

Ética, conflitos em campo e sua textualização: experiência de pesquisa antes, durante e depois da Romaria do Padre Cícero Romão

Tayná Almeida de Paula

Doutoranda em Antropologia Social (DAN/UNICAMP)
taynalmeida.cs@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-3494-5905>

RESUMO

No presente relato etnográfico descrevo uma série de questões voltadas à ética, conflitos em campo e sua textualização, no contexto de pesquisa com um grupo alagoano de folguedo popular intitulado Guerreiro. Trato, em particular, de algumas experiências vivenciadas no ano de 2019 em uma viagem de nove dias à Romaria do Padre Cícero Romão, em Juazeiro do Norte/CE, a partir da qual minha posicionalidade de “pesquisadora”, possível “romeira” e “membra da família” de alguns interlocutores de pesquisa criou um lugar fronteiro de interrogação aos mitos fundadores da disciplina antropológica, tal como a doutrina de objetividade científica. Nesse sentido, perpassando através da observação participante por questões de gênero, etnia e raça, classe, religiosidade, geração e escolaridade, apresento uma experiência de campo que complexifica a distinção entre Eus e Outros na centralidade do paradigma antropológico.

Palavras-chave: Guerreiro; Pesquisa Antropológica; Posicionalidade; Religiosidade; Observação participante.

Ethics, conflicts in the field and their textualization: research experience before, during and after the Pilgrimage of Padre Cícero Romão

ABSTRACT

In the present ethnographic report, I describe a series of issues related to ethics, conflicts in the field and their textualization, in the context of research with a popular folklore group from Alagoas entitled Guerreiro. I deal, in particular, with some experiences lived in 2019 in a nine-day trip to the Romaria do Padre Cícero Romão, in Juazeiro do Norte/CE, from which my positionality as a “researcher”, possible “pilgrim” and “family member” of some research interlocutors created a frontier place of questioning the founding myths of the anthropological discipline, such as the doctrine of scientific objectivity. In this sense, passing through participant observation by questions of gender, ethnicity and race, class, religiosity, generation and schooling, I present a field experience that complicates the distinction between Selves and Others in the centrality of the anthropological paradigm.

Keywords: Guerreiro; Anthropological Research; Positionality; Religiosity; Participant observation.

Ética, conflictos en el campo y su textualización: experiencia de investigación antes, durante y después de la Romería del Padre Cícero Romão

RESUMEN

En el presente informe etnográfico, describo una serie de cuestiones relacionadas con la ética, los conflictos en el campo y su textualización, en el contexto de una investigación con un grupo alagoano de folklore popular llamado Guerreiro. Trato, en particular, algunas experiencias con el grupo en 2019 en un viaje de nueve días a la Romaria do Padre Cícero Romão, en Juazeiro do Norte/CE, de donde mi posición como “investigadora”, posible “peregrina” y “familiar” de algunos interlocutores de la investigación creó un lugar fronterizo de interrogación a los mitos fundacionales de la disciplina antropológica, como la doctrina de la objetividad científica. En ese sentido, pasando por la observación participante por cuestiones de género, etnia y raza, clase, religiosidad, generación y escolaridad, presento una experiencia de campo que complica la distinción entre Yos y Otros en la centralidad del paradigma antropológico.

Palabras clave: Guerreiro; Investigación Antropológica; Posicionalidad; Religiosidad; Observación participante.

Era 7 de setembro de 2019 e estava eu embarcando numa aventura transformadora. Alguns preferem chamar de trabalho de campo antropológico embora eu acredite, hoje, que apenas a palavra trabalho não seja suficiente para descrever essa trajetória de pesquisa e aprendizado. Às 5 horas da manhã na calçada de Dona Ana¹ estávamos nós, um grupo de aproximadamente 17 pessoas com colchões, malas, caixas, ventiladores, panelas, garrafas de café, trajes folclóricos e outras bagagens aguardando pelo ônibus que nos transportaria pelas próximas 12 horas à Romaria do Padre Cicero Romão — peregrinação religiosa católica que acontece anualmente na cidade de Juazeiro do Norte, no Estado do Ceará. Naquele dia, viajávamos em um grupo de “romeiros”², também “brincantes”³ de Guerreiro, folguedo popular alagoano definido pelo folclorista e antropólogo autodidata Theotônio Vilela Brandão (2003) como um auto natalino, uma mescla de Reisados, Auto dos Caboclinhos, Pastoris e festas totêmicas de origem africana e ameríndia.

Com atraso, às 6 horas o ônibus com Santa Quitéria estampada no vidro frontal chegou. Era buzina, rojão e cantoria, começava ali a Romaria do Padre Cícero. Foram ao todo nove dias de experiência de campo com encontros e desencontros de toda minha vivência pessoal e profissional. Dias acompanhando missas, devoções e penitências e, nos momentos informais no rancho em que nos hospedamos, gargalhadas, contação de histórias e preparações para as apresentações do grupo artístico de Guerreiro, com qual construí uma parceria de pesquisa entre os anos de 2017 e 2019. Grupo esse que também costumava se apresentar durante a Romaria em Juazeiro. Foi assim que aos meus 23 anos, meses antes de me tornar formalmente uma cientista social, convivi esses momentos com pessoas majoritariamente acima dos 60 anos de idade. A de maior trajetória, Dona Valdilene — já não mais entre nós, completou seus 90 anos durante a viagem.

