográfico (ainda que eu não tivesse uma consciência plena disto). Nessa época, eu já tivera contato com uma e outra referência bibliográfica que adotava um estilo mais engajado de escrita. Lembro que, durante o mestrado, tive a oportunidade de discutir (em alguma disciplina, ou sessão de orientação, ou grupo de estudos) um artigo de Ralph Bolton (1995), um antropólogo gay norte-americano, que abordava como a fronteira entre sua vida pessoal e sua vida profissional se borrou por ocasião de pesquisa sobre HIV/Aids que ele realizou entre homens gays na Bélgica. Durante essa pesquisa etnográfica, Bolton frequentou espaços de sociabilidade gay e teve relações sexuais com diversos parceiros, realizando entrevistas com eles e sendo integrado a suas redes de amizade. Tenho uma vaga memória das impressões que retive da leitura e debate desse texto: Bolton teria sido um pouco ingênuo, por acreditar que entrevistas com parceiros sexuais seriam qualitativamente superiores a entrevistas “distanciadas”, devido à suposta intimidade que o sexo propiciaria; o texto continha uma exposição excessiva e desnecessária da vida pessoal do autor (que narra o processo pelo qual se descobriu um homem gay, e o fato de que escolheu fazer pesquisa na Bélgica por ter vivido uma grande paixão durante visita anterior a esta localidade); além disto, ao menos nesse artigo, o pesquisador falava mais de si que dos outros. Ele teve acesso à casa de diversas pessoas (ambiente nem sempre franqueado aos antropólogos, especialmente na pesquisa em centros urbanos) e à possibilidade de participar de forma bastante intensiva em atividades cotidianas de sociabilidade com estes sujeitos – para todos os efeitos, indicadores convencionais de uma boa entrada em campo. Não

obstante, minha percepção seletiva enfatizou os pontos frágeis da pesquisa, em vez de suas contribuições (em tal grau que, embora tenha conhecido esse texto por volta de 2005, esta é a primeira vez que me senti interpelado a dialogar com ele).

Estou tentando sinalizar, aqui, que à época eu não tinha as competências necessárias para construir uma escrita mais posicionada e, como deve ficar mais claro adiante, que as condições a minha volta também não eram especialmente favoráveis a este tipo de escrita e/ou a uma imersão etnográfica que borrarasse as fronteiras entre o pessoal e o profissional. Em função disto, acho que acabei tratando minhas emoções como “intrusas indesejáveis”, para utilizar a expressão de Coelho (2019) examinada em sessão anterior deste texto. O trecho de diário reproduzido acima evoca como, em um primeiro momento, canalizei os sentimentos de irritação motivados pela interação com Antônio contra a própria prática da observação participante; logo em seguida, a irritação é substituída por um questionamento racional/cognitivo (“como interpretar essa história?”), sucedido por uma preocupação pragmática (“dá pra por isso na dissertação?”) e, ato contínuo, um sentimento intenso de inquietação quanto aos sentidos possíveis dessa cena, acompanhado por meia dúzia de ponderações sobre como minha posição de classe seria percebida por meu interlocutor (e qual, de fato, seria essa posição, considerando meu *status* incerto de “estudante”). Parafraseando Geertz (1989): *situar-se* é, sem sombra de dúvida, uma tarefa enervante. Em retrospectiva, fico me perguntando se esse tipo de escrita não funcionava como uma forma de trabalho emocional (HOCHSCHILD, 2013) por meio do qual eu tentava gerir e neutralizar esses afetos incômodos. Esta experiência afetiva incômoda, contudo, foi acompanhada por um esforço hermenêutico que

acabou balizando algumas interpretações que produzi. Poderíamos nos perguntar se seria possível realizar este tipo de trabalho intelectual dissociado do trabalho emocional demandado pela contradição entre o sentimento de “choque cultural” vivido nas situações de campo e o *ethos* antropológico que prescreve a relativização como atitude cognitivo-afetiva a ser adotada nos processos de compreensão da diferença.

Esse fragmento de diário não foi citado na dissertação; minha percepção seletiva, no tratamento de notas de campo, fez com que ele fosse relegado ao esquecimento por ser “subjetivo demais” e por conter “informação” de menos. A cena nele relatada, contudo, me ajudou a compreender que a recusa sistemática em corresponder a flertes em um ambiente voltado à sociabilidade erótica pode fomentar tensões que dificultam “a manutenção de intercâmbios estritamente linguísticos” em campo (OLIVEIRA, 2006, p. 21). Alguns outros fatores podem ser elencados, nessa lista de desafios à construção de uma maior proximidade em campo. O fato de que a pesquisa tinha um horizonte temporal muito circunscrito, prevendo aproximadamente quatro meses de “trabalho de campo”, não favorecia a construção de laços mais intensos com as pessoas. E o contexto institucional em que a pesquisa foi construída incentivava esforços de objetivação e de controle da própria subjetividade (em grau maior, em todo caso, que o incentivo a uma escrita reflexiva e posicionada). Recordo, nitidamente, a peleja que foi obter a aprovação do projeto em Comitê de Ética, que recomendara em um parecer inicial que eu solicitasse assinaturas em TCLE de toda e qualquer pessoa com quem eu conversasse na boate, incluindo o número de RG/CPF destas pessoas (exigência posteriormente redirecionada a “entrevistas formais”, que na prática não foram realizadas). Uma relação contratual desse tipo é difícil de compatibilizar com a prática da

observação participante, em que o conhecimento é construído através de interação casual e imersão na vida cotidiana do outro, nos termos e nos limites em que este nos possibilita interagir e participar de sua vida.

