

TRABALHO DE CAMPO,

Miriam Pillar Grossi · Elisete Schwade · Anahi Guedes de Mello · Arianna Sala [Org.]

ÉTICA E SUBJETIVIDADE



Este livro é resultado de 30 anos de pesquisas desenvolvidas pela equipe do NIGS-UFSC sobre metodologia de pesquisa, gênero, subjetividade e sexualidade. Ele é resultado das Jornadas Trabalho de Campo, Ética e Sexualidades" realizadas em setembro de 2013 no hotel ASSEFAZ, na Lagoa da Conceição em Florianópolis. Após um longo processo editorial é com satisfação que publicamos este livro em 2018. Agradecemos em particular aos pesquisadoras/es que contribuíram com artigos aqui publicados, mas também todas/os que participaram, apresentando trabalhos, debatendo ou coordenando mesas-redondas nas Jornadas. Sem o árduo trabalho de captação e gestão de recursos para a realização deste encontro, que articulou recursos dos projetos PROCAD NF/CAPES, PRONEM/ FAPESC, CNPq e da rede LIESS nem o seminário teria acontecido nem este livro existido. Os recursos materiais que permitiram a publicação deste livro, com resultados de três décadas de pesquisas sobre metodologia na antropologia e no campo dos estudos de gênero é fruto de um dos períodos mais produtivos da ciência brasileira, desenvolvidos nos governos Lula e Dilma entre os anos 2002-2013. Desejamos que as reflexões aqui publicadas possam contribuir para o debate metodológico atual sobre o lugar das emoções, afetos e subjetividades presentes no trabalho de campo e em suas implicações éticas e políticas para com os grupos que estudamos.

**TRABALHO DE CAMPO,
ÉTICA E SUBJETIVIDADE**

FEMINISMOS E CIÊNCIAS

Coordenação: Miriam Pillar Grossi e Tânia Welter

CONSELHO EDITORIAL

Alinne de Lima Bonetti (UNIPAMPA)
Carla Giovanna Cabral (UFRN)
Caterina Rea (UNILAB)
Crishna Mirella Correa (UEM)
Elisete Schwade (UFRN)
Fátima Weiss de Jesus (UFAM)
Felipe Bruno Martins Fernandes (UFBA)
Isadora Vier Machado (UEM)
Marcelo José de Oliveira (UFV)
Mareli Eliane Graupe (UNIPLAC)
Marlene Tamanini (UFPR)
Maria Begoña Sanchez (Universidad de Cadiz)
Melissa Barbieri de Oliveira (UNIOESTE)
Miriam Adelman (UFPR)
Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Olga Regina Zigelli Garcia (UFSC)
Patrícia Rosalba Moura Costa (UFS)
Pedro Rosas Magrini (UNILAB)
Paula Pinhal de Carlos (UNILASALLE)
Rosa Blanca Cedillo (UFMS)
Rozeli Maria Porto (UFRN)
Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

LIVRO PUBLICADO

Trabalho de campo, ética e subjetividade

Organização: Miriam Pillar Grossi, Elisete Schwade,
Anahi Guedes de Mello e Arianna Sala
Coedição: Editora Copiart e Editora Tribo da Ilha
Ano: 2018

Miriam Pillar Grossi
Elisete Schwade
Anahi Guedes de Mello
Arianna Sala
(Organizadoras)

TRABALHO DE CAMPO, ÉTICA E SUBJETIVIDADE



Copiar



Tubarão-SC, 2018

© 2018, Miriam Pillar Grossi; Elisete Schwade; Anahi Guedes de Mello; Arianna Sala (Orgs.)

Revisão
Gerusa Bondan

Foto capa
Elisa Riemer

Diagramação e Capa
Rita Motta – Ed. Tribo da Ilha

Coedição
Editora Tribo da Ilha e Editora Copiart

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

T758 Trabalho de campo, ética e subjetividade / Miriam Pillar Grossi...[et al.] (organizadores). –1. ed. – Tubarão (SC) : Copiart : Florianópolis (SC) : Tribo da Ilha : 2018. 280 p. ; 23 cm

ISBN: 978-85-8388-117-9
Inclui referências bibliográficas

1. Antropologia – Pesquisa. 2. Trabalho de campo. 3. Ética. 4. Subjetividade. 5. Sexualidade. I. Grossi, Miriam Pillar.

CDU: 391/397

Catálogo na publicação por: Onélia Silva Guimarães CRB-14/071

SUMÁRIO



INTRODUÇÃO.....	1
<i>Elisete Schwade e Miriam Grossi</i>	

PARTE I

TRABALHO DE CAMPO E SUBJETIVIDADE: recuperando itinerários de diálogos.....	9
<i>Elisete Schwade e Miriam Pillar Grossi</i>	

NA BUSCA DO “OUTRO” ENCONTRA-SE A “SI MESMO”	19
<i>Miriam Pillar Grossi</i>	

PODER DO “SUJEITO”, PODER DO “OBJETO”: relato de uma experiência de pesquisa em um assentamento de trabalhadores rurais.....	29
<i>Elisete Schwade</i>	

UMA EXPERIÊNCIA VISCERAL: pesquisa de campo entre os Kaxinawá.....	39
<i>Elsje Maria Lagrou</i>	

ENCONTRANDO UMA TRIBO MASCULINA DE CAMADAS MÉDIAS: a subjetividade na construção do objeto de pesquisa.....	55
<i>Roseli Buffon</i>	

PARTE II

UMA JORNADA, ALGUMAS REDES E MUITAS PARCERIAS.....	71
<i>Tânia Welter</i>	

SUJEITOS IMPRÓPRIOS E IMPREVISTOS – TENSÕES ENTRE ANTROPOLOGIA, GÊNERO, SEXUALIDADE E A REGULAMENTAÇÃO DE PESQUISAS COM SERES HUMANOS.....	75
<i>Camilo Braz</i>	

SEXUALIDADE, MORAL E O TEMA DA CRIMINALIZAÇÃO DA
INFECÇÃO DO HIV: questões de ética e pesquisa..... 87
Carlos Guilherme Octaviano do Valle

ÀS VOLTAS COM A ESCRITA E COM O OUTRO: intersubjetividades e
diferenças de gênero na antropologia..... 105
Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego e Rozeli Maria Porto

REFLETINDO O TRABALHO DE CAMPO: subjetividades, observação
participante e participação..... 121
Fátima Weiss de Jesus

ENTRE CORPOS SUADOS E EXCITADOS: considerações sobre sexo e
sexualidade no trabalho de campo..... 141
Wagner Xavier de Camargo

ENTRE PESQUISAR E MILITAR: engajamento político e construção
da teoria feminista no Brasil 159
Anahi Guedes de Mello, Felipe Bruno Martins Fernandes e Miriam Pillar Grossi

PARTE III

TRABALHO DE CAMPO E ÉTICA: por uma epistemologia das emoções.. 191
Rozeli Porto

PESQUISA 'RISCO ZERO': é desejável? é possível? 195
Claudia Fonseca

SEXUALIZANDO EL TRABAJO DE CAMPO. AFECTOS, EMOCIONES Y
CUERPOS QUE INTERACCIONAN..... 213
Ana Alcázar-Campos

COMPROMETIENDO NUESTRA COTIDIANIDAD. RELACIONES
DE GÉNERO, PARENTESCO Y SEXUALIDAD EN EL TRABAJO DE
CAMPO ETNOGRÁFICO..... 229
Carmen Gregorio Gil

A METODOLOGIA DO PARTICULAR QUANDO ELE É APENAS
ELUCIDATIVO..... 253
Marlene Tamanini

SOBRE OS AUTORES..... 273

INTRODUÇÃO



Elisete Schwade
Miriam Grossi

Esse livro reúne textos de uma vasta rede de pesquisadoras e pesquisadores que têm dialogado, alguns há 30 anos, sobre a temática da subjetividade na pesquisa de campo, na área de estudos de gênero, em particular na área da antropologia. Trata-se de um tema que, embora se constitua parte de toda a história da disciplina, insere-se em um processo dinâmico de auto-reflexividade em que novos temas e questões são constantemente incorporados, a exemplo, da proeminência atual das questões relacionadas à ética na relação com os grupos estudados, ao “lugar de fala” da/o pesquisador/a, e as complexas relações entre a pesquisa acadêmica e a intervenção ativista. Nesse livro, tratamos da articulação entre questões metodológicas envolvendo trabalho de campo, ética e subjetividade, a partir do diálogo construído em múltiplas redes acadêmicas, envolvendo equipes de pesquisa brasileiras e estrangeiras. Destacamos, em particular, a rede de pesquisa financiada por três projetos CAPES-PROCAD que envolveram a UFSC, UFRN, UFBA, UFAM, UFG e UFRGS entre 2008 e 2016, na qual participaram inúmeros pesquisadores e pesquisadoras vinculadas à área de gênero, que publicam aqui. Também teve especial importância a articulação Ibero-americana proporcionada por esta vasta rede de instituições brasileiras com equipes de Universidades espanholas, mexicanas, argentinas, uruguaias, colombianas, peruanas, equatorianas e chilenas.

O livro tem 3 partes. A primeira traz a republicação de um volume dos Cadernos NIGS intitulado *Trabalho de Campo e Subjetividade*, cuja primeira edição remonta a 1992. A segunda parte tem como foco o trabalho de campo e a subjetividade em pesquisas mais recentes desenvolvidas na década atual. A terceira parte

tem como foco a problemática da ética na pesquisa em ciências humanas, tema que tem forte implicação política no campo científico presente.

Na coletânea ora apresentada, iniciamos com uma reflexão teórica sobre subjetividade por meio do mapeamento de espaços em que esses grupos se reuniram nos últimos anos. Reuniões acadêmicas de associações ligadas à área de antropologia, como ABA, ANPOCS, RAM, IUAES, ABANNE e nos estudos de gênero; jornadas envolvendo projetos específicos da rede de pesquisadores, construída nos eventos específicos das universidades envolvidas, sobretudo por iniciativa do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades – NIGS/UFSC, espaço de pesquisa que vem assumindo liderança no tratamento dessa temática desde 1991. Essa trajetória dá início à primeira parte, com um texto escrito por Miriam Grossi e Elisete Schwade, *Trabalho de campo e subjetividade: recuperando itinerários de diálogos*.

Na sequência da primeira parte, concretiza-se um projeto que já tem alguns anos, a reedição de uma brochura da primeira publicação do NIGS, “*Trabalho de Campo e Subjetividade*”, cujos textos se tornaram clássicos entre esses pesquisadores, o que pode ser visto pelas inúmeras referências. Um momento muito rico do início dos anos 1990 quando, sob o impacto da divulgação cada vez maior de textos com referência à pesquisa antropológica, estava-se assumindo também o desafio de incorporar as questões de gênero, e em particular a reflexão sobre subjetividades, como transversais ao exercício de todos os processos de interlocução. Os textos de Miriam Grossi, Elisete Schwade, Elsje Lagrou e Rozeli Buffon, apresentados inicialmente em novembro de 1991, na Abinha-Sul, em Curitiba, trazem questões importantes sobre a subjetividade no exercício da pesquisa antropológica e seus desafios, sobretudo no que se refere as relações de poder inerentes à processos de interlocução que sempre envolvem reconhecimento mútuo de sujeitos em relação. E, nesse processo, seja falando do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Elisete Schwade); da Arte Indígena Kaxinawa (Elsje Lagrou) ou de jovens homens solteiros vivendo na cidade de São Paulo (Roseli Buffon), emergem aspectos recorrentes sobre a interferência da subjetividade no trabalho de campo. Estas aparecem, sobretudo, envolvendo as relações de poder relacionadas à posição dos sujeitos – com destaque para o gênero. A reedição desses textos, portanto, é nossa forma de resgatar um momento rico e fundador de reflexão sobre essas questões no campo da antropologia brasileira.

Na segunda parte do livro, trazemos textos apresentados no Seminários das redes LIESS, FAPESC e PROCAD “*Trabalho de Campo, Ética e Sexualidades*” realizado em setembro de 2013, em Florianópolis. Eles revelam claramente os debates ocorridos neste momento, em que a discussão sobre o trabalho de campo

reflete tanto o acúmulo de conhecimento sobre a temática da subjetividade no trabalho de campo, produzido entre o final do século XX e o início do XXI, quanto a incorporação de outras dimensões relevantes como a questão da ética na pesquisa, o lugar de fala da e do pesquisador e de seus e suas interlocutores e, por fim o compromisso de restituição aos grupos estudados através de atividades de intervenção, que via de regra se dão nas universidades através de projetos de extensão.

O primeiro texto, escrito por Tania Welter, faz um resumo de um dos encontros e momentos mais ricos da “Jornada internacional NIGS: Trabalho de campo, ética e sexualidades”. Por meio de sua descrição do seminário, observa-se os esforços de construção de uma rede que envolveu tanto a produção de pesquisas de graduação e pós-graduação, mas também o trabalho árduo de elaboração de projetos para obter financiamentos para o desenvolvimento de pesquisas individuais e coletivas, os encontros presenciais das diferentes redes e a construção de intercâmbios interinstitucionais, nacionais e internacionais.

Na sequência, Camilo Braz destaca as questões de gênero e sexualidade no âmbito dos embates antropológicos com os conselhos de ética em pesquisa das universidades, refletindo sobre os imprevistos sempre inerentes à pesquisa etnográfica, uma rica indicação para pensar a temática do lugar da subjetividade em campo.

O texto de Carlos Guilherme Valle aborda o ativismo LGBT e a criminalização na infecção por HIV, fazendo referência aos dilemas morais e políticos de lutas que envolvem o campo da sexualidade. Argumenta, em seu texto, sobre a revelação da intimidade como parte das tensões relacionadas à criminalização da AIDS e ativismo de pessoas vivendo com HIV, questões presentes em seu trabalho de campo e nas entrevistas com pessoas envolvidas nas lutas em torno do HIV.

Perceber as tensões e os movimentos que englobam sujeitos, coisas e ideias em cenários que envolvem articulações entre global e local, deveria ser um ideal a ser perseguido no campo e na escrita, como argumentam Rozeli Porto e Cleiton Vieira, no texto que segue. Trazem assim outra contribuição importante à esta coletânea, qual seja, a relação entre pesquisador e pesquisados, em particular sobre que categorias e conceitos usar quando se escreve sobre os interlocutores da pesquisa.

Continuamos com dois textos sobre posicionamentos do/da investigador/a em pesquisas que envolvem o campo da sexualidade. Deve-se ou não explicitar em campo sua própria sexualidade? Fatima Weiss nos fala sobre como foi “afetada” por esta questão em sua pesquisa de campo, aspecto que se tornou fundamental para a reflexão das condições de construção do próprio conhecimento antropológico em um universo LGBT. Como enfrentar as dificuldades de pesquisar um

universo LGBT sendo uma mulher heterossexual? A partir da forma como introduziu sua própria família em campo, a pesquisadora reflete sobre a importância da dimensão do privado como dado de pesquisa e objeto de reflexão no campo da subjetividade.

Wagner Xavier traz uma importante provocação em seu texto, construído em torno da problemática do envolvimento afetivo e sexual do pesquisador com seus interlocutores de pesquisa. Partindo de sua própria experiência, de envolvimento sexual com indivíduos do grupo estudado, em competições esportivas LGBT, o autor sublinha o potencial epistemológico que o envolvimento afetivo-sexual pode trazer para determinados campos de pesquisa na área de gênero.

Por fim, o texto de Anahí Guedes de Mello, Felipe Fernandes e Miriam Grossi, traz importantes questões sobre essa jornada coletiva de reflexão, na qual, além da pesquisa, se destaca, também, um certo tipo de militância, que incorpora identidades dos e das pesquisadores/as, nas dimensões de gênero, orientação sexual, corporalidade e também posicionamentos políticos, tais como os que se evidenciaram nos desafios de uma etnografia coletiva sobre as conferências de políticas para as mulheres e LGBTT em 2011.

Fechamos a coletânea com a terceira parte, que se ocupa de questões relacionadas à ética. Esta, segundo Rozeli Porto, que faz a introdução desta parte, inclui também a dimensão das emoções e dos segredos. Diz a autora que “segredos” que outrora estavam relegados ao inseparável diário de campo de todo/a antropólogo/a, hoje reaparecem em outras dimensões do trabalho antropológico.

Na sequência, temos o texto de Cláudia Fonseca que, no encerramento das Jornadas de 2013, nos brindou com uma conferência sobre ética nas pesquisas antropológicas, fazendo referências às inquietações que provocamos na interlocução e aos “riscos” inerentes no tratamento de temáticas envolvendo sexualidades. A autora também faz referência à questão dos “afetos” – esses, mesmo que parte do “não dito”, parecem estar de algum modo presentes nos processos de pesquisa que envolvem interações densas.

Os outros três textos desta última parte retomam a dimensão da ética, agora situada em contextos em que os sujeitos da pesquisa são muitos próximos, como no caso da reflexão de Ana Alcazar e Carmen Gil, ou que parece impossível acessar o seu universo, conforme nos traz Marlene Tamanini.

Após alguns anos de processo editorial, levado a cabo em duas etapas – em um primeiro momento sob liderança de Anahi Guedes de Mello, Arianna Sala e Miriam Grossi e em um segundo por Miriam Grossi e Elisete Schwade – é com satisfação que trazemos este livro a público. Agradecemos tanto às e aos pesquisadoras/es

que contribuíram com artigos aqui publicados, como àquelas que participaram das “Jornadas Trabalho de Campo, Ética e Sexualidades” no saudoso hotel ASSEFAZ, na Lagoa da Conceição em Florianópolis, apresentando trabalhos, debatendo ou coordenando mesas-redondas. Somos gratas também às colegas que generosamente contribuíram com pareceres aos artigos aqui publicados. Esperamos que ele possa contribuir para o debate metodológico atual na antropologia e nos estudos de gênero e sexualidade sobre o lugar das emoções, afetos e subjetividades presentes no trabalho de campo e em suas implicações éticas e políticas para os grupos que estudamos.

Parte I

TRABALHO DE CAMPO E SUBJETIVIDADE: recuperando itinerários de diálogos



Elisete Schwade
Miriam Pillar Grossi

Esse texto tem como objetivo apontar itinerários do debate sobre a relação trabalho de campo e subjetividade na pesquisa antropológica, por meio do mapeamento de questões que emergiram em diferentes espaços de discussão, intercâmbios entre instituições e eventos, bem em Grupos de Trabalho que organizamos, nos últimos anos. Tais espaços compõe projetos de intercâmbio, como PROCAD, reuniões acadêmicas de associações ligadas à área de antropologia, como ABA, ANPOCS, RAM, ABANNE e ainda eventos específicos nos estudos de gênero. Trata-se de jornadas envolvendo projetos específicos de uma ampla rede de pesquisadoras/es, construída nos eventos de acordo com os vínculos nas universidades envolvidas, sobretudo por iniciativa do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades – NIGS/UFSC, espaço de pesquisa que vem assumindo liderança no tratamento dessa temática desde 1991. Data de 1992 a publicação de uma primeira síntese desse debate, que reeditamos nessa coletânea, na sequência, a brochura Trabalho de campo e subjetividade.

Iniciamos o texto com uma contextualização da reflexão sobre subjetividade na pesquisa e produção antropológica nos anos nos anos 80-90, que tem como referência importante os questionamentos produzidos pela chamada antropologia pós-moderna, fazendo alusão também à repercussão que esse debate produz no Brasil. Em seguida relatamos as principais temáticas nos Grupos de Trabalhos nos eventos mencionados, onde é possível perceber a emergência contínua de novas questões e abordagens que desenha o quadro dinâmico e complexo da reflexão sobre subjetividade na pesquisa antropológica.

Quando publicamos a primeira edição da coletânea Trabalho de Campo e Subjetividade, o tema das emoções, e em particular da subjetividade, no trabalho

de campo antropológico era considerado inovador. Não obstante, era também alvo de comentários críticos por uma parte dos antropólogos brasileiros, que viam a questão como uma “bobagem” e um “modismo” que aparecia no Brasil por influência das chamadas antropologias pós-modernas norte-americanas. Na época, a coletânea fundadora deste movimento, *Writing Cultures*, organizada por James Clifford e George Marcus¹, chegou aos cursos de pós-graduação no Brasil, logo após ter sido publicada nos anos 1980. Um texto de Michael Fischer foi publicado na série de Antropologia da UnB em 1982 (FISCHER 1982) e, em 1987, encontramos na mesma série um artigo de Selma Custódia Sena, intitulado “Em favor da tradição: falar é fácil, fazer é que são elas” (SENA, 1987), um dos primeiros textos críticos brasileiros ao movimento chamado pós-moderno.

O Anuário Antropológico, uma das principais revistas de antropologia, que era publicada nos anos 1980, atuava de forma importante na divulgação dos textos desta corrente, no Brasil. No volume de 1986 (publicado em 1988) o Anuário trazia a crítica pioneira de Roberto Cardoso de Oliveira ao movimento, escrita durante seu estágio de pesquisa na Harvard University em 1986, em artigo intitulado *Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1986). O mesmo número da revista trazia também as resenhas dos livros *Writing Cultures* (CLIFFORD & MARCUS, 2016 [1986]) e *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (de Michael Taussig, 1986) escritas por Wilson Trajano Filho (*Que Barulho é Esse, o Dos Pós-Modernos?*) e Carlos Fausto (*A Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia*). Nos volumes seguintes, o interesse por este novo campo teórico continuou. No volume de 1988 (publicado em 1991) havia a tradução do artigo intitulado *Diálogo*, de Vincent Crapanzano e é só no volume de 1992 (publicado em 1994) que o tema volta a ser publicado com artigo de Mariza Peirano, *A favor da etnografia*, texto que viria a fazer parte de livro com o mesmo título, publicado em 1995 pela Editora Relume Dumará.

Vários dos expoentes do grupo de antropólogos pós-modernos norte-americanos estiveram no Brasil nos anos 1980/90. Além de Michael Fischer, que esteve no início dos anos 1980 na UnB, também passaram pelo Brasil, George Marcus, que fez a conferência de abertura da RBA, em março de 1990 em Florianópolis, texto que se tornou conhecido e foi publicado em português sob o título *Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial* (MARCUS, 1991). Desse

¹ Coletânea publicada em 1986. Foi traduzida e publicada em português em 2016, pela Editora Papéis Selvagens (CLIFFORD e MARCUS, 2016).

modo, o debate sobre trabalho de campo e subjetividade que iniciamos no final da década de 80 do século XX tem como referência o contexto de um intenso debate da chamada antropologia pós-moderna.

Outra autora de referência fundamental para o tema da subjetividade na pesquisa, é Jeanne Favret-Saada², cujo texto “Ser afetado” foi amplamente utilizado como possibilidade de refletir sobre a construção de uma relação com os pesquisados que envolve posicionamento, partilhas emocionais, proximidade, troca, encontro.

Infelizmente, a crítica pós-moderna feminista publicada em coletâneas como a organizada por Ruth Behar e Deborah Gordon – *Women Writing Cultures* (1996) – não teve o mesmo impacto na formação e no debate antropológico no Brasil. Somente em períodos recentes as reflexões sobre o exercício da prática antropológica em diversos temas que desafiam posições de gênero e referências de sexualidade vem sendo efetivamente incorporadas como dado de pesquisa e objeto de análise crítica, como podemos observar nos debates dessa coletânea (2^a e 3^a parte) .

Passadas mais de duas décadas, desde a primeira edição de nossas reflexões no *Trabalho de Campo e Subjetividades*, vemos também que a abordagem sobre o tema se tornou corriqueira nas disciplinas de metodologia em pesquisa de antropologia, tanto na pós-graduação quanto na graduação, no Brasil. Refletir sobre as condições subjetivas do campo passou a ser um dos tópicos incorporados sem problemas nos capítulos metodológicos de grande parte das dissertações de mestrado, teses de doutorado e não raras vezes no crescente número de monografias de conclusão de curso em Antropologia e Ciências Sociais, com destaque especial para posicionamentos situados, envolvendo uma ênfase na contextualização da realização da pesquisa

Mas apesar de ser um tema já frequente nos cursos de metodologia, é surpreendente que as referências a esta questão remontem, via de regra, a dois textos canônicos da antropologia brasileira, o debate entre Gilberto Velho e Roberto Da-Matta no livro *Aventura Sociológica*, que é conhecido vulgarmente como a “questão de estranhar o familiar” e “tornar o familiar exótico”. Tratam-se, sem dúvida, de dois textos fundadores da antropologia urbana brasileira, nos quais os autores, ambos na época professores do Museu Nacional/UFRJ, refletiam sobre o processo fundamental de distanciamento necessário para o trabalho antropológico.

Na ampliação do debate, muito foi produzido no campo da reflexão sobre a subjetividade, para além das primeiras produções sobre estranhamento e a

² Texto traduzido na Revista *Cadernos de Campo*, 2005.

relativização, por um lado, e sem adesão imediata ao chamado modismo pós-moderno, por outro. Trata-se de considerar as importantes contribuições de pesquisas e análises de experientes antropólogos, no intuito de pensar sobre a subjetividade em diferentes contextos. Nos anos 1980, foram incorporadas questões que remetem à relação que se estabelece na pesquisa, permeada pelo poder. Tal referência considera especialmente as características e a posição de pesquisador e pesquisado, sublinhando questões tais como pertencimentos sociais, étnicos, de gênero, entre outros. No mesmo período, são tematizados também diferentes níveis de envolvimento dos pesquisadores com movimentos sociais que então se tornavam visíveis, no Brasil em particular.

Entre as influências importantes para este debate, desde os anos 80 do século XX, destacam-se Michael Foucault e Félix Guattari. Ambos os autores têm contribuição fundamental para a noção de desconstrução, o que faz com que argumentem sobre o processo de produção do poder e da subjetividade. Permitem, assim, aprofundar a dimensão da relação da pesquisa e da posição sujeito/objeto, como um processo de confronto, de luta, no decorrer do qual são efetivadas produções subjetivas dos envolvidos – considerando a subjetividade produzida por agenciamentos de enunciação, essencialmente fabricada e modelada no registro do social, como argumenta Guattari (GUATTARI & ROLNIK, 1986), portanto constituinte da relação social estabelecida no ato da pesquisa.

No campo das relações de poder, a relação com a produção de saberes e verdades é estudada por Foucault (1982), quando aprofunda as possibilidades do exercício de relativização e estranhamento, fundantes da reflexão antropológica que, em um novo contexto, instiga os pesquisadores a falar sobre processos sociais diversos, em curso na sociedade em que vivem, refletindo sobre a prática antropológica com novas bases. Trata-se de pensar as posições de antropólogos, sua relação com os grupos envolvidos nos processos de pesquisa e as relações com a sociedade envolvente. Nesse sentido, emergem diferentes ordens de questionamentos, especialmente as que estão relacionadas à questão da ética, que teve na reflexão de Roberto Cardoso de Oliveira uma das principais referências (1996)³.

Ainda sobre a prática do antropólogo, a antropologia da prática, vertente que enfatiza a crítica cultural, traz referências importantes. Com inspirações em Bourdieu (2009), Shalins (2003) e diversos autores que tematizam encontros culturais e suas consequências, convoca-se subjetividade na teoria da cultura. Sherry Ortner, antropóloga que se tornou referência desde o início dos anos 1980, com

³ Trata-se de uma das primeiras referências importantes, muitos artigos e coletâneas foram produzidos acerca do tema da ética desde então.

o texto “Theory in Anthropology since the sixties” (ORTNER, 1984), sublinha a construção cultural da subjetividade. Ortner considera uma antropologia da subjetividade como base para a crítica cultural, haja vista que incorpora as diferentes configurações subjetivas (ORTNER, 2006).

Em outra direção, sobretudo nos estudos de antropólogos brasileiros voltados para segmentos médios urbanos destaca-se a ênfase na subjetividade como tema na reflexão sobre experiências singulares, abordagem na qual se evidencia, de forma contundente, a relação entre a subjetividade e os processos sociais. Neste sentido, Gilberto Velho enfatiza, inspirado em Georg Simmel, que a subjetividade – o interno – é produzida, condicionada, fabricada pelo externo (VELHO, 2002:21). Tais estudos trazem importantes contribuições em relação aos processos de transformação subjetiva, pautados em referências sobre o cotidiano, a relação subjetividade/estilos de vida partilhados, indivíduo, identidades sociais. Destacam-se processos de transformação vivenciados por pesquisadores, decorrentes dos seus percursos de pesquisa – que vão desde o envolvimento profundo com os grupos ou temas, até uma espécie de decepção com posturas e convicções, como faz, de modo exemplar, Carmen Suzana Tornquist, quando, na sua pesquisa sobre o parto humanizado, se viu diante da necessidade de refletir sobre a sua posição de ativista militante (TORNQUIST, 2007).

No Brasil, nas últimas duas décadas, encontramos, em diferentes obras coletivas, referências ao trabalho do antropólogo, com relatos do processo de investigação e pesquisa centrada em uma reflexão sobre o campo. Importante observar a tendência de recortes específicos que organizam o debate: Gilberto Velho e Karina Kuschnir (2003), em relatos de pesquisas urbanas; Claudia Fonseca e Jurema Brites (2006) sobre diferentes processos de participação política; Soraya Fleischer e Aline Bonetti (2007) elegeram textos que envolvem referências ao gênero.

Também em diferentes eventos acadêmicos, a preocupação em tematizar a subjetividade nos fornece pistas para centrar nossa reflexão nesta dimensão. Desde a publicação que ora relançamos, estamos preocupadas em ir além da subjetividade como sinônimo da fala das/dos pesquisadoras/es sobre o seu processo de pesquisa, destacando o que sentiu, as dificuldades, os entraves, conflitos, medos, ansiedades, paixões. Entretanto, percebemos que a subjetividade ainda vem sendo referenciada como dada, o encontro intersubjetivo como um relato, que não considera as transformações dos sujeitos envolvidos. Ou, quando o faz, incorpora no texto, transforma essa relação em outro. O argumento é que estas questões devem ser, elas mesmas, situadas nos contextos em que emergem, com destaque para categorias que auxiliem na reflexão acerca da subjetividade – comunhão de

interesses, motivação, confiança, empatia, afetividade, entre outras, no sentido de tornar a subjetividade objeto de reflexão antropológica.

Se as emoções são sociais, o desafio está em refletir sobre este caráter considerando o encontro intersubjetivo proporcionado na pesquisa etnográfica. E então cabe-nos perguntar: os medos são os mesmos? Em que campo semântico estão inscritos os medos dos antropólogos e os medos dos interlocutores?

A subjetividade, como construção, processo, permeada pela diversidade de contextos – e relações de poder – emerge como parte do processo de produção do conhecimento. Para além do recurso de aceitação do pesquisador, o encontro intersubjetivo proporciona o reconhecimento mútuo, por meio de diferentes nuances e manifestações – medo, sofrimento, indignação, proteção, cuidado. Embora tais emoções estejam sempre contextualizadas, atreladas a temas de pesquisa específicos, orientadas por meio de referências teórico-metodológicas singulares, o reconhecimento mútuo se situa como um ponto em comum da prática de pesquisa antropológica. Cabe-nos perguntar em que medida tal reconhecimento vem sendo considerado na sua radicalidade, sobretudo no que se refere aos questionamentos impostos às categorias não somente teórico-metodológicas, mas vinculadas à experiência subjetiva do pesquisador.

Itinerários, percursos

Acompanhando esse debate, vimos uma significativa ampliação dos objetos e temas da antropologia, que vem requerendo novos distanciamentos – e desafios – para a reflexão sobre a interlocução subjetiva. Trabalhos apresentados em GTs (Grupos de Trabalho) que organizamos em eventos acadêmicos, de 2003 a 2012, indicam novos enfoques possíveis na reflexão sobre o envolvimento subjetivo – quando tomado como objeto de reflexão, a ponto de permitir, no/na pesquisador/a, um distanciamento em relação ao seu próprio envolvimento, qualificando-o.

Na V Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em Florianópolis, em 2003, organizamos, com a participação de Vagner Gonçalves da Silva, o GT Antropologia, trabalho de campo e subjetividade: desafios contemporâneos, onde alguns temas já clássicos na antropologia foram tratados à luz de experiências de pesquisa recentes. Na ocasião, tivemos a participação de Luiz Fernando Rojo com uma reflexão sobre a subjetividade erótica, tema importante e objeto de abordagem

em diferentes momentos da antropologia⁴ Em uma reflexão sobre seu envolvimento afetivo-sexual com uma integrante da comunidade de naturismo, onde realizou a pesquisa, provocou a reflexão sobre o mito do antropólogo assexuado, contribuindo, assim, para a discussão da relação gênero/subjetividade/sexualidade. Neste mesmo GT tivemos ainda trabalhos sobre surdos⁵, apontando os desafios do distanciamento do antropólogo e o aprendizado de uma nova língua. Na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (RBA), em Recife, 2004, repetimos o mesmo GT e nos chamou a atenção o quadro comparativo possibilitado pela reflexão sobre a subjetividade, considerando envolvimento subjetivos relacionados a outras práticas/profissões – sobretudo na área da saúde. Comunicações apresentadas permitiram um contraste entre os envolvimento profissionais de médicos, enfermeiras, operadores de equipamentos de ultrassonografia, os quais foram alvo, na ocasião, de uma reflexão sobre a subjetividade a partir das referências antropológicas⁶. Olhar a subjetividade a partir de outras referências, considerando por exemplo a psicanálise, poderá lançar novas luzes sobre o caráter específico que ocupa na antropologia. Do que estamos falando? Da troca, das possibilidades de partilhar sentimentos, nos emocionar com as situações de interlocução? Das transformações subjetivas, considerando que o trabalho do antropólogo inevitavelmente impacta o antropólogo-pessoa? As mesmas emoções, raivas, ansiedades, é o mesmo distanciamento que se exige de outros profissionais? O que é específico do envolvimento subjetivo no trabalho do antropólogo? O que se caracteriza como subjetividade no trabalho do antropólogo?

Já a partir da 25ª RBA, realizada em Goiânia, em 2006, nosso esforço foi no sentido de provocar a reflexão sobre a subjetividade, nuançando a perspectiva do gênero, com o GT Antropologia e Gênero: a questão da subjetividade⁷. A reflexão, nesse grupo de trabalho, foi fortemente marcada pela referência a um tipo de sensibilidade, por meio da qual, na interlocução subjetiva, pesquisadoras buscavam aprender singularidades de práticas de mulheres no lazer, no trabalho, entre outros. Mas foi a discussão do trabalho de campo que ampliou o debate sobre a sensibilidade, considerando a troca intersubjetiva como espaço no qual emergem sensibilidades marcadas por posições e contextos dos sujeitos no mundo social.

⁴ Ver Rojo (2005).

⁵ Ver Magnani (2009).

⁶ Nesse GT tivemos várias apresentações sobre saúde em uma mesma sessão, envolvendo comunicações sobre diferentes aspectos do antropólogo em campo e do campo da antropologia, conforme disponível no seguinte link: <<http://www.antropologia.com.br/tribo/24rba/livro.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

⁷ Disponível em: <<http://www.portal.abant.org.br/index.php/45-anais/1164-anais-25-rba>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

Desse modo, sofrimento, medo, indignação, embora presentes em ambos os envolvidos na relação construída na pesquisa, marcam de modo específico os sujeitos e suas respectivas construções subjetivas – aprendidas a partir de um universo relacional, situando posições, como nos ensina o enfoque de gênero. Assim, as afinidades que são construídas também são entremeadas pelo poder. Essa ênfase teve continuidade na RBA de 2008⁸, em Porto Seguro, e na de 2012⁹, em São Paulo.

Ainda com referência ao cruzamento subjetividade e gênero, levamos essa discussão desde 2006 ao Seminário Internacional Fazendo Gênero, o que nos fez pensar no caráter fundamentalmente interdisciplinar da subjetividade, e também do gênero. A subjetividade é uma característica marcante e singular também dos estudos feministas e a inserção dessa reflexão em um campo interdisciplinar de estudos de gênero, resulta em diálogos importantes. Nesse contexto, o contraste permitido foi com o campo das artes, literatura, cinema, psicanálise, entre outros, permitindo outros olhares sobre a subjetividade, tirando proveito positivo de encontros entre diferentes saberes.

Também organizamos um GT na ANPOCS, em 2011 e 2012, Gênero, deslocamentos, militâncias e democracia, com ênfase na reflexão acerca da participação política e das interpelações de tal participação no que se refere aos diálogos com o debate feminista contemporâneo. Teve destaque a diversidade do campo empírico, o qual envolveu instâncias formais de representação, como partidos políticos e mandatos legislativos mas também trouxe instigantes campos que colocam novos desafios para a militância e ativismos no âmbito do gênero e sexualidade, tais como manifestações de jovens mulheres em processo de organização. O debate possibilitou importantes cruzamentos da reflexão sobre gênero com raça, classe e deficiência. Percebeu-se, ainda, a necessidade de enfrentamento da relação local/global nesse debate. Nesse sentido, o GT propiciou distintos distanciamentos e encontros, que desafiam os diálogos que as pesquisas de campo envolvendo gênero e militância interpelam: ativismo político, gestores de políticas públicas, grupos de pesquisa acadêmica, cotidiano, organizações coletivas, agências financiadoras, entre outros.

No contexto dessas diferentes referências, é ainda a efetivação do trabalho de campo, que marca de modo singular o trabalho do antropólogo, o espaço onde a subjetividade entra como objeto de reflexão. Trabalho de campo entendido aqui em sentido amplo, como prática e como reflexão, construída no entrelaçamento

⁸ Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/apresentacoes/25antropologiaegenero.html>. Acesso em: 10 jul. 2018.

⁹ Disponível em: <<http://www.portal.abant.org.br/index.php/45-anais/211-anais-27-rba>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

entre diversos campos – empíricos, teóricos, disciplinares. Embora relatos minuciosos desses processos e suas singularidades já fazem, há décadas, parte das dissertações e teses, novos desafios se apresentam para a reflexão. Sobretudo, a necessidade de submeter ao crivo da crítica o fazer antropológico, de modo particular aquilo que se chama “encontro intersubjetivo”, à luz de enfoques interdisciplinares que permitam ampliar a nossa reflexão sobre subjetividade.

O percurso que relatamos aqui aponta para a forma como dialogamos com essa reflexão nas nossas trajetórias acadêmicas. Reflexões sobre ética, posicionamentos de gênero e sexualidade, ativismo, atuação em projetos e políticas públicas, entre outros aspectos, foram assumindo ênfase no debate sobre trabalho de campo e subjetividade, que produzimos ao longo desses anos. Assim, além de incorporar, na sequência dessa primeira parte da coletânea, textos escritos no início dos anos 1990, o livro segue nessa mesma obra com reflexões que deram continuidade às nossas inquietações, produzidas coletivamente em diferentes encontros.

Referencias bibliográficas

BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah (Orgs.). *Women Writing Culture*. University of California Press, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009

CRAPANZANO, Vincent. “Diálogo”. In: *Anuário Antropológico*, no. 13, UnB 1988, p. 61-80.

DaMATTA, Roberto – “O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues””. NUNES, Edson O. (Org). *Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1978.

FAUSTO Carlos A *Antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia*. In: *Anuário Antropológico*, n. 11, UnB, 1986, p. 183-199.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.

FISCHER, Michael. *Da antropologia interpretativa à antropologia crítica*. In: *Anuário Antropológico*, no. 8, p. 55-73, 1983.

FLEICHER, SORAYA e BONETTI, Aline (org). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

FONSECA, Claudia e BRITES, Jurema. *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 1988.

MARCUS, George; CLIFFORD, George (Orgs.). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: Editora Papéis Selvagens, 2016 .

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Ensaio sobre moral e ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. , “Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia”. In: *Anuário Antropológico, UnB* , no. 11, p. 57-74, 1986

ORTNER Sherry. “Theory in Anthropology since the Sixties”. *Comparative Studies in Society and History*, v.26, n.1, p. 126-166, 1984.

ORTNER, Sherry. Uma atualização da teoria da prática, poder e projetos: reflexões sobre a agência. In GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT Cornelia; FRY Peter Henry (Orgs.). *Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas*. ABA/ Nova Letra, 1987.

PEIRANO Mariza. *A favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1985.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.

SENA, Selma Custodia. *Em favor da tradição: falar é fácil, fazer é que são elas*. *Série Antropologia*, n. 63, , 1987.

TORNQUIST, Suzana “Parto e Poder: análise do movimento pela humanização do parto no Brasil”. In: FLEISCHER, SORAYA e BONETTI, Aline L. (Orgs.). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

TRAJANO FILHO Wilson. *Que Barulho é Esse, o Dos Pós-Modernos?* In: *Anuário Antropológico, UnB*, n. 11, p. 133-152, 1986.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: NUNES, Edson O. (Org.). *A Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 36-46.

_____. *Subjetividade e Sociedade: uma experiência de gerações*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

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 UFSC¹ em várias instâncias: nos encontros mensais de meus orientandos, nos seminários de “Na prática a teoria é outra” promovido pelos mestrandos em 1990, e nas disciplinas de “Métodos e Técnicas em Antropologia” e “Seminário de Projetos e Tese” que venho ministrando nos últimos semestres. Nosso projeto é 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 o seu objeto de estudo, tem sido uma preocupação recente na Antropologia, apesar das referências já clássicas a autores como Malinowski, Lévi-Strauss, Evan Pritchard e outros, em inúmeros capítulos introdutórios de trabalhos na área. Estas referências, no entanto, sempre se constituíram 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 antropólogo e seus informantes em campo como algo 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

¹ UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

manifestação cultural? Acabamos por nos convencer que as conclusões opostas são fruto da opção por diferentes Escolas do 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 a 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 o investigado que interage com o pesquisador, já que o “objeto antropológico é da mesma natureza que o sujeito...” (LAPLANTINE, 1988:91)².

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 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 pesquisador 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 “emergia do sujeito” e a “volta do indivíduo” nas Ciências Sociais Contemporâneas³. Sem me deter no debate suscitado por

² Laplantine, 1988:91

³ 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)

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 angústias 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 “indiscricção” 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 para o 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 propõe 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, 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 Wemer (*A riqueza das Mulheres*: 1983) vai às Ilhas Trobriandeses 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 acessou 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 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 seu 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 não apenas de “cientista neutro e assexuado”. O exemplo de Vanessa Maher (*II pottere de la complicita*) sobre seu trabalho de

campo no Marrocos é na 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 de “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 mesma, 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, 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 trobriandeses. 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 cotidiano, 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).⁴

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 tomo 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 “se-
dução” mútua no trabalho de campo, a preocupação com o “mito do antropólogo

⁴ DANFORTH, 1982, pgs 5/7.

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. Elsjé 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 Elsjé 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, encontrando a si mesmo. Os relatos que serão feitos aqui nos falam de que forma esta auto-busca influenciou 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.

Referências bibliográficas

BALANDIER, Georges: *Afrique Arnbigue*, Paris, Seui1,1985, CALDEIRA, Tereza: *“A presença do autor e a pós-modernidade na Antropologia”*, Cadernos CEBRAP.

DA MATA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35.

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

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

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

GROSSI, Miriam Pillar: *Em busca de outros e outras: Género, identidade e representação na Antropologia*, I Seminário da Abralíe, Florianópolis, 30 de outubro a 1 de novembro de 1991,

JONCKERS, Daniele: “Chez les Minyanka (Mali)” in *Les Cahiers du Grifn* 29, Bruxelles, automne 1984, pp 23/32.

LANDES, Ruth: “A woman 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, Librairie Plon, 1985.

LOURAU, Rene: *Le journal de recherche*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1988. “Implication et surimplication”, in: *Revue du Mauss* n°10, 1^{er} trimestre, 1990, pp 110/119.

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

MALINOWSKI, Bronislaw: *Journal d'ethnographie*, 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 Abralíe, Florianópolis, 30 de outubro a 1 de novembro de 1991.

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

STRATHERN, Marilyn: “L’Etude des rapports sociaux de sexe: evolution personnelle et evolution des theories arithropologiques”, in: *Antropologie et Societes* 11 (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.

PODER DO “SUJEITO”, PODER DO “OBJETO”: relato de uma experiência de pesquisa em um assentamento de trabalhadores rurais



Elisete Schwade

As reflexões que este texto contém 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 pesquisa¹ 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 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.

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).

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 constrói 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. Numa 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 rurais², 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

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.

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 às reivindicações 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 simbolizavam 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 reivindicações 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 sutis 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 distingui-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 permanência³. 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 contém 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

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

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 “espelinhos”. Pois se antigamente os antropólogos na ida a campo levavam espelinhos 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 gerenciado 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’.

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,

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-me 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 sai do assentamento. Ficou claro o contraste, percebi que o pesquisador era o “outro” e, mesmo tentando viver como um nativo, não fazia parte de sua história. Compartilhava da precariedade da infraestrutura 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.

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.

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 gerenciada.

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. Isso porque 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 materializável 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 última instância, trata-se de questionar o significado de nossa presença e a insistência em entrar em seu espaço.