Ao longo do processo de pesquisa e visitação aos ensaios de Guerreiro em Alagoas, em que no campo da antropologia visual eu construía uma fotoetnografia compartilhada com o grupo, fui convidada algumas vezes por diferentes membros para viajar à Juazeiro do Norte, atividade que grande parte deles, os brincantes, também católicos, costumam fazer juntos anualmente com entusiasmo. Para mim, esse convite não se tratava apenas de assistir à apresentação do Guerreiro fora de Alagoas, o que me permitiria pensar nos

¹ Me utilizo de pseudônimos neste ensaio, em função de resguardar a privacidade dos sujeitos colaboradores da pesquisa. Pelo mesmo motivo, omitirei o nome do grupo de Guerreiro pesquisado.

² Romeiro é uma categoria êmica definida pelos próprios sujeitos colaboradores da pesquisa, que diz respeito ao sujeito que viaja em peregrinação religiosa.

³ Brincante é uma categoria êmica definida pelos próprios sujeitos colaboradores da pesquisa, que diz respeito aos artistas que constroem os folguedos populares.

itinerários do grupo, mas também de acessar outras dimensões e identidades de suas vidas que ultrapassassem a condição reducionista de meros brincantes, mestres e mestras de folguedo popular. Quais outras histórias eles tinham a me contar e que o recorte de pesquisa pautado nos estudos do “folclore”, de alguma forma, os limitava? Eis, então, o motivo de minha presença na Romaria.

Neste relato etnográfico busco narrar como questões voltadas à ética, conflitos em campo e sua textualização conformaram as experiências vivenciadas antes, durante e depois da Romaria. Aline Bonetti e Soraya Fleischer (2010)⁴ observam que desde a sistematização do método etnográfico muito é falado sobre os percalços enfrentados ao longo do trabalho de campo, com os quais aprendemos a lidar de maneira intuitiva e experimental. Contudo, considerando que nem sempre as imprevisibilidades, vicissitudes, inseguranças, os conflitos, medos e assédios — os “riscos” — que acontecem tanto com os antropólogos como com os sujeitos de pesquisa aparecem em nossas análises e textos lapidados (BONETTI; FLEISCHER, 2010), meu objetivo é coletivizar a partir da minha posicionalidade em campo, a experiência desenvolvida pela observação participante. Para tanto, perpasso questões de gênero, etnia e raça, classe, religiosidade, geração e escolaridade, no intuito de demonstrar como se desenrolaram na Romaria, bem como para complexificar a distinção entre Eus e Outros na centralidade do paradigma antropológico.

Antes do campo propriamente dito, entre a decisão de ir ou não à Romaria, diversas inquietações me atravessaram, uma delas, o fato das minhas companheiras de grupo de pesquisa não terem financiamento naquele momento para me acompanhar. Não me preocupava apenas o fato de ir sozinha para um lugar desconhecido, mas também dormir e acordar com pessoas — sobretudo homens — com os quais eu não tinha contato fora do âmbito da pesquisa. Como colocado pela antropóloga com pseudônimo Eva Moreno, a qual sofreu um estupro durante sua pesquisa e tempos depois refletiu sobre em um artigo, “em uma situação de campo, o simples fato de que se é uma antropóloga mulher solteira fazendo seu próprio trabalho pode apresentar uma provocação intolerável a alguns indivíduos” (MORENO, 2017, p. 237), e isso — a desigualdade gênero — me fazia temer. Sem que eu expusesse a situação, Dona Ana, membra do Guerreiro e coordenadora da viagem à Romaria, além de interlocutora de pesquisa, deixou claro que em hipótese alguma eu dormiria longe dela, e que separaria os dormitórios dos homens das mulheres.

⁴ Cabe ressaltar que as reflexões mobilizadas pelas autoras são oriundas do X Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste (X ABANNE) de 2007, sediado na Universidade Federal de Sergipe, onde foi organizado o Grupo de Trabalho Etnografia Arriscada: Dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo.

Tranquilizada, o cuidado com o qual ela me tratava foi o que me fez decidir positivamente sobre a viagem. Em uma tarde, quando fui à casa de Dona Ana acertar algumas questões de minha ida, ela fez questão de enfatizar que, mesmo eu morando em Alagoas, enquanto minha família em outro Estado, conversaria com meus pais a respeito e que eles poderiam ligar para ela a qualquer momento. Como pedido, encaminhei seu número de celular a eles e vice-versa. Esse possível envolvimento dos meus pais na vida acadêmica por parte de Dona Ana, ainda que acolhedor, me trouxe algumas inquietações: esse cuidado deslegitimaria de alguma forma meu *status* de pesquisadora ao longo do trabalho de campo? A ideia de misturar minha vida pessoal e profissional — se é que são separáveis — e os possíveis riscos em campo me acompanharam durante todo o mês que antecedeu a viagem. Em alguns momentos, desconfiava ser apenas uma ansiedade comum a uma cientista social em um de seus primeiros contatos prolongados com o grupo pesquisado.

Eu sabia através de algumas leituras prévias as dificuldades de acompanhar a Romaria e as condições dos ranchos nos quais os romeiros costumavam se hospedar, mas definitivamente, nada se comparou ao que encontrei na viagem. Ao chegarmos em Juazeiro, por volta das 21 horas da noite, o motorista do ônibus nos avisou que o caminho para nosso rancho, previamente negociado por Dona Ana, estava interdito. Descemos, eram mais bagagens que pessoas. Após exaustivas discussões sobre o que fazer diante daquela situação imprevista, Seu Tadeu, marido de Dona Ana e brincante de Guerreiro, sugeriu alugarmos um transporte que, em duas viagens, levasse nossas bagagens e, posteriormente, nos levasse até o rancho. Feito. Mas, devido ao espaço limitado da vã, a filha de Dona Ana, apelidada de Cida, Dona Cícera, brincante de Guerreiro e eu, fomos caminhando até o destino do grupo, carregando muitas malas. Ser jovem em relação aos idosos era em alguns momentos indicativo de força, assim, andei muitos quilômetros carregando um peso do qual eu não sabia que era capaz. Meu corpo inteiro pedia socorro.

