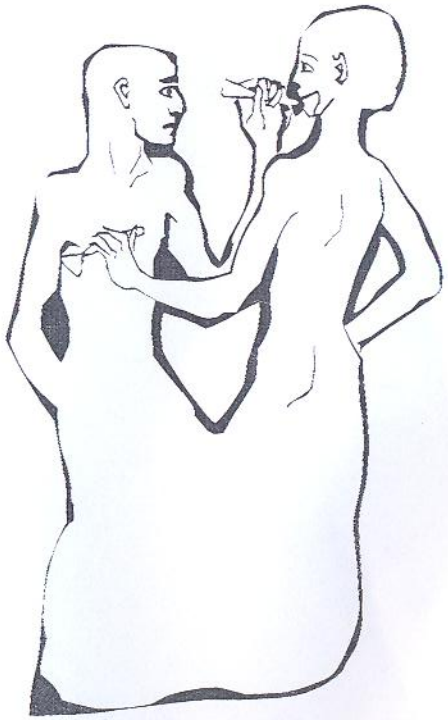
TRABALHO DE CAMPO & SUBJETIVIDADE



Florianópolis, 1992

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

TRABALHO DE CAMPO & SUBJETIVIDADE

-1-

FLORIANÓPOLIS, 1992

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

TRABALHO DE CAMPO & SUBJETIVIDADE
Publicação do Grupo de Estudos de Gênero & Subjetividade
Laboratório de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

EDITORA: Claudia Lago

ORGANIZADORA: Miriam Pillar Grossi

CAPA: Elsje Lagrou

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - UFSC
CAMPUS TRINDADE
88040-900 - FLORIANÓPOLIS - SC - BRASIL
TEL.: (0482) 31-9714

ÍNDICE

Na busca do "outro" encontra-se a "si mesmo"
Miriam Pillar Grossi 7

Uma Experiência Visceral
Elsje Maria Lagrou 19

Poder do "sujeito", poder do "objeto"
Elisete Schwade 41

Encontrando uma tribo masculina de camadas médias
Roseli Buffon 53

Na busca do "outro" encontra-se a "si mesmo"

Repensando o trabalho de campo a partir da subjetividade do(a) antropólogo(a)

Miriam Pillar Grossi

Esta publicação é fruto de discussões que estamos desenvolvendo no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSC em várias instâncias: nos encontros mensais de meus orientandos, nos seminários de "Na prática a teoria é outra" promovidos pelos mestrandos em 1990 , e nas disciplinas de "Métodos e Técnicas em Antropologia" e "Seminário de Projetos de Tese" que venho ministrando nos últimos semestres. Nosso projeto é de iniciar aqui uma série de publicações que discutirá o Trabalho de Campo a partir da experiência subjetiva de cada pesquisador.

A necessidade de pensar na relação do pesquisador com seu objeto de estudo, tem sido uma preocupação recente na Antropologia, apesar das referências já clássicas a autores como Malinowski, Levi-Strauss, Evans Pritchard e outros, em inúmeros capítulos introdutórios de trabalhos na área. Estas referências, no entanto, sempre se constituiram mais como algo periférico nas discussões sobre o Trabalho de Campo, do que como uma discussão específica da Teoria Antropológica. Meu pressuposto aqui é de pensar a relação entre o antropólogo e seus informantes em campo como central na construção de etnografias, conceitos e teorias na Antropologia.

Muitas vezes nos perguntamos como foi possível que dois antropólogos tenham chegado a observações tão díspares sobre um mesmo grupo ou manifestação cultural? Acabamos por nos convencer que as conclusões opostas são fruto da opção por diferentes Escolas de Pensamento Social.

O que proponho, arriscadamente, aqui, é pensar a diferença da interpretação como inerente à própria relação subjetiva que vai marcar indelevelmente cada Trabalho de Campo, experiência marcada pela biografia individual de cada pesquisador. Os trobliandeses que conhecemos são aqueles vistos a partir do olhar de Malinowski, um olhar historicamente marcado, sem dúvida, mas também um olhar formado pela história individual do pesquisador.

Não proponho transformar a Antropologia em Psicologia e passar a investigar as neuroses individuais que nos levaram a investigar assuntos como por exemplo Violência ou Canibalismo, Classes Médias ou Classes Trabalhadoras, Freiras ou Bruxas. Deixo a nossos psicanalistas, magos, xamãs, etc, a descoberta destas neuroses...

Quero aqui pensar na Antropologia como construída a partir da especificidade da relação entre o pesquisador que investiga um objeto similar a ele mesmo e do investigado que interage com o pesquisador, já que "o objeto antropológico é da mesma natureza que o sujeito..." (Laplantine,1988:91).

Um exemplo desta recente preocupação com o Trabalho de Campo é a exposição fotográfica sobre "Os bastidores da Pesquisa de Campo" organizada por Paula Monteiro na USP. Concordo com ela quando diz que:"É claro que o debate metodológico e a auto-reflexão sempre existiram na Antropologia. Eles são constitutivos das Ciências Humanas. No entanto, de um modo geral, eles estavam voltados para a questão fundante - como conhecer? - ou para a questão prática - para que conhecer? - Ao

colocar sob o foco dos refletores o que normalmente se vivia atrás do pano - as estratégias do pesquisador, seus afetos, o modo como o pesquisado o vê e acolhe, as condições muitas vezes precárias em que sua pesquisa se realiza - erigimos o avesso da pesquisa como constitutivo do conhecimento" (1991).

O antropólogo em campo

Muito já se falou sobre a "emergência do sujeito" e a "volta do indivíduo" nas Ciências Sociais Contemporâneas (1). Sem me deter no debate suscitado por correntes de pensamento a respeito do significado sociológico e/ou político do individualismo na sociedade "pós-industrial", "pós-moderna" ou na "modernidade" busco aqui recuperar as críticas e análises feitas por estes autores sobre o significado da relação pesquisador/pesquisado, no nosso caso, antropólogo/ informante.

O espaço privilegiado para esta discussão, constituidora do próprio campo antropológico, tem sido os relatos feitos por antropólogos de seus "encontros etnográficos". Hoje já é possível que se fale deste encontro nos capítulos introdutórios das obras antropológicas, no entanto, a marca dos "clássicos" é que eles só relataram tardiamente sua experiência em campo num livro/diário.

Muitos deles quando já tinham sua carreira estabelecida, como é o caso de Lévi-Strauss (Tristes Trópicos), Georges Balandier (Afrique Ambigue), David Maybury-Lewis (O Selvagem e o Inocente), Margareth Mead (Letters from the field), Michel Leiris (Afrique Fantome) e o caso paradigmático do Diário de Malinowski (A Diary in the Strict Sense of the term) publicado por sua mulher alguns anos após sua morte (1967).

Estes livros/diários falam das ambiguidades, das angús-

tias e do sofrimento do antropólogo "ser humano" face ao "outro" exótico, selvagem, primitivo, etc. No contato com o "outro", o antropólogo se pergunta "afinal quem sou eu mesmo?, "o que significa minha própria cultura?", "quem é o selvagem e o civilizado?'. Mas este "mergulho na subjetividade", era até pouco tempo atrás visto ora como "indiscrição" ora como "auto exposição ridícula". Por isto os autores deixavam bem claro nas introduções destes diários que aquilo "não era antropologia", que eram relatos "literários" de suas experiências pessoais. Creio não ser por acaso que muitos destes livros tenham sido publicados ou republicados recentemente em coleções de grande circulação mais voltadas a um público não acadêmico (no caso dos franceses em algumas coleções de livros de bolso como Terre Humaine).

A revalorização desta experiência subjetiva do contato com o outro me parece estar profundamente ligada ao questionamento dos paradigmas da Antropologia feito tanto pelos Pós-Modernos (como por exemplo no livro "Um etnólogo no Marrocos" de Paul Rabinow:1988) quanto por algumas antropólogas feministas, particularmente norte-americanas (Strathern:1987) que se propõem a repensar a relação sujeito/objeto a partir da ótica das relações de gênero.

Pensando a subjetividade a partir do gênero

Com o relativismo se aceita que a Antropologia foi por muito tempo etnocêntrica. Com a inserção das mulheres no campo antropológico se descobre também que a Antropologia era androcêntrica, que a "busca do outro" era sempre a de um homem falando com e em nome de outros homens. Margareth Mead, Ruth Benedict e algumas de suas seguidoras vão ser as primeiras a pensar as culturas não só do ponto de vista dos homens mas

também das mulheres. Seguindo esta postura, Anette Weiner (A riqueza das Mulheres:1983) vai às Ilhas Trobliandesas e descobre ao escutar e observar as mulheres, que há outra troca tão importante quanto o famoso Kula descoberto por Malinowski, o Dala, riqueza das mulheres, ligada às cerimônias de vida e de morte. Malinowski não tinha visto nada disto porque não teve acesso ao universo feminino.

No entanto, a subjetividade que leva a repensar a produção do conhecimento antropológico vai mais além do que simplesmente pensar no "ponto de vista da outra". Marilyn Strathern (1987) ao analisar o desenvolvimento da Antropologia Americana pós 68 aponta para o fato de que foram as mulheres que trouxeram para a antropologia as questões relativas à relação sujeito/objeto por suas próprias "implicações" enquanto mulheres investigando outras mulheres. As antropólogas pós 68 partiam em campo se auto-questionando enquanto mulheres porque estavam imersas, enquanto indivíduos modernos, na "crise da identidade feminina no Ocidente". Auto-questionamento presente e central na constituição da "identidade feminina", marcada no Ocidente pelo vínculo das mulheres com o espaço do privado.

Na construção ideológica do gênero feminino a noção de "natureza feminina" vai ser central: as mulheres são vistas como mais emotivas por sua psique mais fraca, ligadas ao afetivo pelo destino "natural" da maternidade, portanto mais próximas do "oculto" e do "sagrado" como já apontava e questionava Durkheim (As formas Elementares da Vida Religiosa). Se por um lado a "tendência natural" das mulheres à subjetividade explicaria a presença deste elemento em sua prática de campo, por outro lado este mesmo "traço cultural de gênero" vai ser o elemento desencadeador do que chamo aqui da "emergência do subjetivo" no trabalho de campo. É importante, no entanto, relativizar esta "emergência", uma vez que parte significativa das antropólogas

nunca se questionou sobre sua experiência, assumindo integralmente a racionalidade do Pensamento Social Ocidental Moderno.

Alguns relatos de mulheres em campo mostram como elas vivenciaram e refletiram sobre o deslocamento permanente entre a própria identidade, o "eu" e a identidade dos "outros" (homens e mulheres), redefinindo sua própria identidade de mulher, pesquisadora, engajada e nao apenas de "cientista neutro e assexuado". O exemplo de Vanessa Maher (Il pottere de la complicitta) sobre seu trabalho de campo no Marrocos é paradigmático neste sentido. Para ela, a questão central não vai ser o conflito homem/mulher, mas sim a relação da Antropóloga mulher com as mulheres investigadas. Quando ela deixa de ser considerada "outra" (pesquisadora) e passa a ser "explorada" pela dona da casa que a hospeda, que a toma como filha, logo "igual", ela finalmente consegue entender as difíceis relações entre mãe e filha na cultura mediterrânea. Ora esta "descoberta" é permeada por seus sentimentos de filha em relação à sua própria mãe inglesa.

Além desta descoberta da identidade feminina pelo jogo de contraste igualdade X diferença, outra questão central será a de problematizar a subjetividade na prática antropológica a partir dos conflitos vividos em campo ligados à sexualidade. De um lado,as mulheres/mulheres que são vistas pelos informantes como sexualmente disponíveis e de outro as mulheres/neutras que deixam de ser identificadas socialmente por seu gênero biológico. O depoimento de Ruth Landes (1986) que investigou o candomblé em 1938 na Bahia é um bom exemplo do "perigo da sexualidade feminina". Quarenta anos depois de sua estada no Brasil, ela conta num livro intitulado "Women in the Field" como foi quase impedida de realizar sua pesquisa por se tratar de uma mulher sozinha, acusada publicamente de não ser uma "cientista" e sim uma "americana sem família", "mulher de vida fácil". Ela mes-

ma, casada, discorre sobre o imaginário social a respeito da Antropóloga viajando sozinha, longe de seus parentes e de seu cotidiano. Talvez para se proteger deste risco, muitas antropólogas se escondem sob a capa de um "terceiro gênero", nem homem, nem mulher, mas um ser neutro e assexuado. É o caso do relato de Daniele Jonckers (1984), que entre os Minyanka do Mali "não era considerada mulher" nem pelos homens, nem pelas mulheres e sim "estrangeira porque vinda do exterior, viajando sozinha e dirigindo um carro". Estruturalmente ela acaba sendo assimilada ao grupo dos velhos porque é com eles que ela convive e com quem é "iniciada" em conhecimentos inacessíveis tanto às mulheres do grupo quanto aos homens mais jovens. Neste depoimento nos defrontamos com outro mito de nossa disciplina, o que Roseli Buffon (nesta coletânea) chamou do "mito do Antropólogo Assexuado". Mito que vai ser inclusive abalado com a publicação do Diário de Campo de Malinowski onde lemos, incrédulos, suas fantasias e relações com nativas e nativos trobliandeses. Mas como? Não aprendemos que o Antropólogo em campo não tem desejo? Que em campo devemos ter apenas sentimentos "elevados", longe de qualquer relação com os sentimentos que vivenciamos em nosso cotiano, com iguais?

Os homens antropólogos pouco explicitaram seus questionamentos subjetivos ligados às suas identidades de gênero (muitas vezes sobre sua identidade de dominador branco ocidental), logo os questionamentos da relação sujeito/objeto trazidas por eles remetiam muito mais a destruir o "mito do antropólogo neutro" e a questionar a problemática do poder (entre outras a questão do colonialismo e suas consequências nos povos colonizados como denunciou Balandier em Afrique Ambigue).

