

A terceira margem do Rio
anotações e fragmentos
sobre a experiência da pesquisa
como um encontro



Carlos
Rodrigues
Brandão

Escrito entre as Nuvens



As únicas coisas eternas são as nuvens.

Mario Quintana

Desde os “anos sessenta” até quase agora livros meus foram publicados por diferentes editoras.

Seis décadas em que eu vivi a ventura de ver os meus livros sendo publicados “em papel”. Agora os tempos são outros, e também os recursos de leitura.

Resolvi então que a maior parte dos meus escritos recentes, e alguns de anos passados, deverão ser “atirados entre as nuvens”. Assim, de uma forma livre e gratuita, quem os queira ver ou ler poderá ter acesso a eles.

Lembro o site: www.apartilhadavida.com.br, onde boa parte do que escrevi ao longo da minha vida pode ser livre e solidariamente encontrado, acessado e compartilhado.

Todo o mundo tem a incerteza do que afirma

João Guimarães Rosa
Grande sertão: veredas

Nota de abertura: Este é um estranho escrito. Ele não é um artigo, e não chega a ser um livro. Ele é reescrito de uma colagem de momentos de outros escritos meus, alguns mais antigos e outros mais atuais. Foi elaborado após um encontro internacional ao redor da investigação-ação-participante – *Conferência ARNA* - realizado em Cartagena de Índias, na Colômbia em junho de 2017.

Destina-se originalmente a diálogos com educadores e investigadoras militantes do Uruguai e da Argentina com quem deverei estar em setembro do mesmo ano. Lamento não o haver escrito em Espanhol, dadas as minhas reconhecidas limitações com respeito a esta língua.

Este esboço de um pequeno livro está dividido em duas partes e é composto de “doze escritos”. Quem tenha menos tempo e esteja interessado somente na investigação-ação-participativa deve ir direto à *segunda parte* e começar a leitura pelo *sétimo escrito*. Como um amplo texto de memórias, transcrições e “colagens”, de maneira inevitável algumas ideias poderão aparecer aqui e ali mais de uma vez. Ou mais de duas.

algum dia de 2017

Roteiro dos escritos

primeira parte

PENSANDO A PESQUISA DE CAMPO

Primeiro escrito

Um rio com três margens?

Segundo escrito

A chegada do outro

Terceiro escrito

Do nós-sobre- nós-e para nós ao nós-sobre eles-e-para nós, em direção a nós-e-eles-sobre eles-e-para-eles-e-nós

Quarto escrito

Dilemas vindos da antropologia para a pesquisa participante

Quinto escrito

O dizer para o outro, ou: o narrar-se a um outro

Sexto escrito

Sobre um encontro chamado pesquisa

Segunda parte

DILEMAS DA PESQUISA NO CAMPO

Sétimo escrito

Da observação participante dos antropólogos para a pesquisa participante dos educadores populares

Oitavo escrito

A pesquisa, quando ela de algum modo é... participante

Nono escrito

A experiência de investigação entre a docência e a participação

Décimo escrito

Por uma atividade de pesquisa que seja também dialogicamente pedagógica

Décimo primeiro escrito

Seis ideias como uma síntese sobre o diálogo com o outro na experiência da pesquisa

Décimo segundo escrito

O que querem saber as perguntas que fazemos?

Decimo terceiro escrito

Fragmento de um escrito antigo: reflexões sobre a pesquisa de campo¹



1. Este escrito é a parte inicial de um longo depoimento gravado por mim e dirigido a meus alunos. Ele circulou em versões de xerox e foi mais tarde publicado em uma ou duas revistas. O tom confidente e informal deve-se à sua origem e ao seu propósito inicial.

PRIMEIRA PARTE

PENSANDO A PESQUISA DE CAMPO

Primeiro escrito

Um rio com três margens?

Não sei se João Guimarães Rosa trouxe para título de um dos seus contos mais conhecidos alguma expressão já corriqueira, ou se se ela se tornou conhecida por causa do conto. O título é: “A terceira margem do rio”, e a sua narrativa é tão simples quando misteriosa. Se a recordo aqui é porque penso que pelo menos como uma boa metáfora ela vale também para nós.

Nos fundos de algum sertão do centro do Brasil, depois de anos e anos de uma vida fecunda e corriqueira como um fazendeiro, esposo e pai de filhos, um homem constrói uma canoa. Quando ela fica pronta, sem maiores explicações ele se despede da família, embarca nela, navega pelo rio acima e abaixo e nunca mais retorna à casa e à família. Há mais, e quem queira conhecer que leia o conto. Vale a pena e ele está no primeiro livro de Guimarães Rosa: *Sagarana*. Ora, já que entre a lógica dos filósofos e, mais ainda, a dos sertanejos, nada havia que explicasse uma tal decisão inesperada e desusada, a pergunta de todos os que não aceitam a partida como um gesto insano de um brote de loucura, é: “mas em nome do que, ou a procura do que ele partiu para sempre?” E já que até o final do conto ele nunca retornou para dizer porque partiu, o que viveu e descobriu e porque nunca mais voltou, pode-se acreditar que, entre poeta, místico e alucinado, ele embarcou rio adentro em busca de uma invisível, insensível, mas existente “terceira margem do rio”.

Repito que penso que uma tal metáfora se aplica bem a nós. Somos pessoas de formação acadêmica, de profissão dividida entre a docência e a pesquisa de vocação e de destino acadêmicos, e a partilha de ações sociais de vocação militante. As duas primeiras assinaturas de nosso destino profissional nos obrigam a obedecer a normas e princípios de que se nutre uma instituição que mesmo quando preocupada em estabelecer teoricamente o que afinal é (ou não é) a pós-modernidade, na sua estrutura e em seus preceitos e rituais pouco se alterou desde a Idade Média. Estamos sempre situados em uma das margens de um simbólico rio de símbolos, saberes e significados. À diferença – e ela será uma diferença essencial – de outras pessoas de nossos cenários de vida, saber e trabalho profissional, dedicadas a pensar a sua própria condição social, a investigar atores, cenários e cenas culturais de seu próprio “mundo de vida e de cultura” e a partilhar o que pesquisam e sabem (ou pensam saber) dentro do círculos dos seus iguais, nós nos lançamos, entre diferentes modalidades de vocações e ações, ora a investigar “eles”, que nos são “os outros”, ora a dialogar com eles, em nosso favor, em favor deles, ou em nome do que almejamos criar “entre-nós-e-eles”.

Há quem passe uma vida sem sair de sua mesma margem do rio. Há quem ouse saltar de uma para a outra e viva a sua vida entre uma e a outra. Há que se

decida ousadamente “mudar de margem” e, assim, sair de seu mundo e ir viver e atuar no outro. Convivi com padres que viraram operários. E conheci missionários que viraram índios. E há quem se lance em busca da... terceira margem do rio.

Venho de dois mundos, ao longo de cinco décadas. Venho de uma vida profissional estritamente acadêmica, em que me iniciei como psicólogo e, logo a seguir, como antropólogo. Neste ano de 2017 estou festejando os meus cinquenta anos como professor universitário. Entre um semestre e muitos anos, lecionei em um pouco mais de dez universidades, e nos últimos vinte anos estou dedicado a atividades de docência e pesquisa apenas na pós-graduação. Venho de uma vida vocacional militantemente dedicada a partilhar de forma presencial e por escrito de atividades ligadas sobretudo à formação de pessoas de um modo ou de outro participante de movimentos sociais, especialmente os vinculados a práticas sociais insurgentes e populares. E um diálogo nunca interrompido através da educação completa em minha vida cinquenta e quatro anos. Quando eu retornar desta viagem ao “Sul do Mundo” ao Brasil, estarei indo à cidade nordestina de Caruaru, no semiárido de Pernambuco, para o encontro entre educadores do *Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra – MST*. Logo se verá que quando eu estiver falando aqui de percursos, dilemas e horizontes da educação popular e da investigação-ação-participativa, estarei falando ora de uma margem, ora da outra, e ora do meio da ponte que imagino que aproxima uma da outra as duas margens do rio de minha vida e de minhas escolhas. Mas é de um outro rio que quero falar agora.

Segundo escrito

A chegada do outro

Trago aqui situações de que direta ou indiretamente participei nestes últimos anos. Entre o ano de 2006 e 2017, três irmãos camponeses de Goiás, nos fundos do Brasil, publicaram livros. Os três cresceram “no cabo da enxada”, como com frequência dizemos entre nós. Alfabetizando tardios, não frequentaram uma pequenina e precária escola rural por mais do que três ou quatro. Adultos e pais de filhos foram lavradores militantes e durante alguns anos participaram ativamente do *Movimento de Educação de Base* em Goiás. Em tempos escuros da ditadura militar no Brasil eles tornaram-se propagandistas de ideias e práticas insurgentes e estão entre os fundadores de sindicatos do trabalhador rural.

Agora, avós e bisavós editaram os seus livros. Oscavu José Coelho publicou por conta própria (e com a ajuda de amigos); *As histórias que a história não conta* e *Recordar é bom mas dói*. Parcival Moreira Coelho publicou *Grito sem eco*, um dos mais desafiadores escritos sobre a questão ambiental associada à da reforma agrária. E aos 92 anos, José Moreira Coelho publicou *Sonhos de um*

poeta. Que a doçura do título a ninguém engane. Entre suaves poemas de lembranças e saudades, o seu livro contém alguns poemas extremamente críticos sobre a condição do trabalhador rural. Em um momento do prefácio que escrevi sobre o livro digo isto, que acredito mereça ser transcrito aqui.

Eis que aquelas vozes dos diferentes povos do povo deste País aprenderam, por conta própria, a dizer a sua palavra. Por conta própria e entre eles e, depois, também em diálogo com as raras pessoas letradas e as agremiações de vocação popular que foram e seguem indo até eles para os ouvir; para aprender com eles e, a partir de então com eles o que viesse a torná-los finalmente os senhores de suas vozes, os emissários de seus mundos de vida e cultura, e ainda os denunciadores críticos de uma sociedade tão desigual em quase tudo².

Uma pequena diferença merece ser lembrada aqui. Parcival e Oscavú responderam de maneira autônoma pela edição de seus livros. Eles foram impressos em gráficas simples e a circulação deles está praticamente restrita a pessoas como eles³. Em outra direção, através de uma carta minha ao reitor da Universidade Católica de Goiás, o livro de José Moreira Coelho foi publicado pela editora da universidade. Foi lançado ao final de um evento relacionado a movimentos populares e é vendido na livraria universitária.

Ora, se eu trago aqui, como um depoimento, o caso exemplar e talvez único de três irmãos camponeses que escrevem e logram publicar livros, eu o faço com o propósito de dar substância a algo que nos rodeia há muito tempo, e alguma coisa percebida antes como algo folclórico ou pitoresco, e não mais do que isto. Afinal, a norma culta há séculos estabelece que um conhecimento “deles” somente tem credibilidade se for um relato “nosso sobre eles”. Cabe a nós escrever a ciência e, a eles, o folclore.

No entanto, há pelo menos três séculos a Literatura de Cordel do Nordeste do Brasil tem sido, entre autores e leituras populares uma tradição de sábia e, quando necessário, radical crítica das sociedades de antes e de agora. Muito antes de uma revista universitária publicar um artigo sobre as contradições de agora já as feiras das cidades nordestinas vendem a mínimos preços e em bancas que são as livrarias do povo, uma espantosa diversidade de pequeninos livros de uma assertiva e ferina poesia narrativa, não raro sobre o que “acaba de acontecer”. Escrevemos fora, ou bem depois dos tempos. Eles, os poetas populares escrevem dentro dele. E quando escrevem sobre tempos passados não raro o fazem com um sentido quase exagerado de atualidade. Assim, tenho

2. Está na página 28, em meu prefácio: *A enxada e a caneta – quando três irmãos lavradores escrevem*, no começo do livro *Sonhos de Poeta*.

3. Oscavú José Coelho não chegou a ver a edição de seu segundo livro. Faleceu antes e um grupo de parentes e de amigos reuniu a quantia necessária à publicação do livro e a realizou.

diante de mim, sobre a mesa em que trabalho um trabalho de longa poesia popular escrito por Medeiro Braga. Seu nome: *O cordel da Comuna de Paris*. E são cinquenta e três páginas com quadro conjuntos de oito linhas de verso em cada uma, relatando com detalhes o acontecimento de Paris. E logo no segundo o poeta lembra que:

*Já disse José Martí
Para se povo entender:
Só é livre o homem culto
Que bem sabe o que fazer,
Porque todo o ignorante
É da classe dominante
Um escravo, sem saber⁴*

Em uma “2ª edição revista e ampliada”, tenho também diante de mim o cordel de Antônio Queiroz de França: *As aventuras do Guerrilheiro Che Guevara*. O que mais impressiona neste cordel biográfico é detalhamento de uma história de vida que começa com o nascimento de Guevara e vai até bem depois de sua morte. E após a detalhada narrativa de sua vida o cordel retoma, inclusive com passagens de seus escritos tomados ao pé da letras, algumas de sus ideias essenciais.

*Hoje os seus pensamentos
Informam politicamente
“Boa vida em uns países
Faz a miséria da gente.
Desde que os capitalistas
Viraram monopolistas
A pobreza é mais crescente”.*

*A lição que nos deixou
O inesquecível herói
É que “nada nós teremos
Quando nada se constrói.
E uma sociedade justa
Nós só teremos à custa
De ações que às vezes dói”⁵.*

Eis as histórias que o povo lê.

E aqui, uma vez mais alguns encontros e desencontros entre dois universos de pessoas e coletividades de narradores escreventes torna-se evidente. As universidades geram há anos, sobretudo através de programas de pós-graduação, uma exagerada diversidade de estudos científicos a respeito das mais diversas criações populares, em uma nação como uma extraordinária diversidade de tradições e vocações de cultura. Entre teses, dissertações, livros e

4. *O Cordel da Comuna de Paris*, página 3.

5. *Aventuras de Che Guevara*, página 31.

artigos sobre a “literatura de cordel” existe uma coleção bastante grande de estudos científicos que atravessam décadas. E é através não deles, como uma literatura que fala-por-si-mesma, mas através dos estudos científicos que as “analisam” – isto é, que transferem ou transpassam narrativas originais e populares para o domínio de outras narrativas, como as da linguística, da crítica literária, da antropologia, da psicanálise, da história – que elas são lidas, interpretadas e, enfim, levadas em conta como uma cultura própria, peculiar, justamente através de haver sido apropriada segundo os padrões legítimos de poder e saber da cultura que se apresenta como “erudita” e como ciência, na mesma medida em que toma como “popular” e como lenda, mito ou o que seja.

Mas há mais. No interior de sociedades hegemônicas e colonizadas pelos meios e mensagens dos sistemas de poder-e-saber do capital, aquelas e aqueles por séculos silenciados agora povoam em número crescente os nossos centros de saber. Indígenas, negros quilombolas, filhos e filhas de camponeses e de outros povoadores das florestas, dos sertões e dos campos do Brasil. Ainda que em número até agora reduzido, começamos a viver um tempo em que também indígenas, camponeses, camponeses, operários das cidades escrevem sobre eles próprios segundo os nossos padrões de cultura acadêmica.

Terceiro escrito

Do nós-sobre- nós-e para nós ao nós-sobre-eles-e-para nós, em direção ao nós-e-eles-sobre eles-e-para-eles-e-nós

Eis uma outra dimensão do que escrevi acima.

No que nos toca considerar aqui, estamos diante de dois acontecimentos não opostos, mas essencialmente diversos. De um lado temos à nossa frente toda uma imemorial criação popular oral e escrita, em que em seus próprios termos “eles falam sobre eles, a eles, e através deles”. É esta ampla e muito diferenciada produção cultural, por meio das mais várias linguagens, aquela que leem as pessoas que não lemos.

De outro lado, assistimos à “chegada do estranho” em nossas próprias cidadelas. E, pelo menos no caso brasileiro, esses “outros” que chegam da floresta, do sertão ou do campo, provém tanto de comunidades indígenas e tradicionais, como as quilombolas, sertanejas, camponesas, de pescadores, quanto dos quadros de militantes “da base” de movimentos populares⁶.

6. Lembro que no Brasil existe a tradição de separar por suas especificidades as comunidades indígenas das outras diversas categorias de comunidades populares, de que as camponesas são o exemplo mais conhecido. Ver: meu artigo: *A comunidade Tradicional*, o capítulo 1 de um livro coletivo: *Conhecimento tradicional – conceitos e marco legal*, editado pela EMBRAPA, EM Brasília, em 2015.

E vejo que não se trata de estar atento e, com a mesma atenção com que lemos os livros que nos chegam a cada momento da Europa, aprendermos a ouvir e a ler também o que dizem e escrevem as mulheres e os homens dos muitos povos de nosso continente. E aprender a ouvi-los e lê-los não como “seres de folclore” ou como “autores de algo que só faz sentido quando retraduzido por mim”, mas como os sábios, entre mestres e doutores que nos chegam de uma outra cultura. Não uma cultura medida em sua desigualdade, e entre nós algo simples, rústico, primitivo, inculto, selvagem, popular, diante das qualidades da “nossa cultura”. Culturas outras e, diante das nossas, apenas diferentes.

Quero lembrar aqui o exemplo de encontros, simpósios e congressos de que tenho participado no Brasil e em outros países da América Latina. Passo a passo estamos aprendendo a deixarmos de gerar e participar de encontros “entre nós” e “sobre eles”, entre reuniões de cientistas, pensadores do social, e praticantes de políticas de insurgência. Pessoas e coletivos que entretanto costumeiramente se reúnem para falar a respeito “deles” em um quase sempre fechado e excludente círculo e circuito de algum “entre-nós”.

Mesas redondas em que quando um líder de comunidade camponesa, quilombola ou indígena é convocado, a ele é destinada a “ponta da mesa” e a última fala. Após a fala dos intérpretes credenciados a pensarem em voz alta uma “realidade” a ser dita academicamente “ali”, para constituir-se como a base de uma ação a ser destinada ao “outro”, costuma-se estender a palavra para que um camponês, um líder sindical, um xamã indígena, uma mulher quilombola nos ofereça um depoimento de vidas cuja recepção entusiástica de parte de quem depois de pé aplaude, na maior parte das vezes apenas oculta a diferença entre o que ao final do “evento” irá para os anais de reflexões e depoimentos, e aquilo e aqueles que seriam lembrados em algum momento “anexo” como a face “popular e pitoresca” do que se viveu “ali”.

Desde alguns anos, em encontros de que tenho experimentado - e, imagino, que boa parte de quem me lê - uma experiência diversa. Entre lideranças de alguma etnia indígena, de outros povos da floresta, de quilombolas, de camponeses e reparto momentos de um congresso ou simpósio. Com uma diferença de não pequena importância. “Eles” não compõem mais como uma “espécie exótica daqueles de quem falamos”, mas como senhores de seus saberes e sabedores de suas ações culturais, sociais e ativamente políticas.

Há poucos anos, na abertura de um curso universitário dedicado a questões entre identidade, etnia e território, com metade de docentes e discentes “brancos” e metade indígenas, reparti uma mesa com Davi Kapenawa (que me mostrou com indisfarçada alegria uma recente edição em francês de um livro de sua coautoria) e Ailton Krenak, o coordenador da mesa. O teor de nossos diálogos em todos estes casos parte diretamente dos depoimentos “deles”, e toda a reflexão é colocada em termos de um entendimento mais “deles” do que “nosso”. E isto não para que “o índio entenda o branco”, mas pelo

simples fato que de a narrativa dita de público por algum representante do “mundo deles” dá o tom e a substância do que se dialoga e debate.

Ano passado participei de um *Fórum Paulo Freire do Norte*, realizado em Manaus. Embora o meu nome aparecesse com mais destaque na “palestra de abertura”, na verdade ela se realizou através de uma conversa com a presença de um indígena Tikuna (falante perfeito de Português), uma mulher extrativista do Acre e um seringueiro amazonense. Falei um pouco como introdução, e a palavra foi passada aos outros integrantes da mesa. Eles tomaram quase todo o tempo da roda de conversa, e devo dizer que a minha participação foi a menos relevante.

Assim, acredito que presenciamos e vivenciamos aqui e ali, tanto em reuniões “no mundo deles”, quanto naquelas em que os trazemos para “os nossos mundos”, cada vez mais aprendemos a passar de reuniões entre-nós-sobre-eles, para reuniões-entre-nós-e-eles. E que este seja a via que dialogicamente nos conduza a reuniões-entre-eles-e-nós, tendentes a virem um dia a ser reuniões-entre-eles-conosco. Somos chamados cada vez mais a pequenas reuniões ou a grandes simpósios com uma clara presença ativa e progressivamente igualitária “deles”, e “entre-eles-e-nós”. Encontros crescentemente paritários com representantes dos movimentos populares e das comunidades tradicionais, que em número crescente, sem deixarem de ser étnica, vocacional e culturalmente “tradicionais”, assumem-se agora como comunidades-em-movimento. Os documentos finais ou são a partilha de saberes e projetos entre-nós-e-eles, ou são manifestos deles, com o nosso aval solidário e comprometido.

A esse esperançoso horizonte devemos adicionar o fato de que, de uma múltipla maneira local, regional, nacional e universal, reconhecemos cada vez mais que “eles”, individual e coletivamente “chegaram para ficar”. Na antropologia praticada tanto nos “países centrais” quanto no “mundo periférico”, vindos de culturas e comunidades de índios, de camponeses, de sertanejos, de quilombolas, de operários e de artesãos populares, chegam e povoam centros insurgentes de estudo, assim como as nossas universidades, homens e mulheres que até pouco tempo eram os nossos “objetos”, depois promovidos a “sujeitos de pesquisa”. E eles nos chegam, primeiro aos poucos e com a timidez de quem foi convidado a uma ceia “em casa alheia”. E depois chegam em pequenos e crescentes bandos. E ocupam lugares em que dividem conosco a vida e os saberes de uma academia cujas descobertas científicas o aumento de suas presenças haverá de fertilizar e transformar.

E esta inadiável “chegada do estranho” coloca agora ao nosso lado e, não, diante de nós, aqueles que com outras palavras e gramáticas nos ensinam o que não sabemos, quando assumem serem diante de nós os senhores de seus próprios saberes, a partir do que trazem “de lá”, e também do que seletivamente aprendem conosco e com os nossos saberes.

E se no começo “esses outros” dedicavam-se timidamente a procurar investigar, compreender e interpretar para eles, entre eles e sobre eles, o que

antes trazíamos “deles-para-nós”, agora ele se somam aos pensadores críticos de “nós-mesmos” e de nossos mundos. Em minha ciência, a antropologia, não são poucos que nos “leem” e nos investigam, e depois nos fazem contemplar em um espelho que não conhecíamos, um rosto de nós-mesmos que é também o nosso, e que eruditamente desconhecíamos, E eis que eles nos dizem: “veja como aos olhos de nossos saberes você é, cara pálida!?” E através de um novo, fecundo e inesperado diálogo, eis que nos chegam do campo, das periferias das cidades e da floresta os que aprendem conosco para em seguida nos ajudarem a prender com eles sobre quem afinal, são eles, quem somos nós e o que serão eles e seremos nós a partir de novas modalidades de mútuas interações, de igualitárias trocas e de uma partilha diferente, mas não desigualada de saberes, de sentidos, de sensibilidades, de significados e de sociabilidades.

Até um recente passado vivido e pensado de forma vertical, hierárquica, colonizadora e, portanto, imposta, “civilizado” era um bom qualificador, e “primitivo” ou “selvagem” eram expressões desqualificadoras. Da mesma maneira como os seres humanos eram divididos entre o que criavam “civilização” e os que não logravam mais do que gerar “cultura”. Os mesmos que quando entre antropólogos e outros estudiosos “do outro” descobrimos que “tudo é cultura”, foram depressa identificados como produtores de diversas modalidades de “baixa cultura”, segundo as classificações dos que desde outros territórios de sentido os descreviam a partir de sua “alta cultura”.

Agora as relações simbólicas e identitárias se diferenciam e, em alguma medida, elas se invertem. Desconfiamos de nós mesmos e tememos as nossas ciências, as nossas pedagogias, os nossos tecnológicos meios de comunicação. E os olhamos como os outros antes ocultos e silenciados sábios de outros saberes junto aos quais talvez devamos nos debruçar para aprender o como passar da competição à cooperação; da agricultura devastadora da monocultura às agroecologias tradicionais e comunitárias; das economias da posse e da ganância às do dom e da partilha. Enfim, de tudo aquilo que desigualava pessoas, oprime povos e devasta o Planeta. Em um dos anos do passado bem próximo toda a parte de depoimentos e de reflexões da *Agenda Latino-americana*, editada por cristãos associados à Teologia da Libertação e coordenada por Pedro Casaldáliga e outros religiosos e militantes católicos e protestantes, foi dedicada a uma fecunda e diversificada busca diálogo com tradições de saberes e de sentidos de povos indígena andinos. Sumak Kansay foi então a palavra chave, e entre diversos autores de textos da agenda, uma mesma diferenciada pergunta poderia ser resumida assim: “será que não chegou o momento de calarmos a voz de nossos saberes sobre a vida, sobre nossas interações com a natureza e sobre

7. Tenho no Doutorado em Antropologia na Universidade Estadual de Campinas uma estudante que está investigando a compreensão de “nosso mundo” de parte de indígenas do Parque Nacional do Xingu que viajam “ao mundo do branco” e quando retornam escrevem o que viram e o que pensam a nosso respeito.

as relações entre nós, pessoas humanas, povos, sociedades, para ouvir o que ‘eles’ nos têm a dizer, e com refletida humildade, afinal... aprender com eles?⁸”.

Quarto escrito

Dilemas vindos da antropologia para a pesquisa participante

Tenho comigo a quarta edição de um livro com este título: *El surgimento de la antropologia posmoderna*⁹. Escrito por uma variedade de antropólogos, sobretudo norte-americanos, como Clifford Geertz e James Clifford, ele foi compilado em sua versão em Espanhol por Carlos Reynoso, um argentino. Fora a excelente *presentación*, escrita por Reynoso, todos os outros artigos e os seus comentários são de autoria de cientistas sociais norte-americanos e de uma inglesa.

Tratando do intervalo que separa a antropologia simbólica de Geertz das variações, crises e críticas pós-modernas da geração seguinte – boa parte dela constituída de ex-alunos e seguidores de Geertz - quase todos os capítulos do livro abordam questões que revelam um limite de questionamento feito à antropologia da atualidade pelos próprios antropólogos. Houvesse um lema para o livro e ele poderia ser este: “chegamos até aqui; não podemos continuar assim!” É estranho que entre pesquisadores de campo muito acostumados a um diálogo com “o outro”, a começar por “outros” de outras diversas culturas, como pessoas e povos indígenas, não tenha sido convidado a escrever algum capítulo do livro sequer um pesquisador daquilo que os praticantes de uma “antropologia central” (Estados Unidos, Inglaterra e França) chamam de “antropologia periférica”, algo que começa na Espanha e se estende à Índia, à Jamaica e à Colômbia.

Reconhecendo uma severa crise em toda a prática atual da antropologia, alguns autores do livro sugerem mesmo outras antropologias, como a “antropologia dialógica” de Dennis Tedlock¹⁰. Entre “lá” e “cá” estamos todos

8. E não apenas a *Agenda Latino-americana*, mas vários livros recentes editados em diferentes países do continente têm se voltado não tanto a uma “antropologia dos saberes dos outros”, mas uma “pedagogia da escuta do outro”. Um intento de deixar de lado a nossa interpretação erudita sobre os saberes patrimoniais “deles”, mas uma sensível busca dialógica de aprender com eles um saber que, vindo deles a nós, poderia ser, entre nós e eles, o encontro de caminhos de emancipação que, sozinhos, não até agora não soubemos encontrar.

9. *El surgimento de la antropologia posmoderna* foi publicado pelo Editorial Gedisa, de Barcelona. Tenho comigo a 4ª edição, de 1998. Tempos em que Clifford Geertz estava ainda vivo e era professor de alguns dos outros autores do livro. O que seria uma “crise da antropologia pós-moderna” tornava públicos os seus dilemas e ensaiava os seus primeiros espantos.

10. Dennis Tedlock, eu, e raros (e transgressivos) outros antropólogos temos algo em comum: pensamos e escrevemos a antropologia também como poesia. E nisto não criamos nada de absolutamente novo. Povos ancestrais e culturas patrimoniais há milênios poetizam o que pensam e inventam belas narrativas entre longas sagas

diante de um mesmo dilema, o esgotamento tanto de teorias quando de abordagens metodológicas – e para além das metodologias – devotadas a qualquer tipo de investigação, de criação de narrativas e de geração de teorias pautadas por um mesmo atributo e um mesmo dilema comum: buscar, em “meus termos”, chegar junto a, estabelecer relações com, investigar, descrever, compreender, analisar, “os outros”, os “seus mundos” e, neles e através deles, “as suas culturas”.

