

Peregrinação e Autoetnografia - (Des)cobrando as masculinidades no Alto Minho

Douglas Santos da Silva¹

Resumo

A proposta deste artigo é apresentar a autoetnografia como método de pesquisa qualitativo no processo etnográfico, buscando, ao mesmo tempo, entender as confluências entre religião, arte, gênero e sexualidade numa sociedade no Alto Minho, em Portugal. Um auto popular com narrativa católica que leva ao palco as construções sociais locais, e que acaba por criar um ritual iniciático masculino para a manutenção dos “bons cidadãos”. O meu corpo queer e as minhas experiências que foram marcadas em mim por eu não caber na masculinidade hegemônica são revisitados, buscando compreender as dinâmicas das mais diferentes masculinidades. Para a composição deste artigo, no que tange à masculinidade hegemônica e às demais masculinidades, trago a perspectiva da teoria queer para a reflexão, argumentando que também há exclusão na hierarquia das masculinidades, quando indícios de virilidade estão ausentes.

Palavras-chave: Autoetnografia. Masculinidades. Peregrinação. Representatividade. Queer.

Pilgrimage and Autoethnography – (Dis)covering masculinities in Alto Minho

Abstract:

The purpose of this article is to present autoethnography as a qualitative research method within the ethnographic process; and at the same time, it seeks to understand how religion, art, gender, and sexuality come together in Alto Minho, Portugal. A popular play displaying a Catholic narrative brings to the stage the local social construct and engender a masculine rite of passage that nurtures what is defined as “good citizens”. My queer body and the experiences that made a mark on me for not fitting in the hegemonic masculinity are revisited, seeking to understand the dynamics of different masculinities. For the writing of this paper, where hegemonic masculinity and other masculinities are concerned, I bring the queer theory perspective, arguing that there is also exclusion within the masculinity hierarchy, when signs of virility are absent.

Keywords: Autoethnography. Masculinities. Pilgrimage. Representativity. Queer.

Introdução

Este artigo é fruto da minha etnografia do O Auto da Floripes, uma encenação popular que ocorre no Lugar das Neves, no Alto Minho, a região mais ao norte de Portugal, realizada em 2019, onde duas questões fundamentais são abordadas. Primeiramente, descreve como a arte e a religião tornam-se aparatos da construção do indivíduo masculino, através de um rito iniciático de jovens homens, sob a égide do que é ser um bom cidadão. Além disso, estuda a masculinidade hegemônica como forma estrutural de hierarquização, que controla os gêneros e as sexualidades através da exclusão do contexto social, criando um sistema de exclusividade que define o que seja pertencer àquela comunidade.

¹ Doutorando em Antropologia na Escola de Ciências Sociais e Humanas (ECSH) do ISCTE-IUL (Portugal).

Ao utilizar a autoetnografia como suporte de reflexão sobre os vários caminhos em que o terreno pode-se desdobrar, as experiências e marcas que carrego em meu corpo e em minhas narrativas se entrelaçam, em algum ponto, com as vivências locais. A partir daí, busco compreender o lugar de um corpo queer no contexto masculino português. Desde já, é preciso deixar claro que utilizo o termo queer num sentido lato, ou seja, apliquei os estudos queer como metodologia epistemológica contra hegemônica não apenas atrelada aos gêneros, mas como a leitura de diferentes corpos em um determinado tempo numa sociedade específica. A ideia central é trazer ao debate a disrupção da normatividade através da minha saída do armário durante a peregrinação, e as implicações dialéticas em corpos estigmatizados e marginalizados com narrativas próprias.

A peregrinação e a religião usualmente são utilizadas como ideias complementares. O ato de peregrinar significou, nesta autoetnografia, exatamente o encontro de uma confluência entre religião, arte, gênero e sexualidade. As questões de gênero no auto popular, e na história, deixam-nos claro o posicionamento do patriarcado e suas influências nas hierarquias sociais, agindo sobre os corpos e suas expressões, tentando eliminar a fluidez, posicionando e determinando as sexualidades e marginalizando tudo que não cabe nas categorias aceitas. Essas regulações provocadas e reafirmadas anualmente pela interpretação de um teatro popular, com narrativa religiosa e com transmissão de valores morais rígidos, acabam por criar um sistema de exclusão e exclusividade de corpos “estranhos” à normatividade, e, por consequência, os corpos queer.

Contextualizando a religião e a arte em palco

A encenação do Auto da Floripes é aguardada ansiosamente por todos os moradores da região que circunda o Lugar das Neves, sendo ela um dos símbolos que foram constituídos como marco de identificação local. A cena que vai ao palco é a de Floripes, a única personagem feminina, pertencente à família turca, rival dos cristãos, e que, por amor a um cristão, trai sua família e se converte ao catolicismo. Entre o palco e os ensaios pude verificar uma outra forma de conversão: a existência de um rito iniciático de jovens homens, que prepara rapazes para serem “bons cidadãos”. Conflito e conversão parecem-me transversais à construção

social, não apenas no Lugar das Neves (SANTOS DA SILVA, 2020).

Os estudos da performance permitiram-me dinamizar alternativas para a leitura da sociedade, através de diferentes visões, sejam elas enquanto performer ou audiência. Richard Schechner (1985) evidencia formas de utilização dos aparatos teatrais, em que as performances, através do conceito de “transporte” e “transformação”, permitem ser analisadas sob a óptica da performatividade de Judith Butler (1993). Desta forma, observar o Auto da Floripes em ação torna-se uma leitura clara de padrões reproduzidos socialmente numa sociedade portuguesa.

As festividades carolíngias que ocorrem na Península Ibérica, e em outros países onde o contato colonial teve lugar (CATALA-PEREZ, 2012), são conhecidas como as “Festas de Mouros e Cristãos”, retratando o empenho de Carlos Magno e os Doze Pares de França na expulsão dos mouros, ou muçulmanos ou, ainda, turcos, da Europa. A valoração mítica dos cavaleiros integrantes das Cruzadas, salvadores e responsáveis pela unificação da Europa através do cristianismo (PATŔCKA, 1996), acaba por revelar um tempo cosmogônico onde, segundo Mircea Eliade, “o ‘essencial’ não está mais vinculado a uma ontologia (de como o Mundo – o real – veio a existência), mas a uma História (ELIADE, 1972, p. 78).

A performance ocorre anualmente no dia 5 de agosto, e é devotada à Santa Nossa Senhora das Neves, padroeira do Largo das Neves. O referido Largo é constituído pela confluência de três freguesias²: Barroelas, Mujães e Vila de Punhe. O enquadramento da festa 3 em agosto se dá na sucessão dos eventos católicos que se iniciam logo após o Carnaval e a Quaresma, precisamente no período da Páscoa com o “Compasso Pascal” (SANTOS DA SILVA, op. cit.). Enquanto antropólogo e brasileiro, do Rio de Janeiro, ousou comparar a organização dessa festividade com a preparação das escolas de samba. Efetivamente, os ensaios da encenação do Auto da Floripes, as negociações para o local do palco e o sistema audiovisual, as compras de fogos de artifício, entre outros preparativos, podem ser comparadas às etapas descritas por Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1994) sobre a construção, a preparação e as complexidades do dia a dia do carnaval carioca.

² É decisão do autor manter os termos originais associados à epistemologia local. A utilização de freguesia, em português de Portugal, refere-se a um distrito.