Poucos são ainda os relatos masculinos que apontam para os sentimentos pessoais e subjetivos na descoberta dos sentimentos e da "cultura" alheia. Um dos raros depoimentos sobre a

emergência da subjetividade como constituidora do objeto de conhecimento é o de Danforth em seu livro sobre A morte na Grécia Rural (1982) (citado por Geertz) onde ele descobre o significado da morte para um grupo de camponeses gregos a partir de seu próprio sentimento de perda suscitado por uma canção em um velório: "...quando começaram a cantar um lamento sobre a separação violenta de dois irmãos pensei em meu próprio irmão e chorei. A distância entre eu mesmo e o outro tinha se tornado realmente pequena (pgs 5/7 tradução minha)."

Como conviver com o outro, pensar a si mesmo, sem sofrimento? Poucos são ainda aqueles que inseriram em seu trabalho a proposta do etnopsicanalista George Devereux de que é pela angústia que é possível "produzir conhecimento" (1985).

Todos nos emocionamos ao ler "anthropological blue's"onde Roberto Da Matta descreve o sofrimento do antropólogo solitário no Trabalho de Campo. Mas quantos de nos achamos que valia a pena falar destes sentimentos? Nunca li ninguém descrevendo o seu medo de sair em campo, angústia que me toma a cada vez que arrumo as coisas no carro para um "agradável fim de semana" no hotel do convento das freiras que estudo em Santa Catarina. Medo que percebo nos relatos angustiados de meus alunos quando devem finalmente iniciar a sua "viagem antropológica".

Concluindo

Tentamos nesta publicação abordar algumas questões em torno da "viagem antropológica" ligada à nossa própria experiência de pesquisa. Apesar da diversidade destas experiências alguns pontos parecem recorrentes na maior parte dos trabalhos: a angústia decorrente do contato com o "outro", a problemática da

"sedução" mútua no trabalho de campo, a preocupação com o "mito do antropólogo assexuado" que parece mais presente no relato das antropólogas, as complexas relações de poder que se estabelecem entre "nativos" e pesquisador, a dimensão política do trabalho do antropólogo em contato com grupos "marginalizados", e as ambiguidades dilacerantes com as quais os pesquisadores se defrontam no momento de "escrever sobre os outros".

Se a escolha de um determinado grupo como objeto de estudo é vivida com dificuldades por todos os pesquisadores, como relata Elisete Schwade, todos descobrem rapidamente que para "descobrir o outro" é preciso "seduzi-lo". Esta sedução toma formas variadas dependendo do grupo estudado e do nível de identificação do antropólogo com seus informantes. Elsje Lagrou reflete sobre a necessidade de "dar" para criar laços. Elisete nos fala da necessidade de se identificar com o projeto político do grupo de assentados. Mas é Roseli quem discute mais profundamente a sedução, a partir da inversão que sua presença feminina provoca na vida dos informantes homens.

Tanto Elsje Lagrou que viveu entre os índios Kaxinawá, quanto Elisete Schwade que compartilhou do cotidiano de um grupo de militantes camponeses assentados, relatam suas ambiguidades sobre o "que dizer ou não". Ambas nos falam de "poder". Não apenas sobre o poder do antropólogo de interpretar o outro, mas de ser seu "intermediário" no contato com a sociedade mais ampla. Como falar "a verdade", o que se viu no contato com o "outro" sem incriminá-lo e dar armas para os grupos que preferem vê-lo dizimado ou desmantelado?

Num texto intitulado "Misticismo e Reflexão", Luis Eduardo Soares (1989) mergulha na subjetividade nos relatando sua "viagem" com o Daime. Encontrar o outro vomitando juntos, seria uma das formas de se auto-encontrar? Todo mundo já disse mas nunca é demais lembrar que só se encontra o outro, encon-

trando a si mesmo. Os relatos que serão feitos aqui nos falam de que forma esta auto-busca influiu na interpretação que cada um fez de seu objeto. Penso que não foi o acaso que levou cada um de nós a seguir uma trilha diferente, pois na verdade cada caminho reflete a forma individual e subjetiva do encontro de si mesmo a partir do encontro com o outro.

Nota:

(1) Além dos estudos sociológicos franceses da equipe de Touraine e da obra de Lyotard,me refiro sobretudo à corrente americana dos Pós-Modernos ou Pós-estruturalistas (Caldeira:1988 e Salazar:1991)

Bibliografia

BALANDIER, Georges: *Afrique Ambigue*, Paris, Seuil,1985.

CALDEIRA, Tereza: "A presença do autor e a pós-modernidade na Antropologia", *Cadernos CEBRAP*.

DA MATTA, Roberto: "Anthropological Blues", in NUNES, Edson (org.) A Aventura Sociológica.

DEVEREUX, George: *De la ansiedade al método em las ciencias del comportamento*, México/Madrid/Bogotá, Siglo Veintiuno Editores, 1985.

FAVRET-SAADA, Jeanne: *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Editions Gallimard, 1977.

GEERTZ, Clifford: *El antropologo como autor*, Barcelona/Buenos aires/México, Ediciones Paidos, 1989.

GROSSI, Miriam Pillar: *Em busca de outros e outras: Gênero, identidade e representação na Antropologia*, I Seminário Regional Sul da Abralic, Florianópolis, 30 de outubro a 1 de novembro de 1991, mimeog.

JONCKERS, Daniele: "Chez les Minyanka (Mali)" in *Les Cahiers du Grif* nº 29, Bruxelles, automne 1984, pp 23/32.

LANDES, Ruth: "A women anthropologist in Brazil", in: GOLDE, Peggy: *Women in the field*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press,1986.

LAPLATINE, François: *Aprender antropologia*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1988.

LEIRIS, Michel: *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *Tristes Tropiques*, Paris, Libraire Plon, 1985.

LOURAU, Rene: *Le journal de recherche*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988.

——— "Implication et surimplication", in: *Revue du Mauss* nº10, 4eme trimestre, 1990, pp 110/119.

MAHER, Vanessa: *Il pottere della complicitta,* Milano, Ed. Feltrinelli, s/d.

MALINOWSKI,Bronislaw: *Journal d'ethnographe*, Paris, Editions du Seuil, 1985.

MAYBURY-LEWIS, David: *O selvagem e o inocente*, Campinas, Editora da Unicamp, 1990.

SALAZAR, Cláudia: *O "outro" enquanto sujeito: a problematização pós-estruturalista*, I Seminário Regional Sul da Abralic, Florianópolis, 30 de outubro a 1 de novembro de 1991, mimeo.

SOARES, Luiz Eduardo: *Misticismo e Reflexão*, mimeo., Rio de Janeiro, Comunicaçoes do Iser 37.

STRATHERN, Marilyn: "L'Etude des rapports sociaux de sexe: evolution personnelle et evolution des theories anthropologiques", in: *Antropologie et Societes II* (1), 1987, pp 9/18.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *O campo na selva, visto da*

praia (fazendo etnologia indígena no Museu Nacional, 1974-90), XIV Encontro Anual da Anpocs, Caxambú, 22 a 26 de outubro de 1990.

WEINER, Anette: *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes,* Paris, Editions du Seuil, 1983.

Uma Experiência Visceral

Pesquisa de Campo Entre os Kaxinawá (1)

Elsje Maria Lagrou

"Vivemos neste lugar faz muito, muito tempo, desde o tempo em que o mundo ainda não tinha esta forma. Aprendemos com os antigos que somos uma parte muito pequena deste universo imenso, companheiros de viagem de todos os animais, as plantas e as águas. Somos todos uma parte do todo, não podemos negligenciar ou destruir nossa casa. E agora queremos falar para os que ainda não conseguem ver o mundo desta maneira, para dizer-lhes que juntos temos que cuidar do barco no qual estamos velejando."

Ailton Krenak (2)

Cheguei a Rio Branco no final de março de 1989, último mês da época de chuva. Era um momento importante para a política indígena do Acre, porque houve um encontro onde, pela primeira vez, índios e seringueiros estiveram juntos: o Primeiro Encontro dos Povos da Floresta. Este encontro pretendia unir a luta dos seringueiros pelas reservas extrativistas, iniciada por Chico Mendes (assassinado por fazendeiros em dezembro de 1988), à reivindicação das terras pelos indígenas. O encontro com os indígenas já tinha sido planejado por Chico Mendes no ano anterior, quando do Primeiro Encontro do Conselho Nacional dos Seringueiros. O interesse dos dois grupos é o mesmo: salvar a floresta, e com ela sua maneira de viver e de ganhar a vida.

O encontro tinha sido organizado pelo Conselho Nacional dos Seringueiros e pela União das Nações Indígenas (UNI-Norte), com apoio de entidades atuando na região (CPI-Acre, CTA, CIMI, Sindicatos dos trabalhadores rurais do Acre (Xapurí, Cruzeiro do Sul, Tarauacá, Feijó). O CEDI estava presente, assim como Ailton Krenak, liderança nacional da UNI, junto com representantes de várias organizações internacionais, que apóiam projetos de proteção da floresta amazônica.

Este encontro significou para mim um primeiro mergulho na política indigenista da área e uma possibilidade de enquadrar o grupo Kaxinawá neste contexto maior da cultura amazônica e da história do Acre. Tive a oportunidade de conhecer os antropólogos e indigenistas que trabalham na área e de falar com lideranças de vários grupos indígenas.

Foi alí que me encontrei com o líder Kaxinawá da área indígena do Alto Purus (AIAP), apelidado Pancho. Fui apresentada a Pancho pelo antropólogo acreano Terri Aquino e pelo indigenista Luis Carvalho, pessoas de sua confiança. Com a promessa de comprar uma "rabeta" para seu motor, o líder concordou em me levar para sua comunidade e logo na mesma hora, me deu um nome Kaxinawá: Incaban. O nome é uma tarefa para se integrar na vida social do grupo, já que é a partir do nome que a gente sabe quem temos que 'aprender a chamar' de cunhado ou cunhada, quem de irmão etc. Muito difícil, não consegui até agora.

Depois da reunião com os seringueiros, Ailton Krenak organizou mais uma semana de reunião com as lideranças indígenas, para consolidar o trabalho da UNI na região. Os indígenas do Acre recebem apoio de várias entidades com sede na capital: a CPI, o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e a FUNAI. Durante os preparativos da viagem, pude observar a agilidade

política dos Kaxinawá em medir a ajuda que cada uma destas entidades podia e estava disposta a dar.

A proposta de Ailton Krenak, no entanto, era de tentar conseguir uma maior independência financeira e profissional, através de projetos próprios de educação, incluindo a formação de um ou dois jovens de cada povo no Rio de Janeiro e em São Paulo, e o desenvolvimento da pesquisa sobre o meio ambiente, de acordo com o espírito da floresta. Por enquanto, a assistência técnica e financeira de organizações amigas como a CPI e o CEDI era indispensável e a colaboração o seria sempre. Mas a longo prazo era preciso obter um controle maior pelas próprias nações indígenas. Para isto o trabalho teria que ganhar uma dimensão nacional, com relações estreitas entre os núcleos e o centro de informação em São Paulo (3).

Estes dois encontros teriam uma grande repercussão nas reuniões das três comunidades Kaxinawá da área indígena do Alto Purus (AIAP), à que assistiria no primeiro período de minha estadia no Purus.

Estas reuniões tinham sido organizadas por Si, Kaxinawá do Rio Jordão, onde Terri Aquino tinha começado seu trabalho de demarcação das terras e de organização de cooperativas independentes do patrão seringalista nos anos setenta. Si estudou e trabalhou durante quatro anos em Rio Branco com a equipe da CPI e é ligado ã sede da UNI da mesma cidade. Conhecendo bem o trabalho dos antropólogos, e incentivado pelas idéias de Ailton Krenak, Si decidiu viajar para o Purus e para o Peru, para filmar e fotografar festas, gravar entrevistas, mitos e canções dos seus parentes.

Sua visita e suas idéias a respeito de grandes projetos que uniriam seu povo dos dois lados da fronteira causariam entusiasmo e originariam novos sonhos, um aspecto interessante da "geopolítica" Kaxinawá de hoje em dia. O que ficou claro para mim,

nestas três semanas em Rio Branco, e nas reuniões depois, é que os Kaxinawá no vivem nem um pouco isolados das novas tendências da política indigenista e acompanham estes acontecimentos com muita atenção.

Depois de duas semanas de reuniões intensas e longas em Rio Branco, a maioria dos participantes estava com gripe. E as gripes amazônicas são fortes, como pude constatar. A gripe tornou-se parte de meu preparo físico para a viagem. Uma semana depois, armada de anticorpos, mosquiteiro, rede e malas, viajei com Pancho de avião para Manuel Urbano, pequeno vilarejo na beira do Rio Purus.

Neste pequeno porto estava o barco de Pancho, com dezenas de Kaxinawá que tinham ficado lá por motivo de doença, para conseguir aposentadoria ou para cuidar do barco. O porto conta com algumas lojas, um serviço de correios e telégrafos, uma prefeitura municipal e uma pensão onde ficou hospedado o chefe do posto da FUNAI.

O chefe do posto já sabia de minha vinda e não criou problemas porque eu era convidada do líder indígena. Ele foi o primeiro a me informar sobre a existência da nova comunidade, Moema, fundada por dissidentes de Cana Recreio, a comunidade de Pancho. Depois, este acontecimento se revelou como o assunto mais falado, em voz baixa, nas ruas de Manuel Urbano, e os Kaxinawá me perguntaram, "e você, para qual das aldeias vai?". Pessoas de Cana Recreio me diziam que em Moema ainda não tinha roçado e que o pessoal lá estava passando fome; pessoas de Moema me diziam que lá tinha muita caça e açaí.