Uma pequena história provavelmente verdadeira que circula entre nós poderia ser, em sua metafórica medida, um bom espelho do que descobrimos (tardamente) que vivemos hoje. E não apenas como um dilema de antropólogos. Conta-se que um estudante de doutorado nos EUA realizava a investigação de campo para a sua tese junto a uma comunidade indígena em seu País. Um de seus colegas de turma era um jovem indígena daquela mesma comunidade. Eram amigos e, concluído o seu relatório de pesquisa, o antropólogo branco o levou até o antropólogo-indio, pedindo que antes da banca de exame ele o lesse e comentasse. Dias mais tarde os dois se encontraram. Interrogado sobre o que achou do que leu como resultado de uma investigação de anos de “trabalho de campo”, o antropólogo indígena teria dito mais ou menos isto ao antropólogo branco: “Veja, do ponto de vista do que estamos estudando e aprendendo aqui, o seu trabalho está excelente. Não tenho reparo algum a ele. No entanto, do ponto de vista de nossa própria cultura ele não tem nada a ver com quem somos, como pensamos, como agimos e como vivemos”.

Ora, se entre alguns o momento presente é de dilemas epistemológicos e, no limite, relacionais, entre outros – ou seja: nós! – ele é, ademais, um dilema que salta de uma epistemologia da construção de saberes para uma ética da

poéticas ou narrativas em uma prosa também ela carregada de símbolos mais da arte do que da ciência. Também assim procederam os gregos. Parmênides escreveu sua filosofia como um poema e Platão reinventou o diálogo. Quando Dennis Tedlock escreveu o seu *Days from a Dream Almanac*, ele se lembrou de meu *Diário de Campo – a antropologia como alegoria*. Um livro em que entre pequenos e longos poemas eu invento pensar a etnografia através da poesia. Eis a sua relação, que espero seja proveitos a quem também costume fazer interagirem a poesia e a antropologia: *For more of (and about) the poetry of fieldworkers, including experimental translations of the poetry of peoples met in the field, see the magazine Alcherinca/Ethnopoetics (1987/80), founded and edited by Jerome Rothemberg and myself. Two recent anthropologies of fieldwork poetry (not including translations) are: Refleitions: the Anthropological Muse, edited by J. Iain Pratts (Washington, DC.: American Anthropological Association, 1985) and a special double issue of Dialectical Anthropology (vol. 11, 1986), edited by Stanley Diamont; the latter includes essays by the poets and their critics. Two volumes of poems by particular anthropologists come to mind: Carlos Rodrigues Brandão's Diário de Campo: a Antropologia com/como Alegoria (São Paulo: Brasiliense, 1982) and Stanley Diamont's Totens (Rhinebeck, N.Y.: Open Book/Station Hill, 1982. (1990: 87). Logo a seguir Dennis Tedlock recorda que “there could not have been a better place than Brazil to begin work on Days from a Dream Almanac”.*

partilha dos saberes construídos, e dela para uma política da destinação social e história dos saberes partilhados.

Tradicionalmente, entre as suas muitas diferenças, o propósito de uma investigação científica no campo das ciências humanas e sociais é transformar diferentes narrativas em um discurso tão unificado e cientificamente compreensível e confiável quanto possível. Bem sabemos que um discurso competente desde o ponto de vista “dos que compartilhem comigo o meu conhecimento” tende a ser tão mais academicamente considerado e credenciado, quanto mais ele se distancia do mundo e do alcance de saberes daqueles que me concederam as suas narrativas, ou as suas performances, como seus gestos e atos transformados em meus “dados de campo”. O que se escreve é para ser ouvido, lido e compreendido “pelos meus”, mesmo que entre “eles” estejam aqueles que não compreendam inteiramente, não aceitem em parte, ou recusem no seu todo o “meu texto”.

Supõe-se que à exceção de algumas situações diferenciadas e não-usuais, o efeito de uma investigação acadêmica deverá estar destinado a de alguma maneira produzir modificações significativas em meu/nossos próprios cenários pessoais/coletivos de vida: a minha/nossa legitimidade acadêmico-científica, a minha/nossa carreira, o avanço teórico de minha/nossa linha, vertente ou corrente teórica em meu/nosso campo de saber, a qualidade de meus/nossos diálogos com os meus/nossos pares, os proveitos para a minha/nossa instituição, minha/nossa sociedade, a minha/nossa nação, etc. Claro, algumas investigações de teor mais presente-e-crítico poderão estar dirigidas ao embasamento e ao reforço de compreensões em nome de críticas destinadas a denúncias necessárias ou, mais além, a transformações sociais de teor político e valor humano.

Ora, desde um horizonte generosamente aberto e inclusivo, acreditamos que compartilhamos a crença comum de que não devendo ser consideradas como hierarquicamente desiguais, as pessoas, os seus modos de vida e suas culturas são e devem ser consideradas como originalmente diferentes, em uma margem e em outra de nosso rio. Diferentes umas das outras porque são criadas, consagradas e partilhadas a partir de condições peculiares e através de lógicas próprias. E justamente porque não são redutíveis umas às outras, elas são dialógicas. É através do que nelas não se transforma na “minha cultura”, na minha teoria, na minha narrativa, em seu todo ou em suas partes, que elas podem dialogar comigo. Esta compreensão é hoje quase universalmente aceita entre antropólogo e acredito que seja indiscutível entre praticantes de alguma das vertentes da investigação-ação-participativa, sobretudo naquelas originadas da e fiéis à tradição da educação popular.

A não ser como resultado de uma má política que embase uma ilusória compreensão do outro e uma iludida pedagogia “minha para o outro”, acreditamos como um pressuposto que vai da ação de investigar à de educar, que culturas não podem e não devem ser “convertidas”, “civilizadas”, “transformadas”. Sequer os seus autores/atores podem ser compreendidos por

mim, narrados através de mim, e “conscientizados” por mim “de cima para baixo” e “de um centro para uma periferia”. Desde dentro para fora e de acordo com as suas estruturas, lógicas, símbolos, saberes e afetos é que tanto uma pessoa quanto uma comunidade e a sua cultura podem, em um primeiro momento, serem narradas, compreendidas e interpretadas. E, depois, educadas, conscientizadas, transformadas.

Nesta linha de pensamento, se eu ousar aqui uma redução talvez apressada e mesmo indevida, que desague em uma breve síntese do que parecem ser as questões mais cruciais que atravessamos agora, entre a observação participante dos antropólogos e a pesquisa participante dos educadores militantes - e um lado e do outro de nossas margens de um rio do saber e do sentido - estamos diferenciadamente às voltas com questões que podemos distribuir entre quatro dilemas: um *dilema epistemológico*, que tem a ver com qualidades e validades de conhecimentos; um *dilema ético*, que tem a ver com valores, significados, afetos, qualidades de interações envolvidas nas relações entre pessoas; um *dilema estético*, que tem a ver com inevitáveis reduções quando se passa de uma linguagem a uma outra; um *dilema político*, que tem a ver com a dimensão de poder que existe - e não raro se oculta - em todo o saber, e as suas destinações reais. Vejamos.

O dilema epistemológico

Se a própria antropologia defende a intrínseca originalidade peculiar a cada cultura, seja ela qual for, existirá alguma possibilidade acreditável de que uma teoria vinda de qualquer vertente de uma ciência proveniente de uma cultura-outra, seja capaz de produzir algo mais que uma “narrativa de narrativas” ao estilo Clifford Geertz? algo além de um outro relato etnográfico, uma outra compreensão, uma “minha interpretação”, enfim, de uma “outra cultura”?

Algumas teorias atuais respondem que sim, desde que se parta do princípio de que teorias antropológicas consistentes não esgotam Um todo de “interpretação de uma outra cultura”, mas acrescentam uma compreensão que de maneira dialógica (e jamais dogmática) torne mis profunda a visão que nós e seus próprios praticantes “nativos” delas possuem. Mesmo reconhecendo que nenhuma interpretação saída de uma alquimia entre “minha teoria e minha pesquisa” possa legitimamente se apresentar como “a interpretação científica” das próprias e originais “interpretações “nativas” que eu usei investigar.

A ‘antropologia dialógica’ procura encontrar uma ousada busca de novos caminhos, ao procurar converter “objetos ou sujeitos de pesquisa” em coautores de narrativas apresentadas como um legítimo exemplo de etnografia.

No entanto, em uma outra direção, no campo de ideias e projetos de partilha na construção de conhecimentos, acredito que formulações entre Orlando Fals-Borda e Boaventura de Souza Santos me parecem mais confiáveis. Pois não se trata de apenas aceitar a nosso lado “os nativos” como autores de suas narrativas, e coautores das

nossas, mas de estabelecer territórios de diálogos em que seja possível ir além do “nosso” e do “deles”. E, assim co-criar descrições, compreensões e interpretações de um real a ser não apenas conhecido cientificamente, mas politicamente transformado.

O dilema ético

Uma das perguntas que a cada dia mais nós nos fazemos é esta: “que direito temos nós de irmos aos outros, investigá-los a partir de nossos parâmetros e interesses, apropriarmo-nos de seus saberes, sensibilidades, sentidos e significados, para antes, durante e depois traduzir o que deles nos veio, segundo os padrões de nossa linguagem, e de acordo com os códigos de nossos saberes de ciência, com o propósito de os utilizar em nosso proveito pessoal ou coletivo?”

O que nos desafia é que tomamos consciência de que não se trata de apenas fazer do “outro a meu lado” um parceiro de estudos e investigações, cujos proveitos e produtos seguem sendo, total ou predominantemente, meus. Qual o sentido humano do praticarmos algo que mesmo quando “participado por eles” em alguns momentos, ainda é pensado, projetado, processado e interpretado por nós e para nós?

Qual o direito que possuímos de nos apropriarmos de saberes-de-outros para os utilizar apenas ou preferentemente em nosso favor? Assim como nos colocamos contra qualquer ação de biopirataria, quando se trata de riquezas e recursos “naturais” de povos e comunidades patrimoniais, resta perguntar por que uma igual postura não deveria ser praticada, quando se trata não de plantas, mas de crenças, não de formas naturais de vida animal, mas de modos sociais de vida humana?

Na busca de respostas a este milenar dilema, eis que estamos agora na fronteira de algo em que nos desafia a converter os sujeitos emissários de uma investigação não mais “sobre” ou “para, mas “com”, também os co-destinatários de tudo o que se projeta, processa e partilha.

Bem sabemos que há mais de duzentos anos (falo do caso das ciências sociais da academia), é através da generosa acolhida, dos depoimentos, das narrativas e das performances “de outros” que, transformando “dados de campo” em um relato científico, nós nos tornamos investigadores acreditados, e ascendemos passo a passo em nossas carreiras acadêmicas. Algumas iniciativas de “devoluções” de relatórios de pesquisa ou de efêmeros “compromissos com a comunidade” apenas de forma muito parcial corrigem este desvio que a academia tratou de legitimar.

E esses “eles” são pessoas, são grupos humanos, são comunidades, são classes, são movimentos junto a quem nós nos comprometemos a partilhar ações sociais emancipadoras, a começar pelas que envolvem modalidades de criação partilhada de saberes.

Se assim é, quando saberemos criar *saberes de partilha* que “eles”, tanto ou melhor do que “nós” saibam ler, conhecer, compreender, interpretar e utilizar em seu proveito, como o resultado do que, juntos e através de nossas diferenças, vivemos e construímos como uma investigação científica?

Desde alguns anos para cá, a partir de uma postura crítica de alguns “nativos” individuais ou coletivos, começamos a tomar consciência de uma questão fracamente ética até a pouco não-reconhecida.

Uma vez mais o amadurecimento de iniciativas e teorias de investigações mais organicamente comprometidas com “eles” e mais colocadas “a serviço deles” nos obriga a estender algo mais do que meras pontes de saberes em busca de um território de diálogos entre “nativos e cientistas”.

Entre educadores e cientistas sociais, para além das reduções das nossas metodologias, devemos nos dar conta de que a própria qualidade de nossas interações com “o outro diante de mim” torna-se qualitativamente desigual conforme eu esteja investigando: a) alguém que situo como “acima de mim”, como quando um estudante pesquisa o pensamento de Walter Benjamim; b) “alguém quase como eu”, quando um educador investiga “a vida e a obra de Paulo Freire”; c) “alguém como eu”, como quando um antropólogo colombiano investiga... antropólogos colombianos de seu tempo; d) “alguém diferente de mim”, como quando um educador militante investiga líderes de movimentos sociais rurais; e) “alguém diverso de mim”, como quando a antropóloga convive e investiga comunidades indígenas até então absolutamente desconhecidas por ela.

Entre questões teórico-metodológicas da antropologia e questões metodológico-políticas de educadores militantes, tenho defendido sempre neste sentido que uns e outros um franco diálogo haveria de ser um primeiro passo. Através de minha experiência de pesquisador de campo como antropólogo, e de educador junto a movimentos populares, acredito que temos muito o que aprender entre ambos os lados. Recordo aqui que em seus primeiros trabalhos Orlando Fals-Borda não escondia a presença e a contribuição da antropologia de seu tempo e da de uma história crítica na formulação de suas propostas e investigações de campo.

Mas há um segundo passo. E ele não apenas completa o primeiro, mas o torna de fato mais verdadeiro e fecundo. E ele acontece quando começamos a aprender que entre indígenas e camponeses há ciências e cientistas, há aprendizes e mestres, há sistemas de saberes, de sentidos e de significados que há séculos esperam de nós a acolhida igualitária que merecem.

E é bem possível que “nós”, mais do que “eles mesmos” venhamos a aprender com ele a diferença de qualidade – nunca mensurada e legitimada pela academia – entre o saber e a sabedoria.

O dilema estético

Raramente encontro este dilema, mas poderiam rastreá-lo entre Orlando Fals-Borda, Roland Barthes, Dennis Tedlock e Gaston Bachelard. Penso que a cada dia mais ele se apresenta como também essencial.

Um dos maiores desqualificadores de algumas pesquisas que pretendem “ir a fundo” em algo, é que ao traduzirem, aqui e ali, em um “documento escrito”, momentos do que é vivo, expressivo, dramático, artístico mesmo, o que fazemos é empobrecer de maneira extrema o que vimos, ouvimos, registramos e escrevemos. É o que acontece quando nos obrigamos a escrever sobre algo que diante de nós foi dramaticamente vivido com e como poesia, canto, dança, atuações expressivamente performáticas. E devo lembrar que eu vivi pessoalmente este “drama” várias vezes, como um pesquisador de rituais populares.

Faz tempo que entre antropólogos nós nos lamentamos que como “senhores da palavra”, na mesma medida em que alçamos tudo o que há a relatos postos por escrito, reduzimos boa parte do que existe no mundo humano, entre o mito, a poesia, o canto, a dança, o ritual, a celebração, a imagem, a metáfora, a relatos que para serem acreditáveis no universo de nossas ciências precisa revestir-se de uma uniformidade textual extremamente reducionista.

Não raro que, quando buscamos conhecer algo da “alma do povo”, tratamos de criar procedimentos através dos quais um “velho sábio camponês” é obrigado a traduzir-se aos nossos termos, para fazer-se compreensível para nós. Para nós, bem mais do que para ele mesmo. E ele nos obedece e fala. E não raro buscando o mais possível “fazer-se como nós”. E então tudo o que obtemos de um sábio indígena, de um supremo poeta camponês, de uma misteriosa e eficiente parteira de uma comunidade quilombola, de um criador magistral de literatura de cordel, são pálidos fragmentos empobrecidos e engessados, para poderem se tornar “dados” ou “falas” úteis, como respostas às nossas perguntas. Ou como performances diante de nossos equipamentos eletrônicos de “registro”.

Algumas vezes acreditamos que uma das tarefas mais importantes para quem não apenas “pesquisa o povo”, mas pretende ser um militante envolvido em suas causas, é a de “dar voz ao povo”. Pode até ser e eu creio que essencialmente é. Mas em dimensões que nos escapam quando partilhamos apenas a capa exterior de suas vidas e culturas, entre indígenas da Amazônia e camponeses de Goiás, há por toda a parte uma criatividade de “vozes”, entre as artes indígenas, as ciências populares e das suas ações de resistência e de insurgência, que mal estamos começando a escutar e compreender.

Não raro voltamos de uma tribo indígena ou de uma comunidade camponesa carregados de suas pulseiras de miçangas, de seus objetos de tecelagem ou de barro. Trazemos “coisas de arte” ou mesmo um farto material a respeito da “música daquela gente”. Mas o dilema que nos afronta é compreender como por debaixo e para além dos fragmentos que trazemos na

mochila ou no “caderno de campo” existem formas complexas não apenas extremamente ricas de significado não captado por nós, como de uma singular beleza para a qual talvez não as nossas teorias, mas a nossa sensibilidade ainda não esteja preparada.

O dilema histórico

As escolas públicas do Ocidente foram criadas no século XIX em épocas marcadas por sucessivas guerras entre as nações e conflitos internos. “Público” significava então bem mais “o governo” e os interesses do “poder de estado”, do que “do povo” e a “serviço do povo”, no sentido roussonniano destas palavras. A sua arquitetura de prédios, assim como a das relações entre seus habitantes – professores, estudantes, bedéis e outros – tinha mais a ver com o exército do que com um lugar dedicado à partilha do saber. De um saber tão desarmado quanto possível. Algo em nome do que educadores desde séculos antes vinham lutando.

A formatura militar de algumas escolas públicas da América Latina, diante de uma bandeira que se hasteia a cada manhã e de um hino que as crianças cantam, em rigorosa formação, é um resquício dos tempos em que a missão da escola não era formar cidadãos críticos, livres e solidários. Era moldar indivíduos prontos a “servir ao seu país” e, se necessário (e muitas vezes pareceu ser) “morrer pela pátria”. E, claro, cada nação decretava na linha do tempo quem eram os seus “aliados” (em geral os mais distantes), e quem eram os seus atuais ou potenciais “inimigos” (em geral os mais próximos).

Quando a escola pública migra do continente europeu para a Inglaterra, já envolvida pela “revolução industrial”, uma educação mais “patrioteira” do que “patriótica” mescla-se com novos valores e ênfases. Era então necessário “fabricar” pessoas prontas tanto para o fuzil quanto para outras máquinas. Era urgente “civilizar” homens e mulheres vindos em massa do campo. Alfabetizar pessoas “rústicas” e inicia-las em saberes e valores “de um novo mundo”, o das cidades e das fábricas, criou uma educação de que o pragmatismo de John Dewey é a melhor memória. Pois foi esta educação iluminista-pragmática que migrou da Europa para os Estados Unidos América do Norte. E de lá, sempre lutando por hegemonia em “novos mundos” com as vertentes francesas da escola, ela chegou à América Latina. E, assim, uma educação que aprendeu mais com os militares e políticos do que com os sábios e pensadores da paz, que as nossas “histórias pátrias” foram forjadas e se reproduzem até hoje.

Até hoje os seus melhores heróis são homens montados a cavalo, ou políticos de gabinete. O povo – nós incluídos – comparece nela mais como cenário, ou como uma referência entre o “herói vencido” (como Incas e Astecas) ou como pitorescos e longínquos construtores das “riquezas” naturais, e “memórias” culturais... da Pátria.

Hoje os tempos mudaram. Falamos em “Paz” a nossas crianças, mas até hoje não se criou um “hino internacional da paz” que pudesse nas manhãs de maio substituir os hinos pátrios, muitos dos quais falam bem mais em sangue do que em flores. Caetano Veloso, nosso músico baiano, em uma de suas canções desabafa: “Estou farto de histórias pátrias; eu quero histórias mátrias”. Terei sido fiel à sua letra?

Em outra direção, enquanto pós-modernos do Ocidente prenunciam o “fim da história” nós perguntamos pelo começo de “outras histórias”. Enquanto na Europa desde os setenta uma sociologia cansada de si-mesma, desconstrói tudo o que encontra, a partir de si-própria, já em 1970 Orlando Fals-Borda perguntava: “Es posible una sociología de la liberación?”. E ele respondia com um enfático “sim”. Bem sabemos que assim como “ideologia dominante é a ideologia das classes dominantes”, sabemos também que toda a “história oficial” é sempre a narrativa dos vencedores. E, quando ela incorpora os outros, tudo são as narrativas do colonizador sobre o seu colonizado. E é á esta “história oficial” que criticamos, e frente à qual pretendemos criar uma outra história. Ou outras histórias. Sabemos que no que havia de investigação da história nas propostas pioneiras de Orlando Fals-Borda, um dos seus principais focos foi sempre a possibilidade de reescrita de outras narrativas. Não apenas sociologias, mas histórias primeiro vividas, depois narradas e, finalmente , transformadas “desde abajo”.

A transição de uma oficial “história pátria” (a dos “heróis vencedores”) a uma “história mátria” (a que todas e todos nós situados fora dos poderes do governo e do capital vivemos e escrevemos a cada dia) implica uma releitura completa do próprio sentido do que seja “a história”. Implica tornar narrativas de povos indígenas, de camponeses, de negros quilombolas, variações de ciências do passado que a seu modo, e a partir de seus saberes, sentidos, saberes e memórias reconstroem “o outro lado da vida”. E, se formos atentos e sensíveis o bastante, talvez venhamos aprender com as suas mitologias a reescrever nossas próprias histórias.

Desde Orlando Fals-Borda e outros educadores-historiadores dos “tempos pioneiros”, todo um trabalho coletivo foi desenvolvido aqui na América Latina em direção a outras vivências e escrita de histórias várias que negasse o primado de uma história única, “oficial”. Penso que nessa direção duas modalidades de propostas e experiências devem ser lembradas: a Reconstrução Coletiva da História, de Alfonso Torres Carrillo, e a Cartografia Social, proposta por Alfredo Wagner.

Não irei comentar ambas as propostas porque já o fiz em um documento anterior e ainda inédito, quando ao repensar a atualidade da IAP nos tempos de agora, preferi trazer exemplos concretos de alternativas viáveis de práticas de partilha solidária de saberes. Posso adiantar que entre a história e a geografia, os dois autores que menciono aqui propõem métodos bastante viáveis de escrita de uma outra história e de desenho de uma outra cartografia.

Fora dos parâmetros de cientificidade usual (e indexada), uma história que o povo vive poder ser também coletivamente investigada, “desvendada” e escrita por ele próprio. Narrativas que usualmente parecem apenas “contar casos” podem revelar uma outra maneira de narrar e narrar-se¹¹.

11 O livro de Alfonso Torres Carrillo *Hacer historia desde abajo y desde el Sur*. Por outro lado, em “Cartografia Social é possível encontrar na internet vários artigos de Alfredo Wagner, assim como de outros praticantes desta modalidade popular de “apagar o mapa” o que é oficialmente “deles”, e desenhar o que é histórica e vivencialmente “nosso”.

Quero deixar a minha breve síntese deste “dilema” com um momento de Eduardo Galeano em que ele nos faz retomar o passado como um meio de não apenas “saber a verdade do que houve”, mas partir dela para ousar mudar quem somos em direção ao presente-futuro de quem devemos ser.

Nossa autêntica identidade coletiva nasce do passado e se nutre dele – pegadas sobre as quais caminham nossos pés, passos que representem nossas andanças de agora – mas não cristaliza na nostalgia. Somos o que fazemos, e, sobretudo o que fazemos para mudar o que somos: nossa identidade reside na ação e na luta. Por isso a revelação do que somos implica na denúncia do que nos impede de ser o que podemos ser¹².

O dilema político

Todo o saber oculta o desvela uma dimensão de poder.

Desde um ponto de vista ético questionamos o nos apropriarmos, em nosso proveito, de algo que nos é revelado por quem sequer conhece os termos e o destino daquilo de que participou como uma pesquisa.

Para além de um dilema ético há um outro. E ele reside no fato de que em alguma dimensão, o resultado de uma investigação pode ser “devolvido à sua comunidade de origem” de várias maneiras. Pode retornar a ela como um saber apropriado; pode ser devolvido a ela como uma ação derivada, consequente e a seu favor; pode ser voltar a ela como algo neutro, distante e pouco compreendido. E pode ser usado contra ela.

Praticamente todas as investigações de vocação social de que participei, ou a respeito das quais tomei conhecimento, dividiam-se entre o desejo de um serviço direto ao repertório legítimo de saberes de uma ciência, e o serviço ao povo”. Ou seja: “a uma comunidade investigada”, “a um movimento social-popular participante de uma pesquisa,” e assim por diante.

Em cenários muito presentes, quando as próprias universidades latino-americanas se vêm invadidas por uma colonização mercadológica crescente, a escolha de “de qual lado estou” através dos estudos que realizo, das aulas que partilho e das pesquisas que coordeno, deixa de ser uma opção derivada e adjetiva, e passa a ser uma assumida atitude ética através de uma opção política.

Se tomarmos de empréstimo a Boaventura de Souza Santos uma de suas oposições mais conhecidas, estaremos diante de ações sociais de vocação política que ou se dirigem a uma regulação do sistema-mundo desigual, opressivo, injusto, colonizador, e ações sociais de vocação política dirigidas à

¹² Trata-se de um texto de 1976; “Em defesa da Palavra”, que é o primeiro do seu pequeno e valioso livro *A descoberta da América (que ainda não houve)*.

emancipação descolonizadora e humanamente insurgente frente a e transformadoras do sistema mundo opressivo.

Orlando Fals-Borda fez a sua proposta de uma investigação-ação-participativa desaguar em uma *ciência popular*. Até onde acredito haver compreendido o seu pensamento, a ciência popular é, em sua porta de entrada, todo o sistema de saber científico de pessoas, sociedades e povos patrimoniais, assim como de camponeses e outras categorias de autores-atores do saber popular, até então pouco categorizados pela ciência oficial como modalidades de saberes que são pré ou não-científicas. Sabemos que desde as suas primeiras investigações na Colômbia Orlando Fals-Borda colocou-se contra uma tal compreensão restritamente científicista, fundamentalista, reducionista e desqualificadora.

E na porta de saída ela é uma vindoura ciência popular que deverá tornar-se uma criação conjunta e dialógica entre tradições culturais que até aqui se desconheciam, ou apenas tangencialmente se tocaram.

Paulo Freire defendeu desde *Pedagogia do Oprimido* a construção de saberes oriundos de diálogos entre diferentes culturais, mas social e pedagogicamente igualados. Toda a sua pedagogia parte do suposto de qualquer pessoa é uma fonte original e insubstituível de seu próprio saber. Assim, saberes podem ser inter-partilhados; podem ser reciprocizados, mais nunca hierarquizados. E o mesmo que vale para pessoas individualmente, como criadores de saberes, vale mais ainda para as culturas onde pessoas e saberes se coletivizam.

Tal como em Orlando Fals-Borda, haverá de ser através de um crescendo no exercício do diálogo entre pessoas e culturas que os novos saberes destinados à transformação de pessoas, culturas e sociedades deverá ser continuamente gerado.

Anos mais tarde, Boaventura de Souza Santos defende não apenas o valor do *senso comum* como um domínio legítimo do conhecimento não-indolente, como prenuncia que a ciência liberada de um futuro a construir se realizará como senso comum.

Estamos no limiar dos tempos em que não deverá haver mais lugar justamente para a “indolência”. Os senhores do poder e do capital há muito tempo sabem o poder político do saber científico. E o crescendo de investimentos em “ciências de ponta” capazes de garantir para eles mais lucros e mais poderes, inclusive sobre os modos de pensar, de agir e de se organizar do que lutam por não se submeter, é bem uma evidência do que escrevo aqui.

E esta urgência de uma opção em termos de “afinal, de qual lado estou”, não deve valer apenas para a ocasião do meu envolvimento com uma determinada atividade de pesquisa. Deve valer para o contínuo de minhas opções ao longo da vida. Inclusive aquelas que deverá determinar o princípio e o fim, a origem e a destinação de cada investigação científica em que me envolvo.

Que Orlando Fals-Borda nos ajude a encerrar estas reflexões.

O verdadeiro e ativo cientista de hoje coloca-se questões como: “Qual é o tipo de conhecimento que queremos e precisamos? A que se destina o conhecimento científico e quem dele se beneficiará?”

Portanto, este parece ser o momento apropriado para se examinar friamente os fatos e tentar melhor compreender a ciência emergente e a cultura subversiva. Pode ser compulsória uma reordenação da atuação científica fim de torna-la útil à sociedade como um todo. Comi isto em mente, é inevitável levar em consideração as necessidades das grandes massas humanas que são vítimas do progresso desequilibrado da própria ciência¹³.

Quinto escrito

O dizer para o outro, ou: o narrar-se a um outro

A investigação, sobretudo aquela que oscila entre o científico e o acadêmico, busca, quando seus interlocutores são seres humanos, pessoas, transformar um *outro*, individual ou coletivo - sua pessoa, seu imaginário, sua vida, sua história, seu destino - em algo descrito, compreensível, conhecido e, no limite, público. Algo apropriado, interpretado e transformado e por e para *mim*. Para um *eu* ou um *nós* diferente e distante. Na quase totalidade dos casos, desconhecido, pouco conhecido, distante e diferente do/s *outro/os* pesquisado/os, investigados, descritos, analisados, interpretados. E através desta linha de fatos e feitos transcritos e, afinal, transpostos de uma linguagem para outra e postos por escrito em uma narrativa científica. Em uma escritura outra, que mesmo quando de algum modo levada a cenários de vida do *outro* – o pesquisado – nunca, raramente ou jamais será devidamente compreendida e interpretada por ele, como imaginamos que ela deva ser por nós e entre nós.