Particpei de todos os dias da festa, ajudando nas vendas de bebidas alcoólicas em uma das muitas barracas. O largo ficava cheio de pessoas todos as noites, devido à presença de artistas nacionais e locais, que traziam animação e música pop. O maior público era de jovens, moças e rapazes, os quais consumiam uma grande quantidade de cerveja. O que me fazia lembrar exatamente o período carnavalesco, onde a diversão constituía o momento de expurgar as duras rotinas e as performances sociais. Observavam-se brigas entre jovens alcoolizados, desavenças com moradores de outras freguesias e “namoros incipientes e as suas primeiras intimidades” (SANTOS DA SILVA, 2020, p. 36) às escondidas.

As moralidades trazidas através da narrativa do auto carolíngio parecem-se com as constantes no cotidiano local, tal qual se fazia com o teatro medieval épico, ou a forma de ‘transportar’ a audiência para um momento em que os discurso das moralidades eram ditados como nas comédias gregas e certos tipos de performances teatrais indianas (SCHECHNER, 1985). De acordo com interlocutores durante o trabalho de campo, a representação do auto parece possuir estruturas semelhantes às do período vicentista. A premissa dos autos vicentinos é a exacerbação do sentido da moralidade durante as suas representações, “destinada a orientar, educar, instruir, executar e manter a integração conformativa e performativa do indivíduo na sociedade” (RAMOS, 2019, p.43).

O dualismo/binarismo entre sagrado e profano, cristãos e turcos (ou mouros), bem e mal, masculino e feminino, fazem parte da narrativa em cena e da construção dos reconhecimentos sociais locais. E tanto o catolicismo quanto os aparatos que operam na performance teatral acabam por conceber um sistema de exclusão e exclusividade, precisamente enfatizando a dominação do masculino. Os homens que, quaisquer que sejam as motivações, não se encaixam no modelo de comportamento familiar e social codificado, no código de vestuário estabelecido e mostram gostos musicais particulares correm o risco de não corresponder à concepção local de masculino. Robert Connel (1995) observa que a masculinidade como padrão hegemônico produz, dentro do próprio grupo, uma hierarquia das masculinidades, com o intuito de marginalizar e dominar as outras masculinidades.

A autoetnografia e a experiência queer – revisitando masculinidades

De acordo com Martins e Palinhos (2013, p. 126), a presença de uma maior adesão de homens ao grupo de comediantes³ devia-se fundamentalmente ao funcionamento de uma espécie de “rito iniciático” para os jovens homens. Recordo Victor Turner quando afirmava que:

Estas formas culturais propiciam aos homens um conjunto de padrões ou modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. (TURNER 1974, p. 156).

Ainda segundo interlocutores, “fazer parte do Auto da Floripes é quase um escol [...], uma espécie de distinção” (SANTOS DA SILVA, op. cit. p. 49). Integrar a equipe de comediantes era uma espécie de passagem hereditária de papéis, ou seja, os pais que atuavam como comediantes passavam as indumentárias e os seus papéis para seus descendentes, fossem eles filhos ou outro membro do complexo familiar. Esse comportamento observava-se em famílias cujo estatuto social era reconhecido como exemplar, como garantia de futuros bons cidadãos.

Durante o período em que estive no terreno pude presenciar os ensaios e interagir com a “malta”⁴ de comediantes masculinos do Auto da Floripes. Tornou-se evidente a existência de uma *communitas* geracional (TURNER, 1974) e a ritualização da transmissão de conhecimento dos mais velhos para os mais jovens sobre a interpretação, de que são exemplos o jogo de virilidade nas batalhas com espadas e *cimitarras* e a vocalização das quadras cantadas. Ressalto que a construção da imagem mítica da batalha, da disputa e da militarização acaba por reafirmar a necessidade da masculinidade transmitida através da “virilidade” impressa. Como consequência, há dificuldade, ou mesmo intransigência, na aceitação de variações de masculinidades (REESER, 2010). Além disso, transmitiam-se os comportamentos socialmente esperados de um homem “minhoto”: responsável com horários, com a família e com compromissos sociais. Essa posição do que é ser homem (CONNEL,

3 O termo comediante é utilizado pelos interlocutores para definir os atores, performers ou brincantes do auto popular.

4 Como vulgarmente se designa um grupo no português de Portugal, o que se assemelha ao “o pessoal” – como coletivo – do português do Brasil

1995), que exalta tanto o corpo como as relações sociais, pode ser entendida como a distinção e o distanciamento, na visão da masculinidade hegemônica, dos comportamentos que remetem ao feminino e às mulheres (BADINTER, 1993).

Tal como Miguel Vale de Almeida (1995), em seu livro *Senhores de si: Uma interpretação antropológica da masculinidade*, a ideia de debruçar-me sobre as questões de gênero dentro do contexto do auto popular nunca me surgiu como primeira opção. Todavia, as reverberações que o campo opera na subjetividade do investigador(a)/pesquisador(a) são de tal modo intensas, que inevitavelmente nos impacta e sensibiliza. Ainda que as questões raciais e coloniais estivessem presentes durante o trabalho de campo, não pude ignorar as questões de gênero, tendo sobretudo em conta a representação da virilidade contida na concepção de uma masculinidade hegemônica. Eu, sendo um homem *gay*, sempre tive de lidar com os problemas do que é ser e representar o “homem”, ainda mais num contexto machista e sexista no qual fui criado, uma comunidade em Duque de Caxias, periferia do Grande Rio. Essas pungências entre campo e pesquisador fizeram-me recordar a importância da visão crítica fornecida pelos estudos da teoria *queer* e do questionamento da masculinidade, como nos recorda Richard Miskolci:

“[...] seria mais promissor tirar a própria heterossexualidade da sua zona de conforto, trazer ao discurso suas normas e hegemonia cultural centrada nela, de forma a questionar até mesmo o que seria normal” (MISKOLCI, 2012, p. 10).

Inverter a posição de repensar os conflitos sociais não pela defesa do oprimido, mas pela indagação ao opressor, tal como Richard Miskolci esclareceu acima, pareceu-me mais apropriado. José Muñoz (2015) sugeriu que o *queerness* é um domínio do futuro e a rejeição do aqui e agora com possibilidades da construção de outros mundos. Acredito que olhar para a masculinidade hegemônica sob a perspectiva dos estudos *queer* seria uma oportunidade para compreender as diferentes masculinidades expostas numa certa sociedade e num determinado tempo. Partindo do pressuposto do *queerness*, como o termo englobante de uma gama de corpos “estranhos”, utilizar das experiências que carrego da minha vivência

para o processo autorreflexivo ajudou a visualizar analiticamente as situações.

Volto a recordar o trabalho de Vale de Almeida (1995) pela similaridade de como o nosso terreno se foi desdobrando, talvez porque, assim como eu, Miguel Vale de Almeida também é militante da causa LGBTQIA+. Tanto ele como eu, no terreno de pesquisa, nós nos aproximamos de pessoas que vivenciaram a experiência de estar à margem em suas próprias comunidades: paralelamente, os nossos primeiros interlocutores foram homens ligados ao estilo musical *rock'n roll*, uma parte dos que são mal conceituados por pessoas mais conservadoras. Cito ainda os boêmios com os quais me relacionei, e pessoas que também passaram pelo crivo local do que é pertencer ou não ao Lugar das Neves.