A pesquisa etnográfica em ambientes de interação erótica, contudo, evoca problemas ético-morais adicionais. Ela tangencia um tabu cultural muito específico, que interdita o sexo no trabalho de campo e obstrui a reflexão sobre a subjetividade erótica dos próprios pesquisadores – de tal maneira que, neste tipo de pesquisa, a conduta de abstinência sexual configura uma estratégia de proteção do *self* da/o pesquisador/a e de defesa de uma fronteira artificial entre vida pessoal e trabalho (KULICK, 1995). Estes dilemas, embora expostos de forma mais flagrante em pesquisas sobre sexualidade, talvez sejam intrínsecos à pesquisa antropológica de modo geral. A antropóloga Ruth Behar (1996), em uma releitura da proposta metodológica de George Devereux, sinalizou que muitos etnógrafos adotam “métodos” como estratégias de defesa para lidar com sua própria ansiedade, culpa, incerteza ou desamparo em situações de campo:

Até mesmo afirmar “Eu sou uma antropóloga, isto é trabalho de campo” é uma forma clássica de uso do método para drenar a ansiedade gerada por situações em que nos sentimos cúmplices com estruturas de poder, ou incapazes de aliviar o sofrimento, ou sem saber se agimos ou observamos (BEHAR, 1996, p. 6).

Estas estratégias defensivas (ou “metodológicas”) permitiriam ao pesquisador “prosseguir funcionando de maneira eficiente”, mas teriam também um efeito sobre os vínculos em campo – se não como mecanismos para manter o outro à distância, como formas de tentar manter seu *self* relativamente desconectado dele, blindado contra os

efeitos dessa aproximação. Estas dinâmicas de conectividade presentes na situação de campo teriam sua contrapartida nos processos de escrita. A autora defende a adoção de uma “escrita vulnerável” que, ao abrir mão do distanciamento sujeito-objeto, destranca uma “caixa de Pandora” (ensejando efeitos imprevisíveis e riscos diversos para quem se expõe desta maneira), mas tem o potencial de afetar e enredar a/o leitor/a, sendo capaz de expressar nuances da experiência das/os etnógrafas/os que não seriam comunicáveis de outro modo. Com uma nota de ironia, ela argumenta que o principal risco implicado na “escrita invulnerável”, que apaga do texto a experiência emotiva da/o autor/a, é produzir um documento entediante. Poderíamos, contudo, ponderar sobre as implicações ético-políticas desse tipo de estratégia de escrita.

Meu apego ao papel de pesquisador, e o esforço para me resguardar sob ele (repetindo, em campo, que eu estava lá “apenas fazendo uma pesquisa”), contribuíram para certas dificuldades que vivenciei em campo e que impactaram minhas escolhas na escrita. O mesmo pode ser dito acerca do entendimento que eu tinha das fronteiras entre vida acadêmica e vida pessoal. A certa altura, ao longo do período em que fiz a pesquisa de campo, amigos meus (homens, gays e cisgênero) me comunicaram que pretendiam visitar a boate em que eu estava fazendo pesquisa, para conhecê-la. De um modo ou de outro, a presença deles nessas visitas ajudou bastante na realização da pesquisa: ao contrário de mim, eles tinham interesse em ficar com outras pessoas na boate (um deles chegou a se “montar”, inclusive), e acabaram me ajudando a conversar e a construir relações com outras pessoas nesse espaço. Na escrita, omiti essa informação, por entender que essa colaboração de amigos pessoais “em campo” não apenas destoava do cânone científico da etnografia Malinowskiana, mas também que ela não era especialmente relevante.

Vale salientar que, durante a execução dessa pesquisa, vivenciei receios quase paralisantes de que um passo em falso pudesse ocasionar consequências graves (a inviabilização do campo, o corte da bolsa de pesquisa, uma acusação de falha metodológica e/ou conduta antiética, etc.); de um modo ou de outro, estes temores impactaram bastante a transformação dessa experiência em texto escrito.