A invasão e a independência de pesquisadores é relativa, pelo menos entre os Kaxinawá. Eles sabem muito bem porque os trazem e como livrar-se dos antropólogos. A presença ou não do estrangeiro na aldeia é amplamente discutida e ponderada pelo plenário da comunidade, onde participam homens e mulheres e

onde cada um expõe seus argumentos, inclusive o próprio pesquisador, que é chamado para o meio do círculo, onde, sentado num banquinho, é solicitado a explicar à comunidade o que vem fazer e como pretende ajudá-los. Uma reunião desta natureza me esperava na aldeia e me lembro muito bem como, na hora de minha defesa, estava ciente de que o plenário podia decidir me mandar de volta com o primeiro barco que passasse, se a maioria o quisesse.

Mas estávamos ainda no porto, em no-men's land. Meu comportamento ali, onde eles estavam sem recursos e enfraquecidos pela estranheza, seria crucial no julgamento depois: ela é yauxi, sovina, ou duapa, generosa; damos-lhe uma chance ou não.

A saída do barco dos Kaxinawá demorou porque organizaram uma festa para os seringueiros no dia do índio. "É a primeira vez", me explicou Pancho, "que mostramos nossa festa, o katxanawá, para os seringueiros, aqui, em Manuel Urbano. Tínhamos vergonha de mostrar nossos costumes, mas já dançamos em Rio Branco, e isso aí é para mostrar que agora temos confiança, que o prefeito nos deu uma casa de presente, isto é muito importante."

Os homens foram caçar e eu embarquei numa caçada aos jacarés com os líderes e a sogra de Pancho que, somente ao anoitecer, percebeu que iríamos pernoitar lá mesmo, rio acima, e que não tinha trazido cobertor nem mosquiteiro. Nesta primeira viagem já aprendi que à sogra do chefe não se nega nada e Pancho me sugeriu que lhe emprestasse minha rede.

Voltando da caçada noturna, colhemos palha para fazer a roupa dos ni nawa (espíritos da floresta), cobrindo o corpo e a cabeça de verde. O grupo aproximou-se da casa do índio, cantando ho ho, ho ho. A dança dos ni nawa aconteceu na parte central da casa, mas a casa, não aguentando o peso de tanta gente, começou a se inclinar. O susto encerrou a apresentação e todos fugiram

gritando. Depois foi servido carne e macaxeira (mandioca) para os convidados.

No dia seguinte, de madrugada, o barco saiu rio acima. Subindo, a viagem até Cana Recreio demora entre quatro e cinco dias, ou mais, se o rio estiver baixo. Descendo, é possível chegar em três ou quatro dias, mas somente quando os tripulantes estão com pressa. Normalmente há paradas e visitas às aldeias dos Kulina e a algumas casas de seringueiros no caminho. Ou pára-se para caçar um bando de macacos à beira do rio, para pescar, ou para tomar banho. Problemas com o motor ou falta de gasolina, também são uma razão frequente para se ficar parado durante horas.

Já no primeiro dia de viagem aconteceu algo crucial para minha pesquisa. A sogra de Pancho, Maria Pinheiro, estava me observando enquanto escrevia meu diário de campo, e me pediu o lápis. Com este ela riscou em sua mão, sem efeito. Dei-lhe uma caneta e ela me mostrou o desenho que tinha feito. Peguei papel e outras canetas coloridas e ela pôs-se a desenhar com uma dedicação espantosa. Desenhou umas vinte e nove folhas durante os quatro dias de viagem, parando somente para comer, para sair do barco, ou quando começava a escurecer.

Somente no segundo dia de viagem alguns rapazes me pediram papel e caneta. O desenho deles não tinha nada a ver com as linhas labirínticas e geométricas com que Maria preenchia o papel. Eles desenhavam pessoas, pássaros, animais e casas. Perguntei se isto era kene também, e me responderam que não, que isto era dami, boneca, imagem, outra coisa; que homem não fazia kene e que estes desenhos de figuras eles tinham aprendido a fazer na escola.

No penúltimo dia de viagem, o velho senhor Agosto, sogro da nova liderança de Moema, me pediu, rindo como quem está pedindo algo totalmente inusitado, papel e caneta. Ele quase

não tinha saído do lado de Maria, enquanto esta estava desenhando e não resistiu à tentação. Ele fez, com mão firme e ligeira uns desenhos muito interessantes; lembravam o kene de Maria, mas eram mais soltos e muito expressivos. Não seguiam o padrão mais equilibrado e refinado dos desenhos das mulheres. Seus desenhos provocaram risos e comentários de todos e Maria, parecendo levemente irritada, disse que isso era "kenemaki" (não é desenho), "isso que Agosto está fazendo, não presta". Agosto concordou com o julgamento, rindo.

Imaginei, ainda na viagem, que deveriam existir nomes para os diferentes motivos. As respostas às minhas perguntas eram evasivas; é kene besti (só desenho), disse Maria. Não insisti, era cedo ainda e em grupo as pessoas pareciam menos dispostas a falar que sozinhas.

Neste momento, Si aproxima-se do lugar onde estamos sentados, pega o desenho mais elaborado de Maria e escreve em letra pequena um nome sob um dos motivos: makadantxantu. Depois mostra o que fez a Maria e lê o nome. Ela sorri, estava certo. Este nome virou um fetiche para mim, ninguém queria traduzí-lo, e parecia que nele se escondia o segredo do universo gráfico Kaxinawá. Era uma pista: a partir deste momento sabia que existiam termos para distinguir tipos de desenho. Assim iniciou, logo no começo, o que seria, digamos, o roteiro da minha pesquisa: a coleta de desenhos e a caça aos nomes. Os nomes e seu significado, sendo um segredo se desvendando somente aos poucos, congruente com a confiança que também ia conquistando somente aos poucos.

A primeira impressão mútua, no início da viagem de barco, iria servir de base para minhas relações nos próximos meses. Maria era de fato a líder feminina de Cana Recreio, uma personalidade dominante, mãe da mulher de Pancho. Não teria sido muito vantajoso tê-la como inimiga. Ela tinha gostado,

porém, de ter podido dormir na minha rede na noite do jacaré, gostou das canetas e do papel, e me premiou durante os almoços com bolinhos de comida (uma mistura de jacaré com macaxeira, molho e sal) que colocava em minha boca enquanto segurava minha perna. Como apreciava estas mensagens não-verbais neste ambiente fechado onde se falava quase somente Kaxinawá!

Depois de cinco dias de viagem, chegamos em Cana Recreio, primeira aldeia Kaxinawá na margem esquerda, subindo o rio (tínhamos passado três aldeias Kulina e uma Yaminawa; do lado direito moram algumas famílias de seringueiros). O pessoal ouviu o barco de longe e a comunidade toda estava na praia quando o batelo chegou. Muitas pessoas tinham o rosto e os braços pintados de genipapo ou urucum, e algumas jovens de batom. A curiosidade era grande. Os rapazes pegaram as malas dos viajantes e subiram o barranco; eu segui Pancho e sua família para sua casa.

Todo mundo se reuniu no pátio, em frente à casa de Pancho, onde os homens se sentaram num circulo à esquerda, as mulheres com as crianças em outro, à direita, perto do fogo. Inverso da separação de espaço entre os sexos que tinha observado na viagem, onde as mulheres sempre comiam no barco e os homens perto do fogo, na beira do rio. Durante a viagem, são os homens que assam a carne, o peixe e a banana na brasa e as mulheres mandam do barco uma panela com macaxeira, banana ou mingau em troca de alguns pedaços de carne.

A comida era servida somente para os homens: mingau de banana, banana verde cozida, macaxeira e carne. Para nós, mulheres, não tinha nada por enquanto. O que , evidentemente, me estranhou um pouco ainda mais porque estava com fome. Mas logo uma senhora me pegou no braço e me levou para sua casa. Lá ela me deu banana assada, mudubim (amendoim) e um mingau de açaí. Sua filha tinha uma pintura facial muito delicada. Disse a ela que gostava. Enquanto eu comia um pouco, ela foi se preparar

para me pintar. Meu comentário ingênuo tinha sido totalmente de acordo com a etiqueta Kaxinawá de como se deve entrar numa casa quando se vem de fora. Diz-se: "Ba, en ma huaii! Nane hayamen? Biwe min ea kene idan." ("Amiga, já cheguei! Tem genipapo? Vai pegá-lo e faz um desenho para mim.") (McCallum, 1989:373).

A mulher usou um pauzinho fino, enrolado com algodão que molhou num líquido transparente, cinza, guardado numa cuia. Tive que sentar num banquinho de madeira, com a cabeça para trás. Ela pintava com uma mão firme, seguindo as ondas e curvas do rosto. Pintou desde as minhas pálpebras até a ponta do nariz e me mandou ficar imóvel durante alguns minutos, até o genipapo secar.

Depois de liberada, voltei para a casa de Pancho, onde tinha chegado a vez das mulheres comerem. Maria me chamou e me ofereceu os melhores pedaços de carne. O ritmo das conversas era agitado, ouvi várias vezes meu nome e o de minha colega, uma linguista que estava na aldeia e que ainda não tinha aparecido. Depois da refeição, a sogra e a mulher de Pancho me levaram para o igarapé onde tomamos banho e lavamos roupa.

Tinha ficado curiosa para ver minha colega. Fui procurá-la e a encontrei numa casa na periferia da aldeia onde estava de visita. Ela me convidou a ir em sua casa onde conversamos durante horas. A partir de suas experiências, seus problemas e sua atitude, pude refletir sobre meu próprio comportamento e papel dentro da comunidade. A experiência dos Kaxinawá com ela e outros pesquisadores que me precederam (na mesma aldeia, Cecilia McCallum, e no Peru vários outros), com o pessoal do SIL (Summer Institute of Linguistics, no Peru), e com as visitas esporádicas do CPI, do CIMI e da FUNAI, determinava as expectativas dos Kaxinawá com relação ao papel que eu iria desempenhar em suas vidas.

Todos os pesquisadores de campo, missionários, funcionários do governo e visitantes da cidade que os Kaxinawá conheceram, tiveram um papel ativo nas suas vidas. Alguns, como os missionários do SIL (Instituto de Verão), chegaram providos de recursos econômicos e logísticos impressionantes. Outros, como voluntários do CIMI e representantes da Comissão Pró-Índio chegaram com idéias combatentes e, às vezes, com dinheiro para projetos.

Os Kaxinawá e outros povos como eles, começaram a esperar ajuda ou interferência de pessoas como eu. "Ficaram surpresos e nem um pouco satisfeitos quando eu demonstrava desejo de aprender sua língua e de participar da vida econômica e social do lado deles", escreve McCallum (4) (5).

Os Kaxinawá esperavam um engajamento com efeitos concretos. Esperavam medicamentos e assistência médica, ajuda na escola e na venda dos seus produtos artesanais e projetos. O projeto tornou-se um tipo de cargo cult; com palavras batidas à máquina, é possível conseguir qualquer coisa: um barco cheio de sonhos. Os Kaxinawá comparam os visitantes entre si em termos de generosidade (yauxi versus duapa); um julgamento muito sugestivo que não deixa nenhum pesquisador indiferente.

Com relação à integração do pesquisador na vida social e cultural, o engajamento a longo prazo é importante. Me explicou o velho que somente me ensinaria algo de valor se eu voltasse, voltasse para ficar, para viver entre eles, com marido e família (ou escolhesse um marido entre eles) porque senão, para que me serviria saber "nossa língua e nossos costumes"? Fiquei sem resposta.

Os Kaxinawá esperam interferência do pesquisador. Mas que tipo de interferência? Interferindo na política interna do grupo, corremos o risco de nos enganar quanto à dinâmica de conflito do grupo. O antropólogo acreano Terri Aquino, com mais

de dez anos de experiência na área, me deu o seguinte conselho: "fique sempre do lado da liderança". Este conselho mostrou-se mais sábio do que pude imaginar ao ouví-lo. O líder Kaxinawá só existe enquanto tiver a confiança do grupo, e isto apesar das, ou graças às, críticas que recebe. Os Kaxinawá não precisam da ajuda de alguém de fora para dar uma solução a conflitos de legitimidade, mas depois de muita convivência é difícil, ou quase impossível, manter-se neutro. Como entender o papel que a comunidade parece dar a você à luz de sua presença passageira?

Tentei observar antes de agir, e os Kaxinawá me ajudaram a medir minha atitude com suas histórias sobre outros pesquisadores, do que tinham gostado e não gostado. Tive que aprender a pesar as palavras e entender a razão de ser de informações que inicialmente me pareciam contraditórias demais (o medo da mentira). Tentei adotar uma atitude transparente sem tentar esconder coisas nem palavras.

No início, durante as duas primeiras semanas, hábitos de como sentar, como tomar banho, pegar comida, etc., não eram evidentes. A gente não está acostumado a pensar os processos vitais conscientemente, mas neste ambiente diferente, de calor tropical, povoado de nuvens pretas de pium (borrachudos) e mosquitos, num espaço onde nunca se está sozinho e ao mesmo tempo muitas vezes só (por não entender nada do que está sendo dito ao meu redor e sobre mim), me entreguei a uma comunicação interior contínua, examinando e observando o que acontecia comigo e com os outros.

Suava, mesmo sem fazer nada; eles (quase) não suavam, mesmo transportando peso e correndo. E eu não era a única a perceber esta diferença. A partir do momento em que entrei no barco em Manuel Urbano, as mulheres começaram a me examinar: tocavam minha pele e sorriam, comentavam o suor e o cheiro, a textura e a cor nawa. Comecei a examinar estas coisas mais de

perto e descobri que a vitamina B (boa para espantar mosquitos) altera o cheiro do corpo, razão pela qual logo deixei de usá-la. Depois de duas semanas quase não suava mais e meu cheiro tinha se tornado igual ao deles.