Revisitando o passado, o me assumir *gay* para a minha família ou para o círculo de amigos próximo acabou por me afastar do núcleo de relação mais próximo. Essas dinâmicas sociais, que privam corpos marginalizados de um determinado contexto social, não os afastam totalmente. Sempre há uma ligação na rede de contatos com outros pontos relativamente próximos do núcleo basilar. Da minha perspectiva, assumo os homens fora da masculinidade hegemônica do Lugar das Neves como *pessoas fractais*. Em outras palavras, a pessoa fractal “nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação à unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas” (WAGNER, 2011, p. 4). Para Erving Goffman (1985), em sua sociologia quase que interacionista simbólica, seria possível classificar esses homens marginalizados como mediadores, confidentes, colegas ou não-pessoas (GOFFMAN, 1985).

Entretanto, os homens do Lugar das Neves a que me refiro consideram-se como pertencentes ao Lugar das Neves, detentores de uma cultura comum e orgulhosos de fazerem parte da comunidade, e, por isso, participam nas relações que asseguram a integração social. O seu reconhecimento pelo domínio social hegemônico não os afeta, porque, segundo eles próprios, acabam por contribuir mais para a comunidade do que o grupo que necessita de aprovação social para o equilíbrio do respectivo status social. Contudo, foi com esses indivíduos fractais e à margem, cujo reconhecimento de pertença social é precário — devido aos seus comportamentos sociais não preencherem os requisitos

do que é ser local e homem cristão íntegro — que manteve maior proximidade no terreno.

Eu próprio, no início da minha entrada ao campo, representava diferentes construções imagéticas — talvez por saber intimamente que fugia aos padrões locais, que constituía a alteridade rejeitada e marginalizada, ou talvez apenas por receio de que, se descobrissem minha *queerness*, seria uma barreira de entrada no terreno. Somente quando prescindido da necessidade de ser reconhecido como o jovem antropólogo de Lisboa e tentei ser aceito como sou, foi possível adquirir a confiança e a empatia dos meus interlocutores. Foi a partir dessa altura que me distanciei do microambiente, fechado e exclusivo, e me arrisquei no macro ambiente da teia de relacionamentos do Lugar das Neves.

1. A autoetnografia como a peregrinação interior: o encontro das subjetividades

A peregrinação, usualmente entendida como a ação de caminhar, possui, nesta autoetnografia, duas conotações: uma significa o caminhar físico com destino a algum lugar sagrado; outra como metáfora do caminho interior em busca da própria destinação. Destino e destinação não são por si só o fim, a chegada, mas também o trajeto e todo o seu desenvolvimento. Tanto eu, o antropólogo, como os outros peregrinos, compartilhamos o mesmo trajeto físico, que tinha como objetivo alcançar o mesmo destino geográfico; durante a jornada terminamos por nos afetar mutuamente, resultando em percursos íntimos e destinações pessoais distintas. Daí o entendimento de que toda peregrinação é, ao mesmo tempo, pessoal e coletiva, ainda que isso possa parecer paradoxal. A seguir, descrevo a experiência da peregrinação em si.

Encontrava-me já absorvido pelo grupo *fractal* de homens do Lugar das Neves. Compartilhamos várias noites regadas a cerveja, em conversas de mesa de bar e em diálogos profundos, voltando sempre ao meu tema de pesquisa. Todas as noites, quando eu saía para o Lugar das Neves, já sabiam qual seria meu itinerário: o bar dos boêmios, dos turcos, ou dos que não se enquadram no padrão normativo social. Todavia, também eu me sentia um dos turcos ou mouros, e mais tarde assim eu seria rotulado. Aquele era e último bar a fechar as portas no Largo das Neves. Durante as minhas primeiras inserções no campo, eu não costumava ficar até o final, porque não estava totalmente confortável

com a malta. Outro fator que pesava nas minhas visitas ao bar era o desconforto de estar a interpretar ainda um personagem: o investigador de Lisboa, brasileiro. A distância que eu criara, num primeiro momento, entre observador e observado, no intuito de não distorcer o trabalho de campo, foi nesse sentido desastrosa. A alteridade, na qual as teorias antropológicas persistem em nos moldar, acabam por objetivar imensamente os nossos sujeitos de estudo, criando uma situação em que eles não se revelam plenamente, o que limita muito a qualidade e a quantidade do que podemos perceber.

Reed-Danahay (1997) no seu livro *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social* traz à academia uma nova perspectiva para as ciências sociais ao abordar a importância da autoetnografia como parte integrante da observação. Deparei-me com a possibilidade de relatar a minha experiência no terreno através do trabalho autoetnográfico. Arthur Bochner (1997) viu a autoetnografia como uma alternativa à “ciência social ortodoxa” (BOCHNER, 1997, p. 433). O reconhecimento também opera entre os atores do trabalho de campo, antropólogo e entrevistados, e, para que se sintam abertos para um diálogo verdadeiro, não pode haver questionamentos sobre a vida e a integridade do observador. Não haveria possibilidades da minha permanência no campo sem a minha abertura para me dar a conhecer. João Pina-Cabral (1989) descreve o comportamento da sociedade do Alto Minho com todo o primor ao relatar a importância da amizade e respeito (PINA-CABRAL, 1989, p.175). Eu não poderia agir de forma diferente com meus interlocutores, pois a abertura que tive foi quase de integração num seio familiar. Os debates sobre estudos de representação tornam-se um trabalho duplo de autorreflexão e reconhecimento, *by whom about whom* (cf REED- DANAHAY, 1997, p.1), através da autonarrativa no terreno. Ao contrário de como estudado por Malinowski (1989), que mantivera cadernos com anotações particulares e notas, por vezes menosprezando os seus sujeitos de estudos, decidi por tratar os meus interlocutores com a igualdade e reciprocidade que me eram devolvidas nas nossas conversas e ao longo da minha estadia no Lugar das Neves.

Sobre as relações estabelecidas durante o trabalho de campo, cabe aqui o relato de uma experiência um tanto complicada, no que diz respeito à forma como diferentes posturas no terreno conduzem inevitavelmente a

resultados distintos na relação entre antropólogo e os seus interlocutores. Compartilhei, inicialmente, o espaço geográfico do Lugar das Neves com mais um antropólogo, que estudava uma temática diferente da minha. Arthur Bochner levantou questões sobre as disputas dentro das instituições acadêmicas pela guarda de segredos de pesquisas, e sobre os “métodos” e os “caprichos” dos investigadores (BOCHNER, 1997, p. 422). No entanto, quando conheci trabalhos como os de Rita Cachado e Inês Lourenço⁵ (2016), eu acreditei ser possível uma atitude mais compreensiva e colaborativa entre acadêmicos. Verifiquei, todavia, que não é essa a forma privilegiada de abordagem. Efetivamente, as perspectivas e possibilidades de comparação entre cientistas da mesma área de estudo provocaram-me inquietações e um certo desconforto. Afinal, a região do Alto Minho, por possuir múltiplas possibilidades de empreendimentos antropológicos, também acaba por criar um certo desconforto com tantos estudiosos em busca de informações e exotizações. É meu entendimento que a minha aceitação pelo grupo se deu por um tratamento que tentei que fosse igualitário e aberto com meus interlocutores, além de outras questões de histórias de vida que contribuíram para um melhor entendimento mútuo; e suponho que a percepção local sobre o meu colega de disciplina resultou eventualmente de uma abordagem distinta do terreno e dos sujeitos. Pretendo, aqui, apenas pontuar inquietações, e não fazer juízos definitivos de caráter ou reclamar louros numa competição inexistente.

