

Trabalho de Campo I – Profa. Dra. Valeria de Marcos

Texto 24 – item 5.4 aula 11

BRANDÃO, C. R.. Participar-pesquisar. In: _____ (org). *Pensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 08-14.

5 comas

Participar-pesquisar:

Ciência sem conhecimento é a ruína da alma.
Rabelais, Pantagruel, VIII.

Já que cada um dos autores desta segunda coletânea sobre o assunto vai de algum modo discutir teorias e práticas de modalidades de *pesquisa participante*, quero reservar para estas poucas páginas de *introdução* uma questão que, por ser possivelmente menos científica e menos política, em aparência, não tem sido abordada em público até aqui. Ela parece fazer parte daquilo que, sendo sentido por todos, não deve ser falado entre ninguém, muito menos em um livro.

Há segredos que se ocultam de teorias; assuntos do humano que há no ofício do pesquisador e que somente o pensar sobre a prática pessoal revela. Durante anos aprendemos que boa parte de uma metodologia científica adequada serve para proteger o sujeito de si próprio, de sua própria pessoa, ou seja: de sua subjetividade. Que entre quem pesquisa e quem é pesquisado não exista senão uma proximidade policiada entre o *método* (o sujeito dissolvido em ciência) e o *objeto* (o outro sujeito dissolvido em dado). Fora do domínio de qualquer interesse que não o da própria ciência, tudo se resolve com boa teoria no princípio, uma objetiva neutralidade no meio e uma rigorosa articulação de ambas as coisas com os dados obtidos, no final.

Mais tarde, tempos coletivos de militância que, em sucessivos momentos, tornaram humanos e próximos os "objetos de pesquisa", trouxeram experiências e crenças que, acredito, temos compartilhado,

com variações, vários e diferentes cientistas sociais. Uma delas: só se conhece em profundidade alguma coisa da vida da sociedade ou da cultura, quando através de um envolvimento — em alguns casos, um comprometimento — pessoal entre o pesquisador e aquilo, ou aquele, que ele investiga. Outra: não é propriamente um método objetivo de trabalho científico que determina *a priori* a qualidade da relação entre os pólos da pesquisa, mas, ao contrário, com frequência é a intenção premeditada, ou a evidência realizada de uma relação pessoal e/ou política estabelecida, ou a estabelecer, que sugere a escolha dos modos concretos de realização do trabalho de pensar a pesquisa. Uma última: em boa medida, a lógica, a técnica e a estratégia de uma pesquisa de campo dependem tanto de pressupostos teóricos quanto da maneira como o pesquisador se coloca na pesquisa e *através* dela e, a partir daí, constitui simbolicamente o *outro* que investiga.

Uma das dificuldades fundamentais em uma atividade científica cujo "outro lado" é constituído também por pessoas, sujeitos sociais quase sempre diferentes do pesquisador (índios, negros, camponeses, "populações marginalizadas", operários, migrantes) é a de como tratar, pessoal e metodologicamente, uma relação antecedente de alteridade que se estabelece e que, na maioria dos casos, é a própria condição da pesquisa.

Algumas relações de proximidade entre a prática catequética do passado, a do professor de hoje e a do pesquisador de campo, ajudam a compreender, ora por opor um ao outro, ora por aproximar-los, a questão difícil da *construção do outro* que antecede e dirige o exercício da prática.

A missão do pregador catequista que um dia aportou da Europa no país era a de fazer do outro um "como eu", desde que subalterno. Através de idéias inculcadas, de hábitos mudados e de ritos de mudança impostos, destruir aquilo que separa na vida, na consciência e na cultura, o *outro* de *mim*, desde que, ao ingressar em meu mundo, a proximidade adquirida pelo *outro* não venha a aboír a diferença entre nós. O índio cristianizado e o negro batizado, como resultado de um trabalho violento e seguro de re-significação da cultura (a morada dos símbolos) e da identidade (a morada dos significados culturais da diferença), para ser finalmente um cristão como eu, desde que ainda índio ou negro, ou seja, desde que nunca um *outra eu*. Um ser agora humano, porque cristão, mas ainda índio ou negro e, portanto, um subalterno legítimo a quem a proximidade adquirida à custa de perdas forçadas permita até

chamá-lo de "irmão", mas um próximo sobre quem a nova diferença estabelecida autoriza submeter, reduzir ou escravizar.