Outra história omitida na dissertação (porque os detalhes dela me pareciam pouco relevantes e, acima de tudo, extremamente pessoais), diz respeito a uma espécie de *meltdown* afetivo que tive durante uma dessas incursões a campo. Alguns meses antes da entrada em campo, eu iniciara um namoro com uma pessoa particularmente insegura, possessiva/ciumenta, que teve certa dificuldade em entender o fato de que eu estaria nos meses subsequentes *trabalhando* todo sábado à noite, realizando pesquisa naquela boate. Após algum tempo, ele pediu para me acompanhar nessas incursões a campo. Em retrospectiva, me pergunto o que poderia ter ocorrido se eu tivesse concordado com o pedido dele; contudo, dado que a relação com esse namorado era de antemão meio conflituosa, respondi que eu preferia ir sozinho, receoso de que eventuais atritos em público pudessem interferir negativamente sobre a pesquisa. Isto culminou no rompimento de nossa relação, que me deixou bastante abalado. Ainda que meu compromisso profissional com a pesquisa não fosse propriamente a “causa” do rompimento, funcionara como uma espécie de estopim para ele. Eis que, no sábado seguinte ao rompimento desse relacionamento, uma de minhas interlocutoras em campo (Daiane, *bicha-boy* que flertara comigo em ocasiões anteriores, com quem até então eu mantinha interações mais distanciadas, pontuadas pelo “estou apenas fazendo uma pesquisa”) comentou que eu parecia chateado, e perguntou se estava tudo bem comigo. Conteí – soluçando e tentando

prender o choro – que eu acabara de me separar de meu namorado. Daiane me abraçou, disse que “homem nenhum merece que a gente fique desse jeito”, e começou a me fazer uma dúzia de perguntas sobre a relação, sobre o namorado, o rompimento. Em resumo, a qualidade da nossa relação melhorou imensamente depois disto: em encontros subsequentes na boate, ela passou a me cumprimentar de maneira muito efusiva, a estar mais disposta a conversar, e com alguma frequência a me apresentar para conhecidos dela.

Na dissertação, reconheci que a resposta a questões de interlocutores sobre minha vida pessoal funcionou como uma “contraditória” necessária, em retribuição à ajuda dada por eles para a realização de minha pesquisa. Não obstante, essa caracterização alusiva e vaga não explicitava de forma adequada como esses vínculos estavam de fato sendo construídos. Em retrospectiva, me parece razoável sugerir que a exibição de vulnerabilidade na situação que acabei de relatar propiciou um tipo de conexão mais intensa com Daiane (ou, em todo caso, qualitativamente diferente daquela que era possível a partir do lugar e da fachada do “pesquisador”). Essas omissões não significam que essa etnografia seja destituída de mérito; realizei a pesquisa possível, da maneira possível, dentro de uma conjuntura marcada por uma pluralidade de fatores pessoais e institucionais. Mas é possível acrescentar camadas adicionais de sentido ao trabalho incorporando estas experiências suprimidas, e talvez inspirar ou ajudar outros pesquisadores que estejam atravessando dilemas parecidos em suas pesquisas.

As cenas que relatei acima evidenciam, espero, que a expressão e a experiência emocional do pesquisador são parte do processo de construção de relações em campo. Acredito que o registro deste tipo de experiência possa, também, aportar intuições e compreensões em um

nível mais profundo – ainda que de maneiras diferentes para pesquisadores diferentes, e que nem sempre seja fácil codificar essas experiências sob a forma do texto escrito. Com este ponto em mente, gostaria de partilhar uma cena a mais com vocês, situada em uma zona intersticial entre vida pessoal e vida acadêmica, que até hoje não relatei em lugar algum, e que talvez ajude a desenvolver nossa reflexão sobre este assunto.

COMPREENSÕES EMOTIVAS: REPOSICIONAMENTOS AFETIVO-INTELECTUAIS DO SUJEITO

Em dezembro de 2012, durante o recesso natalino da Universidade Regional do Cariri (em que eu lecionava desde o ano anterior), passei algumas semanas na casa de meus familiares em Bangu, no Rio de Janeiro. Nesta ocasião, fui com um amigo a Madureira, tradicional centro comercial da zona norte carioca, para a compra de presentes natalinos para nossas respectivas famílias. Eu estava, neste período, trabalhando simultaneamente na finalização de minha tese de doutorado, que discutia relações familiares entre gays e lésbicas (OLIVEIRA, 2013), e na revisão final de um livro que discutia os efeitos do poder religioso sobre a vida de pessoas LGBT, que também abordava relações familiares como tema transversal (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2013). Enquanto caminhávamos pela rua, entre lojas intransitáveis e calçadas apinhadas de gente, fui interpelado por este amigo (cuja identidade, a rigor, não vem muito ao caso, mas que era também um homem gay cisgênero com formação na área de Ciências Sociais) sobre o andamento destes dois trabalhos. Comentei que estava adotando a perspectiva da Antropologia das Emoções na tese, pois parte dos relatos que me foram oferecidos continham discursos emotivos sobre a

revelação da homossexualidade para familiares (retratando em detalhes cenas de choro coletivo, e sendo por vezes narrados em meio a lágrimas por meus interlocutores). Ele perguntou se eu estava construindo uma análise politicamente posicionada, ou se estaria “insistindo em relativizar tudo, como você costuma fazer”; respondi que estava, sim, mostrando na tese como essas expressões emotivas estavam conectadas a preconceitos coletivos, mas lidando com situações em que meus próprios interlocutores não relatavam suas vidas usando essa linguagem política de crítica a preconceitos. A conversa, a partir daí, teve desdobramentos singulares; o estopim para tais desdobramentos foi um comentário meu, casual, lembrando que duas décadas antes meu pai se suicidara perto do Natal, e que isso modificara o jeito como minha família conduzia as comemorações natalinas. Reproduzo abaixo, com pequenas edições, notas em diário que tentaram reconstituir este diálogo, tomadas alguns dias após sua ocorrência:

Fulano: Deve estar sendo difícil, pra você, escrever sobre essas coisas na tese, tendo perdido teu pai tão cedo [com 14 para 15 anos de idade] ...