Desde o meu primeiro contato com o terreno, fui aos poucos tendo noites de conversa cada vez mais longas, com trocas cada vez mais generosas de experiências. Encontrava-me hospedado em uma casa familiar na Freguesia de Barroelas, umas das três freguesias que intersectam o Lugar das Neves. Vivenciar e experienciar o dia a dia de uma família é dividir com ela toda a sua história. É na casa que se guardam símbolos de recordações como fotografias, brinquedos, e naquela casa em particular, o quarto da filha que já não vivia com a minha anfitriã. O interesse em conhecer a vida do brasileiro - neste caso eu - era um dos temas de conversa preferidos. “O brasileiro não é estranho ao povo minhoto, pois somos primos de pátria”, como me afirmou o Sr. Cândido (SANTOS

⁵ Intitulado “Aparentemente no mesmo terreno. Notas sobre um trabalho de campo colaborativo”, de Rita Cachado e Inês Lourenço (2016) in MARTINS, Humberto; MENDES, Paulo (orgs.), 2016, Trabalho de Campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

DA SILVA, 2020, p.71), o jardineiro da família que me acolheu durante o trabalho de campo. Todavia, nem sempre essa era a representação feita sobre mim. Como sabemos, relações perenes de colonialidade continuam a marcar a agenda dos espaços relacionais entre portugueses e brasileiros, como o português falado, as práticas sociais e o “jeito malandro”.

Durante a minha visita ao terreno, após o almoço de Páscoa regressava à casa e fiz um balanço de muitas das minhas experiências até então. Foi curioso e estimulante compreender como as vivências do trabalho no terreno intersectam com nossas histórias de vida pessoal. Percebi que muitos dos reconhecimentos imprecisos e imperfeitos que fazemos, tanto como observador quanto observado, são frutos de uma não abertura mais efetiva do ser. E que o meu trabalho, enquanto antropólogo, era deixar o outro “abrir-se genuinamente”, tal como entendi através dos escritos de Heidegger ao caracterizar como se observa uma tradição. E, segundo as palavras de Favret-Saada (1990, *apud* GOLDMAN, 2008), a experiência em “ser afetado” pelas narrativas do campo e criar ligações entre teoria e prática é o que constitui a formação do antropólogo. Ou seja, o antropólogo que observa o mundo em total objetivação neutra, encerrado em seu laboratório e deslocado da vida, dificilmente tecerá uma antropologia rica, dinâmica, pulsante e aprofundada sobre aqueles com quem partilha momentaneamente vivências.

Decidi, por fim, seguir as propostas antropológicas de Jeanne Favret-Saada (2005) do que fazer com os sujeitos de pesquisa, sendo eu um sujeito dentro da narrativa também. Afinal, se a premissa de que somos todos iguais é a base para um relacionamento recíproco, por que eu não o faria também? Passei a levar em conta, então, as minhas próprias histórias de autoconhecimento e autorreconhecimento. Posicionar-se com base nos conhecimentos de classe social, etnia e gênero, permite ao antropólogo não tratar os seus interlocutores de maneira equivocada ou como alteridade distanciada e radical (PEIRANO, 1999). Em síntese: a minha progressão no terreno, do distanciamento à proximidade, do desconhecimento à aceitação, do questionamento dos meus interlocutores ao questionamento de mim próprio, em suma, a minha experiência vivida como antropólogo e como pessoa, fez-me pensar nas potencialidades da autoetnografia como processo e método de pesquisa que tenta reduzir

a hierarquia de conhecimento e de poder no trabalho de campo.⁶

Acredito que a antropologia contemporânea deva estabelecer como parâmetros os lugares de fala dos sujeitos e o reconhecimento de poderes instituídos por símbolos de dominação. Eu, enquanto jovem, brasileiro, jovem antropólogo e gay, transito entre os mais diferentes pontos de contatos que perpassam sobre a configuração e decisão de fazer o meu trabalho de pesquisa com o suporte da autoetnografia. Neste caso, a possibilidade de enfrentar “dilemas” ou “pequenas crises” (DELAMONT, 2009, p.51) fez com que pudesse compreender mais sobre diferentes grupos que interagem no espectro comunitário. Ao abordar temas como as subjetividades dos jovens na manutenção da tradição do Auto da Floripes, a minha visão enquanto jovem aproxima-me da dos interlocutores que são o *target* do trabalho de campo. A nacionalidade brasileira expôs-me a um contexto diferente do meu lugar “nativo”, a realidade portuguesa, e todas as forças da evocação de um processo pós-colonial perpassou as questões tanto de reconhecimento quanto de alteridade. E, por fim, a minha orientação sexual está diretamente ligada aos reflexos da dominação masculina no contexto minhoto. Evocar esses conhecimentos e vivências pessoais tornaram-me cada vez mais um *outsider* do grupo hegemônico estudado.

Um fator decisório que se fez bastante presente durante o processo de autorreflexão no trabalho de campo foi a interpretação do “tempo” em antropologia. Ressalto que não falo sobre o tempo cronológico, mas sim do tempo no qual todas as partes envolvidas se encontram no momento da troca de conhecimentos, das vivências e experiências. Vale lembrar que, por mais que meu terreno estivesse contido num contexto relacional de hierarquia entre norte e sul global, país desenvolvido e outro em desenvolvimento, a realidade, neste caso, é um contexto rural. A configuração cultural destas aldeias se difere da realidade vivenciada na cosmopolita Lisboa. E tentar perceber a carência das representatividades de outros corpos nessas sociedades é também certificar-se de que há descontinuidade de conhecimento em assuntos mais aprofundados que não compreendem o dia a dia dos locais. De acordo com Anand Pandian:

“Seeking contemporaneity with others, we ultimately confront the challenge of becoming contemporaneous with ourselves, of somehow coinciding in thought with the texture, depth, and pull of our own experience – a coincidence without which novelty is impossible to see, let alone think.” (PANDIAN, 2012, p.558).

A dinâmica sobre o “tempo”, conforme sugerido por Pandian (2012), poderia ser mais um decisor nas questões ligadas à alteridade entre mim e os meus interlocutores. Assuntos geracionais surgiram durante a investigação e poderiam ter dificultado todo um processo de descoberta ontológica com os sujeitos presentes no meu trabalho de campo.

A título de ilustração do que quero dizer sobre o tempo necessário para uma situação maturar e vir a ser uma experiência rica no campo, conto a seguinte história: a certa altura, regressando à casa onde estava hospedado, depois de um dos almoços para que havia sido convidado, encontrei-me com a minha anfitriã, que estava sentada numa cadeira no alpendre da casa, e iniciámos uma longa conversa. Eu já não me sentia confortável com a maneira distante com que a tratava, enquanto, em contrapartida, ela me tratava como um confidente. Conversávamos sobre família, sobre educação e chegávamos a grandes risadas quando o assunto alcançava o teor político. Entre copos de vinho e risadas, decidi falar-lhe sobre a minha orientação sexual. A sua resposta foi o que já imaginava e foi seguida da exclamação: “sempre quis ter um amigo gay, afinal todos dizem que os gays são os melhores amigos para as mulheres”. Assuntos ligados à sexualidade são tidos como um tabu. Saber do interesse de minha interlocutora sobre o tema, fez-me pensar em como a minha postura de assumir a minha orientação sexual pública seria tratada a nível comunitário. Concluindo, essa maior abertura entre mim e minha anfitriã certamente não teria sido possível no início. Foi necessário um tempo de maturação para que fosse estabelecida uma ponte, um maior contato genuíno, o que muito enriqueceu o meu trabalho no terreno.