Chegando ao rancho frequentado por Dona Ana há exatos 44 anos, me deparei com uma casa térrea, na qual um único corredor, apertado, dava acesso a vários cômodos, um em seguida do outro. Não havia janelas, nem móveis. Enquanto eu adentrava o lugar, arrastando caixas muito maiores que eu, sentia o cheiro de mofo e notava o excesso de teias de aranha. Na pia ao fundo desse corredor, ao girar a torneira encoberta de gordura, não descia sequer uma gota d'água. Ouvi rumores que o dono do rancho havia ficado internado por um tempo e os filhos é que estavam na administração do local, o que explicava a condição insalubre. Cida foi a primeira a se manifestar, exclamando repetidas

vezes que ter pouco dinheiro não significava se submeter àquele tipo de situação: “a gente é pobre, mas não é sujo não!”. Algumas mulheres, especialmente, se posicionaram a favor da mudança de local. Retiramos todas as bagagens do rancho. Daí em diante uma série de conflitos se desencadeou: ao perceber os murmúrios o dono do rancho, conhecido de Dona Ana, bateu as portas diante de nós, gritando exaltado: “romeiro de Ana eu não aceito nunca mais!”. Já passava das 22 horas.

Na rua, preocupada com nossa situação em um lugar desconhecido, com os mais idosos e com alguns pertences, como minha câmera fotográfica — principal instrumento de trabalho de campo — eu esperava junto a eles aflita. Dona Ana, na chateação com o que acabara de acontecer, procurava desesperadamente um novo lugar. O problema é que não encontrávamos um rancho abaixo de 100 reais (o anterior cobrava um valor de 70 reais por pessoa para todos os dias da viagem). Em alguns momentos, ela vinha eufórica e constrangida até mim dizendo que ficaria tudo bem. Entre o vai e vem nos ranchos, os conflitos ultrapassaram nosso grupo. Os donos desses espaços que povoavam aquela rua começaram a brigar entre si por hóspedes — uma gritaria! Já era mais de 4 horas da manhã quando uma das donas, que não podia nos hospedar por ter se comprometido em receber um grupo maior de romeiros nos próximos dias, se solidarizou nos abrigoando em seu rancho pelo resto da madrugada, de favor. Eu estava exausta.

Como aponta, novamente, Eva Moreno, “é impossível ser um observador participante e um eventual repórter em uma situação em que sua vida e o seu *self* estão em jogo” (MORENO, 2017, p. 238). Minha inquietação para que aquela situação, em especial, passasse logo — a qual compreendo imbricada no que Aline Bonetti e Soraya Fleischer (2010) chamam de “etnografia arriscada”⁵, fazia questionar minha postura profissional. Dali em diante, fui afetada pelo campo cada vez mais. Armei minha rede e dormi. Já de manhã, às 6 horas, a agitação das pessoas conversando no rancho era intensa, a dona do local havia conseguido um outro espaço disponível para nós. Através de uma “cotinha”⁶, pagamos um frete para nossas bagagens e fomos caminhando. Acontece que, chegando lá, o casal de donos do local ao verem a quantidade de pessoas, disse ser impossível nos receber. Seguimos para alguns outros, todos caros aos olhos do grupo. Dona Ana o tempo todo repetia: “Romeiro meu não tem condição de ficar em pousada!”. O grupo, reiterando

⁵ O sentido atribuído a etnografia-arriscada tem relação com “situações-limite”, “eventos arriscados” e “imprevisibilidades”, de importância para discutir os rendimentos epistemológicos dos “riscos” em campo (BONETTI; FLEISCHER, 2007).

⁶ Termo utilizado pelos interlocutores de pesquisa que se refere a colaboração individual em prol de uma quantia de dinheiro que privilegie o coletivo.

uma consciência de classe, afirmava que só poderia se hospedar em rancho. Sem saída, pois a cidade já estava superlotada de romeiros, o grupo concordou em pagar 90 reais em um rancho.

No novo local, nos dividimos em um cômodo que serviria como dormitório para 17 pessoas, um banheiro e uma cozinha. Estrategicamente, nos momentos de descanso, as pessoas com colchão se deitavam ocupando todo o espaço que havia no chão e as outras, como eu, estendiam suas redes por cima delas. Um dos maiores problemas desse rancho era o portão quebrado, que facilitava o acesso de quem estava na rua ao nosso dormitório. Além disso, a dona do rancho nos dificultou um pouco a vida: não podíamos dormir fora do espaço definido como dormitório, não podíamos beber da água potável que dispunha no galão, não podíamos gastar água a mais do que ela determinava (insuficiente para 17 pessoas), não podíamos utilizar qualquer louça de sua cozinha e o que mais me surpreendeu: não podíamos nem ao menos estender nossas toalhas de banho na única e pequena área externa que lá havia. Quando essas regras eram de alguma forma violadas, ela reagia desligando o registro de água ou manchando propositalmente com água sanitária nossas roupas estendidas. Mas se os romeiros não pareciam ser bem-vindos, ela simpatizava com minha figura, dizia que eu lembrava sua neta. Um dia, conversando comigo sobre as reações negativas dos romeiros às suas atitudes, ela me disse que Padre Cícero Romão pedia para ir a Juazeiro apenas quem tivesse dinheiro, ou seja, quem pudesse suprir as próprias necessidades para estar lá – o que acentuava um conflito com os romeiros.