Leandro (em tom de indiferença/*sentindo* indiferença): Olha, eu não senti muito a perda de meu pai.

Fulano (soando espantado): Como não? Isso não é normal. Toda pessoa fica abalada quando morre alguém da família.

Leandro: Olha, eu nunca senti luto por familiares do jeito como as outras pessoas sentem. Eu sei que é um sentimento que eu deveria sentir, mas pra mim é uma sensação embotada, distanciada – tipo, “ah, que pena, não vou poder mais ver essa pessoa”... Como se fosse um conhecido com o qual perdi contato, e nunca mais vou ter como achar.

Fulano: Mas então! É justamente disso que estou falando. Você não vai poder ter, com teu pai, as conversas que os teus entrevistados tiveram com os pais deles. Você não sente essa perda?

Leandro (inquieto, desconfortável, racionalizando): Às vezes eu acho que eu já vivi todo o luto, toda perda que eu tinha pra viver. Tipo, pra mim, me descobrir gay, foi como viver de uma vez só o luto pela perda de todas as relações. Quando eu contei pra minha mãe e pra minha tia, você sabe que ninguém me maltratou nem me pôs pra fora de casa, mas eu senti como se eu as tivesse perdido...

Fulano (impaciente): Mas Leandro, você tá invertendo tudo! Você tá falando de luto sobre a perda de gente viva, e negando o luto pela morte de teu pai! E você contou pra sua mãe que você é gay depois que teu pai morreu, não foi?

Leandro (em tom sereno, embora contrariado com esse interrogatório): Sim, foi depois, uns seis meses depois. Mas eu não tô negando luto algum. Eu nunca chorei pela morte de meu pai – nem quando soube, nem no enterro, nem nunca. Eu até queria ter chorado, sabia que devia ter chorado, que as pessoas esperavam isso e etc., tipo uma obrigação cultural. Mas eu simplesmente não consegui. Talvez eu até tenha ficado meio triste, triste por tabela, pelo sofrimento de minha tia, pelo desespero de mamãe quando o caixão desceu durante o sepultamento... Mas não “de luto”. Na verdade, acho que não sei bem o que eu senti.

Fulano (elevando o tom de voz): Viado, pra que serve toda essa tua antropologia, se você não é capaz nem de saber o que sentiu quando teu pai morreu?!

Leandro (a esta altura já bastante abalado): Olha... Sendo bem sincero, acho que a única coisa que senti quando meu pai morreu foi alívio. Porque eu não ia ter que lidar com o problema de decidir se eu contava ou não pra ele se sou gay, nem com o problema de ter que mentir e esconder, ou ter que lidar com a raiva ou o desgosto dele quando ele soubesse...

Fulano (me interrompendo, soando perplexo e exaltado): Meu Deus, Leandro! Isso tudo são racionalizações! E isso não é você falando, isso é a homofobia falando! Foi a homofobia – da cultura, da sociedade – que te impediu de sentir o afeto que você devia ter sentido por teu pai, e de chorar pela morte dele! (Notas sobre o dia 21/12/2012, registradas em 26/12/2012).

Fiquei em silêncio por um breve instante, tentando processar racionalmente essa interpelação, e imediatamente comecei a chorar em alto e bom som – intensa e convulsivamente, de um jeito como nunca fizera em toda minha vida adulta, durante vários minutos e com uma força tal que desconhecidos paravam a nossa volta pra perguntar o que estava acontecendo. Meu amigo esclareceu para alguns desses transeuntes que eu estava abalado por ter perdido uma pessoa próxima da família – o que não deixava de ser verdade, ainda que a reação a essa perda tivesse chegado com mais ou menos duas décadas de atraso. Precisei me agachar por alguns instantes na calçada pra recobrar o fôlego, enquanto era alvejado por palavras de conforto oferecidas por este meu amigo. Minutos após essa crise, paramos em uma lanchonete para beber água com gás e, talvez com a intenção de amenizar meu patente constrangimento, ele fez uma provocação em tom bem humorado: “Essa sessão de terapia em praça pública, você vai escrever sobre ela em tua tese, né?”, ao que prontamente respondi, em tom assertivo: “Em hipótese alguma!”⁶.