Nos livros de História do Brasil uma construção equivalente do outro subalterno aparece de modo exemplar. Os sujeitos nomidados, através de cujas falas e ações flui o fio da história, são os senhores do poder ou os seus emissários. São também, aqui e ali, um reduzido repertório de sujeitos populares — índios, negros e brancos pobres, quando não "mestiços" — que se destacam, seja por cumprirem exemplarmente as ordens do senhor, seja por se rebelarem, também exemplarmente, a elas. Henrique Dias é um caso: Zumbi, um outro.

Nomes, datas e biografias são um direito legítimo de senhores e mediadores, os primeiros, pelo que fazem, os últimos, pelo que criam. Os "outros" aparecem como *gentes*. Como povos "nativos" sem nomes porque, imersos plenamente em uma cultura, de que são a face pitoresca, estão totalmente fora da história, de que são sujeitos plenamente subjugados. Nos livros de "História Pátria" as inúmeras nações indígenas são "índios", na melhor hipótese, "tupis" e "tapuias". Enquanto os da minha geração tiveram de decorar todos os nomes dos famigerados donatários de capitâneas hereditárias, até hoje as crianças das escolas não sabem de que povos, de que nações, vieram os nossos "negros escravos".

Assim, à margem da história e presentes no "livro de história" por serem coletivamente a sua face de silêncio, índios, negros, mestiços e brancos pobres são, ali, de pleno direito, os sujeitos da cultura. Excluídos social e pessoalmente do ofício de participar do fazer a história; vazios da identidade e, não raro, do próprio nome da classe da "gente" de que são, são puros "tipos culturais", segundo a lógica da cultura escolar que, há muitos anos, povoa o país de eternos cangaceiros, mulatas, cabrochas, vaqueiros do Nordeste, gaúchos, capoeiras, seringueiros e cantadores de cordel.

Ora, também para o pesquisador social, a existência do diferente é a condição da prática. Esta afirmação, que apenas parcialmente se aplica ao historiador e ao cientista político, possui uma validade crescente no caso do sociólogo e, para o antropólogo, é o próprio começo do seu credo. Assim, enquanto as histórias de suas próprias ciências são um repertório erudito de nomes, escolas e referências de relações entre uns e outras: segundo as suas idéias, segundo as suas "contribuições", numa análise onde sempre o resultado coletivo da "escola" é um somatório de trabalhos nominados de sujeitos plenamente pessoais, quando de novo o outro "popular" aparece, a sua *persona* some no *dado*, ou se dissolve num discurso

que, de tanto pretender ser o da "classe" ou da "categoria", ameaça não cortar a fala, nem o imaginário de ninguém. Não é que o outro "popular" não participe da *pesquisa*, ele não participa sequer do ser *pesquisado*.

Para serem constituídos como a substância das ciências sociais: "grupos sociais", "culturas", "movimentos", "processos", "casos" ou "movimentos" populares, são igualmente reduzidos, seja a um anonimato de seus sujeitos (aquilo mesmo que a ciência recusa com horror quando fala de si própria), seja a um anonimato de suas próprias identidades sociais. Não custa refletir a respeito da boa intenção que levava cientistas sociais a ocultarem cuidadosamente o nome da comunidade onde faziam os seus "estudos de comunidade". Não custa pensar a razão pela qual, durante muito tempo, uma das características universalmente mais aceitas para definir o que é "cultura popular" era justamente o seu anonimato. Ou seja, entre outras coisas, o que a distingue da nossa é que, enquanto o erudito da cultura é a necessidade da identidade pessoal do autor, o que torna legítima a popular é que nela ele não exista, ou porque foi esquecido no tempo, ou porque, não tendo *atores* de história, o povo não deve ter também *atores* de sua própria cultura. Não custa avaliar uma insistência do uso do questionário que, mais do que torçar as coisas fáceis e objetivas, estabeleça, também no momento da pesquisa, uma máxima desigualdade na relação entre um lado e o outro. Entre ele e o catecismo há uma curiosa semelhança: um possui todas as perguntas e, o outro, todas as respostas.