Na antropologia – o campo de saber desde o qual eu falo aqui – existem vários e crescentes escritos que ora “passam por cima”, ora pensam, ora criticam, e algumas vezes até mesmo denunciam severas contradições a respeito de nossas posturas científicas, éticas, interativas e mesmo afetivas.

Como a minha formação de origem é a psicologia, que eu pratiquei durante alguns poucos anos como um psicoterapeuta e um professor, antes de me tornar um antropólogo quero ousar aqui tomar aqui um breve paralelo entre a relação terapêutica e a relação de pesquisa nas áreas das investigações científicas “humanas e sociais”.

¹³ Está na página 47, de seu artigo: *Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular*, capítulo do livro *Pesquisa Participantes*. Noto que este artigo foi originalmente publicado em 1980.

Na relação terapêutica parte-se de um acordo fundador do que vai acontecer entre a pessoa do terapeuta (psicólogo, psicanalista, aconselhador, assistente social, médicos e equivalentes), e um cliente. Cliente que pode ser individual ou coletivo, como em diferentes versões de terapias grupais. Este genérico acordo fundador poderia ser escrito assim:

Você, o cliente, vai se narrar para mim. Em seus tempos e termos, e a seu modo, você deverá se revelar para mim. Para nós. Você deverá tentar tornar-se o mais consciente de si-mesmo e o mais transparente possível para-si-mesmo e para mim. Começando pelo mais social e mais trivial, você deverá mergulhar cada vez mais profundamente em si-mesmo, em sua vida, nas vidas de outros com quem você comparte a sua vida, e o que “tudo isto” significou no passado e significa agora para você. Você vai se percorrer a si-mesmo, como um alguém que vai passando por salas e quartos variadamente iluminados da “casa de você mesmo”. E, se quiser, você poderá chegar ao porão totalmente escuro de um eu-mesmo”, munido de uma lanterna que ilumine as partes pequenas e até as partes maiores e menos conhecidas de você mesmo. E, claro, também de mim.

Eu, o terapeuta, vou ouvir você com toda a atenção. E vou participar ativamente, com as minhas perguntas e observações, de sua narrativa. Na relação entre-nós o que importa é essencialmente você. É o desvelamento que você mesmo fará de si-mesmo. Minha interação com você servirá a você, e não a mim - a não ser quando eu tome anonimamente, tal como Sigmund Freud e tantos outros, o seu “caso” para tema de algum artigo científico. Tudo o que nesta sala for vivido-pensado-e-dito serve a você. Serve a você através não de mim, o terapeuta, mas através de uma relação entre-nós estabelecida com base em uma mútua e diferenciada confiança.

Quanto mais confiável, livre e livremente confidente for esta relação, e forem também as suas narrativas de um eu-mesmo, proferidas entre palavras, gestos, atos de sensibilidade, tanto mais será possível para mim confiar em suas narrativas, conhecer algo de você, compreender você e sua interioridade. Enfim, realizar a tarefa de buscar, junto com você conhecer, analisar, interpretar, tornar compreensível para você e para mim o ser chamado você-mesmo... para você mesmo. Que tudo entre nós aconteça através de um confiável, aberto, fecundo e profundo diálogo entre-nós.

Deixo inicialmente de lado as variantes de pesquisa a que temos dados nomes como: *militante, participante, pesquisa-ação-participante*, para considerar por agora atividades de criação de conhecimentos através do que de maneira genérica denominamos *pesquisa científica*. A mesma que quando considerada desde o seu lugar de origem, é conhecida também como *pesquisa acadêmica*.

Em situações típicas de uma pesquisa, mesmo quando há uma intenção de ajuda, de esclarecimento, de crítica, ou até de denúncia em favor de quem é pesquisado, entende-se que a interação eu-outro não cria em seu processo - desde a elaboração de um projeto até a escrita de um relatório final - o que estarei chamando aqui de um *entre-nós*. Não o gera, a não ser em um sentido quase sempre pragmático, efêmero e relativamente descompromissado. É previsível que um polo (o do pesquisador) pergunte sem responder, enquanto o outro (o do pesquisado) responda sem perguntar. E esta é a “alma da pesquisa”.

A não ser por uma disposição pessoal de um investigador, raramente se oferece a quem é percebido, perguntado, questionado, investigado para ser depois, descrito, analisado, interpretado, alguma informação substantiva para além da protocolar, a respeito do que se está vivendo. E também a respeito do que deverá resultar de tal vivência desigualmente interativa. É necessário que o outro aja como eu desejo; e que ele, seguindo o meu “roteiro”, narre o que eu desejo ouvir e registrar como eu espero. Que ele se desvele entre atos e falas que eu transformarei em algo a que ele não terá acesso, ou que não compreenderá, se acaso tiver.

Tudo “isto” para que o meu trabalho como pesquisador seja de fato um acontecer científico. E, não raro, quando mais complexo e indecifrável por outros que não os meus for o meu artigo, tanto mais ele deverá ser credenciado academicamente. Se for extremamente reduzido o número dos meus colegas de ofício que o consigam decifrar, então poderei imaginar que produzi um trabalho notável.

Tentemos por um momento relativizar o que escrevi até aqui. Como um pequeno e precário exercício de aproximações penso que podemos estabelecer sem rigidez alguma as seguintes diferenças no que toca alguns estilos de pesquisa científica, todos eles praticados por mim em minha vida de estudante e na de professor-e-pesquisador.

Em uma investigação confessadamente experimental, quantitativa, cientificamente neutra e regida por preceitos e princípios de um também diferenciado neo-positivismo, está sempre presente uma assumida e partilhada desconfiança metodológica colocada sobre as próprias pessoas que realizam o experimento, a pesquisa, ou o que seja. Eu mesmo não sou confiável. Sou, como um ser humano, inevitavelmente subjetivo, e necessito me armar de atitudes, métodos e instrumentos que me neutralizem, na mesma medida em que tornem o mais objetiva possível a relação que mantereí com as outras que irei investigar. Se puder considera-las como “casos”, ou até mesmo como “dados”, tanto melhor.

Procedimentos importados de áreas como a medicina são então trazidos para o campo das ciências humanas e sociais. Regras restritas de “trato com os outros” são impostas, e treinamentos são realizados para o aprendizado de suas rígidas práticas. Questionários fechados são testados antes de serem aplicados. Seleções aleatórias e estatisticamente determinadas de categorias “deles” são quantificadas para a escolha o mais objetiva e impessoal possível dos

participantes da pesquisa. Criam-se grupos experimentais e grupos de controle. Um rigoroso tratamento científico dos “dados” é levado a efeito. Os resultados derivados de quantificações testadas e confiáveis são transformados em um discurso em que se discorre a respeito da comprovação ou não de uma “hipótese de trabalho”. Algumas bulas de remédios são uma boa e eloquente demonstração de tais procedimentos¹⁴.

Entre as suas hoje várias modalidades, uma pesquisa qualitativa parte de um suposto essencialmente diverso, mas raramente apresentado em seus manuais. Nela, o sujeito ou os sujeitos que participam como pesquisadores são considerados como seres confiáveis, pessoal e coletivamente. No limite, entre casos bastante frequentes em pesquisas antropológicas de longo curso, a pessoa e a subjetiva personalidade do pesquisador tornam-se o principal meio, recurso, fator ou “instrumento” da investigação.

O sujeito-pesquisador torna-se credor de uma confiança-em-mim-mesmo, como um autor-ator destinado a estabelecer, entre negociações com “os outros”, os princípios e os preceitos das relações interativas que irá viver com as pessoas envolvidas em sua pesquisa. E, claro, é sobre um alter e auto-depósito de credibilidade em uma pessoa treinada para ser “subjetivamente objetiva e confiável”, que toda uma atividade de “pesquisa de campo” se realiza e pode ser rigorosamente transformada em um escrito científico.

E uma interação agora bem mais livre entre duas pessoas - mesmo quando em posições de relações ainda desiguais - substitui a relação impessoal e quase mecânica, em que um pesquisador submetido à sequência ordenada de um questionário, interroga uma outra pessoa... despessoalizada. Ali temos um alguém tão mais confiável quanto mais impessoal, porque o que importa não é a narrativa pessoalizada de uma vida, ou de um modo-de-vida, mas apenas os dados impessoais - e tão melhores quanto mais objetivamente passíveis de uma boa quantificação - de fragmentos de uma vida, ou de um padrão-de-vida. Interrogatórios policiais não são muito diferentes de algumas pesquisas “neutras e objetivas”. Na pesquisa não apenas qualitativa quanto à sua metodologia, mas francamente interativa e regida por um encontro entre seres tornados, um diante do outro, sujeitos-de-si-mesmos, é justamente a qualidade intersubjetiva do que se vive no interior de um “entre-nós”, o que valida a própria validade da investigação. Claro, em tudo o que escrevo agora permanecem ainda ativas as questões que fizeram da antropologia pós-moderna uma ciência “em crise”. Questões e dilema que entre os mesmos percursos e outros a pesquisa participante pretende resolver. E ela nos espera adiante.

Um estudo atento sobre a trajetória das humanas e sociais, revelará que a oposição sujeito/objeto, junto com todas as suas derivadas: subjetividade/objetividade, personalidade interativa/neutralidade metodológica, qualidade/quantidade e outras, foi e segue sendo uma construção arbitrária e,

14. Mas às vezes a boa arte zomba delas. Recordo que uma das criações dos Luttiers, da Argentina, é uma solene cantata ao estilo Bach. A música é perfeita e deve ser ouvida com respeito. A letra é a bula de uma medicina para diarreia.

em alguns casos autoritária mesmo. Sabemos que entre ciências sociais muito próximas, como a sociologia e a antropologia, a variação para “um lado ou o outro” tende a ser hoje em dia bastante relativizada. Se entre antropólogos persiste uma resistência assumida à oposição metodológica e interativa sujeito/objeto, e aos métodos “duros” de investigação, em que há um predomínio do “fechado”, do “dado” e do “número”, contra o predomínio etnográfico do “aberto”, do “discurso” e do “nome”, entre sociólogos cresce dia a dia a abertura a teorias, métodos e posturas tidas durante muito tempo como subjetivas, parciais, interpretativas de significados de falas, de interações, de vidas (como nas histórias de vida) e de acontecimentos, por oposição à pura e simples análise de dados, de funções, de posições sociais e de estruturas regulares e formais.

Como em suas origens o “antropólogo pesquisador de campo” trabalhava com prioridade em situações em que, histórica e culturalmente, a distância entre o sujeito-que-pesquisa (“eu”) e os objetos-da-pesquisa (os “outros”, os “negros”, os “selvagens”) era muito grande, uma distância entre “eles-e-eu” tendia a ser resolvida metodológica através de uma interativa e pessoalizada observação participante tão característica do que chamamos até hoje de “método etnográfico”. Uma distância original obrigava a um esforço de aproximação entre diferentes, de tal sorte que do inevitável e difícil diálogo entre-nós surgisse a possibilidade de alguma compreensão. Mais ainda não uma mútua compreensão. Pois mesmos através de uma relação aparentemente pessoal e até mesmo confidencial e afetiva, o foco da interação respondia aos meus propósitos e projetos... realizados em boa medida através... “dele”.

No interior de Goiás, de Minas Gerais, de São Paulo e, anos mais tarde, da Galícia, na Espanha, eu, nascido e criado em uma grande cidade do Brasil, passei meses e anos de minha vida convivendo com pessoas e investigando vidas e culturas de homens e mulheres do mundo camponês. Comparti longos dias e noites com a “gente camponesa” entre as suas comunidades em vilas, arraiais, sítios e bairros rurais. Investiguei rituais de longas “festas de negros”, e a vida cotidiana de camponeses de Goiás, de Minas Gerais e de São Paulo. Vivi entre “eles” entre inúmeras ocasiões a experiência da imersão em metodologia interativas, através de um bem treinado e cuidadoso “olhar etnográfico”. Convivi com a intimidade de pessoas e de famílias das comunidades pesquisadas. Em vários casos - e ao longo de vários anos - morei entre elas. Trabalhei com elas. “Festei” junto a elas. Vivi os seus rituais. Presenciei aqui e ali os seus casamentos, batizados e velórios. Comi inúmeras vezes em suas casas. Interoguei suas vidas. Perguntei sobre os seus sonhos. Registrei detalhes mínimos - e, aos olhos de outros, supérfluos e desnecessários - do correr dos gestos e das falas de dias e dias de suas vidas. Ouvi e gravei narrativas, crenças, mitos, lendas, histórias e estórias, confissões e denúncias, “causos” e coisas, visões de vida e do mundo. Fotografei os seus gestos entre o trabalho cotidiano “na roça” e os seus pequenos e quase invisíveis ritos. Registrei suas falas e os seus silêncios. Escrevi a mão incontáveis linhas e folhas de “cadernos de

campo”. Compartilhei dores e alegrias. Vi, vivi, ouvi, registrei, ordenei, estudei, interpretei, escrevi.

De minhas investigações junto “àquela gente” escrevi vários relatórios de pesquisa que adiante me valeram artigos ou livros¹⁵. Acredito haver sido tão fiel quanto me foi possível ser, ao transcrever as “narrativas deles” em “minhas narrativas”. Sei que nenhum deles terá lido uma única vez sequer o que escrevi sobre eles. E em tudo o que escrevi, mesmo em um livro confidente, como *O afeto da terra*, hoje penso que talvez tenha deixado de lado, ou escrito com apressada superficialidade, o mais relevante: as entrelinhas da essência e da existência de uma rude vida dedicada dia a dia a lidar com a terra e a obter dela o que mais à frente é a comida que nos alimenta. A silenciosa sabedoria que nunca aprendemos a decifrar inteiramente, com que entre gerações trabalham a terra, os seus frutos e a vida, afetando a natureza em infinitamente menos do que um único senhor dos desertos do agronegócio. A sabiamente desconfiada, mas logo a seguir generosa e humilde acolhida com que recebiam um estranho que lhes invadia a intimidade das casas e das vidas. Um homem vindo de outros mundos e de outras falas, e treinado a convencer os outros a confessarem de suas vidas segredos que quando postos por escrito nunca chegam de volta a eles. A sutil complexidade dos seus sentidos de vida e dos seus significados de mundo, com que entre a religião, a ciência, a arte e a magia os “homens do campo” povoam os seus imaginários e as suas almas. A formosura de seus tantos rituais devidos aos deveres de reciprocidade entre eles mesmos, ou atribuídos a algum intermediário entre os deuses e os homens.

E eu andei distâncias imensas com os “Foliões de Santos Reis”, que durante treze dias entre Natal e 6 de janeiro viajavam a pé percorrendo imensidões do cerrado goiano, e visitando incontáveis “casas e moradores” onde noite adentro as pessoas ritualmente se encontravam e se festejavam em nome de uma lenda que a cada ano eles sabem transformar em maravilha. E atravesssei com “Folgazões do São Gonçalo” noites inteiras entre as serras entre São Paulo e Minas Gerais. Devotos cantadores e dançadores que varam toda uma noite cantando, orando e dançando diante de um altar rústico com a imagem de um santo português que quando chegou ao Brasil virou “um violeiro com nós”.

Como as ciências que praticamos desacreditam de algo como “alma” (mas Walter Benjamim acreditava na “aura” dela), e como elas desconfiam da beleza, do mistério e do sentimento – a não ser quando passíveis de serem submetidos a algum “tratamento científico” para poderem ser compreensíveis e confiáveis – em qual dos meus escritos fui capaz de haver capturado justamente aquilo que de que a vida se reveste entre eles e resiste a nós? Toda uma misteriosa alquimia para além de toda a antropologia.

Voltemos ao paralelo inicial. Falei da antropologia, falo da sociologia.

15. Dentre os livros: *Campesinato Goiano*, *A partilha da vida*, *O afeto da terra*; os livros que editei como livros coletivos, fruto das pesquisas durante cerca de dez anos nos “sertões do Norte de Minas Gerais”; e os da “sequência galega”: *Crônicas de Ons e Com o sol do outono sobre os ombros*. Estes dois últimos ainda não publicados

De modo geral – mas nem sempre - na sociologia das origens o que se viveu foi o contrário do que imaginam haver vivido os antropólogos. Basta para tanto recordar a diferença de falas e métodos entre um “Durkheim sociólogo”, como em seus rigorosos e quantitativos estudos sobre o trabalho ou o suicídio em sua sociedade, e o “Durkheim antropólogo” (mesmo que longe do campo), entre as suas pesquisas sobre a religião. Via de regra o propósito e o objeto-da-pesquisa do sociólogo dirige-se a “um outro-como-eu”. Como eu em quase tudo (um médico ou uma professora universitária como eu), ou como “um outro” de meu mundo (um operário ou uma doméstica). Entre distâncias compreensíveis, meus interlocutores fazem parte de meu mundo de vida e de cultura.

E como é muitas vezes pequena ou mesmo nula a distância relacional entre-nós, torna-se necessário criar um distanciamento empírico- metodológico derivado de teorias amplas e “duras” entre as suas metodologias e técnicas: a amostragem ao mesmo tempo aleatória e rigorosa; a quantificação de dados objetivamente investigáveis; o inquérito sociológico e a entrevista estruturada. No entanto, não devemos nos esquecer que em todas as vertentes sociológicas do interacionalismo simbólico, assim como nas variantes de uma psicologia humanista, uma interação entre subjetividades foi sempre um proceder científico de trabalho tido como igualmente bastante confiável. Não esqueçamos que se uma múltipla tendência das ciências sociais tomou como modelo a física (“considerar o fato social como coisa”- Émile Durkheim), uma outra tomava como seu espelho as “ciências do espírito”. O mesmo ser humano que parece dar a ver apenas o seu comportamento observável e mensurável, comporta-se desta lu daquela maneira movido por algo que uma objetiva investigação não alcança ver, perceber, compreender e decifrar.

Trago aqui o exemplo derivado de minha própria trajetória E devo para tanto recordar a minha remota formação em psicologia. Assim, penso que este é um bom momento para trazer aqui uma longa citação literal, como o depoimento de um psicólogo. Eu o li muito nos anos sessenta e aprendo com ele até hoje. E certo dia encontrei quase ao acaso um texto em que Carl Rogers comenta os seus pontos de vista a respeito do trabalho do investigador. Eu o trago aqui lembrando que ele foi sempre um defensor radical do princípio do diálogo como o fundamento de qualquer interação humana. Qualquer uma, seja ela vivida como interação amorosa, docente, clínica, científica ou mesmo política. Ele escreve a respeito do que faria para fazer a prática da pesquisa científica corresponder às suas ideias e proposta em psicoterapia e em educação.

Encerrarei aqui meus comentários. Pode parecer que as afirmações que fiz sobre o conhecimento e a ciência, e sobre as ciências do comportamento em particular, acrescentem muito pouco às nossas concepções atuais. Contudo, gostaria de mencionar alguns dos resultados que tal visão da ciência pode ter, especialmente se transmitida a nossos estudantes universitários e às pessoas mais jovens da área.

1. *Tentaria abolir o temor da especulação subjetiva criadora. Ao conversar com estudantes de Psicologia, percebo que este temor é muito profundo¹⁶. Ele os afasta de qualquer descoberta importante. Ficariam chocados com os escritos de Kepler em sua busca mística e fantasiosa de semelhanças e padrões na natureza; não são capazes de reconhecer que, frequentemente, é desta especulação fantástica que surge a verdadeira ciência. Como diz Bronowski: “as analogias pelas quais Kepler tentou ouvir o movimento dos planetas e a música das esferas são, para nós, forçadas, mas serão elas mais artificiais do que o fantástico voo de imaginação através do qual Rutherford e Bohr encontraram um modelo para o átomo, dentre todos os lugares possíveis, no sistema planetário?” (1956, pp. 22-23)¹⁷. Estamos desesperadamente necessitados de um curso sobre “como cuidar e nutrir ideias recém-nascidas”. Em nosso desejo de ser rigorosos, muito frequentemente estrangulamos a ideia recém-nascida, ao invés de criar condições para seu crescimento e desenvolvimento.*

2. *Colocaria ênfase no comprometimento disciplinado; no comprometimento **pessoal** disciplinado, não na metodologia. Seria uma ênfase muito saudável às ciências do comportamento se pudéssemos admitir que o descobrimento e a criação de novos conhecimentos resultam da dedicação pessoal do indivíduo disciplinado e de mente aberta à sua pesquisa. Nenhum artifício de laboratório ou método estatístico pode fazer isto.*

3. *Acabaria com muitos “deves” na seleção de hipóteses. Por exemplo, está profundamente inculcado na maioria dos cientistas do comportamento que “devemos” nos preocupar apenas com os fatores observáveis no comportamento. Até recentemente, isto tendeu a inibir o trabalho relacionado com sonhos, fantasias, com o pensamento criativo. Isto fez da maioria dos psicólogos, cientistas de pequeno calibre ocupados apenas com os mais simples problemas da ciência do homem.*

16. Eu havia me formado em psicologia em dezembro de 1965, e iniciava a minha carreira como professor em Brasília e, depois, em Goiânia, lecionando Filosofia da Educação e Psicologia Social. Com os meus alunos de Goiânia comecei a viver as primeiras experiências de pesquisas no trabalho docente. Tendo sido treinado em métodos experimentais rigorosos, como já narrei aqui, e como estava em viagem de passagem de um modelo a outro, lendo com meus alunos da Universidade Federal de Goiás estudos de antropólogos da “linha de cultura e personalidade”, vivia de maneira intensa os temores e as divisões lembradas e sugeridas por Rogers aqui. Foram duros tempos fecundos e hoje os lembro com ternura e saudade.

17. O livro de Bronowski mencionado por Rogers é: *science and human values*, editado pela Harper Torchbooks de Nova York, em 1956. Tantos anos depois, ainda não o conheço.

4. *Deixaria o campo livre ao pensamento fenomenológico na ciência do comportamento, ao nosso esforço para compreender o homem, e talvez mesmo os animais a partir de dentro. Reconheceria que nenhum tipo de hipótese tem qualquer virtude especial para a ciência, salvo apenas em seu relacionamento com o padrão significativo que exista no universo. Desta forma, uma hipótese baseada na fenomenologia teria um lugar nas ciências do comportamento, tal como uma hipótese baseada na química, na genética ou no comportamento. Desenvolveríamos uma ciência mais ampla.*

5. *Acabaria com aquelas hipóteses que são escolhidas apenas porque existem meios de medir as variáveis envolvidas.*

6. *Colocaria em seu devido lugar a maquinaria da comprovação, a maquinaria da verificação empírica de hipóteses. O método não ocuparia o lugar tão central como núcleo da ciência do comportamento.*

7. *Colocaria ênfase na intenção e não apenas da significância estatística segundo critérios rigorosos.*

8. *De um modo mais geral, se a imagem da ciência que tentei sugerir tivesse uma aceitação global em nosso campo, daria uma nova dignidade à ciência do homem e ao cientista que se dedica a este estudo. Não permitiria que se esquecesse que o cientista é um ser humano, fazendo-nos reconhecer que a ciência é, nada mais, do que o prolongamento de seres humanos dedicados.*

9. *E, talvez, mais importante do que tudo o que foi dito, conservaria o objeto das investigações das ciências do comportamento considerado como um ser humano com sua subjetividade, e não meramente uma máquina, não simplesmente como um objeto ou uma sequência determinada de causa e efeito. Não teríamos receio de encarar o homem como um ser humano real (nas palavras de Kierkegaard) com mais para a sua vida do que pode ser condensado em um modelo mecânico.*

Receio que, a menos que possamos caminhar nesta direção, as ciências do comportamento tenham condições de virem a se tornar uma ameaça maior e mais devastadora para a sociedade do que foram as ciências físicas.

Penso, entre a pedagogia e a pesquisa, os nossos dilemas de vida, de pensamento e de ciência oscilam no fio do entrelaçamento de questões muito

mais regidas pela qualidade de posturas, por interações, por partilhas de imaginários, por trocas de imagens e de afetos, e também por uma mútua e flutuante atribuição de identidades sobre quem somos e o que esperamos de nossos “outros”, do que por meio de teorias e práticas funcionais de posição diante do outro, acompanhadas de severas metodologias de trabalho investigativo, quando através de alguma pesquisa desejamos saber algo sobre eles. Ou, talvez, algo sobre nós mesmos através deles.

Penso que as pessoas e os grupos humanos que pesquisamos com propósitos de algo cujo valor é medido por critérios entre a ciência e a academia, são, como nós, seres humanos. São pessoas e são grupos sociais que investigamos como uma prática destinada a gerar conhecimentos para nós-mesmos e os nossos pares. Em outras situações, conhecimentos a serem levados por-nós-a-eles. E, para além dos procedimentos consagrado e tido como confiáveis, conhecimentos que com eles geramos sobre eles-e-nós, e entre diferenças de estilos e dilemas, algo que desejamos que esteja a serviço direto de quem investigamos.

Podemos supor que a investigação-ação-participativa e outras alternativas semelhantes, vindas também da antropologia pretendem ousar algum salto até aqui cuidadosamente evitado na academia. Recordo que se na pesquisa qualitativo-interativa *eu*, o pesquisador sou confiável, nas variantes de pesquisas militantes-participantes é também *o outro* aquele que partilha comigo o ser também confiável. Ele se torna diante de mim, ou comigo, tão confiável, desde os seus saberes e sentido, quanto eu, desde os meus. Relativamente confiável para responder às minhas perguntas em uma pesquisa qualitativa, ele é agora também tão confiável quanto eu para criar, propor e perguntar comigo as minhas questões, transformadas em nossas perguntas. Eu dialogo como ele como uma pessoa diferenciada, mas não desigualmente confiável, no interior de uma interação em que desaparecem não apenas sujeitos-e-objetos, mas os sujeitos que perguntam a outros que respondem.

Porque mais do que “participante”, o que se pretende inventar é a ousadia e é a aventura de uma investigação solidariamente dialógica, como uma experiência de criação de um entre-nós em que ele-e-eu elaboramos juntos as perguntas que caberá a um “ele”, individual ou coletivo, não apenas responder, mas refletir, co-pensar, dialogar. E, mais adiante, estabelecer uma “nossa narrativa”, ou uma “narrativa entre nós”, elaborada para ser lida, compreendida, criticada e agida em uma terceira margem de nosso rio.

Mas deixemos para a nossa *Segunda Parte* as pesquisas de vocação militante-participante.

Sexto escrito

Sobre um encontro chamado pesquisa

O Acontecimento mais importante em uma relação de investigação social é também o mais secreto, o mais silenciado, o menos confessado e posto às claras. Ele é uma espécie de acordo entre duas ou mais de duas pessoas situadas em uma ou em outra margem do fluir de um encontro chamado pesquisa. E qual é este acordo não dito, mas rigorosamente observado de um lado e do outro? Ele poderia ser enunciado do lado de quem realiza a pesquisa da seguinte maneira - quem a pensou, quem a projetou, quem a leva a realizar-se, quem pergunta e espera respostas, quem a partir dos seus “dados” deverá escrever, produzir divulgar, publicar algo: um relatório, um artigo, um livro ou o que seja:

Você que está diante de mim e responderá às perguntas que eu faço (em um inventário, um questionário, uma entrevista aberta ou fechada, etc.) ou deverá agir, atuar, realizar um desempenho expressivo diante de mim que o observo, registro, fotografo, gravo, etc. Você não conhecerá a íntegra do resultado do trabalho de pesquisa de que você participa como meu objeto de, ou mesmo como meu sujeito de minha pesquisa. E se acaso você vier a ter algum acesso aos meus “resultados”, provavelmente não os compreenderá no todo ou parcialmente. Pois faz parte da lógica de meu trabalho científico uma motivada e indispensável transferência de linguagens ente as suas diversas gramáticas. Assim, o que eu vi, ouvi, registrei, gravei junto a você, longe de você será convertido através de uma outra lógica, em uma outra narrativa que se destinar a ser compreendida pelos que compartilham comigo os meus saberes e segredos, na mesma medida em que, como um critério de legitimidade científica, deverá tornar-se algo incompreendido, mal compreendido ou imperfeitamente compreendido por você e os seus. E justamente atestado de meu trabalho será transformar algo de sua cultura e compreensão em algo de minha cultura e de minha pessoal e coletiva compreensão. Eu profissional e vocacionalmente não posso e não devo realizar algo que, iniciando-se como uma pesquisa científica a partir de você, venha a tornar ser algo que você, tal como é, sabe, pensa e vive agora, possa conhecer, compreender e interpretar.

Do outro lado do acontecer da pesquisa, aquele que se dispôs a atuar, representar ou simplesmente responder a perguntas de quem o investiga estabelecerá, provavelmente entre segredos do seu silêncio, do seu “não revelado ao outro”.