O cheiro é muito importante para os Kaxinawá. É sempre crucial no processo subjetivo de atração e rejeição, mas tem um papel também na identificação de alguém como alguém de nós ou um outro. Me lembro as conversas na cidade sobre o cheiro do índio, sabemos do racismo expresso na constatação que o negro cheira. Uma antropologia do cheiro valeria a pena.

Tinha um perfume altamente atraente para os Kaxinawá: o Autan. Passá-lo escondido na mata (sem acompanhantes, o que uma mulher não deve fazer nunca), não adiantava. Voltava e todo mundo comentava o cheiro do xiun dau (remédio para pium). Não havia nenhuma preciosidade que tentasse poupar com maior cuidado, como se minha sobrevivência na selva dependesse dela. As histórias dos Acreanos sobre as pernas inchadas e infeccionadas, provocando febre e feridas nas "paulistas" (gente que vem do Sul) estavam gravadas na minha memória. Mas os Kaxinawá testaram nossa generosidade especialmente com relação a estes perfumes exóticos e eficientes, uma preciosidade não só para nós, mas também para eles. O exercício era de dividir tudo e de não precisar de algo diferente dos recursos aos quais todo mundo tinha acesso.

Vivia na casa do chefe, e se tomasse um comprimido qualquer, o mais velho da casa esperava que compartilhasse o remédio com ele, doente ou não. Resultado: não tomei mais nada para sintomas específicos e organizava essas coletivas de placebo: uma colher de mel para todo mundo, um comprimido de ginseng ou levedo de cerveja.

Tinha reação alérgica às picadas de pium, chamava a atenção das mulheres que resolveram me tratar, expremendo as

picadas com as unhas (atividade corriqueira e carinhosa). Ensinaram-me também o uso de uma fruta amarela (tumurun), que crescia perto do igarapé onde costumávamos tomar banho. Ela é cortada ao meio e esfregada com força sobre a área picada; depois de uma reação de irritação momentânea (mesmo neles) a picada desaparecia.

Outro problema bastante incômodo para o qual tive que procurar ajuda na medicina indígena foi a prisão de ventre, provocada por ter evitado tomar a água marrom do rio durante a viagem. Na aldeia toma-se muita caissuma e mingau com a comida (excepcionalmente água pura (crua)), mas mesmo assim meu sistema não se regularizou e alguém falou, rindo: "puisma ixan!" (sem fezes ficará rato). Uma senhora conhecida por seu poder de cura, passou uma pomada preta na minha barriga, falou umas palavras em Kaxinawá (que não registrei) e fiquei curada. O problema não voltou mais. Mais tarde aprendi que um dos ingredientes da pomada pode ter sido a folha medicinal, puitakex (pui: fezes, takex:aquilo que cava).

Há também muito piolho. Tirar piolho do cabelo do outro é uma atividade mais íntima que expremer picadas e é um verdadeiro alívio. Fiquei bastante agradecida quando, de repente, uma menina puxou minha cabeça com força para trás e começou a tirar e contar as pulgas, matando-as entre os dedos na minha frente e rindo "piwe!" ("come!").

As mulheres não falam (ou quase nada), nem entendem o português, e por isso me ensinavam muito sobre o valor da comunicão não-verbal. Quando o líder viajou (duas semanas depois da nossa chegada, levando consigo o cineasta Si e a linguista), sua esposa me convidou para pendurar minha rede ao lado dela, dentro do espaço da família; antes minha rede tinha ficado no outro lado da casa. De noite, com mulheres e crianças ao redor da lanterna de querosene, tive que cantar canções da

minha gente, a canção do meu pai, da minha mãe, da minha irmã. Tiraram as fotos da minha bolsa e mostravam para quem ainda não soubesse quem era o pai, quem a mãe,etc. Se uma pessoa suspeitava que eu estivesse com saudades, ela me mandava falar na minha língua.

Percebi que era importante para eles que eu admitisse que estava com saudades. As saudades dos meus parentes, especialmente dos pais, me transformava em gente. Me falou um Kaxinawá, Antônio, que quem não sente pena, falta dos seus, até chorar, não é gente. É que nem yuxin, espírito que fica vagando sem nunca ter que voltar para lugar nenhum. Quem chega aqui e diz que quer ficar para sempre, está mentindo. A gente quando fica muito tempo longe dos seus quer morrer. É precisar como precisa de água. Esta lição me ajudou a entender o que é parentesco para os Kaxinawá.

Depois de ter ficado um mês em Cana Recreio, uma canoa de Moema (aldeia dos dissidentes de Cana Recreio) veio me buscar. Já tinha perdido o medo das fofocas que diziam que se eu fosse visitar Moema Pancho não ia me deixar voltar nunca mais a Cana Recreio (algo que o próprio Pancho nunca me falou). Os Kaxinawá de Moema continuavam a visitar Cana Recreio e seus antigos roçados, porque os novos ainda não estavam dando fruto, e isto sem nenhuma restrição.

A experiência em Moema era bem diferente da de Cana Recreio, porque o clima era outro: eles estavam vivendo a euforia do novo, trabalhando muito e sempre em equipes, enquanto que o pessoal de Cana Recreio mantinha o ritmo de sempre, refletindo sobre a perda recente de tantos parentes, e falando sobre estes acontecimentos somente em voz baixa, secretamente, discretamente. Senti um alívio ao chegar em Moema, como se tivesse me livrado do peso de um ambiente de luto.

Fui recebida de outra maneira: recebi presentes antes de

dar, e perdi a sensação de correr o risco de ser expulsa antes de ter podido colher meu material de pesquisa. Em Cana Recreio, tinha evitado insistir em aprender a língua, porque os Kaxinawá não estavam mais com vontade de ensinar, achavam que quem vem e sai para nunca mais voltar veio só para "roubar nossa língua". A situação em Moema era diferente. As mulheres queriam que aprendesse a língua o mais rápido possível, porque não me entendiam e cansavam de contar piadas e me provocar sem resposta. "Você é muda?!" (mi hantuman ?!), me perguntou uma mulher com uma expressão levemente irritada, depois de algumas tentativas frustrantes de me explicar algo sem que eu precisasse recorrer sempre à ajuda do seu pai como intérprete. E o pior é que para entender esta exclamação tive que chamar de novo meu intérprete.

Este resolveu me tratar com o sumo de duas folhas, bawadexinhana (língua de um tipo de papagaio com a testa amarela) e xukehana (língua de tucano), ambos remédios que usam "para criança aprender a falar ligeiro, e também para lembrar o sonho." As pessoas tinham ficado preocupadas com meus sonhos. O velho Agosto que dormia na mesma casa, me questionava três manhãs seguidas. "Sonhou mal esta noite. O que aconteceu?" Eu nem sequer me lembrava que tinha sonhado. "Você falou no seu sonho. Um espírito forte quer levar você; é perigoso, é melhor não sonhar mais com isso." E o velho Agosto, conhecido da viagem de barco e respeitado curandeiro, espremeu o sumo da folha yametawan (outros dizem que é yawetxana) nos meus olhos, "para não sonhar mais". Depois de ter repetido o tratamento durante três dias, fui considerada curada, não falava mais. "Mas eu falava o quê?", perguntei. "Não sei", foi a resposta, "uma língua que nunca escutei na vida."

Depois de ter ficado um mês em Moema, voltei para Cana Recreio com Antônio Pinheiro e sua família. Ter encontrado

Antônio foi crucial para minha pesquisa. Foi a primeira pessoa com quem não senti nenhuma dificuldade em esclarecer o que afinal estava procurando.

Com as mulheres a comunicação era difícil, como já disse acima, por causa da língua; os jovens adultos tinham pouco tempo durante o dia e outros interesses. A resposta era quase sempre "pergunte ao velho, ele sabe tudo"; mas o problema de trabalhar com "o velho", era que ele nem sempre entendia o que eu estava querendo saber, e eu não entendia bem as respostas. Esta situação de comunicação sofrida era muito cansativa para Agosto que disse certo dia a seu filho, intérprete durante as horas livres:

"Diz para ela que comece do começo, que aprenda a falar direito, assim como aprende criança, ela tem que saber como chamar alguém, tem que saber tudo isto, eu não entendo o que ela quer!"

Ele tinha razão, só que eu estava correndo contra o tempo, uma preocupação totalmente fora do lugar, segundo Agosto. Apesar deste problema, Agosto me ensinou muito mais sobre a mitologia, sobre os yuxin (espíritos) e sobre a medicina, do que eu imaginava ao escutá-lo. Foi neste contexto que apareceu Antônio como peça decisiva no quebra cabeça da comunicação.

No primeiro dia que cheguei em Moema, de canoa com Agosto, Antônio veio me visitar na casa do líder Edvaldo, e me convidou para visitá-lo em sua casa. Fui até lá e recebi um kuki, uma cesta de mulher, usada para carregar banana e macaxeira do roçado para casa. Em Cana Recreio sempre pegava um kuki emprestado. "Mulher precisa de kuki, não é?", disse. A partir deste momento sempre pendurava o kuki na minha testa para andar na aldeia, carregando comigo o material de pesquisa, preparada para momentos imprevistos: gravador, fitas, papel, tinta, canetas, os desenhos ainda não identificados ou com nomes não

traduzidos e o livro de Kensinger (com as fotos dos parentes do Peru nos anos sessenta, assunto de interesse de todos).

Antônio tinha mais ou menos cinquenta e cinco anos e falava bem português porque tinha morado no Jordão onde caçava durante alguns anos para um seringalista. Sabia muito de "pajelança" e medicina e, o principal, tinha vontade de refletir exatamente sobre as questões que me interessavam. Disse que seu corpo estava ficando fraco e que sua capacidade de caçador tinha diminuído. Tinha uma dor no corpo, que começou dez anos atrás, por causa de um feitiço induzido por um concorrente nos tempos que ainda morava em Balta, no Peru. "É por isso que vim para cá, senão ainda moraria lá, todos os meus parentes estão lá e sofro muito de saudades." A partir de então, ficou sempre interessado nos poderes de mukaya (xam, pají, pessoa com muka) e gostaria de aprender a se curar e a curar os outros.

Antônio comentava minhas fitas com as aulas de Agosto e traduzia-as para o português, e disse aprender bastante com isso "porque Agosto sabe muito mais do que eu e nem sempre fala." Nas horas em que estava livre e eu tinha que ir para o roçado ou para uma reunião de mulheres, Antônio entrevistava seus parentes, visitantes do Peru; gravava mitos e canções e qualquer coisa que julgava útil gravar, e quando eu voltava me mostrava com entusiasmo os resultados do seu trabalho.

Foi assim que se estabeleceu nossa aliança, e acabei me mudando para sua casa para podermos trabalhar à noite, com menos choro de crianças. Estava feliz de poder voltar para Cana Recreio em sua companhia. Nesta volta conheci Cana Recreio de outra maneira. Antônio me apresentou a pessoas que, durante minha primeira estadia na aldeia, tinham evitado contato comigo e essas, por sua vez, me ensinaram muito.

Nesse contexto, começando a adivinhar as riquezas que iria descobrir, chegou o momento da volta. Os líderes estavam

voltando para Rio Branco; Si e Pancho estavam chegando com o barco cheio de artesanato e com líderes do Peru. Esperava-se de mim que os acompanhasse para ajudá-los na cidade. Era final de julho, tinha morado quatro meses entre os Kaxinawá.

Post-Scriptum

Voltei aos Kaxinawá em março deste ano (1991), depois de entregar a dissertação nas mãos da banca e antes de defendê-la. A volta era um teste da minha relação com os Kaxinawá do Purus (provar para mim e para eles que não terminou, que cumpri a promessa de voltar), um teste, pré-avaliação, do trabalho escrito, na luz da experiência revivida (autocrítica antes da crítica do outro) e um pulo em frente no sentido de continuar, abrir nova investigação, aprofundar o que num primeiro contato com o campo tinha ficado leve, flutuante (o significado flutuante devido basicamente à simples insuficiência do meu conhecimento da língua nativa).

Ao chegar na capital do Acre, encontrei as lideranças Pancho, Mário e Edvaldo, "fazendo política para seu povo", e estranhei a repetição do rito de passagem: "de que nos servirá sua visita? Vai dar projeto? barco? motor?". Estavam contentes de me ver, mas isto não excluía a questão de definir meu papel. Também precisavam saber se desta vez vinha só visitar, só ajudar ou estudar. A necessidade da troca referia-se à última possibilidade.

Era época de ameaça e medo da cólera (ainda o é e agora mais que nunca). As três aldeias que ia visitar encontram-se numa distância de quatro dias da fronteira com Peru descendo de "bubuia", quer dizer, um trajeto que o vírus pode fazer pela água, independente de portadores e chegar com vida. Um curso intensivo de uma semana com o médico da CPI, Paulo Alencar, e a

elaboração de um projeto de pesquisa de plantas medicinais com os enfermeiros Kaxinawá do Purus, alunos de Paulo, acelerou minha ida. As lideranças teriam preferido que ficasse com eles na cidade "esperando o projeto chegar".

Chegar na aldeia na companhia dos jovens doutores indígenas é diferente do que, como aconteceu da primeira vez, chegar com as lideranças. A recepção foi informal e calorosa. Não tinha sido esquecida, mas os que me esperavam tinham interpretado a demora como definitiva: "achava que você não voltava mais." Fui pintada, como a outra vez, e fui levada para a casa de amigos, já que o líder não estava. Os pedidos de presentes não demoraram, nem as promessas de presentes deles. "Até quando você sair vou fazer rede e capanga", outro ia fazer banquinho, colar e cocar. Minha volta deu-lhes a confiança que a partir de agora ia sempre voltar.

Meu papel seria de fazer para eles uma troca vantajosa na cidade. Tínhamos, eu e eles, consciência do significado deste outro tipo de troca: eu estava me submetendo, voluntariamente, a uma troca desigual, invertendo as regras do jogo. Um Kaxinawá chegou a verbalizar o subentendido literalmente, com um sábio sorriso que justificava o dito: "É claro que queremos te enganar, como os brancos sempre enganaram a gente, tiraram proveito da gente. Você não é assim, você é gente boa quando deixa a gente tirar. Vocês lá tem muito, compra de novo. Nós sabemos disso, você sabe disso."