Entre os primeiros homens que constituíram os "tempos modernos" de nossas ciências, a pesquisa do *outro* — mais simples, mais distante, menos matreiro e resistente — servia a explicar-nos, ou a explicar totalidades: "o homem", "a religião", "os estágios da humanidade" (onde irredutivelmente as formas primitivas eram sempre as do *outro* e, as exemplares, as do *nós*). A História é épica e, por isso, não só o senhor cabe nela como deve ser, mesmo quando inimigo, o sujeito dos solos mais importantes. Índios, negros, sujeitos de mundo sem classes, ou sujeitos das de baixo em nosso mundo, faziam momentos breves de um coral escondido, mesmo quando entoavam o hino do aliado. Mas a Sociologia e a Antropologia perguntam sobre relações que, cotidianas, podem ser até cômicas. Então é melhor perguntar sobre nós através do outro. Nada mais simples: tomar para cada instituição ou fenômeno cultural a sua "forma mais simples" e pesquisar como funciona *ali*; depois, aplicar a conclusão e tornar nobre a retórica, para explicar como

aquilo funciona "em geral" ou, em "nossa sociedade". A Austrália era ótima para isto.

"Foi dito muitas vezes que a sociedade ocidental era a única a ter produzido etnógrafos; que residia ali a sua grandeza e, à falta de outras superioridades, que estes lhe contestem, a única que os obriga a inclinar-se perante ela, uma vez que, sem ela, não existiam. Poderia também, do mesmo modo, pretender-se o contrário; se o Ocidente produziu etnógrafos, é porque um remorso muito poderoso deveria atormentá-lo, obrigando-o a confrontar a sua imagem com a de sociedades diferentes, na esperança de que elas refletirão idénticas taras ou ajudarão a explicar como é que as suas se desenvolveram no seu seio" (Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, pp. 384-385).

Houve avanços importantes. Hoje em dia existe uma compreensão ampla de que, ainda que o objetivo da ciência social seja produzir explicações tão universais quanto possível, na verdade a pesquisa do outro em primeiro lugar serve para explicá-lo. Quando Malinowski desembarcou sozinho nas ilhas de Trobriand, não era apenas um método que ia ser reinventado; era uma atitude. Não mais reconstruir a explicação da sociedade e da cultura do "outro" através de fragmentos de relatos de viajantes e missionários. Ir viver com o *outro* no seu mundo; aprender a sua língua; viver sua vida; pensar através de sua lógica; sentir com ele.

"Logo depois que me instalei em Omarakana (ilhas Trobriand), comecei, de certa forma, a tomar parte na vida da aldeia, a buscar quais os acontecimentos importantes ou festivos, a adquirir um interesse pessoal no diz-que-diz e no desenrolar dos acontecimentos da pequena aldeia; a acordar cada manhã para um dia que se me apresentava mais ou menos como se apresenta para o nativo... Durante o meu passeio matinal pela aldeia, podia observar os íntimos detalhes da vida familiar, a higiene, a cozinha, as refeições: podia ver os preparativos para o dia de trabalho, as pessoas saindo para atender aos seus interesses, ou grupos de homens e mulheres ocupados em algumas tarefas manufatureiras. Disputas, pladas, cenas familiares, eventos usualmente triviais, às vezes dramáticos, mas sempre significativos, formavam a atmosfera de minha vida diária, assim como da deles. ... Mais tarde, no correr do dia, o que quer que acontecesse seria facilmente acessível; não havia qualquer possibilidade de que escapasse à minha observação" (Bronislaw Malinowski, "Objetivo, Método e Alcance desta Pesquisa" — *Desvendando Mascaras Sociais*, p. 44).

E tudo isto por quê? Porque em todos os mundos sociais todas as instituições da vida estão interligadas de tal sorte e de tal maneira se explicam através da posição que ocupam e da função que exercem no interior da vida social total, que somente uma apreensão pessoal e demorada de tudo possibilita a explicação científica *daquela* sociedade. Porque, também, o primeiro fio de lógica do pesquisador deve ser não o seu, o de sua ciência, mas o da própria cultura que investiga, tal como a expressam os próprios sujeitos que a vivem. Estava inventada a *observação participante*.

Este mergulho por inteiro no mundo do *outro* não impedia que uma ciência sociologicamente renovada se sobressaísse das questões efetivamente sociais das condições de vida dos *outros*. Assim, uma Antropologia, cujo método era enfim *participante*, nem por isso tornou-se ela própria politicamente participativa, a partir do que começou a descobrir.