Entre meus atos e minhas falas diante de você ou para você, poderei “passar”, ou deverei transmitir fragmentos do quem eu sou, do como eu penso, de como eu ajo em cada situação. O então, no plural, poderei narrar algo sobre quem e como somos, os de meu mundo, de minha comunidade, de minha cultura. E poderei depor diante de você sobre o que como cremos no que acreditamos, como pensamos o que pensamos, como agimos a sós ou ente nós, como socialmente nos comportamos diante desta ou daquela situação, seguindo tais ou quais preceitos de vida e gramáticas de partilha de ações sociais. Você me perguntará fragmentos e eu responderei com gestos e/ou falas entre fragmentos. E assim haverá de ser, seja porque eu não alcanço representar nem para mim mesmo a totalidade do que você deseja saber, seja simplesmente porque não é nem possível, nem justo e nem razoável que eu narre e transmita a você algum “todo de mim” ou “sobre nós”. Assim sendo, estenderei a você apenas parcelas médias, pequenas ou mínimas de nossos saberes, sentimentos, sentidos, significados, sensibilidades e sociabilidades. Acreditando (ou não) desvendar os nossos segredos você está apenas tocando uma parte pequenina e eventual deles. E haverá de ser sob a condição, esclarecida ou oculta entre nós, de eu jamais transmitir ou traduzir a você tudo o que é a densidade de saberes que para nós mesmos significa o quem somos e como partilhamos as nossas vidas, que eu poderei conversar com você, dialogar com você, dar-me a ver e responder às perguntas com que você, vindo de perto ou de longe, se coloca diante de mim.

Em seu livro *A ideia de cultura*, Terry Eagleton trás em um momento o depoimento de Slavoj Žižek, que ele apresenta como “um de nossos principais teóricos da alteridade”. O que Žižek defende, segundo palavras de Eagleton, é que um dos acontecimentos que tornam difícil ou mesmo inviável um acesso nosso mais pleno a um outro, estabelece uma dimensão ontológica, e não somente epistemológica. Tal como eu-mesmo, o outro é um ser não fixo e nem fixado. Ele é um ser complexo e, como eu, fluido e aberto. Nunca somos inteiramente determinados pelos nossos contextos de vida. Nunca somos determinados por coisa alguma. E justamente é esta abertura à liberdade o que em sua medida nos torna seres humanos. Cada pessoa em sua individualidade, cada pequeno grupo humano, cada comunidade e cada cultura que a habita, tudo o que existe e é humano no mundo tende a ser mais uma presença regida pela imprevisibilidade, pela flexibilidade do pela fixação. Assim sendo, somos regidos mais por uma certa opacidade e imprevisibilidade para nós-mesmos e para os nossos outros, do que por alguma rotina do esclarecido e do previsto. Portanto, **toda** e qualquer modo de vida existente como substância de uma qualquer a cultura, é não propriamente ambivalente, mas intraduzível a si

mesma, esteja ela subjetivamente presente na interioridade de uma pessoa, esteja ela fluindo em uma praça da cidade em uma tarde de sábado.

Toda a cultura, portanto, tem um ponto cego interno em que ela falha em apreender ou estar em harmonia consigo mesma, e perceber isso, na visão de Žižek, é compreender essa cultura mais completamente.

É no ponto em que o Outro está deslocado de si mesmo, não totalmente determinado por seu contexto, que podemos encontrá-lo mais profundamente, uma vez que essa auto-opacidade é também verdadeira de nós mesmos. Eu compreendo o Outro quando me torno consciente de que o que nele me aflige, sua natureza enigmática, é um problema também para ele¹⁸.

Longe de um falso objetivismo neopositivista, devemos compreender que o que afirma em nós a nossa humanidade não é aquilo que se revela a nós e aos outros “objetivamente” claro e compreensível, mas justamente o que completa a nossa “clareza” com a sua inevitável “opacidade”. Um robô previamente programado pode ser “lido” e é operativamente decifrável. Um ser humano não. Sigamos.

Como Žižek coloca: “A dimensão do Universal emerge, assim, quando as duas carências – a minha e a do Outro – se sobrepõem... O que nós e o Outro inacessível compartilhamos é o significativo vazio que representa o X de ambas as posições”¹⁹. O universal é aquela brecha ou fissura em minha identidade que a abre a partir de dentro para o Outro, impedindo-me de me identificar completamente com qualquer contexto particular. Mas essa é a maneira de pertencer a um contexto, e não uma maneira de não ter um. Faz parte da condição humana estar “desconjuntado” com relação a qualquer situação específica. E a violenta ruptura que advém dessa conexão do universal a um conteúdo particular, é o que conhecemos como o sujeito humano. Os seres humanos se movem na conjunção do concreto com o universal, do corpo e do meio simbólico: mas esse não é um lugar onde alguém possa se sentir alegremente em casa²⁰.

No encontro entre duas pessoas o que de uma para a outra pode “passar”, nunca é, de parte a parte, alguma espécie algo objetivamente claro e compreensível. Na verdade, talvez pouca coisa o seja. De tudo o que somos ou

18. Terry Eagleton, *A ideia de Cultura*, página 140.

19. Žižek, *The abyss of Freedom/Ages of the World*, Ann Arbor, 1997, pgs. 50 e 51. Citado por Terry Eagleton.

20. Terry Eagleton, op. Cit. Pg. 140.

pensamos ser, existem áreas de nós mesmos que são abertas, claras e compreensíveis para nós e para os nossos outros. Existem aquelas que são claras e conscientes para nós, mas não o são para os outros. Pois tanto para um estranho com quem cruzamos a rua, quanto para o amigo com quem repartimos mesas de bares e confidências, existem em-nós e entre-nós teias e trilhas interiores “inconfidentes” e nunca, ou nem sempre às outras pessoas reveladas. È impossível viver e partilhar a vida sem proteger áreas pessoais de segredo. E quem diz que “a minha vida é um livro aberto” está escondendo de si-mesmo e dos outros, muitas páginas. Ora, existem ainda esferas de nós-mesmos que são opacas ou mesmo desconhecidas para eu-mesmo, mas que podem ser claras e reveladas aos nossos-outros. E alguns sustos na vida nós vivemos quando algo do “quem eu sou e não sabia ser” me é revelado por um alguém que eu mal acabei de conhecer. Finalmente, reconhecemos que algumas esferas de nós-mesmos nos são i opacas ou desconhecidas. E é através desta tão real e estranha conjunção de planos de luz, meia luz e escuridão, que imaginamos saber sobre nós-mesmos e dos outros com quem interagimos... na cama, na mesa ou em alguma investigação.

E aquilo a que damos o vago e sempre impreciso nome de “cultura”, e que em diversas medidas conforma tanto a interioridade do que chamamos “minha pessoa e minha identidade”, quanto as pautas e os padrões do que chamamos “o nosso modo de vida”, existe, funciona, permanece e se transforma exatamente porque é mais um fluxo entre-nós do que uma permanência nossa e para-nós. Assim sendo, é bem uma móvel superfície porosa e não fixada de fluxos do que clamamos “uma vida social”, do que um chão fixo e estável.

As sociedades e as culturas que aqui e ali investigamos, ao buscarmos mergulhar em sua vida cotidiana, ou convivendo e entrevistando alguns de seus escolhidos atores-autores, existem mais em entre ou em não-lugares, em entre territórios de entre-fronteiras, do que em espaços e cenários sociais fixos e previsíveis. Não são apenas os seus mapas que nos são imprecisos. Elas próprias se mapeiam entre lacunas e desconhecimentos. Nunca inteiramente idênticas a ela mesma, os seus sujeitos partilham diferenciadamente uma cultura que habitam tanto em nome do que individual e coletivamente sabem dela e sobre ela, quanto a partir do que coletiva ou individualmente ignoram. E o que sabiamente ignoram é tanto o chão da vida que vivem quanto o que sabem, ou imaginam saber. Tanto eles quanto nós.

Nós nos falamos em nossa língua materna com acertada fluidez, em muitas e diferentes situações de nosso dia-a-dia. E uma pessoa que se julgue bastante educada-e-instruída ignora provavelmente a metade ou mais das palavras escritas em um bom dicionário de sua língua. Nós nos movemos razoavelmente bem entre as ruas de uma cidade, como o meu Rio de Janeiro. Mas, quantas ruas dela conhecemos de fato? Provavelmente uma extrema minoria. E assim acontece, e com mais motivos, com a cultura de que somos uma fração viva, movente e efêmera.

Assim, muitas vezes viver uma investigação científica num plano que envolve pessoas-coletividades-culturas, é como uma conversa entre um francês e um brasileiro. É longa e difícil uma conversa que depois de vivida e pensada é escrita pelo francês em alemão.

E se boa parte do que pensamos serem “dados de pesquisa” nos parece pobre e incompleto, não é porque não logamos capturar desde “o outro lado” tudo o que “eles sabem”. É porque eles mesmo sabem, de tudo o que existe neles e ao seu redor, muito menos do que eles e nós imaginamos. A mesma coisa que acontece entre duas pessoas que se encontram em poltronas lado a lado de um ônibus destinado a uma longa viagem, e que durante boa parte dela se descobrem e conversam, acontece também em uma longa e bem formulada pesquisa de campo. Entre pessoas que se encontram existem “zonas de conhecimento partilhado”. Existem zonas de desconhecimento de uma para a outra. E existem zonas de desconhecimento em e para cada pessoa que pensa conhecer de si-mesma e do mundo em que vive sempre muito menos do que em verdade conhece.

E toda esta misteriosa reflexão a respeito dos limites do que conhecemos e intertrocamos como conhecimentos em uma encontro entre pessoas chamado “uma pesquisa” torna-se ainda mais intrigante quando entre nós próprios descobrimos que mesmo quando pretendemos decifrar o essencial de uma sociedade ou cultura, compartimos planos de motivos e interesses que geram entre nós-mesmos esferas de claridade, opacidade ou escuridão a respeito do mundo-deles. Trago um exemplo.

Certa feita fui procurado por um grupo de estudantes de minha universidade. Eles não eram das “ciências sociais”, mas do Departamento de Artes Cênicas”. Faziam parte de uma das equipes que estudavam juntas “teatro antropológico” e se preparavam para um trabalho de campo a partir do qual iriam escrever um “trabalho final” de seu curso. Eram uma duas moças e uns dois rapazes. Haviam escolhido investigar um grupo indígena do Acre. E como a pesquisa proposta “tinha a ver com a antropologia”, por indicação do seu professor vieram conversar comigo. E conversamos longamente. E aos poucos fui descobrindo que partindo de um “chão” comum de perguntas e olhares, o que elas pretendiam “captar daquela gente e daquela cultura” estava quase sempre aquém e além do que a mim parecia ser o essencial em uma “pesquisa etnográfica”.

Assim sendo, eles queriam investigar “os mitos da tribo”. Mas vindas do teatro antropológico e não da antropologia cultural, não interessava a elas tanto a narrativa de um mito, seu conteúdo e o fluxo verbal de sua trama de eventos. O que elas queriam ver e capturar era a cena dramática em cujo acontecer o mito era narrado. Como as pessoas se distribuía para ouvir o que se narrava. Como era e como atuava cenicamente (mais do que apenas agia) o narrador. Ele ficava de pé ou sentado. Gesticulava ou não? Como fazia com as mãos? Como olhava as pessoas que o ouviam. Como expressava com as mãos, o olhar, os gestos possíveis de seu corpo, enquanto narrava o que dizia? Com que

entonações e jogos expressivos da face ele contava cada passagem? Em síntese, a pequena equipe e eu começamos a nos entender, quando descobrimos que tudo o que era essencial para mim era secundário para ele. E tudo o que a eles era essencial, era secundário para mim. Diante das mesmas pessoas, partilhando um mesmo cenário e compartilhando uma mesma cena, víamos, ouvíamos e atentávamos para dimensões do “vivido e pensado ali” ora convergentes, ora distantes, ora divergentes. Seria bastante instrutivo ler lado a lado os “cadernos de campo” e os meus, se porventura eu tivesse ido ao Acre com eles.

Ora, tudo o que escrevo aqui procura recobrar uma dimensão bastante mais densa que envolve qualquer atividade de partilha do “criar saberes através da pesquisa”. Tomando o exemplo de minhas pesquisas de campo e também a da maioria das pessoas com quem convivo um mesmo desafio e os seus dilemas, constato que na maior parte dos casos quase sempre as nossas investigações nos levam a sair do círculo dos “nossos” e nos obrigam a frequentar por momentos longos ou breves, alguma dimensão do mundo “deles”. E esses “eles” são quase sempre os outros que conhecemos, com quem podemos possuir alguns vínculos entre a profissão e a vocação, mas pessoas e comunidades de pessoas com quem não convivemos e não compartilhamos as nossas vidas, embora estejamos desejosos de partilhar os nossos destinos. Eles são os nossos-outros: os pobres, os postos à margem, os excluídos daquilo que consideramos o direito humano a uma vida digna e feliz. São pessoas e são povos criadores e habitantes de outras culturas, como um bairro de periferia de São Paulo, uma favela do Rio de Janeiro, uma comunidade camponesa do Semiárido em Pernambuco, um quilombo do Norte de Minas Gerais, ou uma aldeia indígena do Mato Grosso.

Bem mais do que uma apressada notícia, uma “coleta” ou uma “enquete”, uma sensível e pessoalizada pesquisa social mergulha não apenas em dados e fatos objetivos, mas em vidas e em dramas. De algum modo podemos imaginar que boa parte do que ela é, e boa parte do que vivemos e realizamos ao praticá-la, ela tem a ver com a maneira como aprendemos a lidar com o dilema das disjunções entre nós-e-eles. E aqui podemos reconhecer uma diferença relevante entre duas vocações de pesquisa.

Quando investigamos o “nosso mundo”, como quando uma estudante de pedagogia pesquisa visões de vida e previsões de um futuro profissional entre estudantes de pedagogia, ela se move em seu próprio mundo. Move-se entre pessoas tão próximas que ela terá que se armar de aparatos de “objetividade-e-neutralidade” para evitar que a proximidade vivencial não contamine um estudo que obriga a uma distância para tornar-se “objetivamente confiável”.

Quando, ao contrário, saímos de nossos círculos próximos de vida e de cultura, e “vamos até eles”, algo diferente e quase oposto acontece. Mesmo quando são pessoas e grupos humanos que habitam o nosso País, e mesmo o nosso Estado, falem a nossa língua e possam até mesmo torcer pelo mesmo time de futebol que é o nosso, elas e eles estão mergulhados em modos de vida e em culturas que em vários aspectos essenciais são diferentes dos nossos. Posso

frequentar a mesma igreja que o camponês que entrevisto, e nas últimas eleições votamos no mesmo candidato a presidente da república. Mas da madrugada à noite o trabalho que praticamos e a vida cotidiana a que ele nos obriga são tão diferentes que talvez ele mais se aproxime de um indígena de uma tribo de agricultores-coletores do que de um professor de universidade.

Como seres humanos de um mundo próximo partilhamos muito do quem somos. Mas a sua vida não é a minha e os seus sofrimentos e as suas lutas também não são os meus e as minhas. Posso fazer de seu sofrimento a minha causa, e de sua luta o meu compromisso-com-o-Outro. E eu me alio a eles em nome de causas e ações sociais comuns, mas inevitavelmente vividas de-um-lado-e-do-outro do que ao mesmo tempo nos separa e aproxima. Podemos construir uma ponte entre as duas margens de um mesmo rio. Mas se a construímos é porque sabemos que vivemos em uma delas e, eles, na outra. E bem sabemos que singularmente comprometidos um com o outro, ele vive “isto” desde a sua condição e sua vocação e eu, desde as minhas.

Retornemos alguns passos. Em algumas situações e com fundamentos fundados muitas vezes em boas ideias intensões, a investigação científica pode pensar-se como algo que mesmo quando vivido entre pessoas é apenas uma sequência prevista e rigorosa de atos técnicos, conduzidos por uma teoria sobre algo, e levada com critério e rigor a um teste empírico.

De algum tempo para cá, presenciamos o surgimento e a multiplicação de alternativas de investigação científica que são *qualitativas*, devido ao teor e o valor dos dados, e são *interativas*, devido à qualidade da relação que gera os dados. E elas desejam ser francamente *intersubjetivas*, devido às reciprocidades entre pessoas-sujeitos colocadas face-e-face em relação. E assim começamos a aprender que a pesquisa não é uma *experiência*, a não ser quando muito redutiva e muito objetivamente experimental. Ela é, antes de tudo, o *acontecimento* de um *encontro*.

Vou investigar algo junto a alguém. Tenho uma teoria (um ponto de partida); possuo um objetivo (um ponto de chegada); estabeleço um método (um caminho entre uma coisa e a outra). E como “tudo isto me trouxe “aqui”, eu agora “estou aqui”, e estou diante de alguém. Diante de um outro que cria comigo um nós, um entre-nós. Diante dele estou “aqui, e nos vemos situados de um lado e do outro de meus propósitos, do meu tempo disponível, de minhas perguntas, de meu roteiro de entrevistas, de meu questionário, de meu gravador, de minha máquina de fotografias, de minha filmadora. Vivemos um encontro que na diferença entre as investigações científicas tradicionais e as diferentes pesquisas com diversas vocações de envolvimento, compromisso, participação, aspira pluralizar pronomes e coletivizar intensões, sonhando (ou não) e tornar o “meu”, um “nosso”.

Por um momento, regido pelo dever de elaborar ou construir algo produtivo com “isso tudo”, eu me iludo ao pensar que o *acontecimento* da pesquisa começa quando eu sair “daqui de onde estou agora”. Quando, concluída a minha investigação eu ordeno e guardo os meus “dados e fatos da pesquisa” e retorno

ao meu mundo. Quando longe dos outros a quem eu lancei as minhas perguntas, entrevistei, gravei e fotografei e me despedi, eu retorno a um lugar de origem e trabalho os meus dados (a alquimia antes da mágica) e, depois, escrevo o meu texto (a mágica depois da alquimia).

Mas não é assim. Ou não deveria ser assim. Pois a verdade pode estar um tanto longe, ou mesmo no exato oposto de “tudo isto”. Antes e depois, quando estou de novo sozinho e estudo, planejo, revejo, ordeno e escrevo, talvez esteja então vivendo a sequência prevista dos momentos da pesquisa como uma *experiência*. Mas diante de um Outro, quem quer que ele seja, eu só posso estar vivendo um *acontecimento*. Aqui e agora a minha pesquisa é, por um momento que seja... *nossa*. E por ser uma forma de reciprocidade entre nós dois, entre você e eu, nela e através dela acontece um *encontro*.

Tudo mais antecede ou sucede este momento único em que duas pessoas se olham, se falam, se sentem e se pensam. E, diante uma da outra, pessoas em relação imaginam que se entendem, intertrocando entre elas gestos do rosto, do corpo e do espírito. E de um lado e do outro do que nem por ser assim deixa de ser uma investigação viável e confiável, elas (nós) reciprocamente intertrocam (intertrocamos) os seus (nossos) seres, sentidos, sensibilidades, saberes e significados, entre palavras e silêncios. Isto que à vezes reduzimos à categoria de “dados”.

Na trilha deste pensamento, toda a pesquisa que envolve de um lado uma pessoa e, do outro, não uma pedra ou um animal, mas uma outra pessoa, enfrenta o dilema de poder transformar um *encontro* em uma *experiência*, ao invés de transformar uma *experiência* em *encontro*, e um *encontro* em uma *relação*.

Entre duas pessoas que não se querem se encontrar como personagens de cenas escritas por outros, para eles se representarem um diante do outro, o único *encontro* realmente humano em sua plenitude é a *relação*. É a interação entre dois seres em que, nas felizes situações extremas, o Outro não possui utilidade alguma para mim, na mesma medida em que em nada sou útil ou proveitoso para ele, a não ser na condição de sermos, em nós-mesmos e um-para-o-outro, apenas a pessoa que somos. E ainda os autores-atores do que entre-nós fazemos interagir diante de um “outro a meu lado”.

Em termos absolutos, o oposto da *relação* em uma situação de *encontro* entre pessoas, não é propriamente o domínio ou a coação, mas a *experiência*. Pois nela eu deixo de me relacionar livre e intersubjetivamente com um Outro, de algum modo colocado diante de mim, quando eu o experimento; quando o experiencio. Quando eu o testo – e a mim mesmo – para saber, segundo os meus interesses, qual o teor de utilidade dele para comigo. Mesmo que este proveito próprio seja posteriormente estendido também a ele.

Não é apenas porque o domino, e por um momento defino o seu destino, que eu o transformo em um objeto-para-mim, ao invés de conviver com ele como um sujeito-entre-nós, em uma interação intersubjetiva com o desenho e a vocação de criar uma relação entre dois sujeitos livres um para o outro. Eu lido

com um sujeito tornado para mim um meu-objeto quando de algum modo estabeleço como fundamento de nosso encontro para meu proveito uma utilidade dele e através dele.

Toda a pesquisa envolve uma ou mais experiências, pois o que justifica a pesquisa é o seu proveito, e é o teor demonstrável de sua utilidade. Boa parte do que escrevemos em um projeto de pesquisa destina-se a demonstrar que partimos de ideias plausíveis, confiáveis e, se possível, inovadoras em alguma medida. Outra parte destina-se a demonstrar que não apenas partirmos de “boas ideias”, mas estamos preparados para realizá-las como alguma forma de prática, através de uma também confiável metodologia. E uma outra parte destina-se a demonstrar que, além de tudo (ou no começo de tudo), o que pretendemos realizar, construir ou descobrir é também útil. A importância crescente que os órgãos de fomento à pesquisa e os seus avaliadores têm atribuído à “aplicabilidade” e à “utilidade” de uma pesquisa ajuda a tornar evidente o domínio do valor instrumental sobre qualquer outra coisa. E bem sabemos que por baixo do pano, uma fração não desprezível de toda a investigação científica de nosso tempo é dirigida – muitas vezes às ocultas – mais produção de agrotóxicos e armas do que à criação de reais benefícios para pessoas, comunidades humanas e o próprio Planeta Terra.

Assim, de um modo ou de outros, toda a investigação social de origem acadêmica aspira a ser útil. E mesmo a “pesquisa pura” em alguma medida sonha ser também “aplicada”. Toda a investigação científica deveria servir a algo; deve ser útil. Deveria tornar-se objeto de proveito da ciência, ou de uma ciência; de uma teoria científica (com ou contra as outras); de uma escola ou confraria de cientistas; de um par de pessoas chamado eu-e-meu-orientador; de mim mesmo, quando através dela aumento o meu saber, melho a qualidade de minhas aulas, ou sou promovido de “mestre” a “doutor”.

Em suas diferentes vocações, investigações científicas aspiram servir a uma fábrica de remédios, a uma empresa multinacional interessada em proliferação de armas químicas para a agricultura; a uma multinacional fabricante de armas de guerra; a uma organização não-governamental devotada a causas ambientalistas; a uma comunidade de pescadores artesanais; à criação de uma nova educação; a um movimento popular, a um povo indígena ameaçado pelo agronegócio, à criação de alternativas viáveis de economia solidária ou de agricultura orgânica. Normalmente estes e outros destinatários dos proveitos e das utilidades das pesquisas, das tecnologias e das ciências que as abrigam e originam, ora se excluem, ora se contrapõem, ora se somam.

Sabemos que a progressiva passagem nas ciências humanas e sociais do domínio das abordagens e estilos mais impessoais, objetivos e quantitativos em direção aos mais interativos, intersubjetivos e qualitativos, tem a ver não apenas com questões puramente teóricas e metodológicas.

Por debaixo de qualquer vocação de pesquisa existe uma questão que é propriamente ética e, mais do que apenas ética, é humanamente afetiva e afetivamente relacional. E, por ser uma questão que envolve não apenas pessoas

em suas individualidades, mas grupos humanos, comunidades, sociedades, povos e nações, ele tende a ser também uma ação de vocação política. Dentre todos os planos em que se resolve entre eus projetos e processo uma pesquisa científica, quero pensar aqui o da relação entre pessoas. E quero defender uma posição que eu mesmo julgo em alguns momentos ser extrema e provavelmente impraticável em sua inteireza. Mas talvez por isto mesmo valha a pena pensa-la e, se possível, coloca-la em prática. Seu ponto mais fronteiro entre o viável e o possível, em termos do que quero chamar aqui uma *humanização personalizante da pesquisa*, é o que estarei denominando de *investigação entre-nós*.

Penso em modalidades de pesquisa motivadamente vividas como um encontro interativo, dado que elas acontecem entre duas ou mais pessoas; e intersubjetivo, pois elas se realizam através de pessoas que se colocam, uma para a outra, como sujeitos de si-mesmos, de suas vidas, de suas ideias, e de seus destinos. E m seu acontecer, o que aqui e ali se disfarça de ser apenas metodologicamente “qualitativa” devolve, em seu ponto extremo, a mim e a você uma compartilhada confiança em nós. Ou, melhor, no entre-nós que criamos através de nosso encontro. Ou, melhor ainda. Em nome daquilo que partilhadamente criamos desde o eu vivemos... entre-nós.

Em uma “pesquisa qualitativa” levada ao seu ponto extremo - ou à “terceira margem” de seu rio - já não são mais alguns instrumentos neutros e objetivos de uma experiência mensurável o que se interpõe entre nós. É agora a substância de nós-mesmo, e são os nossos atributos de ser, de viver, de sentir e de pensar, aquilo que temos para vivermos a busca da *relação* que gera uma outra qualidade de sentidos, de saberes e de significados dentro e fora de uma “situação de pesquisa”.

Quando avaliamos porque toda a pesquisa realizada em território de saber e de sentido como a educação, a psicologia, a antropologia, a sociologia, a ação social, tende a ser uma experiência limitada, e nos oferece apenas frações precárias e parciais de conhecimento sobre o que quer que seja - e este “qualquer” quase sempre é uma pessoa, ou são pessoas, famílias, grupos sociais, sistemas de saberes e de símbolos de vidas pessoais ou sociais - atribuímos a isto razões metodológicas, teóricas, lógicas e epistemológicas.

Elas nos ajudam a desvelar e compreender o teor de nossos próprios limites do pensar e do saber derivados do trabalho científico. E as crescentes novas críticas provenientes dos precursores de paradigmas emergentes no campo das ciências e das práticas sociais tornam evidente a consciência de que estamos sempre às voltas com fragmentos de compreensões e de interpretações científicas, mais efêmeras e limitadas do que costumamos acreditar.

A menos que alguém seja muito prepotente ou fundamentalista o bastante para que apenas sejam reconhecidas como consistentes e fundamentadas as “minhas descobertas”, ou as da confraria do saber à qual eu aderi por algum ou muito tempo, todo o trabalho em busca não tanto de verdades únicas, mas de

descobertas em diálogo, tende a partir do suposto de que tudo o que realizo vale – entre a ciência, a docência e a arte - como uma criação aberta a ser lida de diferentes maneiras e a ser compreendida desde diversas alternativas de interpretação. E, mais ainda, vale como algo que deve se colocar em todos os momentos em “estado de diálogo”. Pois bem mais do que conseguir adeptos e conquistar prosélitos, o que eu vivo, penso e escrevo deveria servir a me colocar em e entre círculos e circuitos de pessoas e de comunidades de pensamento e ação cujo sentido e valor estão bem mais no encontro entre nossas convergências, diferenças e divergências, do que na monotonia de nossas pretensas certezas e “verdades”.

Ora, podemos agregar a todas as explicações propriamente científicas a respeito de nossas próprias falhas e lacunas uma outra compreensão. E por ela ser justamente a menos científica, poderia ser mais explicativa aqui. Tenho procurado desenvolver a ideia de que em tudo o que praticamos como uma investigação científica não logramos apreender mais do que frações parcelares a respeito das pessoas, dos grupos humanos, das comunidades ou das culturas que estudamos. Vimos já que em boa parte isto se deve ao fato de que o âmbito em que elas se movem é sempre muito mais amplo do que o círculo de compreensões de nossos modelos e sistemas de explicação.

Nunca abarcamos mais do que alguma parte da casca que envolve a realidade do ser, do viver, do sentir, do lembrar, do pensar e do agir de uma pessoa, porque, para além das barreiras relativas a diversidade de lógicas entre pessoas e cultura, o fato é que quase nunca conseguimos nos relacionar com os “sujeitos de pesquisa” como pessoas. Na verdade estamos diante de alguém a quem estendemos apenas o interesse de “nosso saber pelo saber dele”. Um alguém a quem, por mais respeitosos e afetivos que sejamos, de algum modo é sempre utilitária e funcionalmente que nos colocamos diante de um “fornecedor” de dados, fatos e narrativas, objetivado por nós em nome de nossos proveitos e interesses. Mesmo quando em um segundo momento “aquilo que eu sei sobre ele se volte a ele-mesmo” de alguma forma.

E além de ele – como sujeito individual ou coletivo – não saber por si mesmo tudo o que desejamos que ele saiba... para nós sabermos através dele, o que encontramos diante de nós é um alguém de um modo ou de outro envolvido, com as suas boas razões, em uma posição de defesa diante de nós. Se você reluta em abrir-se a uma pessoa que se aproxima de você com perguntas em nome de alguns propósitos que são bem mais dela do que seus, imagine como deveria estar e se sentir diante de você uma pessoa de uma outra cultura, de uma outra sociedade, de uma outra classe social, etc. que deverá “abrir-se” a você para narrar-se, e ao seu mundo, sem saber qual o sentido de origem e qual o destino de realização do que ela estará vivendo diante de você.