A floresta nos impunha sua lógica: a cidade é como a floresta, nunca se esgota para sempre, se não tiver mais nada agora, terá na próxima safra, na próima caçada. Os Kaxinawá sabem caçar comida na floresta, os bons caçadores brancos sabem caçar dinheiro na cidade e trazem para casa, para os amigos, parentes. O bom branco é transformado em parente pelo nome e vai para depois voltar com os frutos da caçada (É assim que o

antropólogo Terri -exemplo para todos que chegaram depois- se tornou Txai Terri -cunhado- dos Kaxinawá do Jordão).

Este desejo de aceitar o compromisso de ser em parte e simbolicamente um deles, intermediário, cunhado(a), enquanto lá e a contradição e incompatibilidade com a vida "real", uma vez de volta em casa, faz parte do estranhamento existencial e social de todo pesquisador que se envolve com comunidades que vivem na periferia da sociedade complexa (e seus recursos). A comunidade que adota o pesquisador que ali muito mais procura que dados para escrever um bom trabalho, não demora em detectar este, o ponto fraco do seu visitante-amante. Sem simpatia recíproca não se faz um bom trabalho num universo tão denso onde a fofoca reina e ilumina a ambiguidade intrínseca da relação com o estranho intruso que quer saber, entender.

O medo de ser expulso, um sentimento que me acompanhava durante as primeiras semanas da primeira pesquisa, não existia mais nesta volta. O tempo foi curto demais e ninguém tinha pressa. A data da defesa de minha dissertação se aproximava enquanto contava as semanas na minha agenda. Umas seis pessoas se declararam dispostas para me levar, pessoas com quem eu tinha dívidas na cidade e laços de amizade. Primeiro íamos esperar a chegada das lideranças, depois não tinha mais motor. Os três motores quebraram porque Pancho (conselheiro da área) resolveu levar um grupo de Yaminawa, ilhados no porto de Sena Madureira onde ficavam como mendigos depois de ter deixado sua reserva por causa de conflitos. O barco sobrecarregado quebrou vários motores até chegar no Paumarí, aldeia de parentes dos dissidentes.

A demora para tomar-se a decisão de remar sem motor mostra que os Kaxinawá não tem tradição ribeirinha. Eles tem pavor de remar e dos perigos que vivem embaixo da superfície não transparente da água marrom nas voltas com barrancos elevados (sucuris e outros bichos e aldeias "encantados" -yuxin).

Só que chegou o momento em que não dava mais para relativizar a concepção ocidental de tempo. Tinha que estar presente na minha defesa.

Cheguei a sonhar que não sairia nunca mais de lá. Mas finalmente descemos o rio numa canoa pequena e leve a remo. O rio encheu e, sem paradas no caminho por causa do motor, chegamos em menos tempo do que a outra vez quando desci de barco com motor.

Estou em casa agora, mas o compromisso com os Kaxinawá não acabou. De vez em quando, um telefonema de Rio Branco em português quebrado me lembra que tudo aquilo não foi somente um sonho, que estão me esperando e me avaliando. O olhar do outro é poderoso até por linha telefônica.

Notas:

1. Os Kaxinawá pertencem ao grupo linguístico Pano que habita a floresta tropical no leste peruano e no noroeste brasileiro (nos estados do Acre e do Sul do Amazonas). Hoje em dia os Kaxinawá contam com uma população de aproximadamente 3000 pessoas, dos quais 1000 moram no Purus e seu afluente o Curanja no Peru, 500 no Purus do lado brasileiro e o resto ao longo de outros rios acreanos (Jordão, Envira, Tarauací e.o.). Este artigo resultou do capítulo introdutório da minha dissertação de mestrado (defendida em junho de 1991).

2. Ailton Krenak em *A tribute to the forest people of Brasil*, 1990 :4. A tradução é minha.

3. Veja *A Tribute to the Forest People of Brasil*, Abril 1990, publicado pela Gaia Foundation, por ocasião do Onassis Prize for Service to Man and Society, concedido a Ailton Krenak e à UNI. Este livro apresenta, através de entrevistas com Krenak e descrições dos vários projetos da UNI, do Conselho Nacional dos Seringueiros e da Aliança dos Povos da Floresta, uma síntese do trabalho desenvolvido nesta área durante os últimos dez anos.

4. "All fieldworkers, missionaries, government agents and visitors from the city that the Cashinahua have known have played an active part in their lives. Some, like the SIL missionaries, have come backed with tremendous

economic and logistic resources. Others, like CIMI volunteers and representatives of the pro-Indian Comission have come with fighting ideas and, eventually, money for projects.The Cashinahua and other peoples like them had come to expect either help or interference from persons like myself. They were surprised and not at all that gratified when I demonstrated serious desire to learn their language and participate in economic and social life alongside them",

5. Esta frase refere-se ao tipo de perguntas que lhe fazia, mas o método que usava para aprender as coisas lhe era tão alheio quanto meus objetivos. McCallum (1989:146) nota: "The Cashinahua are notoriously reluctant to engage in discursive pedagogy, as Aquino noted. They feel that foreigners like children should learn by watching and imitating rather than by hearing".

Poder do "sujeito", poder do "objeto"

Relato de uma experiência de pesquisa em um assentamento de trabalhadores rurais

Elisete Schwade

As reflexões que contém este texto visam questionamentos acerca de alguns aspectos relativos à pesquisa em andamento, em um assentamento de trabalhadores rurais.

Trata-se de tomar como dado de reflexão o "fazer antropológico", localizando especificidades da relação pesquisador/pesquisado, através do resgate da construção desta relação.

O objetivo, é a ênfase nas complexas relações de poder que se estabelecem na prática de pesquisa(1). E o exercício do poder me parece possível de ser localizado nas diferentes situações que envolvem sujeito/objeto. No contexto social mais amplo, encontramos as diferentes posições ocupadas por antropólogos e pesquisados. Na especificidade da situação de pesquisa uma outra relação se estabelece, envolvendo a interação sujeito/objeto onde, ressalvadas as particularidades, o exercício de cada papel também está mergulhado em conflitos estabelecidos na própria relação.É nestes conflitos que permeiam toda trajetória de pesquisa, que me parece possível localizar as dimensões do poder. E não como algo distante, exterior e relegado ao contexto mais amplo. Mas como algo próximo, cotidiano e diluído.

Nesse sentido, vou relatar aqui minha experiência de pesquisa, localizando aspectos importantes da construção e do encontro com o "objeto".

Construindo o objeto

Os primeiros estudos definidos como antropológicos versavam, de uma maneira geral, sobre povos distantes geograficamente da sociedade do pesquisador. Entretanto, esta distância refletia especialmente fronteiras culturais, simbolizando o exótico, o diferente. A antropologia nasce e se constroí desvendando diferenças.

Aos poucos, foi se delineando uma abordagem específica que desvincula o exótico do geográfico. Concomitantemente, verifica-se uma grande diversificação nas temáticas de pesquisa. As diferenças continuam sendo desvendadas através do estudo de povos que vivem a milhas de distância, ao mesmo tempo em que este exercício é realizado também no interior da sociedade em que vive o pesquisador. Em uma e noutra situação, nos estudos sobre camadas médias ou de povos indígenas e sociedades camponesas distantes, aparece a necessidade de construir a relação com o objeto, estabelecendo condições de aproximação e distanciamento do pesquisador.Estudos envolvendo grupos indígenas têm demonstrado que pesquisas com grupos distantes também envolvem,desde o início, um contexto de diálogo com vários interlocutores (políticas indigenistas oficiais, grupos de apoio entre outros. Veja Lagrou, nesta coletânea).

Estas questões colocam a necessidade de refletir acerca da construção de nossa relação com o objeto de estudo antes do contato na situação de pesquisa de campo.No estudo que estou desenvolvendo-as significações da atuação da Igreja Progressista em um assentamento de trabalhadores rurais - (2), a interação sujeito/objeto teve implicações anteriores ao"encontro etnográfico".

O contato constante com assessores do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), do qual os residentes no

assentamento participaram, impulsionou um diálogo com o que seria posteriormente a "linguagem nativa", em muitos aspectos semelhante aos questionamentos que apareceram no decorrer da pesquisa (sobre os quais falarei no próximo tópico).

Este diálogo envolveu o estabelecimento de condições de aproximação com o objeto, através da constatação de minha postura pessoal frente as reinvindicações do grupo. Eu não me encontrava na condição de participante ativa - "militante"- das organizações envolvendo atores que seriam meus informantes. Deste modo, minha situação era distinta daquela vivenciada por Pontes (1987) no seu estudo acerca do movimento feminista, ou de Mac Rae (1990) sobre o movimento homossexual. Ambos os autores tinham implicações pessoais com o objeto.

Minha relação com o objeto, entretanto, foi se construindo no decorrer dos encontros e diálogos com assessores do MST e atores nele envolvidos. Foi neste contexto que se colocaram os critérios de aceitabilidade. A identificação enquanto possível "militante" se constituiu, desde o início, como valor de recompensa.

Ao lado desta situação, como outros pesquisadores que realizam estudos envolvendo grupos reivindicatórios, parti do pressuposto de que meu trabalho seria uma grande contribuição para o grupo, que dele poderia se utilizar de alguma forma para melhorar suas condições de vida. Entretanto, aos poucos fui percebendo as limitações do trabalho acadêmico, o que causava uma sensação de frustração.

O que desejo ressaltar é que, na minha experiência a relação com o objeto foi se construindo em situações anteriores ao contato direto, no trabalho de campo. E em um contexto de conflitos, envolvendo aspectos subjetivos.

Tratava-se do questionamento de minha postura pessoal frente ao objeto. De um lado, havia os interlocutores que simbo-

lizavam a voz nativa, frente a qual sentia o questionamento em relação aos objetivos do trabalho que estava realizando.De outro, eu exigia de mim mesma a definição de limites entre o trabalho acadêmico e a postura pessoal que deveria assumir frente ao objeto. Neste contexto, fui aprendendo que a simpatia pelas reivindicacões do grupo se colocava como condição para ter acesso às informações, para conhecer o cotidiano dos residentes no assentamento e seu projeto de vida.

O que parece é que as relações de poder que se estabelecem na situação de pesquisa são mais sutís do que o mero exercício da postura acadêmica, que permite justificar a importância de nossos estudos. Para além dela, ocorre a mistura antropólogo/pesquisador com o pesquisador/pessoa.

E a impossibilidade de distinguí-los sugere que o exercício de poder se dá nas malhas finas da subjetividade, onde atua de forma imperceptível ao olhar superficial, o que não diminui a intensidade do conflito. A seguir falo do "encontro com o objeto", ressaltando as condições em que a pesquisa de campo foi realizada, tendo em vista a forma como a relação sujeito/objeto foi construída.

Encontrando o objeto: a pesquisa de campo

A pesquisa de campo, no sentido concreto, o do contato com o outro, é sem dúvida marca registrada da Antropologia. A efetivação da proposta malinowskiana "viver como um nativo" permanece como meta. Assim, o delineamento do "objeto" se dá sempre em função de critérios que permitam um estudo minucioso do grupo em questão, com longo tempo de permanência(3). Ainda que falando a língua dos nativos e/ou fazendo parte do seu cotidiano.

Isto pode ser observado tanto no estudo de camadas médias urbanas que compartilham o mesmo espaço simbólico e geográfico do pesquisador, quanto nas abordagens envolvendo grupos marginalizados organizados em movimentos sociais, dos quais o pesquisador é partidário ou simpatizante, conhecendo sua linguagem e seus integrantes antes de torná-los objeto.

Para a realização da pesquisa no assentamento de trabalhadores rurais, inicialmente foi necessário optar por um assentamento, no conjunto dos existentes no estado de Santa Catarina. Foi o interlocutor - assessor do MST com quem havia mantido contato - que indicou o assentamento, apontando-o como o mais organizado.

O assentamento onde realizo a pesquisa localiza-se no extremo oeste do Estado de Santa Catarina. Na rodovia que é caminho para o município de Marmeleiro no Paraná, a mais ou menos 35 km da sede do município de Dionísio Cerqueira (SC), encontra-se uma placa anunciando: "Assentamento Conquista na Fronteira - 4 km". A placa contêm também a bandeira do MST, indicando que aquele é um espaço conquistado.

A chegada ao espaço do outro implicou em um reconhecimento do confronto e das relações de poder que se estabeleceriam. Logo foi possível perceber que o diálogo não seria apenas com os dados de pesquisa. Para todo estrangeiro, o primeiro passo é a conquista da confiança, através do reconhecimento.Havia a necessidade de eles me identificarem. Isto se deu através de questionamentos acerca das intenções daquela viagem, das informações que queria. Penso que a aceitação no grupo, permitindo a permanência, foi decorrente da aproximação propiciada pela identificação de pessoas de nossas relações comuns - minhas e do grupo. Estas pessoas eram conhecidas e reconhecidas pelo grupo - ou pelo menos por alguns dos residentes - pelo engajamento político, pela militância.

É interessante perceber como se deu a troca de"espelhinhos". Pois se antigamente os antropólogos na ida a campo levavam espelhinhos e outras especiarias para trocar por informações, aqui a constatação da simpatia pelo projeto do grupo foi a recompensa.

Os moldes da troca também podem ser explicados pela própria situação do grupo, que viveu uma história de tensão ao longo da luta pela terra. Qualquer estranho deveria ser identificado.Após esta primeira identificação, no decorrer da permanência em campo, foram aparecendo situações onde ficava explícita a existência de critérios de aceitação e simultânea cobrança de recompensa.