Siguro 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 ideia de um objeto passivo, sem vida, que com seus gestos, atitudes e relatos, apenas nos mostra e recita dados.

Referências bibliográficas

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.

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).

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 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, Heloisa. *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.

UMA EXPERIÊNCIA VISCERAL: pesquisa de campo entre os Kaxinawá



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”.*¹

Ailton Krenak²

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; esta luta, iniciada por Chico Mendes (assassinado por fazendeiros em dezembro de 1988), à reivindica as 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.

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 Puros do lado brasileiro e o resto ao longo de outros rios acreanos (Jordão, Envira, Tarauaci 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.

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-Acre³, CTA⁴, CIMI⁵, Sindicatos dos trabalhadores rurais do Acre (Xapuri, Cruzeiro do Sul, Tarauacá, Feijó), O CEDI⁶ 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 ali 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 “rabeça” 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 e a FUNAI⁷. Durante os preparativos da viagem, pude observar a agilidade política dos Kaxinawá em medir a ajuda que cada urna 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

³ CPI Acre – Comissão Pró-Índio do Acre

⁴ CTA – Conhecimento Tradicional Associado

⁵ CIMI – Conselho Indigenista Missionário

⁶ CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

⁷ FUNAI – Fundação Nacional do Índio

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 ⁸

Estes dois encontros teriam urna grande repercussão nas reuniões das três comunidades Kaxinawá, da área indígena do Alto Puras (AIAP), as quais eu 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 padrão seringalista nos anos setenta. Si estudou e trabalhou durante quatro anos em Rio Branco com a equipe da CPI e é ligado à sede da UNI da mesma cidade. Conhecendo bem o trabalho dos antropólogos, e incentivado pelas ideias 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 ideias 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 não 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 telefones, uma prefeitura municipal e uma pensão onde ficou hospedado o chefe do posto da FUNAI.

⁸ 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.

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 açai.

A invasão e a independência de pesquisadores são relativas, 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.”⁹

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 mosquitoireiro. 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

⁹ fala de Pancho.

da casa do índio, cantando *ho ho, ho lio*. 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 se para 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 basti* (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 traduzi-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, era 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 a 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, ou 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 círculo 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, estranhei 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 do 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 a 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 Instituto 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 ideias combativas 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^{10 11}.

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 ouvi-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

¹⁰ “Ali 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 Commission 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 gratified when I demonstrated serious desire to learn their language and participate in economic and social life alongside them”

¹¹ 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”.

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 das 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 o 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 inundo, um comprimido de ginseng ou levedo de cerveja.

Tinha reação alérgica às picadas de pium, chamava a atenção das mulheres que resolveram me tratar, espremendo as picadas com as unhas (atividade corriqueira e carinhosa). Ensinaram-me também o uso de uma fruta amarela (tuniurun), 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: “puism a 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 espremer 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 comunicação 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 hantinnan ?!), 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 na 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 (xain, 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 à 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 “bu-buia”, 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 à 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 da 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 próxima 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 procura ali muito mais 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. Umaseis pessoas se declararam dispostas a 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 Paumari, 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 desemos 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.

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

A princípio, dois fatores foram, basicamente, decisivos para a escolha. Em primeiro lugar, a opção de 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 se tomando 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)²

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,

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 KELVIN, (1981:26)

fazia questão de frisar que era de Florianópolis e que não possuía um vínculo de amizade com 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 possuía um caráter de sacralidade. Sentia-me uma “invasora” que pouco poderia fornecer em troca (quais seriam as “miçangas” 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 acredito serem pertinentes, havia 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 campo³. 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 à selva” para vivenciar todo esse processo. Encontrava-me muito bem instalada em casa 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

³ Sobre a analogia entre o trabalho de campo e um rito de passagem para outra condição de inserção social, ver Da Matta, 1983.

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)constituindo 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 investigação⁴ – 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 socioeconômicos como renda e ocupação poderia ser visto como homogêneo, encontra-se fortes discontinuidades em termos de ethos e visão de mundo” (VELHO, 1981: 41)⁵, colocava-se a questão de quais os critérios a serem adotados na seleção de meus informantes, que dessem conta dessas discontinuidades.

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

⁴ Sobre a discussão acerca da heterogeneidade de 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.

⁵ Velho, 1981: 41

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 urna rede masculina e tratando de questões relativas às relações de gênero, pudesse provocar urna 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 ideia 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)⁶, ou mais precisamente o que Salem (1986) denomina de “experiências sintetizadoras”, capazes de caracterizar os indivíduos que não fazem parte de urna rede de sociabilidade enquanto um “grupo de ethos”; Conforme Salem, “ser psicanalisado, 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 urna visão de mundo, como também exigem, ou expressam, um tipo específico 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 urna 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”, vida 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 urna traço de união ao nível do universo simbólico.

⁶ Velho, 1981: 16

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 embaixo 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”.

Apixonante 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 tranquilo 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) ⁷ 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

⁷ Bosi, 1988:2

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 à 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 urna 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 se permaneça por um período limitado de tempo.

Relação do 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 teóricas-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 contínuo 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 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 *insights*, novas questões; mas, substancialmente, da própria situação de entrevista, construída no momento de 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 constituía 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 nos momentos 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 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 aí qual vai ser a metodologia da tua pesquisa?”, ou ainda: “Homem, prá Rose, é um objeto de estudo, tem que estudar a geografia...”. Eram brincadeiras, piadas, 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 pesquisa⁸.

⁸ 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 de 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.

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 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 constrangedora durante esta tua pesquisa? Sim, porque não é comum uma mulher vir à noite à 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 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 especificidade traz à tona, de modo evidente a interferência do gênero do pesquisador – comumente desconsiderado, como bem

aponta Miriam 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 que, 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 confiança; onde as incertezas e ambiguidades 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 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 confiança, 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, saíam da posição de “objeto” – na qual 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).⁹ 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 urna 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, corno realidade a ser interpretada, tanto um encenar quanto um discurso a respeito de suas vidas, emoções, visões de mundo... dirigidos para urna 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.

Referências bibliográficas

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

⁹ Da Matta 1983 pag.172

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

CARDOSO, Ruth Cl. “Aventuras de Antropólogos em Campo ou corno 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.(PGS???)

_____. *Relativizando, uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Vozes, 1983.

GROSSI, Míriam e MIGUEL, Sônia M. *A trajetória dos conceitos 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.1-80, Rio de Janeiro, Anpocs, pags ???? 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.

Parte II

UMA JORNADA, ALGUMAS REDES E MUITAS PARCERIAS



Tânia Welter¹

Este texto objetiva descrever e refletir sobre o encontro de redes realizado durante a “Jornada internacional NIGS: Trabalho de campo, ética e sexualidades” realizada em Florianópolis, entre 12 e 14 de setembro de 2013. Essa jornada foi organizada por Miriam Pillar Grossi, Arianna Sala, Anahi Guedes Mello e Ana Carolina Horstmann Amorim e reuniu pesquisadores e pesquisadoras vindos de nove países ibero-americanos, africanos, nortes americanos e brasileiros e vinculados a quase trinta instituições de ensino superior.

Organizada em mesas redondas, grupos de trabalho, rodas de conversa, espaços de sociabilidade e conferência de encerramento, a jornada possibilitou (re) encontros, trocas e (re) estabelecimento de parcerias entre instituições e pesquisadores. As trocas acadêmicas foram o ponto alto da jornada.

O evento possibilitou a socialização de ações realizadas por diversas redes brasileiras e internacionais. A primeira a apresentar suas ações e reflexões foi o PROCAD², que envolveu pesquisadoras/es da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e da Universidade Federal de Manaus (UFAM)³.

¹ Doutora em Antropologia Social. Contato: taniawelter@yahoo.com.br.

² Programa financiado com recursos do Ministério da Educação do Brasil com o objetivo de apoiar projetos conjuntos de ensino e pesquisa, em instituições distintas, que estimulem a formação pós-graduada e, de maneira complementar, a graduada, e também a mobilidade docente e discente. O Programa atende ao disposto no Plano Nacional de Pós-Graduação 2011-2020, o qual prevê ações que visem à diminuição das assimetrias regionais observadas no Sistema Nacional de Pós-Graduação – SNPG.

³ Estiveram presentes na jornada e apresentaram as ações sobre este PROCAD as professoras Elisete Schwade (UFRN), Carmen Silvia Rial (UFSC), Deise Lucy Montardo e Marcia Calderipe (UFAM).

As coordenadoras do PROCAD Casadinho, que envolveu pesquisadores da Universidade Federal de Goiás (UFG), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), também apresentaram algumas reflexões e ações realizadas especialmente sobre os temas da Jornada “Trabalho de campo, ética e sexualidades”⁴.

A terceira rede de cooperações a apresentar suas ações e reflexões foi o PROCAD “Gênero, Ciência, Feminismos e Violências” que envolveu pesquisadores da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)⁵.

Além do fortalecimento da rede de cooperação entre os/as pesquisadoras, as professoras relataram que os PROCAD fortaleceram os programas de pós-graduação, possibilitaram a mobilidade de docentes e discentes em diversos níveis de formação (graduação e pós-graduação), ampliaram a oferta e realização de cursos, eventos, publicações e projetos interinstitucionais, estimularam a interação científico-acadêmica e desenvolvimento de novas linhas de pesquisa. O impacto positivo e transformador na vida pessoal e na carreira acadêmica de pesquisadores envolvidos nas redes foi ressaltado também por estudantes em processos de mobilidade e participantes da jornada.

Não bastasse a qualidade destes programas brasileiros de cooperação, os participantes da jornada puderam conhecer e dialogar com pesquisadores envolvidos em redes internacionais. A Rede WILSA⁶, por exemplo, apresentada pelas professoras e coordenadoras de Moçambique, Maria José Serra Ribeiro Arthur e Maria da Conceição Gabão Osorio, é uma organização regional que realiza pesquisa e intervenções sobre a situação dos direitos das mulheres em sete países da África Austral. Elas relataram que essa rede, que foi criada em 1989, se reconhece como uma organização feminista com a missão de contribuir para identificar e disseminar contextos favoráveis, áreas críticas e obstáculos para conquista da igualdade de direitos e oportunidades, especialmente das mulheres. Sua filosofia está caracterizada pela interação entre investigação e ação em defesa dos direitos humanos e por uma sociedade com mais justiça social e igualdade.

Outra rede internacional, o Laboratório Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades (LIESS)⁷, foi apresentado pelos professores

⁴ Estiveram presentes na jornada e apresentaram as ações desse PROCAD as professoras Telma Camargo (UFG), Antonella Tassinari (UFSC) e Ceres Victoria (UFRGS).

⁵ Estiveram presentes na jornada e apresentaram as ações desse PROCAD as professoras Alinne de Lima Boneti (UFBA) e Miriam Pillar Grossi (UFSC).

⁶ Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust. Informações: www.wlsa.org.mz

⁷ Informações: <http://www.upo.es/lies/laboratorio/index.php>

Rafael Cáceres e Maria Marco Macarro (Universidad Pablo de Olavides, Sevilla, Espanha). Esse laboratório iniciou suas atividades em 2012 e se tornou um ponto de referência de investigadores sobre sexualidade de diversas áreas do conhecimento e intervenção. A rede possui investigadores vinculados a instituições de ensino superior da Espanha (Universidad de Granada, Universidad de Costa Rica, Universidad de Barcelona, Universidad de Sevilla, Universidad Pablo de Olavide), Equador (Universidad de Cuenca), Peru (Universidad Católica del Peru), México (Universidad Nacional Autónoma de México e El Colegio de la Frontera Norte), Brasil (Universidade Federal de Santa Catarina), Cuba (Universidad de la Habana), Argentina (Universidad de Buenos Aires). As linhas de pesquisa “Sexualidade e religião” e “Sexualidade e parentalidade entre jovens” foram destacadas nessa comunicação.

Outros pesquisadores vinculados a instituições de ensino superior do Brasil, Argentina, México, Cabo Verde, Moçambique, Colômbia, Estados Unidos e Espanha⁸, apresentaram reflexões em torno das temáticas da jornada a partir de experiências particulares de pesquisa. Foi uma oportunidade de conhecer e refletir coletivamente sobre os limites e possibilidades da pesquisa empírica, sobre os riscos de “ser afetado” (FAVRET-SAADA, 2005), sobre os limites do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), sobre as subjetividades e imponderáveis da pesquisa empírica, sobre a condição de provisoriedade do pesquisador (Georg Simmel), sobre os desafios de pesquisar sobre ritos considerados como violentos, sobre os dilemas na relação com o “outro”, além de outros aspectos.

Por fim, foi também apresentada uma rede de cooperação estabelecida entre pesquisadoras vinculadas a instituições de ensino superior do estado de Santa

⁸ Trata-se, por exemplo, de Camilo Albuquerque de Braz (UFG – Brasil), Fátima Weiss de Jesus (UFAM – Brasil), Carlos Guilherme do Valle (UFRN – Brasil), Wagner Camargo (UFSCar – Brasil), Felipe Bruno Martins Fernandes (UFSC – Brasil), Marlene Tamanini (UFPR – Brasil), Myriam Aldana Vargas (UNOCHAPECÓ – Brasil), Bruno dos Santos Hammes (PPGAS/UFG – Brasil), Flavio Tarnovski (UFMT – Brasil), Patricia Rosalba Moura Costa (IFSE – Brasil), Anahí Guedes Mello (UFSC – Brasil), Angela Sacchi (CEPAC/UnB – Brasil), Juliana Cavilha (ASSSESC – Brasil), Jimena Massa (UFSC – Brasil), Anna Carolina Horstmann Amorim (UFSC – Brasil), Raimunda Conceição Sodré (UFAM – Brasil), Arianna Sala (UFSC- Brasil), Caterina Rea (UFSC- Brasil), Carmelita Afonseca da Silva (UniCV, Cabo Verde), Mario Martín Pecheny (UBA – Argentina), Ana Alcazar Campos (Universidad de Granada – Espanha), Elixabete Imaz (Universidad del País Vasco – Espanha), Maria José Marco Macarro (Universidad Pablo de Olavide – Espanha), Alexandra Salguero Velasquez (UNAM – México), Cláudia Lee Williams Fonseca, UFRGS- Brasil e Universidad San Martín – Argentina), Kathryn Zamora Moeller (University of Wisconsin Madison- Estados Unidos), Tania Perez Bustos (Pontificia Universidad Javeriana – Colombia) e Maria da Conceição Gabão Osório (WLSA – Moçambique).

Catarina, Brasil⁹. Trata-se do projeto “Antropologia, Gênero e Educação em Santa Catarina”, selecionado pelo Programa de Apoio a Núcleos Emergentes (PRONEM)¹⁰ e financiado com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Santa Catarina (FAPESC) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ). Este projeto interinstitucional tem duração de quatro anos (2013-16) e envolve pesquisadores da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Universidade do Planalto Catarinense (UNIPLAC) e Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). O objetivo geral do referido projeto é investigar o impacto que a formação no campo da diversidade, em particular sobre as questões de gênero e sexualidade, têm tido nas práticas educacionais em Santa Catarina. O projeto possibilitou a realização de pesquisas e formações em gênero e sexualidade, envolvendo estudantes (educação básica e ensino superior), docentes, técnicos e especialistas em educação.

Para concluir, se verificou que a Jornada internacional NIGS, ao promover o encontro de pesquisadores e pesquisadoras vinculados às diversas redes, criou as condições para a socialização e reflexão sobre as ações e pesquisas desenvolvidas e contribuiu na formação dos participantes e no fortalecimento e ampliação das redes.

⁹ Essa rede foi apresentada pelas professoras Miriam Pillar Grossi (UFSC, Florianópolis), Tânia Welter (UFFS, Chapecó), Mareli Eliane Graupe (UNIPLAC, Lages) e Tânia Mara Cruz (UNISUL, Tubarão).

¹⁰ Esse programa tem o objetivo de apoiar projetos de pesquisa científica, tecnológica e de inovação propostos por grupos de pesquisa emergentes, formados por pesquisadores com destaque na sua área de conhecimento e com experiência na coordenação de projetos, de modo a induzir a formação de novos núcleos de excelência em pesquisa no Estado de Santa Catarina.

SUJEITOS IMPRÓPRIOS E IMPREVISTOS – TENSÕES ENTRE ANTROPOLOGIA, GÊNERO, SEXUALIDADE E A REGULAMENTAÇÃO DE PESQUISAS COM SERES HUMANOS



Camilo Braz

Introdução

Este artigo apresenta uma discussão acerca da regulamentação ética das pesquisas envolvendo seres humanos no Brasil, a partir de questionamentos oriundos dos estudos de gênero e sexualidade, desde uma perspectiva antropológica.

Inicialmente, é preciso recordar que a resolução 196/96, da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) pautou, durante vários anos, a atuação dos Comitês de Ética em Pesquisa (CEPs), trazendo um conjunto de diretrizes e normas para as investigações envolvendo seres humanos. Ela foi alvo de críticas por parte de pesquisadores/as da área de Humanas, em geral, e de antropólogos/as, em particular, por pautar-se em parâmetros das ciências médicas. Nesse sentido, vale lembrar que a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa) está vinculada ao Conselho Nacional de Saúde do Ministério da Saúde, o que faz dela “emblemática em sua relação orgânica com a área de saúde” (EDITORIAL, 2015: 858).

Nesse sentido, tem-se indagado, por exemplo, acerca dos possíveis efeitos de tais normas para o fazer antropológico, como o fez Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2003), num texto em que aponta a necessidade de levarmos em consideração, em tais debates, as distinções entre as pesquisas “em seres humanos”, para as quais a referida resolução parecia fazer sentido, e as investigações “com seres humanos”, entre as quais figura a Antropologia.

Em 2012, O Conselho Nacional de Saúde publicou a Resolução 466, que substituiu a anterior. Nesse documento, previu-se a publicação posterior de uma resolução complementar que contemplaria as especificidades das ciências sociais e humanas. No ano seguinte, um grupo de trabalho composto de representantes das áreas de humanas buscou diálogo com a CONEP, a fim de adequar as normativas de modo a respeitar as especificidades das ciências humanas.

Delegados da ABA, junto com representantes de outras associações das ciências humanas, formaram um GT que se encontrou repetidas vezes, ao longo dos anos 2013-2014 com autoridades da Conep. No final de um trabalho exaustivo que envolveu alguns dos pesquisadores mais respeitados das áreas humanas, O GT produziu uma minuta com recomendações para a avaliação ética de pesquisas nesta área. Contudo, numa carta do dia 28 de janeiro de 2015, assinada pelo coordenador, a Conep rejeitou boa parte das inovações recomendadas pelo GT (FONSECA, 2015: 359-360).

Em 2016, foi publicada pelo Conselho Nacional de Saúde a Resolução 510, destinada a contemplar, a princípio, especificidades das ciências sociais e humanas no que tange à avaliação da ética em pesquisa.

Parto, assim, de um horizonte complexo de questionamentos, produzidos por antropólogos/as em variados contextos, ao “modelo CEP”. Esse panorama deve levar em consideração, por exemplo, que “a experiência etnográfica que desembocou na incorporação de um proceder dialógico no próprio esquema de pesquisa cria conflitos particulares com o proceder ditado pelos CEPs” (FONSECA, 2015: p. 358) em muitos sentidos, especialmente quando os parâmetros utilizados para o julgamento dos aspectos éticos de “pesquisas com seres humanos” não se coadunam com a complexidade das realidades empíricas negociadas e interpretadas a partir da Antropologia. Meu intuito, aqui, é acrescentar a esse horizonte alguns questionamentos advindos do campo de estudos antropológicos a respeito de gênero e sexualidade, inspirado por vertentes pós-estruturalistas e dos chamados estudos *queer*. A intenção, assim, vai no sentido de tentar complexificar um debate que já vem sendo feito com bastante propriedade e densidade, problematizando alguns efeitos possíveis trazidos pelas Resoluções 466/12 e 510/16, especialmente no que tange a questões bastante caras aos estudos antropológicos contemporâneos em torno das relações de gênero e de sexualidade.

Antropologia e sexualidade

A temática da sexualidade sempre fez parte do escopo de preocupações da Antropologia, desde seu surgimento. Ela foi e tem sido considerada em relação à família e/ou parentesco, pensada como constitutiva da subjetividade e/ou da identidade individual e social, concebida como representação, desejo ou, simplesmente, como atividade ou comportamento (CARRARA, GREGORI E PISCITELLI, 2004). Contudo, é inegável que boa parte das problematizações mais contemporâneas nesse campo de estudos partem do impacto da obra de Michel Foucault. Ele é um dos/as teóricos/as que ajudaram a desconstruir a naturalização da sexualidade, ou seja, colocou a necessidade de a pensarmos também em termos históricos e culturais (ao invés de a tomarmos apenas como algo puramente relativo ao aspecto biológico, ou ao que é supostamente “natural”). No primeiro volume do clássico *A História da Sexualidade*, o autor afirma que até mesmo os desejos sexuais não são dados puramente biológicos, mas são constituídos no curso de práticas sociais específicas, determinadas e variadas historicamente (FOUCAULT, 1979).

A partir da obra de Foucault, e de vários/as outros/as autores/as, como Gayle Rubin (1984), John Ganon (2006), Jeffrey Weeks (2002) e Carole Vance (1995), para ficarmos apenas com alguns exemplos, percebemos que a concepção “naturalizada” da sexualidade, como uma instância interior e que seria parte daquilo que nos define cabalmente enquanto sujeitos é algo que não existiu desde sempre nas chamadas sociedades ocidentais, pois essa concepção da sexualidade como definidora da nossa interioridade é histórica, social e culturalmente construída.

Parto, assim, da noção bastante foucaultiana de que a sexualidade é, antes de tudo, um dispositivo sociocultural, multifacetado e bastante difuso, por meio do qual nós somos *produzidos discursivamente* enquanto sujeitos. Um processo ambivalente, como lembra a filósofa estadunidense Judith Butler (1997A) para quem há uma subordinação fundante no processo de tornar-se sujeito, ou de *assujeitar-se*. A autora busca apontar como o sujeito, tomado em geral como condição e instrumento da agência (ação), é, *ao mesmo tempo*, o *efeito* da subordinação. Além disso, a inspiração em Foucault também nos leva a pensar que a categorização de sujeitos em função de suas práticas ou desejos sexuais – “heterossexual”, “homossexual”, “bissexual” etc. – é algo relativamente recente. E há outros/as autores/as que, assim como Foucault e inspirando-se nele, apontam nessa mesma direção (por exemplo, Veyne, 1983), ressaltando o quanto falar de tais processos é, inevitavelmente, falar de relações de poder, de desigualdade e, portanto, de questões políticas. É por isso que Butler, seguindo as ideias de Foucault, dirá que a

sexualidade é construída culturalmente em meio às e nas relações de poder (Butler, 2003). Por outro lado, de acordo com Henrietta Moore (1996), a Antropologia inspirada pelo feminismo busca salientar que as formas diversas de diferenciação e hierarquização existentes na vida social – gênero, classe, cultura, raça, etnicidade, sexualidade etc. – sempre “se constroem, se experimentam e se canalizam conjuntamente” (MOORE, 1996: 227)¹. Tal Antropologia aproxima-se, assim, da perspectiva das interseccionalidades, que ao tomar a diferença como uma categoria analítica, aproxima-se bastante de uma preocupação antropológica. Sendo as formas de diferenciação múltiplas e simultâneas, o desafio é o de encontrar meios de teorizar a respeito das intersecções entre essas diferenças, cuja relevância nos processos sociais dependerá do contexto histórico, social e cultural ao qual nos estejamos referindo (Scott, 1995). Em uma palavra: trata-se de dar importância tanto à experiência, ou à prática, quanto ao contexto, palavra cara à Antropologia, para que interpretemos os processos que produzem desigualdades a partir de diferenças.

Por uma teoria social relacional: substâncias como pano de fundo

Segundo Emirbayer, uma perspectiva sociológica relacional ou interacional se opõe a teorias que ele chama de “substancialistas” (EMIRBAYER, 1997). Nelas, termos como sociedade, cultura ou indivíduo teriam uma substância ontológica, dada, intrínseca e pré-existente ao contexto em que tais termos são utilizados, evocados ou proferidos. A rejeição de unidades pré-dadas como ponto de partida presente nas teorias transacionais implica que termos clássicos como sociedade ou indivíduo retiram seu significado, sentido e identidade das (mutantes) regras funcionais que utilizam dentro das transações que estabelecem com outros termos com os quais se relacionam contextualmente. Isso significa afirmar que as coisas só “são” algo na sua relação com outras coisas. Só “existem” na relação. Mais do que isso: a primazia da contextualidade e da processualidade na análise sociológica implica que esse “ser” das coisas é contingente – nada “é” para sempre da mesma forma e esse “ser” varia contextual e relacionalmente. É interessante observar como essas ideias não são novidade dentro das teorias feministas em geral, e da Antropologia de inspiração feminista em particular, especialmente nas vertentes

¹ MOORE, 1996: 227.

contemporâneas chamadas de pós-estruturalistas ou pós-modernas. Emirbayer afirma, por exemplo, que o poder, na perspectiva interacional, passa de substância a relação e é inegável, nesse ponto, a influência das ideias de Michel Foucault e suas (re)apropriações dentro dos pensamentos feministas e dos estudos *queer*. Foucault parte de uma perspectiva analítica que dá ênfase ao aspecto capilar do poder. Isso significa pensá-lo como algo que está imiscuído nas relações sociais. As relações de poder emanam de configurações do saber e de circunstâncias variadas, inclusive aquelas em que a contestação, o contra-poder ou a “resistência” são possíveis².

Igualmente interessante é observar como o movimento de desconstrução da polaridade entre sexo e gênero, enquanto categorias analíticas, está ligado, de certo modo, a perspectivas que repensam termos clássicos como sociedade, indivíduo ou cultura no pensamento social. Esse movimento (teórico, político, epistemológico), pontuado por Emirbayer como um “manifesto” sociológico – que implica na reformulação extensiva de conceitos como poder, agência, igualdade, etc. – é bastante familiar aos estudos de gênero e sexualidade contemporâneos. Tentarei aqui relacionar algumas dessas perspectivas, articulando-as rumo ao que seria uma posição teórica relacional de gênero e sexualidade.

Para autoras como Strathern e Toren, o conceito de sociedade é obsoleto no sentido dominante em Antropologia, ou seja, enquanto totalidade integrada (por partes que formariam um conjunto unitário) (STRATHERN, 1996; TOREN, 1996). As autoras questionam os conceitos que seriam adjacentes ao de sociedade, ou que esse modo de pensar a sociedade “engendra” – especialmente o conceito de indivíduo enquanto pré-formado, pré-social. Em sua busca por um vocabulário alternativo, defendem o uso de “socialidade”: pessoas “existindo” por meio de relações e as criando em suas ações cotidianas. Strathern rejeita o uso de dicotomias e o uso “matemático” de sociedade, que estaria em oposição, por exemplo, a indivíduo (STRATHERN, 1996). A autora é contra pensar a sociedade como coisa (e seus conceitos adjacentes) – como se sua materialidade anteviesse à sua existência a partir de relações. O conceito mais problemático engendrado pelo de sociedade seria o de indivíduo como um ser pré-social. Sua objeção diz respeito à obliteração do aspecto relacional que o conceito de sociedade causaria. O conceito de socialidade

² Cabe mencionar que a noção de capilaridade do poder, entendido nesse sentido plural e gerador, levaria, segundo algumas vertentes do feminismo, a certa despolitização do vigor emancipatório de movimentos libertários (ver, por exemplo, Nancy Fraser, 1993). Essa é uma crítica à noção de capilaridade do poder, na medida em que ela contesta qualquer centralidade para a constituição do sujeito político.

permitiria pensar a existência das pessoas como possível a partir das relações por elas vividas. Ao invés da dicotomia indivíduo versus sociedade, propõe pensar em pessoas que simultaneamente contém o potencial para relacionamentos e estão sempre situadas numa matriz de relações com outros. O interessante é observar que a noção de socialidade e de relações sociais colocadas por Strathern não “joga fora” a noção de sociedade: trata-se de uma desconstrução do termo. Isso significa que, no limite, a socialidade deriva da sociedade, mas tendo-a como uma espécie de “pano de fundo” contingente (TOREN, 1996).

Essa maneira de pensar a socialidade e a existência dos objetos em matrizes relacionais está presente no Gênero da Dádiva, trabalho em que Strathern parte de um balanço de etnografias antropológicas, produzidas sobre a Melanésia, para desenvolver seus argumentos a respeito de uma teoria de gênero relacional (STRATHERN, 1988). A autora discute a natureza fragmentável e múltipla, do ponto de vista do gênero, dos corpos, conforme as concepções dos Hagen, na Nova Guiné. O gênero, neste trabalho, é concebido como um processo, mais do que uma categoria. Os homens e mulheres Hagen não existiriam em estado permanente como sujeitos e objetos em contextos aristotélicos, hegelianos, marxistas ou freudianos (HARAWAY, 2004). A autora enfatiza que a noção de indivíduo não é cabível no caso melanésio. Seu foco passa a ser na constituição da pessoa, tomando os agentes empíricos como seres “dividuais” (STRATHERN, 1988). A partir de apropriações e reformulações de suas ideias, a própria divisão Ocidente/indivíduo, Não-Ocidente/pessoas dividuais, vem sendo contestada pela Antropologia. Em trabalhos que buscam uma perspectiva comparativa entre as noções de pessoa e de corpo, na África e na Melanésia, etnólogos/as têm mostrado que, tanto no Ocidente quanto fora dele, as pessoas operam (em sua prática cotidiana) tanto com aspectos “dividuais” (como repositórios de relacionamentos sociais) quanto “individuais” (enquanto lócus da agência, da intencionalidade) (BODDY, 1998). Isso significa que o indivíduo seria um ideal, uma representação ideacional, que deve ser distinguido do agente empírico presente em todas as sociedades. No plano empírico, mesmo nas modernas sociedades ocidentais, há sempre pessoas marcadas por uma série de diferenciações (STRATHERN & LAMBEK, 1998). Isso implica em abrir mão de teorias que pensam o gênero e a sexualidade em termos de identidades fixas e essencializadas, rumo a uma visão aberta e fragmentária em torno da produção de tais identidades enquanto múltiplas e contextuais.

Essas ideias nos levam a pensar tanto nas materializações dos corpos quanto na produção das subjetividades como contingentes, dependendo sempre do contexto a que nos estejamos referindo. Para autoras como Butler, então, o “eu”

é constituído por posições, é situado, e essas “posições” não são meros produtos teóricos, mas, nas palavras dela, “princípios organizadores embutidos de práticas materiais e arranjos institucionais, que são as matrizes de poder e discurso que me produzem como um ‘sujeito’ viável” (BUTLER, 1997B). Isso significa, dentre outras coisas, não tomar os sujeitos (que, afinal, também somos nós) como um ponto de partida analítico. Importa, para nós, analisarmos e interpretarmos justamente as práticas discursivas e culturais que os/nos produzem.

A crítica da noção de sujeito não é uma negação ou repúdio ao sujeito, mas um modo de interrogar sobre sua construção como algo “dado de antemão”, como algo “pré-cultural”. Desconstruir, aqui, não é negar ou descartar, mas pôr em questão e “abrir” um termo (como, nesse caso, “o sujeito”) a uma reutilização e uma redistribuição anteriormente não autorizadas (BUTLER, 1997b). Pode-se apontar, nesse sentido, a rentabilidade das ideias, por exemplo, de teóricos/as pós-coloniais, tais como Avtar Brah (2006), para se pensar nas “identidades” como produções discursivas marcadas por posições de sujeito, em constante transformação, não podendo ser caracterizadas como fixas ou singulares. As identidades são, assim, também situacionais.

Seguindo essa linha, há, no campo dos estudos antropológicos em torno da sexualidade, uma preocupação atual, em se interpretar como a constituição de categorias e convenções culturais – que informam a produção dos sujeitos ou identidades sexuais – é influenciada não apenas por diversos marcadores sociais de diferença, como raça/cor, etnicidade, classe social, gênero, idade/geração, região, gramática corporal etc., mas também por variados campos, tais como a ciência, a política institucional, a mídia, o mercado ou a jurisprudência, por exemplo.

Tais ideias são importantes, creio, para complexificar os debates em torno dos efeitos da regulamentação ética das pesquisas com seres humanos, por parte do Conselho Nacional de Saúde, no que tange aos estudos antropológicos a respeito de gênero e sexualidade. Se for nossa tarefa indagar sobre a produção discursiva dos sujeitos em contextos variados e a partir de distintos campos de poder-saber, cabe questionar, também, sobre quais subjetividades são *presumidas* e sobre quais vulnerabilidades são *imprevistas* a partir dessas resoluções.

Algumas provocações

A resolução 196/96 trazia uma preocupação especial com o que denominava como “grupos especiais”, que surgiam, nos próprios termos do documento,

enquanto sujeitos menores de 18 anos, portadores/as de “deficiência mental”, embrião/feto, sujeitos em relações de dependência (estudantes, militares, presidiários/as etc.) e “outros”. Tendo em vista os termos trazidos pela resolução 196/96, é possível talvez pensar que tais categorias constituiriam, para o CONEP, grupos especialmente vulneráveis e que requerem atenção “especial” no que tange à sua proteção nas pesquisas “com eles” realizadas. Pelo documento, sua vulnerabilidade estava dada de antemão – seja por marcas corporais ou por situações sociais cristalizadas, tornando difícil a problematização antropológica em torno da necessidade de entendermos as maneiras como vulnerabilidade, desigualdade ou violência, antes de serem dados universais, pré-culturais ou a-históricos, se produzem e são vividas sempre em contextos culturais, experienciais e relacionais particulares.

As atuais resoluções destinadas a regulamentar as pesquisas com seres humanos mantém a preocupação com a questão da vulnerabilidade. Tanto na Resolução 466/12 quanto na Resolução 510/16, ela é definida da seguinte forma: “situação na qual pessoa ou grupo de pessoas tenha reduzida a capacidade de tomar decisões e opor resistência na situação da pesquisa, em decorrência de fatores individuais, psicológicos, econômicos, culturais, sociais ou políticos”.

Na Resolução 510/16, além do “consentimento livre e esclarecido” para a participação em pesquisas realizadas no âmbito das ciências sociais e humanas, é requerido, no caso de crianças e adolescentes (dentre outros grupos), um documento denominado como “assentimento livre e esclarecido”. Garante-se que o processo de obtenção do consentimento ou do assentimento deve ser pautado na construção de relação de confiança entre pesquisador/a e participante da pesquisa, não sendo o registro de sua obtenção necessariamente escrito. O registro pode ser documentado “em qualquer meio, formato ou mídia, como papel, áudio, filmagem, mídia eletrônica e digital, que registra a concessão de consentimento ou de assentimento livre e esclarecido”. A resolução prevê, ainda, que quando for inviável o registro de consentimento ou do assentimento livre e esclarecido, ou quando este registro signifique “riscos substanciais à privacidade e confidencialidade dos dados do participante ou aos vínculos de confiança entre pesquisador e pesquisado”, a dispensa de obtenção deve ser justificada pelo/a pesquisador/a responsável ao sistema CEP/CONEP. Desse modo, essa possível dispensa é condicionada à avaliação dos CEPs. Além disso, tanto a Resolução 466/12 quanto a Resolução 510/16 ressaltam que a obtenção do assentimento de participantes menores de 18 anos “não elimina a necessidade do consentimento do responsável legal”.

Um exemplo que eu gostaria de trazer, para provocar um debate a partir de uma perspectiva antropológica em torno dessa necessidade, diz respeito à pesquisa que desenvolvo atualmente, acerca dos significados a respeito do corpo e da masculinidade, além dos desafios em termos de políticas públicas para homens transexuais a partir de suas próprias narrativas e experiências, com foco especial em questões relacionadas ao campo da saúde.³ Durante meu trabalho de campo, me deparei com relatos a respeito de episódios de violências diversas cometidas contra jovens homens trans em variados âmbitos, incluindo muitas vezes o doméstico/familiar. São narrativas que envolvem desde episódios de surras e/ou expulsões de casa, até relatos a respeito de estratégias diversas das quais eles lançam mão com a intenção de ocultar suas identidades de gênero de seus familiares, como forma de se protegerem de possíveis episódios de violência. Voltando à questão suscitada por Claudia Fonseca, que diz respeito às incompatibilidades entre as exigências do modelo CEP e a complexidade das realidades empíricas negociadas e interpretadas por antropólogos/as, trago alguns questionamentos: Como exigir o termo de assentimento por parte de responsáveis legais por sujeitos menores de 18 anos que, muitas vezes, ocultam sua identidade de gênero (ou sua orientação sexual) dessas pessoas? De certo modo, isso não implicaria na exposição e vulnerabilização de tais sujeitos a variadas formas de violência, não previstas quando se concebe a realidade social a partir da naturalização da heteronormatividade? Não se incorreria naquilo que a regulamentação ética das pesquisas com seres humanos querem, por princípio, evitar?

Desse modo, além de produzir uma noção de sujeitos vulneráveis descolada, muitas vezes, da prática e do contexto, a aplicação irrestrita da regulamentação das pesquisas a partir de parâmetros universalistas – e que não levam em consideração aspectos relacionados a gênero e sexualidade, ao presumir a heteronormatividade – não poderia ter como efeito ajudar a produzir ou acirrar vulnerabilidades efetivamente vividas? São essas situações, que para os CEP's podem ser imprevistas, mas que justamente como imprevistos são absolutamente *esperadas* em um trabalho de campo etnográfico, preocupado, afinal, com desconstruir lugares-comuns, que nos dão ainda mais argumentos para que se repense a subjugação de nosso fazer *com* seres humanos às normas de pesquisas *em* seres humanos. É preciso indagar se as especificidades do fazer antropológico, também no que tange aos estudos sobre o gênero e a sexualidade, e toda a complexidade por eles levantada, são de fato respeitadas a partir do atual modelo de regulamentação de pesquisas com seres humanos no Brasil.

³ Antropologia, transformações corporais e masculinidades: transmasculinidades no Brasil contemporâneo.

Referências bibliográficas

BODDY, Janice. Afterword: embodying ethnography. In: Strathern, Andrew & Lambek, Michael (ed.), *Bodies and persons – comparative perspectives from Africa and Melanesia*, London: Cambridge University Press, 1998.

BRAH, Avtar. *Diferença, Diversidade, Diferenciação*. In: Cadernos Pagu (26), Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 2006.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power – Theories in Subjection*. California: Stanford, 1997A.

_____. Against Proper Objects. In: Leed, Elizabeth & Schor, Naomi. *Feminism meets queer theory*. EUA: Indiana University Press, 1997B.

_____. *Problemas de Gênero – feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. *Pesquisas em vs. pesquisas com seres humanos*. In: Série Antropologia, Brasília, DF, v. 1, n.336, 2003.

CARRARA, Sérgio; GREGORI, Maria Filomena; PISCITELLI, Adriana. Introdução. In: Carrara, S.; Gregori, M. F.; Piscitelli, A. (orgs.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

EDITORIAL. Revisão ética na pesquisa em ciências humanas e sociais. *Educação & Sociedade*, Educ. Soc. vol.36 no.133 Campinas Oct./Dec. 2015

EMIRBAYER. *Manifesto for a Relational Sociology*. In: The American Journal of Sociology, Vol. 102, N. 02, EUA: The University of Chicago Press, 1997.

FONSECA, Claudia. *Situando os comitês de ética em pesquisa: o sistema CEP (Brasil) em perspectiva*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 333-369, jul./dez. 2015.

FOUCAULT, Michel. *A História da sexualidade – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRASER, Nancy. Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions. In: *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 1993.

- GAGNON, John H. *Uma interpretação do desejo – ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2006.
- HARAWAY, Donna. *Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra*. Cad. Pagu, Campinas, n. 22, p. 201-246, Junho 2004.
- MOORE, Henrietta, *Antropologia y Feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: Abelove, Henry; Barale, Michèle; Halperin, David. (eds.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nova York: Routledge, 1993 [1984].
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2. Faculdade de Educação da UFRGS, jul./dez. 1995
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, EUA: University of California Press, 1988.
- _____. For the Motion (1). In: Ingold, Tim (ed.), *Key Debates in Anthropology*, London: Routledge, 1996.
- STRATHERN, Andrew & LAMBEK, Michael. Introduction Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons. In: STRATHERN, Andrew & LAMBEK, Michael (ed.), *Bodies and persons – comparative perspectives from Africa and Melanesia*, London: Cambridge University Press, 1998.
- TOREN, Christina. For the Motion (2). In: Ingold, Tim (ed.), *Key Debates in Anthropology*, London: Routledge, 1996.
- VANCE, Carole S.. *A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico*. Physis [online]. 1995, vol. 5, n. 1, pp. 7-32.
- VEYNE, Paul. A homossexualidade em Roma. In: *Sexualidades ocidentais*. Lisboa: Contexto, 1983.
- WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G. *O Corpo Educado – pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 37-80.

SEXUALIDADE, MORAL E O TEMA DA CRIMINALIZAÇÃO DA INFECÇÃO DO HIV: questões de ética e pesquisa



Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Com o aparecimento da Aids¹ no início da década de 1980, a epidemia se tornou rapidamente um problema global, envolvendo questões de saúde pública, além de tematizar, sobretudo, sexualidade e estilos de vida, portanto moralidades e disputas sobre estes temas entre pessoas, grupos sociais e instituições em diversos países. A epidemia colocou questões centrais para a eficácia da biomedicina, de seus saberes e de suas terapêuticas. Em relação às respostas científicas, governamentais e políticas à epidemia, é consenso que os esforços realizados em termos nacionais e globais, nas décadas de 1980 e 1990, produziram estratégias programáticas decisivas de controle, enfrentamento e cuidado diante da transmissão viral, tal como aponta a literatura especializada (EPSTEIN, 1996; GALVÃO, 2000; VALLE, 2013). No caso brasileiro, o Departamento de Vigilância, Prevenção e Controle das IST, do HIV/Aids e das Hepatites Virais², vinculado ao Ministério da Saúde, foi galgado à posição de “modelo” para políticas públicas de enfrentamento da epidemia, inclusive sendo tomado como referência para outras sociedades em desenvolvimento, embora esta posição venha sendo contestada nos últimos anos, sobretudo pelo ativismo biossocial (VALLE, 2013)³. Contudo, preocupações

¹ AIDS – Acquired Immunodeficiency Syndrome (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida)

² Desde a década de 1980, o departamento foi renomeado diversas vezes, conforme as mudanças institucionais e políticas brasileiras. O nome atual foi redefinido a partir de 2016, com as mudanças empreendidas em diversos órgãos públicos decorrentes do governo de Michel Temer.

³ “Ativismo” é uma categoria usada no mundo social pesquisado, que inclui uma diversidade de organizações, grupos e redes, cujas estruturas e modelos organizacionais, ideologias, práticas e objetivos, formas de inserção, recrutamento e participação não podem ser uniformizados. As organizações civis “ativistas” de HIV/AIDS podem ser consideradas do mesmo modo e chamaram a atenção de pesquisadores, produzindo uma vasta literatura (Smith, 2013). Emprego “ativismo biossocial” a

sobre a necessidade constante de um modelo de prevenção do HIV/Aids, pautado em campanhas publicitárias, além da distribuição de material informativo e de insumos, tais como preservativos, continuam a reproduzir as ideias e práticas consolidadas desde o final da década de 1980. Agrega-se a isso o recente destaque às novas tecnologias de prevenção⁴, que têm se apoiado nos desenvolvimentos e avanços biomédicos na profilaxia e controle dos efeitos de ação patogênica do HIV⁵ a partir do consumo de medicamentos antiretrovirais (GALVÃO, 2002; VALLE, 2010, NGUYEN, 2010). Dessa forma, o “viver com Aids” tornou-se uma realidade concreta, evidenciada em termos epidemiológicos. Considerando o quadro atual da epidemia no país, pode-se dizer que os avanços biomédicos e terapêuticos contra a Aids chegaram a tal monta que as autoridades de saúde pública reforçaram o cuidado com a prevenção. Um dos grandes impasses consiste em um paradoxo: o amplo conhecimento da população, de modo geral, sobre as causas de infecção do HIV e a manutenção de taxas ainda elevadas de infecção, o que problematiza a assimilação de “informação” correta sobre Aids.