A quase imposição de transitoriedade das diversas saídas do armário para pessoas gays se dá a cada novo encontro e exigem novas formas e esquemas para cada situação. Eve Kosofsky Sedgwick, em um dos textos primordiais dos Estudos Queer, elucida que o “armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays” e que acaba por ser também

⁶ Parafraseando Reed-Danahay (2017), iniciantes na autoetnografia que experienciaram em suas trajetórias desigualdades sociais e problemas com a justiça social possuem uma maior facilidade de criar pensamentos autoreflexivos.

uma “característica fundamental da vida social” (SEDGWICK, 2007, p.22).

Na perspectiva de utilizar-me como “cobaia” na construção do trabalho etnográfico, não pretendi narcisicamente narrar a minha história de vida. A intenção era perceber as alterações ocorridas no contexto social, visto que, antes de entrar no terreno, eu teria construído inevitavelmente uma pré-construção, uma pré-imagem destes sujeitos. Era minha intenção evitar qualquer confronto com meus interlocutores, o que ameaçaria este trabalho. Norman Denzin, em seu livro *Interpretive Biography* (1989), destaca as diferentes formas que constituem o panorama do que ele chama de “método biográfico”. Entre as formas descritas pelo autor, localizo aqui a minha situação etnográfica como aquela em que: (...) “*is that the writer does not adopt the “objective outsider” convention of writing common to traditional ethnography*”, e na qual o autoetnógrafo incorpora suas próprias vivências e experiências durante a escrita (*apud* REED-DANAHAY, 1997, p. 6).

Encontrei-me numa situação mais confortável para assumir-me perante os locais. O passo seguinte seria o de ser transparente para os grupos de homens com os quais tinha mais proximidade. Esses homens eram os mesmos que constituíam as *peessoas fractais* no Lugar das Neves. A composição do grupo era diversificada. Essas *peessoas fractais* em algum momento passaram pelo crivo local das suas posturas e comportamentos, que divergem dos mais conservadores. Durante a adolescência, o estágio liminar, eles usavam um vestuário diferente, cabelos longos e os seus gostos musicais eram tidos como estranhos. O estilo musical a qual me refiro é o *rock’n roll*, que, nos anos 80 e 90, constituía uma espécie de contracultura aos padrões hegemônicos sociais. Ficaram, como eu próprio, noutros parâmetros, conhecidos pelos seus modos *diferentes*. Foi com esses homens que conheci o ícone da música portuguesa António Variações, cantor expoente do pop-rock português e grande influência na divulgação de uma identidade *queer* portuguesa⁷.

Entre conversas e finos⁸, verificávamos muitas questões semelhantes das nossas vivências. Apesar de eles serem todos heterossexuais, havia algo que nos unia: a questão das vivências enquanto *peessoais*

⁷ Consultar Guerra, Paula, (2017), “António e as Variações identitárias da cultura portuguesa contemporânea”. Ciências Sociais Unisinos 53(3):508-520.

⁸ Termo comumente utilizado na região norte de Portugal para indicar cerveja, no singular *fino*.

fractais, cada um atrelado às suas realidades, eu no meu contexto brasileiro e eles no contexto minhoto. Todavia, os gostos por estilos musicais e pensamentos filosóficos e políticos aproximavam-nos. Permito-me ir mais além, e dizer que as nossas conversas genuínas nos conectavam de forma mais profunda.

Numa das noites em que ficamos até de madrugada conversando sobre reflexões da vida, antes de um deles me oferecer uma carona de carro até a casa onde eu me hospedava, decidi revelar a minha opção sexual. E soltei a frase:

- “...Não posso tratar-vos de maneira diferente da qual sou tratado, por isso preciso de dizer isso. Não que vá alterar alguma coisa na maneira como interajo com vocês, mas vocês são tão sinceros comigo, que, se eu não puder ser sincero convosco, eu estarei me enganando.”

A decisão de revelar a minha orientação sexual já não era puramente uma questão de natureza antropológica, mas de natureza pessoal, ética: o respeito pela equidade na interação entre sujeitos que realmente possuem apreço um pelo outro, seres humanos que se afetam mutuamente, como diria Favret-Saada (2005). Retomo, no entanto, a questão antropológica de reconhecimento que intersecciona tanto a minha vida como a do meu interlocutor. Enquanto homem gay na minha comunidade de origem, passei por momentos de exclusão de ambientes heteronormativos, incluindo as equipes de futebol das quais eu fazia parte. Essa exclusão teve também lugar no interior das minhas relações familiares, dominadas por uma masculinidade hegemônica, e que, por isso, exigiam de mim um comportamento compatível com a heteronormatividade dominante. Uma sociedade que está do outro lado do oceano Atlântico reverbera, não obstante, em diversas sociedades contemporâneas ao redor do globo. O que acontece no Alto Minho não é característico apenas desse lugar. Num mundo globalizado, as sociedades contemporâneas, sejam elas aldeias ou grandes centros, como explicitado por Milton Singer (1955), são afetadas pela circulação de indivíduos entre lugares. É o que Singer (1955) e Redfield (1955) nomeiam *litte culture/traditions e great culture/traditions*.

Retorno ao Lugar das Neves. A identificação da minha orientação sexual aproximou-me ainda mais do meu interlocutor. Eu já não era mais tão estranho, o que pareceu diminuir o dualismo insider/outsider (REED-DANAHAY, 2017, p.152). Nada se alterou

na minha relação com o interlocutor, e fui introduzido no seu meio familiar. A confiança que me tomou foi imensa: já não fazia a mínima questão de usar máscaras com os meus interlocutores. Queenbala Marak (2015), ao enfatizar o contraste de David Hayano sobre os empreendimentos antropológicos coloniais, diz que antropólogos contemporâneos frequentemente são agregados facilmente como membros das culturas que estudam. Talvez seja este o processo ontológico sobre o qual tantos filósofos se debruçaram, e se debruçam, para gerar o entendimento sobre o outro na sua verdade.

Passei a ser apresentado a toda a sociedade por esse grupo de *peessoas fractais*. Entre esses homens e mulheres estão ex-integrantes do Auto da Floripes e familiares de comediantes. Foi através deles que consegui um lugar privilegiado durante a Festa das Neves: uma das barracas que vende bebidas alcoólicas, que se encontrava sempre repleta de clientes, os quais, na sua maioria, fazem parte das redes de contato dessas *peessoas fractais*. Foi nesse ambiente que percebi o quanto evoluiu o meu envolvimento no campo.

O trabalho de campo acabaria com o período festivo, logo após o período da Festa devotada à Padroeira local. Eu acreditava já ter todos os dados referentes ao empreendimento antropológico que pudesse dialogar entre os reconhecimentos e o ritual de iniciação no grupo de comediantes. Mas eis que fui surpreendido por meus interlocutores com um convite que não poderia recusar: integrar a equipe que faria a peregrinação a Santiago de Compostela. A peregrinação interior, para mim, se iniciou antes mesmo da peregrinação religiosa. A peregrinação do espírito ocorre no momento autorreflexivo no qual eu me abro para o outro. Antes, enquanto apenas o antropólogo, eu estava no estágio liminar das relações de reconhecimento. A escolha dos integrantes para a peregrinação foi decidida pelo interlocutor com quem eu tinha maior proximidade, influenciadas pelo reconhecimento da confiança e da intimidade. Inclusive, deixando outros locais de fora. Ele e os seus companheiros já tinham traçado a rota da caminhada, verificado alojamentos e fixado a data da peregrinação, que teria lugar a 7 de setembro de 2019, exatamente um mês após o fim do meu trabalho de campo.