Por diversas razões epistemológicas, relacionais, afetivas, culturais, aquela pessoa que eu investigo não pode me ofertar mais do que a sua pálida e fracionada face de “objeto” a respeito de tudo o que eu pergunto a ela. Recordo que em antropologia costumamos dizer que um “informante” nos oferece

narrativas de narrativas... de narrativas. Algo que em meu trabalho de leitura crítica, de transliteração e de transcrição eu transformo em uma outra qualidade de narrativa entre narrativas.

Todo o acontecer de uma *experiência* sujeito-objeto que não alcança ser ou que se nega a ser uma *relação* entre subjetividades, apenas pode revelar através de uma pesquisa alguns fragmentos e exterioridades desigualmente vividos e pensados entre quem conduziu a investigação e quem foi convidado ou convocado a ser um seu interlocutor. Um informante.

Pois de uma *experiência* em que eu me aproprio de um outro segundo os moldes de meus projetos e proveitos, só posso obter uma esquiva e desconfiada imagem devolvida por um outro a mim mesmo. Uma imagem movida entre gestos e palavras. Um cifrado código de um consenso estabelecido entre silêncios entre nós, como um feixe de “dados de pesquisa”, que me cabe transformar, através da alquimia de meus sistemas de pensamento, em um “saber sobre o outro, que os meus pares devem compreender, e que aquele outro em um outro momento colocado diante de mim, não deverá acessar e compreender. Trago dele um relato-de-relatos, obtido sob a forma de fragmentos e exterioridades. Um “material” em que acabo vendo, e nele lendo a figura de meu próprio rosto no espelho que desde o “outro pesquisado” retorna a mim, para me dizer que “isso” é tudo o que resta de quem não soube ver e ver-se no espelho de dupla face diante da difícil transparência única do olhar de um Outro.

Eis o dilema: em sua dimensão mais assumidamente radical, entre Eu e um Outro, tudo se passa em termos de tudo ou nada. E não se trata apenas de perguntar, pragmática, política e eticamente, a quem se destina o proveito do produto de uma pesquisa. Trata-se de perguntar, ética e afetivamente, como deve acontecer o momento humano único em que de um lado e do outro algumas pessoas vivem o a singular aventura de uma relação humana chamada “pesquisa”.

De alguns anos para cá crescem geometricamente as nossas inquietações e perguntas sobre este desafiador “encontro”. Boa parte do que dialogamos sobre ele tem a ver com o desafio de vivermos a criação de saberes confiáveis, proveitosos e solidários através de situações de prática de investigações que o tempo todo procurem equilibrar-se l entre a *experiência* necessária ao avanço do conhecimento científico, e a *relação* indispensável a torná-lo não apenas algo útil e confiável como um produto do saber, mas alguma coisa humanamente significativa e proveitosa, como uma criação do espírito humano e de sua capacidade – sempre precária, mas sempre aperfeiçoável - de compartilhar e partilhar tudo o que ele cria através da relação generosa e gratuita entre sujeitos lado a lado, mesmo quando em posições ora diferentes, ora desiguais. Uma ação de partilha da criação de saberes, em lugar de ser um apropriar-se e privatizar o que o uma outra pessoa cria e imperfeitamente me oferta através de experiências em que alguém precisa ser tornado um meu objeto, para que eu possa saber algo proveitoso (ou aproveitável) a seu respeito. No entanto, se

chegamos até o ponto em que tais dilemas nos obrigam a novas perguntas, é porque certamente terá chegado o momento de partirmos em busca de novas respostas.



SEGUNDA PARTE

DILEMAS DA PESQUISA NO CAMPO

Sétimo escrito

Da observação participante dos antropólogos para a pesquisa participante dos educadores populares

Este escrito repete em algumas passagens outros desta sequência de textos.

Entre as diferentes modalidades de pesquisas acadêmicas – mesmo as mais qualitativas e interativas – o acontecer do diálogo é quase sempre uma estratégia. É uma atitude derivada de uma metodologia de pesquisa realizada através de observação participante, de questionários, de narrativas de histórias de vida, de escuta atenta de “memória social”, destinada a fazer de um outro, um sujeito narrador ou performático, um informante, um confidente-para-mim e não – ou parcial e raramente – para ele-mesmo. Ele age e eu vejo, percebo e registro. Ele me oferta a sua narrativa e eu a transformo em uma minha-narrativa-sobre-ele. Isto é, em um discurso-outro que agrega valor acadêmico e científico justamente por causa de uma alquimia em que o saber de quem é a fonte de meu saber torna-se traduzível e compreensível pelos e para os meus outros – os que me lerão e, em nossos termos, dialogarão comigo. Isto na mesma medida em que o que eu relatei de suas narrativas não seja compreensível pelo autor de uma narrativa que eu transformei em minha.

Em suas diferentes modalidades e ao longo de sua breve história – sobretudo na América Latina – a *investigação-ação-participativa* busca estabelecer uma interação *eu-outro* através da qual este *outro-que-não-eu* participe do todo ou de momentos do acontecer da pesquisa - entre o projeto que se escreve e o relatório que se edita. E através da qual tanto o processo quanto o “produto” da pesquisa sejam partilhadamente processados, produzidos, dados-a-ver (a ler) e compreensíveis e interpretáveis por mim e pelo outro, desde o ponto de vista e da vivência das culturas de cada um.

Entre as suas diferentes variantes de finalidades, abordagens e destinações, supõe-se na IAP que o acontecer do diálogo, como uma intertrocas entre sujeitos diferentes-igualados, é fundador da relação que se estabelece. Em princípio não se utiliza o diálogo como uma metodologia ou uma prática objetiva de trabalho de pesquisa. Almeja-se estabelecer uma relação dialógica como o princípio gerador da relação entre *eu-e-o-outro*, autores, atores e emissores de saberes diferentes, mas não desiguais.

O *outro* não sabe menos do que eu. Ele sabe diferente. Sendo o princípio fundador da relação, o diálogo entre diferentes-igualados é também o guia do processo do acontecer da relação de pesquisa, e é ainda a sua destinação final. Eu não dialogo com um *outro* para “extrair” dele os seus saberes, os seus

sentidos de vida, os seus significados de mundo, as suas sensibilidades e as suas sociabilidades (= suas formas de habitar os seus mundos, compartilhar sua vida social e criar formas de um existir coletivo), destinadas a se tornarem uma narrativa científica minha.

Eu estabeleço um diálogo como intertrocas de saberes diversos e equivalentes como valor em e entre as suas diferenças para partilhar com ele, em um primeiro momento, um com-saber, no interior de um ensinar-aprendendo e um aprender-ensinado que extrapola a própria pesquisa (que é sempre e afortunadamente finita) e deve (ou deveria) ser continuada em outras relações contemporâneas e posteriores à pesquisa.

O processo e o “produto final” (se é que neste caso ele existe) de uma pesquisa participante não resultam de e nem um *para-eles* e nem um *para-mim*. Resultam em algo fluido e diferenciadamente partilhável: um *entre-nós*.

Mesmo quando imperfeita e incompletamente realizada, uma investigação-ação-participativa almeja realizar alguma dimensão de empoderamento de saberes-e-poderes de vocação insurgente e emancipatória, diante da colonização de poderes hegemônicos. Saberes-poderes destinados a opera transformações par além das teorias científicas que alicerçam e alimentam as academias. Transformações descolonizadoras de mentes, de imaginários (ideologias inclusive), de símbolos e de saberes, sentidos e significados a respeito dos complexos de vidas pessoais e coletivas daqueles desde onde deve originar-se uma tal vocação de pesquisa, e em nome de quem ela deve realizar-se em todos os seus momentos.

Neste sentido investigações deste tipo têm sido sempre ainda imperfeitamente praticadas tanto junto a comunidades bastante tradicionais e não “mobilizadas” - segundo os nossos termos, mas nem sempre segundo o “deles” - quanto junto a movimentos sociais populares, frentes de lutas populares, suas organizações locais, regionais, ou mesmo nacionais, como as de camponeses, dos povos da floresta, de quilombolas, e de povos e nações indígenas, Enfim instâncias de mobilização “desde as bases”, propulsoras de práticas contra-hegemônicas dirigidas a algum campo e/ou dimensão de emancipação social.

Supõe-se que pesquisas ao estilo IAP são alternativas que partem de inconformidades. Partem do estranhamento, ou mesmo da consciência do absurdo legitimado de que pesquisas centradas em uma dualidade-polaridade pré-estabelecida não refletem apenas um lapso, uma falta, uma inadequação, um problema ou um pequeno dilema metodológico a ser metodologicamente reduzido ou, se possível, superado. Elas estão – por melhores que sejam as suas intensões de origem e derivadas – de uma contradição, ou mesmo de um absurdo de teor humano, relacional, interativo, social.

Trago aqui em estranhamento que me acompanha para estabelecer um ponto de partida do que considero não apenas como *pesquisas participantes*, mas também algo que darei de improviso o nome de *participações* pesquisantes. Ora, o que sempre me chamou a atenção ao longo de minha vida

de professor universitária e de educador popular, é uma persistente ausência de educadores, pesquisadores e pensadores acadêmicos em encontros com professoras de redes públicas de educação - “gente do chão da escola”. É também a ausência de pessoas do mundo universitário de fato ocupadas em dividir seus saberes derivados de estudos e pesquisas, com pessoas e grupos profissionais situados fora das altas esferas da academia. Trago um exemplo. Em todo o Brasil existe por toda a parte um sem número de revistas dirigidas diretamente a professoras/es de escolas, desde a educação infantil até o ensino médio. Ora, sabemos que há uma enorme quantidade de diversas e interativas investigações acadêmicas dedicadas a estas mesmas esferas e áreas da educação escolar. Muitas delas envolvem dimensões confidentes de “vidas de professoras”. Com o advento tardio de teorias e práticas de memória social, de histórias de vida, enfim, de diferentes modalidades de pesquisas “abertas” focadas em narrativas de vidas de professoras/es, é grande hoje o número de artigos e de livros em que não apenas a “função”, mas a “pessoa” de um profissional da educação constitui o foco da pesquisa.

No entanto, ao ler revistas nunca indexadas pela CAPES entre um “a” e um “b”, e dirigidas diretamente a educadoras/es de ensino de crianças e jovens, vejo que é bastante que trabalho de pesquisa acadêmica direta apareça entre as suas páginas.

Desde os primeiros tempos de minha vida de pesquisador e de educador, estive dividido sempre entre aulas na universidade, e atividades diretamente ligadas a educadoras de escolas públicas e a ativistas de movimentos sociais. Quase toda a minha vida como educador popular foi vivida fora da academia, a não ser quando entre conferências e equivalentes em que cabia na temática acadêmica algo sobre educação popular. E sempre foi junto a lavradores de Goiás e de outros cantos do Brasil, e junto a educadores populares em linha direta (alfabetizadores, educadores de EJA, educadores ambientais ligados a movimentos sociais, etc.) que vivi e vivo ainda o meu “lado de educador popular”.

Esta quase acidental evidência me parece relevante, porque ela abre uma janela a respeito do sentido mais simples e original da própria ideia de “participante”.

Oitavo escrito

A pesquisa, quando ela de algum modo é... participante

Embora tenha havido experiências de criação de saberes através de alguma modalidade de investigação com uma vocação mais aberta e interativa entre quem projeta e realiza pesquisa e quem do outro lado, participa dela como um interlocutor com variadas alternativas de partilha, quando se trata da modalidade que veio a receber adiante o nome de *investigação-ação-participante* tendemos a situar o seu surgimento e a sua difusão, sobretudo entre nós, na América Latina, em um período que vai do final dos anos sessenta e meados dos anos oitenta.

De um lado e do outro do Oceano Atlântico e acima e abaixo do Equador, algumas visões entre a ciência e a ideologia parecem esquecer fatos relevantes. Penso que apenas a convergência entre eles nos ajudaria a compreender o que houve o que segue acontecendo. Anos antes de associarmos os adjetivos “participativa” ou “participante” ao substantivo “investigação”, “investigação-ação”, surgiram e foram em pouco tempo divulgadas modalidades de ações “aplicadas” que mesmo quando buscavam evitar esta palavra, de fato realizavam na prática alguns de seus princípios. Recordo os longos (e cansativos) questionários dos “levantamentos de condições de vida” em comunidades populares onde a seguir deveria ser iniciado algum projeto de “desenvolvimento e organização de comunidades”, tal como preconizados sobretudo através da ONU entre os anos cinquenta e sessenta. Tais investigações pretendiam “levantar” indicadores de qualidade de vida, entre a educação, a saúde e outros mais, junto a comunidades populares urbanas e rurais como atividade prévia a um trabalho de “desenvolvimento local”. O “estudo de área” praticado pelo Movimento de Educação de Base, do Brasil dos anos sessenta é um bom exemplo, e eu participei de mais de um “levantamento de condições de vida” aplicando de casa em casa algum de seus longos e famigerados questionários.

Na mesma prolongada ocasião não devemos esquecer que chegavam à América Latina propostas e experiências de intervenções junto a pessoas, grupos ou comunidades, entre a terapia, a pedagogia e a ação social. Todos tinham em comum uma variada vocação de algumas abertura a uma ativa participação horizontalizada entre os seus praticantes, situados de um lado ou de outro de um sofá, uma mesa de professor ou a cadeira de um coordenador de reuniões em alguma paróquia católica ou sede de uma “associação de moradores” ou mesmo um “sindicato do trabalhador rural. Lembro-me de que ao longo da América Latina os cursos universitários de Serviço Social faziam interagir estudos de formação de profissionais em: “caso”, “grupo” e “comunidade”. A “terapia centrada no cliente” e a “educação centrada no aluno”, originadas em Carl Rogers são outros bons exemplos. Não esqueçamos que Paulo Freire teve os seus primeiros contatos com o que veio a ser logo adiante o “círculo de cultura” com trabalhos e aprendizados de “dinâmica de

grupo” no Serviço Social da Indústria, no Recife, onde ele trabalhou durante alguns anos.

Entre a dinâmica de grupos, as pedagogias humanístico-dialógicas e as ações sociais de feição interativa foi originalmente gerado todo um campo de ideias e de práticas pedagógico-sociais que quando passaram a demandar investigações prévias a alguma modalidade de ação, incentivaram a passagem da “pesquisa pura” para a “pesquisa aplicada”, e trânsito da “pesquisa aplicada” realizada por nós junto a eles, em direção à “pesquisa participada entre nós e eles”.

Uma diferença que desde os começos marcaria desigualdades de estilos e vocações entre “o “Norte e o Sul” está situada em um território de diferenças, ou mesmo de divergências que não deve ser esquecida. Com diversificada predominância, entre os Estados Unidos da América e boa parte da Europa, a ideia de “participante” associou-se à de “social” – como em “social research” – enquanto do México à Argentina o mesmo “participante” vinculou-se a “político” como na pesquisa participante e a pesquisa militante. Assim, o que não deve ser esquecido é que sobretudo entre nós a pesquisa participante em diferentes momentos e situações surge como uma modalidade de prática política e pedagógica insurgente. Em suas origens ela se divide entre um espaço de *práticas sociais de consenso*, e um outro fundado em *práticas políticas do conflito*. Não esqueçamos que as primeiras ideias fundadoras e as práticas pioneiras das variantes dos estilos participantes surgem no momento da instauração de diferentes propostas e ações igualmente horizontalizantes, participantes insurgentes e emancipadoras, entre a educação popular, a teologia da libertação, os movimentos sociais populares, a arte política de protesto, o teatro do oprimido, os projetos derivados de releituras latino-americanas do marxismo, e outros ideários vocacionados à transformações sociais entre o insurgente e o revolucionário. Assim, o que entre a ONU e os EUA é: “comunidade”, “desenvolvimento”, “organização”, “promoção”, entre nós é: “classe”, “transformação”, “mobilização”, “revolução”.

Qualquer que seja o nome originalmente dado às diversas propostas de alternativas participativas na investigação social com vocação insurgente e popular, existem evidentes sinais convergentes entre nós. Elenco daqui em diante algumas dentre as assinaturas que me parecem mais essenciais quando pensamos a origem e a atualidade dos diferentes estilos da investigação-ação-participativa.

Em uma esfera mundial, a ONU e suas agências especializadas, como a UNESCO, patrocinam e incentivam alternativas fundadas em novas alianças e enlaces para a criação de formas renovadoras de ação social, cuja fronteira mais limitada é a de um programa de melhoria setorial de condições comunitárias de saúde, e cuja fronteira mais aberta deveria estar situada em projetos de um desenvolvimento socioeconômico multi-setorial dentro de uma escala regional ou mesmo nacional.

Para realizar projetos de “organização social”, de “mobilização popular” e de “mudança” ou “transformação”, são necessárias novas modalidades de produção sistemática de conhecimentos sobre a “realidade local”. As décadas dos anos cinquenta e sessenta assistiram a chegada e a rápida difusão de novos modelos de investigação social. Antigos modelos de ciência social aplicada foram então recriados, e novos modelos foram também elaborados e postos em prática. Sobretudo no Terceiro Mundo pesquisadores e promotores sociais de diversas orientações teóricas, ideológicas, metodológicas e técnicas participaram de diferentes projetos de investigação da “realidade local” com foco sobre a mensuração de indicadores de “qualidade de vida”. Eu mesmo participei de alguns deles.

Um traço comum situado entre intervalos à direita e à esquerda das inúmeras iniciativas de associação entre pesquisa e ação social, constitui-se em uma motivação a tornar as investigações em comunidades populares algo mais do que um mero instrumento de coleta de dados. Aposta-se em fazer tornar o trabalho científico de pesquisa de dados uma atividade também pedagógica e, de certo modo, também assumidamente política. Sendo mais ativa e mais participativa, a investigação social deveria fazer-se mais sensível a ouvir as vozes dos destinatários pessoais ou coletivos dos programas de ação social. Deveria fazer-se capaz, também, de “dar a voz” e deixar que de fato “falem” com as suas vozes as mulheres e os homens que em repetidas investigações anteriores acabavam reduzidos à norma dos números e ao anonimato do silêncio das tabelas.

As variantes da IAP foram e seguem sendo geradas e praticadas no interior, ou em regiões de fronteira de/entre diferentes unidades de ação social que atuam de preferencialmente junto a grupos, comunidades, movimentos e outras unidades sociais de vida e de ação popular. A associação com a educação popular estará presente na imensa maioria dos casos.

Elas herdaram e reelaboram diferentes fundamentos teóricos e diversos estilos de construção de modelos de conhecimento social através da pesquisa científica. Não existe na realidade um modelo único ou uma metodologia científica própria a todas as abordagens da pesquisa-ação-participativa. Uma de suas virtudes – e dilemas – é a unidade de sua vocação insurgente e transformadora aliada a uma pluralidade de enfoques e metodologias específicas.

No âmbito da América Latina e de outras regiões do Terceiro Mundo, a expansão de movimentos sociais populares atribuiu às diferentes alternativas de ação social transformadora uma nova e, às vezes, radical conotação. Uma múltipla releitura de teorias e de procedimentos de ação social popular desenhará o rosto da identidade dos estilos participativos de investigação social.

Reconhecendo-se como alternativas de projetos de enlace e mútuo compromisso com ações sociais de vocação popular, envolvendo pessoas e agências sociais “eruditas”, elas se abrem a diferentes possibilidades de

relacionamentos entre os dois polos de atores sociais envolvidos, interativos e participantes.

As *pesquisas-ação-participativas* atribuem aos agentes-populares diferentes posições na gestão de esferas de poder ao longo do processo da pesquisa, assim como na gestão dos processos de ação social no interior da qual a IAP tende a ser concebida como um instrumento, um método de ação científica, ou um momento de um trabalho popular de dimensão pedagógica e política, quase sempre mais amplo e de maior continuidade do que a própria pesquisa.

Entre acontecimentos que vão do âmbito de uma pequena escola rural a processos de mobilização social em escala nacional, na aurora dos anos sessenta ocorreu por toda a parte um florescimento notável de experiências interativas e sociais. Envolvem propostas em que ideias e projetos contidos em conceitos como “ação” e “participação” são entretecidos com outras palavras, de que: “crítica”, “criatividade”, “mudança”, “desenvolvimento”, “transformação”, “revolução” são bons exemplos.

A pesquisa-ação-participativa *surge* no bojo desses acontecimentos, e quase sempre acontece a margem das universidades e de seu universo científico, embora parte de seus principais teóricos e praticantes provenha delas e nelas trabalhem. Apenas alguns anos mais tarde, e entre conhecidas resistências, algumas teorias e práticas da *pesquisa participante* ingressam no mundo universitário latino-americano e, de modo geral, mais através do trabalho de alguns estudantes e professores, também ativistas de causas sociais, do que pelo de docentes e pesquisadores cientificamente competentes e zelosos de suas carreiras.

Na maioria dos casos as diferentes experiências latino-americanas de pesquisa-ação-participativa surgem no interior e a serviços de diferentes modalidades de movimentos sociais, étnicos e/ou culturais populares. Em vários momentos, dos anos 70 até agora, a *pesquisa-ação-participativa* é praticada no âmbito e como um instrumento de ação de trabalhos de *educação popular*. Seus autores dos primeiros tempos foram, e muitos deles seguem sendo hoje, o que até o presente denominamos de *militantes da educação popular*.

No mesmo sentido em que reconhecemos um “movimento latino-americano de educação popular”, não parece ter havido entre nós um “movimento de pesquisa participante”, pois os seus instauradores e seguidores se reconheciam e, creio, seguem se identificando como agentes assessores ou participantes diretos – entre educadores e cientistas sociais – de alguma modalidade de a de movimento popular.

Ontem como agora, vários pensadores e praticantes da IAP foram e seguem sendo ativistas sociais de orientação marxista, ou militantes cristãos inseridos em comunidades eclesiais de base e difusores da teologia da libertação. No caso brasileiro, a pesquisa participante está associada de forma indireta aos processos de ação política e pedagógica que deram origem, por

exemplo, ao Partido dos Trabalhadores (PT) e ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), cuja proximidade constante com a educação popular e com as comunidades eclesiais de base originadas da teologia da libertação é bastante reconhecida.

Ora, reconheçamos que uma alternativa de investigação social é “participante” porque é ela própria aquela que se inscreve no fluxo das ações sociais populares. Estamos em uma estrada de mão dupla: de um lado a participação popular no processo da investigação. De outro, a participação da pesquisa no correr das ações populares. E estamos frente a uma *participação* compreendida posta em prática em um duplo sentido. Pois, repito, sempre se entendeu que como um momento de realização de uma prática da *educação popular*, a pesquisa participa da ação social também como um momento pessoal e coletivo de teor e valor pedagógico.

Isto acontece na medida em que sempre algo novo e essencial se aprende através de experiências práticas de diálogo e de reciprocidade na construção do conhecimento. E como uma forma de educação com um valor também político, na medida em que desde a esfera de um pequeno grupo até a de uma comunidade, e delas a de uma ampla e corporada ação popular, espera-se que, também através de uma pesquisa militante algo se transforme em termos de humanização das estruturas tanto da mente de seus participantes, quanto de dimensões de todo um viver social.

Assim, a pesquisa é “participante” não apenas porque uma proporção crescente de sujeitos populares é envolvida e participa de seu processo. A pesquisa é “participante” também porque, como uma alternativa solidária de criação de conhecimento social, ela se inscreve e participa de processos relevantes de uma ação social transformadora de vocação popular emancipatória.

E este será o caminho pelo qual podemos levar em conta o fato de que a pesquisa-ação-participativa deverá ser pensada como uma experiência de ação social com um valor político-pedagógico em si-mesmo. Recordemos, que um de seus princípios será o de que ela, ademais de produzir resultados e conhecimentos na porta dos fundos, é chamada a constituir-se como um campo de diálogos e de interrogantes que represente uma trilha de mútuos aprendizados realizados mais ao longo de seus processos do que no momento de seus produtos, desde a porta dos fundos.

Desde os seus tempos de origem na tradição latino-americana, a pesquisa-ação-participante raramente foi compreendida como algo destinado a apenas realizar alguma melhoria setorial das condições locais ou regionais de comunidades populares. Em quase todas as suas formas mais difundidas ela foi e em boa medida segue sendo pensada como um instrumento de trabalho a serviço de práticas populares de vocação e valor político, em nome de um múltiplo, sempre distante, mas aproximável, horizonte de transformações essenciais.

Nono escrito

A experiência de investigação entre a docência e a participação

Sempre de alguma maneira a pesquisa-ação-participativa é associada à educação popular. Quando pensada em sua dimensão mais densa e abrangente, a educação popular pode ser pensada e praticada como uma ação dialógica e emancipadora de que ações de pesquisa constituem momentos ou dimensões. No processo de não apenas produzir “dados e conhecimentos sobre”, mas de também tornar-se uma estratégia de aprendizado-na-ação, podemos pensar que em suas diferentes modalidades e ao longo de sua breve história, a investigação-ação-participativa busca estabelecer uma interação eu-outro através da qual este outro-que-não-eu participe do todo ou de momentos do acontecer da pesquisa, entre o projeto que se escreve e o relatório que se edita. E uma interação através da qual tanto o processo quanto o “produto” da pesquisa sejam partilhadamente processados, produzidos, dados-a-ver (a ler), compreensíveis e interpretáveis por mim e pelo outro, desde o ponto de vista e da vivência de culturas de cada um.

Quero aqui pensar alternativas de investigação que, um passo além de pesquisas aplicadas e um tanto na retaguarda da pesquisa-ação-participativa, e do que mais recentemente temos denominado de pesquisa militante, irei chamar, dada as suas características de *investigação solidária*. Busco sintetizar adiante algumas de suas características.

Toda a pesquisa de vocação solitária deve ser pensada como um trabalho destinado a ser posto “em volta da mesa”; a ser partilhado. A servir a algo mais do que um novo título ou um novo artigo dirigido ao círculo restrito dos que “são como eu e pensam como eu”. Sabemos que as ciências sociais e as ciências humanas, mesmo enquanto rotuladas como “pesquisa pura”, ou não-aplicável, podem ser variadamente passíveis de se tornar... aplicadas. E a abertura do sentido social de sua “aplicabilidade” deve ser medida pela ampliação generosa do círculo de pessoas convocadas a dialogarem entre elas, através do que o escrito da pesquisa tem a dizer. Convenhamos, a não ser em raros e justificáveis casos de exceção, toda a pesquisa que gera conhecimentos intencionalmente dirigidos a confrarias muito restritas de interlocutores, é uma atividade científica negadora da razão de ser humana da própria ciência. Ela subordina a criação de saber à reprodução de restritos círculos de poder, a partir do saber que gera.

Mesmo quando possamos acreditar (e devemos acreditar, passo a passo) que o horizonte da *pesquisa solitária* é a *investigação em equipe* e o horizonte da *pesquisa em equipe* é a *pesquisa participante*. Ou seja, é a investigação estendida do grupo pesquisador à comunidade constituída por este grupo. Assim, podemos pensar que o sentido de valor de uma investigação não está somente no envolvimento social de seus realizadores. Está no sentido de serviço

e proveito atribuídos ao processo do trabalho e aos seus produtos²¹. Uma modalidade de uma *investigação participante* reside em quem-como-porque-para quê participa dela. Uma outra modalidade dela está na resposta a como uma pesquisa participa da vida e das possibilidades de transformação social da vida dos que dela participam como investigados, ou como pesquisados-pesquisadores.

A palavra “transformação” não é aqui uma metáfora e nem uma ilusão. No campo de da educação popular, pesquisa alguma é diletante, embora muitas possam ser prazerosas e gratificantes. Não se trata de pregar um utilitarismo pragmático, que conspira de frente contra a própria ideia ao mesmo tempo clássica e “emergente” do trabalho científico.

Trata-se de pensar que tal como a própria educação, a pesquisa associada a ela existe porque é sempre possível pensar que pessoas, que grupos humanos, que corpus de ideias, que culturas, que comunidades, que sociedades, que nações, povos e a própria humanidade podem ir até além de onde estão. Sempre podemos ser melhores, mais justos, mais fraternos e menos perversos e excludentes do que somos. Podemos, de dentro para fora, e devemos ser e nos realizar como diferentes dimensões transformadoras e emancipadoras da realidade social.

Todo conhecimento autenticamente novo é renovador. Todo o conhecimento renovador é contestador. Todo o conhecimento contestador é uma porta aberta à transformação. E isto vale para a pesquisa que procura criar um meio de melhor de ensinar crianças não-videntes a aprenderem a ler e escrever. Vale para a investigação que pretende criticar “tudo que já se pensou sobre a educação até hoje”, e propor um novo sistema de ideias. Vale quando pessoas e grupos humanos se lançam em frentes de luta para transformar suas vidas e o mundo em que as vivem.