O tema da incorporação ou não de conhecimento correto sobre a Aids foi sempre alvo de enorme discussão, tanto da biomedicina como da imprensa, seja dos profissionais de saúde como dos ativistas (BARBOUR E HUBY, 1998). Nesse sentido, sobrepõe-se a questão do aprendizado a respeito dos riscos de infecção. Desse modo, espera-se que a pessoa “informada” saiba reconhecer, evitar e negociar com as mais diversas práticas sexuais e de estilo de vida ao fazer escolhas e entender também os limites de suas escolhas. Certamente, deve-se considerar as muitas modalidades de entendimento, incorporação e posicionamento a respeito das práticas e ideias de prevenção anti-HIV, que estão completamente ancoradas a variados fatores socioculturais, envolvendo interseções de gênero, geração, classe, raça-cor, etnia, etc. (GUIMARÃES, 2005; VALLE, 2008). Portanto, seguindo BOURDIEU (2001: 159)⁶, as pessoas reconhecem e adquirem, em sua experiên-

partir da proposta de Paul Rabinow sobre biossocialidade (1996;1999), termo que não supõe uma natureza *a priori*, definida em termos biológicos, mas sim a formação de coletividades de pessoas com certa patologia, vista como objetiva e cientificamente comprovada. Tudo isso se relaciona com as mobilizações sociais e políticas em torno da epidemia da AIDS. Assim, coletividades foram constituídas, demandando direitos específicos e intervenções governamentais (Valle, 2015).

⁴ Refiro-me aqui, à profilaxia pré-exposição (Prep) e a profilaxia pós-exposição (PEP), que vêm sendo regulamentadas no país, respondendo a uma agenda de saúde global defendida pela UNAIDS e implementada em diversos países. *The Joint United Nations Programme on HIV/AIDS* (UNAIDS) leva adiante a proposta iniciada pelo PGA/OMS, coordenando uma estratégia global, que inclui governos nacionais, a sociedade civil, o setor privado, etc.

⁵ HIV – vírus da imunodeficiência humana (sigla em inglês)

⁶ BOURDIEU, 2001: 159

cia direta de mundo, “um conhecimento e um domínio práticos do espaço englobante (sei confusamente o que depende e o que não depende de mim, o que é para mim e o que não é para mim ou ‘não para pessoas como eu’, o que é razoável para eu fazer, esperar e pedir)”, o que justifica intenções e decisões, inclusive sobre sexualidade e risco.

Certamente, ao conhecimento adquirido sobre a Aids e os riscos de infecção do HIV, mesclam-se à própria experiência resultante das práticas de vida, internalizadas e acumuladas em trajetórias e relações interpessoais. Nesse sentido, a aquisição de conhecimento está relacionada ao tema da moralidade, qual seja, em que medida os valores morais, presentes na esfera pública, estão associados às ideias, aos saberes, informações e conhecimento que temos sobre o mundo e o modo que agimos diante das pessoas. Em relação à questão da responsabilidade, cuja relevância diz respeito ao alcance efetivo e o limite das convicções pessoais, pode-se encontrar uma reflexão teórica e ética nas diversas tradições nacionais das Ciências Sociais, inclusive em autores considerados “clássicos” como Max Weber (2005), Paul Fauconnet (1928) e Max Gluckman (1972), cujo livro se apoia na contribuição do antropólogo E.E. Evans Pritchard, para se entender responsabilização societária e acusação moral, questões centrais para este artigo. Em sua análise clássica da ciência como vocação, Max Weber aponta para alguns aspectos desse problema, inclusive evidenciando a tensão inerente que se apresenta claramente através da pesquisa antropológica:

Se estivermos, portanto, enquanto cientistas, à altura da tarefa que nos incumbe ... poderemos compelir uma pessoa a *dar-se conta do sentido último de seus próprios atos* ou, quando menos, ajuda-la em tal sentido. Parece-me que esse resultado não é desprezível, mesmo no que diz respeito à vida pessoal. Se um professor alcança esse resultado, inclino-me a dizer que ele se põe a serviço de potências ‘morais’, ou seja, a serviço do dever de levar a brotarem, nas almas alheias, a clareza e o sentido de responsabilidade. Creio que lhe será tanto mais fácil realizar essa obra quanto mais ele evite, escrupulosamente, impor ou sugerir, à audiência, uma convicção (WEBER, 2005: 46)⁷.

Se reconhecemos o contexto histórico da aula proferida por Max Weber, o que lhe fez diferenciar a ética da convicção e a da responsabilidade, podemos trazer sua contribuição à postura e produção acadêmica – guardadas as diferenças entre contextos históricos e político-nacionais – para o debate atual a respeito

⁷ WEBER, 2005: 46

da criminalização da infecção do HIV. Essas questões aparecem de modo claro através das posições dos diversos agentes e instituições que vêm abordando esse debate, inclusive as ONGs⁸ Aids, cujas ideologias balizam uma pedagogia do conhecimento autorizado sobre a epidemia, os riscos e formas de infecção, além de sua prevenção, o que envolve a manutenção de comportamentos e práticas informadas sobre a vida e a sexualidade. O problema da infecção pelo HIV associa-se, por um lado, ao conhecimento efetivo, incorporado, sobre os riscos e, por outro lado, à dimensão das interações e do plano relacional de intersubjetividades que se apresentam e se confrontam através dos contatos entre as pessoas, a permitir ou não o risco de infecção. Em uma época de maior conhecimento biomédico e das terapêuticas para tratar da AIDS, a prevenção se tornou um dilema ainda maior, especialmente quando os recursos mais seguros de identificação viral (testes e exames rápidos) têm facilitado que as pessoas se saibam “soropositivas” ou “soronegativas” categorização identitária e dos processos de construção de si. Em termos da política pública de saúde pública, há, nos últimos anos, um estímulo à decisão individual de realizar o teste anti-HIV, que se tornou um dos pilares das campanhas de prevenção da Aids na última década⁹.

Pode-se dizer que rumores estiveram sempre presentes quando lidamos com os riscos e formas de infecção do HIV, além de outras doenças sexualmente transmissíveis. Esta problemática articula-se ao conjunto de acusações morais, de estigmatização e das práticas de subordinação de pessoas consideradas como “desviantes”, “marginais” ou, no mínimo, diferentes. A dinâmica própria das fofocas e dos rumores ou dos boatos associa-se ao problema da diferenciação. Este tipo de diferenciação esteve sempre presente na história cultural e social da Aids, evidenciando particularidades de acordo com o contexto que se enfoca, por exemplo, o brasileiro (PARKER, 1993; VALLE, 2000; 2002; MOTT, 2002). Pode-se pensar que essa diferenciação produz sua própria força, sua maior ou menor positividade, à medida que define, acusa ou isola aquele que incorre em um erro moral, provavelmente em uma ação entendida como perniciosa, em si mesma, decorrente de uma vontade egoísta ou perversa. A relação entre risco e acusação foi já desenvolvida por antropólogos, inclusive enfocando a AIDS em seu paralelismo com outras formas de definição de risco (DOUGLAS, 1992).

Risco e acusação são termos que vêm sendo resignificados, quando se coloca outra vez o tema da infecção proposital do HIV e, em razão disso, o argumento em favor da “criminalização pela transmissão” do vírus. Essa questão recrudescu

⁸ ONGs – Organizações não governamentais

⁹ Disponível em <http://www.aids.gov.br/pagina/por-que-fazer-o-teste-de-aids>. Acesso em: 22 de junho de 2017.

na última década, quando se observou o aumento de processos judiciais e do debate sobre a criminalização de pessoas HIV positivas por terem infectado seus parceiros. A questão é global (Weait, 2007; Cameron Et Alli, 2008; Cameron, 2009). De acordo com a literatura existente (MOTT, 2002; PINTO, 2008; GUIMARÃES, 2011, 2014; GODOI, 2013; PEREIRA E MONTEIRO, 2015), o fenômeno se apresenta também no Brasil, pois houve uma maior visibilidade da questão a partir dos diversos processos judiciais envolvendo casos como esses, que têm aparecido, inclusive, na grande imprensa. Em especial, a questão teve grande publicidade com a polêmica midiática gerada pelo chamado *Clube do Carimbo*, que seria uma rede de pessoas HIV+¹⁰ à busca de vítimas para infectá-las “intencionalmente”.

Além do foco acadêmico sobre a política das identidades clínicas e/ou bio-identidades (por exemplo, “soropositivo” e “soronegativo”; (VALLE, 2000; 2002; 2013, 2015), as temáticas da infecção, das práticas de risco, do teste anti-HIV – como um evento crítico (DAS, 2007), desestabilizador de uma trajetória de vida – estiveram sempre presentes para meus interlocutores de pesquisa e emergiram constantemente como questões na etnografia realizada, expondo os dilemas pessoais e interpessoais de saber e de não saber o que motivou a infecção pelo HIV para muitas das pessoas com quem eu conversava. Essas temáticas aludem a da acusação, a da identificação do agente causador da infecção, do “mal” ou do sofrimento de alguém. Envolve igualmente as preocupações em torno da gestão do silêncio, do controle corporal e das práticas de risco (POLLAK, 1990), quando uma pessoa soropositiva interagia com parceiros sexuais, colocando-se à prova em sua intimidade, o que gerava, muitas vezes de modo velado, estratégias para evitar o estigma da “soropositividade”. Todas estas questões eram colocadas em discussão, enunciadas publicamente, narradas por vozes que expressavam vidas e corpos singulares, marcados por diferenças nos espaços das ONGs Aids e dos grupos de ajuda mútua que vêm sendo pesquisados por cientistas sociais, inclusive o GPV¹¹ (VALLE, 2002; SILVA, 1999), importante entidade ativista sediada no Rio de Janeiro. As ONGs e grupos devem ser vistos como espaços ou formas organizacionais que mediam e disseminam o vasto conhecimento e o conjunto de práticas autorizadas sobre HIV e Aids, além de saberes sobre o corpo, saúde e doença, em uma interface evidente e direta, embora tensionada, com a biomedicina.

Se todas essas questões foram percebidas por pesquisadores ao longo da década de 1990, elas se revigoraram nos últimos anos com os impasses em torno da “criminalização” de pessoas HIV positivas. Em razão disso, algumas importantes

¹⁰ HIV+ – pessoas soropositivas para AIDS

¹¹ GPV: Grupo Pela Vidda, do Rio de Janeiro

ONGs Aids brasileiras têm se marcado por um novo foco de atenção e ação política através da crítica pública contra as práticas de criminalização de pessoas HIV+ em decorrência da transmissão viral. Essa questão sensível foi o eixo central de discussão de alguns eventos de comemoração dos 20 anos de existência de ONGs Aids como o GIV, de São Paulo¹², que promoveu o *Seminário HIV e Direitos Humanos: A criminalização da transmissão do HIV*, em São Paulo (maio de 2010). Em seguida, outros eventos foram sendo organizados por mais ONGs. Posso citar os seguintes: os quatro *Seminários Nacionais para Enfrentamento da Discriminação, Criminalização e Violação de Direitos no Contexto do HIV e Aids* (7 e 8 de outubro/2010; 25 a 27 de outubro de 2011; 26 e 27 de novembro de 2013 – este evento foi chamado de III Seminário Nacional para Promoção de Direitos Humanos no Contexto do HIV e Aids” – e “Diálogo Nacional sobre o HIV e o Direito”; além do IV Seminário, 17 e 18/maio de 2016).

Após completar o doutorado (VALLE, 2000), continuei acompanhando o ativismo biossocial de HIV/Aids e, assim, passei a me interessar, mais recentemente, pela questões geradas pela “criminalização da infecção do HIV”, que passou a ser um dos focos de um de meus projetos acadêmicos¹³. Assim, iniciei pesquisa a fim de entender o que estava acontecendo, o que me fez retomar contatos com ativistas de HIV/Aids. Visitas foram feitas a ONGs Aids, tal como o GIV, sediado em São Paulo, e dois “Grupos Pela Vidda”, localizados no Rio de Janeiro e em Niterói (RJ). Além disso, entrevistas foram realizadas e contribuíram para entender a perspectiva dos ativistas e dos profissionais que atuam em ONGs Aids, sobretudo advogados. No caso dos eventos, foram consultados materiais coletados de seminários realizados pelo GIV, do Rio e pelos Grupos Pela Vidda-Rio e Niterói. Além disso, contei com a colaboração de Lorena Lima de Moraes¹⁴, que acompanhou o *II Seminário Nacional para enfrentamento da discriminação, criminalização e violação de direitos no contexto de HIV e Aids, realizado no Rio de*

¹² Grupo de Incentivo à Vida.

¹³ O projeto de pesquisa é “Memória, Moralidade e Política: reconsiderando o ativismo HIV/Aids na década de 2010” e aborda os atuais desdobramentos do ativismo de Ongs (organizações não-governamentais), que vêm sendo realizados desde a última década. Tomando estrategicamente algumas importantes entidades dessa esfera de ativismo sociopolítico em torno de questões de saúde e doença, abordarei as principais temáticas que vêm sendo colocadas no movimento social de Ongs Aids, quais sejam: a problemática da memória e da trajetória histórica das Ongs-Aids; a questão da criminalização de pessoas HIV positivas; as demandas de inclusão social para grupos definidos afetados pela epidemia do HIV e Aids, além de uma atualização das problemáticas terapêuticas envolvendo as pessoas com HIV.

¹⁴ Doutora em Ciências Sociais pela UERJ e professora da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Agradeço a Lorena Moraes por sua disponibilidade e sua cuidadosa atenção etnográfica.

Janeiro, em 2010. A análise de práticas discursivas ‘ativistas’ sobre a gestão do risco e da saúde bem como do controle dos corpos (etc.) poderia evidenciar interessantes correlações com ideias culturalmente definidas sobre sexualidade, diferenças de gênero e, sobretudo, a responsabilidade pela infecção do HIV¹⁵.

Prevenção anti-HIV: dilemas e desafios

Não será preciso falar extensamente sobre a ideia e as práticas de prevenção, que se tornaram balizas cruciais para as políticas públicas e o ativismo HIV/AIDS brasileiro. Mas a incorporação de tais saberes e práticas de prevenção constituem-se na ‘pedra de toque’ da automodelação pessoal e da gestão dos riscos, mesmo considerando a heterogeneidade e a pluralidade dos agenciamentos e incorporações dos mesmos saberes e práticas. Assim, princípios de prática de ‘sexo seguro’ têm sido encarados como socialmente fundamentais para a prevenção do HIV/AIDS. Além disso, estratégias de prevenção de risco deveriam ser plenamente mantidas com os parceiros sexuais. Contudo, a prevenção seria uma baliza apenas possível se houvesse “responsabilidade” e “consciência”¹⁶ por parte das pessoas em termos práticos. Foi possível notar, entre profissionais de saúde e ativistas, a constatação de dilemas e a compreensão das contradições frente às ideias, práticas e mesmo os paradoxos da prevenção, ou seja, portanto, a gestão dos riscos do HIV/AIDS:

A preocupação que eu tenho é de uma possível soroconversão. Pode acontecer. As pessoas bebem. As pessoas tomam, por exemplo. Final de ano, carnaval. É um período assim que você não responde por você mais (risos). Você pode até responder de repente pelos copos e copos de álcool que você ingere. Agora, necessariamente, pela sua consciência livre das químicas, é impossível responder. Eu tenho uma vida sexual extremamente ativa. Por acaso, este carnaval, eu passei um carnaval totalmente no meio carnavalesco. Eu trabalhei em Escola de Samba. Desfilei. Pulei todas as noites de carnaval. Pelo menos, todas as noites possíveis. Impossível te responder que durante o carnaval eu tenha tido sexo seguro. Tive sexo seguro provavelmente uma boa parte das noites. Agora, as outras? (ri). Sabe, acontece, né. Não dá para você se policiar o tempo todo. Existe momentos que você simplesmente esquece que tem aquela coisa da cobrança de se ter de preservar¹⁷.

¹⁵ Uma análise complementar e mais aprofundada sobre o tema da “criminalização da infecção do HIV”, encontra-se em Valle (2017).

¹⁶ É preciso salientar que essas duas categorias são usadas no mundo social que estou enfocando.

¹⁷ Entrevista realizada com homem, HIV negativo; participante ‘voluntário’ de ONG Aids (20 de

Esse trecho de entrevista evidencia muito bem os pontos referidos até agora sobre os dilemas e os percalços da prevenção. O reconhecimento do necessário “policiamento”, da conscientização e de autocontrole (ELIAS, 2006) tornam-se elementos entendidos como necessários para a automodelação ativista e “cidadã” com todas as implicações que esses dois termos têm, ou seja, a dita “mudança de comportamento”, expressão-chave para o ativismo e os profissionais de saúde, mas que já se imbuíu através de todo o “senso comum” da proteção contra as mais diversas doenças sexualmente transmissíveis. Evidentemente, isso se torna ainda mais complicado quando consideramos os valores culturais que se disseminam ou circulam sobre as sexualidades no Brasil (PARKER, 1991; DANIEL E PARKER, 1993), as dinâmicas e os significados do carnaval, tal como aludido pelo mesmo interlocutor de pesquisa, mesmo se consideramos os limites dos discursos culturais de transgressão sexual, que não se afinam de modo apropriado, para a experiência de muitas pessoas, sobretudo as mulheres de camadas populares (GUIMARÃES, 1996)

Tomando a longa história cultural da AIDS, mesmo reconhecendo a apreensão bastante relativa e diferenciada da epidemia para os mais diversos grupos e segmentos sociais (em razão de gênero, orientação sexual, classe, cor/raça/etnia, etc.) como um problema “próximo” e não do “outro”, pode-se dizer que o uso de preservativos e a manutenção de “comportamento seguro” se tornaram de amplo conhecimento social. Acrescenta-se a isso o fato das formas e instituições de teste anti-HIV no país, que têm cada vez mais se expandido, enquanto diretriz de política pública de saúde, pode-se dizer que saber o status sorológico tornou-se uma questão central para as trajetórias de vida de muitas pessoas e grupos sociais, sobretudo aqueles que foram mais identificados com a Aids (por exemplo, homossexuais masculinos). A definição do status sorológico (positivo ou negativo) tornou-se mecanismo importante para considerar as acusações de responsabilidade pela infecção do HIV. Esse tipo de discursividade e acusação moral se tornaram presentes na própria formação e dinâmica societária nas ONGs Aids e grupos de ajuda mútua, além de ter circulado igualmente através dos meios de comunicação de massa (MOTT, 2002). Podia também aparecer através de imaginação cultural bastante viva, muitas vezes divulgada nas conversas ou no cinema e nas artes, da pessoa HIV+ que, após uma noite de relações sexuais, escrevia no espelho do quarto do motel, em *pilot* ou batom (conotando aspectos evidentes de gênero) que seu/sua parceiro(a) seria “a próxima” vítima. Até mesmo campanhas de prevenção do Ministério da Saúde, tal como a do governo Collor no carnaval de 1991, apelavam para esse teor dramático: “Se você não se cuidar, a Aids vai te pegar”. Ou, então, as histórias e folclore da Aids que envolvem a travesti que se corta na frente de policiais para evitar a prisão, aludindo diretamente ao sangue contaminado. Quando os casos de infecção entre mulheres heterossexuais – “casadas,

abril de 1998).

monogâmicas, fiéis”, etc. – começou a se tornar um problema epidemiológico no fim da década de 1980, essa questão passou a aparecer também na imprensa, algumas vezes em cadernos especiais dos jornais, voltados às mulheres. Em momento posterior, esse pânico moral (COHEN, 1972) seria reatualizado de outra forma, em 1997, quando o grande tema público sobre a epidemia se tornou o “avanço” da AIDS entre as mulheres (GUIMARÃES, 1996; 2001).

As acusações de que homens heterossexuais soropositivos agiam como “predadores sexuais” (O GLOBO, 1997) indicavam as questões ambíguas da gestão dos riscos, dos seus aspectos morais e da ‘responsabilização’ de pessoas soropositivas que não se alinhavam segundo os princípios éticos e saberes técnicos da prevenção. Passou-se a difundir culturalmente o temor, em casa, do pai de família, do homem “bissexual”, visto como bode-expiatório da Aids (GUIMARÃES, 1996). Com certeza, havia, nesse tipo de acusação, uma trama narrativa de culpa e de responsabilidade não assumida que se tornava, em seu caráter sociocultural, a evidência de uma infração que deveria ser, sobretudo, punida. Vejamos o seguinte trecho de entrevista, que expõe os dilemas que estou tratando:

Eu fiquei preocupado na primeira vez só. Ele queria transar e eu não queria. Depois que eu abri o jogo com ele [da soropositividade], ele quis e nós transamos. Sem camisinha. Numa boa. Eu gozei dentro dele. Ele é soronegativo até hoje! Por isso que eu não tenho muito esses traumas que as pessoas. “Ah, eu vou numa sauna e se a pessoa quiser transar sem camisinha, eu não transo”. Eu transo sim. Eu só não gozo dentro... Hoje em dia eu tenho essa consciência. Mas se eu tiver que transar com alguém sem camisinha, eu transo. Porque não é tão fácil contaminar uma pessoa! Eu penso que uma trepada não contamina ninguém. Eu tinha dois anos de relação com o João. E ele não é soropositivo. ... Então, não é tão fácil, também, se contaminar¹⁸.

Esse depoimento evidencia como certas pessoas apropriam-se do conhecimento e informação sobre as práticas de risco e, sobretudo, como elas estabelecem, em suas experiências pessoais, uma gestão de risco que, muitas vezes, destoa do ideário e dos princípios de prevenção, afirmado através das políticas públicas de saúde e do ativismo HIV/Aids. Insisto que isso não demonstra simplesmente uma contradição, fraqueza ou restrição do ideário e dos princípios de prevenção. Muito pelo contrário, trata-se de uma ambivalência complexa e expressa a força ambígua das dinâmicas sexuais e do erotismo, além das implicações que tem com a violência e com o que seriam os limites da sexualidade (GREGORI, 2012). Quando isso se refere à homossexualidade enquanto conjunto de experiências em

¹⁸ Entrevista realizada com homossexual masculino HIV+; participante ‘voluntário’ de ONG Aids (10 de novembro de 1997).

sua ampla multiplicidade, a discussão mais recente das práticas do *bareback sex* (sexo desprotegido; (GARCIA, 2009) coloca ainda mais em evidência as sensíveis limitações dos discursos de prevenção. No entanto, essas falas e discursividades mostram ainda os impasses de pesquisa, quando o antropólogo reconhece a importância das práticas de prevenção anti-HIV e compara com aquilo que a etnografia e as entrevistas oferecem: a complexa ambivalência de intenções, motivos e práticas dos seus interlocutores.

Desse modo, é necessário considerar sempre as pessoas envolvidas, as práticas sexuais em questão (se genital ou não), os contextos e situações a que se referem. Especialmente, precisamos considerar se o debate sobre criminalização está ocorrendo a partir de pessoas ligadas diretamente às ONGs Aids ou, na verdade, está sendo colocado por aquelas que estariam mais distantes, exatamente do nível de reflexividade e posicionamento político que seria proposto através das ONGs. Assim, considerar os aspectos complexos e ambíguos da sexualidade não impede que se reconheça, ainda mais, que ela esteja associada, além disso, às formas de acusação moral e social que possam se referir às formas de condenação, inclusive penal. As sanções de caráter jurídico que podem envolver a infecção pelo HIV aproximam-se desse ponto. Se ela tinha alguma ressonância nas duas primeiras décadas da epidemia da Aids, essa questão tem se mostrado bem atual quando observamos os debates sobre ‘criminalização’ de pessoas soropositivas por terem infectado seus parceiros. Em certa medida, essa questão emergiu como um problema global, mas vem se acentuando em termos nacionais, chegando a aparecer na grande imprensa. Isso pode ser exemplificado através do Programa Fantástico da Rede Globo de Televisão, de 16 de maio de 2010, que exibiu uma reportagem sobre ações judiciais que envolvem a criminalização da infecção do HIV. Esses processos vêm sendo discutidos internamente no mundo social da AIDS, sobretudo nas ONGs, grupos e redes ativistas. Essa questão será discutida agora ao se reconstruir etnograficamente como o debate vem sendo viabilizado através das ONGs e grupos de ajuda mútua voltados à epidemia do HIV/Aids.

Criminalizando a soropositividade

Algumas entidades vêm tomando essa questão de modo mais proeminente do que outras. Assim, o GIV, de São Paulo, os GPV, Rio e Niterói¹⁹, a ABIA, Rio²⁰ e o GTP+,²¹ Recife estão debatendo e se posicionando de modo mais direto sobre

¹⁹ GPV – Grupos Pela Vidua.

²⁰ Abia – Associação Brasileira Interdisciplinar de Aids.

²¹ GTP+ – Grupo de Trabalhos em Prevenção Positivo.

esta questão e sua interface com os temas da moralidade e do estigma, de crime e de justiça. Outras entidades vêm acompanhando as atividades que têm sido promovidas pelas ONGs citadas, apoiando a divulgação dos resultados dos debates entre ativistas e também participando *in loco* das atividades, mas não tornando a questão central de seus objetivos institucionais.

É importante considerar, em primeiro lugar, que os eventos e os discursos que analisei mostraram a existência de uma rede social de contatos prévios, de relações e trajetórias que se cruzam e se avizinham, mesmo se confundem, em uma história social do ativismo de HIV/Aids (VALLE, 2013). De fato, alguns dos ativistas são nomes importantes dessa história e foram peças-chave para a criação ou continuidade institucional de ONGs Aids. Além dessas, a presença e apresentação de advogados e profissionais do direito e da área de saúde (procuradores, médicos, psicólogos, etc.), alguns deles vinculados diretamente a programas e entidades voltadas a HIV/AIDS (Ministério da Saúde – Departamento de DST²², Aids – portanto em nível nacional; Programa estadual de DST, Aids) ou, então, a espaços institucionais da justiça (OAB; Defensoria Pública; Ministério Público; Procuradores de São Paulo e Rio de Janeiro) caracteriza o próprio foco etnográfico e as relações que vêm sendo construídas no mundo social. Nos eventos, estavam presentes agentes e instituições cujas vozes específicas posicionavam os discursos mais hegemônicos e legítimos sobre HIV-AIDS. Essas vozes e perspectivas discursivas sugerem uma articulação sociopolítica em termos das instituições envolvidas: autoridades governamentais, ONGs e operadores do direito e do campo jurídico. Evidentemente, essa articulação sugere o questionamento e a contestação dos argumentos a favor da criminalização de pessoas soropositivas.

Nos eventos que foram etnografados e/ou analisados, tentou-se articular mais diretamente ‘o viver com Aids’ com a problemática dos ‘direitos humanos’. Por um lado, articulava-se através de um eixo com três polos: “direitos humanos, saúde e cidadania”. Isso envolveria, assim, a questão da prevenção e dos tratamentos anti-HIV, por um lado, mas também a discussão do ‘estigma’ e da ‘discriminação’ das pessoas com HIV-Aids, que podem ser identificadas como ‘portadores de HIV-Aids’. Trata-se de pensar, conforme os títulos das palestras e mesas-redondas, a questão da ‘responsabilidade’, da ‘responsabilidade compartilhada’ e da ‘ética’ – o que implica certamente uma discussão sobre cidadania, direitos e obrigações em termos sociais. Contudo, ela acaba por ser também central para se entender a posição do pesquisador diante das práticas concretas da sexualidade e risco que eram relatadas em entrevistas e em contextos informais de pesquisa etnográfica.

²² DST – doenças sexualmente transmissíveis.

No *Seminário HIV e Direitos Humanos: A criminalização da transmissão do HIV*, foi discutido o alcance e o que estava em jogo no código penal brasileiro, mais particularmente quando se tomam os artigos do 121 ao 154, que vem definir certos ‘tipos penais’. Assim, o artigo 131 seria encarado, por advogados, como aquele que mais se afina aos crimes que envolvem ‘transmissão’ de doenças, envolvendo os riscos ou perigos à vida e à saúde de outra pessoa. Eles permitem que se explique e diferencie os “crimes com dolo”, evidenciando intencionalidade, e os “crimes culposos”, sem intenção. Alguns projetos de lei vêm sendo formulados e estão ainda em tramitação para normalizar a criminalização de transmissão do HIV. Há diversos advogados que vêm defendendo a penalização, cujo argumento principal seria, segundo advogado de ONG AIDS, que “se você transmite [uma doença], a responsabilidade é sua. Você tem que lidar com isso”.

No caso da transmissão do HIV, alguns processos passaram a se tornar públicos e conhecidos socialmente em estados onde se encontram importantes ONGs Aids (Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul). Segundo um advogado ligado às ONGs, é ainda desconhecido o número de processos e ações judiciais envolvendo criminalização pela transmissão do HIV, despontando apenas alguns que acabam por receber maior repercussão da imprensa. Em grande parte dos casos existentes, está em questão o que se chama “segredo de justiça”, o que dificulta o conhecimento e acesso aos processos em andamento.

Mas não são também novas as demandas que recebem as ONGs para resolver casos de transmissão do HIV. Um advogado informou que uma importante ONG teria dado, primeiramente, apoio a um homem que procurou seu serviço jurídico para criminalizar outro homem por lhe ter infectado. Quando os advogados da entidade perceberam o alcance do que estava sendo proposto na ação, o caso não foi levado adiante. Adiante que isso mostra um aspecto importante: a grande maioria dos processos não envolve a acusação de um homem por outro, mesmo com todo o alerta e sensacionalismo causado pelas práticas de sexo *bareback* (GARCIA, 2009), sobretudo na “imprensa gay”. De fato, há uma menor problematização da infecção de um homem por outro, o que é um dado sociológico importante que envolve evidentemente relações de gênero e significados próprios da sexualidade. De que modo a confiança seria construída nas relações sexuais entre dois homens? Além disso, evidencia o próprio impasse que passam as ONGs Aids, o de levar a questão em termos judiciais ou não, quando a entidade tinha a ‘convicção’ de que aquele tema era problemático para sua ‘responsabilidade’ enquanto entidade da sociedade civil. Uso propositalmente estes termos para mostrar os dilemas políticos e morais em jogo.

Deve-se pensar que, se dois homens não são comumente os principais agentes referidos em termos judiciais, há uma ausência absoluta de qualquer incriminação por uso de drogas injetáveis, obviamente em razão da ilegalidade dessas práticas. Mas a infecção pela transmissão do sangue anuncia outros problemas. Minha surpresa foi encontrar diversas ações através de sites da Justiça que tinham a transfusão do sangue como questão, a grande maioria sendo considerada inconsistente. Não eram nem referidas pelo debate ativista. Independente do gênero, se essas demandas de penalização chegam às entidades civis, elas acabam sendo ‘domesticadas’ e, então, diluídas para fora, para a própria pessoa que busca a ação judicial, colocando-a no mesmo espaço de experiência que o acusado de infecção. Afinal, de onde partiria de fato, a responsabilidade pela própria relação sexual? Haveria alguém mais informado e outro menos informado quanto à intimidade sexual, diante das práticas que se têm em uma relação sexual? Alguém seria aqui mais vulnerável? Como categorizar intencionalidade e consentimento nesse plano de vida privada?

Talvez, o caso mais publicamente discutido e conhecido seja o de J.G, que foi relatado e discutido por diversos ativistas. Esse caso virou tema de reportagem do Fantástico da Rede Globo de televisão, tal como disse antes. Acusado de homicídio qualificado, o advogado do réu buscava uma nova tipificação penal para ele, enquanto crime de transmissão de moléstia grave, referente ao artigo 131 do código penal. Pode ser interessante pensar nas repercussões culturais e simbólicas desse caso: jovem homem, sedutor de mulheres, que as coloca, no mínimo, em risco de infecção, mas em limite, lhes transmite HIV/Aids. Seria, então, a volta dos *predadores sexuais*, “prejudicando mais pessoas”? Em um dos Seminários sobre criminalização, o caso do jovem J.G. foi minuciosamente detalhado em exposição oral por um ativista de São Paulo, que questionava os processos judiciais de incriminação da infecção do HIV. Na verdade, esse caso foi muito importante porque envolvia o Ministério Público (MP), mais uma instância jurídica a ser considerada nesse debate, se tomamos o campo jurídico como foco. O *habeas corpus* solicitado pelo jovem açougueiro foi negado judicialmente. O Ministro do MP afirmou que “trata-se de três crimes hediondos que geram clamor na comunidade, uma vez que o açougueiro costuma ocultar sua condição de portador do vírus. Portanto, se solto, ele poderia fazer novas vítimas” (BELOQUI, 2010). Estão muito aparentes as significações e as imagens culturais do *predador sexual*, a que me referi antes. Grande parte das pessoas incriminadas é oriunda das camadas populares e são representados, nos autos judiciais, através da figura da sedução como uma tática singular, como se agissem através da mentira intencional de sua perigosa verdade. No entanto, não se trata apenas de se combater a imaginação

cultural de perigo e violência em torno da sexualidade e doença que induz ao pânico moral. Para o ativismo HIV/Aids trata-se de questionar a tramitação de projetos de lei que objetivem a criação de um tipo penal específico, a ‘criminalização da transmissão do HIV’, o que era um dos principais focos a rebater.

Os ativistas salientam que a sexualidade envolve, sobretudo, responsabilidade compartilhada, indicando que o risco de infecção do HIV não pode ser associado exclusivamente a uma única pessoa, a que está infectada, enquanto a outra, supostamente soronegativa²³, age de modo ingênuo e desengajado dos múltiplos aspectos que envolvem as práticas sexuais, inclusive os riscos e limites que podem se apresentar. Com certeza, a ideia de responsabilidade que os ativistas biossociais da Aids defendem, não equivale de modo preciso ao significado de responsabilidade, tal como pensado por Max Weber, seguindo a citação que incluí no início do presente artigo. Os ativistas destacam que a sexualidade supõe, de qualquer maneira, corresponsabilidade, pois os parceiros estão engajados intencionalmente em uma ampla dinâmica de sentidos e percepções, afetivas e corporais, o que envolve o entendimento complexo dos riscos em jogo. Além disso, criticam a visão de responsabilidade que baliza os projetos de lei a favor da criminalização da infecção do HIV por ela ser eminentemente individualista em sua significação mais forte, culpando uma única pessoa, aquela que vive com HIV/Aids.

Contudo, o discurso ativista também trazia outra ideia para a crítica da criminalização da infecção do HIV. Trata-se da ideia de negligência, que foi igualmente abordada exatamente por considerar os casos de pessoas que, sabendo-se infectadas pelo HIV, não praticam “sexo seguro”. A negligência é considerada um efeito da ação individual, que não equivale aos valores coletivos e ideológicos do ativismo HIV/Aids, contrariando sua pedagogia e, ainda mais, aqui, sim, em termos weberianos, a ética da responsabilidade que se extrai das formas de prevenção dos riscos de HIV/Aids, considerada como prática e/ou informação *consciente e responsável*. O ativismo HIV/Aids consiste e se representa como um modelo de “ciência” e gestão da prevenção e do risco, o que requer ‘responsabilidade’, embora ela seja idealmente pensada como produzida na interação entre duas ou mais pessoas. De modo simultâneo, esse jogo tensionado entre corresponsabilidade e negligência pode explicar as ambivalências que aparecem em muitas falas de meus interlocutores sobre sua intimidade sexual e as práticas de risco que incorreram em suas trajetórias de vida, tal como aparece nos dois trechos de entrevista

²³ Digo “supostamente” porque a intimidade sexual envolve, de modo comum, trajetórias, que passam práticas e situações de risco que independem do conhecimento do status sorológico. Assim, pessoas que se definem ou se pensam como HIV negativas podem ter corrido risco de infecção do HIV sem saber disso, ou seja, elas podem ser, de fato, HIV positivas, mas não o sabem.

que citei antes. Pode-se dizer que a responsabilidade é uma ideia disputada e foco de múltiplos interesses e conflitos sobre a sexualidade e o sentido moral da vida. A pesquisa antropológica pode esclarecer exatamente estas questões, abordando e compreendendo, por um lado, as convicções e certezas que envolvem as condutas e ações, quando o jogo da vida parece seguir muito mais em certa direção, e, por outro lado, enfocando nas responsabilidades que se remetem para um compromisso entre pessoas.

Referências bibliográficas

BARBOUR, Rosaline; HUBY, Guro. (orgs.). *Meddling with mythology: Aids and the social construction of knowledge*. Londres: Routledge, 1998.

BELOQUI, Jorge. “*Criminalização da transmissão do HIV*”. Trabalho apresentado no I Seminário Nacional para enfrentamento da discriminação, criminalização e violação de direitos no contexto do HIV e AIDS. Rio de Janeiro, 7 e 8 de outubro, 2010. Disponível em: <http://www.giv.org.br/divulgacao/seminario02.htm>. Acesso em: 29 de outubro de 2013.

BOURDIEU, Pierre. “O conhecimento pelo corpo”. Em: *Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

CAMERON, Edwin, Burris S, Clayton M. “*HIV is a virus, not a crime*”. *HIV/AIDS Policy & Law Review*, vol.13(2/3).

CAMERON, Edwin. “*The criminalization of HIV transmission and exposure*”. 1st Annual Symposium on HIV, Law and Human Rights, Junho, 2009. Disponível em: http://www.aidslaw.ca/EN/AGM2009/documents/Cameron_PublicLecture_June2009-ENG.pdf. Acesso em: 29 de outubro de 2013.

COHEN, Stanley. *Folk devils and moral panic*. Londres: MacGibbon and Kee. 1972.

DANIEL, Herbert. *Vida antes da morte/Life before death*. Rio de Janeiro: ABIA, 1989.

DANIEL, Herbert e PARKER, Richard. *Sexuality, Politics and AIDS in Brazil*. Londres: The Falmer Press, 1993.

DAS, Veena. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DOUGLAS, Mary. *Risk and Blame*. Londres: Routledge, 1992.

ELIAS, Norbert. *Escritos e ensaios*, vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

FAUCONNET, Paul. *La Responsabilité. Étude de Sociologie*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928.

GALVÃO, Jane. *AIDS no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA/Editora 34. 2000.

GALVÃO, Jane. Access to Antiretroviral drugs in Brazil. *The Lancet*, p. 1-4, 2002. Disponível em: <http://image.thelancet.com/extras/01art9038web.pdf>. Acesso em: 29 de outubro de 2013.

GARCIA, Esteban A. “Políticas e prazeres dos fluídos masculinos: *barebacking*, esportes de risco e terrorismo biológico”. In: Maria Elvira Díaz-Benitez; Carlos Eduardo Fígari (orgs.). *Prazeres Dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

GLUCKMAN, Max. Introduction. In: _____. (Org.). *The allocation of responsibility*. Manchester: Manchester University Press. 1972.

GODOI, Alcinda M. M. *Criminalização da transmissão sexual do HIV: uma abordagem bioética*. Tese (Doutorado em Bioética). Universidade de Brasília 2013

GREGORI, Maria Filomena. “Limites da sexualidade: violência e transgressão”. In: Antonio Carlos de Souza Lima (coord.). *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: Contra capa/LACED/ABA, 2012.

GUIMARÃES, Carmen Dora. “*Mais merece!*”: o estigma da infecção do HIV em mulheres. *Revista Estudos Feministas*, vol. 4, n.2, 1996.

GUIMARÃES, Carmen Dora. *Aids no Feminino: Por que a cada dia mais mulheres contraem Aids no Brasil?* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

GUIMARÃES, Marcelo B. “*Direitos Humanos, Saúde e Cidadania. HIV/AIDS na América Latina sob a perspectiva social*”. Trabalho apresentado no I Seminário Nacional para enfrentamento da discriminação, criminalização e violação de direitos no contexto do HIV e AIDS. Rio de Janeiro, 7 e 8 de outubro, 2010. Disponível em: <http://www.giv.org.br/divulgacao/seminario02.htm>. Acesso em: 29 de outubro de 2013.

GUIMARÃES, Marclei. “HIV/Aids não é sentença de morte”. Coleção ABIA. Cidadania e Direitos, 3. Rio de Janeiro: ABIA, 2011.

GUIMARÃES, Marclei. “Crime de exposição e transmissão sexual do HIV em relações consentidas”. Revista Jus Navigandi. Teresina, n. 4013. 2014. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/28431>>. Acesso em: 6 dez. 2016.

MOTT, Luiz. *A transmissão dolosa do HIV-Aids: relatos na imprensa brasileira*. Impulso, Revista de Ciências Sociais e Humanas, Piracicaba, n. 32: 157-174. 2002.

NGUYEN, Vinh-Kim. *The Republic of Therapy. Triage and Sovereignty in West Africa's Time of AIDS*. Durham: Duke University Press, 2010.

O GLOBO. “Predadores sexuais”. Rio de Janeiro, 07/12/1997.

PARKER, Richard. *Bodies, pleasures and passions: sexual culture in contemporary Brazil*. Boston: Beacon Press, 1991.

PEREIRA, Carla R.; MONTEIRO, Simone S. *A criminalização da transmissão do HIV no Brasil: avanços, retrocessos e lacunas*. Physis, Revista de Saúde Coletiva, 25 (4): pp. 1185-1205. 2015.

PINTO, Ângela P. “Culpabilização ou co-responsabilidade: responsabilização na não-declaração da sorologia a/ao parceira/o sexual”. In: IX Congresso Virtual HIV/AIDS, 2008. Lisboa: SIDANET, 2008. Disponível em: http://www.aidsportugal.com/Modules/WebC_Docs/GetDocument.aspx?DocumentId=2705&Version=1. Acesso em: 29 de outubro de 2013.

POLLAK, Michael. *Os homossexuais e a AIDS*. São Paulo: Estação Liberdade. 1990.

SILVA, Cristina Câmara da. “Ativismo, ajuda mútua e assistência: a atuação das Organizações não-governamentais na luta contra a Aids”. 1999. Tese de Doutorado em Sociologia. Rio de Janeiro: PPGSA/UFRJ.

SMITH, Raymond (ed.). *Global HIV/AIDS politics, policy, and activism. Activism and community mobilization*. Santa Barbara, Praeger. 2013.

VALLE, Carlos Guilherme do. *The making of “People living with HIV and Aids”: identities, illness, and social organization in Rio de Janeiro, Brazil*. 2000. Tese de Doutorado em Antropologia. Londres: University of London.

VALLE, Carlos Guilherme do. “*Identidades, doença e organização social: um estudo das “pessoas vivendo com HIV e AIDS”*”. Horizontes Antropológicos, 17, fascículo, pgs, mês e ano

VALLE, Carlos Guilherme do. “*Apropriações, conflitos e negociações de gênero, classe e sorologia: etnografando situações e performances no mundo social do HIV/Aids*”. Revista de Antropologia, vol. 51, n.2, 2008

VALLE, Carlos Guilherme do. *Corpo, doença e biomedicina: uma análise antropológica das práticas corporais e de tratamento entre pessoas com HIV/Aids*. Vi-
vência, vol. 35., 2010

VALLE, Carlos Guilherme do. “From dissidence to partnership and back to confrontation again? The current predicament of Brazilian HIV/Aids activism”. In: Raymond A. Smith. (Org.). *Global HIV/Aids Activism, Politics, and Policy: Persistent Challenges and Emerging Issues*. 1. ed. Santa Barbara, C. A.: Praeger Publishers, v. 3, pgs, mês e ano

VALLE, Carlos Guilherme do. *Biosocial Activism, Identities, and Citizenship: Making up ‘people living with HIV and AIDS’ in Brazil*. Vibrant, v. 12, p. 27-70. Mês e ano.

VALLE, Carlos Guilherme do. “Mediadores e experts biosociais: saúde, justiça e a criminalização da infecção do HIV”. In: Carla C. Teixeira, Carlos G. Valle; Rita Neves (orgs.). *Saúde, mediação e mediadores*. Natal: Editora da UFRN, 2017 (no prelo).

WEAIT, Matthew. *Intimacy and Responsibility: the criminalisation of HIV transmission*. Londres: Routledge-Cavendish, 2007.

WEBER, Max. “A ciência como vocação”. Em: *Ciência e Política, duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2005.

ÀS VOLTAS COM A ESCRITA E COM O OUTRO: intersubjetividades e diferenças de gênero na antropologia¹



Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego
Rozeli Maria Porto

Introdução

Parece consenso, na disciplina, que todos os momentos de que se ocupa o antropólogo para formular seu problema de pesquisa, escrita do projeto, decisões sobre *locus* e *corpus* já constitui, de fato, a própria pesquisa. A desmistificação do “campo” como o domínio do “estar lá” que provê *dados* à escrita que “está aqui” alcançou inúmeras reflexões sobre todo o processo de escrever, pensar e interagir com pessoas sobre/com as quais pensamos *e/ou* para quem nos destinamos (HANNERZ, 2007; FERGUSON E GUPTA, 1997). Chegou, inclusive, à natureza política, ideológica e técnica do nosso trabalho – apesar dessas ponderações, que não são apenas do mais distantes, geográfica e culturalmente, podem ainda permear a aurora do fazer-se antropólogo.

Essas tensões encontraram, no conhecimento antropológico, longas considerações sobre o seu estatuto científico, seu uso indiscriminado e irrefletido da vida alheia, e sua escrita atravessada por questões epistêmicas. O que provocou ainda interessantes inferências sobre como, mesmo diante da presença do diálogo e da recusa à colonialidade do saber, não podemos entender nosso conhecimento como idêntico às formulações imediatas dos atores. Seja porque aí são gêneros

¹ O texto flui recorrendo ora a tempo verbal da primeira pessoa do singular e ora à primeira pessoa do plural. O primeiro autor realizou o trabalho de campo, mas o artigo foi moldado analiticamente e escrito por ambos os pesquisadores que o assinam.

e têm fins diferentes, porque operam com técnicas de compreensão diversas, ou porque encontram formas de estar no mundo similares, mas não idênticas.