Em primeiro lugar,uma situação específica se colocou em virtude da realização da primeira etapa do trabalho de campo junto com outro pesquisador-homem. Assim que chegamos nos pediram para explicitar os objetivos e temas de nossas pesquisas,bem como as áreas às quais pertencíamos. O outro pesquisador estuda "cooperação agrícola", projeto que estava sendo gestionado no assentamento e que era o assunto predileto. Tocava nos aspectos econômicos, constantemente ressaltados pelos residentes.

Eu,entretanto,fazia perguntas sobre a história pessoal dos residentes, suas relações familiares, as condições em que se encontravam à época do ingresso no MST... Aos poucos fui percebendo que a isto era atribuído um status secundário, dentro da proposta de vivência coletiva que estava sendo exercitada e era assunto constante (4).

Para viver no espaço do outro é preciso aceitar suas regras.Como se tratava de um espaço onde seguir as regras era condição para permanecer, sempre havia alguém responsável para definir a casa onde deveria fazer as refeições, dormir etc. Aqui se colocava o controle pela circulação no assentamento. Isto se dava simultaneamente à manifestação do desejo de que conhecesse e

conversasse com todos os residentes.Mesmo que possa insinuar desconfiança, não se colocava como algo negativo,era uma forma de proteção diante da invasão de seu espaço. Ainda assim, havia interdição a certas situações. Os "nativos" também decidem o que devemos ouvir e observar.

No decorrer da pesquisa, o fato de mergulhar no cotidiano e conviver com o grupo parecia ter propiciado uma identificação com o seu projeto de vida. Havia a ansiedade em conhecer todas as situações: trabalho, lazer, as reuniões, a convivência familiar... Acostumar com a rotina do assentamento.

No entanto, se tratava apenas da máscara de pesquisadora. O "viver como um nativo" se diluiu na primeira pausa, de um dia, em que saí do assentamento. Ficou claro o contraste, percebi que o pesquisador era o "outro",e mesmo tentando viver como um nativo, não faria parte de sua história. Compartilhava da precariedade da infra-estrutura das casas , entre outras dificuldades vividas pelo grupo, mas aquela era uma vivência temporária.

Por um lado, isso se traduziu em um sentimento de culpa, por viver em outro meio, e colocava a necessidade de contribuir para melhorar sua situação. Por outro, o fato de concordar com todos os aspectos da proposta que eles vivenciavam era fruto da situação de pesquisa, talvez o diálogo se estabelecesse de outra forma em outras circunstâncias. Isto também era transformado em culpa.

É interessante ressaltar outra particularidade da suposta identificação com o projeto político do grupo. Os residentes no assentamento possuem um discurso bastante homogêneo com relação à sua história, situação atual e perspectivas. Não foram raras as vezes em que, fazendo determinadas perguntas, me indicavam pessoas"mais entendidas"no assunto. Lembro aqui as colocações de Durham (1988) acerca da pesquisa participante. A autora sugere que, em se tratando de pesquisadores partidários ou

integrantes de determinado grupo reivindicatório e estudando este mesmo grupo, haveria o perigo de seleção de informantes. Acabei por investigar ambos os lados, mas é importante ressaltar que a seleção de informantes,e conseqüentemente de informações,pode ser direcionada pelo próprio grupo.

Durante a pesquisa as relações com os residentes foram se diferenciando. Em certas ocasiões as conversas giravam em torno de assuntos cotidianos, como por exemplo, nas rodas de mate doce que se formavam nos domingos. Nestas situações se falava da privacidade, e as rodas eram de maneira geral formadas por mulheres. Era o momento de falar dos parentes que estavam distantes, mostrar fotografias, e também fazer perguntas sobre a minha vida particular. Minha presença parecia caracterizar, nestes momentos, uma situação de visita: era mais uma mulher. Já quando os homens participavam da conversa (ou as mulheres mais engajadas na militância), os assuntos eram direcionados para as questões políticas e as dificuldades vivenciadas pelo grupo. Aqui a conversa era com o intelectual, com o pesquisador ou, na linguagem deles, com o "estagiário"(5).

As características do grupo estudado elucidam alguns aspectos da relação que se estabeleceu. No assentamento em que realizei a pesquisa, se procura viver de forma coletiva. Trata-se de um projeto político, e a coletivização abrange não apenas o trabalho, mas todo o cotidiano.

Assim, se colocava a vigilância constante: dos outros e de si mesmo. Segundo os próprios assentados, "o individualismo não combina com o coletivo". É preciso partilhar tudo. Convivendo no cotidiano do assentamento senti necessidade de também internalizar esta vigilância. Aqui se colocava novamente uma sensação de controle e cobrança. Aos poucos fui entendendo que a vivência da proposta do grupo implicava em uma história

conjunta dentro da qual se desenvolveu a luta pela terra, onde a proposta foi gestionada.

A cada dia que passava, ficava mais claro que o pesquisador é o"outro", e que mesmo exercitando o viver como um nativo, não faz parte: é outro o seu projeto de vida. E os nativos percebem isto. Como coloca Zaluar , "o pesquisador, mesmo próximo ou íntimo, ele é um interlocutor que não faz parte do grupo e, no limite, continua a ser identificado com o mundo dos cultos, dos ricos, dos poderosos, dos brancos, mesmo que de forma sutil e matizada pela amizade construída no relacionamento diário" (Zaluar, 1988).

Por outro lado,a convivência com os assentados foi fundamental para aprender como se articulava o discurso sobre o projeto político vivenciado com a prática cotidiana. Pois somente na vivência prática, no dia-a-dia, é que parece possível, nesse caso, atingir os objetivos estabelecidos na pesquisa.

É na prática diária que se conjugam ação e representação, não como esferas separadas, mas constituintes desta mesma prática.

Assim,em muitos momentos percebi relações conflituosas entre os membros do grupo, devido à dificuldade que alguns residentes sentiam em assimilar a proposta do coletivo, de convivência grupal.Fui aprendendo que aquela situação de igualdade era vivida de maneira diferenciada. E o extremo da dificuldade de adaptação caracterizava a saída, a desistência do grupo e o abandono da proposta.

Como já sugeri anteriormente, a situação que se configurou na pesquisa que desenvolvo apresenta uma relação de troca com outro revestimento. Trata-se de algo mais sutil, não materilizável em algum objeto, pois envolve um encontro de subjetividades.

Nas pesquisas atuais a troca aparece, a meu ver, revestida

de elementos simbólicos. Caracteriza uma relação de poder/resistência.

A resistência, por sua vez, não está situada apenas na omissão de informações ou na cobrança explícita para concedê-las. Trata-se de uma cobrança mais sutil: "o que você vai fazer com essas informações", "por que você tira fotografias".Em ultima instância, trata-se de questionar o significado de nossa presença e a insistência em entrar em seu espaço.

Sugiro que a resistência de parte dos outros, dos nativos, dos nossos objetos de pesquisa, enfim, é parte constituinte das relações de poder que se estabelecem na pesquisa(6).

Somente a relação sujeito/objeto vista como relação pessoa/pessoa permite perceber que o poder é inerente. Perceber que os nativos julgam: no meu caso era necessário ser boa militante e estar identificada com a causa, com a transformação da sociedade. Essas relações só aparecem no momento em que abandonamos a idéia de um objeto passivo, sem vida, que com seus gestos, atitudes e relatos, apenas nos mostra e recita dados.

Notas

(1) Estarei utilizando o conceito de poder elaborado por Foucault (1988,1989) no decorrer deste texto. Segundo Foucault, a relação de poder é sempre conflituosa, porque onde há poder há resistência. É máquina de guerra. E o poder é também dotado de positividade, se produz ele mesmo, nas relações que estabelece. "O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito, é simplesmente que ele não pesa como uma força que diz não, mas que ele de fato permeia, produz coisas, produz saber, forma discurso" (1989:8).

(2) A atuação da Igreja Progressista via Teologia da Libertação envolve a reelaboração de "verdades"do catolicismo tradicional. Trata-se de traduzir o exercício da fé , da crença, em uma vivência em favor dos pobres e oprimidos.Este direcionamento da religiosidade via catolicismo implicou em uma proximidade da Igreja Progressista à organização de movimentos sociais, que já foi tema de vários estudos. Especificamente para a relação Igreja

Progressista/movimento camponês, Gaiger (1987); Martins (1989); Paiva(1985); entre outros.

(3) Parece existir sempre a necessidade de construir o "elo etnográfico", na impossibilidade de delimitação geográfico-espacial do grupo estudado.

(4) Não tenho como objetivo aqui discutir as relações de gênero na situação de pesquisa, no meu caso o fato de estar na companhia de um pesquisador/homem. Entretanto ressalto a importância da relação: homem pesquisando "cooperação agrícola", o público, a economia, e mulher pesquisando assuntos relacionados à privacidade.

(5) Aqui gostaria de fazer uma ressalva semelhante a da nota 4. Sem dúvida também aqui é possível perceber as relações de gênero, a diferenciação em se tratando de conversas com homens ou com mulheres.

(6) Segundo Caldeira (1989), o tema da resistência parece estar cada vez mais na ordem do dia, nas etnografias que têm por enfoque as relações de poder. E discute as relações de poder enquanto se estabelecendo no contexto das relações de força, inspirada em Foucault. Uma resistência encontrada nas mais diversas formas, pois onde há poder há resistência. Ainda que o contexto da discussão de Caldeira seja o da resistência enquanto oposta à dominação, na forma de uma crítica às etnografias americanas recentes que têm por enfoque o poder, o que não tem uma relação direta com a discussão que faço aqui, considero importante pensar na seguinte questão: "Quando se olha para o poder em termos de relação de forças, há de se encontrar sempre dominação e resistência à dominação. Neste contexto, a resistência deixa de ser algo excepcional,louvável e admirável, para ser considerada apenas como parte intrínseca da realidade e da constituição de experiências cotidianas(Caldeira, 1989:37).

Bibliografia

CALDEIRA, Tereza P. do Rio. "A presença do autor e a Pós-modernidade em Antropologia.", *Novos Estudos CEBRAP*, 21: 133-157,1988.

———. "Antropologia e Poder: Uma resenha de etnografias americanas recentes". *BIB*:27, 3-50, 1989.

DURHAM, Eunice. "A pesquisa antropológica com populações urbanas: Problemas e perspectivas" (in) CARDOSO, R (org.) *A Aventura antropológica,* RJ, Paz e Terra, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade do Saber*. SP, Graal, 1988.

——— *Microfísica do Poder*, RJ, Graal, 1989.

MAC RAE, Edward. *A Construção da Igualdade*. Campinas, Editora da Unicamp,1990.

PONTES, Heloísa. *Do Palco aos Bastidores*. Tese de Mestrado, UNICAMP, 1987.

ZALUAR, Alba. "Teoria e Prática do Trabalho de Campo: Alguns Problemas" (in) *A Aventura Antropológica*. RJ, Paz e Terra, 1988.

Encontrando uma tribo masculina de camadas médias

A subjetividade na construção do objeto de pesquisa

Roseli Buffon

Este trabalho trata das reflexões de ordem metodológicas que nortearam a pesquisa que realizei entre um grupo de homens de camadas médias intelectualizadas, na faixa etária dos 30 anos, que moram sozinhos, para fins da minha dissertação de mestrado. Nele discuto a interferência dos aspectos subjetivos ao longo de várias das etapas do processo de construção do objeto de pesquisa: desde a delimitação do universo de pesquisa até o desenrolar do encontro com o "outro".

Pesquisar um grupo de camadas médias me colocou em uma situação peculiar em relação a meus colegas que optaram pelo estudo de grupos "distantes" física e/ou culturalmente de seu dia-a-dia, de seus códigos e emoções. E será a proximidade própria à minha pesquisa que dará o tom e a particularidade da trajetória que passo a narrar.

Indo a Campo: o rito de passagem

Estudar as camadas médias implicava, em primeiro lugar, não haver uma "tribo" espacial e geograficamente localizada, mas, pelo contrário, em estar lidando com uma "tribo" dispersa

não apenas pela cidade, mas também pelas cidades. Isto na medida em que as características próprias ao modo de vida e aos códigos simbólicos e de valores das camadas médias intelectualizadas atravessam fronteiras geográficas, sendo observadas em vários recantos do Brasil. Diante disto, a primeira definição que se impunha na delimitação do meu universo de pesquisa dizia respeito ao critério geográfico: em qual centro urbano eu iria "encontrar" meus informantes?

Algumas opções se esboçavam aleatoriamente, tendo o meu desejo como guia: Florianópolis, Porto Alegre, São Paulo?

A princípio, dois fatores foram, basicamente, decisivos para a escolha. Em primeiro lugar, a opção por buscar o "exótico" nas relações que se tecem no meu próprio cotidiano, com todas as implicações dela decorrentes (1), me fizeram refletir que quanto mais distantes fossem do meu dia-a-dia os indivíduos com quem manteria contato, mais fácil seria o processo de "estranhamento" (Velho, 1981 e Da Matta, 1978).

Sendo Florianópolis e Porto Alegre cidades em que eu circulo habitualmente - enquanto moradora da primeira e ex-moradora e visitante assídua da segunda - e nas quais o meio intelectualizado se encontra, de certa forma, restrito a certos ambientes, dificilmente eu não acabaria por manter contato com pessoas direta ou indiretamente ligadas à minha rede de sociabilidade. Restava-me, dentro do meu repertório restrito de opções, São Paulo.