Digo isso porque todos esses “imponderáveis da vida real”, como chamou Bronislaw Malinowski na introdução da obra clássica *Argonautas do Pacífico Ocidental*, de 1922, ao falar sobre as dificuldades enfrentadas por pesquisadores em campo, me faziam questionar o meu envolvimento com a pesquisa. Era difícil focar no que realmente me interessava. E o que realmente me interessava? Ora, será que todas essas situações já não davam suporte e eram a minha pesquisa? Eu não queria conhecer outras dimensões das vidas das pessoas com quem eu me relacionava em campo? Eu não queria adentrar seus contextos experienciais para além do recorte de pesquisa? Cada dia que passava eu ficava mais certa de que esse era o caminho, afinal, como me diziam: “vida de romeiro não é fácil”, e acrescento, a de pesquisadora também não. Jeanne Favret-Saada (2005), em uma crítica à observação-participante, afirma a respeito da participação que é mais a pessoa pesquisada que parece participar do trabalho do antropólogo do que o antropólogo de suas vidas, sendo preciso, pelo contrário, sermos afetados. Aceitar a participar das vidas

dessas pessoas, nesse sentido, teria relação não com a empatia — o ato de se colocar no lugar do outro — mas com “ser afetada” pelas mesmas questões que afetam os colaboradores da pesquisa, como acontecia no contexto de nossa viagem.

Dentro da ideia de me permitir ser afetada, entendia que as penitências eram importantes para eles e por isso os acompanhava. Uma delas teve início com uma caminhada às 2h30 da madrugada e só terminou 12 horas da tarde (depois disso ainda acompanhei a enérgica Dona Ana ao populoso centro da cidade em tempos de Romaria). Todavia, na medida em que começamos a participar dos rituais, como as idas às missas, mesmo que aquilo não fosse algo novo em minha experiência de vida, fazia com que um desconforto tomasse conta de todo o meu corpo. Não se tratava de observar participativamente, como a tradição antropológica propõe, muito menos, de aceitar ser afetada rumo a um afeto involuntário. Por eu não estar envolvida espiritualmente com aquela religiosidade, ou mesmo emocionalmente, estar nos rituais parecia um enorme desrespeito à fé de meus companheiros. Em alguns casos, como pedir a benção a todas as estátuas do Padre Cícero Romão espalhadas pela cidade (inclusive as que estavam fora dos espaços tidos como sagrados), ou então louvar e pagar penitências, eu não me sentia fiel a mim e, principalmente, a eles. Entre os pedidos de alguns romeiros para que eu repetisse os rituais e minha sensação de que estava desrespeitando o que para eles era tão sagrado, se encontrava o meu dilema ético — um questionamento aos limites do trabalho de campo.

Um dia, ao sair do banho me deparei com um grupo de membros da igreja que foram até nosso rancho rezar por nós. Ao ver de longe aquela cena, de todos em círculo de mãos dadas e olhos fechados, me vi dando alguns passos para trás, me escondendo para apenas ouvir, e esperei o término do ritual. Embora eu não desconsiderasse, de forma alguma, a importância de acompanhá-los e me esforçasse para fazer o que pediam, meu maior desafio na viagem foi encontrar um lugar fronteiro, primeiro, entre pesquisadora e “romeira”. Quando fui convidada à Romaria, Dona Ana me perguntou sobre minha religião, expliquei ter formação católica, mas já não ser praticante. Isso foi suficiente para ela. Ou pelo menos, o que ela entendeu disso. Frente a imprecisão do que era para ela — e como tenho demonstrado, para mim — o ofício de uma antropóloga naquele campo, se por um lado meu interesse de observar demonstrava alguns limites na participação ritualística da Romaria, por outro meu interesse de participar demonstrava alguns limites na observação.

Fora isso, outro aspecto que me deslocou da posição de pesquisadora foi desde o início da viagem eu ser imaginariamente agregada ao núcleo familiar de Dona Ana, seu marido Tadeu e sua filha Cida, de 50 anos — por eles. Quando perguntavam a ela, Dona Ana, se eu era sua neta, ela dizia com ternura: “não, mas é como se fosse!”. A tutela que os romeiros em geral, e eles três em particular, criaram com minha pessoa, possivelmente por ser mulher e jovem em relação a eles, além do fato de eu estar lá pelo intermédio de Dona Ana, contrastava a todo tempo com a visão que eu tinha construído sobre “autoridade etnográfica”, na qual o “mito do trabalho de campo” ganha sentido (CLIFFORD, 2002). Na autoridade etnográfica, a relação entre o “sujeito que pesquisa” e o “objeto pesquisado” que acompanha a formação da disciplina, demarca certa hierarquia entre as pessoas envolvidas no empreendimento etnográfico, sobretudo pela premissa de objetividade, neutralidade e imparcialidade científica. Todavia, as fronteiras dessa relação começavam a ser borradas na medida em que eu adentrava mais o campo, sendo percebida para além de “pesquisadora”, como uma potencial “romeira” e “membra da família”.