O processo de fabricação do produto final e o próprio produto logram pertencer à mesma importância de método e de construção do conhecimento na antropologia. Pontuamos, nesse sentido, algumas considerações sobre problemas e situações para refletir sobre a escrita antropológica acerca do outro, aqui, no caso, partindo das experiências de campo quando da realização de pesquisa sobre a transição de gênero de homens trans (REGO, 2015). Dividido em dois momentos, o artigo corre sobre a natureza conflituosa da escrita antropológica, e acerca da responsabilidade do antropólogo ao considerar diferenças de gênero quando estuda as transexualidades.

As contingências e os artifícios do campo e da escrita

A experimentação na etnografia atinge sempre um caráter crítico e desafiador. Errar a mão no trato com o outro pode significar a perda da pesquisa, um fechamento de portas e de caminhos intransponíveis. Mas, mais do que se preocupar com o acesso à continuação da pesquisa, o desenrolar da interação com o outro na observação etnográfica circunscreve um objeto ainda mais crucial, o acesso a uma compreensão de maneira equânime e recíproca. Enquanto cenário sempre formativo, o produto final, textual, assume um caráter deslumbrante porque desbravador das capacidades do operador da escrita que apresenta e da pesquisa realizada.

Segundo Roberto Malighetti (2004), a etnografia tem uma natureza extremamente artificial. Inventiva, criativa e alusiva a situações interativas. Aqui, mais uma vez, o caráter múltiplo do trabalho antropológico aparece, mas concernente ao autor e sua escrita. Estamos atravessados pelo escrever, seja qual for sua plataforma, de modo que a atividade da observação e a interação, além da escrita, precisam compor a análise. O campo não é uma lavoura de dados, se parece mais com um arado, que feito antes, recebe sementes para fecharmos com a mão. Esse cenário envolve duas dimensões que interagem e geram outra situação e um produto final dependente de ambas.

Assim, é necessário enfrentar os problemas existenciais de pessoas concretas com as quais pensamos certos fenômenos sociais, no sentido de amalgamá-los às suas políticas inerentes, criando, dessa forma, uma reflexão que considere como tais problemas alcançam os métodos da pesquisa. Nesse mote, a relação

com os interlocutores se defronta com as dores que narram, levando-nos a pensar sobre as subjetividades que se relacionam.

Se, conforme o coloca Johannes Fabian (2006), o trabalho antropológico só pode dar certo se pesquisarmos “com” e não “sobre” eles, como não pensar os métodos e técnicas de pesquisa alinhados com as lutas nas quais os sujeitos estão inseridos? Como, nesse sentido, podemos tomar consciência da intersubjetividade que deve se basear em nossa objetividade? Mais do que isso, será se temos plena consciência e rigor teórico do que seja a subjetividade que precisamos produzir nesse espaço da pesquisa?

Durante muito tempo, no trabalho de campo (REGO, 2015) tentou-se situar a questão da subjetividade partindo da assertiva geral, demarcadora de uma diferença, de que enquanto os interlocutores eram pessoas trans, o pesquisador não o seria. Isso, aos olhos da época, parecia construir um difícil acesso à observação *participante*. Eu não poderia me tornar transexual, isso me traria muitos limites, pensava. No entanto, ao perceber que minha participação e observação alcançaram situações que estávamos envolvidos, de modo a gerar um entendimento sobre suas vidas, a questão da intersubjetividade não era dependente de uma transexualidade comum. Principalmente porque apenas comungar uma subjetividade situada a partir de uma experiência similar não nos propiciaria pormenores interpretativos, nem muito menos estaria dentro de nossas pretensões tornar-se o outro para entendê-lo, como tem demonstrado uma longa tradição antropológica. A intersubjetividade, nesse sentido, une na interação dimensões subjetivas que partem de lugares diferentes.

Por outro lado, pertencer, enquanto sujeito, a uma população comumente aglutinadora de diversas identidades e experiências similares, como a LGBTTI², deu entradas e *insights* experienciais bons para pensar no campo. Não se trata apenas de uma política comunitária, mas das circunstâncias interativas em campo (Fabian, 2006). O que fazer com as análises teóricas que Fabian nos apresenta, a respeito da objetividade etnográfica? Suspeitamos que fazer parte dessa população me possibilitou algumas partidas, mas não há como ver isso enquanto algo decisivo numa intersubjetividade pré-pesquisa, essa matéria ausente do espaço multissensorial da etnografia. Não se trata de a pesquisa ser apenas iniciada após o projeto escrito e a chegada num local determinado, mas de considerar, por outro lado, que a subjetividade inerente à objetividade etnográfica (ou em pesquisa de maneira geral), se baseia num exercício da formulação de um objeto de pesquisa.

² Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros e Intersexuais.

Toda essa *interação comunicativa* que permite alcançarmos o entendimento sobre o outro é produzida no seio da projeção abstrata de um problema a ser respondido. Não estamos falando de qualquer interação, mesmo que se postule, como o faz Fabian (2006), que a comunicação etnográfica é regulada por estruturas próprias da comunidade de fala pesquisada. Estamos partindo de algum interesse pesquisável, mesmo estando abertos às possibilidades transformadoras que o campo nos permite.

Interação, (inter)subjetividade e comunicação a serem consideradas na investigação científica devem ser organizadas sob o prisma do interesse teórico e metodológico de uma questão localizável na disciplina – ainda que toda a gama de entradas, partidas e *insights* a que nos referimos possam ser interessantemente trazidos quando do exercício do estranhamento. Estar ciente disso, e levá-lo a sério, pode nos salvar de lirismos inócuos.

Roberto Malighetti (2004) propõe que, diante disso, pensemos que não se pode abandonar o estatuto da autoridade do antropólogo, há tempos muito criticada pelos pós-modernos (CLIFFORD & MARCUS, 1986; CLIFFORD, 2002). Mesmo que queiramos e que coloquemos a escrita em forma de diálogo, ou que situemos a natureza multi original das nossas reflexões, a autoria permanece do escritor. É ele quem decide o que e como escrever, quem obedece a imperativos textuais amplamente aceitos, quem imagina e cria o ligamento das ideias em ação das experiências que observa. Não se pode eliminar ou fechar os olhos para a assimetria da escrita e do trabalho antropológico em geral, o que nos leva a esbarrar em outra indelicada questão, o caráter dos conceitos e da teoria diante do real, do vivido.

Evidentemente que aprendemos em antropologia que partimos, ou devemos partir, sempre, do que observamos e participamos; da experiência vívida a partir da qual interagimos e nos comunicamos. Isso não pode significar que nós estejamos implicados na repetição do que é dito pelo ator, mas que formulamos algo diferente, de modo que ainda é preciso ter em mente que não buscamos representar ninguém, mas criar um sentido antropológico (MALIGHETTI, 2004).

As ideias que os interlocutores movimentam, muitas vezes engendradas como classificadores, mais do que qualificadores, nos colocam uma série de questões. A noção de cisgênero, que surgiu na pesquisa até então, tem um forte apelo conceitual entre as pessoas sobre/e com as quais pesquiso. Por meio de uma pequena incursão genealógica percebeu-se que o termo “cis” (em cissexualidade) é utilizado entre sexólogos alemães, e reapropriado como categoria por ativistas trans (REGO, 2015). Esse termo pretende ser um descritor de pessoas que não são trans, de modo a construir uma forma de especular a natureza social da classificação

dos corpos no nascimento como homens ou mulheres. Com isso, se objetiva conseguir um paralelo de reconhecimento sociológico e político.

Cisgênero e seu encurtador cis se colocam como palavras desafiadoras para serem tratadas antropológicamente. E aí queremos ir além do qualificador “êmico” ou “nativo”; dizê-lo como se disséssemos tudo sobre ele pode ser redutor ou moroso. Cabe mostrar como ele atua, como é movimentado, seja por profissionais da saúde e das ciências psi, seja por homens e mulheres transgêneros ou transexuais. A questão está em como operar noções antropológicamente sem repetir o seu sentido imediato, mas construí-lo teoricamente à disciplina. Ao que se alcança com o próprio trabalho etnográfico, pontuado por Malighetti e Fabian, como tendo a pedra angular na experiência pessoal do antropólogo, autobiográfica e reflexiva.

Michel Fischer (2009) nos dá algumas pistas quanto a isso, boas para pensar. Estar aberto e consciente de que podem surgir complicações que superem os conceitos é imperativo. Saber lidar com elas é para o que nem sempre estamos preparados. O autor cita uma pesquisadora que empreendeu uma técnica interessante. Breglia (*apud* FISCHER, 2009) teria empregado uma suspensão do método formal para conseguir acessar uma maior naturalidade do dia a dia de arqueólogos que pesquisava. Mesmo que pareça um pouco nebuloso como essa suspensão acontece, ou se há aí algo de realmente novo, fica a ideia de que as coisas acontecem fora da formalidade. Os interlocutores não param de falar quando o gravador é desligado, p. ex., mas isso vai além. É difícil pensar que toda a interação é uma grande caixa de ferramentas, e não apenas um conteúdo a ser visto, sentido e escrito sobre algo e alguém?

Não ser um fornecedor, numa feira, de pacotes de conhecimento ou um traficante de emoções e informações parece um passo interessante, dentre as inferências de Fischer. Imaginamos que isso se refira à famigerada acepção de que colheríamos dados para apresentar informações acabadas e analisadas de modo neutro e ahistórico. Ser realista aqui não se coloca quando se propõe permanecer no nível do “concreto” de maneira abstrata, mas de mostrar a carne e o sangue da vida que se descreve.

A isso nos colocamos em meio a outras questões já formuladas, como as essencializações com as quais entramos em contato na nossa interação, e nas formas políticas que isso envolve. caráter da não formalidade do trabalho etnográfico assume um viés ainda mais urgente para pensarmos sua constituição. Assim, o trabalho de campo não pode ser reduzido a entrevistas e atividades tidas como estranhas ao grupo pesquisado, o que não é o mesmo de tentar se camuflar, ser o nativo, se apagar da observação e das coisas que acontecem.

Em ambos os textos de Fischer e Malighetti, a conceituação e a autoridade antropológica se colocam de maneira poderosa para pensarmos nossas práticas etnográficas. Situar o que acontece no campo é o cenário sobre o qual podemos nos levantar e mostrar um trabalho honesto que não pretenda ser uma fotografia do outro com quem convive, mas uma análise que não queira ser mais do que é para ser importante – o que não nos traz nenhum demérito, muito pelo contrário, reconhece que observamos o vivido a partir da nossa presença, e cujos empreendimentos de escrita produzem um conhecimento antropológico, autoral mesmo que dialógico, com seu vocabulário, suas teorias, conceitos e construções acerca das relações e do mundo. Reconhecê-lo quase sempre não tem sido o trabalho de outras disciplinas.

Acompanhar a interação como ela acontece, portanto, nos aspectos mais insignificantes propicia, segundo Fischer, perceber a sociedade e seu poder capilar atuando. Isso nos faz pensar sobre sua chamada à responsabilidade social e política do etnógrafo. Trata-se de se manter responsável e fiel às maneiras de compreensão do campo de experiências dos outros, ao mesmo tempo que se formula criativamente a escrita antropológica.

Com isso, o atual cenário de patologização³ das transexualidades – como outrora o foi em relação às homossexualidades – pelas instituições de medicina configura um importante momento em que se potencializa a responsabilidade social e ética dos estudiosos que se propõem estudar essa configuração no debate das ciências sociais. Temos diante de nós incontáveis possibilidades de estudo desse cenário, seja no âmbito da agência, os protocolos médico-psi e seus profissionais, a sociedade em geral na relação com essas pessoas, as produções de significado, etc. Um tema tão caro à antropologia, como o é a ética em pesquisa, precisa também protagonizar a discussão sobre a pesquisa sobre homens e mulheres trans e as implicações desse campo de vivência.

Diferenças de gênero, transexualidades e antropologia

Tradicionalmente, a antropologia se constituiu, enquanto disciplina, a partir do estudo de grupos distantes e exóticos ao ocidental, em que, através do

³ Atualmente a transexualidade (sendo usado o termo Transexualismo) é tomada como um transtorno de identidade de gênero pela OMS (Organização Mundial da Saúde). Além disso, dois grandes manuais com influência internacional definem a transexualidade como doença mental. São eles, o DSM-V (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) que define a transexualidade como disforia de gênero, e o CID-10 (Código Internacional de Doenças) define em sua 10ª. edição como transexualismo no *hall* de “transtornos de identidades sexuais”.

evolucionismo social, principalmente, viu uma inerente homogeneidade, unidade e diferentes costumes que posicionavam esses contextos de maneira inferior e como elo originário dos hábitos europeus. Com o trabalho de campo propriamente dito, em que Malinowski é tomado de maneira emblemática (STOCKING, 1991) pela sistematização da observação que realiza, a disciplina relativiza a sociedade da qual surgiu, o seu próprio saber é auto-refletido, sua metodologia e o próprio pesquisador ganha uma infinita possibilidade de conjecturas reflexivas na relação com os grupos estudados. O campo mudou tudo. Clifford Geertz (2001) já afirmava, ao questionar o antirrelativismo, que a antropologia consiste em

Examinar dragões, não domesticá-los ou abominá-los, nem afogá-los em barris de teoria, é tudo em que consiste a antropologia. [...] Temos procurado [...] manter o mundo em equilíbrio, puxando tapetes, virando mesas e soltando rojões. Tranquilizar é tarefa de outros; a nossa é inquietar. Australopitecos, malandros, cliques fonéticos, megalitos: apregoamos o anômalo, mascateamos o que é estranho, mercadores que somos do espanto GEERTZ, 2001, p. 65⁴.

Mas de que trata Geertz, nessas reflexões filosóficas sobre o fazer antropológico? Ele estava justamente posicionando o caráter não confortável em relação às normas apresentadas como naturais e, portanto, inquestionáveis, que a nossa própria sociedade constitui e apresenta, quando fazemos antropologia. Estamos em permanente conflito, principalmente quando tratamos de questões relacionadas a grupos minoritários, a noções catedráticas da nossa cultura, ou seja, desvelamos o manto que continua, com ferocidade, a não querer se desprender dos horizontes fronteiriços que nossa tradição isola. Isso não nos impede, na verdade nos força ao exercício permanente de não exotizar as pessoas e as experiências com as quais estudamos.

Nesse sentido, o fazer antropológico centrado no estudo das sexualidades e gênero dissidentes (cf. FÍGARI E DÍAZ BENITES, 2009; BENTO, 2006B; REGO, 2015), acaba por potencializar o caráter de *mercador do espanto* da disciplina anunciado por Geertz. Isso se dá porque as pessoas trans, por exemplo, como afirma Bento (2006a), são posicionados no conflito com as normas de gênero. Essas pessoas estão em um cenário de disputa política drástica e, com isso, o tratamento das possibilidades alternativas a essas normas é tomado por nossas relações heteronormativas e centradas no não-trans, de maneira a revelar o caráter social do

⁴ GEERTZ, 2001, p. 65.

ser homem e ser mulher. Em um movimento que vá, além de descrever as características do que pertence a um e a outro, ver o significado sendo tecido, de forma a constituir a única possibilidade de acesso inicial a realidade.

Pierre Bourdieu (1983) já bem demonstrou como o *campo* científico se mantém como um universo de disputa, onde um *habitus* precisa ser dominado e um *capital* precisa ser manipulado pelo agente para que ele obtenha sucesso nessa relação política. A verdade do produto que ela enseja reside numa condição social de produção do conhecimento, por meio de relações de força e monopólios, de lutas, estratégias, interesses e lucros – características de todo campo social, mas com formas específicas de manifestação. E é nesse cenário de disputa que a biomedicina ocidental e as ciências psi naturalizaram o gênero e institucionalizaram as divergências às normas de gênero como transtornos mentais (MONEY E TUCKER, 1981, BENTO, 2006^a, FOUCAULT, 1998, VENCATO, 2013).

A categoria “transexual” surge como uma categoria nosológica, apresentada pela medicina e psiquiatria ocidental como uma doença/transtorno mental⁵. Com estudos na área de ciências sociais, e a partir do ativismo de militância política trans é possível ver esses sujeitos como igualmente geradores de significados, distantes da nosologia do saber-poder médico. Com esses estudos foi possível ver as normas de gênero atuando na construção de protocolos, de noções ligadas ao corpo, e até mesmo a própria diferença sexual que é apresentada socialmente como a definidora do gênero (homem e mulher). Foi possível ver a disputa atuando tanto sob a proteção da poeira dos arquivos, como desvelada por sujeitos em carne viva. Nesse cenário, onde esteve a antropologia? Estivemos historicamente preocupados com outros grupos, e quando competiu à sociedade brasileira o debate sobre gênero desviante, ficou centrado nas homossexualidades, principalmente, quase sempre na relação entre gênero, sexo e política.

Segundo Michelle Walks (2014), a sexualidade tem servido como uma preocupação antropológica tradicional bem consolidada; no entanto, o interesse da disciplina sobre estudos de gênero acompanhou um passo diferente. Kath Weston (*apud* WALKS, 2014), aponta que

Antes que os etnógrafos pudessem se colocar diante das incontáveis práticas ligadas ao transgênero e a práticas homossexuais ao redor do globo, a homossexualidade se tornou um objeto legítimo da pesquisa antropológica.

⁵ Para uma discussão sobre a construção do “transexual de verdade” e dos protocolos da biomedicina e psiquiatria para controle da intervenção corporal cirúrgica, bem como as teorias psicanalíticas sobre a transexualidade, cf. Bento (2006a).

Um dos pré-requisitos foi a redefinição da homossexualidade de uma questão de patologia individual (o modelo médico) para uma construção cultural (tradução nossa). WESTON *apud* WALKS, 2014, P. 134 ⁶.

O contexto histórico da teoria, segundo a autora acima referida, marcou a forma como se olhou para o que era considerado sexualidade, sexualidade do mesmo sexo, terceiro gênero e transgeneridade. Ou seja, a antropologia se concentrou nos estudos sobre homossexualidades, a despeito do gênero dissidente separado do sexo.

Ao olharmos para autores e autoras clássicas, pode-se ver uma discussão profícua sobre as diferenças de gênero. Uma comparação entre nossa sociedade e os grupos distantes através da escola de “Cultura e personalidade”, por exemplo – na qual Margareth Mead (2011) e Ruth Benedict (2013) figuram as autoras mais famosas. Tínhamos aí, homossexuais, travestis e *berdaches*. Há de se salientar que os trabalhos dessa “escola” estiveram apegados a uma perspectiva psicanalítica e por isso posicionaram o gênero em posições inatas de personalidade baseada na diferença sexual. Posição a qual foi criticada por Lévi-Strauss (2003), cuja argumentação mostra que Ruth Benedict recorre à psicanálise para assinalar as intervenções fundamentais que determinam atitudes individuais duráveis. Para o autor, a formulação psicológica não se trata de nada mais do que uma tradução, no plano individual, de uma estrutura propriamente sociológica.

O que esse debate nos diz, ou aponta dizer, sobre gênero? As autoras acima citadas podem incorrer na premissa de que a personalidade inata é o ponto de partida sociológico; no entanto, suas discussões sobre a masculinidade e feminilidade (Mead) e homossexualidade (Benedict), que não detinham uma noção de gênero ligado ao sexo, mesmo que com variações culturais, revelam um caráter individual que precisa ser problematizado, e, mais do que isso, já apontam para a atuação das normas e dos costumes para a inclusão de pessoas na categoria de humano. Não queremos dizer com isso que o gênero é uma criação inata, ou que este repouse no indivíduo como primado de significação. O que desejamos problematizar, o que não se pretende original, refere-se ao caráter contra-discursivo que o agente pode evidenciar ante aos conflitos normativos de gênero, ou significar de maneira a ser aceito. O conflito existe porque o sujeito apresenta uma configuração que não é tida como normal no grupo, e exige que seja aceito; isso gera um conflito que, na maioria das vezes, acarreta na expulsão desse sujeito não só do grupo como da categoria de humano a partir do gênero (BENEDICT, 2013; BENTO, 2008).

⁶ WESTON *apud* WALKS, 2014, p. 134.

Seja na discussão sobre homossexualidades em um período que essa era tomada como patologia pela psiquiatria, seja em considerar que há diversos tipos de homens e mulheres ao redor do globo, e que todos eles são legítimos, dentre outros inúmeros exemplos, a antropologia veio questionando desde seu início, independentemente de diferenças de suas escolas, o caráter normativo do que se toma, geralmente, por natural e inquestionável. Esse caráter natural do gênero irá ser resguardado por uma série de estratégias.

Segundo Miriam Grossi (2004), o gênero pode ser visto a partir de três correntes teóricas que o definem de maneira divergente. Para a corrente pós-estruturalista, o gênero se constitui pela linguagem, ou seja, o que definem como discurso. Esse discurso não são apenas palavras ditas e não ditas, é uma linguagem, atos de significado. Nessa perspectiva, Joan Scott (1995) argumenta que “o discurso é um instrumento de orientação do mundo, mesmo se não é anterior à orientação da diferença sexual” SCOTT, 1995, p. 34.⁷ Do discurso agenciado temos a relação enfocada na produção do gênero. A partir da corrente estruturalista, ainda segundo Grossi, o gênero implica em uma série de alteridades, quer dizer, para que exista um masculino é preciso que haja o que é considerado seu oposto, o feminino. Nesse sentido, só dois gêneros poderiam existir, na medida em que o masculino e o feminino constituem-se cognitivamente sobre o corpo sexual e dual (macho e fêmea).

Numa terceira corrente teórica, muito distante das anteriores, o gênero é mutável, havendo múltiplos gêneros e não apenas masculino e feminino. Haver constituição cromossômica identificada como macho e fêmea é apenas uma questão de contingência; contingência essa que pode ser mudada graças às novas tecnologias médicas (GROSSI, 2004) – bem como tecnologias outras de várias ordens. E, é nessa última corrente que o debate sobre transexualidade tem se concentrado em muitos trabalhos, sem, é claro, excluir as orientações das correntes anteriores.

A partir de culturas anglo e sul-americanas, principalmente, foi possível ter acesso a sujeitos que se posicionavam em diferentes papéis daqueles que a sua sociedade tinha demandado para seus membros (FRY E MACRAE, 1980). Nesse arcabouço etnográfico foi possível ver muitas semelhanças e diferenças com as sociedades dos antropólogos, em um movimento em que foi possível começar a relativizar e a pensar esses papéis fora das anormalidades ocidentais. Ou seja, ideias de masculino e feminino ligadas à divisão social do trabalho, ao sexo, e principalmente à apresentação do gênero no cotidiano (ex. CLASTRES, 1975; MEAD, 2011; BE-

⁷ SCOTT, 1995, p. 34.

NEDICT, 2013) foram questionadas. Uma das noções utilizadas pela antropologia para se referir a esses indivíduos dissonantes das posições de gênero foi a noção de *berdache*. Entre esses estudos pode-se pontuar o realizado por Pierre Clastres (1975) sobre os índios *Guaiaqui* (*Ache* ou *Ache-Guaiaqui*) ao sul do Paraguai.

Os Guaiaqui tinham uma definida divisão sexual do trabalho, em que homens eram caçadores/coletores, e as mulheres trabalhavam na manufatura de artigos como cestos. Segundo Clastres, a existência de cada gênero estava atrelada ao uso de arco/flecha pelos homens e o carregamento da colheita por cestos às mulheres. Isso se constituía através de mecanismos de controle, onde era outorgada a vergonha aos homens que carregassem cestos, e azar às mulheres que fizessem uso do arco e flecha. Parece que casos de relações sexuais homossexuais guaiaqui estavam atreladas ao desempenho social na divisão sexual do trabalho. Caso o homem fosse ligado ao cesto, seu “papel” no trabalho estaria ligado às mulheres, e, portanto, ele deveria também apresentar-se sexualmente como passivo em uma relação homossexual. A masculinidade nesse caso estava perdida. Viam-se esses indivíduos sob o prisma do grupo, que os forçava a desempenhar práticas sexuais condizentes com seu “papel” social, ou vice-versa.

Entre tribos da América do Norte era possível que o homem “virasse” mulher, e vice-versa, de modo até a casar com o mesmo sexo (porque de gênero). Mas essa relação não seria homossexual porque ambos teriam posições de gênero contrárias. São chamados de *berdaches*, eram bem aceitos e, em alguns lugares, tinha-se a crença de que eram dotados de poderes sobrenaturais de cura e profecia (CLASTRES, 1975). No contexto guaiaqui os modos sociais de *homem* e *mulher* eram separados radicalmente, sendo descrito pelo autor como junção entre sexo fisiológico e sexo social. Não há, portanto, a ideia de “homossexual” entre os Guaiaqui e os ameríndios da América do Norte (FRY E MACRAE, 1980). Segundo Clastres (1975), eram *berdaches* as “mulheres” com papéis masculinos (mulher-homem), e *berdache* ou *kyrypy-meno* (entre os Guaiaqui) os “homens” com desempenhos considerados femininos (homem-mulher).

O trabalho de Clastres, Benedict e Mead citados acima são ilustrativos dos contextos etnográficos de *berdaches*. Para Bento (2006a), *berdaches* não constituir-se-iam enquanto *transsexuais*, uma vez que essa categoria foi cunhada pela biomedicina ocidental moderna a partir do entendimento da diferença dos corpos (dimorfismo). Para Foucault (*apud* BENTO, 2006a), houve um progressivo desenvolvimento na história desde a Idade Média para o surgimento do corpo enquanto dual (entre masculino e feminino). No entendimento *isomorfista* do corpo, principalmente aristotélico, o ser humano detinha apenas um corpo, homens e mulheres apresentavam apenas diferenças de desenvolvimento e níveis de frieza e calor em

relação as suas genitálias (mulheres também teriam pênis, mas internos). Nesse sentido, a transexualidade está ligada a forma como o corpo representa, de maneira *sui generis*, o gênero socialmente inteligível.

Gostaríamos de abrir um parêntese necessário. Mesmo que sejamos inclinados a considerar os chamados *berdaches* próximos ou até mesmo indivíduos transexuais, apresenta-se uma problemática de difícil resolução. A transexualidade foi constituída como um dispositivo de controle sobre a fluidez do gênero, para além das diferenças entre pênis e vagina, que então se apresentou à sociedade ocidental moderna – que surge justamente após a queda do *isomorfismo*. Atrelem-se a isso os conflitos com as normas de gênero vivenciado por essas pessoas e ao caráter de intervenção médica sobre o corpo, ou até mesmo de intervenção de técnica social – aludindo aqui a Foucault (1988) e a De Lauretis (1994). Os trabalhos de antropologia sobre *berdache* estiveram preocupados em trazer um contexto cultural ligado ao grupo. Não era possível entrevistar indivíduos com o mesmo controle que nos é permitido hoje. Como ter acesso a essas pessoas sob o prisma do trabalho de campo da época?

Bento (2006a) conceitua que a transexualidade é uma experiência identitária, sendo assim marcada pela própria experiência de transição para o gênero “oposto”, antecedido e vivido por meio de um conflito com as normas de gênero. O contexto de *berdaches*, embora fosse tão normativo quanto o nosso, em sua própria maneira, ele posicionava, sem maiores perdas de inteligibilidade de humanidade, pessoas em posições sociais, que, caso não violados, os deixavam em relativa posição de pertencimento. Os/as transexuais não têm acesso a definições, podem estar em um permanente espaço que lhes outorga indefinido pelas normas de gênero. Formas de acusação podem surgir, mesmo com a cirurgia que lhes mude a genitália, continuando a figurar de modo suspeito nos espaços do masculino ou feminino – “não é mulher de verdade porque não nasceu com sistema reprodutor que acompanha a vagina, nem é homem porque o pênis já não existe mais”, ou porque não figurou os modos do homem. Desse modo, a transexualidade corporifica-se como uma definição histórica e socialmente demarcada.

Nunca a sexualidade e o gênero apresentaram-se tão heterogêneos como atualmente – heterogêneos quanto às pluralidades, quanto aos cenários onde se posicionam, além das disputas teóricas em torno do tema. Isso se dá na dinâmica da militância (MACRAE, 2011; BENTO, 2008), cada vez mais situada na preocupação generalizada com a referência correta a diversas identidades ligadas à sexualidade e à apresentação cotidiana do gênero, bem como nos estudos de gênero que vêm insistindo na prerrogativa plural das experiências identitárias.

Quando a cultura vem ao debate, postula-se, comumente, um corpo convencional de entendimentos manifestos em artefatos e significados homogêneos, cujos museus europeus do século XIX mostram como ilustrações do apego material à manifestação da cultura (WAGNER, 2010). Mesmo que pessoas transexuais não vivam ilhadas na nossa sociedade, e que não sejam sujeitos apenas marcados por seu gênero, estes acabam por compartilhar um grau de isolamento em relação a outras pessoas ocasionado pela violência, fruto das normas de gênero. Temos, portanto, entendimentos comuns aceitos, uns postulados arbitrariamente como marcador de diferença pelas convenções, outros constituídos pelos próprios sujeitos em uma comunidade, que poderíamos chamar de “comunidade de emoções” – não se trata de uma identidade coletiva transexual, mas de “identidades rizomáticas”, pela capacidade de compartilhamento de narrativas e de fissuras nas normas de gênero de maneira multifacetada (BENTO, 2006a), multissituada e complexa.

Como se pôde perceber, tentamos situar o tema da transexualidade no campo antropológico em que as pesquisas têm sido ainda muito tímidas+, ficando sob a égide do que poderíamos chamar de *estudos trans* por diferentes disciplinas. Não é nada escandaloso tomar a transexualidade como objeto de estudo antropológico, e não tratar as experiências dessas pessoas como exóticas é fundamental para erigirmos qualquer equidade.

O que se relaciona, ainda, aos estudos trans é a posição dos antropólogos quanto à defesa dos direitos dessas pessoas, assim como se puseram na cena política vários antropólogos brasileiros que se dedicaram ao estudo etnológico de grupos indígenas. Não se trata de uma militância à luz do movimento social em si, mas de um comprometimento advindo da pesquisa científica, de combater visões preconcebidas e naturalizadas dos sujeitos trans, e de trazer à tona suas categorias próprias. O que é urgente é que as próprias pessoas trans também entrem no cânone acadêmico e produzam de modo crítico acerca dessas e de outras experiências.

Nota final

Ao pensarmos sobre nosso trabalho, de conviver e escrever sobre os outros e sobre nós mesmos, não podemos nos distanciar da constatação de que nossa autoridade perdura na nossa escrita. Não em um sentido malévolo colonial, mas enquanto honestidade de perceber e assumir os meandros da escrita que perpassa qualquer um que una as palavras coerentemente no papel. Isso não deve se deixar entrever como uma desculpa para não colocarmos a ética em primeiro lugar, sempre, em todo o processo de qualquer pesquisa.

A relação que estabelecemos aqui, entre pesquisas de gênero e sexualidade com alguns de seus variados contextos, épocas históricas e noções estruturantes teve o objetivo de mostrar o caráter crítico e desestabilizador que a antropologia assumiu ao longo de seu percurso. Não objetivamos relatar toda uma história dos primórdios aos dias de hoje, mas de pontuar alguns estudos importantes que mostram tensões entre ideias do que sejam as práticas sexuais e as concepções envolvendo as identidades de gênero.

Assim, cabe lembrar que não devemos universalizar noções locais, mas relacioná-las a âmbitos globais nos quais estão situadas. A transexualidade, enquanto uma experiência identitária, está ligada a um circuito de conhecimento muito localizado no ocidente euro-estadunidense e, apesar de suas pretensões universalizantes, não diz respeito de modo transhistórico a todas as sociedades e culturas. Isso não dirime o caráter real e vivido dessas vivências na nossa sociedade. Perceber as tensões e os movimentos que envolvem sujeitos, coisas e ideias em cenários global-local, tensionando – ao invés de definir abruptamente, deveria ser um ideal sempre perseguido no campo e na escrita. Aliando-se a isso, está a responsabilidade social por igualdade de humanidade entre as diferenças – tão eloquentemente elaborado por uma infinidade de estudos aos quais a antropologia se dedica, de alguma maneira, desde seus autores e autoras clássicos.

Referências bibliográficas

BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo*. Sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006a.

BENTO, B. Quando o gênero se desloca da sexualidade: homossexualidade entre transexuais. In: GROSSI, M. P. e SCHWADE, E. (Orgs.). *Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade*. Blumenau: ABA/Nova Letra, 2006b.

BENTO, Berenice. *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BOURDIEU, Pierre. “O campo científico”. In: ORTIZ, R. (Org.) *Bourdieu – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado. Investigações de antropologia política*. Porto: Edições Afrontamento, 1975.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CLIFFORD, James & MARCUS, Georg (Eds.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

DE LAURETIS, Teresa. “A tecnologia de gênero”. Em: HOLLANDA, Heloisa (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FABIAN, Johannes. A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. *Mana*, 12, 2, Out. 2006 em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000200010

FERGUSON, J. and GUPTA, Akhil. “Discipline and practice: the field as site, method and location in anthropology”. In: FERGUSON, J. and GUPTA, Akhil. *Anthropological Locations*. California University Press, 1997.

FISCHER, Michael M. J. Etnografia renovável: seixos etnográficos e labirintos no caminho da teoria. *Horiz. Antropol.*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, 2009 em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832009000200002

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade, vol. 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Grall, 1988.

FÍGARI, Carlos e DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. “Introdução. Sexualidades que importam: entre a perversão e a dissidência”. In: _____. (Orgs.). *Prazeres Dissidentes*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

FRY, P.; MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

GROSSI, Miriam P. Masculinidades: uma revisão teórica. *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis, n.1, 2004.

HANNERZ, Ulf. Being There... and There... and There! Reflections on Multi-Site Ethnography. In: ROBBEN, Antonius C. G. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Boston: Wiley-Blackwell, 2007.

LÉVI-STRAUSS, C. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

LOCK, M. M. & SCHEPER-HUGHES, N. The Mindful Body: A prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, n. 1, mar.??? 1987. Access at <http://www.jstor.org/stable648769>.

MACRAE, Edward. “Os respeitáveis militantes e as bichas loucas”. Em: COLLING, L. *Stonewall 40+ o que no Brasil?*. Salvador: EDUFBA, 2011.

MALIGHETTI, R. Etnografia e trabalho de campo: autor, autoridade e autorização de discursos. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 1, n. 1, 2004.

MEAD, Margareth. *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

MONEY, John e TUCKER, Patricia. *Os papéis sexuais*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

REGO, F. C. V. S. Viver e esperar viver: corpo e identidade na transição de gênero de homens trans. 2015. *Dissertação*. (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN, Natal.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

STOCKING JR., Georg W. “Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the Dreamtime of Anthropology”. In: _____. (Org.). *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

VENCATO, Anna Paula. *Sapos e Princesas: prazer e segredo entre praticantes de crossdressing no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2013.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALKS, Michelle. “We’re Here and We’re Queer!”: An Introduction to Studies in Queer Anthropology. *Anthropologica*. Vol. 56, N. 1, 2014, pp. 13-16. Falta mês

REFLETINDO O TRABALHO DE CAMPO: subjetividades, observação participante e participação



Fátima Weiss de Jesus

Introdução

A intersecção entre religião e homossexualidade tornou-se parte de minhas inquietações teóricas ainda em 2002, enquanto eu realizava minha pesquisa de mestrado, e quando não existiam igrejas inclusivas no Brasil, como um fenômeno visível. Neste período, eu encontrei grupos de discussão e textos (a maioria sem autoria) na internet que tratavam sobre as relações entre cristianismo e homossexualidade, mas não encontrei nenhuma igreja inclusiva estabelecida no Brasil, apenas localizei muitas referências à MCC¹, primeira igreja inclusiva do mundo, fundada em 1968 por Troy Perry, na cidade de Los Angeles, EUA. No entanto, não foi possível identificar se havia alguma ligação desta igreja com algum grupo no Brasil.

A partir de meu ingresso no doutorado em Antropologia Social da UFSC, iniciei um levantamento sistemático de grupos inclusivos. Em 2009, já havia dez dessas denominações religiosas no Brasil; algumas das existentes em 2004 (quando realizei um primeiro levantamento) deixaram de existir e outras surgiram, neste período. Em 2011, localizei mais três igrejas inclusivas e, em 2012 mais algumas, perfazendo mais de 20 denominações, entre igrejas extintas e atualmente em funcionamento no país. O constante monitoramento de grupos e redes sociais na internet permite dizer que o campo é bastante dinâmico, com o surgimento de igrejas em quase todas as regiões do país, mais recentemente na região norte. Entretanto, é justamente em função deste monitoramento que foi possível perceber

¹ Metropolitan Community Church.

que a proliferação acontece, quase ao mesmo tempo que a fugacidade, isto é, as igrejas surgem e desaparecem muito rapidamente, não permitindo uma quantificação exata para registros atuais. Tais igrejas se constituem autonomamente, como relatado em alguns trabalhos sobre o tema² ou se tornam ramificações das igrejas que mais se estabeleceram no país. Aspecto interessante também, é que algumas igrejas se constituem virtualmente (às vezes, apenas virtualmente), e sua criação e extinção revelam-se através de sua visibilidade e posterior apagamento nas redes sociais.³

Autoras como Brenda Carranza⁴ que estudou o “mundo virtual” e sua importância para a Igreja Católica, e Suzana Coutinho⁵ que analisou questões relacionadas à internet e comunidades religiosas, afirmam que há, na contemporaneidade, um vasto campo que envolve Igrejas digitais, missões e grupos que atuam na internet. Este campo está em estreita relação com grupos e denominações religiosas com seus templos estabelecidos. Nesse sentido, tais reflexões permitiram compreender que a internet é bastante importante no campo que estudei, o das igrejas inclusivas, cujo alvo são as populações LGBT⁶. Através do mapeamento dessas igrejas e das “comunidades” através da internet, pude reconhecer quem eram as lideranças religiosas e ter um primeiro contato com as diferentes denominações, através dos conteúdos dos sites⁷. Em seguida, fiz contato pessoal com as essas lideranças que fizeram parte da pesquisa e estabeleci condições para a realização da etnografia na (e com a ICM-SP⁸).

Durante o período da pesquisa, a ICM-SP possuía cerca de 50 membros/as cadastrados/as e, nos cultos, um público flutuante bastante grande, a maioria composta por homens que se auto-reconhecem como homossexuais. A presença de lésbicas, travestis, transexuais e crianças está se tornando bastante frequente como observei nas minhas últimas participações nos cultos⁹.

² WEISS, 2013; HONORATO E WEISS, 2015.

³ WEISS, 2012.

⁴ CARRANZA, 2001.

⁵ COUTINHO, 2000 e 2998.

⁶ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros

⁷ O mapeamento das igrejas não constituiu o foco da minha tese, que não realizou uma comparação mais acurada entre as denominações. Além disso, são escassos os trabalhos sobre as diferentes denominações de Igrejas Inclusivas no Brasil. Dados de outras pesquisas de observação destas denominações seriam essenciais para compor os elementos de uma pesquisa deste tipo.

⁸ Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo.

⁹ A ICM-SP começou o culto infantil em 2011, e em abril de 2012 aconteceu o primeiro encontro do grupo “ICM-DELAS”, da ICM-SP. Segundo a página do grupo no Facebook, o grupo ICM DELAS nasceu com o intuito de promover o espaço feminino dentro da Igreja da Comunidade Metro-

Proponho¹⁰ descrever e refletir o trabalho de campo etnográfico realizado na (e com a)¹¹ Igreja da Comunidade Metropolitana em São Paulo – ICM-SP. Entre setembro e dezembro de 2008, visitei a Igreja da Comunidade Metropolitana (filiada à Fraternidade Universal das Igrejas da comunidade Metropolitana, cuja matriz é a MCC), em São Paulo, por quatro vezes. Esse período foi muito importante, pois permitiu que eu conhecesse o grupo, pudesse identificar melhor os objetivos da pesquisa e também que eu conseguisse ser reconhecida e aceita por eles nos espaços coletivos e criar “vínculos” para a “pesquisa de campo” seguindo os moldes do que aprendemos com Claudia Fonseca (1998)¹², sobre a etnografia. A partir destes primeiros encontros, pude também elaborar o projeto de tese, qualificado em março de 2009¹³.

Durante o trabalho de campo participei de muitos cultos, de dois retiros anuais (em 2009 e 2010, realizados no período da Páscoa), de encontro do grupo de casais, do grupo de ensino de LIBRAS¹⁴, de culto nos lares, de outros encontros, seminários e reuniões diversas onde a ICM-SP se fez presente. Foram, ao todo, 34 eventos coletivos da agenda da ICM-SP nos quais eu realizei observação participante.

Os eventos possibilitaram o contato direto com lideranças religiosas das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil e propiciaram que eu pudesse perceber os lugares de inserção e as relações estabelecidas pela ICM-SP na cidade de São Paulo.

Realizei também entrevistas semi-estruturadas (que seguiam um roteiro na memória) e em profundidade, onde mais que fazer perguntas, pude exercitar o que autores como Miriam Grossi¹⁵ apontam como essencial, a escuta do outro.

politana no Brasil e no mundo, tendo em vista que o número de mulheres efetivas dentro da igreja é relativamente baixo, seja como membros/as ou como lideranças. A partir de um pedido feito pela Rev. Nancy Wilson, junto às mulheres da igreja, durante o encontro nacional de Páscoa na ICM de São Paulo, entendeu-se a necessidade de uma mudança desse quadro dentro das ICMs.

¹⁰ Uma versão anterior e mais ampla deste artigo pode ser lida na revista TENDENCIAS, v. 7, n. 1 (2013).

¹¹ Em relação às dimensões da pesquisa antropológica com seres humanos, ver Cardoso de Oliveira, 2004 e FLEISCHER e SUCH, 2010. Entendo que o “na” refere-se apenas ao fato de que eu pesquisei na Instituição; mas a pesquisa se caracteriza, sobretudo, pela relação de interlocução com seus participantes, portanto foi uma pesquisa com a ICM-SP.

¹² FONSECA, 1998.

¹³ Este esclarecimento sobre a feitura da investigação revela um aspecto ético da pesquisa com seres humanos que não pode ser esgotado apenas na construção de mecanismos e documentos de “consentimento livre e esclarecido”. Foi durante o decorrer da construção do trabalho que fui explicitando para meus/minhas interlocutores/as os objetivos da pesquisa.

¹⁴ LIBRAS – Língua Brasileira de Sinais.

¹⁵ GROSSI, 1988.

Em muitas ocasiões, quando terminava a entrevista, eu recebi agradecimentos por parte dos/as entrevistados/as que consideravam que a entrevista tinha tido um aspecto “terapêutico” para a vida delas. Um dos entrevistados, rapaz jovem, expressou este aspecto quando, antes de conceder sua entrevista a mim, autorizou: “vamos iniciar sessão de terapia?!”. Uma interlocutora, da mesma forma, tornou este aspecto público, quando deixou uma mensagem em rede social:

Querida,
Como me fez bem essa experiência de falar da minha vida sem medo, sem ter que esconder. Eu nunca havia relatado assim dessa forma e pude ver como DEUS é maravilhoso em nossas vidas, como ELE é presente em todos os momentos! Quanto a você só tenho a agradecer por ter me dado essa oportunidade de me conhecer mais um pouquinho. Que DEUS te abençoe em todas as coisas que você for realizar, tenha sempre muito sucesso e o melhor de tudo é o aprendizado que nos fortalece e nos faz crescer.
OBRIGADOOOOOOOOOOOO.

Considero, portanto, que o desejo das pessoas em comunicar foi essencial no estabelecimento das condições e do tempo das entrevistas, quetiveram uma duração bastante variável (as mais curtas cerca de uma hora e as mais longas mais de três horas). O roteiro que tinha na memória ia sendo costurado através do que Pierre Bourdieu¹⁶ define como “trajetórias”, ou seja, “a série de posições sucessivas ocupadas pelo mesmo agente em estados sucessivos do campo em que se insere”. Para Gilberto Velho, trajetória é um conceito que assume um sentido que é bastante significativo no contexto da minha pesquisa pois, para este autor, as trajetórias individuais fazem sentido na medida em que, nas sociedades complexas ocidentais têm,

[...] Um significado crucial como elemento não mais contido mas constituidor da sociedade. É a progressiva ascensão do sujeito psicológico, que passa a ser a medida de todas as coisas. Neste sentido, a memória deste indivíduo é que se torna socialmente mais relevante. Suas experiências pessoais, seus amores, desejos, sofrimentos, decepções, frustrações, traumas, triunfos, etc. [...] São os marcos que indicam o sentido de sua singularidade enquanto indivíduo, que é constantemente enfatizada.¹⁷

Fiz 16 entrevistas, sendo que o primeiro conjunto delas foi realizado após nove meses em campo (junho de 2009), quando fui estabelecendo relações e

¹⁶ BOURDIEU, 2006. p. 183-191.