O pensamento lógico e crítico é uma forma entre outras de criação do que gosto de chamar “os “esses” da experiência humana”: *símbolos, saberes, sentidos, significados, sensibilidades e sociabilidades*. Entendo por sociabilidade aqui não apenas o aprender a viver de maneira ajustada em um mundo social, mas vir a saber como partilhar do processo ativo e crítico de

21. Sem poder citar os dados completos de origem, lembro que encontrei uma vez em um pôster de um simpósio sobre pesquisa em educação esta sentença atribuída a Jean Piaget: “*eu não creio na pesquisa solitária, acredito na pesquisa solitária*”. No entanto, o que pensar desta outra ideias de Gaston Bachelard,: *A ciência do solitário é qualitativa. A ciência socializada é quantitativa*. Está na página 297 do *A formação do espírito científico*, já citado aqui. Lembro que este é um dos problemas de maior tamanho na *pesquisa participante*. Em minhas próprias experiência sempre vivenciei a teoria e a prática deste dilema. Minhas melhores pesquisas antropológicas e intensamente qualitativas e interpretativas foram trabalho solitários ou foram pesquisas partilhadas e consorciadas, nos termos da pequena classificação que estabeleci em outra passagem desta sequência de escritos. As *pesquisas participantes* foram sempre de estilo “quali-quanti” e o momento de suas escritas foi sempre envolvido em uma discussão partilhada antecedente, e em um trabalho de redigir bastante individual.

criação de mundos sociais. O pensamento lógico e crítico é uma forma excelente disto, mas não é a única. A imaginação, o sonho, o devaneio são outras, e há mais. Em nosso campo de trabalho, o pensamento derivado da pesquisa científica é uma expressão entre outras de produção de conhecimento confiável e transformador/transformável de diferentes dimensões da realidade.

Existem outras formas investigação confiável do mistério do humano, da vida natural, da vida social e do universo. As diferentes artes recobrem outras dimensões. As diversas filosofias também, e é urgente recolocá-las no seu lugar de fundadoras de sistemas de compreensão do real, de crítica do conhecimento e de orientação do destino humano (ética e política incluídas). Vale o mesmo para as diversas espiritualidades, religiões e outros sistemas de sentido. Vale também para o caso das incontáveis tradições populares que são bem mais do que o “folclore do mês de agosto”.

Sempre foi um empobrecimento muito grande e indevido a recusa em pensar a ciência e a pesquisa como um alargamento crescente do olhar e da compreensão. Uma abertura a novas e inevitáveis integrações transdisciplinares entre ciências e campos diversos de uma mesma ciência. Uma abertura a antigas e novas interações entre o conhecimento científico e os saberes dos outros sistemas de sentido mencionados no item acima. Uma abertura a novas indeterminações, a partir da compreensão de que não há mais uma matemática, mas matemáticas; de que não há uma “física definitiva”, mas diferentes olhares dialógicos e transitórios entre diferentes compreensões “físicas” do universo, quanto mais teorias sociológicas, psicológicas e pedagógicas. Daqui em diante o valor de uma ciência não estará tanto na quantidade de saber exclusivo que ela produz e acumula, mas na qualidade dialógica dos saberes relativos que ela cria em confronto-diálogo com outros saberes relativos. Se algum saber se apresenta como definitivamente, ele não é uma boa forma de conhecimento.

Métodos são pontes, não são formas. São caminhos de dupla mão que convergem a uma mesma múltipla praça simbólica de convergências, diferenças e divergências. Não há teorias únicas e sequer “melhores”, muito embora haja provisoriamente uma teoria através da qual pessoas e equipes de pessoas possam ver e pensar melhor. Métodos e técnicas “quantitativos” ou “qualitativos” podem ser mais bem compreendidos através das palavras que tenho preferido usar aqui: estilos, estratégias, alternativas, vocações, escolhas. É o complexo conjunto das perguntas que vão do “o quê” ao “para que fins” aquilo que determina - sempre de maneira relativa, pois outros podem pensar o oposto e optar pelo contrário - qual o “método” a ser utilizado aqui e agora. E em que circunstâncias. Pesquisas individuais podem ser francamente qualitativas e pesquisas-ação podem ser totalmente quantitativas.

No caso das diferentes possibilidades de investigação no campo da educação, podemos partir do princípio evidente de que “muita coisa importante” sobre o que desejamos saber está não apenas na “realidade objetiva do real de suas vidas”, mas nas representações sociais, nos imaginários, nos devaneios e nas práticas culturais com que pessoas, famílias, grupos

comunitários, grupos sociais, comunidades, classes, etnias e sociedades constroem e transformam sem cessar o seu: “quem somos”, “como nos imaginamos ser”, “quem desejamos ser”, “como vivemos”, “como queremos viver”, “em que mundo estamos situados”, “em qual mundo queremos estar”, e assim por diante. Assim sendo, as diferentes abordagens intersubjetivas, qualitativas e participantes são modalidades de abertura de uma escuta sensível a estas dimensões do pensado e do vivido cotidiano. Mesmo entre as pesquisas mais ativamente participantes não deve existir uma teoria única, uma metodologia única, uma estratégia única de realização, enfim, um modelo único e carimbável como: “pesquisa participante”, dentro e fora de alternativas diretamente ligadas à prática da docência, sobretudo entre os horizontes da educação popular.

Uma das questões mais desafiadoras da relação pesquisa-docência em direção a uma investigação solidária e, no horizonte, participante, está nas respostas a esta pergunta: “como transformar o trabalho de criar saberes através da pesquisa, uma atividade de partilha ativa e solidária do processo de criação ao longo de todos os momentos de seu acontecer? E ela se desdobraria nesta outra: Como densificar e ampliar dimensão pedagógica de uma pesquisa, de tal sorte que ela seja também uma sequente e diferenciada aventura do aprender? E elas remetem a um terceira: de que maneiras tornar processos de transformação do próprio sentido da pesquisa no trabalho docente, um instrumento a mais na trajetória de transformações de pessoas e de mundos sociais a que a educação deve servir, em sua medida própria e através de suas diferenças?

Décimo escrito

Por uma atividade de pesquisa que seja também dialogicamente pedagógica

Descobrimos na aurora dos anos sessenta, primeiro o outro, o sujeito e a subjetividade na educação. Descobrimos pessoas, ali onde antes víamos apenas um nome impessoal, um número de matrícula, um “caso a trabalhar”, um alguém classificável como “bom” ou “mau” aluno e, daí em diante, tratado através de seu rótulo. Estamos aprendendo pouco a pouco a lidar com a inteireza do sujeito de uma única e irrepetível subjetividade. Estamos aprendendo a perder o temor de sermos menos confiáveis por estarmos sendo mais pessoais no modo como trabalhamos, inclusive quando nos colocamos ativamente ao lado de nossos outros, e partilhamos com eles o que deveria, no correr do tempo, acentuar as nossas diferenças e minimizar as nossas desigualdades.

Pois este é um dos mais realistas milagres da experiência do ser educador. Vivemos todos os dias a possibilidade de um dos encontros mais profundos e mais verdadeiros entre duas pessoas humanas: o diálogo. O acontecer da relação face-a-face entre dois atores/autores de uma quase milagrosa experiência, maior mesmo do que os grandes feitos deste ou daquele herói que estudamos em nossas aulas de história. Partilhamos o inaugurar a cada momento um encontro Eu-e-Tu.

E este “outro a meu lado” pode ser também um outro plural, coletivo, social, cultural. O nome “círculo de cultura” que pretendeu substituir a “turma de alunos” era bem o símbolo de uma nova e ousada aventura na educação. Ela partia do pressuposto de que saberes essenciais das e entre as diferentes culturas que entram em contato e se comunicam, não são hierarquicamente desiguais. Elas são social e simbolicamente diferentes. O mesmo que reconhecemos para o caso de uma pessoa, reconhecemos também diante de um grupo humano e a sua cultura (no singular ou no plural). Um e a outra são fontes originais de saber e de sentido. Podem entrar em diálogo comigo, com o meu modo de ser e com a minha cultura. Mas de modo algum podem ser reduzidos a mim, ao meu modo de ser, de pensar, de sentir, de crer, etc. por meio de qualquer tipo de ação pedagógica ou social. Sendo o eu são, podem ser repensadas e até transformadas. Mas desde e dentro da lógica e da simbólica delas mesmas e não das formas e da forma daquilo que eu chamo de: “minha cultura”.

Educamos porque somos responsáveis pelo “outro a meu lado”. Na mesma medida em que a cada dia descobrimos “o outro” em sua absoluta diferença - a mesma que lhe dá o direito de negar toda e qualquer desigualdade e hierarquia - descobrimos também que diante do Outro, de sua presença, de seu ser, de seu rosto, não somos impelidos apenas à tolerância, à acolhida, ao reconhecimento. Somos impelidos à responsabilidade. Eu sou, em todos os termos possíveis e imagináveis, o responsável pelo meu outro. E isto é recíproco. O meu outro, justamente por não ser eu, e não ser como eu, me obriga a sair de mim em sua direção, e a acolhe-lo não como em uma dádiva de um ser superior, mas como uma responsabilidade de um igual-a-ele.

Bem sabemos que a *educação popular* e a *investigação-ação-participativa* irmanam-se e interagem em uma mesma pluri e convergente vocação: reinventar o saber, o ensinar e o aprender; recriar o conhecer e o compreender, partilhar o conhecido e o compreendido entre diálogos desde um mesmo lugar social: o povo, o outro posto à margem, os oprimidos, as classes populares.

Entre uma e outra existe e se realiza a mesma busca do inserir educação-e-pesquisa em seus colonizados campos de culturas, e pensar tais culturas como política. E pensar a política no sentido de partilha na criação insurgente e

emancipadora dos mundos sociais em que vivemos, em direção à sociedade de mundo em que desejamos viver²².

Assim, mesmo com o risco de repetir o já tantas vezes tem sido dialogado entre nós, desejo pensar a pesquisa participante como um diálogo ao redor do conhecimento e da consciência. Um compartilhar o já conhecido e o ainda desconhecido através do qual o sujeito social povo e também nós, aprendemos a dizer a nossa palavra; aprendemos a pensar com a nossa mente; aprendemos a partilhar com outros o nosso agir; aprendemos a compreender crítica e criticamente as nossas vidas, o sentido de nossos destinos e destinações, e o mundo em que vivemos; aprendemos a compartilhar ações destinadas a transformar nossos mundos de vida; e aprendemos, enfim, a escrever as nossas histórias.

Desde os tempos de origem da educação popular e da investigação-ação-participante, atravessamos momentos pendulares entre democracias formais e subalternas, e ditaduras militares. Saímos das segundas, não das primeiras, E de lá para cá o que nos oprime, coloniza, desenraiza e aliena (para trazer aqui uma palavra viva nos anos sessenta) mudou muito pouco. E talvez, com a mundialização globalizante do capital neoliberal, o “mal do mundo” tenha estreitado sobre nós um estado de neocolonização ainda mais perverso do que aqueles que povoaram algumas de nossas nações. Ou todas.

No entanto, se algo houve entre a insurgência e a esperança, talvez em boa medida tenha a ver com a criação de imaginários e ações coletivas de vocação insubmissa, insurgente e inovadora, de que uma variante é a *investigação-ação-participativa*.

Como um esforço de repensar as minhas próprias práticas – e também os meus imaginários – e o que aprendi e sigo aprendendo em momentos como este, escrevo aqui o que penso ser uma entre outras sínteses do que pensamos agora ser a modalidade de pesquisa militante em nome da qual nos reunimos neste lugar. Vejamos:

22. E se a categoria social “povo” for algo a ser dialogado aqui entre nós, quero que a minha compreensão de quem ele - ou nós – seja – ou sejamos – venha não de uma teoria sociológica, mas de uma bela triste metáfora escrita há anos por Octávio Paz. Certa feita Octávio Paz estava em um quarto de hotel. Em um dado momento ele ouviu um barulho alto no quarto ao lado. Alguém teria por certo derrubado algo pesado. Perguntou de seu lado da parede o que houve e quem estava ali. Recebeu do lado de lá da parede esta resposta de uma voz feminina, provavelmente de uma camareira: “*no es nadie, señor, soy solo yo*”. Diante desse fato Octávio Paz pensou o termo “*nadificar*”, e o seu derivado “*nadificar-se*”. Li isto diretamente em um livro de Octávio Paz, em uma biblioteca da cidade de Pátzcuaro, no México, onde vivi e estudei antes, no ano de 1966. Não tomei na ocasião nota do livro e da página. Pois povo tem sido que, entre outros silenciamentos, aprendeu a *nadificar-se*. E podemos estender o diálogo entre o pensador mexicano e uma camareira de hotel a nós mesmos. Também a nós, seres da América Latina e do mal chamado “Terceiro Mundo” por séculos fomos ensinados a calar a nossa voz e repetir as palavras de poder e saber vindas do Norte do Mundo. Desde lá bradavam: “democracia”, “progresso”, “desenvolvimento”, e nós repetíamos aqui: “autocracia”, “pobreza”, “desenraizamento”.

A *investigação-ação-participante* - IAP - a não ser em momentos e situações especiais, não existe em-si-mesma como uma prática social isolada. Ela se realiza como um momento de processos de ações de vocação insurgente, transformadora e popular. Assim, o seu acontecer, entre projetos, processos e produtos, destina-se a produzir conhecimentos dirigidos a tais ações²³.

A IAP deve ser pensada e definida por meio de critérios de vocação pedagógico-política, mais do que por critérios apenas científicos e/ou metodológicos. Ela não é uma alternativa de investigação que se diferencia das outras porque convoca “objetos de pesquisa” a se converterem em “sujeitos de pesquisa”, e sujeitos de pesquisa em “co-autores e co-atores” de todo o acontecer da investigação. Além de ser “isto”, a *investigação-ação-participativa* se assume como uma ação política através da criação solidária e motivada de saberes, sentidos e significados. E esta assinatura deverá estabelecer a diferença entre uma *pesquisa consorciada*, em que a pessoa-povo participa adjetivamente de algo que do projeto ao processo está situado fora de seu universo de pensamento e de ação, e uma efetiva *pesquisa participante*, em que as relações se invertem: é a investigação aquela que participa de um momento de todo um processo popular e contra-hegemônico de saberes e de ações.

A dimensão pedagógica da IAP parte de que as pessoas que dela participam não apenas pesquisam, investigam e criam conhecimentos. Além disto ela pretende ser um acontecer essencialmente dialógico, em que quem participa aprende, educa-se, ‘toma consciência’. Ela é uma pedagogia igualitária entre diferenças, e é francamente dialógica, através de uma investigação social entre autores-atores dialogantes.

A dimensão política da IAP está em que, entre todas as direções possíveis, ela opta por um clara vocação: ser uma ação popular, insurgente, anti-colonizadora e transformadora. Ela não se dirige a ser um instrumento mais no processo cultural destinado a aprimorar pessoas, grupos e comunidades populares para as ajustarem “com mais ilustração e de forma mais ajustada” aos mundos sociais em que elas e nós vivemos, sob a colonização hegemônica do capital. Em direção oposta, a IAP aspira transformar pessoas que aprendam a transformar o mundo em que vivem.

23. Entre décadas e pessoas, quero lembrar que sempre que falar em “emancipação” estarei recordando tanto a tradição que nos vem de Orlando Fals-Borda, Paulo Freire e outros e outras educadoras vindas dos anos 60 e da tradição original da educação popular, quanto a oposição crítica e fecunda que Boaventura de Souza Santos estabelece entre ações de “regulação do sistema” e ações de “emancipação frente ao sistema”.

Em sua adesão mais completa e fecunda, as pessoas do povo não “participam” apenas de um momento de uma IAP. Elas fazem com que a investigação venha participar de um momento de suas ações sócio-pedagógicas contra-hegemônicas. Ao participarem da IAP elas devem dela se apropriar para torná-la uma alternativa a mais entre as suas ações coletivas de resistência, insurgência, luta e transformação.

Se pensarmos através de ideias de Boaventura de Souza Santos, poderemos imaginar que a IAP é *participante* porque ela participa ativamente, através da ação de seus sujeitos, de processos de emancipação do sistema e, não, de processos de mera regulação do sistema. Em nome da construção de um “outro mundo possível” a IAP está mais para uma contestadora sociologia do conflito do que para uma apaziguadora sociologia do consenso.

Apenas como um complemento um tanto mais completo do que escrevi acima, releio (e reescrevo) o que escrevi acima desta maneira:

No exercício de uma *investigação-ação-participativa*, devemos partir da realidade concreta da vida cotidiana dos próprios participantes individuais e coletivos do processo, em suas diferentes dimensões e interações. A vida real, as experiências reais, as interpretações dadas a estas vidas e experiências, tais como são vividas e pensadas pelas pessoas com quem interagimos são a sua matéria prima. Na IAP as pessoas do povo não nos oferecem “dados” que em seguida submetemos às nossas “considerações científicas”. Elas compartilham conosco uma mesma e diferenciada construção de saberes partilhados entre autores-atores vocacionalmente iguais e culturalmente diferenciados.

Neste sentido a IAP parte do suposto de que eu não dialogo com uma outra pessoa quando nós entramos e saímos de nosso diálogo com os mesmos saberes e as mesmas ideias de antes. Dialogamos quando criamos juntos novos saberes que, sendo “nossos” como uma partilha, não são nem “meus” e nem “deles”, como uma posse.

Os processos e as estruturas, as organizações e os diferentes sujeitos sociais participantes devem ser contextualizados em sua dimensão histórica, e nos termos de uma “história que seja sua” e, não, a “história de outros sobre eles”. Pois é o acontecer de momentos da vida, vividos no fluxo de uma história concreta, real e sempre presentificada, que se realiza a integração orgânica de acontecimentos entre aquilo que se investiga, descreve, interpreta e socializa, como compreensões a partir e a respeito das dimensões e interações daquilo que chamamos: “uma realidade social”²⁴.

24. Nesta direção, recomendo com ênfase a leitura atenta do livro de Alfonso Torres Carrillo, *Hacer historia desde Abajo y desde el Sur*. O livro foi publicado pela Ediciones Desde Abajo, de Bogotá, em 2014. Sob a aparência de um “manual de uso”, o

A relação tradicional e padrão do tipo: sujeito-objeto, entre investigador-educador e os grupos populares, deve ser progressivamente convertida em uma relação do tipo sujeito-sujeito, a partir do suposto de que todas as pessoas e todas as culturas são fontes originais de saber. Deve partir, também, da consciência de que é desde a interação entre os diferentes conhecimentos que uma forma partilhável de compreensão da realidade social poderá ser construída através que possível do exercício de uma IAP. O conhecimento científico e o popular articulam-se criticamente em um outro conhecimento compartilhado, novo, inovador e transformador.

Devemos partir sempre da busca de unidade entre a teoria e a prática, e devemos procurar construir e reconstruir uma teoria a partir de uma sequência de práticas refletidas criticamente, e emancipadoramente realizadas como momento de uma consequente ação social. A IAP deve ser pensada como um momento dinâmico de um processo de práticas comunitárias de vocação politicamente emancipadora. Ela se insere no fluxo de tais ações, e deve ser exercida como algo integrado e, também, dinâmico em seu interior.

As questões e os desafios surgidos ao longo de ações sociais são o que estabelece a necessidade e o estilo de procedimentos de uma *pesquisa participante*. O processo e os resultados de uma pesquisa interferem nas práticas sociais e, de novo, o seu curso levanta a necessidade e o momento da realização de novas investigações participativas.

A participação popular comunitária deve se dar preferencialmente através de todo um processo de *investigação-educação-ação*. De uma maneira crescente, de uma para outra experiência as equipes responsáveis pela realização de *pesquisas participativas* devem incorporar e integrar agentes assessores e agentes populares.

O ideal será que em momentos posteriores exista uma participação culturalmente diferenciada, mas social e politicamente equivalente e igualada, mesmo quando realizada, do começo ao fim, entre pessoas e grupos provenientes de tradições culturais diferentes quanto aos conteúdos e aos processos de criação social de conhecimentos.

O compromisso social, político e ideológico do praticante da IAP é com a comunidade; com movimentos sociais de vocação popular; com pessoas e grupos humanos populares, e com as suas causas e frentes insurgentes de resistências ativas e de lutas sociais. Mesmo em uma investigação ligada a um trabalho setorial e provisório, o propósito de uma ação social de vocação popular tem em seu horizonte o alcançar situações e posições de uma crescente autonomia entre os seus sujeitos, na gestão do conhecimento e das ações sociais dele derivadas. É, também, a progressiva

livro de Alfonso Torres é um excelente estudo sobre a tradição da história popular no mundo e, de maneira especial, da América Latina, acompanhado de fecundas proposições metodológicas de uma *Reconstrução coletiva da história*.

integração de dimensões de conhecimento parcelar da vida social, em planos mais dialeticamente interligados e interdependentes.

Não existe neutralidade científica em pesquisa alguma e, menos ainda, em investigações vinculadas a projetos de ação social. No entanto, realizar um trabalho de partilha na produção social de conhecimentos não significa o direito a pré-ideologizar partidariamente os pressupostos da investigação e a aplicação de seus resultados.

No que nos toca de mais perto, a *investigação-ação-participativa* pode ser compreendida como um momento de uma ação de *educação popular*. Uma ação realizada junto com e a serviço de comunidades, grupos e movimentos sociais populares. É através do constante diálogo de parte a parte que um consenso sempre dinâmico e modificável deve ir sendo também construído. Uma verdadeira *pesquisa participante* cria solidariamente conhecimentos e valores. Mas nunca os deve impor partidariamente.

Décimo primeiro escrito

Seis ideias como uma síntese sobre o diálogo com o outro na experiência da pesquisa

Primeira

Podemos acreditar, ao lado dos diversos inspiradores dos novos modelos de pensamento, que a razão de ser do pensamento não é mais o gerar e consolidar como uma prioridade conhecimentos tão especiais e tão restritos a pequenas confrarias de interlocutores, que não possam estabelecer redes de partilha e de participação de suas descobertas sequer com campos vizinhos do saber, através de experiências de alta competência, ilusória objetividade e crescente especialização.

Podemos crer que a pesquisa serve à criação do saber, e o saber serve a interação entre saberes. A interação dialógica entre campos, planos e sistemas de conhecimento destina-se ao adensamento e ao alargamento da compreensão de e entre pessoas humanas a respeito do que importa: nós-mesmos; os círculos de vida social e de cultura que nos enlaçam de maneira inevitável a vida que compartilhamos uns com os outros e todos os seres da vida; o mundo e os infinitos círculos de realização do cosmos de que somos, em nossa pessoa individual, entre nossas comunidades, no estofado da vida, e em nosso mundo comum, uma parte e uma vocação de partilha.

Compreendemos não apenas quando nos apropriamos de algo que nos é agora conhecido, sabido e decifrado. Compreendemos algo quando passamos a fazer parte dos círculos de diálogos em que “aquilo que compreendemos” é compreendido. Todo o conhecimento competente não vocacionado ao diálogo

entre saberes e entre diferentes criadores de saberes – inclusive os situados fora do campo das ciências acadêmicas e dos saberes autoproclamados como cultos e/ou eruditos – não tem mais lugar e nem valor além dos de sua própria solidão.

segunda

Podemos acreditar num criativo intervalo de comunicação entre os defensores dos modelos de *objetivação da ciência* - os herdeiros da tradição epistemológica da “física social” entre os cientistas da pessoa e da sociedade - e os defensores dos modelos de *subjetividade do cientista* - os herdeiros da tradição epistemológica das ciências do espírito, para quem o fundamento da sociedade é a ação humana e o fundamento da ação humana é a sua subjetividade).

Podemos crer que qualquer que seja o seu campo de realização e, mais ainda, de integração com outros campos de ciências e de interação com outros domínios de criação de conhecimento-valor, a pesquisa científica e o cientista devem lutar por preservar critérios de rigor, de objetividade e de uma honesta competência em seu trabalho.

Mas isto não deve ser contraposto ao crescendo da evidência de que, da mesma maneira como é tão una, totalizante, múltipla, complexa, diferenciada, previsível, incerta e conectiva quanto venha a ser qualquer plano do que chamamos de “realidade”, assim também deveriam ser as nossas diferentes alternativas de percebê-la, de investigá-la, de criar teorias de interpretação sobre ela e de buscar compreensões integrativas entre seus vários eixos de conexão.

Qualquer teoria científica é uma interpretação da realidade a que se dirige. É uma leitura e uma narrativa do real entre outras. E ela vale pela sua vocação de diálogo, bem mais do que pelo seu acúmulo de pretendidas certezas. Todo o modelo de ciência fechado em si mesmo é uma experiência de pensamento fundamentalista, como o de qualquer religião ou qualquer outro sistema de sentido fanático.

terceira

Podemos acreditar que o fosso de desigualdades e de uso de “maus espelhos” entre as ciências “naturais” e as “sociais” deve tender a ser um intervalo aberto e fracamente dialógico entre umas e outras. A prática do ambientalismo e as convergências de conhecimentos nas “novas ecologias” (da mais “científica” à “profunda” e à “da mente”) podem ser um bom caminho a seguirmos aqui.

Podemos acreditar que ao contrário do que temos visto acontecer ao longo dos últimos séculos, o modelo das *ciências sociais* não deve ser uma boa prática e tradição originada das *ciências naturais*. Hoje em dia e cada vez mais, as ciências da natureza tendem a aprender a relativizar achados, a pluralizar compreensões, a subjetivar métodos e a descobrir e compreender os seus “objetos de estudo” como sistemas de comunicação. E elas cada vez mais se

apresentam como teorias abertas ao diálogo, entre leituras diversas do real e, não, através de monólogos de certezas.

Elas parecem tomar como modelos de suas teorias e práticas os próprios caminhos e dilemas das ciências humanas. Isto não significa uma inversão de domínio, pois o sentido de domínio deve deixar de existir aqui. Significa que de um lado e do outro o avanço da compreensão entre cientistas está relacionado a um progressivo e irreversível abandono das variantes do positivismo científico e lógico da redução da compreensão à experimentação, e da experimentação à manipulação de sujeitos sobre objetos.

E este caminhar direcionado à construção lenta, diferenciada e progressiva de uma transdisciplinaridade em nada significa o sonho (um pesadelo, na verdade) de uma ciência única e ilusoriamente pan-unificadora. Não converge sequer para a criação de uma pan-teoria geral do saber, mas, ao contrário, abre-se ao que de maneira afortunada Boaventura de Souza Santos chamou de “um conjunto de galerias temáticas onde convergem linhas d’água que até agora concebemos como objetos estanques”.

Esta convergência retoma o valor e o sentido de outras diversas alternativas culturais de construção de saber e de criação de sentido e valor, incluídas aí as diferentes tradições populares e de povos testemunho.

quarta

Podemos acreditar que a finalidade do conhecimento é também, ou essencialmente, a de produzir respostas às necessidades humanas. Podemos mesmo lembrar a ideia de Bertold Brecht, partilhada por tantas outras pessoas: “a finalidade da ciência é aliviar a miséria da condição humana”. Isto não significa que a ciência deva ser originalmente utilitária. Se existe uma utilidade fundamental da/na ciência, ela ainda está na criação e ampliação da compreensão humana a respeito das integrações entre os mistérios da própria pessoa, os do mundo em que ela vive, de os da vida em que ela e outros seres se realizam, entre domínios de totalizações diferenciadas em que tudo e todos existimos e convergimos.

Uma abertura do valor-ciência a uma compreensão bem mais totalizadora, à decifração maravilhada de mistério e ao aporte infinito de saberes-valores a todas as aventuras do diálogo entre pessoas e entre grupos de pessoas, povos e culturas, não deve ocultar o fato de que hoje, mais do que nunca, a sobrevivência e a felicidade cotidiana de pessoas, de grupos humanos, de povos e de nações, de toda a humanidade, no limite, têm exigências urgentes formuladas aos saberes da ciência.

Em um momento da história da trajetória humana em que a metade dos insumos empregados na indústria da morte e da guerra poderia salvar a vida de milhões de pessoas, poderia trazer um fundamento material do direito à felicidade para milhões de pessoas e poderia ser destinado a frear o processo de

destruição ambiental do planeta Terra e a regenerar áreas imensas já degradadas em todos os continentes, é tempo de nos voltarmos às perguntas de Rousseau lembradas por Boaventura de Souza Santos no começo de seu livro *um discurso sobre as ciências*.

Há alguma relação entre a ciência e a virtude? Há alguma razão de peso para substituímos o conhecimento vulgar que temos da natureza e da vida e que partilhamos com os homens e mulheres de nossa sociedade pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria? Contribuirá a ciência para diminuir o fosso crescente na nossa sociedade entre o que se é e o que se aparenta ser, pó saber dizer e o saber fazer, entre a teoria e a prática?²⁵

quinta

Podemos aceitar que todo pensamento que imagina saber algo e que enuncia e diz o que alguém pensa a outras pessoas, fala sempre *desde e para* um lugar social. Portanto, podemos defender a ideia de que assim como todas as outras práticas sociais, a ciência e a educação que sonhamos praticar, e através das quais desejamos descobrir e ampliar *ad infinitum* sujeitos e campos sociais de diálogo criador e emancipatório, pretendem estar falando desde o lugar social de uma comunidade concreta e cotidiana.