Aos poucos nossos papéis sociais, bem como nossas coisas, foram se misturando — o eu antropológico distante, dissolvido pela familiarização. Me dei conta disso quando um dia dividia espontaneamente um colchão com Dona Ana, ela me mostrava conteúdos em seu celular; quando certa vez pedi a Cidinha que pegasse meus pertences guardados em sua bolsa pessoal, e já nem me lembrava como eles haviam parado lá; ou então, quando seu Tadeu me ouviu falando que iria na praça tomar suco de laranja e, antes mesmo que eu saísse do rancho, comprou vários sucos em pó do mesmo sabor, na intenção de me satisfazer. O lugar demarcado por eles de uma suposta “membra” da família também pôde ser reconhecido quando no único dia em que almoçamos fora do rancho, fui levada junto à família de Dona Ana, Seu Tadeu e Cida. Cabe ainda lembrar que, nas noites da Romaria, eu sempre ia com as mulheres do rancho aos shows religiosos que havia na praça da cidade. O neto de Dona Cícera, criado por ela, de 16 anos — único jovem no rancho além de mim, embora já não apresentasse tanto entusiasmo para brincar o Guerreiro, aproveitava esses momentos para participar das “batalhas de passinho” de bregafunk⁷ que ocorriam paralelamente ao evento religioso. Uma noite quando fui junto a Dona Cícera assisti-lo, acabamos retornando ao rancho depois das demais e do horário previsto. Ao chegarmos, Dona Ana estava acordada, aguardando extremamente preocupada por minha volta.

⁷ O bregafunk é uma mistura dos ritmos musicais de “brega” e “funk”. Na dança, é conhecido como “passinho”.

Cida, além de brincar durante toda a viagem me chamando de “filha”, em alguns momentos insinuou que, fora do campo de pesquisa, eu poderia “conhecer melhor” seu filho, como ela dizia, e realmente estabelecermos um parentesco. Ao contrário de mim, que sou de São Paulo, mas morava em Alagoas, ela é alagoana, mas morava em São Paulo, então as minhas futuras férias pareciam um bom cenário para estar com sua família estendida. Mas como uma mãe em potencial, não foram só de representações positivas que nossa relação se fez. Em um momento em que estávamos aguardando por uma cerimônia pública do lado de fora da igreja, Cida chamou minha atenção pelas tatuagens desenhadas por meu corpo, pois poderiam ser “tentação do demônio”. Parecia que quanto menos experiência de vida por ser mais jovem em relação a ela, mais suscetível eu estaria a “vícios”, como a marcação voluntária no próprio corpo. Aos olhos dela, era necessário que eu fosse orientada.

Ser acolhida como se fosse da família, embora me desse acesso a um lugar privilegiado, me inquietava enquanto pesquisadora: existiria neutralidade, ainda que mínima fosse? Diante um conflito entre Dona Ana e Cida, pela forma que aos olhos da filha, a mãe se doava excessivamente aos outros romeiros, elas deixaram de se falar. Cida se incomodava pelo seguinte motivo: era comum que Dona Ana com a ajuda das outras mulheres do rancho preparasse a comida de todos os romeiros, o que além do gasto financeiro, a impedia de se envolver com as atividades da romaria pelas quais tinha interesse. Além disso, a incomodava a falta de reconhecimento coletivo dos esforços da mãe pelos demais, sobretudo pelos homens. Para ela, isso ficou evidente quando na única vez que Dona Ana avisou, com antecedência, que no dia seguinte não poderia preparar o almoço, alguns não gostaram da ideia a acusando de ocupar um outro patamar social em relação ao restante do grupo. Segundo um deles, ela, e sua família, tinha “condição” — recurso financeiro para almoçar em restaurante, enquanto os outros romeiros não.

Impossível não me envolver, além de eu consolar Cida em seus desabafos diários, confortava os choros acalorados de Dona Ana. Essa situação não isentava meus olhos de lágrimas, e segurá-las era mais um indicativo de como o “mito do antropólogo herói”⁸ (BONETTI; FLEISCHER, 2010) e a doutrina de objetividade científica moldaram minha formação. Esse lugar de proximidade da família me fez entender algumas outras questões e segredos que as sensibilizavam não apenas durante a viagem, mas na própria trajetória de vida. No dia em que chegamos, durante e após a confusão pela procura de um rancho,

⁸ Aqui me refiro a interpretação do “mito do antropólogo-herói”, assexuado, mas na verdade masculino, que desbrava o campo sem demonstrar fragilidades e vulnerabilidades.

Seu Tadeu havia bebido álcool com algumas donas de ranchos da rua em que fomos hospedados de favor. Pela manhã, talvez antes de eu ouvir as agitações que me acordaram, ele foi encontrado dormindo, “caído no esgoto”, como me contou Cida, e o dinheiro de sua carteira havia sido roubado supostamente pelas mulheres. Dona Ana em meio ao estresse caiu de uma cadeira, situação que só fui entender melhor ao fim da viagem, quando Cida e eu a acompanhamos em sua ida ao hospital por estar sentindo fortes dores na coluna.

Estar próxima da família também foi importante para compreender quem eles eram enquanto “sujeitos” posicionados em relações familiares, e não apenas brincantes, o que contribuiu no processo de complexificação dessas figuras. No rancho, ao acessar as histórias daquelas pessoas, inevitavelmente pude me aprofundar no contexto de vida do “popular” para além das representações alegres associadas ao ato de brincar Guerreiro. Como os romeiros e brincantes me contaram em diversos momentos, essa realidade envolve também o sofrimento social: alcoolismo, gravidez involuntária na adolescência, doação de filhos por ausência de condição socioeconômica, morte de filhos por doenças, casos de suicídio e homicídio na família, relacionamentos abusivos, violência doméstica [...]. De todo modo, era interessante perceber como essas histórias me eram contadas. Nelas, menos que o sofrimento, era destacado a sabedoria com quais são enfrentadas.