2. A peregrinação externa: intimidade e religiosidade

Os debates em torno da religiosidade estão incorporados na cultura do Alto Minho, mais especificamente sobre o catolicismo. Sempre me questionavam a respeito da minha religião, e eu não escondia que não partilhava das suas preferências religiosas. Para alguns interlocutores era difícil a compreensão da minha decisão de não ser católico. Fui identificado como agnóstico e ateu, não sendo eu católico. Apesar de que, para alguns dos meus interlocutores, cheguei a explicar sobre a umbanda, religião brasileira de matriz africana, e toda as formas dos sincretismos criados para fugir as perseguições e imposições católicas no período do Brasil colônia. Todavia, o refletir sobre a importância das religiões afro-brasileiras como um espaço *queer/cuir* de produção de distintas formas de sexualidade (PEREIRA, 2019, p.40), acabou por me ajudar na análise das multiplicidades dos corpos além do sistema binário masculino/feminino. Compreender as histórias que Portugal não conta, e que por vezes parece-me querer esconder, também nos ajuda no empreendimento decolonial, que em grande parte deve-se pela movimentação diaspórica contemporânea entre as ex-colônias e o país colonizador.

A autoetnografia e a peregrinação estão em contato há algum tempo, onde a experiência da pessoa antropóloga e da sua religião se entrecruzam. Ressalto a importância dos trabalhos de Jill Dubisch (1995) e Francirosy Campos Barbosa (2021); um trabalho voltado para a experiência católica, e o outro na vivência muçulmana. Uma antropologia da peregrinação pode ser entendida pela interpretação do lugar do peregrinar, suas iconografias e iconófilos, buscando compreender sistemas e comportamentos religiosos (TURNER & TURNER, 1978). No meu caso, a peregrinação está nas relações e nas intimidades (intimacy) que a reflexão entre diferentes corpos possa gerar.

A peregrinação foi uma forma de aproximação maior com meus interlocutores, que se iniciou no 7 de setembro, tendo como ponto de partida a Capela da Nossa Senhora das Neves. A única imposição que me foi feita era de que o percurso deveria ser realizado da forma mais purista, como os antigos peregrinos homens costumavam fazer: a pé. Entre as suposições do que é ser purista estava também a abdicação de artigos de “luxo” (cremes hidratantes, xampu, condicionador) e que deveríamos pernoitar em tendas de campismo. O itinerário seria um caminho ainda desconhecido

do comum dos peregrinos, e isto implicava caminhos íngremes e por zonas com altas árvores. A única certeza que havia era acompanhar as setas amarelas e as imagens de conchas que indicavam a direção para Santiago de Compostela. Todos os membros da equipa tinham uma mochila com menos de cinco quilos de itens pessoais, aparatos para a montagem das tendas e artigos de primeiros socorros. O trajeto foi de quase 200km, a ser percorrido em 7 dias.

Ao aceitar o convite de fazer uma peregrinação, despertou em mim um grande desconhecimento. As vezes em que ouvi falar sobre peregrinações eram sempre atreladas ao sentimento de “pagamento de promessas”, dívidas com o Divino. A transformação que vem do alto para baixo; a contemplação da mudança na fé. E isto vai de acordo com o que diz Francirosy Campos Barbosa, que “o fato é que a peregrinação é o seu encontro com o sagrado e o modo que isso se faz é muito particular” (BARBOSA, 2021, p.38). No caso em específico do Lugar das Neves, as Cruzadas têm ligações também com a narrativa carolíngia do Auto da Floripes. De acordo com Alphonse Dupront (2013), a peregrinação pode ser entendida como a peregrinação suprema, ou a última grande guerra santa, para libertar os lugares santos dos infieis – leia-se aqui dos muçulmanos.

As paisagens que contemplei durante o percurso eram lindas, muitas das quais me emocionaram. Entre rios que serpenteavam pela mata, atravessamos campos de um verde tão intenso como se vê em poucos lugares. Noites de céu tão estrelado, que pareciam envolver-me numa espécie de êxtase, e conversas que, por mais que eu fosse um *outsider*, sugeriam que eu já pertencia ao Alto Minho e à sua sociedade. De início, as conversas e o convívio eram inicialmente de natureza muito pouco ou nada íntimas.

Um dos membros da equipe, um homem mais conservador e de características mais tradicionalistas, foi o primeiro a sofrer com as intempéries da caminhada. Ao caracterizá-lo como tradicionalista, digo isto nos aspectos conservador das tradições e da constituição familiar cristã composta por pai, mãe, filhos e laços de subordinação. O sol parecia não dar tréguas, a mochila que, no início, pesava cinco quilos, depois de dois dias de caminhada aparentava pesar dez vezes mais. Comecei a entender o verdadeiro sentimento de companheirismo, pois o nosso pacto era não deixar ninguém para trás. Quando eu visualizava

este companheiro mais conservador de viagem com dificuldades, voltava-me até ele e dividíamos o peso das suas coisas. Quando nos deparávamos com o cansaço alheio, utilizávamos esta tática para não sobrecarregar aqueles que, sobre os ombros, levavam os seus próprios pesos.

A peregrinação externa interagia diretamente com a interna. Os pesos e as dores do corpo, a fragilidade de um corpo e de um orgulho viril, e que necessita de ajuda, são abandonados. Notei que, por vezes, o fato de não querer receber ajuda, mesmo tendo de aceitar, funcionava neste companheiro mais conservador como um processo de “morte do corpo material” (DUPRONT 2013, p.26). E que os signos de masculinidade, assim como os do social e da religião, neste momento, não se faziam tão importantes. A peregrinação exterior reverberou no interior de todos nós, e nos fez descobrir que a organicidade da nossa interação elucidou, em todos nós, o verdadeiro sentido de religiosidade: a escuta (DUPRONT *op. cit.* p.28). E a escuta, a forma de expressar o que é privado em público, o que é íntimo em coletivo, que a teoria queer propõe como método de partilha — o *intimacy* (BERLANT, 1988).

O que ainda não tinha sido partilhado com todos era a questão da minha sexualidade, na sequência de um acordo entre mim e o meu interlocutor mais próximo. Decidimos abrir esta questão no meio do percurso, pois queríamos saber quais seriam as reações adotadas. Concordei sem hesitação. Numa peregrinação tida como símbolo de virilidade, coragem e esforço extremos – componentes frequentemente associadas à masculinidade hegemônica –, a minha orientação sexual constituiria, segundo o meu interlocutor, em uma quebra dos padrões sociais e morais locais. Todos os dias iniciávamos a peregrinação ao amanhecer, e terminávamos por volta das 19 horas. Buscávamos lugares seguros para estabelecermos nossa base, com uma tenda de *camping* dividida por cinco, na qual dormíamos ao lado uns dos outros. Apesar de eu não ter tido experiências no serviço militar, esta peregrinação era tal como uma oportunidade de vivenciar os dias de recruta. A verdade é que todos acreditávamos que estaríamos a vivenciar um tempo de *communitas* particular (TURNER, 1974).