A escolha dominante e crescentemente dominadora do saber que se cria segundo os interesses do lugar social *mercado de bem e capitais*, e que fala em seu nome e se dirige não apenas a ele, mas a subordinar todos os outros campos de realização da vida e da criação da história a ele, deverá ser pensado e confrontado como um plano oposto ao de nossos projetos e diálogos. Pois todo o domínio colonizador sobre os outros está situado fora de e frente ao nosso desejo de diálogo a partir do *lado da vida*. Oposto ao território de sentido desde o qual pensamos, dialogamos e agimos, situa-se todo e qualquer projeto regido por interesses utilitários sobre o pensamento, sobre a ciência e sobre a educação, sempre que seja sua a vocação intencional clara ou implícita de reduzir pessoas a mercadorias, e criações livres de pensamentos à reprodução robotizada de ordens de serviço.

sexta

Podemos lembrar aqui palavras de Jean-Paul Sartre. Em algum lugar de seu livro *A questão do método* falando sobre o que é essencial na repartição da vida humana, diz isto:

O essencial não é o que foi feito do homem, mas o que ele faz daquilo que fizeram dele. O que foi feito dele são as estruturas, os conjuntos

25. Está na página 7 do livro . Lembro que Boaventura recorda que Rousseau responde com um “não” às perguntas que ele mesmo formula.

significantes estudados pelas ciências humanas. O que ele faz é a sua própria história, a superação real destas estruturas numa práxis totalizadora.

Lembremos que em Paulo Freire sempre foi cara a ideia de *práxis*: um pensar dialógico e crítico a respeito de uma realidade que uma ação reflexiva - ela própria o pensamento tornado uma atividade coletiva e subversivamente consequente - trata de transformar *como e através* de um processo inacabado, mas sempre mais humano e mais humanizador. Um processo que se realiza no fluxo da história humana. Também em Boaventura de Souza Santos o momento da superação da dicotomia e da hierarquia forçada entre conhecimento científico (o dos outros sobre nós) e o conhecimento vulgar (o nosso sobre os outros) deverá desaguar em uma experiência em que “a prática será o fazer e o dizer da filosofia da prática”²⁶.

Para além da realização dos planos intelectuais de um sujeito de conhecimento – um filósofo, um cientista, um investigador, um educador – e para além da utilização e dos benefícios dirigidos a quem foi antes um “objeto de conhecimento através de uma pesquisa”, todo o trabalho consequente de investigação deve objetivar ser um passo a mais no caminho da realização da felicidade humana.

Deve ser alguma forma de compreensão mais alargada e mais densamente profunda a respeito de algo não conhecido, de algo imperfeitamente conhecido, ou algo passível de ser um conhecimento confiável, dialogável e interativamente incorporável a um “todo de compreensão” mais humanamente feliz e fecundo . Mais fecundo como conhecimento integrado “a respeito de” e também como possibilidade de realização do conhecimento como um projeto de transformação de algo em alguma coisa melhor.

Todo o bom saber transforma o que há, no que pode haver. Todo o conhecimento de qualquer ciência vocacionada ao alargamento do diálogo e à criação de estruturas sociais e de processos interativos - econômicos, políticos, científicos, tecnológicos ou o que seja - sempre mais humanizados e humanizadores, integra pessoas e grupos humanos em projetos de mudança em direção ao bem, ao belo e ao verdadeiro.

A vocação da pesquisa não é a criação do saber. É a criação de felicidade humana através, também, do conhecimento.

26. Boaventura de Souza Santos, *Um discurso sobre a ciência*, Página 10.

Décimo segundo escrito

o que querem saber as perguntas que fazemos?

Paulo Freire conta que certa feita estava em algum lugar dos fundos do Nordeste do Brasil. E ele dialogava com camponeses da região. E lhes disse então que gostaria de lhes fazer algumas perguntas. E antes que fizesse a primeira um velho lavrador tomou a palavra e perguntou a ele.

Mas, professor, o que é uma pergunta?

E Paulo nos dizia este foi um dos momentos de maior revelação em sua vida. Fosse ele um budista e diria que através de uma pergunta sobre a pergunta ele “atingiu a iluminação.”

Algumas perguntas que têm sido feitas cada vez mais em nossas pesquisas, não se preocupam tanto com o “como isto é?” Elas procuram respostas para: “Como as pessoas pensam que isto é?”; “Como as pessoas avaliam isto?”; “O que essas pessoas pensam sobre elas mesmas?”; “Como, ou com o que estas pessoas se identificam?” Ora, perguntas assim nos levam a pensar questões a respeito da cultura (no singular e no plural), das representações sociais das ideologias e das identidades.

Quero tomar aqui um exemplo entre tantos, um que nos é familiar: o de uma pesquisa a ser realizada em nome de um programa de Educação de Jovens e de Adultos com uma vocação de educação popular.

As perguntas que podemos fazer e as perguntas que temos feito em nossas pesquisas neste campo são várias. Resistamos a classificá-las formalmente. Resistamos, com melhores razões, a criar uma hierarquia entre qualidades de perguntas. Pensemos partindo do aparentemente mais simples em direção ao mais complexo; do mais colado na “realidade das coisas como elas são”, ao mais ligado a “como as pessoas imaginam que as coisas são”, ou “como elas pensam a realidade em que vivem”. Ou, ainda: “como elas se pensam na realidade em que se veem vivendo”.

Uma pergunta muito simples e muito frequente é esta: “quantos analfabetos existem aqui?”. Ela pode ser desdobrada e enriquecida de algumas maneiras. Exemplos conhecidos: “Entre os analfabetos daqui, há quantos homens e quantas mulheres?”; “Quantas pessoas analfabetas há em cada uma das seguintes faixas etárias?”; “Quantas pessoas adultas analfabetas há aqui?”

Ora, da alfabetização e da educação de jovens e de adultos especificamente, as nossas perguntas podem saltar para cenários mais amplos, mas ainda referentes ao todo da educação. Exemplos: “Quantas crianças em idade escolar estão frequentando a escola regularmente?”; “Quantas crianças e quantos adolescentes entre a 1ª e a 9ª séries estão frequentando a escola?”; “Quantos dentre eles já estão de alguma maneira no exercício de algum tipo de trabalho?”; “Como eles se distribuem do ponto de vista da relação entre idade, participação ou não no trabalho e série de estudos?”; “Nos últimos cinco anos, quantos adolescentes abandonaram os seus estudos escolares antes de completarem o ensino fundamental?”.

Mais simples umas, mais desdobradas outras, estas são perguntas diretas. Cada uma delas diz uma coisa concreta e espera uma resposta concreta, se possível, uma resposta numérica. Algo traduzido entre números e comentários.

Dentro ainda desta mesma “família de perguntas”, podemos tentar fazê-las mais sensíveis. Por exemplo: “Entre as pessoas jovens e adultas deste lugar, há no momento quantos letrados elementares, e quantos letrados funcionais, após oito anos de trabalhos de um programa de MOVA e de EJA?”; “Desde quando tais ou quais programas de educação de jovens e de adultos foram implantados aqui, o índice de analfabetismo sofreu que tipos de variação?”; “Como vaiou de então para cá o de interesse pela leitura entre jovens e adultos?”; “Que proporção de homens solteiros, de mulheres solteiras, de homens casados ou de mulheres casadas ingressaram em um programa de EJA após completarem os seus estudos de letramento em uma turma de MOVA?”.

Podemos formular perguntas um pouco mais elaboradas. Depois de procurarmos saber “quanto disto ou daquilo há aqui?”, ou “como estas ou aquelas pessoas se colocam diante disto ou daquilo?”, podemos desejar conhecer também quais as relações que possivelmente existem entre “isto” e “aquilo”. A pergunta sobre a passagem de MOVA a EJA entre homens e mulheres e entre solteiros e casados já antecipa o passo a ser dado aqui. E a pergunta: “o que é que isto tem a ver com aquilo” deverá ser modelo mais direto. Por exemplo: “qual a relação entre o lugar social de origem de pessoas adultas moradoras em bairros de periferia, o tempo de residência delas em uma grande cidade e a sua escolarização atual?” Uma outra maneira de pensar esta pergunta seria: “as pessoas nascidas e criadas em cidades maiores, com melhores recursos escolares e culturais disponíveis tendem a possuir melhores índices de escolarização do que as nascidas e criadas em áreas rurais ou em pequenas cidades?”. Ou então: “Durante e depois de um ciclo completo de estudos entre as “totalidades” de um programa de EJA, os seus estudantes variam de que maneiras em seus interesses pela leitura?”; “Quais as diferenças entre homens e mulheres neo-letradas do ponto de vista dos seus interesses pela leitura?” ; “Qual a correlação entre a opção religiosa, a atividade profissional e a escolarização de mulheres e homens com mais de 21 anos residentes em Caxias do Sul?”; “As religiões cujas práticas cotidianas exigem um maior domínio da palavra escrita tendem a motivar pessoas adultas a se alfabetizarem e a prosseguirem os seus estudos através de algum programa de EJA?”; “Existe uma correlação positiva entre o tipo de atividade profissional, a qualidade da participação na vida comunitária e a escolarização de homens e de mulheres?”; “Pessoas jovens e adultas melhor escolarizadas tendem a votar em partidos de esquerda, enquanto as de menor escolarização, nos partidos de direita?”.

Estas são perguntas um pouco menos simples e menos imediatas. Enquanto as primeiras sugerem a medida de “alguma coisa como ela está agora”, as outras indicam uma relação, uma espécie de intercomunicação entre “uma coisa e outra, ou outras”. Melhor ainda: entre alguma situação ou algum

acontecimento relacionado à vida e as práticas socioculturais de categorias de sujeitos da vida cotidiana, associadas à sua relação com algo vinculado direta ou indiretamente à educação.

As perguntas em busca de respostas através de alguma espécie de pesquisa social já não são mais: “como isto é?”; “como isto está agora?”; “isto apresenta que índices a respeito do quê?”. Elas já agora são: “existe uma tendência a aproximar isto e aquilo?”; “há uma relação direta entre este fenômeno social e este outro?”; “quando isto acontece na vida pessoal, familiar ou comunitária de homens e de mulheres deste lugar, o que passa a acontecer com elas do ponto de vista da educação?”; “pessoas com esta ou aquela característica, ou com este ou aquele tipo de opção de vida tendem a se comportarem de que maneira com relação à sua “vida de estudos”?; “Entre esta categoria de pessoas e esta outra parece haver uma maior motivação à educação nestas pessoas do que naquelas?”

E, eis-nos agora diante de uma outra classe de perguntas. Perguntas do tipo: “porque é assim e não desta ou daquelas outras maneiras?” Podemos verificar que a sucessão de nossas perguntas de pesquisa vai de um “o que?” ou de um “quanto do quê?”, a um “entre o quê?”, ou a um “como o quê?”, e dele a um “porque o quê?”

Passo a passo elas transformam “coisas” em proporções entre “coisas”. E transformam proporções entre coisas em causas ou interações entre “coisas” e acontecimentos. Em direção a explicações cada vez mais interativas e mais complexas, elas são perguntas cujas respostas poderão ser pelo menos em alguma medida representadas por números e análises de números traduzidos como porcentagens e fórmulas estatísticas de valor descritivo ou comparativo. No entanto, eis que agora os números encontrados serão obrigados a “dizer” algo mais do que: “isto é assim”. Eles precisam dizer: “em comparação com isto... aquilo é assim”; “se isto acontecer desta maneira é provável que aquilo também aconteça daquela maneira”; “quem escolhe ser assim deverá escolher também viver assim”. E “assim” por diante.

As perguntas desejam respostas que sejam descrições, narrações, compreensões, análises, decifrações de situações. Podem começar com explicações simples sobre variações de situações e de “estados” ou “acontecimentos” existentes em um momento, ou realizados ao longo da vida de pessoas, de grupos humanos, de comunidades ou de classes sociais. São ainda aproximações compatíveis entre “coisas”, através de uma quantificação confiável que permita estabelecer relações inteligentes entre “isto e aquilo”. Pois tudo ou quase tudo na natureza e na sociedade são relações interativas entre simples, múltiplos e complexos “isto e aquilo”.

Até aqui perguntar serve a registrar, relacionar, mensurar, comparar, correlacionar, interrogando sobre como alguma coisa convive com uma outra. Ora, o perguntar sobre qual a qualidade da relação de causa-e-efeito entre uma “coisa” e a outra, pode desaguar em explicações dadas por quem responde algo, através de dados quantitativos, bem objetivos, em que as opiniões e visões das

pessoas não são ainda levadas em conta. Ou são levadas na medida em que isto pode ser também reduzido a alguns indicadores quantificáveis e comparáveis.

Ora, quando as nossas perguntas tornam-se um pouco mais qualificadas, mais abertas a outros dilemas, sentidos e conteúdos, ao lado de regularidades e proporções, respostas fundadas em medidas objetivamente quantitativas precisam ser também qualificadas. Em um tipo padrão de pesquisa na escola, podemos perguntar algo sobre o grau de receptividade e/ou de eficiência didática de um procedimento de sala-de-aulas na educação de jovens e adultos.

Podemos então considerar não uma única, mas duas situações em que uma turma de alunos é alfabetizada com o uso de um método de trabalho e, uma outra turma, com um outro. Podemos dar agora às nossas perguntas uma dimensão comparativa. Pois já não se trata de avaliar de maneira unidirecional o rendimento de um grupo de pessoas submetido a um procedimento didático único de trabalho, mas comparar as diferenças quantitativas-qualitativas de receptividade e/ou de eficácia didática entre “este e aquele” métodos. “Qual é o mais aceito?”; “Qual é o método mais eficiente deste ou daquele pontos de vista?”. “Dadas as condições atuais da vida cotidiana de pessoas jovens e adultas egressas de um programa de EJA, qual o método que parece incentivar mais o interesse pela leitura em neoleitores qualificados?”

Uma grande parte dos trabalhos de investigação realizados principalmente por pessoas com formação em pedagogia, em psicologia ou em psicopedagogia envolve de algum modo perguntas deste tipo. O que se pretende conhecer são relações relevantes entre alternativas, escolhas ou modalidades de ideias e de práticas de educação, ao lado dos seus resultados em termos de efeitos na capacitação instrumental. E também na formação integral e na motivação para “isto ou aquilo” entre diferentes categorias de pessoas tomadas desde os critérios de um ponto de vista estritamente didático, psicopedagógico, sociocultural ou outros.

Podemos tornar perguntas deste tipo ainda um pouco mais densas e abrangentes. E isto é bastante frequente. Por exemplo: “comparando esta alternativa teórico-metodológica de alfabetização de pessoas adultas com essa outra, qual, sob que pontos de vista, elas realizam ou produzem em menos tempo resultados mais eficientes e mais consistentes em termos de: a) qualificação direta quanto à prontidão da pessoa para a leitura e a escrita; b) desenvolvimento da capacidade de um uso pessoal e criativo da palavra escrita; c) abertura do pensamento a uma leitura mais pessoal e interativamente crítica da realidade de vida cotidiana; d) motivação consequente para uma partilha corresponsável na vida política dentro dos limites da comunidade?”

As Ciências Sociais (com os seus vários plurais), a Psicologia (idem) e a Pedagogia (idem, também) avançaram bastante quando começaram a perceber que as “coisas sociais” e as suas “estruturas” – as “do psiquismo”, as da “cultura”, as do “poder”, as do “saber”, as da “sociedade” – envolvem também processos interpessoais, acontecimentos do cotidiano, experiências vividas e

pensadas entre dinâmicas relativamente imprevistas, quando olhadas e compreendidas “de dentro para fora”.

Há quem pense que essas mudanças foram apenas uma questão de método. Que na mesma corrente dos paradigmas emergentes em todo o mundo científico, temos vivido nas ciências humanas e sociais uma passagem do “quantitativo” para o “qualitativo”. A realidade o que acontece é bem mais do que isto. Uma crescente preferência atual pelos modelos de pesquisa com ênfase na qualidade é mais uma consequência do uma causa de fatos antecedentes e bem atuais, que temos visto se sucederem no campo das pesquisas sobre a pessoa e a educação.

Essas mudanças acompanham uma série de viradas do olhar de quem pensa e investiga. E este aprendizado devotado a ver-e-compreender de outras maneiras a pessoa, a cultura e a sociedade, foi e segue sendo algo tão consistente e renovador que ele se estende a praticamente todas as ciências e a quase todas as tendências científicas de cada uma delas. Presenciamos uma abertura em direção à subjetividade, em direção ao valor das pequenas relações interpessoais da vida cotidiana, e em direção ao que as pessoas ativa e reflexivamente fazem de suas vidas, ao invés de serem apenas “determinadas” por suas estruturas mentais ou sociais. Esta “abertura” envolve agora tanto o interacionismo simbólico norte-americano, quanto algumas tradições marxistas europeias e latino-americanas²⁷.

Assistimos também a todo um esforço de relativização de pressupostos originados de vertentes mais cientificistas. Compreendemos que hoje em dia eles são bem menos aceitáveis, frente a todo um acontecimento de renovação de teorias do conhecimento psicológico sobre o todo da pessoa humana, sobre a identidade, sobre a motivação e sobre a aprendizagem. Por toda a parte percebemos que no mundo do conhecimento científico e nos de outras alternativas do pensamento humano, as ciências naturais tendem cada vez mais a espelhar-se nas ciências sociais. E estas últimas, em conjunto, deverão tender a resolver-se cada vez mais como “humanidades”.

Elas deverão tender a se converter em um pensar a realidade da vida, em que o conhecimento *sobre* subordina aquilo que se conhece à experiência concreta da ação *sobre* o mundo da vida cotidiana. Tudo isto como uma alternativa destinada a aportar saberes e estratégias sociais de criação de saberes que não apenas “saibam como algo é”, mas que se voltem a transformar “o que é assim” em algo melhor, mais humano.

27. Podemos pensar na repercussão de um de seus livros: *A vida cotidiana no mundo moderno*, publicado pela Ática em 1991 e até hoje um dos estudos sobre a cotidianidade mais lidos entre nós. Entre os cientistas sociais brasileiros, a contribuição de José de Souza Martins é de um valor inestimável e é pena que os seus trabalhos sejam ainda tão pouco conhecidos entre educadores. *A Sociabilidade do homem simples*, um de seus trabalhos sobre o assunto, abre caminhos fecundos na compreensão crítica e, ao mesmo tempo, tão humanamente compreensiva sobre este tema. O livro foi publicado pela HUCITEC de São Paulo, em 1998.

Da antropologia à psicologia e, com mais razões, desde o lugar social onde ambas se encontram na pedagogia, estamos redescobrimo uma ideia cara a algumas correntes do existencialismo e da fenomenologia. A ideia de que ser humano não é, e não existe. Ele se faz a si-mesmo e se cria ao se transformar em cada momento de sua vida. E *dentro da*, mas também *para além da* simples “questão de método”, não podemos deixar de ver e compreender à nossa volta todo um amplo processo de reeducação dos sentidos. De um refrescante reaprendizado dos sentimentos e dos saberes com que, entre a Filosofia e a Matemática, a Física e a Biologia, a Psicologia e a Antropologia, nós nos voltamos ao real e às teias dos enlaces entre diferentes planos da realidade com novas perguntas.

Ao aprendermos a alargar o que vemos para tornar mais complexo e conectivo o que perguntamos, pouco a pouco vamos revelando a respeito deste múltiplo “real” algumas respostas que são conhecimentos abertos à ousadia de experiências de integrações entre as ciências. E também de interações entre as ciências e a sabedoria de outros saberes. E - porque não? - de reconhecimento de que cada corrente teórica e cada descoberta científica valem não tanto como uma afirmação de uma suposta “verdade única e perene”, mas como um saber e um sistema de saberes colocados em um criativo confronto-diálogo com outras diferentes leituras oportunas e confiáveis, aperfeiçoáveis e dialógicas a respeito do que há... e se transforma diante da vida e da ciência.

Retornemos outra vez às nossas perguntas.

Podemos agora pensar em classificar alguns estilos de pesquisas na educação e em outras ações sociais. Podemos fazer isto em dois momentos. Primeiro, perguntando, interrogando sobre as nossas próprias perguntas, para estabelecer tipos e alternativas de investigações na educação. Depois, perguntando sobre em que situações, entre a solidão, a equipe e a comunidade, podemos formular perguntas, realizar pesquisas e interpretar respostas.

E as perguntas que fundam exemplos de investigações na educação podem ser distribuídas assim:

1^a. *Como algo (pessoal, social, cultural, interativo, educacional, escolar, etc.) é ou está agora, aqui?* Esta primeira pergunta constatativa pode abarcar círculos mais amplos e gerais, ou mais restritos e especializados da realidade investigada. Vejamos.

1^aa. *Qual a situação atual de qualidade de vida nesta comunidade?*

1^a b. *Entre os indicadores de qualidade de vida nesta comunidade, qual a situação atual da educação?*

1^ac. *Dentro de uma avaliação sobre a educação nesta comunidade, qual a situação de sua população jovem e adulta do ponto de vista do analfabetismo?*

2^a *Como algo é agora comparado com outro algo?*

2^aa. *Quais os índices de escolarização de jovens e adultos no exercício atual do trabalho em comparação com os índices de escolarização de jovens e adultos desempregados há pelo menos dois anos?*

3^a. *Como algo era antes e como é agora?*

3^aa. *Quais as variações dos índices de analfabetismo entre homens e mulheres jovens e adultas antes e após o funcionamento regular de unidades do MOVA em bairros de periferia de Passo Fundo?*

4^a. *Qual o valor da transformação disto naquilo?*

4^aa. *Em que uma redução comprovada e significativa do índice de analfabetismo em bairros de periferia de Passo Fundo corresponde a um aumento do interesse pela continuidade dos estudos em programas de EJA entre jovens e adultos, homens e mulheres alfabetizados?*

5^o. *Quando, em quanto tempo, em que ritmo isto se transformou naquilo?*

5^aa. *Comparando os diferentes bairros de periferia de Caxias do Sul, em quanto tempo após a implantação de programas regulares de EJA; e com que intensidade pode ser observada uma maior motivação, entre homens e mulheres participantes dos referidos programas ou recém-egressados deles, pela participação em atividades de mobilização comunitária?*

6^a. *O que foi (no singular ou no plural) que provocou a transformação disto naquilo?*

6^aa. *O que tem provocado um crescente aumento da presença de mulheres adultas e idosas em programas de EJA, em comparação com a estabilidade da participação de homens adultos e idosos nos mesmos programas de educação?*

6^ab. *Pode-se dizer que a recente implantação de fábricas abertas à contratação de operárias com pelo menos o ensino fundamental está associada a um crescendo visível do interesse de participação de mulheres jovens e adultas em programas de EJA em Gravataí?*

6^ac. *De que forma a história e, de maneira especial, a história da educação em Gravataí nas últimas cinco décadas, pode ajudar a esclarecer o que aconteceu e o que segue acontecendo do ponto de vista da presença das mulheres na escola, e em programas especiais de educação?*

7^a. *O que foi que, provocado intencionalmente por nós, provocou, por sua vez, que tipo de transformação disto naquilo?*

7^aa. *A recente campanha de alfabetização no Rio Grande do Sul redundou num aumento significativo de matrículas em unidades do MOVA e em um maior índice de alfabetizando que completam efetivamente os seus estudos?*

7^ab. *A variação de métodos de trabalho nas totalidades de EJA promoveu que tipos de resultados no aproveitamento de estudantes homens e mulheres, jovens e adultos?*

8^a. *Como, porque e com quais resultados de valor uma mesma coisa provocou transformações diferentes disto naquilo?*

8^aa. Quais as diferenças de índices de motivação à participação em programas de MOVA e de EJA entre homens e mulheres, jovens, adultos e idosos, em cinco municípios de mais de 100.000 habitantes, após a campanha estadual realizada pela Secretaria de Educação? O que explica uma resposta mais motivada em alguns municípios do que em outros, considerando que a “campanha” foi realizada de maneira uniforme em todo o Estado?

8^a b. Quais as diferenças entre os seguintes fatores: a) motivação para incorporar a leitura de livros, revistas e jornais como um hábito; b) motivação para a continuidade de estudos; c) motivação para a participação em atividades comunitárias, entre homens e mulheres, entre estudantes católicos, evangélicos e de outras religiões, e entre estudantes distribuídos em faixas etárias, participantes da última “totalidade” de EJA, ou recém-egressados de programas de EJA? Em que as diferenças obtidas podem ser atribuídas às diversas motivações com que pessoas jovens e adultas ingressam em programa de EJA?

9^a. Como, porque e com quais resultados de valor A e B, intencionalmente exercidos por nós, provocaram transformações diferenciadas disto naquilo?

9^aa. Quais as diferenças de rapidez no aprendizado e de fixação efetiva do aprendizado, apresentaram participantes de unidades do MOVA alfabetizados com o “método A” e com o “método B”?

9^ab. Existe uma efetiva diferença do ponto de vista de uma “participação ativa e corresponsável” em práticas comunitárias, entre pessoas egressadas de um programa completo de EJA e pessoas em idênticas situações de vida, que nunca participaram de atividades de EJA?

10^a. Como é que aqueles que pertencem de algum modo a alguma instituição social, a alguma prática social, a algum programa de ação cultural (educação é um deles, não esquecer) pensam, sabem de, conhecem, compreendem, imaginam, acreditam, ou criam sistemas de ideias, imagens, crenças, saberes, etc. a respeito disto ou daquilo de que participam ou a respeito do qual têm algo a pensar e dizer?

10^aa. De que maneiras educadores, apoiadores e estudantes alfabetizando do MOVA pensam o MOVA e se pensam a si mesmo através de “serem do MOVA”?

10^a b. Quais as diferenças de imagens de EJA entre educandos e educandas: a) que sempre viveram em Porto Alegre X migrantes recentes para Porto Alegre; b) vinculados historicamente a atividades e instituições de mobilização comunitária X tradicionalmente indiferentes a tais tipos de participação; c) católicos, evangélicos, praticantes de outras religiões?

11a. Como é que pessoas que pertencem a alguma instituição social, a alguma prática social, a algum programa de educação, etc., pensam ou avaliam em que, como e porque ela sofreu alguma transformação?

11b. Qual a visão que integrantes de um programa de EJA têm a respeito do que aconteceu com ele desde o momento do seu ingresso até o presente

momento? Qual a avaliação que eles fazem das mudanças ocorridas e a que atribuem essas mudanças? Que sugestões eles têm a oferecer a respeito?

11c. Como pais de alunos e outras pessoas da comunidade avaliam a qualidade de vida da comunidade e o desempenho da escola? Como pensam mudanças ocorridas em uma e na outra nos últimos anos e a que atribuem as principais transformações reconhecidas?

12^a. De que maneira uma categoria de pessoas (indivíduos, sujeitos, atores culturais, sujeitos sociais, interlocutores, educandos, educadores, participantes-de, crianças, adolescentes, jovens, adultos, idosos, mulheres, homens, estudantes de um programa de EJA, etc.) se representa a si mesma? Cria uma identidade social? Se identifica? Produz uma “autoimagem”?

12b. Qual a imagem, quais as representações de identidade que homens e mulheres participantes de um programa de MOVA possuem ou criam a respeito de si mesmos?

12^c. Existe alguma diferença significativa, do ponto de vista das representações de identidade, entre mulheres egressadas de um programa de EJA, mulheres atualmente participantes de totalidades iniciais de EJA, e mulheres não integradas em EJA?

13^a. Como é que uma categoria de pessoas, ao avaliar algo que a fez mudar de algum modo, em alguma dimensão, representa-se a si mesma e as transformações pelas quais reconhece que passou (ou não passou), ao pensar quem e como era e quem é e como é no presente momento?

14^a. Jovens rapazes e moças participantes recém-alfabetizados e integrantes de um programa de EJA reconhecem mudanças avaliadas por eles mesmos como significativas em suas vidas e nas sua autoimagens? Reconhecem que no todo ou em parte elas são devidas a mudanças de escolarização em suas vidas?

15^a. De que maneira pessoas, famílias, grupos comunitários ou grupos de atores sociais estão ou se imaginam estando motivados a viverem ou a realizarem isto ou aquilo?

15^b. Quais os índices e os indicadores de motivação pessoal e coletiva com relação a uma integração ativa em programas de “orçamento participativo” ou em outras atividades de organização da vida comunitária?

15^c. Quais as diferenças do ponto de vista de motivação vivida ou declarada para a participação em atividades da vida comunitária entre pessoas adultas de Belém Velho diferenciadas através dos seguintes indicadores socioculturais: a) religião professada ou praticada; b) tempo de vida na comunidade; c) grau de instrução; d) participação ou não em algum programa educacional dirigido a pessoas adultas?

16^a. De que maneira “uma comunidade” ou uma fração social de seus integrantes conta a história oral da comunidade, de um acontecimento relevante (a resistência ao deslocamento das famílias para uma área distante da cidade, a “conquista” de uma nova escola) ou de um segmento da vida comunitária tradicional (a história de um grupo de folclórico).