¹⁷ VELHO, 1999, p. 100.

percebendo quais pessoas estavam predispostas a colaborar e quais seriam representativas. Durante este longo período, que envolveu negociações e minha presença sistemática em campo, pude compreender, assim como Claudia Fonseca, que entrevistas e observações são complementares e fundamentais para que a pesquisa antropológica possa “cercar uma realidade multifacetada”¹⁸. Os últimos encontros foram realizados em março de 2010. Dessa forma, entrevistei 16 pessoas em conjugalidade e solteiros/as, entre gays e lésbicas, *dragqueens*, travestis, todos/as participantes e/ou lideranças da Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo. Mesmo tendo finalizado “oficialmente” a pesquisa em junho de 2010, o campo se fez presente até o último momento da finalização da escrita da tese, em maio de 2012.

Observação participante e participação

Bronislaw Malinowski¹⁹, em sua introdução a “Argonautas do Pacífico Ocidental”, apresenta uma descrição da observação participante como método utilizado para a coleta de material etnográfico. Nela, o pressuposto básico é viver na comunidade pesquisada, aprendendo a língua nativa, preferencialmente não com os brancos. Clifford Geertz²⁰ afirma que o texto de Malinowski foi escrito sob a perspectiva da construção do “eu” do etnógrafo. Na construção do texto etnográfico, esta foi uma maneira convincente de evidenciar o ponto de vista do nativo, onde o antropólogo não somente estava lá, mas falava como eles e “era um deles”. Para James Clifford,²¹ grande parte das etnografias, desde o clássico de Malinowski, se apoiam naquilo que se convencionou chamar de “observação participante”:

Since Malinowski's time, the 'method' of participant-observation has enacted a delicate balance of subjectivity and objectivity. The ethnographer's

¹⁸ Segundo Claudia Fonseca (1991, nota 7), “na minha observação de cenas ‘espontâneas’ da vida cotidiana, capto um aspecto ‘superficial’ dos valores (o lado público dos sentimentos), ao passo que a entrevista semidirigida, com o ambiente quase terapêutico da relação pesquisador/pesquisado, é uma via de acesso mais fiel ao lado íntimo e autêntico da pessoa. Contudo, em vez de hierarquizar as diversas abordagens em mais ou menos relevantes, mais ou menos próximas à realidade, prefiro encará-las como maneiras complementares de cercar uma realidade multifacetada”.

¹⁹ MALINOWSKI, 1976.

²⁰ GEERTZ, 1989.

²¹ CLIFFORD, 1986, p. 13.

personal experiences, especially those of participation and empathy, are recognized as central to the research process, but are firmly restrained by the impersonal standards of observation and ‘objective’ distance²²

É somente a partir da “Escola de Chicago”²³, entretanto, que a “observação participante”, significativo instrumento de pesquisa etnográfica dos povos longínquos, tornou-se se também importante elemento na constituição de uma Antropologia urbana²⁴

Ao contrário do que configuram os trabalhos da “Escola de Chicago”, a Antropologia brasileira, constituiu-se em uma Antropologia na cidade,²⁵ muito mais do que da cidade (enfocando mais os grupos urbanos que o “fenômeno urbano” em si. Como nos aponta Eunice Durham²⁶, no Brasil, a Antropologia urbana se ocupou de “pesquisas que operam com temas, conceitos e métodos da Antropologia, mas que abordam o estudo de populações que vivem nas cidades. A cidade é, portanto, antes o lugar da investigação do que seu objeto” (1997, p. 19). Foi a partir de uma etnografia na cidade, portanto, que construí as reflexões aqui apresentadas.

Neste momento, minha reflexão será direcionada sobre as formas de relação que estabelecemos no trabalho de campo, a partir da “observação participante”²⁷, especialmente no que tange à Antropologia brasileira, que é caracterizada por Mariza Peirano²⁸ de uma forma própria, isto é, “nossa Antropologia” se dá muito mais em contextos caseiros – ou *at home* – e menos exóticos, do que as clássicas etnografias nos ensinavam como cânone da nossa disciplina. Contudo, é preciso ressaltar que durante o trabalho de campo etnográfico continuamos a olhar o ‘outro’, agora não tão distante como ‘nativo’ e a ‘observação participante’ continua a

²² IDEM Tomarei essa tensão entre objetividade e subjetividade como fator vital para a reflexão da Antropologia atualmente, ainda que não adentre na discussão de forma mais aprofundada. Cada vez mais a subjetividade e a voz do etnógrafo são interpeladas pela subjetividade e a voz dos nativos nas etnografias contemporâneas. Entretanto, a escrita etnográfica não será o foco da discussão aqui presente.

²³ Tenho consciência que a “escola de Chicago” é, de fato, mais complexa em suas posturas e métodos que apenas a “observação participante”. Entretanto, isso não será meu foco. Alguns textos sobre a metodologia da “observação participante” a partir da “Escola de Chicago” são encontrados em ZALUAR, Alba (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980. Ver também BECKER, H. *Métodos de pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo, HUCITEC, 1993.

²⁴ MAGNANI, 1996; VELHO, 1980.

²⁵ MAGNANI, 2000, p. 17.

²⁶ DURHAM, 1997.

²⁷ DURHAM, 1997; MAGNANI, 1996; VELHO, 1980.

²⁸ PEIRANO, 1997.

ser muito mais um observar estando lá²⁹ (em nome da objetividade!) ³⁰do que a conexão entre observação e participação e seus dilemas. A Antropologia, especialmente a brasileira, tem ampliado suas perspectivas de análise e debruça-se cada vez mais sobre contextos mais próximos, nas cidades ³¹ indo ao encontro não somente de minorias subalternas ³²mas refletindo a partir de uma perspectiva de Antropologia que se desloca da periferia para o centro das sociedades complexas e que se preocupa com determinadas especificidades ligadas a etnias, a classes, a gerações e a gênero³³.

Para Roberto Cardoso de Oliveira³⁴ o “trabalho do antropólogo” realizado classicamente através da “observação participante”, nos coloca questões dessa relação (entre “sujeito” e “objeto”, “observador” e “observado”, “pesquisador” e “interlocutor”) que, durante muito tempo, foram omitidas do texto e das reflexões antropológicas. Entretanto, na Antropologia contemporânea é impossível deixar de refletir sobre tais questões, pois o/a antropólogo/a não está imune a estas significações no campo; antes, são elas que estabelecem um contexto de relações de poder, onde o ‘outro’ tem poder e interfere na visão que o antropólogo constrói sobre si mesmo e sobre o ‘objeto’³⁵. As relações de poder (num sentido foucaultiano) e de conflito em campo, produzem discursos, construindo não apenas o ‘nativo’ mas o ‘antropólogo’, conduzem a pesquisa, na medida em que “os ‘nativos’ tem o poder de decidir aquilo que devemos ouvir e observar” e interferem na “seleção de informantes”³⁶.

Já no primeiro momento de aproximação, foi possível perceber que, em minha experiência de pesquisa, a “participação” se daria além de uma prática ou um comprometimento para com os/as sujeitos/as de pesquisa. A participação encontraria semelhança, sobretudo, naquilo que Jeanne Favret-Saada denomina “ser afetado” (*être affecté*), que consiste num “dispositivo metodológico” que permite considerar o caráter epistemológico das situações de comunicação, muitas vezes involuntárias e não intencionais realizadas em campo. Como diz a autora,

[...] não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria, e adotei um dispositivo metodológico tal que me permitisse elaborar

²⁹ GEERTZ, 1989.

³⁰ GEERTZ, 1989.

³¹ MAGNANI, 2000; VELHO, 1980.

³² DURHAM, 1997.

³³ GROSSI e BONETTI, 2006.

³⁴ CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000.

³⁵ ZALUAR, 1985; LAGROU, 1992.

³⁶ SCHWADE, 1992.

um certo saber posteriormente. Vou mostrar como esse dispositivo não era nem observação participante, nem (menos ainda) empatia.³⁷ (FAVRET-SAADA, 2005, p. 155)

Favret-Saada³⁸ afirma que na “observação participante” comumente exercida por seus pares, o que “contava”, não era a participação, mas a observação, segundo a autora: ao realizarem a “observação” da feitiçaria “eles tinham, aliás, uma concepção bastante estreita: sua análise da feitiçaria reduzia-se àquelas das acusações, porque, diziam eles, são os únicos “fatos” que um etnógrafo pode ‘observar’” (p. 156). A fala do “nativo” – o considerado “dado” – é “desqualificada” para privilegiar a fala do etnógrafo.

A “participação” assume em Favret-Saada,³⁹ um caráter diferente, que subverte a lógica da “observação participante”

No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado; no segundo, arruinado. Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê, surpreendo-me hoje com a clareza das minhas escolhas metodológicas de então: tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento.⁴⁰

As dimensões da “participação” e de “ser afetada”, são destacadas por Favret-Saada não como uma “operação de conhecimento por empatia”, seja ela entendida como uma forma de “experimentar os sentimentos do outro” ou uma “identificação” com o “outro”. Segundo a autora, é o aceitar ser afetada que, antes de tudo “abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não”⁴¹

Assumi tal perspectiva em minha pesquisa e, embora não esteja ligada aos rituais de feitiçaria, mas à participação nos cultos de uma *igreja inclusiva*, fui confrontada pela experiência de Favret-Saada⁴² em campo, na medida em que segundo ela,

³⁷ FAVRET-SAADA, 2005, p. 155.

³⁸ FAVRET-SAADA, 2005.

³⁹ FAVRET-SAADA, p. 157, 159.

⁴⁰ IBIDEM.

⁴¹ IBIDEM p. 159.

⁴² IBIDEM p. 160.

[...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumo o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois, se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (p. 160).

Esse deslocamento de perspectiva em campo, de forma alguma está guiado pelas perguntas (nem respostas) que nos fazemos *a priori*. Era isso, justamente, o que me desestabilizava e que me faz pensar sobre a experiência que vivenciei com minha pesquisa. Por muitas vezes pensei que a única possibilidade de comunicação seria deixa-me afetar, o que não é uma operação muito fácil de traduzir. Escrevi um diário de campo que se centrava na minha comunicação com “os nativos”, nele colocava questões (muitas, bastante subjetivas) que eram importantes para mim desde o início da pesquisa etnográfica. O diário mostrou um instrumento bastante importante para digerir episódios desconcertantes que, pensei, com o passar do tempo e a escrita da tese se tornariam mais claros.⁴³

A escrita de um diário de campo não é uma inovação de Favret-Saada e se constitui numa prática antropológica desde Malinowski. Nos clássicos, no entanto, há uma imensa tentativa de objetividade, deixando reflexões sobre as relações estabelecidas em campo ausentes ou à margem do texto etnográfico; isto é, “as sensibilidades não eram consideradas como um dado importante a ser levado em conta na produção do conhecimento”, como afirma Aline Bonetti.⁴⁴

Enquanto eu escrevia, “tentar compreender o que queriam de mim” se tornou uma questão angustiante desde minha primeira participação no culto, quando percebi claramente, durante a pregação, que o pastor “pregava para mim”; nesta ocasião fui surpreendida com a celebração da Santa Ceia (que acontece em todos os cultos) e com o discurso eficaz de que esta seria “*aberta a todos e a todas*” e que aos participantes não caberia ‘fazer desfeita’.

No momento da Ceia, o pastor anunciou o convite de “ousar celebrar a Ceia como Jesus celebrou”, duvidando de que mulheres não participariam na Ceia de Jesus – pois, segundo ele, “as mulheres, na Bíblia, não eram “contadas” mas eram seguidoras de Jesus”. “É possível que tenham chegado junto com ele e provavelmente não estavam disputando para ver quem era o maior”, disse ele, com o cálice e o pão erguidos. Depois de compartilharem da Ceia, as pessoas (eu também)

⁴³ FAURET SAADA.

⁴⁴ BONETTI, p. 2.

eram acolhidas por um membro (um diácono) que orava com elas, individualmente ou em grupo, abraçados ou de mãos dadas, ou por imposição de mãos.

Eu não me contive em participar da Ceia, considerando que seria fundamental ouvir o que diziam, já que, colocada na última fileira de cadeiras, eu pouco conseguia perceber da movimentação que acontecia ali. Contudo, ao receber a imposição de mãos fui tão inesperadamente afetada que, sobre este momento quase nada declarei em meu diário; apenas recorro das sensações de desconforto e do calor que senti naquele momento. A partir deste dia, eu ficava ponderando se deveria ou não ter participado da Ceia e, porque, afinal, eu não conseguia transpor aquela experiência para o diário de forma mais “descritiva”. Isso me faz pensar que meu “desarmamento” – naquela ocasião – da postura de “observadora atenta”, para submeter-me a uma oração de imposição de mãos, de alguma forma me afetava.⁴⁵ Este dilema me acompanhou durante muitas outras situações de campo e eu alternei, muitas vezes de forma inconsciente, momentos de maior observação e momentos de participação. Saber *o que queria de mim* me acompanhou durante toda a pesquisa de campo e a escrita da tese e talvez seja tal questão que tenha alimentado muitas das minhas reflexões.

Implicações e subjetividades: questões de gênero e sexualidade

Minha primeira visita à ICM-SP⁴⁶ foi acertada por telefone e suscitou um outro tipo de implicação. Nesse contato, quando me apresentei como antropóloga, imediatamente fui questionada se não conhecia um antropólogo no Rio que também realizava pesquisa sobre uma “igreja inclusiva”. Minha resposta positiva e a indicação de nomes de outros antropólogos, também conhecidos pelo pastor, possibilitaram que neste momento minha presença fosse “bem-vinda”. O pastor não só queria saber se eu conhecia o antropólogo, como tornou importante que eu soubesse que ele também o conhecia⁴⁷.

Enquanto ainda me familiarizava com esta Igreja *inclusiva*, fui interpelada pelo pastor responsável que me convidou a participar, como moderadora, de um seminário sobre diversidade sexual e inter-religiosidade, promovido por sua

⁴⁵ FAVRET SAADA, 2005.

⁴⁶ Depois de eu ter frisado, reiteradas vezes, que ICM-SP refere-se à Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo, usarei apenas a sigla ICM-SP, daqui por diante.

⁴⁷ ?????????

igreja em conjunto com a prefeitura. Minha atitude corporal diante dele foi extremamente positiva, sorri e acenei com a cabeça positivamente enquanto o ouvia. Entretanto, eu estava com tremendas dúvidas sobre qual seria, exatamente, o papel de moderadora no evento, e fui questionando-o calmamente. Quando soube que deveria, no final do evento, trabalhar numa espécie de ‘relatoria’, com a função de ajudar a compor a síntese das discussões do seminário e, por conseguinte, o documento formal acerca da “diversidade sexual”, fui declinando do convite.

O evento contaria ainda com a presença de outro antropólogo (o mesmo sobre quem eu havia sido questionada), na função de moderador, o que me fez pensar se eu estaria disposta a ter, naquele momento, as mesmas implicações que ele, que já havia defendido sua tese e, que por sua vez, era considerado um “aliado” nas questões de diversidade sexual e religiosidade.

A posição de “aliada” não foi assumida por mim durante o período de pesquisa; no entanto minha condição de pesquisadora, seguidamente reafirmada por mim, era gradativamente sendo positivada pelos/asmembros/as da igreja. Minha resposta negativa dada por e-mail, dias depois, teve como justificativa o fato de que eu estaria num momento muito inicial da pesquisa e, portanto, eu deveria me colocar apenas como “observadora”. Neste episódio, senti diferentes dimensões dessa implicação que, dependendo da forma como se daria minha posterior participação, poderia trazer novas possibilidades na minha comunicação com o grupo. No entanto, não me senti segura em assumir essa posição. Ser colocada no papel de ‘moderadora’ naquele momento, seria de certa forma aceitar ser uma ‘desenfeitadora’ pelos ‘nativos’⁴⁸.

Além disso, numa situação de observação participante, “qualquer posição tomada ou não” pode ter consequências⁴⁹. E, neste caso, como posicionar-me num caminho que acabava de começar a percorrer? Apesar de ter participado do seminário apenas como “ouvinte”, minha interferência (como pesquisadora) foi solicitada em alguns momentos. Minha presença como pesquisadora, foi então evidenciada e aceita coletivamente e minha *performance* elogiada entre os/as membros/as da igreja. Participar do seminário possibilitou circular com as pessoas pela cidade de São Paulo, falar sobre seus interesses, “bater papo” e me aproximar de alguns/algumas membros/as para conversas mais pessoais. Através do convívio, também foi possível detectar redes de relações e afinidades, fundamentais para compreender a dinâmica do grupo.

⁴⁸ FRAUVET SAADA, 2005.

⁴⁹ VICTORA et al., 2004.

Mas claro, outras vezes fui deslocada de “meu lugar” confortável e implicada novamente de uma outra forma. Meses mais tarde, um pastor contou-me sobre a “revelação” que teve em um sonho, onde eu, vestida de túnica clerical cinza, celebrava um culto da ICM na cidade de Florianópolis. Sua revelação circulou entre os/as membros/as que me abordavam vendo em mim uma “irmã”, que implantaria a igreja em uma nova cidade. Percebi que precisava fazer entender que eu os levava a sério, os respeitava, mas que “não me via naquele lugar” e estava ali para fazer a pesquisa; seria esta a minha contribuição para o grupo. Esta delicada situação, também descrita, sob outras circunstâncias, por Miriam Grossi ⁵⁰ em sua pesquisa realizada num convento, revela uma dimensão das pesquisas com grupos religiosos: a expectativa de “conversão” ou de “pertencimento” ao grupo.

De fato, tal perspectiva de conversão ao grupo sempre era reiterada nos diálogos que versavam sobre o meu pertencimento religioso. Neste caso, minha trajetória anterior no protestantismo assinalava em muito a possibilidade de que eu me tornasse membra da igreja e mais, que para mim fosse “mais fácil” compreender o que me diziam sobre suas experiências religiosas.

Se, num primeiro momento, o contato com a ICM-SP se deu por via de sua liderança, nos encontros seguintes (entre março de 2009 e abril de 2010) procurei circular entre os/as membros/as; no último, tive um contato intenso com os/as participantes da comunidade.

Assim, no período em que realizei observação participante na ICM-SP, minha presença em campo foi sempre bem aceita, com questionamentos sobre mim e a pesquisa e também com receptividade, embora também tenham ocorridos momentos de extrema tensão e negociação em campo.

As impressões sobre mim e os infundáveis “lugares” de onde pude falar e ser levada a falar, incidiram sobre a relação entre os/as sujeitos/as da pesquisa – eu e meus/minhas interlocutores/as⁵¹ mas, foi (e é) justamente nestes meandros que a Antropologia se torna possível. Esse aspecto é refletido por Miriam Grossi, quando trata das subjetividades na pesquisa de campo, “na busca do outro, encontra-se a si mesmo” e, de fato, as escolhas e caminhos de cada pesquisador/a “reflete a forma individual e subjetiva do encontro de si mesmo a partir do encontro com o outro”⁵². Sobre este aspecto, as reflexões tecidas na tese de Marcelo Natividade⁵³ trazem contribuições importantes de como este encontro de si mesmo acontece a partir de experiências religiosas em campo.

⁵⁰ GROSSI, 1990.

⁵¹ Cardoso de Oliveira, 2000.

⁵² GROSSI, 1992, p.16.

⁵³ NATIVIDADE, 2010.

Também eu fui observada desde o primeiro momento de pesquisa; recorro que quando fui para o meu primeiro culto, acompanhada de uma prima (que insistiu em ir comigo nesta primeira visita e lá permaneceu), sentamos na penúltima fileira; eu observei a movimentação, os cumprimentos, as conversas os olhares e acenos em minha direção. As pessoas, em sua maioria, estavam dispostas em casais, o salão estava quase cheio, acho que deveria haver umas quarenta pessoas.

O primeiro hino parecia ter a intenção de integrar as pessoas e dizia *“como é bom ter os irmãos em comunhão [...] aperte a mão de seu irmão e dê um sorriso pra ele”*. Íamos fazendo o que a música indicava, fui circulando entre o lado direito das fileiras de cadeiras cumprimentando as pessoas, assim como minha prima o fez. Nessa altura, eu percebi que a presença de minha prima ao meu lado, fazia com que fôssemos interpretadas como um casal de mulheres, o que de certa forma teria permitido que a minha presença “estranha” não fosse tão notada, já que o pastor, em nenhum momento, mencionou nosso comparecimento ao culto. A menção à minha presença só aconteceu alguns meses mais tarde, num agradecimento público pelo meu interesse de pesquisa.

O fato de ser percebida como mais um casal também me fez pensar acerca das negociações que eu teria de empreender nas próximas visitas, nas quais eu iria me apresentar paulatinamente às pessoas como antropóloga, (e mais adiante como heterossexual, casada e mãe) e quais as implicações destas características de gênero iriam constituir minha relação com as pessoas estudadas, temática abordada por várias autoras na coletânea organizada por Alinne Bonetti E Soraya Fleischer⁵⁴. Na medida em que sabiam e questionavam sobre minha vida pessoal, tornava-se cada vez mais claro que “o mito do antropólogo assexuado” não se sustentaria. Eu me esforçava para não “aparecer” e não trazer elementos que pudessem chamar a atenção, nas vestimentas, na fala e mesmo na minha própria postura corporal. Mas esta estratégia, identificada por Miriam Grossi, na tentativa de esconder os atributos de gênero “sob a capa de um terceiro gênero, nem homem, nem mulher, mas um ser neutro e assexuado”.⁵⁵ parecia não funcionar, já que inúmeras vezes fui questionada sobre este aspecto: *“O seu marido não liga de você estar aqui?” “O que ele acha de seu trabalho?” “Quem cuida do seu filho?” “Está tão tarde, você não tem medo de andar assim com a gente?”* Interessante que, embora dirigidas a mim, a agência do sujeito em questão era sempre reservada à alguém, neste caso, meu companheiro, revelando aí concepções de gênero bastante conservadoras e pautadas pela lógica heteronormativa, mesmo entre homossexuais.

⁵⁴ BONETTI E FLEISCHER, 2007.

⁵⁵ GROSSI, 1992, p. 16.

Como afirma Alinne Bonetti⁵⁶, esta estratégia do “antropólogo assexuado” “é colocada em prática como uma forma de proteção e é de um imaginário sobre os possíveis riscos advindos acerca de mulheres que viajam sozinhas, afastadas das suas redes de parentesco e do seu cotidiano”, mas isso não se sustenta. E mais, pode esconder aspectos significativos das subjetividades em campo e ainda importantes reflexões sobre representações de gênero e sexualidade, advindas dessas interações entre os/as sujeitos/as de pesquisa – eu e meus/minhas interlocutores/as.

No primeiro retiro do qual participei (junto com meu marido e meu filho), enquanto auxiliava nos preparativos para o *Show de talentos* que aconteceria à noite, fui interrogada. Durante o tempo que enchíamos balões, um homem gay, com mais de quarenta anos, fazia comparações entre estes e formas do órgão sexual masculino, causando risos entre as pessoas presentes. Eu evitava rir, apenas enchia os balões e observava, quando fui interpelada por ele: “*Você é entendida?*” Ao que respondi: “*Entendida em quê?*” (simulando não compreender que a categoria utilizada era uma referência a lésbicas, especialmente usada nos anos 1970). Todos riam, quando um rapaz logo acionou “*Você não viu que o marido dela e o filho estiveram aqui?*”. Ele rapidamente retrucou: “*Mas, isso não quer dizer nada.*” Todos riram novamente e alguns me disseram “*Não liga não, ele é assim mesmo.*” Meu silêncio, ao mesmo tempo que reforçava a imagem de esposa e mãe, possibilitava o questionamento sobre a minha própria sexualidade e uma expectativa de que eu fosse lésbica.

Das 16 entrevistas realizadas, apenas 3 foram com mulheres lésbicas e uma com uma travesti, embora eu tenha pretendido inicialmente realizar ao menos 6 entrevistas com mulheres, pois achava que seria um número mínimo necessário para ter dados comparativos com as entrevistas de homens gays. Como disse anteriormente, a frequência de mulheres na ICM- SP no início do campo era pequena, e elas assumiam pouco lugar de destaque, e as frequentadoras eram em sua maioria casais lésbicos que participavam juntos nos cultos. Um casal de mulheres que eu pretendia entrevistar se mostrou muito desconfiado quanto ao propósito da minha pesquisa. E apesar de termos travado diferentes diálogos durante o campo, as conversas eram todas superficiais e não traziam elementos significativos de sua trajetória e vivência na ICM-SP. Numa certa ocasião, quando fui marcar uma data para a entrevista, uma delas comentou que uma pesquisadora esteve na Igreja durante um tempo, e depois que “*pegou*” uma participante da igreja “nunca mais apareceu”. Insisti nesta entrevista por duas vezes, sem sucesso. Elas se dispuseram em conceder entrevista via MSN, o que nunca se realizou. Nossos poucos conta-

⁵⁶ BONETTI, 2006.

tos por este meio resumiam-se a frases rápidas e a rápida mudança do status para ocupado ou off-line. Entretanto, nas ocasiões em que estive acompanhada nos eventos da Igreja por meu marido, elas foram extremamente receptivas.

Noutra ocasião, quando eu participava, pelo segundo ano, do Retiro de Páscoa da Igreja (2010), uma jovem mulher lésbica contou-me que a minha participação no primeiro retiro em 2009 (que ocorreu no início do campo e antes das entrevistas) chamou muito a atenção das mulheres que desejavam saber “qual era a minha”. Este fato foi amplamente debatido no dormitório, e na ocasião, como meu esposo (e meu filho pequeno) havia permanecido no local do retiro por algum tempo, as mulheres do dormitório levantaram algumas hipóteses sobre nosso interesse em estar ali: que estaríamos interessados em realizar troca de casais, que meu esposo seria *voyeur* e apreciava ver sua mulher relacionando-se sexualmente com outras mulheres, que éramos um casal “*de fachada*” e portanto, eu seria lésbica e ele gay e finalmente que éramos um casal “*hetero normal*”. E como a jovem mesmo disse “*de boa*”, foi incumbida de descobrir o motivo de nossa presença e por isso, na ocasião, tinha passado muito tempo conversando com meu companheiro, falando de Florianópolis, sobre nosso filho e também sobre a minha pesquisa. Rindo-se muito, disse que as mulheres ficaram decepcionadas com o seu parecer de que nós éramos “um casal hetero normal” e que aos poucos foram conversando entre si e com quem me conhecia e sabendo mais da pesquisa.

Interessante é que esta interlocutora me contou isso apenas um ano após o ocorrido (quando eu estava sozinha, no segundo retiro) e depois que já havíamos estabelecidos relações mais próximas na pesquisa, pois eu a entrevistara seis meses antes dessa conversa.

Foi somente através desta comunicação ética entre subjetividades (objetivadas, é bem verdade) é que pude, como antropóloga, ser afetada. E isso, longe de tornar a pesquisa antropológica menos refletida (ou reflexiva) do ponto de vista ético, teórico e metodológico, tornou-se fundamental para a reflexão das condições de construção do próprio conhecimento antropológico.

Esta perspectiva permitiu construir o texto etnográfico, tecendo algumas reflexões teórico-metodológicas que considero fundamentais, ainda que não as tivesse abordado de forma exaustiva.

Diante das dificuldades em pesquisar um universo LGBT, sendo uma mulher heterossexual, eu tinha as opções de desistir das minhas investidas diante das dificuldades ou encará-las como objeto de reflexão. Optei por esta última posição, também adotada por outras pesquisadoras como Nádia Meinerz⁵⁷ e também

⁵⁷ MEINERZ, 2007.

Larissa Pelúcio⁵⁸ o que me permitiu prestar mais atenção nas subjetividades e na complexidade de realizar reflexões sobre as relações estabelecidas na etnografia, em pesquisas sobre gênero e sexualidades. Portanto, não me tornei refratária às questões subjetivas que vivenciei em campo e, na medida em que vencia as dificuldades de me deixar afetar, novos aprendizados se tornaram possíveis.

Referências bibliográficas

BONETTI, Alinne de Lima. Intrusas bem-vindas: um olhar sobre os cruzamentos entre gênero, relações de poder e sensibilidades na pesquisa etnográfica. In: Miriam Grossi e Elisete Schwade (orgs.) *Política e cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade*. Florianópolis: ABA/Nova Letra, 2006.

BONETTI, Aline e FLEISCHER, Soraya (Orgs.). *Dossiê: Entre pesquisar e militar: contribuições e limites dos trânsitos entre pesquisa e militância feministas*. Brasília, CFEMEA, 2007,–Florianópolis, 2007. (Arquivo digital)

_____. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007.

BORNHOLDT, Suzana R. C. *Jesus Online: Comunidades Religiosas e Conflitos na Rede*. (Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais), 2000 UFSC, Florianópolis.

_____. A Internet e seus perigos: *Individualismo, Missão e Poder entre as Testemunhas de Jeová*. CONTEMPORÂNEA – Revista de Comunicação e Cultura, v. 6, p. 01-16, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: *O trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

⁵⁸ PELÚCIO, 2007.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. “Pesquisa ‘em’ versus pesquisas ‘com’ seres humanos. In: *Antropologia e ética: O debate atual no Brasil*. Ceres Victora, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (Orgs.). Niterói: EdUFF, 2004.

CARRANZA, B. *Daigreja eletrônica para a igreja digital*. V reunião de Antropologia do MERCOSUL, novembro de 2001. (digt.)

DA MATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological Blues. In: NUNES, Édson de Oliveira (Org.) – *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Ciências Sociais, Zahar Editores, 1978.

DEBERT, Guita. Ética e novas perspectivas da pesquisa Antropológica. In: *Antropologia e ética. O debate atual no Brasil*/Ceres Victora, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (Orgs.) – Niterói: EdUFF, 2004.

DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: Ruth Cardoso (Org.). *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986(1997).

FAVRET-SAADA, J. “*Ser afetado*” Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos de Campo*, n. 13, 2005.

FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (orgs.). Ética e regulamentação na pesquisa antropológica. Brasília: Letras Livres/UNB, 2010.

FONSECA, Claudia. “*Cavalo amarrado também pasta: honra e humor em um grupo popular brasileiro*”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 6, n. 15, p. 27-39, fev. 1991.

_____. *Quando cada caso Não é um caso: Pesquisa etnográfica e educação*. Trabalho apresentado na XXI Reunião Anual da ANPED, Caxambu, setembro de 1998.

GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Espanha: Paidós, 1989.

_____. *O saber local: novos ensaios em Antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 4ª Edição, 2001.

GOLDMAN, Márcio. *Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia*. In: *Cadernos de Campo*, nº 13, p.149-153, 2005.

GROSSI, Miriam. *Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina*. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, n. 73, p. 48-58, maio de 1990.

GROSSI, Miriam. *Conventos e celibato feminino entre camponesas do sul do Brasil*. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, n. 7, p. 47-60, 1995.

_____. *Discours sur les Femmes Battues: representations de la violence sur les femmes - au Rio Grande do Sul*. Paris: Université Paris V, Sciences Humaines - Sorbonne, 1988.

_____. *Na busca do 'outro' encontra-se a 'si mesmo'*. In: Trabalho de campo e subjetividade. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS, Florianópolis, 1992.

HONORATO, I.B e WEISS de Jesus, F. *Entre moralidades e disciplinamentos: Homossexualidade, Família, Igreja e o processo de "se assumir"*. In: Actas de la XI Reunion de Antropologia del Mercosul. Diálogos, Practicas y visiones desde el Sur, Montevideo, Uruguay, 2015.

LAGROU, Elsje. Uma experiência visceral. In: GROSSI, M (org.). *Trabalho de campo e subjetividade*. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS, Florianópolis, 1992.

MAGNANI, Jose Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo Antropologia na metrópole. In: José Guilherme Cantor Magnani; Lilian de Lucca Torres. (Orgs.). *Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana*. 2º edição, São Paulo: Edusp – FAPESP, 1996 (2000).

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MEINERZ, Nádia E. . Um Olhar Sexual na Investigação Etnográfica: Notas sobre Trabalho de Campo e Sexualidade. In: BONETTI, Alinne de Lima; FLEISCHER, Soraya. (Org.). *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*. Florianópolis: EDUNISC e MULHERES, 2007.

NATIVIDADE, Marcelo. *Deus me aceita como sou? A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil*. 2008 Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: IFICS/UFRJ, 2008.

OLIVEN, Ruben George. *A Antropologia de Grupos Urbanos – Petrópolis*: Vozes, 2º Edição, 1987.

ORTNER, Sherry B. Toward a Feminist, Minority, Postcolonial, Subaltern, etc., Theory of Practice In: *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

_____. Conferências de Sherry B. Ortner. In: Miriam P Grossi; Cornélia Eckert e Peter Fry (Orgs.) *Conferências e diálogos: Saberes e práticas antropológicas*. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia-Goiania 2006. Blumenau: Nova Letra, 2007.

PEIRANO, Mariza. A Favor da Etnografia. In: *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995. pp. 31-57.

PELÚCIO, Larissa. O gênero na carne: sexualidade, corporalidade e pessoa: uma etnografia entre travestis paulistas. In: GROSSI, Miriam & SCHWADE, Elisete (orgs.). *Política e Cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade*. Blumenau: Editora Nova Letra, 2006, pp. 189-216.

SCHWADE, E. Poder do 'sujeito', poder do 'objeto'. In: GROSSI, M (org.). *Trabalho de campo e subjetividade*. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS: Florianópolis, 1992.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*, São Paulo: Edusp, 2000.

VELHO, Gilberto. O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia. In: *O desafio da cidade (Novas Perspectivas da Antropologia Brasileira)*. Rio de Janeiro: Campus, 1980(1994).

VELHO, Gilberto. *Projeto Metamorfose: Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

VICTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben; MACIEL, Maria Eunice e ORO, Ari Pedro (Orgs.). *Antropologia e ética: O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004.

WEISS de Jesus, Fátima. *Unindo a cruz e o arco-íris: Vivência Religiosa, Homossexualidades e Trânsitos de Gênero Na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. Tese de doutorado, 2012 Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. *Igrejas inclusivas em perspectiva comparada: da "inclusão radical" ao "mover apostólico"*. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 10, 2013, Florianópolis. Anais Eletrônicos, 2013.

ZALUAR, Alba. O antropólogo e os pobres: Introdução metodológica e afetiva. In: *A máquina e a revolta – As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ENTRE CORPOS SUADOS E EXCITADOS: considerações sobre sexo e sexualidade no trabalho de campo



Wagner Xavier de Camargo

Introdução¹

E, de repente, no meio dos nadadores à beira da piscina, sou literalmente atacado pelo técnico francês com um beijo na boca. *Tu es un très beau garçon!*, ele diz (...)

Registro de campo no *II World Outgames*, Copenhague, 02 ago 2009.

O pequeno trecho que abre essa introdução é de meus registros no diário de campo e funciona como um divisor de águas em minhas experiências etnográficas. A pesquisa sobre masculinidade/virilidade de homens gays em ambientes de competição, base de meu doutorado (CAMARGO 2012), no entrelaçamento de temáticas que abarcaram das múltiplas sexualidades às práticas de sexo nas arenas esportivas, mudou minha visão de mundo sobre as relações humanas e radicalizou o que até então tomava tradicionalmente como ‘metodologia de trabalho científico’.

¹ Uma primeira comunicação sobre esta temática foi apresentada na Jornada Internacional “Trabalho de Campo, Ética e Sexualidades”, realizada em setembro de 2013 pelo Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), sob coordenação da profa. Miriam Pillar Grossi, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Agradeço a ela, às/aos professoras/es Camilo Albuquerque de Braz, Fátima Weiss de Jesus, Aline Bonetti e Cláudia Fonseca e ao público presente no evento pelos apontamentos e contribuições na mesa de trabalho “Campo e Sexualidade”. A versão materializada em artigo foi publicada sob o mesmo título na Revista ANTHROPOLÓGICAS, Ano 20, v. 27 (2):196-214, 2016.

A partir desta pesquisa, portanto, tento pensar na relevância das evidências etnográficas de relações sexuais em meio à investigação social. Até então, para mim, como etnógrafo, os cânones antropológicos que ditavam os procedimentos éticos do contato com informantes e entrevistados eram os clássicos (e assépticos) contatos pesquisador-pesquisados, baseados nos silêncios sobre questões mais íntimas.² Lembro-me de que, inúmeras vezes, sentia-me constrangido e mesmo percebia meu coração palpitando freneticamente quando algum assunto relativo a sexo ou à sexualidade emergia de uma simples conversa inicial com interlocutores. Por mais que já tivesse lido sobre as aventuras informais (e sexuais) de antropólogos³, não tinha ainda experienciado algo como o que se passou.

Interessante resgatar, inclusive, meu próprio preconceito sedimentado no tocante aos padrões estéticos e corpóreos normativos. Durante toda minha etnografia de longa duração com pessoas deficientes visuais em arenas esportivas – fonte de minha dissertação de mestrado (CAMARGO, 2000) – nunca imaginei um possível envolvimento sexual com elas. E as condições da realidade contribuíram para que meu preconceito também se mantivesse intacto, visto que, em todos os anos de trabalho com tal população, vez alguma me deparei com alguém que encarnasse uma sexualidade distinta da heteronormativa.

A partir daquela abordagem do técnico francês à beira da piscina, relatada no introito deste texto, me dei conta de que meu corpo exercia certa atração física nos indivíduos com os quais lidava. E esse campeonato mundial de 2009 é particularmente revelador, pois foi a primeira vez que fui a campo como pesquisador, não só tendo tal condição anunciada em trajes formais em ambientes esportivos de informalidade de vestimentas, como pronunciava sempre o mantra antropológico da apresentação da pesquisa e do esclarecimento consentido. Para conhecer “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002) as estruturas esportivas das competições LGBT+ (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e outros) e fundar minhas hipóteses de trabalho, havia participado como atleta dos VII Gay Games 2006, em Chicago, Estados Unidos. Naquele momento, mais atleta do que antropólogo, era mais um corpo entre muitos e praticamente passei despercebido, ou seja, não tinha vislumbrado o que meu corpo-pesquisador

² De modos distintos, porém num mesmo sentido, antropólogos/as como Hélio Silva (2007), Don Kulick (1995), Jill Dubisch (1995), Andrew Killick (1995) e Miriam Grossi (1992) já haviam destacado isso.

³ Refiro-me às aventuras narradas no diário de Bronislaw Malinowski (1997), que apesar de recheado de peripécias amorosas e bisbilhotice sobre a vida íntima tribal – como ele, inclusive, menciona textualmente em *A Vida Sexual dos Selvagens* (1983) – não deixa de ser uma percepção centrada na heterossexualidade e na heteronormatividade.

poderia causar nos entrevistados, o que veio à tona apenas três anos depois, no II World Outgames 2009, em Copenhague, quando numa metáfora antropológica, fui quase sexualmente canibalizado pelos nativos.

A partir desse *insight* de pesquisa, transformei meu corpo em um instrumento de coleta de dados, numa perspectiva de sentimentos e percepções.⁴ Consciente de tal escolha, deixei que vivências e experiências nas competições esportivas fizessem parte das trocas reais e simbólicas entre corpos, numa possível “antropologia das sensações” ou ainda sob o prisma de uma “etnografia sexual”, pouco importa o termo que se dê. O que penso ser fundamental é tentar lançar o desafio de pensar se o conhecimento, a partir da experiência vivida, pode contribuir metodologicamente com a teoria social contemporânea.

Este texto, assim, tem por finalidade, primeiramente, resgatar minhas experiências etnográficas junto aos *Gay* e *OutGames* (nomes de fantasia que recebem as competições esportivas de sujeitos LGBT+) e, igualmente, as relações intersubjetivas com alguns atletas, discutindo o envolvimento homoerótico com tais personagens (atores sociais nas arenas esportivas). Num segundo momento, proponho-me a buscar considerações teóricas mais pontuais sobre a sexualidade de pesquisadores/as em campo, com vistas a assinalar uma discussão pouco elaborada na pesquisa antropológica.

Em meio à etnografia, sexualidades à flor da pele

Aguardando o reinício das provas de atletismo após o almoço, num dia estranhamente quente e úmido das frias terras canadenses, sento-me à sombra de uma caixa de energia, à beira da pista de atletismo. Tal local estava um pouco afastado, próximo às casinhas de banheiros, instaladas provisória (mas eficazmente) nos arredores da pista. Ouço um barulho surdo vindo do banheiro masculino, distante de mim uns 60 metros. Pareciam chutes ou pancadas em divisórias de madeiras. Ao adentrar o recinto, flagro dois atletas fazendo sexo no canto em “L” dos mictórios masculinos. Bem, pensei a la Goffmann, finalmente achei ‘*where the action is*’.

Diário de campo, 27 jul. 2010.

⁴ Loïc Wacquant (2002) faz isso quando ingressa num ginásio para treinar boxe e leva tal treinamento às últimas consequências. Com o mesmo sentido e “pactuando consigo mesmo”, porém pesquisando saunas e videolocadoras pornográficas em Porto Alegre, faz Fernando Pocahy (2011).

Durante o doutorado realizei trabalho de campo em três ocasiões específicas, todas elas fora do país. Por serem as competições LGBT+ expressões esportivas globais e pelo fato de eu estar interessado no aspecto relativo ao modo operando desses eventos necessitei inscrever-me nos mesmos a fim de obter acesso às estruturas esportivas. Dessa forma, estive, entre julho e agosto de 2009, em Copenhague/Dinamarca para os II World Outgames; entre julho e agosto de 2010, em Colônia/Alemanha para os VIII Gay Games; entre fins de julho e início de agosto de 2011, em Vancouver/Canadá para os II North American Outgames; em agosto de 2013, em Antuérpia/Bélgica para os III World OutGames; e entre julho e agosto de 2014, em Cleveland/EUA para os IX Gay Games.

Assim, realizei uma etnografia *multi-sited* (ou multissituada), confeccionada na justaposição de lugares, onde eu, como antropólogo, desenvolvi uma lógica conectora de tais espaços, o que definiria, assim, o empreendimento etnográfico (Marcus 1995). Pode-se dizer que o conhecimento etnográfico, dessa maneira, desloca-se de uma perspectiva monossituada, baseada em macro-construções de uma dada ordem social no sistema capitalista, para os múltiplos espaços de observação e participação, que dialogam com enfoques locais/globais, e que trabalham, em perspectiva paradoxal, os modos de vida do sujeito e aqueles prescritos pelo sistema global.

Participando dos eventos mencionados anteriormente pude desenvolver diferentes tipos de vínculos. Uma parte dos entrevistados e principais informantes – ao contrário do que apregoam conselhos éticos de conduta em pesquisa qualitativa – transformaram-se em amigos íntimos. Alguns deles se tornaram “casos afetivos acidentais” e são importantes aqui para que eu problematize questões relativas ao sexo e à minha sexualidade em situação de campo. Assim, de um universo de quase 200 atletas encontrados em pistas, quadras, gramados, ginásios, vestiários, tatames, festas e por meio de indicações de amigos, conhecidos ou amigos de amigos, acabei conversando mais sistematicamente com aproximadamente 20 deles. Desses, fiz entrevistas sistemáticas com 13 e acompanhei o cotidiano de seis. Aqueles com quem mantive contatos mais íntimos são apenas quatro: um nadador alemão, “branco”, de 35 anos; um tenista inglês, “branco”, de 42 anos; um mesatenista também alemão e “branco”, de 30 anos e, por fim, um australiano “branco”, de 28 anos, multiatleta de *snowboard*, *skate*, tênis de mesa e hóquei no gelo.⁵ Encontrei os dois primeiros em Copenhague, em 2009, e os dois outros em

⁵ Trato-os pelas práticas esportivas para proteger suas identidades. No tocante à cor da pele, todos se designaram “brancos” (*white*) e mantive tais autodesignações entre aspas para chamar atenção para a ‘racialização’ da subjetividade e, dessa maneira, salientar a importância de desnaturalizar

Colônia, em 2010. De todos, acompanhei o australiano por mais tempo, inclusive em momentos de suas passagens pela Europa, quando participava de amistosos ou tirava alguma semana de folga na temporada 2010.⁶

O nadador alemão é berlinense e nos conhecemos nas finais da natação dos *Out Games*. Com o findar dos Jogos, na semana seguinte, nos encontramos em Berlim, onde eu também residia. A partir dos primeiros contatos, ele me apresentou um universo bastante distinto, para não dizer excêntrico, aos meus gostos. Por trás de sua cândida aparência e de todas as suas gentilezas, tinha alguém bastante fascinado pelo “fetiche do açougueiro”, segundo suas designações. O ápice de nosso contato se deu num dia, em sua casa, quando me sugeriu o uso de uma máscara inteiriça de borracha lustrosa, na cor preta, branca e vermelha, com apenas um buraco pequeno na boca (para a respiração), sem vazão nos olhos (no lugar havia desenhos de duas cruzes) e com um tubo estriado e estreito saindo do local das narinas, cuja extremidade oposta tinha uma pera de borracha (similar às do esfigmomanômetro ou aparelho de medir pressão), que daria o poder a ele de controlar minha respiração – e, por extensão, a decisão sobre (minhas) vida e morte.