Lila Abu-Lughod (2018) afirma que nas produções etnográficas devemos atentar constantemente não só para as representações dos grupos estudados, mas também, para a “posicionalidade” do eu antropológico. Como o pesquisador em campo está atravessado por demarcadores étnico-raciais, de gênero, classe, entre outros, e como esses demarcadores influenciam nas interpretações das realidades que pesquisamos? Se por um lado, enquanto pesquisadora, eu estava posicionada nas relações de poder em uma hierarquia superior a eles, essa mesma hierarquia assumia outros contornos — embora não desaparecesse — pelo cuidado e responsabilidade que eles tinham em relação a mim. Assim, senti que essas posicionalidades em campo eram percebidas de modos diferentes por cada uma das pessoas envolvidas no encontro etnográfico. Em alguns momentos, sobretudo quando eu estava com a câmera na mão, era vista como “pesquisadora”; nos rituais, missas, momentos de devoções e penitências, como “romeira”; e no rancho, quando junto a todos eles, como uma menina mais jovem a ser cuidada. Essas identidades em conflito ora eram percebidas por eles juntas, ora separadas.

Os conflitos e riscos inimagináveis em campo não acabaram por aí. O fato de não ter privacidade e achar incômodo fazer minhas notas de campo ali, no rancho, fez com

que eu interrompesse a textualização a caneta e realizasse apenas pequenas notas no celular, risco que não só temia, como vivenciei no retorno para casa: perdi meus diários de campo em uma atualização automática do celular. Da Romaria, me restaram bons amigos, algumas páginas escritas à mão, fotografias e muitas lembranças vivas. Ainda, essa experiência não apagou de minha memória outras inquietações marcantes que aconteceram durante o campo, por exemplo, além do olhar interessado em minha pessoa do neto de Dona Cícera, os papéis de gênero muito bem demarcados naquele espaço, de modo que eu também assumia a responsabilidade de “cuidar” dos homens. Contudo, essas tarefas não eram tão complexas quanto as das mulheres mais velhas, já que eu também era cuidada, por todos. Elas cozinhavam, eu só lavava a louça. O adolescente nem cozinhava, nem lavava. Por outro lado, quando já nos últimos dias da viagem os homens alugaram um cômodo do rancho (até então trancado) para dormir, percebi que ao priorizarem o sono e conforto das mulheres ao longo de todos os dias, estavam exaustos — outra expressão de como os papéis de gênero forjavam comportamentos, e conseqüentemente, o campo.

Assim como a diferença e desigualdade entre gêneros e gerações, os marcadores étnico-racial, de classe e escolarização me chamaram atenção na experiência da viagem. Primeiro, nos casos em que havia nomes repetidos de pessoas dentro do rancho, era comum que acrescentassem o adjetivo “preto” ou “branco” na sequência como método de distinção. Contando comigo, a maioria das pessoas no rancho eram afrodescendentes e descendentes indígenas, o que demarcava naquele contexto uma assimetria étnico-racial, quando comparado às pessoas brancas. Em alguns momentos os “brancos”, também chamados costumeiramente em Alagoas de “galegos”, eram associados por eles às pessoas mais “folgadas” do rancho, despreocupadas com restante do grupo, com as atividades domésticas e com a Romaria como um todo. Já no que diz respeito a classe, não foi só a situação inicial em que Cida se posicionou: “a gente é pobre, mas não é sujo não” que demonstrou um reconhecimento social, mas também, frases como “a gente come farinha porque a gente veio da roça mesmo”, enunciada por Dona Ana para os outros romeiros mais velhos, nascidos no território rural, quando nos alimentávamos.

Por outro lado, mais do que pensar como nos percebíamos ali, também era importante pensar como éramos percebidos. Diante da advertência confessada a mim pela dona do Rancho em que nos hospedamos, de que os brincantes deveriam frequentar a Romaria apenas com condições financeiras para tanto, segundo ela, diferente dos demais, eu era “educada”. Isso se deveu ao fato de nos conflitos que se desenrolaram em resposta

às regras por ela impostas eu não estar envolvida, o que evidenciava uma diferença no modo como éramos vistos naquele espaço. Esta situação em outro extremo, inconclusiva até hoje, não deixava de me inquietar: estaria algo mais sendo tido por “educação” — a percepção/suposição de classe, a idade, a escolaridade, a regionalidade, eu me parecer, aos seus olhos, com sua neta, ou simplesmente eu ter me isentado da discussão? Nesse momento, a autoridade etnográfica que nas relações interpessoais parecia ultrapassar fronteiras, também assumia outros formatos, confirmando assimetrias que por mais que ora atenuadas, condicionaram o encontro etnográfico.

Em Juazeiro, quando entrávamos nas igrejas e museus da cidade, eu era colocada como responsável por assinar o nome de todos os romeiros nos registros de presença. Recordo que ficavam impressionados com a maneira como, para eles, eu escrevia rápido. Foi ali que percebi de modo mais profundo a alteridade de escolaridade, em especial, o letramento, como um dos marcadores de diferenças entre nós. Ao longo de minha relação com Dona Ana, quando era preciso trocarmos mensagens virtuais, eu já sabia que era necessário conversarmos por áudio, mas na Romaria, o iletramento foi percebido como um fenômeno coletivo. Em decorrência disso, nos dilemas éticos desencadeados depois do campo, aplicar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)⁹, a ser lido e assinado por eles foi outro problema: como eles poderiam genuinamente concordar e se responsabilizar por um documento do qual não sabiam de modo autônomo o quão verdadeiro era? Buscando me aproximar da melhor estratégia possível, eu o lia para eles em voz alta, e recebia o consentimento de diferentes formas. Alguns que sabiam como, assinavam lentamente o próprio nome, em alguns casos, a coordenadora do grupo tomava a frente da situação se responsabilizando pelo coletivo.