O segundo fator também está ligado à questão da "distância" - aqui tomando-se como referência os entrevistados e não mais a pesquisadora - e diz respeito ao próprio conteúdo das entrevistas, que tratariam de assuntos considerados da ordem da "privacidade" (Kelvin, 1981). Considerava que o tipo de entrevista que me propusera a desenvolver, relatos de vida, onde questões como sexualidade e relacionamentos afetivos seriam

abordadas, poderiam provocar suscetibilidades. Aliado a isto havia também o fato da pesquisadora circular em seu meio.Como diz Kelvin:"...a conotação da palavra "privacidade", discurso corrente, faz da privacidade um direito inalienável, quase sagrado, e, por certo, alguns dos assuntos que são encarados como questões de privacidade tem a qualidade de tabus. Investigar experimentalmente a privacidade pode assim parecer social e moralmente um pouco suspeito" (1981: 26)

Esta citação diz dos cuidados que eu deveria ter na interação com meus informantes, no sentido de que adquirissem confiança e a certeza de que seus relatos de vida não fossem circular indevidamente. Considerei que sendo "estrangeira" em seu habitat facilitaria esta tarefa. O que, de certa forma confirmou—se durante a pesquisa, quando antes de iniciar a entrevista, alguns procuravam se certificar de que o meu envolvimento com a pessoa que mediara o nosso encontro não era muito próximo, ou do próprio sigilo da pesquisa. Eu mesma, ao me apresentar, fazia questão de frisar que era de Florianópolis e que não possuia um vínculo de amizade com quem lhe indicara como possível entrevistado.

Por outro lado, as palavras de Kelvin dizem de meu próprio sentimento em relação ao fato de que estaria "invadindo" o "espaço sagrado" da intimidade de meus informantes: um espaço que em mim mesma possuia um caráter de sacralidade. Sentia-me uma "invasora" que pouco poderia fornecer em troca (quais seriam as "missangas" que eu deveria levar a campo?).

Estes sentimentos estavam presentes no momento da decisão, reforçando os argumentos de que eu deveria pesquisar um grupo distante do meu cotidiano. Pronto, estava racionalmente decidido: iria para São Paulo. Assim, desembarquei em maio de 1990 e lá permaneci por três meses.

Porém, aliado a essas reflexões metodológicas, que acre-

dito serem pertinentes, havia um outro motivo que me levava a São Paulo. Motivo este talvez mais forte que o desejo de tentar contornar e reelaborar esses "problemas" metodológicos, no sentido de poder realizar a pesquisa na minha própria cidade.

Encontrava-me na iminência de realizar o "rito de passagem" à tribo dos antropólogos: o trabalho de campo (2). A minha fantasia - alimentada pela leitura das etnografias e relatos de campo dos antropólogos que participaram de minha formação acadêmica - me dizia que para realmente tornar-me uma antropóloga seria necessário empreender a árdua tarefa de buscar o "exótico" em alguma tribo distante. E lá, na solidão da selva, iria ouvir soar os "anthropological blues" - momento maior da "provação" que me habilitaria retornar à academia e assumir uma nova posição. Mas, como conjugar essa fantasia com o desejo de estudar a minha própria tribo?

Desta forma, eu transformei São Paulo na minha "selva". Lá eu vivenciaria todas as etapas do rito: a chegada, a conquista, as angústias e o abandono - o momento da partida.

Na realidade, era um mito que eu havia construído e que foi, aos poucos, se desfazendo, na medida em que eu percebi que não era necessário "ir a selva" para vivenciar todo esse processo. Encontrava-me muito bem instalada em cada de pessoas amigas, com todos os confortos e reconfortos de minha própria casa, e este fato não impedia que os "anthropological blues" soassem: nas emoções, nos medos, nas paixões e contratempos que foram surgindo no encontro com cada um dos indivíduos com quem mantive contato. Descubro, também, que o fato de estar pesquisando um objeto "próximo" não anulava a necessidade da conquista dos informantes e da criação de um envolvimento que, embora breve, propiciasse o fluir das informações - que, por se tratar de um universo disperso pela cidade, se renovava a cada novo encontro.

Antes, porém, de discutir os encontros e desencontros com meus informantes (e comigo mesma), que foram ao longo da pesquisa (re)construindo o objeto de investigação, torna-se necessário explicitar como foi realizado o recorte do universo de pesquisa.

Construção da "tribo" e o acesso aos "informantes"

Realizar o recorte do universo de pesquisa respeitando os limites das fronteiras simbólicas que unem os diferentes indivíduos em torno de uma identidade comum,é uma tarefa que está colocada para todo o pesquisador que elege o contexto urbano como palco para sua investigação (3) - principalmente se o seu objeto de estudo incide sobre os aspectos simbólicos e valorativos que orientam suas ações, interações e opções cotidianas.

Sendo meu objeto de pesquisa a construção do gênero masculino em camadas médias urbanas - um processo eminentemente simbólico de aquisição de uma identidade, a identidade de gênero - e tendo presente que "dentro de um universo que segundo critérios sócio-econômicos como renda e ocupação poderia ser visto como homogêneo, encontra-se fortes descontinuidades em termos de ethos e visão de mundo" (Velho, 1981: 41), colocava-se a questão de quais os critérios a serem adotados na seleção de meus informantes, que dessem conta dessas descontinuidades.

Acreditava que "ser intelectualizado", estar na faixa etária dos 30 anos e o fato de "morar só" não seriam por si critérios suficientes para demarcar essas fronteiras simbólicas e possibilitar, assim, seu agrupamento. Nesta medida, a primeira solução esboçada foi trabalhar com "networks" (Bott, 1976), a partir da identificação destas características em alguns indivíduos.

Por outro lado, eu também tinha claro que este não era o único critério possível e adequado a ser utilizado, e as ponderações que foram realizadas antes de partir para a pesquisa de campo, me fizeram abandoná-lo. As principais razões deste fato estão ligadas a um dos motivos que me levaram a São Paulo e se relacionam diretamente ao próprio objeto de pesquisa.

Aqui não se trata apenas de estar lidando com assuntos da ordem da "privacidade", mas principalmente do fato da pesquisadora ser um dos participantes do jogo relacional que conforma, num processo ininterrupto de negociações, a identidade de gênero desses indivíduos. É claro que esse é um elemento presente no decorrer de toda a pesquisa, constituindo-se numa questão a ser recorrentemente avaliada no próprio processo de interpretação dos dados. Porém, dado o espírito de solidariedade que marca a sociabilidade masculina na nossa sociedade, não seria absurdo pensar que uma mulher circulando em meio a uma rede masculina e tratando de questões relativas às relações de gênero, pudesse provocar uma atitude corporativa, cujas consequências eu não sabia avaliar com precisão. Dado o pouco tempo de que dispunha para realizar a pesquisa de campo, resolvi não arriscar, e talvez o medo de rejeição tenha sido determinante do abandono da idéia de trabalhar com networks.

Tendo sido descartado este critério, se colocava a questão de "localizar experiências suficientemente significativas para criar fronteiras simbólicas" (Velho, 1981: 16), ou mais precisamente o que Salem (1986) denomina de "experiências sintetizadoras", capazes de caracterizar os indivíduos que não fazem parte de uma rede de sociabilidade enquanto um "grupo de ethos". Conforme Salem, "ser psicanalizado, utilizar-se de tóxicos de modo regular imputando um significado particular a esta prática, aderir à ideologia do "casal grávido", ou, ainda, ser acusado de "subversivo" ou de "drogado" podem ser concebidas como

"experiências sintetizadoras", na medida em que não só condensam uma visão de mundo como também exigem, ou expressam, um tipo especifico de 'ethos' por parte dos agentes que aderem a estas práticas" (Salem, 1986: 27).

Diante da dificuldade em definir a priori que tipo de "experiência sintetizadora" poderia demarcar uma identidade comum entre "solitários" de São Paulo, decidi partir a campo com os critérios arrolados acima e deixar que eles próprios me fornecessem a resposta. E, para meu espanto, no decorrer das entrevistas percebi que já tinha em mãos esse elemento: a própria experiência de "morar só", vivida como um momento necessário no processo de (re)construção de suas vidas, fornecia elementos comuns em suas experiências de vida, que fazia com que as heterogeneidades encontradas apresentassem um traço de união ao nível do universo simbólico.

O acesso aos informantes foi mediado através de contatos que eu mantive em São Paulo a partir de pessoas conhecidas. Solicitava a essas pessoas que entrassem em contato com seus amigos e conhecidos e se certificassem de que aceitariam participar da pesquisa.

Após receber a resposta positiva, iniciava a parte dolorosa e apaixonante da pesquisa. Dolorosa pelos medos e fantasias que me faziam adiar o primeiro contato pelos mais variados motivos, que iam da chuva que me impedia de sair de casa até a terrível gripe que me paralisava em casa em baixo de cobertores e sob a ação de analgésicos. E também pela angústia que surgia da iminência de desvendar os "mistérios" e "segredos" que fazem parte da própria relação de gênero, que me fazia correr ao diário de campo para um desabafo: "temo perder a magia e o encanto que me liga, num movimento de atração e repulsão, a estes homens".

Apaixonante pelas descobertas e trocas que se estabeleciam em cada um dos encontros, de forma variada e, muitas vezes,

surpreendente. A descoberta do "outro" com seus medos, fantasias, emoções; a "entrega" que se estabelece ao se contar certas intimidades...

Não foram poucas as vezes que eu ouvi: "eu nunca tinha feito um relato dessa natureza para ninguém. Pelo menos assim, com esse encadeamento de coisas", ou "agora tu sabe mais de mim do que eu mesmo".

Os encontros, por iniciativa minha, eram realizados em suas casas. Essa opção se devia, por um lado, à necessidade de um espaço tranqüilo que fornecesse um ambiente propício à relatos de vida e, por outro lado, por um interesse específico da pesquisa: interessava-me, como dado de pesquisa, observar o espaço doméstico desses homens que "moram só".

No entanto, por mais ricas que fossem as entrevistas, em termos de informações captadas, tinha presente que a observação da prática, das relações cotidianas, seria imprescindível como contraponto ao discurso. Sabia, no entanto, que seria praticamente impossível realizar uma "observação participante" com aqueles indivíduos que eu estava entrevistando. Porém, ela acabou por se efetivar na medida em que eu mesma faço parte do universo investigado e, neste sentido, compartilho com meus informantes uma "comunidade de destino", que, segundo Ecléa Bosi, "significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados" (Bosi, 1988:2). O fato de ser uma mulher, intelectualizada, na faixa etária dos 30 anos, "morando só" e também terapeutizada, tornava-me uma "observadora participante" em tempo integral. Desta forma, o material empírico não se esgotou nas entrevistas, sendo que muitos dos "insights", as "descobertas etnográficas" de que nos fala Da Matta (1983), provinham de contatos com pessoas "próximas", que no decorrer da pesquisa foram se tornando mais "conhecidas". O que sem dúvida foi um processo delicado e

difícil de "estranhamento" constante, não só de pessoas amigas, como de mim mesma.

Dada a dificuldade de penetrar no espaço íntimo das camadas médias, a observação das pessoas com quem eu estava convivendo em São Paulo e daquelas com as quais eu convivo habitualmente, se mostrou vantajosa. Não era necessário construir uma relação de intimidade que propiciasse não apenas circular em seu meio, mas também ouvir segredos, confidências - e nesse processo descubro que a fofoca, apesar de suscitar pruridos morais, ainda é uma técnica privilegiada de obter informações. Através dela se fica sabendo o que acontece nos "bastidores", o não revelado em conversas e muito menos em entrevistas com a pesquisadora.

Toda essa "proximidade" com o meu objeto de pesquisa, em que o envolvimento afetivo e emocional estavam presentes, certamente coloca obstáculos no processo de "estranhamento", e o temor de não superá-los está presente. Todavia, os riscos no processo de relativização não são um privilégio de quem estuda o "próximo", pois como bem coloca Velho, o fato de se estudar grupos ou sociedades distantes, "não significa que, mesmo ao nos defrontarmos, como indivíduos e pesquisadores, com grupos e situações aparentemente mais exóticos ou distantes, não estejamos sempre classificando e rotulando de acordo com princípios básicos através dos quais fomos e somos socializados" (Velho, 1981: 128).

Nesta medida, os riscos que se impõem à minha pesquisa talvez não sejam maiores do que aqueles que se colocam para pesquisadores de sociedades ou grupos "distantes", dos quais não se conheça a língua e nas quais permaneça-se por um período limitado de tempo.

Relação sujeito-objeto: limites e contornos

Falar na questão da subjetividade, presente em todas as etapas da pesquisa, remete à discussão acerca da interação sujeito-objeto. Interação esta que transformou em experiência vivida as reflexões teórico-metodológicas, lidas e relidas antes de ir a campo, mas que soavam como abstrações, de que é no próprio "encontro" entre "sujeito" e "objeto" que a realidade a ser pesquisada emerge, provocando um continuo processo de reconstrução do objeto de pesquisa (sobre esta questão ver, entre outros, Cardoso, 1986 e Zaluar, 1986). Reconstrução que, no decorrer da pesquisa, passa a ser mediada pelo "outro", ocorrendo o que poderíamos chamar de um direcionamento bilateral.

Falo bilateral, pois o fluir da própria realidade que ia conformando o objeto, isto é, os dados de pesquisa, dependiam da condução que eu, enquanto pesquisadora, dava ao diálogo com meus informantes; das informações que estes se dispunham a fornecer - que, por sua vez, suscitavam novos insghts,novas questões; mas, substancialmente, da própria situação de entrevista, construída no momento do encontro pelo tipo de interação que se estabelecia entre ambos e que pode, ela mesma, ser considerada como um "condutor", não somente dos relatos, como também da minha própria percepção e entendimento do discurso transmitido pelo "outro" e, conseqüentemente, das questões que me pareciam relevantes de serem abordadas.

Vários eram os fatores que interferiam e determinavam o conteúdo e a forma de cada um dos encontros. No entanto, havia um elemento, que se constituia na principal peculiaridade da minha pesquisa - afora o próprio objeto que suscita interesse e curiosidade pela característica de "novidade" - e que perpassava todos eles: o fato de ser uma mulher pesquisando homens.