A chamada *cultura do açougueiro*, uma mescla de sadomasoquismo com fantasias e apetrechos de açougue, mistura também práticas de amordaçamento, dominação/submissão, materiais sintéticos de borracha em cores bem marcantes. Investigando mais sobre esse fetiche, descobri em Berlim uma loja especializada nominada *Butcherei Lindiger*, localizada no bairro *Schöneberg*, ainda um tradicional gueto *gay* dentro capital germânica. Lá encontrei tudo sobre a *estética butcher*, de aventais a correntes, botinas de borracha, máscaras de inúmeros tipos, macacões emborrachados, suspensórios e afins. A semelhança do que fora identificado por Maria Filomena Gregori (2004) nos *sex shops* de São Francisco (EUA), posso dizer que esta boutique alemã explora um público não heterossexual e suas “novas alternativas de desejo entre homens”. Segundo esta autora,

a própria categoria descritiva e identificatória para uma dimensão em que é percebida como orientadora e formadora de hierarquias/posições políticas entre sujeitos (BUTLER, 1998). O meu desejo também participa desse “jogo hierárquico” entre “raças”, na medida em que “orientou” meu corpo na escolha dos “objetos sexuais” a partir de um mesmo padrão de beleza “branco, burguês e de classe média”, de onde sou originário.

⁶ Tal atleta estava de férias de verão, quando nos conhecemos em julho-agosto de 2010. Logo depois entrou em competição pela Copa Europeia de Snowboard (*Snowboard Europa Cup*), ocorrida desde fins de outubro daquele ano a meados de março de 2011. Os principais países em que competiu foram Itália, Suíça, França, Noruega e alguns do Leste Europeu. Eu acompanhava os resultados dos *meetings* pela *web*, na página da Federação Internacional de Ski (*Fédération Internationale de Ski – FIS*) e através de seus e-mails informativos.

Esse modelo tem como pressuposto a noção de que a pornografia implica a contestação de modos habituais e sancionados de sexualidade e, mais importante, um modelo no qual a diferença sexual está baseada na incomensurabilidade e complementariedade entre, de um lado, o corpo que deseja e, de outro, o corpo que vai se constituído como objeto do desejo (GREGORI 2004: 243).

Em que pese a afirmação de que no sadomasoquismo deva haver consenso entre as partes no que diz respeito às práticas (sexuais), minha irreduzível recusa em usar a tal máscara fê-lo interromper nosso contato de modo abrupto e grosseiro. Isso, obviamente, provocou uma quebra em nosso pacto inicial e o afastamento foi inevitável. Dias depois ainda me sentia aturdido e reflexivo sobre aquilo que teria sido – se eu houvesse permitido – minha masmorra (sexual).

Com o tenista inglês, por sua vez, a história foi diferente, pois nossos encontros eram esbarrões e nossas conversas aconteciam em curtos espaços de tempo, quando nos cruzávamos nas instalações esportivas, ainda também no evento da Dinamarca. Os contatos posteriores por *e-mail* me possibilitaram discutir várias questões sobre sua vida pessoal e esportiva, que na superfície de nossos primeiros encontros não pude. Ele é executivo, bem-sucedido, morava à época em Manchester e vivia sozinho. Visitou-me, certa vez, em Berlim (onde eu realizava estágio doutoral sanduíche) e ressaltou que, apesar das “pequenas distâncias aéreas que ligam cidades como Londres e Berlim”, não conseguiria viver fora de seu país natal.

Mas, tal tenista inglês procurava um “parceiro de tênis”, de acordo com o que me disse. Demorei a entender que, em todas as vezes que me dizia isso, fazia referência a um “parceiro de vida” e não apenas de prática esportiva. Imbuído de um romantismo burlesco, tinha esperanças de encontrar ‘o par ideal’, tanto no tênis quanto na vida. Como mencionara,

[...] é tudo uma questão de junção. Se der certo, é para a vida toda. Se não, não dura semanas. Um parceiro (*fellow*) fica do teu lado quando vêm os problemas, rebata as bolas da tristeza e do pessimismo, te ajuda quando você cai, e entra e sai contigo do jogo. Se um joga sozinho, o outro fica olhando. Não existe fim de jogo (*game over*) [...] e se existe é para os dois!
Entrevista, 30 jul. 2009.

O trecho anterior de uma de nossas conversas mereceu destaque pela construção argumentativa na metáfora do jogo de tênis como um ‘jogo de relacionamento’, dos ‘parceiros da dupla’ com os da vida, no rebater das ‘bolas da tristeza e

do pessimismo' conjuntamente e no fato de que se houver 'fim de jogo', esse é para os dois. Ler o esporte (no caso o tênis de dupla) como metáfora da vida homoafetiva a dois foi algo que me surpreendeu em nossos contatos.

Por essa expectativa do inglês, o contato afetivo-sexual não perdurou muito, visto que, de uma parte, os ideais de vida não batiam, e de outra, nossos encontros se tornaram rarefeitos com a distância entre Berlim e Manchester.

De uma informação pedida em meio a uma horda de espectadores que adentravam ao complexo esportivo *Rheinenergie*, onde estavam o estádio e a pista de atletismo da Cerimônia de Abertura, em Colônia, conheci o mesatenista de uma pequena cidade da porção sudoeste do país, do estado de Baden-Württemberg. Psicólogo, bem vestido e de personalidade introvertida, conforme pude notar, disse-me mais tarde que quando trocou as primeiras palavras comigo “sentiu-me à vontade e percebi a chance de conhecer alguém legal”. (Diário de campo, 06 ago. 2010). Até aí, estávamos nos primeiros minutos de conversa em meio à multidão, num comunicar-se sobre direções e locais, dentro do estádio da abertura da competição. Eu, procurando a concentração dos atletas para o desfile de abertura do evento e ele, buscando um amigo ainda não encontrado, residente na cidade.

Ele representou sua cidade na disputa do tênis de mesa. Foi sua primeira participação e em nossas conversas sempre colocava o incômodo de ter encontrado “[...] muitos japoneses e chineses competindo, o que aumenta muito a concorrência da modalidade”. Quando a competição de tênis de mesa terminou, a reclamação maior a mim foi “[...] voltar para casa sem medalha”. (Diário de campo, 08 ago. 2010). Em geral, as maiores reclamações dos atletas participantes dessas competições são as concorrências com atletas heterossexuais e com atletas aposentados de alguns esportes – principalmente os que envolvem disputa acirrada por medalhas, como atletismo, natação, tênis de mesa, judô e badminton.

Ruivo, de olhos azuis, pele sardenta e olhos grandes, este mesatenista possuía um dos discursos mais intelectuais – e em certo sentido, hermético, pois era proferido em alemão – de todos os entrevistados, o que me fez inúmeras vezes pedir para que “decodificasse” em estruturas gramaticais mais simples, para que a conversação fluísse.

Bem resolvido em sua sexualidade, via as competições esportivas *gays* como possibilidade de “acesso a outros parceiros”, o que definitivamente a sua pequena cidade não possibilitava. Em realidade foi a partir de posturas como o deste mesatenista que identifiquei a noção de regozijo e prazer no encontro entre iguais, o que me fez teorizar sobre “guetos sexualizados em escala global”, em momento posterior (CAMARGO E RIAL 2011). Nosso contato durou semanas, logo se esvaecendo a partir da distância territorial, que também se impôs definidora.

Em um dos bares esportivos de Colônia, onde se joga tênis de mesa e sinuca recreativos, foi onde conheci o australiano “multiesportivo”. Ele estava com amigos e bebiam a eliminação de seu time no hóquei no gelo, dos VIII Gay Games. Ele era atleta patrocinado de *snowboard*, além de praticar *hóquei* e *skate* desde pequeno.⁷ De família abastada, bem vestido, sempre teve dinheiro para viajar, segundo me disse, e o que lhe dava muito prazer. Escolheu a modalidade *snowboard* para se dedicar em termos profissionais e treinava, costumeiramente, na Europa. “Aqui”, destacou referindo-se ao Velho Continente,

[...] encontro as melhores condições para treinar e competir, tanto devido às necessidades do *snowboard*, quanto para participar de eventos esportivos com calendários permanentes. Fico sempre entre Itália, França e Alemanha. Entrevista, 03 ago. 2010.

No bar onde estávamos, uma mesa ficava situada no centro de um salão principal e algumas pessoas se alternavam ao seu redor rebatendo, cada uma a sua vez, a bolinha. Era uma espécie de *ping-pong* coletivo, por assim dizer. Segundo ele era “mais diversão do que treinamento” e servia para se preparar ‘contra’ o irmão, com quem treinava. Esse é uma pessoa com deficiência física (amputação de membros inferiores) e atleta paraolímpico da Austrália. Eu me alternava nesse bolo de pessoas e, de repente, flagramo-nos rindo um para o outro.

De todos os colaboradores da pesquisa, o tal australiano era o mais ativo do ponto de vista esportivo. Além de ser vinculado à federação de *snowboard*, treinava regularmente, praticava tênis de mesa nas horas vagas e participava de um grupo de skatistas *gays*. Sobre o fenômeno recente da prática do *skate* entre jovens *gays*, expressou um autor alemão:

A atrativa relação entre juventude e esporte também encontra um lugar entre os homens *gays* e os influencia sobremaneira. O ‘Skateboy’ (ou a auto-denominação clichê dos *skaters*) têm lugar certo no entretenimento erótico homossexual, através de inúmeras páginas pessoais e *webcams online* na *internet*, ou ainda por meio de perfis (TROTSDORF 2005: 07).⁸

⁷ O *snowboard* segue as regras da Federação Internacional de Esqui e foi introduzido na versão de inverno dos Jogos Olímpicos em Nagano, no Japão, em 1998 (COAKLEY, 2007).

⁸ Em tradução livre do original alemão: “Diese attraktive Verbindungen von jugendlichem Ausdruck und Sport übt auch auf viele schwule Männer einen gro®em Reiz aus. Der ‘Skaterboy’ (oder das Klischee des Skaterboys) hat im schwulen Erotikbereich, wie unzählige Seiten und Webcam-Angebote im Netz oder diverse Heftchen zeigen, einen festen Platz”.

Sua prática de *skate* é realizada por prazer, o que às vezes, lhe custa caro, pois ao se machucar, fica fora das competições de *snowboard*. Por isso, disse-me que “[...] praticar *skate* tem que ser como fazer sexo, tudo controlado; pois o excesso de um, prejudica o outro”. Para seu primeiro Gay Games em 2010, a equipe de hóquei no gelo montada foi uma ‘brincadeira’ que os amigos decidiram propor, já que nem *skate*, nem *snowboard* eram modalidades realizadas naquelas competições LGBT+.

No entanto, contou-me rindo que foram eliminados na primeira rodada de classificação, visto que não houve chances contra os norte-americanos (canadenses e americanos), que dominam as disputas do *hockey on ice* desde o início dos *Gay Games*. Ao menos no Canadá, onde é largamente praticada, tal modalidade adquire *status* de esporte nacional e tem uma aderência à cultura masculina similarmente ao que ocorre com o futebol no Brasil.

Em termos mais específicos, em terras canadenses talvez seja mais do que isso: o *hockey* é cultuado como se fora uma ‘religião’:

That hockey is like a religion in Canada can hardly be in dispute. Those who run the sport speak openly in these terms. As the Western world became more secularized, the sports stadium or arena replicated the church as a place of male communion and worship. One God has become many (ROBINSON 1998: 57-58).

Até aqui foram apenas apresentados alguns atores que povoaram o cenário etnográfico nas competições esportivas investigadas, numa especificidade de contato afetivo-sexual com o pesquisador (eu, no caso). Não pretendo tomar tais histórias e trajetórias individuais como modelos representativos a serem generalizados, tampouco trazer à tona ‘verdades’ sobre tais sujeitos em suas relações comigo durante os jogos LGBT+. Trato de pensar tais contatos a partir das relações de poder estabelecidas em campo. Pensei, outrossim, em apresentá-los para mostrar como há tensões relacionais entre eles e o objeto de seus desejos, no caso, as práticas esportivas. E, igualmente, entre eles e o pesquisador com quem estabeleceram tais contatos.

Sexualidade no campo esportivo: discutindo e pontuando questões

Deliberadamente, minha subjetividade de pesquisador e meus próprios protocolos metodológicos de pesquisa (olhar crítico, efeito de distanciamento,

neutralidade científica) foram colocados em relativização perante um universo que me englobou, e ao mesmo tempo, me transformou. Como destaquei, não saí o mesmo ao final do processo investigativo e minhas percepções sobre o fazer teórico mudaram radicalmente.

No tocante ao meu corpo, literalmente ele não teve como “fugir da raia” – num bom jargão êmico do campo. Quando percebi que havia, por assim dizer, uma demanda que o desejava, resolvi entregá-lo numa espécie de balanceamento de forças. Não só sabemos que a antropologia se erigiu com a imposição de hierarquias (no início, por exemplo, eram os aventureiros *versus* os colonizados, primitivos), como os próprios antropólogos se utilizaram desse discurso para legitimar as relações de saber-poder sobre, inclusive, a sexualidade nativa.⁹

Negar a importância do sexo e a dimensão do prazer no contexto da etnografia seria o mesmo que negar o quão produtivo podem ser tais dimensões na produção de conhecimento. O sexo, em minha pesquisa, teve um papel de experimentação cultural, principalmente por envolver contatos com outras culturas e modos distintos de explicitação das sexualidades. Porém, tal experiência baseou-se no nível de outras tantas experimentações culturais que nos engloba, como assistir a uma ópera, ou ver um filme estrangeiro, ou ainda participar de um fórum acadêmico internacional (no caso, para nós pesquisadores/as).

Assim, isso se coaduna com os escritos foucaultianos sobre a ética como um exercício de alargamento das condições de liberdade (FOUCAULT 2001). Todos tinham acesso ao meu corpo e eu tinha acesso aos corpos deles. Restava saber se nos manteríamos num nível de garimpagem e taxonomização de práticas sócio-sexuais ou se problematizaríamos os acontecimentos (e nos problematizaríamos) com novos (e ousados) contornos.

A autoridade do pesquisador-antropólogo, ambígua e descentralizada, começou questionada logo de início, não apenas por um campo que se impôs, mas por minha própria postura de não acatar o discurso do hermético, do ‘tem que se assim’ ou do ‘daquilo que não falamos’, ‘aquilo que não fazemos’. Como trouxe, certa vez, em meus diários:

Hoje foi o pior dia em campo. São quase seis horas da manhã e não consigo dormir. A ‘festa dos atletas’ dessa vez me causou um choque. Como pude

⁹ Malinowski (1983) deixa claro isso quando diz que vai tratar das relações sexuais em espectro mais amplo e logo falará dos principais domínios da vida tribal concernentes à mulher e ao homem trobriand.

vomitam a janta? Por que minha sensação de nojo? Por que não consegui falar com ninguém? [...]

Diário de campo, julho 2009.

(...) fujo do aglomerado e de Diggler. Tranquei-me no banheiro e me masturbei, mas como forma de expulsar a tensão e me privar do que por necessidade. Só assim poderia me concentrar para tentar pensar em algo direcionado à pesquisa. Pensamentos difusos, tudo confuso. Não consigo entender a lógica do que lá se passa. [...]

Diário de campo, agosto 2009.

Ambos os meus relatos anteriores são sobre uma festa chamada de *Athletes Party* (ou festa dos atletas), num bar localizado em Berlim, ocasião de confraternização para sujeitos que circulavam pelos espaços das competições esportivas. Nela se deveria usar *dresscode* (vestimenta obrigatória) segundo o mote da noite e me foi apresentada por um dos interlocutores que se tornou informante principal da pesquisa. Diria que, em tais ocasiões, eu sempre estava sob “tensão esquizofrênica” (WILLSON, 1995) entre a sensualidade do trabalho de campo e as expectativas profissionais da disciplina antropológica. Isso foi se resolvendo com o desenvolvimento da pesquisa e com o aumento de minha frequência no referido bar e nas respectivas festas.

Há muito tempo a era vitoriana se findou, mas seus ditames ainda imperam, definindo o que é ‘moral’ e o que é ‘imoral’ (FOUCAULT 1985). Particularmente os antropólogos incorporaram um dos piores aspectos deste ‘domínio’ evitando, a qualquer custo, pronunciarem-se sobre aspectos afetivos (e também suas vidas sexuais), quando em pesquisa de campo. Isso fez parte da construção da ciência antropológica, de um discurso ‘sério’ e legitimado não apenas pelos pares, como por parte de outros cientistas, humanistas ou não. Com o passar do tempo e no decorrer da consolidação da Antropologia no mundo, os antropólogos buscavam a ‘objetividade científica’ ao mesmo tempo em que ‘empurravam’ para baixo do tapete os impactos emocionais vividos no encontro com o outro. Ao menos na escrita.¹⁰

Assim como na vida não se controlam os fluxos dos acontecimentos, porque se está sob o império do acaso, na pesquisa científica não é diferente. Por mais que alguns cientistas se iludam com o discurso de ‘controle’, resultados são forçados para aquilo que se quer encaixotar e o ‘aparente’ descontrole pode ser mais

¹⁰ Alguns antropólogos brasileiros salientam que as intencionalidades e mesmo acontecimentos entre antropólogos em campo só não são registradas em suas publicações, mas se manifestam nas “conversas de bar” entre os pesquisadores (BRAZ, 2007; ROJO, 2005).

produtivo. Propus-me, portanto, descobrir os sujeitos, viver suas vivências, fazer das suas as minhas experiências, entender do que falavam e me deixar – também como “cientista” – ao acaso das leis do universo e dos acontecimentos. Antes de ouvir algo sobre o discurso da regra, defendo que tomemos o reverso da regulação como outra orientação.

Dessa forma, e resgatando questões com as quais a própria disciplina antropológica se digladiou, nem índias, nem migrantes, nem mulheres, nem travestis, nem *gays*: sempre o campo etnográfico fora regido pelo silêncio do celibato ou pela vigência da assexualidade. Nos dizeres de Evans-Pritchard (1978:308):

O antropólogo do sexo masculino, por não se ajustar às categorias nativas de homem e mulher, e, portanto, não precisando comportar-se como homem em certas circunstâncias, não está submetido às suspeitas, julgamentos e códigos que definem os sexos. Ele realmente está fora destas categorias, pois está fora da vida social do grupo, por mais que procure identificar-se com ela; é uma pessoa até certo ponto sem sexo.

Se a Antropologia sofre uma *anthropological turn* em meados da década de 1920 – quando Malinowski fantásticamente postula uma racionalidade diferente da suposta pelos antropólogos de gabinete (Malinowski 1976) –, vivemos agora em tempos de *upload*: a descolonização, o fim de paradigmas bipolares, o interpretativismo, entre outros fatores, iniciam uma corrosão da antropologia “mais tradicional” para dar lugar a antropologia pós-moderna ou *multi-sited* (Marcus e Cushman 1982), designada como *multissituada*, em português. Com ela vem não apenas a multissituacionalidade da pesquisa, mas a autoridade do pesquisador-antropólogo como balizador dos fatos é posta em questão e se abrem espaços para outras subjetividades nas interrelações entre pesquisador-pesquisado.

‘Ser gay’ (ou *being gay*, como traz Williams 1996) não me abriu portas, mesmo porque elas estavam abertas a qualquer um interessado no paradoxal e controverso “esporte LGBT”: basta se inscrever e pagar para participar dos eventos esportivos. Nem precisei sair do campo com o coração partido de promessas não cumpridas por um amor, ressentido com uma ciência régia, que governava minha vida e meu destino, me impedindo de ficar com o ser amado. Se não prolonguei contatos, não o fiz por ter razões como quaisquer outras para não o fazer frente a tantas distintas situações do cotidiano que dividi com meus interlocutores-amantes. Apenas penetrei a brecha aberta entre o ‘familiar’ e o ‘exótico’ para compreender o outro (Geertz 1989), tentando também entender a mim mesmo.

Também não fiz trabalho de campo me colocando num cruzamento, se posso assim dizer, de ‘salvação e castigo’, algo muito ‘religioso’ (em sentido geral) para mim. Não caio nessas armadilhas, nem me faço refém delas.¹¹ Muito menos preciso aqui justificar ou enfatizar qualquer aspecto sobre um possível ‘desvio de conduta’ ética e científica em campo, mesmo porque as relações no corpo social (sejam elas de que natureza forem) estiveram permeadas por respeito e reciprocidade nos contatos. ‘Desvios’ não podem ser entendidos como distorções; ‘desvios’ são produtivos e funcionam como empuxo para a potência do produzir, do ver com outras lentes ou mesmo sentir de outra forma; ‘desvios’ deveriam pautar as referências.

Ao contrário do que destaca Murray (1996), que na sua busca por compreender a homossexualidade na América Central fazia sexo proposadamente com seus interlocutores guatemaltecos, em momento algum meu envolvimento afetivo-sexual foi decisivo para o contato com os atletas *gays*, muito menos para a inserção nos distintos grupos a que percorri. Mas foi fundamental para entender o *modus operandi* dos eventos esportivos e festivos.

Assim, arrisco dizer que a relação *esporte-festa-sexo* é parte das lógicas estruturantes dos eventos esportivos LGBT+, seja abertamente endereçada pelos sujeitos ou entendida veladamente como constituinte dos encontros (CAMARGO 2015; CAMARGO 2012; CAMARGO e RIAL 2011). Os momentos mencionados anteriormente, de intimidade sexual, não foram os únicos, mas talvez tenham sido os que foram envoltos por outra finalidade que não o sexo. Digo isso, pois o sexo era um forte elemento de socialização nas competições ou mesmo nas ‘festas de atletas’, rituais festivos frequentados e descritos/analísados por mim em situações sociais específicas vinculadas aos jogos. Estar numa destas festas e não fazer sexo chegava a ser um insulto a ‘tribo’ que me recebia. Demorei em perceber que para entender aquele universo festivo, em específico a comunicação verbal, quase não adiantava e tive que partir para a ‘comunicação gestual’ do corpo. Entretanto, meu processo de entendimento deste aspecto me custou dores físicas e psíquicas, como já ressaltai nos registros de campo deste item.

Contudo, qual é a finalidade de trazer tais aspectos (supostamente privados e participantes dos silêncios que envolvem o campo antropológico) à tona? Em nome de que vale a pena me expor publicamente? Não há, por suposto, respostas definitivas e fechadas para tais questões. Quis registrar tais aspectos para sublinhar que há necessidade de discussão mais sistemática e pormenorizada sobre as sexualidades dos/as pesquisadores/as em campo e que os investigadores/as sociais

¹¹ Deixo uma crítica à etnografia de Camilo Braz (2010) por ser um tanto quanto asséptica (e politicamente “correta”) no tocante à nudez/relações corporais nos bares de sexo entre homens.

(particularmente os/as antropólogos/as) não devem pactuar com o ‘celibato e a assexualidade’ a eles/elas imputados/as, bem como também já destacara um antropólogo carioca (ROJO, 2005).

Após ter “dormido com nativos” (MURRAY, 1996) consegui compreender que a prática sexual também é múltipla e é materializada (e mesmo ressignificada) de distintas formas no mesmo contexto cultural – que dirá em contextos multi-culturais vivenciados por mim. E, novamente, parafraseando esse referido autor, percebi que tais sujeitos dividiram comigo não só a cama, mas a percepção sobre a sexualidade do outro. Isto implica em desequilíbrio de poder, impacta visceralmente o sistema de observação participante, redefine a interpretação antropológica – mexendo, igualmente, com o *feeling* antropológico ou o *anthropological blues* (DAMATTA, 1978) – e redimensionando a produção de saber em Antropologia (e nas Ciências Humanas em geral).

Após ter refletido sobre tal aspecto e acerca da potencial ‘confusão’ oriunda dele, nego-a, pois se reconheço sua existência é porque ela me governa ou já me governou. Tem-se que (ou temos que) ultrapassar tais limites. E é aí, nesse ponto, que se reduzem as chances de reprodução de uma ‘ciência régia’ para dar lugar a uma ‘ciência nômade’, corrosiva, indomada, subversiva.¹²

Ter me relacionado afetivo-sexualmente, mesmo que temporariamente, com dados sujeitos, possibilitou-me um redimensionamento do olhar sobre o grupo, sobre mim, sobre suas (nossas) sexualidades ocidentais, repensando o sexo no meio esportivo e mesmo questionando o que se poderia chamar de ‘encaretamento’ do esporte contemporâneo em prol de um discurso de rendimento atrelado às novas tecnologias – mas esse é um ponto para outra reflexão.

Quis realçar aqui, portanto, uma temática que se impõe como central dentro dos debates acerca da ética e das regulamentações de pesquisa com seres humanos, participe de um marco humanista de práticas de investigação. Acredito que seja nas fronteiras interdisciplinares de várias ciências humanas que temos condições de encarar o desafio desta problematização e, mais ainda, talvez possamos colher frutos das discussões da área de Estudos de Gênero para pensar o trabalho de campo no marco das pesquisas antropológicas.

Referências bibliográficas

BRAZ, Camilo Albuquerque. 2010. *À meia-luz... uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculino*. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

¹² Aqui, me inspirei nas divagações deleuzianas de Paulo R. Ferreira (2008).

_____. 2007. “Corpo a corpo: reflexões sobre uma etnografia imprópria”. *Revista Ártemis*, v. 7, p. 128-144.

BUTLER, Judith. 1998. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 11, p. 11-42.

CAMARGO, Wagner. 2015. “Circulação do desejo: esporte, corpos atléticos e práticas de sexo”. *Revista Textura (ULBRA)*, 17:110-138.

_____. 2012. *Circulando entre práticas esportivas e sexuais: etnografia em competições esportivas mundiais LGBTs*. Florianópolis: Tese de Doutorado em Ciências Humanas (Estudos de Gênero), UFSC.

_____; RIAL, Carmen S. 2011. “Competições esportivas mundiais LGBT: guetos sexualizados em escala global?” *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 3, p. 977-1003.

_____. 2000. *O universo desportivo de cegos e deficientes visuais: uma interpretação*. Campinas: Dissertação em Educação Física Adaptada, UNICAMP.

COAKLEY, Jay. 2007. *Sports in society: issues & controversies*. 9th ed. New York: McGraw Hill Higher Education.

DA MATTA, Roberto. 1978. “O Ofício de Etnólogo, ou como ter Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.) *A Aventura Sociológica: Objetividade, Paixão, Improviso e Método na Pesquisa Social*. Rio de Janeiro: Zahar Ed, p. 23-35.

DUBISCH, Jill. 1995. “Lovers in the field: sex, dominance, and the female anthropologist. In: KULICK, Don & WILLSON, Margareth (eds.). *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge. p. 29-50.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 1978. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.

FERREIRA, Paulo Rogers. 2008. *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo, Hucitec.

FOUCAULT, Michel. 1985. *História da sexualidade: a vontade de saber I*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 2001. “Léthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. In : FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard. p. 1527-1548.

GEERTZ, Clifford. 1989. “Estar allí: la antropología y la escena de la escritura”. In: GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós Studio. p. 11-58.

GREGORI, Maria Filomena. 2004. “Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e s/m”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio. (Orgs.). *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária. p. 235-255.

GROSSI, Miriam P. (1992). “Na busca do ‘outro’ encontra-se a ‘si mesmo’”. In: Trabalho de Campo e Subjetividade. Florianópolis: UFSC. p. 07-18.

KILLICK, Andrew P. 1995. “The penetrating intellect: on being white, straight, and male in Korea. In: KULICK, Don & WILLSON, Margareth (eds.). *Taboo: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge. p. 76-106.

KULICK, Don. 1995. “The sexual life of anthropologists: erotic subjectivity and ethnographic work”. In: KULICK, Don & WILLSON, Margareth (eds.). *Taboo: sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge. p. 1-28.

MAGNANI, José Guilherme C. 2012. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 17(49), 11-30.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1997. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Ed. Record.

_____. 1983. “As relações entre os sexos na vida tribal”. In: _____. *A Vida Sexual dos Selvagens do noroeste da Melanésia: a descrição etnográfica do namoro, do casamento e da vida de família entre os nativos das Ilhas Trobriand (Nova Guiné Britânica)*. Rio de Janeiro: F. Alves. p. 29-57.

_____. 1976. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril.

MARCUS, George E. 1995. “Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography”. *Annual Review Anthropology*, v. 24, p. 95-117.

_____. CUSHMAN, Dick. 1982. “Ethnographies as texts”. *Annual Review Anthropology*, v. 11, p. 25-69.

MURRAY, Stephen. 1996. “Male homosexuality in Guatemala: possible insights and certain confusions from sleeping with the natives”. In: LEWIN, Ellen; LEAP,

William (eds.). *Out in the field: reflections of lesbian and gay anthropologists*. Illinois: University of Illinois. p. 236-260.

POCAHY, Fernando A. 2011. “Entre vapores, pistas e pornô-tapes: dissidências (homo)eróticas nas transas (discursivas) do envelhecimento”. In: *ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSICOLOGIA SOCIAL*, Anais... Recife. v. 1. p. 01-20.

ROBINSON, Laura. 1998. “Analyzing the Game: the culture of the hockey arena, inside and out”. In: _____. *Crossing the line: violence and sexual assault in Canada's national sport*. Toronto: M&S. p. 56-65.

ROJO, Luis Fernando. 2005. “Rompendo tabus: a subjetividade erótica no trabalho de campo”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 12, p. 41-56.

SILVA, Hélio R. 2007. *Travestis: entre o espelho e a rua*. Rio de Janeiro: Rocco.

TROSTDORF, Mathias. 2005. *Skate!: erotische bilder und geschichten*. Berlin: Bruno Gmünder.

WACQUANT, Loïc. 2002. *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

WILLIAMS, Walter. 1996. “Being gay and doing fieldwork”. In: LEWIN, Ellen; LEAP, William (eds.). *Out in the field: reflections of lesbian and gay anthropologists*. Illinois: University of Illinois. p. 70-85.

WILLSON, Margareth. 1995. “Perspective and difference: sexualization, the field, and the ethnographer”. In: KULICK, Don & WILLSON, Margareth (eds.). *Taboo: sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge. p. 251-275.

ENTRE PESQUISAR E MILITAR: engajamento político e construção da teoria feminista no Brasil¹



Anahi Guedes de Mello
Felipe Bruno Martins Fernandes
Miriam Pillar Grossi

Introdução

O campo acadêmico e político das teorias feminista, queer e dos estudos de gênero é, desde sua emergência nos anos 1970, um campo híbrido, porquanto articula desde seus inícios a produção de conhecimento com práticas políticas libertárias. Trata-se de um campo acadêmico e político que é por sua vez informado e transformado por essas práticas. Isso faz com que a vontade de transformação social seja estruturante deste campo em que os/as sujeitos/as pesquisadores/as informam a sociedade, agindo sobre o mundo social que os/as cerca. Esta “ação” parte principalmente dos questionamentos que as pesquisas tecem sobre as estruturas que reproduzem representações arcaicas e conservadoras sobre o gênero, a sexualidade, a raça/etnia, a deficiência, a classe, dentre outros marcadores sociais da diferença.

Este artigo tem como objetivo compreender os efeitos da pesquisa acadêmica feminista na construção de políticas públicas, globais e locais, no Brasil contemporâneo. Parte de pesquisas individuais e coletivas realizadas por nossa equipe (MELLO, 2012; FERNANDES, 2011; GROSSI & FERNANDES, 2012) para refletir sobre as implicações do conhecimento produzido por pesquisadoras/es

¹ O presente texto está originalmente publicado na Revista *Ártemis*, v. XX, n.1, p. 10-29, 2013. Agradecemos à equipe editorial da Revista *Ártemis* pela permissão para a republicação deste trabalho.

em contextos de embates políticos. Entendemos, a partir de uma visão ética da Antropologia, que considera que é papel da disciplina contribuir com as populações que estudou, ser fundamental restituir aos grupos estudados o conhecimento produzido na pesquisa de forma a contribuir na melhoria da qualidade de vida de sujeitos/as subalternizados/as no interior de nossa sociedade.

1 Questões Teóricas

1.1 A teoria feminista e o modelo social da deficiência

A “consciência feminista” sobre o fenômeno da deficiência era até recentemente inexistente. No Brasil há uma total falta de preocupação, tanto dos movimentos feministas, no sentido de entender que a questão da deficiência é importante no movimento de mulheres, quanto do movimento de pessoas com deficiência no entendimento de que a perspectiva de gênero cruza a história de vida de mulheres com essa condição (Cf. FERRI & GREGG, 1998; GARLAND-THOMSON, 2002). A aproximação teórica e definitiva adesão às pautas e pesquisas feministas da deficiência se deu com a leitura, em 2004, do texto intitulado “Modelo Social da Deficiência: a crítica feminista” (DINIZ, 2003). Há dois “modelos clássicos” da deficiência, o modelo médico e o modelo social, posto que Pfeiffer (2002) distingue 10 modelos ou paradigmas da deficiência. Em linhas gerais, no modelo médico o foco se centraliza na deficiência da pessoa, objetivando-se a cura ou medicalização do corpo deficiente. No modelo social, a deficiência é vista como o resultado da interação entre um corpo com impedimentos de natureza física, intelectual, mental ou sensorial e um ambiente incapaz de acolher as demandas arquitetônicas, informacionais, programáticas, comunicacionais e atitudinais que garantiriam condições igualitárias de inserção e participação social às pessoas com deficiência (Cf. MELLO & NUERNBERG, 2012: 636). A perspectiva feminista da deficiência pauta-se nas mesmas bases teórico-epistemológicas dos estudos de gênero e feminismo, ou seja, a exemplo da dicotomia sexo(natureza)/gênero(cultura) presente nos estudos de gênero, o modelo social da deficiência fez o mesmo, ao separar lesão de deficiência, resultando na dicotomia lesão (natureza)/deficiência (cultura). Como define Debora Diniz: “lesão, para o modelo social da deficiência, é o equivalente, nos estudos de gênero, a sexo. E assim como o papel de gênero que cabe a cada sexo é resultado da socialização, a significação da lesão como deficiência é um processo estritamente social” (2003: 02). Essa

constatação implica, portanto, na relevância da reflexão da deficiência como uma categoria analítica fundamental para os estudos feministas e de gênero.

Ao questionar as razões da exclusão da dimensão da deficiência por parte do feminismo, María López González (2007) aponta ao menos três temas em que a questão da deficiência, em particular das mulheres com deficiência, põe-se em confronto com a epistemologia feminista, explicando a ausência de estudos sobre as mulheres com deficiência nas análises teóricas, ações e pautas feministas: a imagem social da deficiência em contraste com o modelo de mulher na perspectiva feminista, o desacordo em torno de questões sobre a liberdade reprodutiva e prevenção, e a atenção na comunidade. Prossegue a autora afirmando que apesar dessas divergências, em muitos sentidos os estudos caminham “em orientações confluentes por parte das duas correntes de análise teórica e ativismo político implicadas: feminismo e movimento da deficiência” (*idem, ibidem*: 142). É justamente o fato de existirem pessoas que participam como acadêmicas e ativistas em ambas as correntes e movimentos e, portanto, vêem-se implicadas pessoalmente ora como mulheres ora como pessoas com deficiência nesses debates, o que impulsiona o desenvolvimento de novos enfoques de investigação e novas interpretações sobre a complexa e multifacetada realidade das mulheres com deficiência.

1.2 Teoria social contemporânea: agência, subjetividade e ética

Uma das características epistemológicas da teoria feminista no Brasil é o de ter se constituído, desde sua emergência, como um campo híbrido de produção de conhecimento que informa e forma práticas políticas (PONTES, 1993; GROSSI, 1998, 2004; PEDRO, 2005, 2008a, 2008b; BONETTI & FLEISCHER, 2007a, 2007b; WOLFF, 2008; BARSTED, 2008). Como mostram essas autoras, há muitos momentos nas pesquisas feministas em que os/as sujeitos/as pesquisadores/as, além de investigarem grupos diferenciados de sujeitos/as, informam também a sociedade na qual vivem, agindo sobre o mundo social que os/as cerca. Esta capacidade de *agência* (ORTNER, 2007) da pesquisa feminista parte principalmente dos questionamentos que se tecem nesse campo sobre as estruturas que reproduzem representações arcaicas e conservadoras sobre o gênero, a sexualidade, a raça/etnia, a deficiência, dentre outros marcadores sociais da diferença (GROSSI, 1998; GROSSI & MIGUEL, 2001; FERNANDES, 2009; MELLO & NUERNBERG, 2012).

Nesse sentido, a *reflexividade* (CLIFFORD & MARCUS, 1986; GEERTZ, 1989; GIDDENS, 1991) é uma marca registrada da teoria e pesquisa antropológica contemporânea, por estar associada ao que George Marcus definiu como

movimento de “autocrítica e à busca pessoal, jogando com o subjetivo, o experimental e a ideia de empatia” (MARCUS, 1994: 19). Em relação à teoria feminista, alinhamo-nos com a perspectiva “localizada e parcial” de produção de conhecimento proposta por Donna Haraway (1995), segundo a qual somente o posicionamento crítico é capaz de produzir objetividade na pesquisa. Concordamos com essa autora quando diz que racionalidade e objetividade são temas sensíveis ao poder, e que “o feminismo tem a ver com uma visão crítica, consequente com um posicionamento crítico num espaço social não homogêneo e marcado pelo gênero. A tradução é sempre interpretativa, crítica e parcial” (1995: 31-32).

Reconhecer a importância da *subjetividade* no processo de conhecimento foi outra característica marcante na construção das teorias sociais contemporâneas, no interior das quais a teoria feminista ocupa um lugar privilegiado como sugere Jane Flax (1991). Da mesma forma como também nas etnografias produzidas no campo da Antropologia, o reconhecimento do lugar da subjetividade ganhou destaque na construção do campo teórico na Antropologia contemporânea, como afirma Miriam Grossi: “pensar a relação entre o antropólogo e seus informantes em campo como central na construção de etnografias, conceitos e teorias na Antropologia” (GROSSI, 1992: 07). Este tópico se desdobra em questões como os sentimentos de sofrimento em campo, definido por Roberto DaMatta (1978) como “anthropological blues”, ou sobre a importância de se *estranhar o familiar e tornar o familiar exótico* em contextos urbanos de camadas médias estudados por Gilberto Velho (1978), ou ainda sobre *a busca do outro em si mesmo* estudada por Miriam Pillar Grossi (1992), que têm sido recorrentemente apontadas como centrais na prática etnográfica contemporânea.

Ainda no campo da relação sujeito-objeto em pesquisas antropológicas, questões a respeito das implicações éticas que se colocam junto às populações estudadas foram também alvo de inúmeros debates e reflexões teóricas (COELHO DOS SANTOS, 1998; LARAIA, 1998; MENEZES BASTOS, 1998; VICTORA *et al.*, 2004; FONSECA, 2010). Em grandes linhas esses/as autores/as defendem que se preserve os interesses, direitos e demandas dos grupos estudados, sempre de acordo com os seus padrões culturais. Este artigo se pauta por uma reflexão muito presente nas pesquisas desenvolvidas pela equipe do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) sobre o compromisso ético da Antropologia de devolução do conhecimento aos/às interlocutores/as da pesquisa (ABA, 2012; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2010), problematizando dessa forma o paradigma da dádiva no campo da pesquisa antropológica (MAUSS, 2003). Nossa análise tem como foco o ponto de vista dos/das pesquisadores/as sobre a “devolução dos dados” e seu “papel político” na sociedade brasileira.

Nosso objetivo aqui é refletir sobre “os limites e as possibilidades de pesquisar aquilo em que se está profissional, emocional e existencialmente implicado” (SILVA, 2007: 99). Isso se dá, sobretudo, quando se está envolvido/a, como pesquisador/a, em um contexto que envolve a sua participação em redes, movimentos e organizações sociais relacionadas aos direitos de grupos subalternizados em nossa sociedade como as pessoas com deficiência e LGBTTT.

Apresentamos a seguir algumas “situações reflexivas”, baseadas em pesquisas individuais e coletivas, nas quais refletimos sobre as relações do ato de pesquisar com o de militar e seus desdobramentos teóricos, metodológicos e éticos na construção das teorias feminista e queer no Brasil contemporâneo. Os exemplos que trazemos aqui se pautam em nossas pesquisas nos campos teórico-militantes das lutas políticas feministas ligadas aos estudos sobre deficiência e aos estudos queer e movimento LGBTTT no campo das políticas para mulheres, pessoas com deficiência e LGBTTT.

2 Trajetórias

Tomamos como foco de análise as experiências da primeira autora como pesquisadora no campo dos estudos feministas e de gênero e sua inserção em campo e como militante, como parte de sua pesquisa de mestrado em Antropologia Social e a do segundo autor como ativista LGBTTT e pesquisador sobre políticas públicas contra a homofobia, em diálogo com a terceira autora em sua orientação acadêmica e reflexão teórica produzida no campo das militâncias e teorias queer e feminista desde os anos 1980.

Entendemos, como apontou Peter Fry, que “uma coisa que sempre acontece quando se olha para trás na sua vida [é que] há uma tendência de procurar coerência onde não há”² e por isso sabemos que os elementos das trajetórias, apontados a seguir, são apenas *linhas de fuga* (DELEUZE & GUATTARI, 2004) em busca de coerência no entendimento de nossa produção de *conhecimento situado* (HARAWAY, 1995).

² Citação de depoimento biográfico na “Conversa com o autor: Peter Fry”, realizada durante a 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, em São Paulo, julho de 2012.

2.1 Dos movimentos de pessoas com deficiência à articulação com o movimento LGBTTT

Transitando por várias militâncias em distintos momentos de sua trajetória, Anahi Mello passa da “militância surda”, iniciada em 1992, pela “militância da deficiência” em geral, a partir de 1998 já como estudante de Química da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e posteriormente como estudante de Ciências Sociais da mesma universidade, e por fim se identifica como ativista LGBTTT.

Participou da fundação, em 2004, do Centro de Vida Independente de Florianópolis (CVI-Floripa), o primeiro no Estado de Santa Catarina, tendo sido sua primeira presidenta em duas gestões consecutivas (2004-2006; 2006-2008), tornando-se a primeira pessoa surda a integrar oficialmente o Movimento de Vida Independente no Brasil (MVI)³. Outra importante experiência foi a de ter participado na elaboração e aprovação do Decreto 5.296/2004, que regulamenta as Leis nº 10.048/2000 e nº 10.098/2000, conhecidas como “as leis da acessibilidade”.

A pesquisadora, em sua trajetória acadêmica sempre esteve sob forte influência de um “capital militante” ou, nos termos de Pierre Bourdieu (2001), um *capital social*⁴, marcado por uma grande inserção, desde a juventude, nos movimentos sociais pelos direitos das pessoas com deficiência, tendo participado na condição de delegada ou ativista de importantes eventos nacionais⁵ e internacionais⁶, visando, sobretudo, à capacitação e engajamento na construção de políticas

³ O MVI é constituído por mais de 600 Centros de Vida Independente (CVIs) espalhados em diversos lugares do mundo, inclusive no Brasil (com cerca de 20 CVIs), majoritária e historicamente constituído por pessoas com deficiência física, quase todas elas cadeirantes. A importância do MVI se justifica pela conexão histórica de seu nascimento com os Estudos sobre Deficiência quando alguns de seus ativistas migraram para a academia, vindo a fundar e a consolidar esse campo específico de estudos.

⁴ Segundo Bourdieu, o que constitui o capital social são as redes de relações sociais, que permitem aos indivíduos terem acesso aos recursos dos demais membros de seu grupo, rede ou movimento social.

⁵ Dentre eles a 11ª Conferência Nacional de Direitos Humanos, em Brasília, dezembro de 2008; o I Seminário Nacional de Direitos Sexuais e Reprodutivos e Pessoas com Deficiência, em Brasília, março de 2009; a 2ª Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos de LGBT, novamente em Brasília, dezembro de 2011; o I Encontro Nacional de Políticas Públicas para Mulheres com Deficiência – Narrativas (Quase) Esquecidas: a luta das mulheres com deficiência no Brasil, em São Paulo, abril de 2012, este como uma das organizadoras do evento; e a III Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência, em Brasília, dezembro de 2012.

⁶ Dentre os quais o III Congresso Internacional sobre Desenho Universal – Projetando para o Século XXI, no Rio de Janeiro, 2004, a convite da ONU e da ONG norte-americana *Adaptive Environments*; o V Congresso Ibero-Americano de Informática Educativa Especial, em Montevidéu, Uruguai,

públicas para pessoas com deficiência, em especial aquelas pautadas nas questões de acessibilidade, gênero e sexualidades⁷. Fruto dessa posição no interior do campo dos estudos sobre deficiência, passou a informar teoricamente esse campo de estudos com resultados de pesquisa publicada em Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais da UFSC (MELLO, 2009) e em palestras e artigos.