No mesmo sentido, se ser afetado em campo é uma das possibilidades de enfrentar a objetificação da observação participante, dividida canonicamente entre Eu e Outro, afetar de volta os interlocutores também pareceu ser um enfrentamento — o que levou a me perguntar sobre a “restituição” da investigação, ou seja, “a devolução da pesquisa aos que a tornaram possível” (RIAL, 2014, p. 206). Primeiro, como restituir ao grupo estudado uma etnografia — ou seja, a textualização da experiência de campo (na Romaria, mas principalmente, no acompanhamento do Guerreiro por Alagoas) — quando a maioria dos

⁹ Embora neste relato não seja o objetivo me aprofundar nas inúmeras questões do TCLE que podem ser problematizadas, um dos dilemas éticos referentes a ele esteve relacionado ao consentimento dever ser exclusivamente informado por escrito. Para os brincantes de Guerreiro, o consentimento informado pela oralidade era suficiente no processo de negociação da pesquisa, e obrigatoriedade da escrita parecia gerar constrangimentos.

parceiros de pesquisa foi impossibilitada do processo de alfabetização pela educação formal? Como um dos procedimentos metodológicos em campo era, ao passo que eu fotografava as personagens do Guerreiro, entregar suas próprias imagens impressas a cada um deles (de modo que a partir disso além do compartilhamento de autoria, narrativas biográficas e processos de autorrepresentação imagética fossem acionados), a fotoetnografia — a construção visual da experiência de campo — me pareceu uma saída, já que as imagens se apresentaram como um dos códigos de negociação da pesquisa entre nós. Ainda assim, foi preciso problematizar que essas imagens atreladas ao texto nem sempre representavam para eles os resultados do que eu pesquisava, mas sim, algo semelhante a um álbum de fotografias.

Outro impasse no retorno para a casa foi que, embora eu entendesse o conflito em campo como algo sociologicamente positivo, inerente às relações sociais, na escrita da etnografia, quando o eu antropológico anteriormente dissolvido pelo trabalho de campo teve de ser constituído, como eu faria com que a pessoa leitora do texto construído por mim tivesse o mesmo entendimento que eu, sem omitir questões significativas que perpassaram a experiência de campo – tais como as descritas – e, portanto, nossas vidas? Era necessário expor os dilemas vivenciados a fim de manter, dentro dos limites possíveis, a fidedignidade das situações de campo, mas sem fortalecer os estigmas do grupo social em questão, comprometendo negativamente sua imagem. Me perguntava se o uso do anonimato no texto seria um caminho. Por outro lado, por se tratar de brincantes de Guerreiro e do apagamento de seus protagonismos frente às visões hegemônicas de folcloristas e intelectuais acadêmicos, me perguntava como omitir seus nomes verdadeiros da escrita.

Nesse sentido, Claudia Fonseca (2005) ao falar sobre as implicações éticas e políticas do anonimato no texto antropológico, argumenta criticamente que se os nomes verdadeiros dos parceiros de pesquisa nem sempre indicam verossimilhança dos dados de campo, uma vez que omitem dados íntimos, os nomes fictícios tampouco garantem seu anonimato. A depender do contexto descrito é possível identificar as pessoas retratadas. Ou seja, o pesquisador experimenta uma contradição — anda em uma “corda bamba” ao dever seguir uma construção etnográfica densa, sem que ao mesmo tempo constrangimentos sejam gerados à população investigada. Tendo em vista que “a desigualdade política — entre quem descreve e quem é descrito — é parte integrante do texto” (FONSECA, 2005, p. 39), no processo criativo sobre essa experiência a vigilância epistemológica e possíveis censuras na exposição das situações tiveram que ser redobradas,

o que explica o presente relato direcionado apenas à ética, conflitos em campo e sua textualização.

Ainda, os conflitos não terminaram junto à essa experiência, uma vez que, como dito, se manifestaram antes, no e depois do campo. Em outros termos, perpassaram desde a fase “teórico-intelectual” da pesquisa, na qual as situações de campo ainda se encontravam restritas às leituras prévias da Romaria; ao “período prático”, quando a teoria lida começou a ser encarnada por planejamentos e problemas concretos da estadia em campo; até a fase “pessoal ou existencial”, em que as divisões das etapas anteriores foram confundidas pela união entre a teoria e a biografia, o lido e o vivenciado pela experiência subjetiva de campo (DAMATTA, 1978). Todas as situações narradas que envolveram conflitos éticos na pesquisa — os quais, repito, entendo como algo sociologicamente positivo — e sua materialização em imagens e palavras, formataram então quem eu fui durante a Romaria do Padre Cícero Romão: “pesquisadora”, “romeira” ou “membra da família”?

Há muito se discute o “estranhamento” e a “familiarização” na antropologia como método de inserção em campo. Conforme DaMatta (1978), “transformar o familiar em exótico” é um movimento que corresponde ao momento em que a disciplina se volta para seu próprio meio sociocultural. Em decorrência do modo como no Ocidente fomos socializados, os manuais de pesquisa social apontariam ser necessário o “desligamento emocional” daqueles com quem pesquisamos. No entanto, se tomamos que o “sentimento” e a “emoção” — “hóspedes não convidados da situação etnográfica” — são inerentes ao campo, percebemos que demarcam o que de mais rotineiro e humano pode haver nas relações sociais: as surpresas, os segredos, as lágrimas (DAMATTA, 1978, s/p)¹⁰. Assim, transformar o familiar em ainda mais familiar — ou seja, me familiarizar com os romeiros dos quais eu desconhecia, da mesma forma que por eles ser transformada, bem como assumir a subjetividade em campo, me permitiu acessos potentes à pesquisa.