Compartilhávamos roupas, itens de higiene como sabonetes – os neutros – durante a lavagem das meias, copos, cigarros e conversas cada vez mais pessoais. Dividíamos os mesmos banheiros e

vestiários, e nas poucas vezes em que nos hospedamos em hotéis, também dividíamos o espaço. Éramos cinco, não tínhamos espaços na trilha para que todos caminhássemos lado a lado, portanto, dividíamos em dois grupos compostos, geralmente, por 2 indivíduos em um e 3 em outro; às vezes algum de nós andava sozinho, fazendo a sua própria peregrinação interna.

Aproximava-se a chegada a Santiago de Compostela, faltavam apenas dois dias de caminhada. E nesta penúltima noite, entre cerveja e vinho, as conversas sobre as minhas vivências no Rio de Janeiro deram lugar aos assuntos mais debatidos: violência, trabalho, família. Partíamos para uma seara de informações em que ficava cada vez mais difícil de escapar os temas sobre sexualidade. Chegada à altura de falarmos sobre o papel da Floripes, a presença e a importância de se debater a questão de gêneros, de falarmos sobre a minha tese e a minha vida. O meu interlocutor mais próximo, que agora já se tornara amigo, fez um sinal com a cabeça para iniciarmos a questão da minha sexualidade. Foi quando eu disse, em voz alta:

- Sim, eu sou *gay*.

O silêncio que vinha do interlocutor conservador foi inquietante, pois ele já tinha feito alguns comentários de cunho preconceituoso sobre os “paneiros”⁹. Perguntou-me, algo incrédulo, se a minha afirmação era verídica, entre risos e bebidas. Respondi:

- Sim, sou *gay*. E durante o trajeto que fizemos desde o Lugar das Neves eu sempre fui *gay*.

Ele ficou desajustado, em uma mistura de vergonha e embaraço, enquanto todos nós continuamos a conversar. Interrompeu-nos dizendo que eu não aparentava ser *gay* ou que era “um *gay* diferente”. A minha tentativa de explicar que a categorização feita sobre os gays nada diz sobre a sua essência teve como resultado o seu pedido de desculpas. O semblante do meu interlocutor “tradicionalista” recordou-me do epítáfio sobre intimidade (intimacy) *I didn't think it would turn out this way* (BERLANT, 1998, p.281). Minhoto, conservador, criado numa tradição binária sem conhecimentos sobre a fluidez de gêneros e de corpos que a sociedade disponibiliza, parecia ter apenas a imagem de uma construção social imposta. Homem é homem, mulher é mulher e “paneiro” é o homem que gosta de outros homens. E o “paneiro”, no ideal da dominação masculina em que cresceu, é a imagem de um homem afeminado ou, como eles dizem localmente,

9 Termo português utilizado de forma jocosa e insultuosa para identificar homens gays.

travesti, incapaz de assumir missões viris, corajosas e esforçadas como a peregrinação que estávamos a realizar. O sistema (sistema cisgênero) ainda insiste em operar com as marcas binárias de gênero (OLIVEIRA, 2018) no Lugar das Neves.

Algo semelhante vivido por mim na sociedade brasileira, tanto no contexto familiar quanto no social. Nunca fui tão masculino para ser lido como um homem. Durante a infância fui o que consideravam afeminado, bichinha ou qualquer outro termo preconceituoso. E a minha defesa, na época, para o ataque sofrido também foi o de ser preconceituoso com as pessoas que em suas performatividades eram mais afeminadas do que eu. Um círculo vicioso de hierarquização e punição por ter sido punido. Se a antropologia e o trabalho de campo tradicional são marcados pela célebre frase *being there*, para localizar a pessoa investigadora in loco, a autoetnografia deveria utilizar o *I've been through* para mostrar a importância da experiência num contexto de autorreflexão. Não que essa seja a forma mais correta, porém é uma outra forma de se fazer antropologia.

Judith Butler, no seu livro *Problemas de Gênero* (2003), analisou a distinção entre sexo/gênero e evocou a “descontinuidade radical dentre corpos sexuados e gêneros”, pois estas dualidades moralizadoras são culturalmente construídas (BUTLER, 2003, p.24). No Lugar das Neves, esse sistema moralizador é passado, como alguns dos meus interlocutores disseram, através da tradição. A honra¹⁰ familiar¹¹ é o sentimento da tradição que, para diversas sociedades, é tida como garantia de coesão. O que não pode ser esquecido no entendimento de honra é que ela não vem de uma externalidade, cabendo apenas ao indivíduo ser responsabilizado pela sua própria honra (SCHOPENHAUER, 2002). Naquela noite, compreendi como são tratados os termos de reconhecimento, não apenas do minhoto conservador,

10 O debate sobre a questão da honra como tradição é abordada por Conceição Malheiros, no texto no Livro da Festa das Neves de 2010:16, onde ela escreve [...] “Refiro-me agora, evidentemente às duas primeiras expressões, honra e homem, que dizem respeito a séculos de tradição e de cultura, em que o Homem dominava a sociedade, a família, e tinha honra na palavra dada; à mulher restava a honra de obedecer, respeitar o pai, o marido, ser honrada e ciosa de seus deveres femininos. Mas hoje, com outro papel na família e na sociedade, dado pela independência econômica, a mulher tem outras responsabilidades e até são nomeadas para cargos públicos com maior ou menor responsabilidade; por exemplo este de ser presidente, pela primeira vez, da Festa de Nossa Senhora das Neves. Honra? Mérito? Demérito? Oportunidade?”

11 João Pina-Cabral (1989) descreve a importância dos vínculos familiares para a sociedade do Alto Minho.

mas do ser humano na sua gênese. Lembro Berger (2015):

A compreensão de que existe uma humanidade por trás ou sob os papéis e as normas impostas pela sociedade, e que esta humanidade tem profunda dignidade, assim, não é uma prerrogativa moderna. O que é particularmente moderno é a maneira em que a realidade desta humanidade intrínseca está relacionada com as realidades da sociedade. (BERGER, 2015:11).

Após mais dois dias de peregrinação, já era possível avistar a cidade de Santiago de Compostela, na Galícia espanhola. A euforia apoderava-se de todos nós. Ellis *et all* (2010) explicita a influência que subjetividade e emoção têm na construção da autoetnografia. Neste momento eu começara a ficar cada vez mais reflexivo, numa espécie de epifania, porque por mais que eu não tivesse conexão com a religião católica, estava tomado por sentimentos profundos de humanismo. Percebi a importância da religião para aqueles que dedicam, em grande parte, suas vidas direcionadas à Nossa Senhora das Neves.

Conclusão

De acordo com Bochner & Ellis, a autoetnografia como método ajuda no desenvolvimento reflexivo e criativo para repensar o sofrimento humano, as injustiças, os traumas, as subjetividades e os sentimentos (BOCHNER & ELLIS, 2016, p.45). As vulnerabilidades expostas pelos interlocutores(as) foram, em certa medida, também as minhas, em algum momento da minha peregrinação de vida. Meu corpo queer, ou seja, o corpo que nunca coube nas normatividades impostas pelo sistema social hegemônico, as vivências que intersectam o gênero, a raça e a classe social colocaram-me na posição de um outsider no meu próprio cotidiano.