16^b. *Como as pessoas mais velhas de Alvorada contam entre elas e criam uma memória social da história do município? Existiria uma “história oral única”? Quais e como reconheceras suas variações?*

16^c. *Como a “história da escola deste bairro” é contada pelas pessoas da comunidade residentes nas suas vizinhanças desde antes de sua instalação na comunidade?*

17^a. *Como são visíveis e como podem ser descritas e compreendidas, no seu todo ou em partes constitutivas, as subculturas presentes em uma comunidade social ?*

17^a. *Constituem as pessoas negras deste bairro de periferia um modo de vida e uma experiência peculiar de criação e de partilha de uma cultura própria?*

17^b. *Como identificar e como compreender os processos sociais e os produtos simbólicos de formas culturais peculiares de um modo de vida característico de crianças e adolescentes, meninos e meninas, segundo os seus grupos de idade (de sete a nove anos) e os seus grupos de interesse (um time de futebol criado e mantido por adolescentes)?*

17^ac. *Até que ponto podemos avaliar o como a redução drástica dos índices de analfabetismo e o aumento significativo de pessoas jovens e adultas estudando, altera a recriação de antigas e a experiência de novas criações culturais em uma comunidade de periferia?*

18^a. *Como existem e se estruturam sistemas ao mesmo tempo em processo e consolidados de saberes, de crenças, de mitos tradicionais?*

18^b. *Existe um conjunto ou mesmo um sistema de “estórias tradicionais populares” em Esteio? Seria possível identificá-las e reuni-las em um corpus de literatura oral peculiar?*

18^c. *Como identificar e compreender formas próprias, sócio-culturalmente sistêmicas de realização de saberes e de tecnologias patrimoniais?*

19^a. *De que maneira identificar as experiências de vida e os diferentes conhecimentos e habilidades de tecnologias patrimoniais entre os diversos homens e as diversas mulheres conhecidas na comunidade pela forma própria e criativa por meio da qual sabem o que sabem, fazem o que fazem e criam o que criam?*

19^b. *Como estabelecer vínculos com os “sábios do lugar” e os diferentes artistas e tecnólogos populares da comunidade, de modo a que a experiência de...*

19^c. *Como acontece a experiência rotineira em um qualquer contexto de vida social, de trabalho, como uma igreja, como um grupo de adolescentes, como uma organização não-governamental, como a praça de uma pequena cidade do interior?*

20^a. *Como as diferentes da vida de uma escola vivem o seu cotidiano nela e através dela (no dever-para-casa, por exemplo)?*

20b. *Como é a vida cotidiana de professoras desta escola, dentro e fora dela? Como elas vivenciam e como elas se pensam vivenciando momentos de trabalho escolar, de estudo e momentos fora da rotina do trabalho e do estudo?*

21a. *Como uma categoria qualquer de pessoas – sujeitos sociais, atores culturais, étnicos, agentes de opções de vida e outros - vivem, pensam e se pensam vivendo o que vivem, em termos de algum tipo de questão, de opção de vida, de imposição sobre a vida?*

21b. *Como professores e professoras da rede pública de Cachoeira do Sul pensam a questão do “professor reflexivo”? Como se colocam frente a esta alternativa de qualificação e de vocação do ser-professor e o que acham que poderia ser coletivamente feito para tornar efetiva a possibilidade de ampliação da “flexibilidade” entre educadores?*

21c. *Como estudantes jovens com uma declarada opção homossexual se identificam? De que maneira pensam a sua vida na escola e o que têm a dizer a respeito de como a escola deveria conviver com pessoas como eles?*

Decimo terceiro escrito

Fragmento de um escrito antigo: reflexões sobre a pesquisa de campo²⁸

Cinco de janeiro de 1983. Algumas reflexões extraídas da vivência a respeito de trabalho de campo. Essa gravação é feita para o pessoal do MG 2, de Minas Gerais.

O que eu quero colocar aqui nessa fita de maneira nenhuma substitui o que poderia ter sido uma conversa de um dia em Belo Horizonte, o que eu espero que venha acontecer lá ainda ou, quem sabe, até em Estive no próprio campo.

Por outro lado, o que eu estou colocando aqui, de maneira nenhuma implica numa teoria de trabalho de campo ou mesmo de uma metodologia de trabalho de campo. Eu estou deitado numa rede, são 4 horas da tarde de um dia de chuva e, além de ser janeiro, eu estou de férias, ou seja, raros os contextos menos teóricos e metodológicos do que esse de hoje, de agora. Então, o que eu

28. Este escrito é a parte inicial de um longo depoimento gravado por mim e dirigido a meus alunos. Ele circulou em versões de xerox e foi mais tarde publicado em uma ou duas revistas. O tom confidente e informal deve-se à sua origem e ao seu propósito inicial.

me proponho fazer é refletir em voz alta sobre trabalho de campo, sobre minha experiência de pesquisa de campo.

Em primeiro lugar, o que eu queria colocar é o seguinte: para mim o trabalho de campo é uma vivência, ou seja, mais do que um puro ato científico, como talvez pudesse ser um trabalho de laboratório, no caso de psicólogo experimental, ou, por exemplo, a pesquisa de gabinete de um economista. O trabalho de campo, a pesquisa antropológica para mim é uma vivência, ou seja, é um estabelecimento de uma relação produtora de conhecimento, que diferentes categorias de pessoas fazem, realizam, por exemplo, antropólogo, educador e pessoas moradores de uma comunidade rural, lavradores, mulheres de lavradores, pequenos artesãos, professoras das escolas e assim por diante.

Por outro lado, a experiência de trabalho de campo tem uma dimensão muito intensa de subjetividade, ou seja, ainda que o antropólogo possa se armar de toda uma intenção de objetividade, de obtenção, de produção de dados e informações, os mais objetivos, os mais reais (não sei se com aspas ou sem aspas) possíveis, de qualquer maneira, muito mais do que em outros casos, todo o trabalho de produção do conhecimento aí se passa através de uma relação subjetiva. A pessoa que fala, fala para uma outra pessoa. Uma relação entre pessoas que tem, inclusive, uma dimensão social e uma dimensão afetiva se estabelece. Dados de troca, de sinais, de símbolos entre as pessoas se estabelecem inevitavelmente e isso marca, não só a realização do trabalho, mas o material produzido por esse trabalho realizado.

Na minha experiência de campo, eu tenho dois tipos de entradas. Uma entrada que eu poderia chamar para a pesquisa. Muitas vezes é, por exemplo, o chegar no campo para conhecer uma comunidade para em cima dela, e articulando aquele primeiro conhecimento com dados de estudos de uma proposta de pesquisa, escrever, fazer o primeiro projeto. Algumas pessoas vão chamar de um levantamento prévio, de um *survey* e assim por diante.

Uma outra entrada se faz quando eu já tenho uma pesquisa definida. Definição essa que em nenhuma de minhas experiências foi absoluta, ou seja, sempre o próprio material de campo, sempre a própria experiência do trabalho de campo redefiniu projetos, hipóteses de trabalho, abordagens metodológicas e assim por diante. Mas, de qualquer maneira, essa segunda entrada se faz quando, por exemplo, eu sei o que eu quero pesquisar. Por outro lado, esse dizer que o trabalho de campo numa pesquisa antropológica passa muito pela relação interpessoal e, conseqüentemente, pelo domínio da subjetividade, não quer dizer que isso seja um trabalho espontaneísta, muito pelo contrário. A própria relação interpessoal e o próprio dado da subjetividade são parte de um método de trabalho, por isso que vamos falar em observação participante, por isso que vamos falar, numa outra dimensão, de pesquisa participante, por isso vamos falar em envolvimento pessoal do pesquisador com as pessoas, com o contexto da pesquisa e assim por diante, com dados do próprio trabalho científico, ou seja, como dados que, ao invés de serem tomados como alguma coisa que se põe

contra e precisa ser controlada, são tomados como alguma coisa que faz parte da própria prática do trabalho de campo.

Dentro disso existe um aspecto muito importante que todo mundo que conhece um pouco de teoria de pesquisa sabe. Um modelo de pesquisa, um projeto de pesquisa não diz apenas o que vai ser pesquisado e não diz apenas como aquilo vai ser pesquisado. Por exemplo, uma teoria que fundamenta uma hipótese de pesquisa delimita até o que vai ser visto, ou seja, ela delimita até aquilo dentro de um todo de relações sociais, econômicas e políticas, que vai ser intencionalizado pelo pesquisador, quer dizer, que vai ser objeto de sua própria atenção, da sua própria maneira de observar. Mais do que isso, dentro mesmo de um mesmo marco teórico, de uma mesma pauta teórica, dentro, por exemplo, de uma mesma abordagem estruturalista ou de uma mesma abordagem dialética, diferentes ênfases podem ser colocadas e isso, muitas vezes, é uma coisa que atrapalha pessoas quando vão fazer pesquisas. Eu vou dar aqui um exemplo muito concreto que, inclusive, está atravessando a própria pesquisa que eu estou realizando agora. Eu estou fazendo um estudo sobre o trabalho e o saber do trabalho, ou seja, desenvolvo um projeto onde o que eu quero saber é como se dão as relações imediatas, diretas, concretas, familiares, interpessoais do trabalho camponês. Como esse homem, por exemplo, ao longo de um ciclo anual agrícola, vive diferentes cotidianos de relação com a natureza e de relação entre pessoas, por exemplo, no contexto propriamente familiar, pais e filhos, mães e filhas, marido e mulher, avô e neto, irmãos que fazem parte de um mesmo grupo doméstico ou que, mesmo morando em casas diferentes, trabalham num mesmo sítio, numa mesma chácara, dentro de um contexto comunitário, por exemplo, numa situação de mutirão, ou dentro de um contexto, digamos assim, pequeno empresarial, por exemplo, dentro da situação em que pequenos proprietários em condições de fazer ou por necessidade contratam esporadicamente o trabalho remunerado, a força de trabalho remunerada de outras pessoas da própria comunidade, às vezes até de parentes. Bom, isso é o que eu quero pesquisar. Dentro disso quero pesquisar como é que aí, nessa prática econômica que é o trabalho do lavrador camponês, ao longo de um ciclo agrícola, passam relações através das quais as pessoas aprendem, sobretudo relações através das quais meninos e adolescentes aprendem dentro do próprio trabalho com adultos. Bom, isto é o que eu quero pesquisar. Claro, dentro dessa minha pesquisa eu preciso levar em conta, por exemplo, a questão das relações socioeconômicas determinantes dos limites daquela prática econômica. É preciso que eu tenha conhecimento de determinantes de concentração da propriedade fundiária, de transformação progressiva do pequeno proprietário camponês num trabalhador rural assalariado do tipo “boia-fria” e assim por diante. Agora, essas explicações determinantes que são necessárias para a compreensão daquilo que eu quero explicar, não são meu objeto direto de pesquisa. É possível, inclusive, que na minha pesquisa eu vá recorrer a documentação a respeito disso na agricultura paulista e mineira, em

termos de livros, em termos de levantamentos, deixando que meu trabalho de campo siga daí para frente.

Dentro de um mesmo foco de abordagem, essa delimitação do que vai ser pesquisado é o que conduz o próprio olhar, o próprio ouvir, o próprio ver do pesquisador. Um dos problemas, por exemplo, que muita gente enfrenta é uma espécie de obsessão pela explicação determinante. É sempre necessário remontar às últimas custas, aos primeiros determinantes. É sempre preciso remontar ao capital. Então, as coisas que muitas vezes são derivadas disso, mas que, embora derivadas disso, tem articulações em si e ficam “inexplicadas”. Por exemplo, nessa minha pesquisa, interessa saber como base para um momento de introdução que me ocuparia duas folhas, o que provocou, do ponto de vista macro-estrutural, a situação atual da prática econômica do campesinato da região que eu estou pesquisando. Agora, o que eu vou pesquisar lá é como se dá o cotidiano de trabalho entre produtores diretos de produtos agrícolas de gado leiteiro, como diferentes categorias de parentes, de vizinhos, de produtores rurais, agregados, meeiros, assalariados, camponeses, se relacionam entre si em função de uma prática econômica que, por sua vez, tem uma dimensão pedagógica que é aquilo que eu quero pesquisar mais essencialmente.

Esse é um dado muito importante, porque é isso o que eu vou pesquisar. Por exemplo, dentro disso o domínio da minha pesquisa não é o domínio das relações entre o INCRA e o campesinato. Não é o domínio das relações entre os fazendeiros que existem também na região e o campesinato. É o domínio das relações internas e diretas dos produtores camponeses, é este contexto e este espaço da família, da troca de serviço entre pai e filho, entre irmãos e assim por diante.

Bom, dito isso vamos discutir um pouco essa questão de como fazer um trabalho de campo. Eu costumo chegar na região onde vou pesquisar e, dependendo do tempo que eu tenha, eu costumo passar algum tempo de contaminação com o local. Ou seja, eu procuro não entrar diretamente numa relação de pesquisa. Não só não invadir o mundo das pessoas com uma atitude imediata de pesquisa, como também não me deixar levar de imediato sem um trabalho de coleta de dados. Eu acho que é muito enriquecedor viver um tempo, que, dependendo do tempo global que você tenha, pode ser um dia, dois, uma semana, até quinze dias, quem sabe, até um mês de puro contato pessoal. Se possível até de uma afetiva intimidade com os bares, as ruas, as casas, as pessoas, os bichos, os rios (em geral só pesquisei onde tem rio bom para tomar banho) e assim por diante.

Conviver, espreitar dentro daquele contexto o que eu chamaria assim o primeiro nível do sentir. Sentir como é que o lugar é, como é que as pessoas são, como é que eu me deixo envolver. Isso é muito bom, porque faz com que a gente entre pela porta da frente e entre devagar e, por outro lado, é bom também porque essa lenta entrada, eu diria, essa mineira entrada, não tem aquela característica de um trabalho invasor em que as pessoas se sentem de repente visitadas por um sujeito que mal chegou ao lugar, saltou do carro e começou a

aplicar um questionário. Inclusive, às vezes, por experiências antecedentes de trabalho. Por exemplo, no INCRA, eu tive que fazer pesquisas assim: saltar, pesquisar porque eu tinha sim um dia para trabalhar num bairro rural. Isso é muito ruim. Toca-se apenas o nível de verniz e toca-se num nível de verniz em que as pessoas se defendem até quando podem da invasão de que se sentem vítimas.

Bom, a partir dessa primeira experiência, desse primeiro contato, eu me coloco do ponto de vista de me perguntar o que é que explica aquilo que envolve mais diretamente o que eu quero pesquisar. O objeto central da pesquisa é o estudo da reprodução do saber no contexto do trabalho. Então, o que é aquilo que é preciso conhecer, porque é o espaço de relações que envolve aquilo que eu quero pesquisar? É o próprio cotidiano do trabalho. Então, por exemplo, neste momento, a minha pesquisa é uma pesquisa sobre este cotidiano do trabalho. Então, passado esse período de um entrosamento com a comunidade, eu começo a fazer esse trabalho de compreensão das relações sociais diretas familiares e extrafamiliares da prática do trabalho camponês na comunidade que eu estou pesquisando. A minha comunidade, para vocês terem uma idéia, deve ser muito semelhante àquelas que vocês vão pesquisar, ou seja, é um povoado rural de mais ou menos umas 150 famílias, distrito de um município dentro de São Paulo, na Serra do Mar. Isso é o que eu chamo a minha comunidade. E envolve concretamente não só o que nós poderíamos chamar o concentrado urbano, como também toda a área rural compreendida como sendo desta comunidade pesquisada. Inclusive, esta própria compreensão ideológica, ou seja, eu estou admitindo como sendo aí os lugares, as pessoas e as famílias que se identificam como sendo desse lugar, como sendo parte dessa comunidade.

Dentro disso, o meu primeiro trabalho é um trabalho que se concentra mais numa observação participante. Participante num duplo sentido. Participante, em primeiro lugar, porque se faz através de estar pessoalmente no lugar e observar e compreender aquilo que está acontecendo a partir de participar da vida cotidiana das pessoas. Eu quero me meter nos bares, dentro das casas, nas manhãs da vida das pessoas, nos lugares de Igreja e principalmente, nos lugares de trabalho. Quero estar ali vendo o que está acontecendo. E participar de um segundo sentido também: no sentido de que eu me envolvo pessoalmente com o próprio trabalho, quando posso.

Há momentos, por exemplo, em que eu participo de um mutirão, trabalho num mutirão com as pessoas. Não para sentir, não para que as pessoas me sintam como alguém deles, mas que para esse participar faça com que eu me identifique mais de perto como uma pessoa não deles, mas mais próxima deles, daqueles lavradores que eu pesquiso. Bom, esse é o momento em que eu vejo as coisas acontecendo e anoto. Eu tenho uma caderneta de campo e, atento a esses acontecimentos, eu anoto. Por exemplo, uma família em casa, tomando seu café e se arrumando para sair. Eu anoto as coisas que estão acontecendo, o que eu chamo *as seqüências actanciais*, por exemplo, a mulher acordando primeiro e

chamando as pessoas da casa, servindo café, as pessoas agarrando as ferramentas, tomando café e saindo. E anoto também o que as pessoas falam, principalmente o que as pessoas falam entre si. É um momento em que eu, inclusive, procuro me retirar um pouco de cena, não me tornar muito visível, me fazer um pouco opaco, para muito mais ver e procurar entender do que perguntar.

Depois, por exemplo, no contexto do trabalho, eu procuro ver as pessoas trabalhando. Existem determinadas relações estruturais que são importantes. Por exemplo, eu nunca mais me esqueci do livro em que Antônio Cândido mostra como é que existe toda uma lógica, através da qual as pessoas dividem entre equipes de trabalho uma área de pasto a ser limpa. Como é que aquilo é feito de tal maneira que o resultado é o máximo aproveitamento do trabalho de cada um. Uma racionalização camponesa do trabalho agrícola. Por exemplo, eu procuro observar qual é a relação que se estabelece entre as pessoas. Dentro de uma equipe de parentes existe um, que é aquele que dá as ordens? Ou as ordens já são mais ou menos conhecidas e as pessoas vão chegando e trabalhando? Existe um trabalho subordinado? Ele ainda é hierarquizado como, por exemplo, ele é hierarquizado numa equipe de pedreiros? Pais fazem um trabalho, filhos, outro? Meninos de diferentes idades fazem trabalhos diferentes? Quando é que um menino começa a fazer o trabalho de um adolescente? E assim por diante.

Esse observar direto e anotar. Isso tudo vai sendo anotado no momento. Tem uma dupla função. Em primeiro lugar, é material que depois eu vou usar na pesquisa. Isso, muitas vezes, não é uma coisa tão importante numa pesquisa de prática econômica, mas numa pesquisa, por exemplo, de processo pedagógico pode ser muito importante. Por exemplo, a observação das relações entre professor e aluno, a observação das relações entre diretora da escola, professores, alunos e pais de alunos numa reunião é de grande importância. Aquela é uma situação teatral, é alguma coisa que, por exemplo, a gente entende muito bem lendo Goffman ou Turner, cada um a seu modo. As pessoas agem, hierarquizam relações, a ação de uma pessoa determina a ação de outra. O resultado é uma espécie de drama da vida cotidiana. Isso se vê na escola todos os dias de maneira mais visível, do que numa pequena equipe de trabalho camponês.

Vê-se muito mais ainda num trabalho ritual, por exemplo, no trabalho de uma equipe de foliões de “Santos Reis”. Eu estou voltando de um trabalho com uma dessas equipes em Goiás. Ou então dentro de uma festa de uma amplitude maior, onde tudo que se faz são comportamentos sociais e simbólicos entre categorias de pessoas que a própria situação da festa redefine: foliões, promesseiros, devotos, alferes, embaixadores, dançantes do congo, de Moçambique, reis, rainhas, assim por diante.

O que as pessoas cantam, dançam; o que as pessoas cerimonialmente trocam entre elas em termos de bens materiais, bens simbólicos, ditos espirituais e assim por diante. Isso tudo não sai apenas da entrevista, uma coisa é o que as pessoas dizem a respeito disso. Outra coisa é aquilo que o

antropólogo vê, aquilo que o pesquisador vê acontecendo. Então, vejam vocês, num primeiro momento eu procuro ver o que está acontecendo simplesmente, eu procuro anotar descritivamente.

Às vezes, essa descrição horroriza o sociólogo, porque ela parece uma coisa tão banal, uma coisa tão medíocre, tão improcedente para uma pesquisa que pretende dizer grandes coisas, que parece uma banalidade mesmo, mas leiam com cuidado, por exemplo, “O Capital”, para ver como é que grande parte do que está escrito ali são pequenas observações a respeito de como um operário trabalha uma máquina, de como uma mulher operária se relaciona com um tear, de como uma equipe de operários se relaciona, de como um capataz estabelece relações como os operários e assim por diante. Marx jamais seria um grande filósofo e sociólogo se não tivesse sido um grande observador das pequenas relações interpessoais no contexto da prática econômica. Então, descrever mesmo, descrever a banalidade do cotidiano.

Num segundo momento, essa descrição pode começar a ser articulada. Isso pode ser feito de duas maneiras. Eu tenho um costume que é o seguinte: vamos supor que eu esteja no contexto de um mutirão. Eu estou ali descrevendo o que está acontecendo, as pessoas fazendo isso e aquilo, momento de trabalho, momento de descanso, de uma brincadeira, de cantoria. A partir de um certo amadurecimento do que eu estou vendo e descrevendo, eu começo a entender determinadas organizações e relações. Por exemplo, uma hierarquização do trabalho produtivo é uma certa relação que, embora não seja necessariamente hierarquizada, embora seja realizada entre iguais, ela tem uma lógica própria, as pessoas se distribuem para realizar o trabalho assim ou de outra maneira. Então eu começo ali mesmo, no contexto da observação, em tentar explicar porque que as coisas devem ser assim, qual é a lógica subjacente àquilo quais são as regras de conduta, quais são os princípios operativos daquela relação de trabalho produtivo, de trabalho pedagógico, de trabalho ritual. Isso, eu repito, pode ser feito no momento, no ato.

Por outro lado, eu tenho o costume também de analisar essas relações, esse ver no campo num momento posterior. Por exemplo, aquilo que eu anotei descritivamente na caderneta de campo, quando eu chego em casa, depois de um bom banho, no lugar onde está sendo a minha sede da pesquisa de campo, eu passo para um caderno maior. Mas eu não passo apenas transcrevendo com uma letra melhor aquilo mesmo que eu escrevi no momento em que estava observando o acontecimento, a estrutura das relações, o ritual, a prática do trabalho. Eu já passo tentando explicações, tentando articular o material. Isso é o que eu chamo articular os dados. Essa explicação ainda não é uma análise teórica daquilo que eu captei na minha pesquisa, é apenas uma organização mais compreensiva dos meus dados.

Num terceiro momento que, inclusive, não precisa ser sucessivo, muitas vezes tudo isso está acontecendo ao mesmo tempo, entra a questão do pedir às pessoas que reflitam sobre a sua prática, que interpretem aquilo que elas estão fazendo e que se interpretem através daquilo que estão fazendo. Isso que nós

temos o costume de chamar de *ideologia*, ou seja, as pessoas que vivem, como categorias sociais, experiências de relações sociais que determinam e configuram práticas, como a prática produtiva, a prática política, a prática ritual, a prática familiar, e assim por diante, elas tem um pensar sobre isso, um pensar que reflete uma prática coletiva e uma condição de vida semelhante entre categorias de pessoas, pais, mães, filhos, mas todos camponeses, todos pertencentes ao mesmo universo comunitário, ela tem uma espécie de consistência coletiva para se apresentar, para poder ser compreendida como a visão de realidade daquela coletividade.

Então esse é o momento que eu peço às pessoas que me falem sobre a sua prática. Por exemplo, no caso ainda da minha pesquisa, num primeiro momento as perguntas que eu faço são perguntas diretamente coladas na prática, são perguntas quase que a respeito de informação. Por exemplo, porque que se faz assim e não de outra maneira, porque que o menino trabalha assim, ajudando o pai.

Como eu dizia, esse primeiro momento é aquele em que eu estou, por exemplo, dentro de diferentes contextos em que conhecimentos são passados entre as pessoas, de que a escola é um, talvez o mais importante no nosso caso, mas um deles. Tem a própria família, outra são as diferentes unidades de vizinhança, outro são instituições da própria comunidade, como por exemplo, uma pequena Igreja Pentecostal, um terreiro de Umbanda que foram criados por pessoas do lugar ou, então, por exemplo, uma equipe de trabalho ritual de Folia de Reis ou de Congos. Outros são agências de mediação, a própria escola, o posto de saúde que oferece cursos, Igrejas Católica ou Evangélica ou Centro Espírita trazidos por pessoas de fora e que se instalam no lugar e que tem uma prática docente, o trabalho da EMATER e de outras entidades.

Então, por exemplo, num primeiro momento vocês vão observar. Estão ali anotando, por exemplo, uma situação escolar ou de aula, ou então, de reunião de pais e mestres, ou então, reunião de preparação de programa de um próximo período escolar e assim por diante. No momento em que se dá essa observação, em que vocês estão anotando o que as pessoas estão fazendo, que posições estão ocupando, estão articulando esse material, algumas perguntas se colocam. Não em termos de pedir às pessoas que interpretem o que estão fazendo ou porque estão fazendo, porque se relacionam assim, mas em termos de pedir a elas que expliquem o que estão fazendo.

Claro, está colocada numa pergunta de fato explicativo. Muitas vezes a gente pergunta uma coisa e a pessoa responde outra. Isso é alguma coisa que se anota também. Essa é a pesquisa que se faz num primeiro momento. Num segundo momento, aí sim é possível que interesse a vocês a interpretação que as pessoas têm, se vocês quiserem o juízo que as pessoas têm a respeito não só da sua prática, mas a respeito das fronteiras entre essas práticas e outras práticas.

Por exemplo, uma coisa é perguntar aos pais como eles estão ensinando aos filhos a partir de que idade, quem ensina, quem faz o que, e outra coisa é perguntar, por exemplo, aos pais, as diferenças que eles reconhecem entre o

ensino que ele tem em casa, o ensino eu ele tem na escola, de catequese na Igreja, na paróquia e o ensino que ele recebe na escola, e pedir que ele avalie, que ele categorize com a lógica da própria comunidade esses diferentes espaços de saber comunitário, até chegar o momento, talvez esse seja um ponto terminal na pesquisa, em que juntando observações com entrevistas se tem um dado, por exemplo, a respeito de como se estrutura um campo de relações de saber. Como é que as pessoas categorizam ideologicamente esse campo? Um domínio familiar? Um domínio comunitário? Um domínio vicinal? Um domínio institucional? Um domínio religioso? Um domínio profano? Um domínio erudito? Um domínio popular? como é que do ponto de vista da lógica explicativa do pesquisador, da nossa? Como é que nós estruturamos esse campo do saber? E como é que ele é do ponto de vista da ideologia da comunidade ou da ideologia de diferentes categorias de pessoas na comunidade?



Livros e outros escritos lidos, folheados ou indicados

BACHELARD, Gaston

A formação do espírito científico

BRAGA, Medeiros

O Cordel da Comuna de Paris

2011, Livro de Bolso na Sua, sem indicação de ligar

BRANDÃO, Carlos Rodrigues

A comunidade tradicional

In: ***Conhecimento tradicional – conceitos e marco legal***

Udry, Consolación e Eidt, Jane Simoni – editoras

2015, EMBRAPA, Brasília

BRANDÃO, Carlos Rodrigues

Educação pública, educação popular, educação alternativa e educação do campo.

2016, Polifonias, Revista de Educación de la Universidad Nacional de Lujan, n.7

COELHO, Oscavu José

Recordar é bom mas dói

s/d, Editora da Universidade Católica de Goiás, Goiânia

COELHO, Oscavu José

As histórias que a história não conta

2003, edição do autor, Goiânia

COELHO, José Moreira

Sonhos de Poeta

2016, Editora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia

DE FRANÇA, Antônio Queiroz

As aventuras do Guerrilheiro Che Guevara

2008, Tupyniquim Editora, Fortaleza

EAGLETON, Terry

A ideia de Cultura

2005, Editora da UNESP, São Paulo

GEERTZ, Clifford, CLIFFORD, J e outros

El surgimiento de la antropología posmoderna

Compilação e Carlos Reynoso

1998 (4ª edição), Editorial Gedisa, Barcelona

LEFREBVE, Henri,

A vida cotidiana no mundo moderno

1982, Editora Ática, São Paulo

MARTINS, José de Souza

A Sociabilidade do homem simples

2000. Editora HUCITEC , São Paulo,

MOREIRA, Parcival

Grito sem eco

2001 (2ª edição), edição do autor, Inhumas

SANTOS, Boaventura de Souza

Um discurso sobre a ciência

TEDLOCK, Dennis

Days from a Dream Almanac

1990, Univ. of Illinois Press, Urbana and Chicago

TORRES, Alfonso Carrillo

Hacer história desde Abajo y desde el Sur.

2014, Ediciones Desde Abajo, Bogotá

ZIBECHI, Raul

Movimientos sociales em América Latina

2017, Ediciones Desde Abajo, Bogotá

ZIZEK, Slavoj

The abyss of Freedom/Ages of the World

1997, Ann Arbor, New York

Nota: *alguns escritos desta série e de outros começam e acabam com imagens. Em geral elas são de pinturas rupestres. Algo do testemunho de meu empenho em estudos (mesmo que de longe) sobre as origens da espécie humana no Planeta Terra.*