É nesse sentido que busquei no presente relato etnográfico sobre a experiência ocorrida em setembro de 2019, menos que responder a respeito dos riscos e dilemas vivenciados (ainda que caminhos sejam evidenciados), provocar questões a respeito da tradição antropológica que não puderam estar presentes de modo detalhado nas escritas consentidas e restituídas sobre o grupo — tais como os limites entre

¹⁰ Aos aspectos extraordinários do campo de pesquisa Roberto DaMatta trata por “*anthropological blues*”, o “elemento que se insinua na prática etnológica, mas que não estava sendo esperado” (DAMATTA, 1978, s/p).

objetividade/neutralidade científica, autoridade etnográfica e posicionalidade em campo. Temas que por mais que debatidos em exaustão, sobretudo com os estudos pós-coloniais, feministas e decoloniais na antropologia, não foram superados e carecem de atenção constante. Busquei, principalmente, descrever como esses eventos se desenrolaram, preenchendo lacunas não trabalhadas formalmente pelo recorte interpretativo e arbitrário da pesquisa sobre o Guerreiro alagoano, no interior dos estudos “folclóricos”.

Isto sobretudo porque no “relato de campo”, um subgênero da escrita etnográfica que permite confissões subjetivas do trabalho de campo para além de análises culturais, a premissa de objetividade textual ser contestada pelo desbravamento de temas canonicamente tidos como “irrelevantes” — confusões, sentimentos, violências, censuras, fracassos, mudanças de rumo, prazeres, etc. No lugar de uma experiência que se pretende exclusivamente objetiva, do sujeito que pode ver sem ser visto, a escrita pode ser encarnada pela voz ativa e autorreflexiva, em primeira pessoa, do sujeito que vê tanto quanto é visto (CLIFFORD, 2016). Ou seja, as verdades etnográficas são parciais, e para além disso, como vimos, são posicionadas relacionalmente¹¹.

Para fins de conclusão, considerando que em campo de pesquisa eu não fui afetada espiritualmente, aos moldes como talvez os brincantes, e por que não os pares da antropologia, esperassem de mim, gostaria de deixar hoje, após anos dessa experiência na Romaria do Padre Cícero Romão com os brincantes e romeiros, a seguinte questão a respeito da observação participante, bem como a respeito do afeto (e do desafeto) na antropologia: voltar para casa significa voltar para mim, se não pude ser a mesma de antes? Cabe ressaltar que o processo de tornar uma realidade cognoscível em familiar, como é o caso da Romaria, não se tratou de tornar-me nativa, me convertendo em uma eventual “romeira” ou “membra da família”. Esses são termos explicativos para o modo como as relações foram performadas, reconhecidas e tensionadas na Romaria, deslocando minha posicionalidade, meu *status* e minha suposta postura exclusiva de pesquisadora.

Ao fim da viagem, marcada pelo dilema em torno de minhas posicionalidades de “pesquisadora”, potencial “romeira” e “membra da família”, me restou, além de uma experiência engrandecedora, do ponto de vista pessoal e profissional (que como o campo me mostrou, não são totalmente separáveis), alguns presentes dos parceiros desse

¹¹ Cabe ressaltar que Lila Abu-Lughod em “Escrevendo contra a cultura” (2018) critica “A Escrita da Cultura”, de James Clifford e George Marcus (2016), obra na qual as “verdades parciais” nas representações etnográficas são destrinchadas por Clifford. Para a autora, “o que precisa haver é um reconhecimento de que elas [as verdades parciais] são também verdades posicionadas” (ABU-LUGHOD, 2018, p. 198).

processo de pesquisa. Sem dúvidas, os presentes junto a todas essas experiências colecionadas contribuíram para terminar de tensionar a objetividade científica que talvez eu buscasse inicialmente, tão central no paradigma antropológico que distingue hierarquicamente, e não qualitativamente, Eus e Outros: um par de chinelos e um terço presenteado por Dona Ana, uma calcinha por Cida, outro terço por Seu Tadeu, um par de brincos por Dona Cícera e um abanador da igreja com canções sagradas por Dona Clara... Ah! E é claro... não posso me esquecer da toalha manchada de água sanitária.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra a cultura. Tradução por Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego, Leandro Durazzo e Luísa Valentini. *Revista Equatorial*, Natal, v. 5, n. 8, p. 193–226, jan./jun., 2018.

BRANDÃO, Théo. O Guerreiro. In: BRANDÃO, Théo. *Folgedos Natalinos*. Maceió: Universidade Federal de Alagoas; Museu Théo Brandão, 2003.

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. Etnografia Arriscada: Dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo. *Teoria & Pesquisa*, v. 19, n. 1, p. 7–17, 2010.

CLIFFORD, James. Introdução: Verdades Parciais. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George. *A Escrita da Cultura: Poética e Política da Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UERJ; Papeis Selvagens, 2016.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002. p. 17–62.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. *A Escrita da Cultura: Poética e Política da Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UERJ; Papeis Selvagens, 2016.

DAMATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*, n. 27, 1978.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução por Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155–161, 2005.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia “em casa”. In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam S.; PETERS, Roberta. (Eds.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010. p. 205–227.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MORENO, Eva. Estupro em campo: Reflexões de uma sobrevivente. *Cadernos de Campo*, v. 26, n. 1, p. 236–266, 2017.

RIAL, Carmen Silva de Moraes. Roubar a alma: ou as dificuldades da restituição. *Revista Tessituras*, Pelotas, v. 2, n. 2, p. 201-212, jul./dez., 2014.

Agradecimentos

Agradeço as reflexões sobre ética, conflitos em campo e sua textualização provocadas pela disciplina de Escrita Etnográfica do PPGAS/UFAL, ministrada por Fernanda Rechenberg, onde redigimos um artigo com o tema “meus conflitos em campo” e do qual este relato é desdobramento.

Recebido em 03 de julho de 2022

Aceito em 01 de março de 2023