Como mulher com deficiência, Anahi se viu teórica, emocional e existencialmente implicada nos debates envolvendo os estudos feministas e de gênero e os estudos sobre deficiência e passou a desenvolver sua pesquisa de mestrado em dois espaços acadêmicos que articulam, de forma diferente, porém complementar, as questões de gênero, violência e deficiência⁸. Como parte de sua pesquisa de mestrado e como pesquisadora de projeto coletivo do NIGS, dirigido por Miriam Pillar Grossi e Felipe Bruno Martins Fernandes, Anahi participou da III Conferência Nacional de Políticas para Mulheres como pesquisadora e da II Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos de LGBT como delegada representante do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos de LGBT (CNCDD-LGBT).

2.2 *Da militância pela livre orientação sexual à teoria feminista*

Felipe Fernandes iniciou sua trajetória no campo dos estudos lésbicos e gays, durante a juventude, nos movimentos sociais como um dos membros fundadores em 2001 do Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual (CELLOS), com sede em Belo Horizonte, hoje uma das mais representativas organizações LGBTTT do Estado de Minas Gerais. Como Anahi, sua participação no movimento em Minas Gerais foi anterior à sua formação teórica no campo dos estudos

2005; o *Seminário Internacional Bioética, Deficiência e Direitos Humanos*, em São Paulo, 2006; o *Inter-American Development Bank: Training to Empower Youths with Disabilities from Latin America and Caribbean Countries*, em Bangkok, Tailândia, 2005; o *4th International Women's Institute on Leadership and Disability*, em Eugene, EUA, 2008, onde tomou conhecimento de perspectivas globais da deficiência na atualidade, inclusive em *Disability Feminism*; e a *XXV The International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association World Conference*, em São Paulo, dezembro de 2010. Destacamos ainda que a participação nesses três últimos eventos foi precedida de um rigoroso processo seletivo entre candidatas/os de vários países do mundo.

² Ver, por exemplo, a produção textual de sua autoria em Mello (2008: 77-79), a participação e entrevista em Resende & Resende (2010: 137-145) e a simples referência ou menção ao nome, alusiva à sua colaboração ou participação em Brasil (2010: 429; 2011: 06) e em Mapurunga *et. al.* (2012:16).

⁸ Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), do Departamento de Antropologia e pioneiro em pesquisas sobre gênero e violências (GROSSI *et al.*, 2006), e o Núcleo de Estudos sobre Deficiência (NED), este último vinculado ao Departamento de Psicologia, ambos na UFSC.

feministas e dos estudos lésbicos e gays. No entanto, foi a experiência militante na organização de edições da Parada do Orgulho LGBT na capital mineira e a representação LGBTTT na IX Conferência Nacional de Direitos Humanos (2004)⁹, bem como a participação no projeto “Diálogos Estratégicos” em que a Rede Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos (RFS) buscou dialogar suas agendas e pautas com outros movimentos sociais, que iniciou seu contato com o campo dos estudos feministas brasileiros.

Foi a partir dessas primeiras experiências militantes que, em 2004, aprovado no mestrado em Educação Ambiental da Fundação Universidade Federal do Rio Grande (FURG), decidiu debruçar-se teoricamente sobre “a constituição da identidade ativista homossexual” (Fernandes, 2007). Tratou-se, nesta primeira pesquisa acadêmica, de se refletir sobre a experiência militante anterior no movimento LGBTTT como uma experiência geracional e politicamente situada no processo político brasileiro dos primeiros anos do governo Lula. Foi também nesse período que participou, já informado por teorias feministas e estudos lésbicos e gays, da aprovação da primeira lei que instituiu o Dia de Combate à Homofobia em um calendário oficial no Brasil, no município de Rio Grande/RS, em 2006, pauta originária do Comitê IDAHO¹⁰ na França, que se tornou objeto de pesquisa de doutorado. Durante a realização da pesquisa doutoral, o Brasil encontrava-se em um momento de efervescência e consolidação de agendas anti-homofobia pelos governos federal, estaduais e municipais. Era o início do segundo governo Lula cujas ações de combate à homofobia marcaram as duas gestões. A pesquisa se inicia em 2007 logo após a conclusão do projeto piloto do curso de formação semi-presencial “Gênero e Diversidade na Escola” que se tornou o modelo de formação de professores em gênero, raça e sexualidade do Ministério da Educação.

Defendida em 2011, a tese de doutorado de Felipe, “A Agenda Anti-Homofobia na Educação Brasileira (2003-2010)”, buscou compreender como o “combate à homofobia” se tornou um tema central de políticas públicas durante o governo Lula no Brasil, ancorando-se numa perspectiva interdisciplinar de base feminista (Fernandes, 2011). Durante o trabalho de campo, cujo lócus privilegiado de análise foi o Ministério da Educação, foram tabulados documentos (notícias, editais, livros, etc.) do campo de produção de políticas públicas de combate à homofobia, bem como foram observados eventos dessa agenda política durante a segunda gestão do governo Lula. Os desdobramentos da pesquisa concluíram que a

⁹ Primeira conferência da política social do governo Lula, tema que viria a ser o objeto de sua tese de doutorado realizada no PPGICH/UFSC e defendida em 2011.

¹⁰ Sigla para *International Day Against Homophobia and Transphobia*.

homofobia, como categoria teórica e política, atravessou um longo período histórico em sua definição, até alcançar hegemonia nas políticas públicas que beneficiam as populações LGBTTT no Brasil.

No que tange à perspectiva interdisciplinar de base feminista a pesquisa doutoral entendeu o campo de lutas políticas LGBTTT como desdobramentos das reflexões sobre gênero dos feminismos de segunda onda (PEDRO, 2008b; FERNANDES, 2009). Nesta lógica dos desdobramentos foi possível comprovar a priorização de uma “agenda negativa” de combate às violências em detrimento de uma “agenda positiva” de promoção de direitos sociais (Cf. UZIEL, 2006). No que tange às agendas feministas e de políticas para as mulheres, podemos compreender o Brasil contemporâneo como tendo deslocado as formas discursivas com as quais representa os temas da violência doméstica (BLAY, 2003). Nos anos 1980 com as políticas contra a violência contra as mulheres o tema da violência passou a informar a estratégia central das agendas militantes e governamentais dos feminismos (BANDEIRA, 2009). O tema da violência alcança prioridade máxima no “*II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres*” (II-PNPM) na gestão da ministra Nilcéa Freire na Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) do governo federal (BANDEIRA, 2005). Nesse sentido, as agendas feministas de combate às violências podem ser consideradas condição de possibilidade da construção da categoria “homofobia” no Brasil como categoria hegemônica de políticas públicas voltadas às populações LGBTTT.

3 Pesquisando e Militando

3.1 Extensão universitária e ações contra a homofobia em Florianópolis

As datas comemorativas relacionadas às agendas anti-homofobia e de promoção da cidadania LGBTTT foram estratégias do movimento durante toda a década de 2000, com a instituição do dia 29 de janeiro – Dia da Visibilidade Trans (Lino *et al.*, 2011), 29 de agosto – Dia da Visibilidade Lésbica (SELEM, 2007), dentre outras.

Em março de 2007, ao ingressar no doutorado, juntamente com pesquisadoras e pesquisadores do NIGS, Felipe passou a organizar atividades que vieram a definir seu projeto de doutorado. A primeira foi a “Tribuna Livre com Luana Cottroffi” que contou com a participação da então vereadora Ângela Albino (PCdoB/SC), que imediatamente, em junho de 2007, aprovou a Lei Municipal e

no ano seguinte, já como deputada estadual de Santa Catarina, a Lei Estadual que instituiu o 17 de maio nos calendários oficiais de Florianópolis e Santa Catarina. A segunda foi a vigília em frente à catedral da Praça XV em que lembramos as vítimas letais da homofobia¹¹, inspirando-nos em manifestações similares feitas desde a década de 1980 pelo movimento feminista em protesto contra os assassinatos de mulheres. A terceira foi a realização, no quadro da rede de pesquisa *Parceria Civil e Homoparentalidade*, em setembro de 2007 na UFSC, do “Seminário Homofobia e Identidades LGBTTTT”, na qual iniciou-se uma articulação entre pesquisadores/as do campo de estudos de gênero e sexualidades com militantes de movimentos e gestores de políticas públicas nacionais. Todas estas ações, realizadas pela equipe do NIGS, resultaram na criação, em 2008, do Concurso de Cartazes sobre Homofobia, Lesbofobia e Transfobia nas Escolas, hoje uma política pública do município de Florianópolis e em sua quinta edição em 2013.

A experiência militante anterior de Felipe no campo das questões LGBTTTT trouxe à equipe acadêmica uma nova forma de posicionamento político e articulação mais efetiva das pesquisas realizadas pela equipe com as demandas sociais no campo das questões de gênero e sexualidade.

Da mesma forma, o ingresso de Anahi no grupo nos exigiu uma nova postura frente às questões da deficiência, que até então eram percebidas pela equipe apenas no campo teórico. Questões “simples” para nós, como a forma de falar ocultada por microfone ou com a mão na boca, se tornaram um problema pela equipe. Sua presença nos exigiu a incorporação efetiva do marcador social da deficiência no campo conceitual de nossa pesquisa.

A articulação dos dois pesquisadores com os movimentos LGBTTTT e de pessoas com deficiência, assim como com ONGs e instituições públicas, estimulou o NIGS a ampliar seus projetos coletivos com mais ênfase no campo da educação. Dando continuidade a projetos anteriores de formação de movimentos sociais e gestores públicos no campo dos estudos feministas e de gênero, iniciamos em 2007, paralelamente dois projetos: um de pesquisa e um de extensão. O projeto de pesquisa resultou da integração de dois editais: um do Programa Nacional DST/AIDS do Ministério da Saúde e visou compreender como as temáticas da iniciação sexual e da homossexualidade eram vivenciadas e percebidas em escolas públicas e outro sobre como a disciplina de ensino religioso abordava as mesmas temáticas. Ambas as pesquisas, realizadas de forma articulada, foram feitas em 5 regiões do Estado de Santa Catarina. O projeto de extensão, denominado Oficinas

¹¹ Excerto disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=LvGXm8JDkR4>.

Papo S3rio, teve como foco a sensibiliza33o de estudantes do ensino m3dio e fundamental para quest3es de g3nero, viol3ncias e sexualidade e, por quest3es log3sticas, ficou centrado em escolas da Grande Florian3polis.

No segundo semestre de 2011 o NIGS participou ativamente da organiza33o da I Confer3ncia Municipal LGBT de Florian3polis, realizada na c3mara de vereadores da capital catarinense. Sob a responsabilidade legal da Coordenadoria Municipal da Mulher, a confer3ncia envolveu uma s3rie de etapas e m3ltiplas tarefas. Ao NIGS coube a escrita do texto-base da confer3ncia, que se converteu, ap3s a realiza33o da mesma, no I Plano Municipal de Pol3ticas e Direitos Humanos de L3sbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transg3neros (Decreto n3 9998, de 21/05/2012). O texto-base, dividido em eixos tem3ticos, foi distribuído entre os integrantes do NIGS que contribuíram com textos quando poss3vel e de acordo com seus interesses principais de pesquisa relacionados às suas investiga33es individuais. Os integrantes do NIGS que participaram dessa escrita sob a coordena33o da terceira autora deste trabalho foram Anna Amorim, Anahi Mello (que dentre suas contribui33es escreveu um eixo sobre defici3ncia), Bruno Cordeiro, Cl3udia Nichnig, F3tima Weiss de Jesus, Felipe Fernandes, Giovanna Triñanes, Let3cia Barreto e Vinicius Kauê. Nesse sentido, a constru33o de uma pol3tica p3blica mobilizou no NIGS n3o apenas aqueles integrantes que se identificavam mais fortemente com o ativismo pol3tico, mas tamb3m pesquisadoras/es formadas/os em Antropologia que prontamente se comprometeram na constru33o de uma pol3tica p3blica in3dita no munic3pio.

3.2 *Pesquisando as confer3ncias de pol3ticas para mulheres: neutralidade e engajamento*

Uma segunda experi3ncia de pesquisa coletiva, realizada pelo NIGS no segundo semestre de 2011, foi o projeto de monitoramento das pol3ticas p3blicas para mulheres, atrav3s do acompanhamento das confer3ncias estaduais e nacional de pol3ticas para mulheres, *situa33o etnogr3fica*¹² que envolveu uma equipe de 40 pesquisadores/as e que levou 24 estudantes de gradua33o, mestrado e doutorado para realizar observa33o participante na 3ª Confer3ncia Nacional de Pol3ticas para Mulheres, em Bras3lia, dezembro de 2011. Relatamos a seguir duas situa33es vividas por nossa equipe nas quais os conceitos de *neutralidade* e de *distanciamento* se

¹² Segundo Oliveira (2004: 16), “o campo precisa ser entendido enquanto uma verdadeira “situa33o etnogr3fica” [...], onde os atores interagem com finalidades m3ltiplas e complexas, partilhando (ainda que com vis3es e intenc3es distintas) de um mesmo tempo hist3rico”.

mostraram difíceis de serem seguidos. A primeira, ligada ao embate final na plenária em torno da defesa pela descriminalização do aborto e vivida intensamente pela maioria da equipe de pesquisadoras/es envolvidas/os no projeto e a segunda, através do relato de Anahi, que era uma das pesquisadoras da equipe, sobre os desafios e contradições que viveu nesse espaço político, no qual era reconhecida como militante, ao ocupar a posição de pesquisadora.

3.2.1 Posicionando-se pela descriminalização do aborto

A Conferência Estadual de Políticas para Mulheres de Minas Gerais aconteceu entre os dias 17 e 19 de outubro de 2011, no SESC Venda Nova, em Belo Horizonte/MG. Foi a terceira conferência realizada no estado e teve como tema “Uma questão de direitos humanos”. Foi organizada pela CEPAM – Coordenação Especial de Políticas Públicas para Mulheres, da Secretaria de Estado do Desenvolvimento Social (SEDESE), chefiada por Eliana Piola. Teve a participação de 957 pessoas, incluindo-se delegadas, convidadas e observadoras. Foram delegadas governamentais 41 pessoas do governo estadual e 241 pessoas de governos municipais. Teve ainda a participação de 558 delegadas da sociedade civil. Ao total fizeram-se representar na conferência 241 municípios das 19 regiões administrativas da SEDESE. Fizeram-se presentes muitas instituições, divididas entre organizações de mulheres, organizações feministas (incluindo-se organizações específicas de mulheres negras, lésbicas, etc.), mulheres empreendedoras e trabalhadoras, sindicatos e centrais de trabalhadoras, conselhos municipais, etc. Essa conferência apresentou um grau elevado de discussão feminista com pautas clássicas do feminismo em disputa. Foram registrados também vários conflitos envolvendo delegadas “da capital” e delegadas “do interior”. Houve grande tensão entre a organização da conferência e as delegadas. A questão do aborto foi a principal tensão na plenária final, dividida entre as feministas pró-aborto e as delegadas contrárias à sua descriminalização, tendo sido aprovada a proposta pela descriminalização do aborto por 104 votos a favor e 100 contra.

Para além de várias pequenas situações de tensão ocorridas em todos os espaços da conferência, nos deteremos aqui na análise da descriminalização do aborto que tomou uma proporção tensa nos momentos finais do último dia da conferência nacional, durante a votação da plenária final, refletindo de forma interessante as forças políticas entre feministas e não feministas e as concepções de políticas para mulheres em disputa atualmente no Brasil. O debate, surgido na plenária final, apontou para uma série de questões relativas ao ideário feminista,

influência religiosa na vida política, pragmatismo na aplicação de políticas públicas para mulheres e uma longa reflexão sobre o papel que a temática do aborto tem na sociedade brasileira que não nos limitaremos a discorrer em profundidade aqui. Mesmo que a temática só tenha aparecido de forma mais intensa nos GTs e na plenária final, ela esteve presente durante toda a conferência, desde a abertura quando no momento em que a presidenta Dilma disse que “Somos aquela parte da população com capacidade de gerar vida”, ouviu-se um grito na plateia pedindo para “legalizar o aborto já”. Para ilustrar o clima emocional e de luta política da plenária, colocamos alguns trechos dos diários da equipe de pesquisadoras/es que ilustram as posições contra o aborto:

“No meio da discussão, uma mulher que clamava por vida pediu a palavra e discorreu sobre o erro daquela aprovação, tirou de seu bolso um pequeno feto de plástico e afirmou: “É isso que vocês estão matando!”” (Diário pesquisador 3)

“Vi duas mulheres chorando, falando que em nome de Jesus vão conseguir acabar com esse desvio do mundo, acabar e criminalizar o aborto.” (Diário pesquisadora 4)

“Uma mulher mais velha que está atrás de mim, da AMB fala que a questão de descriminalização do aborto era tema de dez anos atrás. Hoje esta proposta não serve mais.” (Diário pesquisadora 5)

“Escutamos uma conversa super representativa de duas mulheres negras, representantes quilombolas, sobre o aborto. Uma, favorável ao aborto disse para a delegada ao lado, contrária ao aborto: “eu sou a favor e tu?”. Depois disso ela pediu que a delegada contrária ficasse quieta em sua exposição contra a descriminalização do aborto, finalizando a discussão com a seguinte frase: “fica quieta. Sabe por quê? Porque as [mulheres] que morrem [nos abortos clandestinos] são as negras como a gente”. Depois disso a delegada favorável levantou a blusa e mostrou uma profunda cicatriz no ventre, dizendo: “quase morri de infecção.”” (Diário pesquisadora 6)

Em linhas gerais, é importante sublinhar que a disputa semântica entre a demanda por “descriminalização”/“legalização” do aborto se dá no interior do campo do feminismo e engaja apenas parte das mulheres delegadas presentes na conferência, muitas delas claramente contra qualquer mudança em relação à legislação do aborto, estas últimas articulando fortemente discursos religiosos em “defesa da vida”. Conforme observado, a defesa da descriminalização do aborto

acabou se confundindo com as posições mais conservadoras que desejam inclusive a mudança dos dispositivos legais que autorizam o aborto em casos de risco de vida para a mãe e de estupros. Aparentemente a temática da descriminalização do aborto foi vista por parte significativa das relatoras como uma estratégia do grupo mais “pragmático”, para quem o “possível” nesse momento político esteve em contraposição a um grupo mais “idealista”, que “deseja o impossível”. Nesse embate escutou-se muitas acusações de manipulação das decisões dos GTs por parte das relatorias, acusação que apareceu ao longo da plenária final em relação a vários temas.

3.2.2 *Posicionando-se na defesa dos direitos das mulheres com deficiência*

As situações *etnográficas* deflagradas durante o trabalho de campo, seja explicitamente como pesquisadora, seja de forma mais implícita nas situações onde estava representando o movimento, nas conferências estaduais, governamental e nacional de políticas para as mulheres e nas conferências LGBT¹³, implicaram no enfrentamento de questões éticas referentes ao estranhamento e distanciamento crítico necessário para “produzir objetividade na pesquisa”.

Como havia sido eleita delegada pelo NIGS¹⁴, mas também estava integrando a equipe do projeto de pesquisa sobre as conferências para mulheres,

¹³ Minha participação nessas conferências esteve entrelaçada a dois papéis sociais distintos: o de pesquisadora e o de delegada/ativista. Como delegada, participei da III Conferência Municipal da Mulher de Florianópolis, da I Conferência Municipal de Políticas Públicas e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros de Florianópolis, da II Conferência Estadual de Políticas Públicas e Direitos Humanos da População LGBT de Santa Catarina, em Florianópolis/SC, e da II Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos de LGBT, em Brasília/DF.

¹⁴ Embora na III Conferência Municipal da Mulher de Florianópolis eu tenha representado o Instituto de Estudos de Gênero (IEG/UFSC), o NIGS é um dos vários núcleos de pesquisa sobre gênero da UFSC vinculados ao IEG. Como pesquisadora, integrei a equipe do NIGS no projeto de pesquisa “Um Estudo Interdisciplinar sobre o II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (II-PNPM) e a III Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (III-CNPM)”, projeto coordenado pela Prof^a Dr^a Miriam Pillar Grossi no qual observei as seguintes conferências: III Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres de Santa Catarina, em Florianópolis/SC, III Conferência Estadual de Políticas para as Mulheres da Bahia, em Salvador/BA, II Conferência Governamental de Políticas para as Mulheres, em Brasília/DF, e III Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, novamente em Brasília/DF. O objetivo desse estudo foi analisar o desenho institucional do II-PNPM, suas estratégias de gestão e implementação, bem como identificar o processo político da III-CNPM, com ênfase nos avanços e desafios da implementação do II-PNPM.

enfrentei uma tensão sobre meu lugar em campo, advinda da mistura de papéis sociais nessas conferências.

Minha orientadora, Prof^a Miriam Grossi, ao convocar-me para integrar a equipe do NIGS que observaria a III Conferência Estadual de Políticas para Mulheres de Santa Catarina, em Florianópolis, havia me alertado sobre o fato de que eu não poderia ser delegada e pesquisadora ao mesmo tempo. Entre a liberdade de escolha para atuar como pesquisadora ou como delegada, ponderou-se que caso fosse eleita para a etapa nacional da conferência, não poderia participar da equipe de observadoras/es do NIGS, justamente pelas implicações éticas desse duplo papel. Resolvi que decidiria sobre isso assim que chegasse no hotel, onde se realizaria a conferência estadual de políticas para mulheres em Santa Catarina. Bolei uma estratégia de dupla identidade, para ir à conferência preparada tanto como pesquisadora quanto como delegada:

“Após tomar brevemente meu café da manhã, resolvi descer mais uma vez. Falei com uma pessoa da organização sobre a minha condição de pesquisadora do NIGS e delegada suplente pelo município de Florianópolis, avisando que estaria à disposição delas em caso de falta da titular. Ficou combinado que eu esperaria por essa definição até as 14h do dia, horário-limite para que as delegadas titulares eleitas em seus respectivos municípios se inscrevessem para concorrer à etapa nacional. Precisei esclarecer essa questão para evitar qualquer problema no decorrer da conferência sobre o meu “duplo lugar”, isto é, de pesquisadora e ativista/delegada suplente. Inclusive, seriedades ou brincadeiras à parte, já vinha à conferência preparada para qualquer surpresa ou “emergência” nesse sentido: como os/as demais colegas, eu estava portando a mesma camiseta roxa com a logomarca “NIGS 20 anos” em cor verde, que identificava nossa condição de pesquisadoras/es naquele espaço, ao mesmo tempo em que por baixo dela portava outra camiseta, pessoal, estilo regata, mais fina e de cor lilás, que identificaria meu papel ativista e só seria “acionada” caso eu precisasse tirar a primeira a qualquer momento.” (Diário de Campo, 21/10/2011).

No fim, apesar de ter sido chamada para atuar como delegada, diante das oportunidades acadêmicas para observar também os movimentos de mulheres com deficiência de diferentes partes do Brasil, acabei abdicando de meu papel de delegada para atuar como pesquisadora. Ainda assim, particularmente nos espaços da conferência estadual de Santa Catarina, meu estado, e da conferência nacional, em vários momentos fui reconhecida como militante por algumas das delegadas ali presentes, a partir da frase mais recorrente “Posso tirar uma foto com você?”. Outras expressões frequentes dirigidas a mim eram: “Você é famosa!”

“Você vai se candidatar delegada para a nacional?”. Fiquei mais surpresa com os pedidos de fotos, supondo já saberem quem eu era, apesar de nunca tê-las visto na vida. Depois soube que elas sabiam muito de mim, eu era conhecida em suas terras devido à minha participação, em 2005, em um documentário sobre o delicado tema da violência sexual infanto-juvenil intrafamiliar¹⁵. Ou seja, para além de pesquisadora e ativista, tratava-se de uma mulher com deficiência que no passado denunciou situações de violências vividas durante a sua trajetória de vida¹⁶. A outra explicação para o imediato reconhecimento da condição militante deve-se à presença, nessas conferências, de delegadas que são parte integrante da minha base ativista, tanto as do movimento de mulheres com deficiência quanto as do movimento LGBT¹⁷. Especialmente entre as delegadas integrantes do movimento de mulheres com deficiência, vivenciei alguns momentos de “saia justa” (BONETTI & FLEISCHER, 2007b), porque uma delas pediu a minha participação direta, claramente como ativista, em duas manifestações políticas. A primeira na manifestação das “Mulheres Defeis Vadias”¹⁸, denominação dada em alusão à Marcha das Vadias, protestando contra todas as formas de violência sexista e a segunda foi a demanda de meu apoio aos protestos referentes à falta de acessibilidade física nos quartos dos hotéis para mulheres com deficiência física e de acessibilidade à comunicação e à informação para mulheres com deficiência sensorial no próprio espaço físico da conferência nacional de políticas para mulheres. É sobre este último ponto, a luta pela acessibilidade como pauta do movimento de mulheres com deficiência, que reflito a seguir.

3.2.3 *Acessibilidade: demanda política e contribuição teórica*

A pauta da acessibilidade na III Conferência Nacional de Políticas para Mulheres (III-CNPM) mostrou-se de grande importância por duas razões: tanto

¹⁵ FLOR de Pessegueiro. Direção: Ângela Bastos. Produção: Juraci Perboni. Florianópolis: Funcine (2005). Documentário em DVD (26 min), colorido.

¹⁶ Logo após a minha entrada nas Ciências Sociais, meu momento para este tema tem sido o de me posicionar desde um outro lugar, a de alguém que hoje é capaz de perceber com muito mais complexidade o fenômeno da violência de gênero. Por outro lado, sei também que por mais que eu faça um esforço para separar esses papéis, na verdade, eles se entrelaçam, ganhando em cada momento um peso distinto, sem precisar recorrer a detalhes do processo, dizer apenas a essência do que tem que ser considerado na análise do fenômeno, exatamente para que prevalecessem minhas escolhas teórico-metodológicas.

¹⁷ Vale mencionar também a minha condição de conselheira titular do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos LGBT (CNCD-LGBT), representando a Articulação Brasileira de Lésbicas (ABL) até março de 2013.

¹⁸ Devido ao ínfimo número de delegadas com deficiência presentes naquele momento, a manifestação acabou não se concretizando.

pela própria condição de mulher surda da pesquisadora, mas também pela necessidade como pesquisadora de se ter as condições mínimas de acessibilidade comunicacional para observar as conferências, em igualdade de condições com as/os demais colegas sem deficiência.

Esse aspecto, a acessibilidade, foi uma das principais diferenças notadas entre o desempenho em observar, como pesquisadora, a III-CNPM e em atuar como delegada/militante na II Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos de LGBT (II-CNPLGBT)¹⁹, posto que nesta última havia à disposição todo um apoio humano e logístico para que pessoas com deficiência auditiva pudessem acompanhar todas as mesas e debates da II-CNPLGBT, inclusive com legenda em tempo real²⁰. Muito provavelmente também a posição hierárquica no interior do movimento, ligada à representação enquanto conselheira titular do Conselho Nacional LGBT explica em parte essa diferença de tratamento em relação aos recursos de acessibilidade disponíveis nas duas conferências nacionais²¹.

Junto com essa diferença nas condições de acessibilidade das duas conferências, pude fazer uma reflexão concreta sobre este duplo papel de teórica e militante, em relação à forma como propus e defendi na plenária a incorporação da palavra *capacitismo* nos documentos finais da III Conferência Nacional de Políticas para Mulheres e da II Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos de LGBT. *Capacitismo* é um neologismo para se referir ao preconceito contra as pessoas com deficiência (PEREIRA, 2008).

Na III-CNPM, em uma espécie de “observação participante ativa”, observei e acompanhei o tempo todo lá na frente do auditório uma colega de ativismo no movimento de mulheres com deficiência, aguardando seu momento de se manifestar em relação à proposta nº 71 do bloco 3, referente à autonomia cultural das mulheres, que transcrevo na íntegra: “Promover a formação inicial e continuada de gestores/as, servidores/as públicos e profissionais da educação dos diversos

¹⁹ A abertura da II-CNPLGBT ocorreu no dia do encerramento da III-CNPM, portanto ambas as conferências aconteceram praticamente na mesma semana de dezembro de 2011, em Brasília/DF.

²⁰ Acompanhei todos os debates e votações da plenária no auditório principal por meio da transcrição eletrônica da fala em tempo real, projetada em uma televisão de cerca de 40 polegadas. Para essa finalidade, é usada a estenotipia, uma técnica de digitação bastante superior à datilografia e taquigrafia. O profissional estenotipista transcreve audiências, debates, palestras, etc., para o formato de texto escrito/digitalizado com a mesma velocidade em que é falado, e simultaneamente. Para esse procedimento é usado o estenótipo, um teclado especial com 24 teclas, podendo todas essas teclas serem batidas ao mesmo tempo, oferecendo uma infinidade de combinações, ao contrário de um computador ou de uma máquina de escrever nos quais se tecla letra por letra.

²¹ O pedido por acessibilidade comunicacional na II-CNPLGBT tinha sido reforçado também por mim durante minha participação em uma das reuniões do CNCD-LGBT no ano de 2011.

níveis de ensino para uma educação inclusiva, não-sexista, não-racista, não-lesbofóbica e não-transfóbica (LDB 9.394/96 e Eixo 9 do II PNPM), garantindo recursos do Plano Pluri Anual 2012-2015”. Dada a palavra, ela fez o pedido para que se incluísse depois da palavra *não-racista* a expressão *não-capacitista*, que vem de *capacitismo*. A proposta foi apoiada por algumas lésbicas que foram para a frente da plenária, em apoio à sua intervenção, mas a introdução da categoria *capacitismo* não foi aceita e incorporada no documento da conferência.

Analisando as razões dessa resistência à incorporação da palavra *capacitismo*, observei a intervenção de uma representante da área da deficiência do governo federal que manifestou discordância com esse termo, justificando que a *Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência* já comportava a questão da discriminação contra as pessoas com deficiência. Fui então chamada ao debate em privado, já sem distinção entre minhas duas posições de pesquisadora e militante e expliquei que apoiava a proposta da colega, afirmando que se trata apenas de uma tentativa de visibilizar com esse termo a existência de uma forma de opressão contra as pessoas com deficiência. Disse-lhe que compreendia por que toda palavra nova e “fora de moda” primeiro costuma trazer resistências, inclusive às pessoas de um mesmo movimento ou segmento. Notei a resistência da gestora jurista sem uma “consciência feminista” para entender a intenção política do termo e percebi que mesmo sem querer a condição de pesquisadora estava acoplada, ainda que implicitamente, a uma intenção militante, uma vez que ajudava a visibilizar, por meio da pesquisa etnográfica, um grupo silenciado (Carvalho, 2002) que, não por “coincidência”, a própria pesquisadora faz parte. De outro lado, na II-CNPLGBT, já sem o peso do compromisso ético de meu papel de pesquisadora, atuando “livremente” na condição de delegada, consegui que aprovassem a inclusão da palavra *capacitismo* nas diretrizes de pelo menos quatro eixos (Eixo do Enfrentamento ao Racismo, Sexismo e Homo/Lesbo/Transfobia, Eixo da Saúde, Eixo do Orçamento e Eixo do Esporte), tendo ainda a oportunidade de defender a proposta na plenária final com minha última palavra, haja vista que pediram uma “questão de esclarecimento”, no sentido de explicar o significado de *capacitismo*.

3.2.4 Políticas públicas para mulheres com deficiência

De modo geral, constatamos que a questão de gênero não é considerada um tema prioritário nas discussões dos movimentos sociais da deficiência. Do mesmo modo, nas pautas feministas e nas políticas governamentais para mulheres, o recorte da deficiência se encontra em processo de construção, estando ou

praticamente ausente ou sendo mencionada apenas pontualmente na maior parte das vezes, sem a necessária discussão e aprofundamento que esse tema exige. No final de novembro de 2012 houve uma reunião em Brasília, a convite da Secretaria de Políticas para Mulheres, com o objetivo de discutir as principais lacunas de ações, avanços e desafios na implementação das políticas públicas para mulheres com deficiência no Brasil, além de definir uma proposta de “roda de conversa” sobre temas pertinentes às mulheres com deficiência para a programação da III Conferência Nacional dos Direitos da Pessoa com Deficiência, em Brasília, entre os dias 03 a 06 de dezembro de 2012. Todo esse cenário político apontado reflete um panorama que é próprio dos movimentos sociais da deficiência, onde a “consciência feminista” está bastante ausente e, conseqüentemente, contribui para o tímido avanço desse debate nos espaços feministas, no sentido de conscientizar as feministas de que a dimensão da deficiência é importante e diz respeito a todas as pessoas e não somente a quem possui uma deficiência. É, portanto, nesse contexto que constatamos que a intervenção enquanto pesquisadora feminista com deficiência se fazia necessária nos dois sentidos, tanto para o campo feminista quanto para o da deficiência. Nesse sentido, foi também com a intenção de legitimar as pautas e demandas das mulheres com deficiência por políticas públicas de gênero que Anahi usou sua condição de mulher com deficiência e seu referencial militante para antecipar os referenciais teóricos sobre questões da deficiência por meio da produção escrita, junto com seu co-orientador de mestrado, do artigo “Gênero e Deficiência: interseções e perspectivas” (MELLO & NUERNBERG, 2012), cuja principal originalidade está na composição em língua portuguesa da peça de revisão da literatura nacional e internacional acerca do debate feminista sobre a deficiência. Esse trabalho intelectual se configura também em uma “forma de ativismo” (HOOKS, 1995) e é a primeira e definitiva tentativa de suprir essa lacuna, tanto para o campo político do segmento da deficiência quanto para os estudos feministas e de gênero, posto que o que está em jogo é a ausência de um mergulho mais significativo sobre os fundamentos epistemológicos do campo dos estudos sobre deficiência, em especial em sua vertente feminista. Como Mello e Nuernberg (2012) argumentam, tais fundamentos remetem a noções bastante centrais em torno da corporalidade, da interdependência e da transversalidade e interseccionalidade da deficiência, nem sempre pensadas em suas tensões e implicações teóricas e metodológicas no campo dos estudos feministas e de gênero.

No que tange às políticas públicas para mulheres com deficiência constatou-se a invisibilidade das mulheres com deficiência no Plano Pluri Anual (PPA)

fornecido na 3ª Conferência Nacional de Políticas para Mulheres²². Nesse material são listadas as prioridades de ação governamental e os programas a serem executados por vários ministérios e secretarias, com seus objetivos e metas destacados. Em nossa análise, constatou-se a pouca referência a programas da Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência (SNPD) em diálogo com a Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM). Por exemplo, a questão da deficiência e trabalho aparece no item “Programa: 2071 – Trabalho, Emprego e Renda”, “objetivo 0287” (sem citação de página), quando faz referência a vários públicos-alvo das metas desse objetivo, dentre eles os “afrodescendentes, mulheres, jovens e **pessoas com deficiência**”, sem a citação específica “mulheres com deficiência”. Ao analisar com mais cuidado esse material e o anexo I do PPA 2012-2015, mais amplo e disponível no site do Ministério do Planejamento, observa-se que na parte referente às políticas para mulheres, no caso o “Programa: 2016 – Políticas para as Mulheres: Enfrentamento à Violência e Autonomia”, há somente duas referências a mulheres com deficiência: 1) o “objetivo 0932”, que trata de “Fortalecer e apoiar a implementação da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher, visando à melhoria das condições de saúde das mulheres, sendo resguardadas as **identidades e especificidades** vinculadas às questões de raça/etnia, de geração, de orientação sexual e de **mulheres com deficiência**”, onde dentre as metas desse objetivo está o de “Criar grupo de trabalho interministerial visando a formular políticas de adequação dos equipamentos utilizados no âmbito do SUS para o atendimento de **mulheres com deficiência** e levantamento de demais necessidades”; e 2) o “objetivo 049S”, ao reportar a “Promover atendimento às mulheres em situação de violência por meio da ampliação, capilarização, fortalecimento, qualificação e integração dos serviços da Rede de Atendimento às Mulheres em Situação de Violência e a produção, sistematização e monitoramento dos dados da violência praticada contra as mulheres no Brasil”, em que uma das metas é a “capacitação permanente da Rede de Atendimento e dos/as Operadores/as do Direito sobre a Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340/06) e as questões da violência contra as mulheres, incluindo a violência sexual, a exploração sexual e o tráfico de mulheres, assegurando as **especificidades** geracionais, de orientação sexual, de **pessoas com deficiência**, de raça e etnia e das mulheres do campo e da floresta”.

²² Ocorrido em Brasília nos dias 12 a 15 de dezembro de 2012, sob o título de “Plano Brasil – PPA 2012-2015: agendas transversais de políticas para mulheres”.

4 Errâncias finais

Para finalizar retomamos a reflexão inicial sobre o papel do engajamento e da militância quando se pesquisa movimentos sociais dos quais se é integrante, seja organicamente como liderança, seja como apoio estratégico quando se opta pela posição de distanciamento do objeto estudado.

4.1 Teoria e militância: poder de perícia e poder referente

Para refletir sobre a articulação entre pesquisar e militar distinguimos dois estilos de liderança, já levantados por Mello (2012): *poder de perícia* (uso do conhecimento teórico na ação militante) e *poder referente* (ser referência pela experiência militante para os outros). Cada um deles, à sua maneira, coloca o/a pesquisador/a em um tipo particular de relação com suas/seus interlocutoras/es em situações de ação política.

Nas pesquisas citadas de Anahi, observamos que havia uma diferença na forma em que era reconhecida e demandada em cada uma das conferências. Nas conferências de políticas para mulheres havia um reconhecimento de Anahi como ativista importante e ela foi seguidamente interpelada para aparecer em fotografias, o que era uma das delegadas registrarem ter conhecido “pessoas importantes” e assim se legitimarem em suas respectivas lideranças. Tratava-se, sem dúvida, de uma estratégia de reafirmar ou produzir uma identidade coletiva com os movimentos que a pesquisadora representava aos olhos delas. Aproximar-se da pesquisadora nessa circunstância significava solidarizar-se com as diferentes posições de sujeito que ela corporificava naquele momento, como mulher com deficiência que era conhecida por seu depoimento em um documentário sobre violências contra mulheres e abusos infanto-juvenis.

Felipe, por sua vasta experiência enquanto militante, também foi seguidamente demandado por ONGs e redes nacionais LGBTTTT para produzir documentos e fazer circular informações sobre as articulações internacionais do movimento contra a homofobia, dado seu reconhecimento como liderança no campo LGBTTTT fruto de sua militância juvenil no CELLOS de Belo Horizonte e participação em projeto de *advocacy* de luta pelo reconhecimento dos direitos LGBTTTT junto ao congresso nacional. Em seu caso, esse reconhecimento permitiu, por exemplo, a produção de um vídeo sobre homofobia, lesbofobia e transfobia durante a I Conferência Nacional LGBT (2008), pois as/os militantes filmadas/os “confiavam” nele por sua dupla posição pesquisador/ativista.

Há, portanto, um capital simbólico envolvido nesse reconhecimento social do/a pesquisador/a que também tem passagem significativa pela militância. Alonso (2009), por exemplo, afirma que dentro do contexto dos movimentos sociais, a identidade coletiva é negociada, “ela é um processo, sujeita continuamente à redefinição, conforme as negociações entre os agentes. Ela envolve uma operação racional, mas a decisão do engajamento não se limita a um cálculo custo/benefício, é também produto de um **“reconhecimento emocional”** [grifo nosso]” (*ibidem*: 66), igualmente marcado pela reciprocidade. Acreditamos que é justamente o uso conjunto ou alternado desses dois tipos de poder, de perícia e de referência, que são ativados em espaços onde estão em jogo representações e articulações políticas, como foi o caso das conferências nacionais das mulheres e LGBTTT, o que explica esse reconhecimento social frente à “dupla posição” e identidades políticas de Anahi e Felipe.

Anahi relata diferentes momentos de “saia justa” (Bonetti & Fleischer, 2007b) que viveu nesse campo. Momentos onde suas múltiplas identidades políticas e reconhecimentos sociais – ser mulher, surda e lésbica – eram interpeladas, provocando-lhe intensos deslocamentos etnográficos.

No mesmo sentido, o engajamento de várias/os pesquisadoras/es do NIGS na campanha eleitoral para a prefeitura de Florianópolis foi exemplar de como o poder de perícia e de referência são demandados em situações de embate político. Engajadas/os na campanha da candidata mulher Ângela Albino, a equipe contribuiu sistematicamente na produção discursiva feminista da campanha que tinha no respeito às diferenças de gênero e de diversidade sexual um de seus diferenciais políticos. Miriam Grossi pôde contribuir com a campanha política à prefeitura graças aos resultados de anos de pesquisa a respeito das mulheres na política no qual havia percebido o quanto as imagens tradicionais de gênero eram operadores simbólicos chaves no sucesso ou fracasso de campanhas de mulheres. Duplamente envolvida, pelos dois tipos de poder que articulam saber acadêmico e envolvimento ideológico com o projeto feminista de governo, a equipe atuou também como referência política para segmentos sociais, como as classes médias vinculadas à UFSC, pouco engajadas na perspectiva feminista. Foi também desse lugar de militância/observação que a equipe pôde elaborar teoricamente como no caso dessa campanha política, o “excesso de gênero” parece ter sido um divisor de águas no campo das esquerdas em Florianópolis, revelando preconceitos e visões de mundo marcadas por discursos tradicionais.

De forma um pouco diferente e mais solitária, Felipe, já fora da pesquisa de campo sobre as políticas públicas contra a homofobia, viu-se interpelado por

situações políticas, como o momento em que o novo prefeito de Florianópolis foi anunciado em outubro de 2012, onde o poder de referência lhe exigiu rápida intervenção na cobrança de compromisso com o Plano Municipal de Políticas LGBT aprovado na gestão anterior da prefeitura.

Observamos que nessas situações, onde pesquisadoras/es produzem agência no campo político através de seu duplo reconhecimento, como pesquisadoras/es sobre o campo teórico no qual se dá o embate político e como militantes no qual fazem parte e intervêm no feixe de relações sociais de produção das decisões políticas, o reconhecimento da condição de militante potencializa a capacidade de perceber os reflexos desse duplo pertencimento em campo, produzindo importantes dados etnográficos para embasar a construção de novos campos teóricos, seja na produção de “teoria feminista da deficiência”, da “teoria queer brasileira” ou da “antropologia política engajada” que abordaremos a seguir.

4.2 Teoria antropológica e reciprocidade

Para nós três, o contato com a Antropologia permitiu um deslocamento na visão de mundo, em que de uma posição “militante” na qual nossas experiências individuais marcavam as ações executadas, passamos a operar a partir de uma posição “acadêmica” na qual a pesquisa e o conhecimento passaram a informar teoricamente nossas ações que visam a transformação social, seguindo o modelo de uma “antropologia engajada” (CUNHA, 2009)²³.

É, portanto, a partir da formação no campo da Antropologia em suas dimensões éticas do trabalho de campo (GROSSI, 1992) que passamos a investir mais fortemente em ações de reflexão teórica sobre experiências de pesquisa e de extensão universitária em que o saber acumulado em nossas pesquisas, nas de colegas e de professoras/es, passou a contribuir na elaboração e desenho de projetos de pesquisas coletivas, como os projetos realizados para o Ministério da Saúde em 2007-2008 sobre *Representações de Professores sobre Iniciação Sexual e Homossexualidade nas Escolas de Santa Catarina*, para o PROSARE/CEBRAB, sobre *Ensino Religioso e Gênero em Santa Catarina* e de acompanhamento da preparação da III Conferência Nacional de Políticas para Mulheres (GROSSI & FERNANDES, 2012), que foi objeto de nossa reflexão neste artigo.

²³ Nesse deslocamento, a experiência de orientação de Anahi e Felipe pela antropóloga Miriam Pillar Grossi foi fundamental na desconstrução de suas identidades ativistas, contribuindo para inseri-los no *ethos* acadêmico do campo antropológico, em uma perspectiva engajada.

As pesquisas que realizamos nos fizeram repensar como o engajamento militante pode ser também uma forma de reciprocidade com os grupos estudados, posto que, como ensina Luís Roberto Cardoso de Oliveira, “o trabalho do antropólogo envolve sempre uma relação de interlocução” (2010: 30). Para o autor, as premissas éticas da Antropologia implicam em reciprocidade e dádiva, através de três compromissos ou responsabilidades que os/as antropólogos/as devem assumir: o compromisso com a verdade e a produção de conhecimento antropológico, seguindo os critérios de validade científica compartilhados entre seus pares; o compromisso ético, moral e político perante seus/suas sujeitos/as da pesquisa, informando-lhes sobre sua condição de pesquisador/a e os objetivos e formas de abordagem da pesquisa, sempre respeitando suas práticas culturais, sua privacidade e o livre consentimento em participar ou não da pesquisa; e o compromisso com a sociedade e a cidadania, principalmente ao retribuir os/as seus/suas sujeitos/as de pesquisa por meio da divulgação e publicação dos resultados da pesquisa.