⁶ A despeito do tom jocoso e informal desse comentário, a comparação entre antropologia e psicanálise poderia render desdobramentos diversos. Zilly (2017), em pesquisa que investigou o engajamento de intelectuais brasileiros com a agenda dos Direitos Sexuais, argumentou que o envolvimento político-intelectual com questões de gênero e sexualidade é afetivo, regulado por gramáticas da emoção. A descoberta de teorias que ajudam a dar sentido para experiências e inquietações pessoais é, frequentemente, apresentada como fonte de “alívio”, “satisfação” e/ou “encantamento” – que Zilly equipara às experiências da cura xamânica e psicanalítica, partindo de texto clássico de Levi-Strauss (2008 [1949]), que estabelece uma analogia formal entre estas duas modalidades de prática terapêutica. O engajamento com essas agendas de pesquisa estaria associado, pelos interlocutores de Zilly, a

Não custa esclarecer que meu pai era um homem sexista e homofóbico; que enquanto um adolescente gay “no armário” (que tinha, inclusive, certa dificuldade para reconhecer e aceitar a própria orientação sexual), eu ocupava um lugar bastante vulnerável na relação com ele, marcada por hierarquias e relações de poder intergeracionais (e por sentimentos misturados de respeito, medo e ressentimento); que em uma ocasião e outra meu pai já externara, de forma bastante agressiva, a desconfiança de que eu pudesse ser homossexual por “ainda” não ter uma namorada, ou por considerar pouco masculino meu gosto pessoal pela flauta-doce, instrumento musical ao qual eu dedicava horas diárias de adicção nessa época.

Durante muito tempo, guardei esta cena do Natal de 2012 (e as notas fragmentárias que fiz acerca dela) comigo mesmo; é possível que eu a tenha mencionado para uma ou outra pessoa, sem esmiuçar detalhes. Ao fazer esse registro, eu não tinha a menor intenção de utilizá-lo como material de pesquisa; eu estava simplesmente tentando organizar minhas ideias no papel, para entender melhor o que ocorrera e, o que eu sentira nessa situação. Falar sobre ela é, de certo modo, revivê-la – o discurso emotivo não descreve fatos puros, nem carrega ideias abstratas; ele move, transporta e transforma pessoas. Talvez a/o leitor/a, a esta altura, esteja se perguntando o que no fim das contas eu aprendi a partir dessa experiência. Passados dez anos, me sinto capaz não somente de expor publicamente essa história, mas talvez de extrair dela alguma potencialidade analítica, para fins da argumentação que estou construindo neste artigo. Afinal, a exposição do *self* da/o etnógrafa/o é,

experiências cognitivo-afetivas de atribuição de sentido a situações perturbadoras (geradoras de “choque moral”); a adesão a essas teorias seria vivenciada como uma experiência libertadora e transformadora.

para fins da escrita acadêmica, totalmente destituída de valor se não estiver integrada à construção de uma argumentação (BEHAR, 1996, p. 14).

Uma pista para esta reflexão pode ser encontrada na sugestão de Michele Rosaldo (2019 [1984]) de que emoção e cognição não são aspectos opostos e incomensuráveis da pessoa humana, mas formas distintas de *pensamento*, articuladas no bojo dos processos de constituição do *self*: o pensamento racional seria mais “frio” e lento, distante da experiência, enquanto a emoção é um modo de pensamento “quente”, corporalizado e engajado com o mundo. Outra pista pode ser derivada do programa de pesquisa delineado por Abu-Lughod e Lutz (1990), na proposição de (inspiração foucaultiana) de que as emoções sejam tratadas como *discursos* (enunciados dotados de eficácia, que constituem objetos e sujeitos no mundo), que são corporalizados/incorporados, e que guardam relação com ordens morais e aspectos estruturais da vida social.

Uma consequência direta destas perspectivas é que tanto razão quanto emoção podem propiciar compreensões sobre o funcionamento do mundo – argumento presente, por exemplo, na discussão de Renato Rosaldo (1993 [1989]), sobre a experiência de dor e raiva que vivenciou com a morte de sua esposa (Michele Rosaldo, citada logo acima), ocorrida em um acidente enquanto esta realizava pesquisa de campo nas Filipinas. Rosaldo sugere que essa experiência pessoal de perda lhe facultou uma melhor compreensão do discurso de seus interlocutores Ilongot, que conectava o luto à fúria. Entre os Ilongot, a perda de um parente próximo deflagrava um sentimento de aflição e ira, o impulso para a “caça de cabeças”, que só poderia ser aplacado retirando outra vida humana (prática obstruída pela proibição estatal à caça de cabeças, a partir de 1972). Rosaldo parte de uma premissa da antropologia hermenêutica, de que o posicionamento inicial dos antropólogos (i.e.,

sua perspectiva) se modifica ao longo do processo de interpretação e compreensão da cultura do Outro. Esta abordagem hermenêutica, contudo, priorizaria cognição e pensamento racional, negligenciando o papel que experiências emocionais podem desempenhar nesses processos. O argumento, *grosso modo*, é que estes afetos comparecem na constituição de um “sujeito posicionado”: inicialmente, Rosaldo tentava encontrar significados e explicações racionais para a “raiva” Ilongot, e não estava adequadamente posicionado para compreender sua força subjetiva; o luto devastador pela morte súbita e precoce de sua esposa, contudo, opera uma transformação neste posicionamento inicial, impactando a construção de interpretações na escrita etnográfica. Além disto, ele afirma que a evocação da experiência pessoal do etnógrafo ajuda a comunicar, para o leitor, “a qualidade e intensidade da fúria Ilongot de forma mais acessível ao leitor que modos mais desengajados de escrita” (Rosaldo, 1993 [1989], p. 11).