A nível pessoal e profissional, a autoetnografia possibilitou-me um caminho de peregrino reverso, introspectivo e, em certo ponto, socializador, através do ato de “revisitar as minhas próprias experiências de vida” (BOCHNER & ELLIS, 2016). Compreender o tempo dos “outros”, e entender que eu mesmo sou o “outro” em diversos momentos, expôs-me aos diferentes tipos de alteridades (PEIRANO, 1999) que uma pessoa pesquisadora possa encontrar.

Finalmente, o debate inicial sobre gênero, orientação sexual e sexualidade, iniciado pelos próprios interlocutores sobre a minha própria presença em campo, revelou-se como uma oportunidade de conhecer mais sobre a (falta de) representatividade na diversidade de corpos na sociedade. No entanto, a oportunidade de aprendizado e enriquecimento foi mútua. Após as conversas durante a peregrinação, as aberturas sobre homossexualidade na família ou dos comportamentos homoafetivos de outros sujeitos na sociedade viraram constantes. Além disso, o diálogo promovido pela minha incursão em campo revelou que a falta de representatividade de corpos queer na sociedade de estudo se dá pelo silêncio em relação à honra familiar. Daí a realização clara de que, inevitavelmente, tanto investigador como interlocutor se impactam mutuamente, quando o trabalho de campo é genuíno. E, de fato, não poderia deixar de ser diferente, porque nesse momento de vivência conjunta ambos existem numa mesma teia ontológica.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Miguel Vale de. Senhores de Si: Uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Etnográfica Press, 1995.
- BADINTER, Elisabeth. XY: Sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Front. 1993. Tradução Magia Ignez Duque Estrada
- BARBOSA, Francirosy Campos. Hajja, Hajja: A experiência de peregrinar. São Bernardo do Campo: Ambigrama Editorial. 2021.
- BERGER, Peter. “Sobre a obsolescência do conceito de honra” seguido de “Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra”. In: RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, vol.14, (41). 2015. 7-20 p.
- BERLANT, Lauren. “Intimacy: A Special Issue”. In: Critical Inquiry, vol.24 (2): 1998. 281- 288 p.
- BOCHNER, Arthur. It’s About Time: Narrative and the Divided Self. In: Qualitative Inquire vol. 3 (4), Sage Publications, Inc: 1997. 418-438 p.

- BOCHNER, Arthur; Ellis, Carolyn. *Evocative Autoethnography: writing lives and telling stories*. England: Taylor & Francis/ Routledge, 2016.
- BUTLER, Judith. *Bodies That Matter: On discursive limits of “sex”*. Routledge:London. 1993
- BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Tradução: Renato Aguiar.
- CATALA-PEREZ, Daniel. *La Fiesta de Moros y Cristianos: herencia cultural compartida entre España y América Latina*. In: *América Latina, Globalidad e Integración*. (ed.) Antonio Colomer Viadel. Madrid: Ediciones del Orto, 2012.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval: Dos bastidores ao desfile*. 3.ed. ver. Rio de Janeiro: EdUFRJ. 2006
- CONNEL, Robert W. *Políticas da Masculinidade*. In: *Educação & Realidade* vol.20 n.2: 1995. 185-206 p.
- DELAMONT, Sara. *The only honest thing: autoethnography, reflexivity and small crises in fieldwork*. In: *Etnography and Education*, vol. 4, (1). Taylor & Francis, 2009. 51-56 p.
- DUPRONT, Alphonse. *Du Sacré*. Paris: Éditions Gallimard. 2013 .
- DUBISCH, Jill. *In a Different Place: Pilgrimage, gender, and politics at a Greek island shrine*. New Jersey: Princeton University Press. 1995.
- ELLIS, Carolyn; Adams, Tony E. & Bochner, Arthur P. (2010), “Autoethnography: An overview”. In: *Forum Qualitative Social Research* / *Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108> . Acesso em 28 mai.2022, 12:57
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado, de Jeanne Favret-Saada*. In: *Cadernos de Campo* n.13. 2005. Tradução Paula Siqueira, revisão Tânia Stolze Lima. 155-161 p.
- GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes. 1985 Tradução de Maria Célia Santos Raposo.
- GOLDMAN, Marcio. *Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica*. *Etnográfica* [Online], vol. 10 (1). 2016. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/3012>. Acesso em 28 mai. 2022, 13:00
- MARAK, Queenbala. *Writing the ‘Self’: Introducing autoethnography*. In: *Man in India*, vol.95, (1). 2015. *Serials Journals Publications*. 1-10 p.
- MARTINS, Moisés de Lemos; PALINHOS, Jorge. *Teatro Popular Auto da Floripes – Auto da Floripes e as Origens e Significado do Teatro do Espaço Lusófono*. *Ensaio Geral* vol.5, (10). Belém, 2013.
- MISKOLCI, Richard. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças – 2 ed. rev. e ampl.*. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2012. Série Cadernos da Diversidade 6.
- MUÑOZ, José Esteban. *Cruising Utopia: The then and there of queer futurity*. 10 th anniversary edition. New York: New York University Press. 2019.
- OLIVEIRA, João Manuel. *Trans-Ações de gênero, operando contra o sistema*. *Ex aequo* vol.38. 2018. 9-16 p.
- PANDIAN, Anand. *The Time of Anthropology: Notes from a Field of Contemporary Experience*. In: *Cultural Anthropology*, vol.27. 2012. 547-571 p.
- PEIRANO, Mariza G.S. *A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil*. Série Antropologia, 255. 1999.
- PINA-CABRAL, João. *Filhos de Adão, Filhas de Eva: A visão do mundo camponesa do Alto Minho*. 1ª ed. Portugal: Publicações Dom Quixote. 1989.
- RAMOS, Noémio. *Gil Vicente – Auto das Barcas: Inferno – Purgatório – Glória*. *História da Europa* 14. Lisboa: Lógos Biblioteca do Tempo. 2019.
- REDFIELD, Robert. *The Social Organization of Tradition*. In: *The Far Eastern Quarterly*, vol. 15, (1). 1955. 13-21 p.

REED-DANAHAY, Debora. *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*. Berg Publishers, 1997. _____. Bourdieu and Critical Autoethnography: Implications for Research, Writing, and Teaching. In: *International Journal of Multicultural Education*, vol 19(1). 2017. 144-154 p.

REESER, Todd W. *Masculinities in Theory: An introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing. 2010.

SANTOS DA SILVA, Douglas. *Sob o Véu de Floripes, sobre o tecido social: a construção do self através do ritual de iniciação*. Lisboa: ISCTE-IUL, 2020.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemologia do armário*. In: *Caderno Pau* (28), 2007. Tradução: Plínio Dentzien; Revisão: Richard Miskolci e Júlio Assis Simões. 19-54 p.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Mil Fontes, 2002. Tradução, prefácio e notas Jair Barboza. Revisão da tradução Karina Janini.

SINGER, Milton. *The Cultural Pattern of Indian Civilization: A preliminary report of a methodological Field Study*. In: *The Far Eastern Quarterly*. Vol 15, (1), 1955. 23-36 p.

REDFIELD, Robert. *The Social Organization of Tradition*. *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 15, (1), 1955. 13-21 p.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press. 1978.

WAGNER, Roy. *A pessoa fractal*. *Ponto Urbe* [Online], 8. 2011. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/173> ; DOI: 10.4000/pontourbe.173. Acesso em: 28 mai. 2022, 12:31:00.