Tratava-se de um elemento presente não apenas nos mo-

mentos de interação com os entrevistados, mas também na relação com meus pares - dentro e fora da academia - em que eram comuns comentários jocosos do tipo: "Então, quer dizer que tu vais estudar os homens? Bom este teu trabalho, não? Eu também vou fazer uma pesquisa assim, só que vou escolher os de 40/45 anos"; "Mas esta tua pesquisa tá muito suspeita. Conta ai qual vai ser a metodologia da tua pesquisa?"; ou ainda: "Homem, prá Rose, é objeto de estudo, tem que estudar a geografia...". Eram brincadeiras, piadas, que pareciam traduzir, pela recorrência com que surgiam, um imaginário acerca da própria relação entre homem e mulher, podendo ser tomado, desde o início, enquanto um dado a ser interpretado, na medida em que eram formulados por indivíduos que partilham do mesmo "ethos" de meu universo de pesquisa (4).

Esta sensação acabou por se confirmar durante a pesquisa de campo, quando me certifico que este imaginário estava também presente entre os entrevistados. O que era explicitado por alguns em comentários do tipo: "Quando a Fulana me procurou e falou de tua pesquisa, eu achei meio estranho. Até comentei com ela: 'mas, o que que ela tá querendo, arranjar marido?". Ou, quando ao final de uma entrevista, um outro aplaca a curiosidade: "Me diz uma coisa, você não passou por nenhuma situação costrangedora durante esta tua pesquisa? Sim, por que não é comum uma mulher vir à noite na casa de um homem solteiro, fazer perguntas íntimas, tocar em assuntos sobre sexualidade, por exemplo". Por outros, esse imaginário era explicitado justamente pelo que este último informante chama de "situações constrangedoras", onde o momento da entrevista acabou por se traduzir num claro jogo de sedução.

Embora eu estivesse ciente que era eu, enquanto pesquisadora e mulher, que estava provocando o desnudamento deste imaginário - geralmente encoberto por um discurso de igualdade

entre os gêneros -, não estava imune à sua ação. Embora soubesse as "regras do jogo", e até estivesse interessada pelo seu desenlace enquanto um dado de pesquisa, me sentia muitas vezes extremamente incomodada pela sensação de estar desempenhando um papel moralmente condenável. Até mesmo, em algumas circunstâncias, sentia a minha própria honra ferida ao receber uma "cantada" explícita ou sutil. Isto, sem dúvida, interferiu diretamente na minha performance frente aos informantes, me levando a, intuitivamente, avaliar, em cada entrevista, os limites que poderiam ou não ser ultrapassados em perguntas, comentários, atitudes.

Nesta medida, a existência daquele imaginário acerca das relações entre um homem e uma mulher não se restringiu apenas a um dado de pesquisa,se constituindo, também, em uma questão metodológica, pois se tratava de um elemento presente na relação pesquisador-pesquisado. Porém, é importante salientar que a relação que se estabelecia entre ambos era, ela mesma, uma relação entre um homem e uma mulher, o que traz para a cena de pesquisa os elementos próprios à relação de gênero que ambos vivenciam e constroem em seu cotidiano.

Trata-se, sem dúvida, de acontecimentos próprios de uma situação específica de pesquisa, onde pesquisador e pesquisado compartilham do mesmo "ethos" e na qual a barreira que os separa não é cultural, mas de gênero. Se em "tribos" distantes são as diferenças culturais que suscitam a atenção do antropólogo na apreensão e interpretação da realidade observada, neste caso é a diferença de gênero que impõe atenção. Essa especifidade traz a tona de modo evidente a interferência do gênero do pesquisador - comumente desconsiderado, como bem aponta Míriam Grossi em seu artigo neste caderno - no acesso diferenciado a determinados espaços e informações. E será, justamente, a interferência

deste elemento que marcará os limites e contornos da interação com meus informantes.

As reações ao fato de estarem sendo pesquisados por uma mulher foram variadas. Talvez correndo o risco de atropelar sutilezas, poderia classificar em três tipos, basicamente, estas reações, pois elas desencadeavam praticamente o mesmo resultado em termos do conteúdo das informações e se relacionavam ao fato de, no momento das entrevistas, a máscara de antropólogo suplantar ou não a de mulher.

Havia aqueles para os quais a entrevista era vivida enquanto um momento de reflexão, e até mesmo de confidência, onde as incertezas e ambigüidades por que estavam passando no terreno afetivo e sexual eram colocadas. Mostravam-se muito interessados na pesquisa, solicitando, inclusive, o acesso aos seus resultados. Destes, não foram poucos os que me falaram, ao final da entrevista, que ela poderia ser equiparada a uma sessão de terapia. Tratavam-me essencialmente enquanto uma pesquisadora, sendo que o elemento mulher representava um espaço possível e privilegiado para falarem de assuntos "íntimos" e "confidenciais". Foram os que mais me tocaram ao nível das emoções, ao mesmo tempo que provocaram as maiores crises de consciência e incertezas sobre o conteúdo e a forma de minha dissertação.

Para os indivíduos que fazem parte do segundo grupo da minha talvez precária tipologia, eu era vista e tratada com a cordialidade e seriedade próprias ao encontro com uma pesquisadora. Havia sempre um certo interesse pela pesquisa, que era vista como algo inédito e, até mesmo, curioso. Entre estes, estão os que explicitaram o imaginário através de comentários e perguntas. Mostravam-se dispostos a participar da pesquisa, mas um pouco reticentes a discorrer sobre acontecimentos íntimos, sendo mais lacônicos e seguros nas questões acerca da sexualidade e afetividade. Porém, durante o desenrolar das entrevistas, onde assunto

puxa assunto, numa pergunta insistente, no ir e voltar da conversa, sentia que, na maioria dos casos, acabavam por falar mais do que haviam se propostos no início. No entanto, como falou um deles no final da entrevista: "Tem coisas que eu não te diria", referindo-se à minha condição de mulher. Senti que, ao contrário do grupo anterior, o fato de eu ser mulher não propiciava a confidência, mas, ao contrário, provocava um certo cuidado e contenção em se expor. Essa contenção me influenciava. Sentia-me também cuidadosa em selecionar as questões e no modo de colocá-las. Com eles, algumas vezes, me sentia inconveniente.

E, por fim, havia uma pequena minoria que não se limitava a exprimir o imaginário em forma de jocosidade ou curiosidade, mas sim em atitudes. A entrevista transcorria num clima de sedução, por vezes sutil, outras direto. Em seu discurso relatavam acontecimentos de sua vida numa clara preocupação em construir uma imagem de homem sensível, auto-questionador, que havia superado os ranços "machistas" e que se encontrava "aberto" a novas experiências afetivas e sexuais. Com eles senti que, no momento do encontro etnográfico, a máscara de antropóloga não havia suplantado a de mulher, no caso, conquistável. Foram momentos que me perturbaram muito e, como coloquei anteriormente, fizeram com que eu me tornasse mais cuidadosa nas entrevistas, procurando passar uma imagem de pesquisadora "séria".

Estes encontros em que o jogo de sedução foi explicitado em uma "cantada", me alertaram para a questão da "soberania" do antropólogo frente aos nativos. Havia, como situação inerente à minha pesquisa uma inversão de papéis na interação com meus informantes. Isto na medida em que eu era uma mulher que estava "indo a casa de um homem solteiro, à noite, falar de assuntos íntimos", porém investida da autoridade de antropóloga. O que me colocava numa situação de estar, de certa forma, invadindo

um espaço tradicionalmente masculino. Não apenas pelo fato de estar remexendo em sua privacidade, ao tratar de assuntos ligados a vida íntima de um homem, mas principalmente por estar assumindo o papel eminentemente masculino no "encontro" entre um homem e uma mulher: tomar a iniciativa, ir à casa e "comandar" o diálogo - que era centralizado por questões que geralmente uma mulher não solicita aos homens abordarem.

Penso se o jogo de sedução não poderia ser interpretado enquanto uma reação a esta situação, no sentido de reinverter os papéis e, assim, recolocá-los no exercício do papel masculino. Agindo assim, saiam da posição de "objeto" - que a pesquisa os colocava - e passavam para a de "sujeito", tanto na interação com uma mulher, como na própria situação de entrevista. Neste sentido, esta reação poderia estar representando o meio possível, no contexto específico desta pesquisa, de tomarem o controle da situação em suas mãos e, assim, questionarem explicitamente o poder que a autoridade de antropóloga me conferia. Isto em um duplo sentido: enquanto mulher, o que nos remete às representações acerca da relação homem-mulher; e enquanto representante da academia, quando o poder dos nativos de controlar o acesso às informações era demonstrado.

Passado o período de entrevistas - onde a emoção mistura-se em demasia com as decisões e ações a serem tomadas - relembro todo o processo, todas as sensações vividas e penso que, pela própria especificidade da relação pesquisadora-pesquisado onde ambos fazem parte do mesmo universo desejante -, a sensualidade, de alguma forma, foi um elemento que esteve sempre presente. Lembro de Da Matta (1983) quando fala que "... só há dados quando há um processo de empatia correndo de lado a lado. E é isso que permite ao informante contar mais um mito, elaborar com novos dados uma relação social e discutir os motivos de um líder político de sua aldeia" (pag. 172). No caso específico da

minha pesquisa, essa empatia, que determinava como e quais acontecimentos seriam narrados, dependia, como coloquei acima, da imagem de mulher com a qual eles me identificavam. Porém, independentemente de qual das máscaras estava em evidência, a de mulher não era anulada, assim como, do outro lado da relação, a de informante não anulava a de homem, o que fazia com que a empatia pudesse vir a se traduzir em desejo. E me pergunto se o elemento desejo não era criador de um ambiente propício a que assuntos que ainda possuem uma aura de tabu, como a sexualidade, pudessem ser tratados.

Esta situação me levou a pensar o que chamo de "mito do antropólogo assexuado", que nos relata que o antropólogo ao vestir a máscara de pesquisador se transforma em uma nova entidade, adquirindo o poder de afastar na interação com seus informantes o nocivo elemento da sexualidade. Mito que pode ser lido nas entrelinhas dos relatos etnográficos pela própria inexistência da interferência da sexualidade na narrativa dos elementos subjetivos presentes no encontro - isto quando estes são explicitados. Considero que essa interferência faz parte dos "imponderáveis" do trabalho de campo, que nos surpreendem e, na medida em que fazem parte do processo de interação, devem ser pensados como parte do próprio contexto em que se realiza o encontro e brota a informação.

Para finalizar, gostaria apenas de salientar que a situação de pesquisa, tendo como "distância" entre pesquisadora e pesquisado essencialmente questões relativas ao gênero de ambos, por um lado produziu, como realidade a ser interpretada, tanto um encenar quanto um discurso a respeito de suas vidas, emoções, visões de mundo... dirigidos para uma mulher; e, por outro lado, dirigiu o meu olhar sobre as cenas que observei ao longo do trabalho de campo, marcando seus limites e direcionamentos.

Notas:

1) Remeto a Gilberto Velho (1981 e 1986) para uma discussão mais geral acerca desta questão, e ao longo desta exposição falarei das implicações específicas a esta pesquisa.

2) Sobre a analogia entre o trabalho de campo e um rito de passagem para outra condição de inserção social, ver Da Matta, 1983.

3)Sobre a discussão acerca da heterogeneidade cultura próprias às sociedades complexas e que não possuem como única fonte determinante a divisão social do trabalho, colocando ao pesquisador o desafio de localizar, em meio a fronteiras geográficas e profissionais, as fronteiras simbólicas que delimitam "ethos" e visões de mundo, ver Velho, 1981, especialmente o primeiro capítulo.

4) Talvez esta jocosidade possa ser interpretada como uma reação de estranheza ao fato de se tomar o homem, enquanto categoria social, como objeto de pesquisa. Trata-se, sem dúvida, de uma preocupação recente derivada das reflexões acerca do conceito de gênero, que vêm sendo realizadas por pesquisadores da área de estudos sobre a mulher. Na medida em que o conceito de gênero introduz o aspecto relacional da construção das identidades masculinas e femininas, se percebe os limites de se estudar a mulher isolada se seu contexto relacional, assim como a necessidade de se voltar a atenção, também, para os homens (sobre essa discussão, ver Encanto, 1989 e Grossi e Malheiros, 1990). E é dentro desta perspectiva teórica que esta pesquisa se insere.

Bibliografia:

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*, São Paulo, A.Queiroz, 1983.

BOTT, Elisabeth. *Família e Rede Social*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

CARDOSO, Ruth C.L. "Aventuras de Antropólogos em Campo ou como escapar das armadilhas do método". In: *A Aventura Antropológica*, São Paulo, Paz e Terra, 1986.

DA MATTA, Roberto. "O ofício do etnólogo, ou como ter

anthropological blues". In:*A Aventura Sociológica*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

———*Relativizando, uma introdução a antropologia social*, Rio de Janeiro, Vozes, 1983.

GROSSI, Míriam e MIGUEL, Sônia M. *A trajetória dos conceito de gênero nos estudos sobre a mulher no Brasil*, Florianópolis, ABA, 1990, mimeo.

GRUPO EM CANTO. *O conceito de gênero: um novo coração de mãe nos estudos sobre a mulher?* Caxambu, Anpocs, 1989, mimeo.

KELVIN, Peter. "Um exame sociopsicológico da privacidade". In: *Família, Psicologia e Sociedade*, Rio de Janeiro, Campus, 1981.

SALEM, Tânia. "Família em camadas médias: uma perspectiva antropológica". *BIB* nº 21, p.p.1-80, Rio de Janeiro, Anpocs, 1986.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

——— *Subjetividade e sociedade, uma experiência de geração*, Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

ZALUAR, Alba. "Teoria e Prática do Trabalho de Campo: alguns problemas".In: *A Aventura Antropológica*, São Paulo, Paz e Terra, 1986.

Impresso em julho de 1993.