Se aderirmos às perspectivas expostas acima, podemos assumir que experiências afetivas vivenciadas pelo pesquisador (seja durante o trabalho de campo, seja em situações sociais de outra ordem) transformam seu *self*, sua subjetividade e a posição ou posições de sujeito que ele ocupava até então. Esses deslocamentos podem ocorrer de forma suave ou abrupta, mas parecem estar no cerne das mudanças de perspectiva que todo antropólogo atravessa ao conduzir observação participante: a compreensão da experiência do outro, no fundo, seria um processo simultaneamente cognitivo e emotivo, cujo componente afetivo é ainda pouco discutido em debates metodológicos na área. Notem que, embora o foco do autor seja no impacto de emoções sobre processos cognitivos, existe também evidência de que formas de engajamento político possam ser motivadas por discursos emotivos

(ZILLY, 2017; JASPER, 2016). Poderíamos, por conseguinte, questionar se existem conexões entre políticas do conhecimento e políticas do sentimento: os posicionamentos ético-políticos da/o pesquisador/a comprometida/o com a produção de “saberes localizados”, nos termos de Haraway (1995), são estritamente racionais? Ou poderiam estar acoplados a experiências e discursos emotivos, por vezes eclipsados pela adoção de estratégias de “escrita invulnerável”?

A cena do passeio natalino no centro comercial de Madureira me possibilitou – de maneira um tanto quanto turbulenta, leia-se – conectar minha experiência pessoal paradoxal com o luto (o reconhecimento de uma prescrição moral ao trabalho de luto, conjugado ao que eu considerava uma incapacidade pessoal em atender a esta prescrição coletiva) a processos político-culturais mais amplos (a “homofobia” estrutural). A rigor, não vem ao caso se a explicação fornecida de forma improvisada por meu amigo poderia ou não, de um ponto de vista analítico, ser considerada a mais satisfatória ou adequada; a questão aqui é que, naquela situação social, ela funcionou como a fagulha que deflagra um incêndio, queimando e iluminando ao mesmo tempo.

Expectativas culturais marcadas por preconceito sexual não determinam o que tais e quais pessoas sentem ou deixam de sentir, mas fornecem matéria prima para formas de perceber o mundo, de narrar o passado e de construir a si mesmo. A imersão prévia em um universo de preconceitos morais contra a homossexualidade me possibilitava sentir a saída do armário para pessoas vivas como “luto”, como se aqueles vínculos familiares estivessem sendo rompidos. Esse mesmo horizonte cultural torna inteligível que a morte de um familiar possa ser recebida com uma mistura paradoxal de tristeza e alívio – tudo se passa como se

o medo de ser fonte de decepção e/ou ter que lidar com a fúria paterna sobrepunha ou obstruía a emergência dos sentimentos de perda que costumamos nomear como “luto”. De fato, a pista afetivo-intelectual fornecida a golpes de martelo por meu amigo, quando ele sugeriu que eu estava “invertendo” o que “de fato acontece”, rendeu diversos desdobramentos analíticos: por exemplo, uma hipótese com a qual comecei a tatear nessa época, de que os discursos emotivos de minhas interlocutoras e interlocutores seriam, simultaneamente, meios de comunicação e de instituição de “distâncias sociais”, variações situacionais no grau de intimidade entre pessoas que estão atreladas a processos e contextos macroestruturais (PARK, 1970). As reações emocionais e corporais intensas de sofrimento narradas pela mãe que se refere à descoberta da homossexualidade de um filho como uma espécie de luto parecem ser quase uma inversão simétrica do luto não vivido do filho que, ao se descobrir gay, se desconectou dos seus. Em um caso, a mãe chora pela descoberta de uma distância social que a afasta e separa de seu filho, sentida como uma perda; no outro, uma distância social previamente sentida, sofrida e engolida em seco por um filho obstrui a emergência de sentimentos moralmente prescritos de perda por um ente querido. E a matriz que alimenta estes distanciamentos interpessoais é, justamente, o preconceito estrutural contra a homossexualidade: ele fornece a linguagem que torna essas experiências possíveis, do mesmo modo como a linguagem que denuncia o preconceito está entrelaçada à reconfiguração destas distâncias e a emergência de afetos outros.