Pesquisando e escrevendo na mesma Inglaterra de onde o polonês Malinowski saltara para Trobriand, o alemão Marx invertia a questão. Não é necessário que o pesquisador se faça operário ou como ele, para conhecê-lo. É necessário que o cientista e sua ciência sejam, primeiro, um momento de compromisso e participação com o trabalho histórico e os projetos de luta do *outro*, a quem, mais do que conhecer para explicar, a pesquisa pretende compreender para servir. A partir daí uma nova coerência de trabalho científico se instala e permite que, a serviço do *método* que a constitui, diferentes técnicas sejam viáveis: o relato de outros observadores, mesmo quando não cientistas, a leitura de documentos, a aplicação de questionários (Marx mesmo fez um, mas às avessas), a observação da vida e do trabalho. Estava inventada a *participação da pesquisa*.

Quando o *outro* se transforma em uma convivência, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua vida, de sua cultura. Quando o *outro* me transforma em um compromisso, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua história. Antes da relação pessoal da convivência e da relação pessoalmente política do compromisso, era fácil e barato mandar que "auxiliares de pesquisa" aplicassem centenas de questionários apressados entre *outros* que, escolhidos através de amostragens ao acaso "antes", seriam reduzidos a porcentagens sem sujeitos "depóis". Isto é bastante mais difícil quando o pesquisador convive com pessoas reais e, através delas, com culturas, grupos sociais e classes populares. Quando compare com elas momentos redutores da distância do *outro* no interior do seu cotidiano. Então a observação participante, a entre-

vista livre e a história de vida se impõem. O pesquisador descobre com espanto que a maneira espontânea de um entrevistado falar sobre qualquer assunto é através de sua pessoa. Que a maneira natural de uma pessoa explicar alguma coisa diante do gravador, é através de sua "história de vida", ou através de um fragmento de relações entre a sua vida e aquilo a que responde. Em boa medida descobre que métodos e técnicas de que se arma com cuidado são meios arbitrários pelos quais o investigador submete à sua vontade o *outro*, o investigado.

Mas o limite da redefinição a alteridade tem acontecido, entre muitos de nós, pesquisadores, quando o *outro*, próximo, enquanto um sujeito vivo mas provisório da "minha pesquisa", torna-se o companheiro de um compromisso cuja trajetória, traduzida em trabalho político e luta popular, obriga o pesquisador a repensar não só a posição de sua pesquisa, mas também a de sua própria pessoa. A relação de participação da prática científica no trabalho político das classes populares desafia o pesquisador a ver e compreender tais classes, seus sujeitos e seus mundos, tanto através de suas pessoas nomeadas, quanto a partir de um trabalho social e político de *classe* que, constituindo a razão da prática, constitui igualmente a razão da pesquisa. Está inventada a *pesquisa participante*. Não porque — como querem tantos, tantas vezes — uma fração obediente de sujeitos populares participa subalternamente da pesquisa do pesquisador, mas porque uma pesquisa coletiva participa organicamente de momentos do trabalho de classe, quando ela precisa se reconhecer no conhecimento da ciência.

* * *

Este segundo volume de documentos de/sobre pesquisas participantes é mais complicado que o primeiro. Aqui estão reunidos escritos de diferentes pessoas, do Brasil, da América Latina e da Europa. Como acredito que *pesquisa participante* não provém de uma única teoria, não é um método único e, muito menos, não deve tender, seja a substituir o que equivocadamente tem sido chamado de "pesquisa tradicional", seja a constituir-se como uma "escola" própria, escolhi documentos regidos pela diferença. Deixei que fallassem aqui pessoas que defendem pontos de vista diversos, a partir de teorias às vezes opostas. Permiti que variasse o grau de radicalidade de uma proposta e, ao escolher exemplos de pesquisas participantes, não quis recorrer justamente a casos "exemplares", mas

selecionei algumas experiências possíveis. Reconheço que faz falta na coletânea um tipo de documento, o da crítica científica e da crítica política das diferentes propostas de pesquisa participante. Já que, ou por falta de textos ou por falta de coragem, não o incluí entre os que são apresentados aqui, deixo a um *outro* a sugestão de que isto seja feito em um próximo livro, se possível, breve.

Este é o momento, leitor, para anunciar em julho de 1984 a realização, em São Paulo, de um 3º Seminário Latino-americano de Pesquisa Participante. Muito mais do que no caso dos dois primeiros — um em Cartagena, na Colômbia, o outro em Pátzcuaro, no México — aquele será o momento de reunirmos, finalmente, à eufória dos primeiros tempos da "experiência", uma crítica séria e serena de sua prática.

Carlos Rodrigues Brandão