Convém considerar um último ponto, crucial para entendermos como esse tipo de compreensão pôde ser construída. É o confronto entre a experiência vivida do pesquisador (incluindo relações familiares,

relações com interlocutores em campo e problematizações antropológicas) e perspectivas de valorização da variação sexual e dos direitos sexuais (implicadas na denúncia a formas estruturais de preconceito sexual), deflagrado pelas interpelações muito assertivas de meu amigo durante nosso passeio natalino, que forneceu condições apropriadas para o surgimento dessa intuição afetivo-intelectual. Notem que eu já tinha plena ciência de todos os elementos acionados nessa história, mas a referida situação de interação me levou a conectá-los em rede e senti-los operando em rede de forma totalmente inusitada até então.

Coincidência ou não, minha sensibilidade analítica no tratamento dos materiais da tese melhorou bastante após esse episódio – seja por um reconhecimento da força e do sentido do discurso emotivo de meus interlocutores, quando estes falavam sobre suas relações familiares, seja por uma maior sensibilidade a silêncios, elisões e apagamentos presentes na releitura que estes faziam de suas experiências passadas. Creio que experimentei também mudanças no jeito como penso sobre minha vida pessoal – por exemplo, com relação à cena relatada na introdução deste artigo, hoje compreendo melhor as motivações de Dani e o afeto que ele dedicava a seus pais, e me sinto capaz de reconhecer e problematizar a má-vontade que então sentia ante as escolhas feitas por ele. E, certamente, fiquei bem mais atento e sensível a conexões entre experiências pessoais e cenários culturais mais amplos, na análise e escrita acadêmica. Eu já fora, anteriormente, exposto à recomendação de que o discurso emotivo deve ser articulado a aspectos estruturais da vida social – talvez na leitura de Rezende e Coelho (2010), talvez na leitura de bibliografia trabalhada por estas mesmas autoras, nas disciplinas que cursei com elas na UERJ entre fins dos anos 1990 e início

dos anos 2000. Não obstante, *experimental* este tipo de conexão a partir de uma vivência pessoal oferece um tipo de intuição sintética bastante diferente daquela que é possível alcançar através de contemplação analítica e especulativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de considerações finais, gostaria de retomar a questão que lancei no início deste trabalho, acerca da natureza do fazer científico. Há, evidentemente, mais de um jeito de fazer ciência. Modos convencionais de fazer científico prescrevem a separação entre sujeito e objeto como forma de validar o conhecimento produzido; neste caso, a subjetividade do pesquisador seria uma interferência que pode comprometer a qualidade dos dados, e a separação entre observação participante e vida pessoal se apresenta como um ideal desejável. A adoção de metodologias objetivistas e de uma escrita distanciada oferece (a despeito de qualquer outro mérito que se queira afixar a ela) pelo menos uma ‘vantagem’ para aqueles que a adotam: ela protege a intimidade e o *self* dos pesquisadores do escrutínio público. A escrita posicionada, por outro lado, envolve graus variados de risco e exposição de si. Em pesquisas de viés objetivista, o risco de ver seu trabalho desacreditado é minimizado pela certeza de que um bom uso do método adequado é capaz de controlar flutuações e impurezas que a subjetividade supostamente introduziria. A/o pesquisador/a posicionada/o, por sua vez, sabe que não poderá se amparar nesse tipo de estratégia defensiva. Ao falar de si, ela/e faz opções tão conscientes quanto for possível acerca do que deve (ou não) integrar seu texto, sabendo que deve se equilibrar entre o compromisso ético com seus interlocutores na pesquisa, convenções de escrita pactuadas na

academia, sua adesão a certos valores políticos e/ou outras conexões relevantes, e lidar de um modo ou de outro com sua própria experiência afetiva na escrita.

Nesta releitura de situações passadas, tentei expressar como vivenciei incertezas e ansiedades durante uma experiência de observação participante vivida no mestrado (atinentes a uma insegurança quanto ao que seriam as formas mais ou menos adequadas de condução da pesquisa, mas também às fronteiras borradas entre vida acadêmica e vida pessoal), que reverberavam sobre o processo de escrita. Procurei mostrar como a manutenção de um distanciamento com relação a meus interlocutores funcionava simultaneamente como estratégia defensiva ante tais ansiedades, e como a queda de algumas dessas barricadas favoreceu a construção de relações em campo e a própria realização da pesquisa – processo este que poderia ter sido discutido no texto etnográfico, se eu não tivesse optado por estratégias mais distanciadas de escrita, suprimindo ou borrando aspectos dessa experiência que me pareciam excessivamente pessoais e subjetivos. Tentei, ainda, sinalizar que experiências afetivas vivenciadas pelo antropólogo – tanto em campo, quanto em sua “vida pessoal” – podem oferecer intuições importantes para a construção de uma etnografia.

Não estou afirmando que toda/o pesquisadora/o deva, necessariamente, escancarar suas experiências pessoais na escrita acadêmica. Afora o fato de que as informações expostas têm que ser pertinentes para fins da argumentação conduzida neste ou naquele trabalho, convém considerar que nem todas as pessoas podem estar dispostas a (ou ser capazes de) arcar com custos e implicações dessas formas de exposição de si. E, de resto, a adoção de uma escrita desengajada pode eventualmente ser estratégica (para fins de

interlocução com instituições, gestores públicos, financiadores de pesquisa, etc.). Este ensaio não deve, portanto, ser tomado como uma prescrição compulsória a um *outing* da vida afetiva dos pesquisadores. Procurei, apenas, sugerir que ela é parte integrante dos processos de pesquisa, e que devemos estar atentas/os a ela: as compreensões que alcançamos em campo, tal como o conhecimento científico que produzimos a partir delas, dificilmente poderiam ser resultado de processos puramente cognitivos. Acredito que reconhecer a força dos afetos que nos movem a pensar desta ou daquela maneira, e identificar situações sociais (de campo, ou outras) que ensejaram sua constituição, pode nos ajudar a produzir textos, senão melhores, ao menos mais calorosos e envolventes que uma escrita acadêmica “fria”. Cabe, contudo, a/o leitor/a avaliar se esse tipo de prática de pesquisa e de escrita acadêmica sustenta tais e quais vantagens em comparação com estilos mais objetivistas de construção de conhecimento científico – e, em caso positivo, decidir se/como pretende aderir a este tipo de abordagem em suas próprias pesquisas.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, L.; LUTZ, C. Introduction: Emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, C.; ABU-LUGHOD, L. (Org.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
- BECKER, H. A moralidade da representação. In: BECKER, H. **Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 10-17.
- BEHAR, R. **The vulnerable observer**. Anthropology that breaks your heart. Boston: Beacon Press, 1996.
- BOLTON, R. Tricks, friends, and lovers: erotic encounters in the field. In: KULICK, D.; WILLSON, M. (Org.). **Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork**. London: Routledge, 1995. p. 106-126.

- BUTLER, J. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998 [1986].
- COELHO, M. C. As emoções e o trabalho intelectual. **Horizontes Antropológicos**, v. 25, n. 54, p. 273-297, 2019.
- FABIAN, J. **O tempo e o outro**: como a Antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GEERTZ, C. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, C. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 85-107.
- GEERTZ, C. Estar lá: a antropologia e o cenário da escrita. In: GEERTZ, C. **Obras e Vidas**: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOFFMAN, E. A natureza da deferência e do porte. In: GOFFMAN, E. **Ritual de interação**: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 51-94.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.
- HOCHSCHILD, A. R. Trabalho emocional, regras de sentimento e estrutura social. In: COELHO, M. C. (Org). **Estudos sobre interação**: textos escolhidos. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013. p. 169-209.
- JASPER, J. M. **Protesto**: uma introdução aos movimentos sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.
- KULICK, D. Introduction: The sexual life of anthropologists: erotic subjectivity and ethnographic work. In: KULICK, D.; WILLSON, M. (Org.). **Taboo**: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London: Routledge, 1995. p. 1-21.
- LEVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: LEVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac & Naify, 2008 [1949]. p. 181-200.
- MALINOWSKI, B. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

- McCLINTOCK, A. **Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Unicamp, 2010.
- MERTON, R. K. Puritanismo, pietismo e ciência. In: MERTON, R. K. **Ensaio de sociologia da ciência**. São Paulo: 34, 2013 [1936].
- OLIVEIRA, L. Ver e ser visto: fazendo etnografia das práticas sexuais. In: **Gestos que pesam: performance de gênero e práticas homossexuais em contexto de camadas populares**. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) –Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006.
- OLIVEIRA, L. Prefácio. In: GOMES FILHO, A. S.; SILVA, L. M.; DUARTE, S. M. (Org.). **Violência de Gênero: resistência em tempos de crise no Brasil**. João Pessoa: Ideia, 2017. s.p.
- PARK, R. E. Distância social. In: PIERSON, D. **Estudos de Organização Social: leituras de sociologia e antropologia social (tomo II)**. São Paulo: Martins, 1970 [1924].
- PRATT, M. L. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EDUSC, 1999.
- PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2008.
- RIBEIRO, D. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019.
- ROSALDO, R. **Culture and truth: the remaking of social analysis**. Boston: Beacon Press, 1989.
- ROSALDO, M. Z. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 18, n. 54, p. 31-49, dez. 2019.
- SIMÕES, J. A.; FRANÇA, I. L.; MACEDO, M. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. **Cadernos Pagu**, n. 35, p. 37-78, dez. 2010.
- STOCKING JR., G. W. The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING JR., G. W. (Ed.). **Observers observed: essays on ethnographic fieldwork**. History of Anthropology, v. 1. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p.70-120.
- TAMBIAH, S. J. Magic, science and religion in western thought: anthropology's intellectual legacy. In: TAMBIAH, S. J. **Magic, science, religion and the scope of rationality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TYLOR, E. B. A ciência da cultura. In: CASTRO, C. (Org.). **Evolucionismo cultural**: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005 [1871].

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

ZILLI, B. D. Teorias que libertam: narrativas de intelectuais brasileiros sobre engajamento em Direitos Sexuais. **Intersecções: Revista de Estudos Interdisciplinares**, v. 19, n. 1, p. 106-128, jun. 2017.