Referências bibliográficas

ABA. *Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga*. In.: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/?code=3.1>> Acesso em: 30 mar. 2013.

ALONSO, Angela. “As Teorias dos Movimentos Sociais: um balanço do debate”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 76, p. 49-86, 2009.

BLAY, Eva Alterman. “Violência contra a mulher e políticas públicas”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 87-98, set./dez 2003.

BRASIL. *História do Movimento Político das Pessoas com Deficiência no Brasil*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos; Secretaria Nacional de Promoção dos Direitos da Pessoa com Deficiência, 2010.

BRASIL. *Anais da 2ª Conferência Nacional de Políticas Públicas e Direitos Humanos para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – LGBT*. Brasília: Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos LGBT/ Secretaria de Direitos Humanos, 2011.

BANDEIRA, Lourdes. “Três décadas de resistência feminista contra o sexismo e a violência feminina no Brasil: 1976 a 2006”. *Sociedade e Estado*, v. 24, n. 2, p. 401-438, mai./ago 2009.

BANDEIRA, Lourdes. “Brasil: fortalecimento da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres para avançar na transversalidade da perspectiva de Gênero nas Políticas Públicas”. In.: Reunión de Expertos “Políticas y programas de superación de la pobreza desde la perspectiva de la gobernabilidad democrática y el género”, Quito, Equador. *Anais eletrônicos...* Brasília: CEPAL/SPM, 2005. Disponível em: <http://www.cepal.org/mujer/reuniones/quito/Lourdes_Bandeira.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2013.

BARSTED, Leila L. “As relações da Revista Estudos Feministas com os movimentos de mulheres”. *Revista Estudos Feministas*, v. 16, n. 1, p. 97-103, jan./abr 2008.

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. (Orgs.). *Entre Pesquisar e Militar: contribuições e limites dos trânsitos entre pesquisa e militância feministas*. Brasília: CFEMEA, 2007a.

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. (Orgs.). *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007b.

BOURDIEU, Pierre. “O Capital Social: notas provisórias”. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (Orgs.). *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes. p. 65-69, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. “A Antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas”. In.: FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice. (Orgs). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília: LetrasLivres, Ed. UnB. p. 25-38, 2010.

CARVALHO, José Jorge. “Poder e Silenciamento na Representação Etnográfica”. *Revista Série Antropologia*, n. 316. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 2002.

COELHO DOS SANTOS, Silvio. (1998). “Notas sobre Ética e Ciência.” In: LEITE, Ilka B. (Org.). *Ética e Estética na Antropologia*. Florianópolis: PPGAS/UFSC. p. 83-88, 1998.

CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.). *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

CUNHA, Manuela C. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

DaMATTA, Roberto. “O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. *In.*: NUNES, Edson O. (Org.). *Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol I. São Paulo: Editora 34, 2004. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa.

DINIZ, Debora. “Modelo Social da Deficiência: a crítica feminista”. *Série Anis* 28, p. 1-8, 2003.

FERRI, Beth A.; GREGG, Noel. “Women with disabilities: missing voices”. *Women’s Studies International Forum*, v. 21, n. 4, p. 429-439, 1998.

FERNANDES, Felipe Bruno M. *Muito prazer, sou Cellos, sou de luta: a produção da identidade ativista homossexual*. 153 p. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental, Fundação Universidade Federal do Rio Grande, Rio Grande/MG.

FERNANDES, Felipe Bruno M. ““Encontros tudo a ver” – Reflexo dos grupos de consciência do Feminismo de Segunda Onda na produção do sujeito político do Centro de Luta pela Livre Orientação Sexual de Minas Gerais (CELLOS/MG)”. *Desigualdade & Diversidade*, v. 1, n. 4, p. 33-45, jan./jun 2009.

FERNANDES, Felipe Bruno M. *A Agenda Anti-homofobia na Educação Brasileira (2003-2010)*. 422 p. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis/SC.

FLAX, Jane. “Pós-modernismo e Relações de Gênero”. *In.*: BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (Org.). *Pós-Modernidade e Política*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1991. p. 217- 250.

FONSECA, Claudia. “Que ética? Que ciência? Que sociedade?”. *In.*: FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice. (Orgs). *Ética e Regulamentação na Pesquisa Antropológica*. Brasília: LetrasLivres, Ed. UnB, 2010. p. 39-70.

GARLAND-THOMSON, Rosemarie. “Integrating Disability, Transforming Feminist Theory”. *NWSA Journal*, v. 14, n. 3, p. 1-32, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991. Tradução de Raul Fiker.

GROSSI, Miriam P.; MIGUEL, Sônia M. “Transformando a diferença: as mulheres na política”. *Revista Estudos Feministas*, v. 9, n. 1, p. 167-206, 2001.

GROSSI, Miriam P.; MINELLA, Luzinete S.; LOSSO, Juliana C. M. *Gênero e Violência: pesquisas acadêmicas brasileiras (1975-2005)*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2006.

GROSSI, Miriam P.; FERNANDES, Felipe B. M. (Orgs.). *Um estudo Interdisciplinar sobre o II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres e a 3ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres: relatório técnico*. Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (UFSC)/Secretaria de Políticas para as Mulheres (Presidência da República), 2012.

GROSSI, Miriam P. “Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”: repensando o trabalho de campo a partir da subjetividade do(a) antropólogo(a)”. In: GROSSI, M. P. (Org.). *Trabalho de Campo e Subjetividade*. Florianópolis: PPGAS/UFSC. p.07-18, 1992.

GROSSI, Miriam P. “Identidade de Gênero e Sexualidade”. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, n. 24, p. 1-17, 1998.

GROSSI, Miriam P. “A Revista Estudos Feministas faz 10 anos: uma breve história do feminismo no Brasil”. *Revista Estudos Feministas*, v. 12, n. Especial, p. 211-221, set./dez 2004.

HARAWAY, Donna. “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, n.5, p. 07-41, 1995.

HOOKS, Bell. “Intelectuais Negras”. *Revista Estudos Feministas*, n. 2. p. 464- 478, 1995.

LARAIA, Roque B. “Ética e Antropologia”. In.: LEITE, Ilka B. (Org.). *Ética e Estética na Antropologia*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998. p. 89-98.

LINO, Tayane R.; FREITAS, Rafaela V.; Amaral, Jane G.; Oliveira, Jane B. “O movimento de travestis e transexuais: construindo o passado e tecendo presentes”. In.: Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades, 2, Salvador. *Anais...* Salvador: Seminário Enlaçando Sexualidades, 2011.

LÓPEZ GONZÁLEZ, María. “Discapacidad y Género: estudio etnográfico sobre mujeres discapacitadas”. In.: *Educación y Diversidad*, Anuario Internacional de Investigación sobre Discapacidad e Interculturalidad. Madrid: Mira Editores, 2007. p. 137-171.

MAPURUNGA, Alexandre; REICHER, Stella C. ; HORTA, Mariana; NICOLLAU, Stella M.; ARAÚJO, Maria Auxiliadora B.; CERTEZA, Leandra M.; DIAS, Adriana; FERREIRA, Windyz B.; MELLO, Anahi G. ; QUEIROZ, Adenize. *Joint submission of Brazilian, Latin American and Global Organizations of Persons with Disabilities to the CEDAW – Committee on the seventh state report on the implementation of the CEDAW in Brazil*, 2012.

MARCUS, George E. “O que vem (logo) depois do “pós”: o caso da etnografia”. *Revista de Antropologia*. São Paulo/USP, vol. 37, p. 7-34, 1994.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In.: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 185-314.

MELLO, Anahi G. “Artigo 21: liberdade de expressão e de opinião e acesso à informação.” In: RESENDE, Ana Paula C.; VITAL, Flávia Maria P. (Orgs.). *A Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência Comentada*. Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos (SEDH), v.1, p. 77-79, 2008.

MELLO, Anahi G. *Por uma abordagem antropológica da deficiência: pessoa, corpo e subjetividade*. 85 p. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis/SC.

MELLO, Anahi G. “Reflexões acerca da inserção em campo e militante nas conferências de políticas para mulheres e LGBT”. In.: Reunião Brasileira de Antropologia, 28, São Paulo. *Anais eletrônicos...* São Paulo: RBA, 2012. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_28_RBA/programacao/grupos_trabalho/artigos/gt42/Anahi%20Guedes%20de%20Mello.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2013.

MELLO, Anahi G.; NUERNBERG, Adriano H. “Gênero e Deficiência: interseções e perspectivas”. *Revista Estudos Feministas*, v.20, n.3, p. 635-655, set/dez 2012.

MENEZES BASTOS, Rafael J. “Antropologia como crítica cultural e como crítica a esta: dois momentos extremos de exercício da ética antropológica (entre índios e

ilhéus)". In.: LEITE, Ilka B. (Org.). *Ética e Estética na Antropologia*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998. p. 99-115.

OLIVEIRA, João P. "Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal estar na antropologia". In.: LANGDON, Esther J.; GARNELO, Luíza (Orgs.). *Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre uma antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Associação Brasileira de Antropologia, 2004. p. 09-34.

ORTNER, Sherry. "Poder e Projetos: reflexões sobre a agência." In.: GROSSI, Miriam P.; ECKERT, Cornélia; FRY, Peter H. (Orgs.). *Conferências e Diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra; Associação Brasileira de Antropologia, 2007. p. 45-80.

PEDRO, Joana M. "Feminismo e gênero na universidade: trajetórias e tensões da militância". *História Unisinos*, São Leopoldo/RS, v.9, n.3, p. 170-176, 2005.

PEDRO, Joana M. "Militância feminista e academia: sobrevivência e trabalho voluntário". *Revista Estudos Feministas*, v.16, n.1, p. 87-95, jan./abr 2008a.

PEDRO, Joana M. "Uma nova imagem de si: identidades em construção". In.: RAMOS, Alcides F.; PATRIOTA, Rosângela; PESAVENTO, Sandra J. (Orgs.). *Imagens na História: objetos de História Cultural*. São Paulo: Hucitec, 2008b. p. 415-429.

PEREIRA, Ana Maria B. A. *Viagem ao Interior da Sombra: deficiência, doença crônica e invisibilidade numa sociedade capacitista*. Dissertação. 255 p. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.

PFEIFFER, David. "The Philosophical Foundations of Disability Studies". *Disability Studies Quarterly*, v. 22, n. 2, p. 3-23, 2002.

PONTES, Heloísa. "Inventário sob forma de fichário. Paixão e Compaixão: militância e objetividade na pesquisa antropológica". *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.36, p. 123-135, 1993.

RESENDE, Ana Paula C.; RESENDE, Marineia C. "As tecnologias de informação e comunicação (TIC) como suporte à vivência da sexualidade". In.: *I Seminário Nacional de Saúde: direitos sexuais e reprodutivos e pessoas com deficiência*. Brasília: Ministério da Saúde, 2010. p. 137-145.

SELEM, Maria Célia O. *A Liga Brasileira de Lésbicas: produção de sentidos na construção do sujeito político lésbica*. 195 p. 2007. Dissertação (Mestrado em

História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília/DF.

SILVA, Martinho B. B. “Reflexividade e implicação de um “pesquisador-nativo” no campo da saúde mental: sobre o dilema de pesquisar os próprios “colegas de trabalho”. *Campos*, v.8, n.2, p. 99-115, 2007.

UZIEL, Anna Paula. “Parentalidade e conjugalidade: aparições no movimento homossexual. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n.26, p. 203-227, jul./dez 2006.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. *In.*: NUNES, Edson O. (Org.). *A Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 36-46.

VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben G.; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari P. (Orgs.). *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004.

WOLFF, Cristina S. “Estudos feministas e movimentos sociais: desafios de uma militância acadêmica em forma de revista”. *Revista Estudos Feministas*, v.16, n.1, p. 81-86, jan./abr, 2008.

Parte III

TRABALHO DE CAMPO E ÉTICA: por uma epistemologia das emoções



Rozeli Porto¹

Este evento representou um espaço importante para discussões em torno do trabalho de campo, sobretudo em algumas de suas vertentes mais instigantes: o da ética e o da sexualidade. Embora um grande número de pesquisas explore flancos alternativos às subjetividades próprias ou alheias, poucos são os trabalhos que efetivamente contextualizam o entendimento às implicações éticas e políticas em investigações alçadas ao campo da sexualidade.

O receio frente à “ineficácia epistemológica” (BACHELARD, 1968; BOURDIEU, 2001) ou a falta de “cientificidade” que preza pela radical, falsa e objetiva neutralidade “assexuada” do pesquisador em campo (BUFFON, 1990), por vezes leva o sujeito a mascarar preciosidades advindas de seu lócus de investigação. Por mais que a ideia esteja ultrapassada, renegada ou esquecida, ainda se projetam dificuldades em ingressar na “aventura antropológica contemporânea”, que perpassa por campos temáticos pouco explorados, especialmente a partir de metodologias que fogem aos moldes clássicos malinowskianos e adentram no campo das inter-subjetividades – sobretudo aqui, a partir de questões éticas que submergem no palco das relações de poder e da sexualidade.

Contudo, nessa jornada internacional, nos deparamos com pesquisadoras que, se em outras épocas e lugares não conseguiram externalizar suas análises por razões diversas ao campo e/ou aos trâmites acadêmicos, acabaram por revelá-los e fazê-los nesse espaço. Surge então a oportunidade em refletir e reavaliar alguns dados “secretos” que outrora foram relegados apenas ao inseparável diário de campo. Nessa perspectiva, discorrem nossas palestrantes Carmen

¹ Professora do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social e do Departamento de Antropologia Social (PPGAS/DAN/UFRN). *rozeliporto@gmail.com*

Gregório Gil, Ana Alcázar Campos e Marlene Tamanini durante a mesa redonda intitulada “Trabalho de campo e ética”. Intrigadas sobre determinados dilemas éticos que surgem no fazer etnográfico, estas mulheres refletem sobre os limites difusos que se revelam nas complexas relações de gênero e de poder (ORTNER, 1996; FOUCAULT, 1979) estabelecidas na prática antropológica entre “nós” e os nossos “sujeitos analisantes” (ROSALDO, 1989).

Carmen Gil e Ana Alcázar apresentam reflexões em torno das intersubjetividades e sobre como superar questões metodológicas limítrofes entre os papéis que derivam de relações muito próximas com os sujeitos no terreno. Por vezes se interrogam sobre como separar vida pessoal e trabalho de campo; se deveríamos aplicar outros princípios éticos aos já comumente assistidos; ou ainda, sobre quais deveriam ser nossos princípios éticos em relação às experiências sexuais nesses contextos. Assim sendo, observam o quão hipócrita tornou-se a “*doctrina de la inmaculada percepción del género etnográfico*”, onde as relações sexuais no campo tornaram-se um tema tabu fadado ao silêncio. Carmen Gil chama atenção sobre como esses tabus refletem “*concepciones heteronormativas y heteropatriarcales que construyen de forma diferenciada la sexualidad y el género del etnógrafo y de la etnógrafa y por su puesto la de los ‘sujetos’...*”.

Sob outra perspectiva, Marlene Tamanini discute o quanto sua pesquisa foi permeada por “colonialismos” e “desigualdades desconfortantes” relativas às concepções de gênero e de poder. Tudo indica, pois, que em sua pesquisa, tais concepções estavam envoltas em um “*ethos academicus*” no tratamento da relação entre pesquisadoras/es em seu grupo de acolhida na Espanha. Sentiu-se eticamente desafiada na construção dessas diferentes interlocuções especialmente ao se deparar com uma “*ciência masculinista*” que envolvia a tradição das pessoas desse grupo, as quais, segundo nos conta “*não se importavam muito com a voz das mulheres que estavam aí, que realmente nos tratavam como tontas e que aí teria poucas oportunidades de avanço*”. Reflete em alguns momentos sobre como era completamente esquecida pelo grupo, e de como esses profissionais insistiam em falar catalão, numa atitude de rechaço, preconceito ou indiferença.

As falas das três palestrantes nos remetem a pensar reflexivamente sobre nossas próprias inquietações em campo, e de como o gênero perpassa efetivamente pelas instituições (sejam elas acadêmicas ou não), pelas/os nossas/os informantes, seus familiares e amigas/os. Do mesmo modo, perpassa pelos nossos próprios corpos projetados em papéis de “agentes híbridos” (VALLE DE ALMEIDA, 2004) enquanto pesquisadoras, militantes, mulheres, feministas, amigas, etnógrafas ou filhas, introjetadas nesse campo de relações eticamente polissêmicas e transculturais. Afinal – e daí nos perguntamos – nessa rede intrincada de relações, onde se constroem amizades valoradas, parentescos afins, relacionamentos afetivo-sexuais

e/ou desafetos acadêmicos, estes não representariam elementos significativos na/da pesquisa etnográfica ou no cerne epistemológico dessas mesmas emoções?

Quase sempre, em pesquisa, conforme nos lembra Marlene Tamanini, não possuímos respostas prontas ou saídas extraordinárias que iluminem uma definição de como deveríamos proceder em campo: “*muitas vezes priorizamos as regras da objetividade científica conforme conhecida e nos assustamos quando a vida real da pesquisa não as segue*”. Se partirmos dos pressupostos elencados pelas palestrantes nessa ocasião, veremos que tudo isso faz parte de uma construção epistemológica que independentemente de algumas técnicas de campo, sejam elas objetivas ou subjetivas, devem ser estabelecidas com respeito e honestidade. Aquilo que Carmen Gil designa como “*una ética que me gusta llamar del cuidado*”, sem perder de vista, seguramente, um posicionamento crítico perante estes espaços marcados por infinitas e sensíveis relações de gênero e poder. E por este caminho seguem as falas de nossas palestrantes.

Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. A formação do espírito científico. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1968.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva in “O Poder Simbólico”. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BUFFON, Roseli. Encontrando uma tribo masculina de camadas médias. In: Trabalho de campo e subjetividade. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS, Florianópolis, 1992.

FOUCAULT, Michel. Genealogia e poder. In Microfísica do poder. RJ: Graal, 1979.

ORTNER, Sherry. Making Gender: The politics and erotics of culture. Boston, Beacon Press, 1996.

ROSALDO, Renato. Culture & Truth: The remaking of Social Analysis. Beacon Press, Boston, 1989.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Cidadania e Antropologia: perplexidades de um agente social híbrido. In: Outros Destinos – Ensaios de Antropologia e Cidadania. Porto: C. Letras, 2004.

PESQUISA 'RISCO ZERO': é desejável? é possível?



Claudia Fonseca

É um grande desafio que os organizadores desse seminário nos colocaram. Não é algo simples tentar entrecruzar trabalho de campo, sexualidade e ética¹. Inspirada no que aprendi nesses últimos dias com os outros pesquisadores participantes, proponho desenvolver aqui uma reflexão que não só contempla o tema, mas que também leva em consideração as tremendas mudanças das últimas décadas. O tempo todo, sou guiada pela questão: dadas as reconfigurações éticas do cenário, até que ponto é possível continuar a pensar o “trabalho de campo” nos moldes tradicionais?

Uma longa história de preocupações éticas

Em primeiro lugar, trago algo que Miriam Grossi sempre destaca – a importância da minha “filiação” intelectual – na pessoa de minha orientadora, Colette Pétonnet pioneira da Antropologia urbana na França. Quero lembrar o quanto eu devo a ela, deixar claro para vocês o quanto ela é pertinente para minha fala hoje. Faço minha homenagem a essa grande mulher, citando uma carta que ficou, por acaso, entre as páginas de um livro que ela me deu. Quando Colette escreveu a carta, em 1968, ainda trabalhava como assistente social, mas ela acabava de publicar sua tese de doutorado. Estava se endereçando a um de seus professores,

¹ Esse artigo é resultado da transcrição de uma palestra proferida durante a JORNADA INTERNACIONAL NIGS: TRABALHO DE CAMPO, ÉTICA E SEXUALIDADES, 12-14 de setembro, 2013, Florianópolis. Embora incorpore algumas referências bibliográficas, mantém o estilo oral e o conteúdo da comunicação original.

para tentar conseguir uma vaga como pesquisadora em etnologia no Conselho Nacional de Pesquisa Científica:

Tomo a liberdade de lhe enviar o livro que saiu da minha tese de doutorado. Peço para você desculpar o anonimato geográfico total imposto por minhas obrigações profissionais de assistente social. Gostaria de continuar minhas pesquisas com populações pobres e marginalizadas da periferia urbana, geralmente pouco estudadas por antropólogos franceses, e com as quais trabalho há muito tempo. *Para fazer isso preciso ser liberada do segredo profissional que freia minha liberdade e passar a dedicar a maior parte de meu tempo à pesquisa.* (traduzido do francês pela autora)

Nessa nota, Colette levanta a complexa negociação com certa ética profissional – o que vai servir como ponto de partida para minha reflexão. Não devemos esquecer que Colette acabava de publicar *Ces gens-là* (Aquela Gente) e preparava a publicação de *On est tous dans le brouillard* (Estamos todos na neblina) – ambas obras sobre o que ela chamava de “subproletários da periferia parisiense”. Tratava-se de pessoas pobres, socialmente isoladas, estigmatizadas e sem verdadeira representação política, que ela denominava “os sacrificados” da sociedade. Sua evocação de densos encontros etnográficos revelava muito sobre o que, em décadas posteriores, viria a ser chamada “violência estrutural”. Mas seus interlocutores, imortalizados como personagens sensíveis e complexos, ocupavam sempre o centro de palco. Coerente com a forma de engajamento antropológico de então, o intuito de Colette era dar visibilidade a certo modo de vida normalmente ignorado. Ela queria, antes de tudo, inquietar as narrativas hegemônicas que apresentavam essas pessoas, como praticamente sem humanidade, de tão pobres e excluídas que eram. E ela sentia que, pela pesquisa acadêmica, podia realizar sua proposta.

Antes de completar minha fala, vou querer destacar as mudanças que ocorreram na negociação ética dos antropólogos desde que Colette escreveu esta carta. Mas primeiro proponho explorar melhor o tema deste seminário “Desafios da ‘sexualidade’ em campo”.

Fofocas sobre o cotidiano de quem? Questões sobre os limites da reflexividade

Inspirada nos trabalhos de outros membros desse simpósio que escutamos ontem (Fátima Weiss de Jesus, Wagner Xavier de Camargo e Carmen Gregorio

Gil, cujos artigos também constam nesta publicação), proponho desenvolver uma reflexão a partir das minhas próprias experiências de campo. Quero lembrar que, entre as minhas primeiras pesquisas aqui no Brasil, tem um trabalho, realizado entre grupos populares de Porto Alegre, sobre a questão dos maridos guampudos, isto é, “cornos”. No fundo, eu trabalhava a partir das piadas e fofocas que escutava em campo. Meu objetivo? Bem, no início não sabia, pois – como sempre – a gente vai definindo isso no decorrer das interações etnográficas. Mas, acabei tendo a nítida impressão de que, através das piadas e das fofocas que as mulheres contavam – debochando das (hipotéticas) atividades sexuais das vizinhas e, eventualmente, da possibilidade de elas próprias “plantar guampas” no marido --, elas não estavam simplesmente fazendo acusações morais. Por esse estilo irônico, estavam mandando – a seus maridos e outros interlocutores – a mensagem sutil de que não eram tão submissas assim (ver FONSECA, 1995).

Agora, estou pensando nas coisas que entram no texto final de nossas etnografias e as que não entram... Tem um episódio que botei na tese, mas acho que cortei do livro, quando eu, finalmente, recebi uma cantada. Claro que eu já tinha ouvido muito aquela pergunta, vinda dos homens: ‘Como? Uma mulher casada como tu andando para cima e para baixo aqui no morro?’ Era subentendido: “Será que realmente tem marido?” Mas, em geral, ninguém chegava diretamente em mim – talvez porque eu já não era tão moça (40 anos), ou talvez porque eu era muito estrangeira (em termos de classe e origem), ou talvez porque eu era familiar demais, bem enfronhada nas redes femininas do morro.

Contudo, houve uma vez – eu estava na casa de uma amiga do morro, e chegou o cunhado dela. Ele não era do bairro e não me conhecia. Era policial, mas estava trabalhando durante as férias como taxista – o que deixava tempo e oportunidade para passear. Ele chegou à casa desses meus amigos, e a gente ficou conversando. Acho que eu meio que senti a coisa esquentar e resolvi me despedir: ‘tchau gente, volto outro dia’. Saí caminhando para descer o morro até a parada de ônibus. Daqui a um pouco, eu ouço ‘oi, oi’ e é o táxi, com o cara dentro, oferecendo uma carona! Bom, penso eu, por que não?! Aceito a carona e ele logo começa. Logo! Não perde tempo com conversa fiada! ‘O teu marido te deixa sair, passear assim?... ‘Você sairia comigo?’ Foi muito direto.

Para encurtar a história, dei alguma desculpa – não sei, algo como: “Agora não dá; talvez em algum momento no futuro”. Mas, não posso negar que foi, para mim, uma experiência produtiva – que me deu a sensação de fazer parte da comunidade, de entender um pouco melhor como funcionam as coisas. Eu estava tentando escrever sobre as relações amorosas, as cantadas, etc. e senti que estava

recebendo uma lição direta sobre técnicas de namoro, como se aborda uma mulher casada, o pressuposto de que uma mulher casada pode estar disponível...

Agora, a mesa de ontem me provocou: por que esse episódio não entrou no livro? A ética tem tudo a ver com o que entra e o que não entra na escrita...algo que diz respeito também (ou, talvez, em particular) a nossas vivências pessoais. Vamos lembrar: cheguei bem estrangeira aqui em Porto Alegre, e, naqueles primeiros anos (no início dos anos 1980), tudo era experiência etnográfica. Eu tinha uma vizinha muito chegada com mais ou menos minha idade (trinta e poucos anos). Ela e o marido eram ambos brancos, trabalhavam como promotores de venda nos supermercados, ganhando um a dois salários mínimos. Alugavam um pequeno chalé de madeira perto de nós, no Jardim Botânico – era desses bolsões mais modestos que permanecem enquanto a vizinhança vai se “gentrificando”. Nossos filhos estavam sempre brincando juntos e, à medida que nos conhecíamos melhor, entre risos e fofocas, começaram a me contar seus segredos pessoais. Fiquei fascinada porque estavam envolvidos, ela e o marido, em uma troca – troca de parceiros sexuais; frequentar motéis para ter encontros extraconjugais parecia algo corriqueiro para eles e seus colegas de trabalho. Daí, eu pensei, não estou entendendo nada. Nos textos acadêmicos que estou lendo, parece que o que rege as relações de gênero no Brasil é uma moralidade conservadora. Mas, quando olho para esses meus vizinhos, que não são nem intelectuais nem revolucionários, tenho a impressão de que as práticas são um pouco mais complicadas do que o que consta na maioria de livros acadêmicos².

Essa forma de lazer de meus vizinhos teria sido um tema interessante de pesquisa, dialogando de forma produtiva com tudo que eu estava estudando nos bairros populares. Mas, não eram “informantes”, eram vizinhos. Não me viam como pesquisadora interessada na vida deles; viam-me como amiga. Mas, acho que tinha outro motivo para eu me abster de estudar a prática desses vizinhos. De alguma maneira, senti que se eu contasse a história deles, estaria chegando perigosamente perto da intimidade da minha própria família, do universo de meu marido e filhos. A questão que fica é: até onde vão os limites de nossa “reflexividade”? O que esses limites nos ensinam sobre as complicações éticas da pesquisa antropológica? Eu, com minha sensibilidade de classe, o meu status de professora, não me sentiria confortável com alguém etnografando meu cotidiano, mas para os meus interlocutores “anônimos” de campo, tudo bem?

² Certamente, os pesquisadores reunidos nesse seminário são prova que os livros acadêmicos mudaram muito desde então.

Estranhando o estranhamento

Quero chegar agora a outra experiência bem mais recente. Fui interpelada por Adriana Piscitelli (que, igual à Miriam, está sempre nos provocando a pensar a realidade sob novos ângulos). Adriana me disse: quero um artigo sobre as relações afetivas e sexuais do teu novo campo – *os atingidos de hanseníase*. Diante desse desafio, fugi para fontes secundárias, é uma saída mais tranquila. Consegui encontrar, entre as muitas teses e dissertações escritas sobre as comunidades segregadas, depoimentos maravilhosos (de idosos principalmente), falando de namoros, casamentos e separações conjugais dentro dos hospitais-colônias, dentro dos espaços institucionais. Mas também achei uma autobiografia impressionante, publicada em 1983, por uma mulher do interior de Acre, atingida de hanseníase: *A garra de viver, amar e conviver feliz*, por Maria Lúcia Regis (1983).

A autora, cujos pais viviam do trabalho na roça dos outros, conta como enfrentou a doença desde cedo. Ficou internada três vezes no hospital-colônia, a primeira vez com onze anos de idade. Foi piorando, ficou com defeitos nas mãos e nos pés. A certa altura, mal podia caminhar. Mas, quando ela descreve sua vida amorosa – seus namoros de adolescência, seu casamento – parece que suas tribulações físicas recuam para um segundo plano. Quando se queixa do marido é porque ele não bota comida dentro de casa, deixa-a e aos filhos passando necessidade. Mas, no fundo, ela se sente amada porque ele “Nunca deixou de dormir comigo, nem que fosse um pedaço da noite”.

Quando, finalmente, Maria Lúcia consegue se separar do marido, ela volta a namorar, a ir a bailes, a frequentar a praia. Ela cai naquele ciclo de namoricos que a Carmen Gil descreve tão bem. Ela fala, em termos quase poéticos de amor e paixão, de como ela ficou louca por determinada pessoa. E, de repente, o fato de ela ser “aleijada” – de não poder assumir trabalhos pesados e de ter dificuldade com algumas tarefas corriqueiras – parece um detalhe irrelevante.

De fato, estranhei meu próprio estranhamento. Por que fiquei surpresa pelo relato de Maria Lúcia? Por que a vida afetiva dela haveria de ser diferente da de suas vizinhas e irmãs? Tentando organizar meus pensamentos, fui para o Google. Coloquei (em todas as línguas) “sexualidade”, “disability”, “deficiência”, etc. e achei um texto bastante inspirador que gostaria de compartilhar com vocês – um artigo escrito por Russell Shuttleworth (2001), um pesquisador que é também cuidador profissional e amigo de pessoas com diversas formas de paralisia. O autor escreve sobre os dilemas éticos que enfrenta nos seus múltiplos papéis. Esse pesquisador, que também milita junto a ativistas do movimento de pessoas com deficiência,

cuida de pessoas com impedimentos corporais severos que usam cadeira de rodas e que, muitas vezes, não conseguem nem se comunicar sem usar um teclado ou outros instrumentos. Entre outros dilemas éticos que enfrenta, ele se vê como amigo de uma pessoa adulta que quer ter experiências sexuais e não tem possibilidade de fazer isso sozinho. Esse indivíduo pede então ao pesquisador/cuidador/amigo para sair e recrutar prostitutas para ele. A reação do autor, no início, foi, ‘Meu Deus, eu posso fazer isso?’ Como que posso negociar minha relação aqui em termos éticos?

Mas, entre outros auto-questionamentos, o autor acaba se perguntando: “Por quê, afinal, estou tão incomodado? O que essa incomodação está me ensinando?” E, ele vai se dando conta de que, nos Estados Unidos, a sexualidade, enquanto um projeto reflexivo do *self*, depende da retórica da autonomia e da independência. Então não cabe uma terceira pessoa nas iniciativas amorosas. A partir dessa observação, ele começa a repensar o dilema que muitos dos pacientes e amigos dele enfrentam. São pessoas que estão tentando se realizar em todos os sentidos, apesar da deficiência, e enfrentam obstáculos que só podem ser superados com a ajuda de “terceiros”.

Agora, transpondo essa reflexão para a minha leitura do relato de Maria Lúcia, eu me perguntei: Como explicar minha surpresa diante da ênfase em anedotas sobre namoro e paixão? Por que haveria de ser tão estranho? E me dei conta de certos pressupostos que eu tinha sobre a sexualidade de pessoas com deficiência. Por exemplo, para mim, era evidente que pessoas com graves doenças ou deficiências dão prioridade na sua vida a preocupações de saúde. É uma noção preconcebida que eu tive que desfazer. Também me dei conta o quanto eu naturalizava a associação automática entre beleza, ou pelo menos “normalidade” física, e atração sexual. Basta a gente ler a autobiografia de Maria Lúcia para começar a duvidar também disto.

Então, tal como Shuttleworth, comecei a ver as coisas de forma diferente exatamente por estranhar minha própria surpresa. Quais são os pressupostos que tenho que me impedem de ver a banalidade da experiência dela? Não digo “banalidade” no sentido negativo, mas no sentido de que seu relato poderia estar descrevendo experiências e sentimentos de qualquer um de nós. Claro que ela não deixa de ser uma mulher de origens modestas, do interior rural do Estado do Acre. Mas eu me identifico com ela em muitos momentos de alegria e de frustração. (ela nasceu no ano em que eu nasci, por sinal). Shuttleworth pode não ter resolvido 100% os dilemas éticos dele, mas nos fornece pistas para melhor entender certas perplexidades suscitadas por nossas pesquisas sobre sexualidade.

Causas individuais, causas coletivas

Chego agora no último exemplo tirado de uma recente saída a campo, numa ex-colônia de hanseníase, quando meus dilemas éticos vão se complicando ainda mais. Há mais de 40 dessas antigas colônias, construídas principalmente na década de 1940, espalhadas no interior do Brasil. Eram concebidas como aldeias, para isolar, segregar, compulsoriamente, pessoas com hanseníase. Eram feitas para ser autossuficientes – nos moldes de uma instituição total (mas supostamente humanizada), com igreja, com cinema, etc. O detalhe é que as pessoas não iam voluntariamente para lá... Eram obrigadas pela política sanitária da época a se internar. E quando esta política foi terminando efetivamente, no final dos anos 70, início dos anos 1980, os moradores das colônias – depois de décadas morando numa instituição total – não tinham para onde ir, certo?! Aí começou um movimento político que se chama MORHAN³ que, entre outros objetivos, pleiteava o direito dos ex-internos à reparação, por lei federal, pela violação estatal de seu direito fundamental de ir e vir. A justiça de seu pleito foi reconhecida em 2006 e, eventualmente, cerca de nove mil ex-internos ganharam pensão vitalícia.

Nos primeiros anos das colônias, houve administradores que tentaram restringir as relações sexuais entre internos, mas não conseguiram. Dentro em breve, os pacientes estavam namorando e se casando oficialmente. Aí, iam nascendo os filhos, mas era impensável que um filho “sadio” ficasse com seus pais “leprosos”. Então, tiravam os filhos: nos primeiros minutos depois do nascimento, tiravam à força, e os mandavam para o orfanato ou para outra família substituta, condenando muitos deles a uma infância extremamente dura.

Atualmente, esses “filhos separados” estão com um pleito político exigindo reparação pelas repetidas violências que sofreram. Essa violência começou quando as crianças foram retiradas de suas famílias e continuou durante os anos de institucionalização. Mas, um dos momentos mais violentos foi justamente quando o estado resolveu fechar os orfanatos. Como diz uma das minhas interlocutoras, ela mesma uma filha separada: “O Estado resolveu que os orfanatos estavam ficando muito caros, então um belo dia [os orfanatos] fecharam. Lá no nosso, eram quase mil crianças despejadas de volta nas suas famílias, assim, sem nenhuma preparação”. Em muitos casos, eram pais que não reconheciam seus filhos, eram crianças que nunca tinham conhecido os pais. Foi mais uma violência na vida desses jovens – talvez a mais terrível.

³ MORHAN – Movimento de Reintegração das Pessoas Atingidas pela Hanseníase.

Para dar uma ideia do tamanho dessa violência, posso contar a história de uma “filha separada” que chamo Manuela. (Quando estava preparando minha fala para hoje, eu, de início, tinha mantido o nome verdadeiro dela e até incluído um slide com uma foto dela. Mas, depois me dei conta de que iam filmar e talvez colocar online, e pensei...Opa. É melhor ver um pouco mais as repercussões éticas disso). Manuela, com seus 35 anos, é uma pessoa carismática, uma liderança política que está sempre trabalhando em prol da comunidade. Ela também é ativa nas audiências públicas onde os “filhos” falam do sofrimento que passaram por causa da violência do Estado. Mas, tem coisas que ela não diz, nessas falas públicas, que ela revela para mim e outros interlocutores nos bastidores: sobre as violências sofridas nas mãos do pai quando ela e os irmãos voltaram na adolescência a viver com ele. Ela, em particular, sofreu assédio sexual.

Lembro que a primeira vez que Manuela tocou nesse assédio, estávamos junto com outras amigas e parentes da colônia (todas mulheres), sentadas ao redor de uma mesa de cozinha. Notei que, quando ela começou essa parte da história, todo mundo levantou e saiu de cena, como se ninguém quisesse escutar... Ela seguiu em frente, contando detalhes com muita emoção: “A gente não tinha se visto durante tantos anos, ele dizia que tudo bem, não era meu pai”. Manuela contou essa história para mim e, algum tempo depois, a vi contando também para uma equipe de repórteres fazendo um documentário para a televisão. A entrevistadora tinha pedido para ela falar da discriminação contra os filhos de pessoas com Hanseníase, mas ela logo começou a contar do assédio sexual pelo pai. Curiosamente, este relato não saiu no documentário.

Minha pergunta é: o que faço com esse tipo de narrativa? Acho que a gente não pode dizer ‘Ah, sexualidade é uma parte banal da vida cotidiana. Dá para incluir nas nossas descrições, igual a um tipo de feijão que se coloca na mesa ou a cor das cortinas da cozinha’. Em geral, penso duas vezes antes de escrever sobre um tema tido por meus interlocutores como segredo ou comportamento vergonhoso. Sinto-me mais confortável com os “segredos abertos” evocados em piadas, queixas ou provocações mais ou menos amistosas (tais como as aventuras extra-conjugais descritas acima). Mas o que fazer com algo que, por motivos diversos, é geralmente calado?

Nas minhas conversas com Manuela, não havia dúvida quanto ao meu status de pesquisadora. Ao falar comigo, ela manifestava o desejo de que sua experiência fosse escutada, reconhecida e transmitida. Ao mesmo tempo, reconheço que ela tinha certo receio de falar diante dos membros da comunidade. Será que

é porque estes não davam credibilidade à narrativa dela? Será que consideravam descabido falar mal do pai dela – um membro respeitado da colônia, já falecido, e que não podia se defender contra as acusações? Ou será que a “voz” de Manuela estava sendo silenciada porque ela estava tocando num assunto explosivo – semelhante à violência contra as mulheres – tradicionalmente encoberto por uma moralidade que favorece as pessoas posicionadas mais alto na hierarquia de poder? São muitas perguntas sem resposta clara.

No meu caso, tem ainda mais um complicador ético: estou trabalhando no contexto de um movimento político, onde as histórias de sofrimento fazem parte da mobilização política. Encontramos narrativas de dor, filmadas, disseminadas nos sites, nas matérias da grande mídia e nas reuniões políticas, pois elas ajudam a angariar aliados favoráveis à causa do grupo (FONSECA & MARICATO, 2013). Mas, em todo esse material, é quase impossível encontrar histórias como essa de Manuela. Fiquei pensando: por que será?

É uma situação delicada porque não estou lidando apenas com “uma informante”. Pela supressão de certos detalhes descritivos, um indivíduo etnografado pode ser tornado relativamente anônimo, mas é quase impossível manter a comunidade no anonimato. Assim, minhas preocupações éticas dizem respeito a mais do que minha relação “intersubjetiva” com Manuela. Tenho que pensar também nas repercussões de meu trabalho para a categoria ou grupo em questão. Manuela está assumindo seus próprios riscos quando me repete sua história. Devo tomar as intenções dela como referência ética de minhas próprias atitudes? Se, por um lado, podemos dizer que a “voz” de Manuela não deve ser calada justamente para poder melhor combater a ameaça real da violência de gênero e geração, por outro lado podemos perguntar sobre as consequências de tais revelações para a comunidade.

Considero-me colaboradora, junto com os ativistas do MORHAN. Em geral, estes são pessoas abertas a críticas, novas ideias e diálogo. Muitos deles cresceram nos confins da colônia, adquirindo uma grande sofisticação dentro do movimento social e outros círculos de interlocução. E penso: deve ter um motivo para não colocar em destaque as narrativas como essa de Manuela – um motivo que vai além da moralidade conservadora. E me ocorre que esse relato sobre abuso sexual, de determinada maneira, está quase “culpando a vítima” da causa deles. Pode ser lido de forma truncada: em vez de ser uma afirmação do quanto essas pessoas sofreram nas mãos do Estado (dupla, triplamente violentadas, suas vidas familiares completamente destroçadas), algumas interpretações podem levar à conclusão de que os ex-internos viraram (ou já eram), eles mesmos, carrascos. Nesse caso, será que são dignos de nossa compaixão?! De reparação?! Em outras palavras, é o tipo de episódio que podia ser contraproducente em termos políticos.

É importante pensar nesses fatores complicadores (sempre presentes) que são tão relevantes às nossas negociações éticas. Será que, hoje, ainda podemos falar em “freios à liberdade de estudo” no mesmo sentido que Colette falava em 1968? Sem levar em consideração o quanto nosso contexto e o próprio propósito de nossas pesquisas têm mudado nos últimos cinquenta anos?

Quem não é amigo no Face?

Vivemos com preocupações cada vez mais “antenas”. Isto é, nós, enquanto pesquisadores, vivemos com inquietações que não nos deixam em paz onde quer que estejamos. As nossas próprias pesquisas, nossos resultados, o que nós escrevemos, o que nós falamos – tudo está muito acessível – em primeiro lugar, para nossos interlocutores de campo. Claro, como Latour (2005) nos lembra, o *feedback* crítico dos nossos “nativos” se acelerou já quando os antropólogos passaram a “estudar para cima”. Sabíamos que os juízes, médicos, políticos e outras autoridades observadas podiam estar lendo nossos textos e reagindo de forma positiva ou negativa (ver SCHUCH 2013, e TAMANINI, 2017, em artigo nessa publicação). A ideia era, “Bom, é melhor eu ter cuidado – inclusive, porque gostaria de ter uma relação continuada. Gostaria que eu, meus colegas e estudantes pudessem voltar para o Hospital, para o Juizado, para a Delegacia, aprofundando nossa compreensão das “tecnologias do governo”. Então tenho que pensar bem sobre a maneira como digo as coisas”. Essa preocupação pode ter sido mais evidente nas pesquisas “para cima”... mas hoje qual interlocutor *não* tem acesso à nossa produção? Hoje quem não é amigo no Facebook? Malinowski escrevia sobre pessoas do outro lado do mundo e que, em geral, não sabiam ler. Mesmo a Colette, na França periurbana, não tinha que se preocupar com a censura de seus textos pelos seus interlocutores. Cinquenta anos atrás, os imigrantes e as pessoas do “quarto mundo” econômico não tinham muito acesso à produção acadêmica escrita. Hoje, a escolarização generalizada e as tecnologias de comunicação têm mudado radicalmente a situação. Somos todos contemporâneos e articulados.

Chegamos então a uma segunda consideração sobre a acessibilidade de nossas pesquisas – as consequências do que escrevemos e do que falamos para a própria comunidade/categoria alvo de pesquisa. É difícil encontrar em qualquer

estudo etnográfico contemporâneo uma personagem totalmente anônima, um “sujeito universal”. Nossas personagens são construídas para representar, de algum modo, certa comunidade ou categoria (de raça, gênero, geração, etnia, etc.). Trata-se da dimensão inescapavelmente política da relação entre pesquisador e pesquisado. Não basta mais uma ética humanista voltada para uma relação “intersubjetiva”, na qual há um acordo entre dois indivíduos. Querendo ou não, nossos sujeitos estão emaranhados em redes diversas de associação, e nós também. Hoje, somos cobrados cada vez mais a pensar nesses elementos interconectados. Quem vai ler nossas pesquisas e quais as consequências dessa leitura para a comunidade estudada? Em outras palavras, como eu, enquanto pesquisadora, me insiro dentro desses circuitos?

Foucault faz uma distinção entre o engajamento político à la J.P. Sartre e sua própria maneira de pensar a ética. Na versão sartreana, o compromisso decorre de um posicionamento moral claro e firme. Vou abraçar a causa (para Sartre foi o socialismo russo, mas hoje poderia ser a causa da mulher, do homossexual, do grupo indígena, etc.) e, em toda a situação, vai ser ela que ganha a frente do palco independentemente das contingências do momento. Foucault diz: “Tenho a minha própria versão do compromisso intelectual. Seria calçado mais numa prática do que num posicionamento ideológico, mais na experiência do que num ponto de vista moral e sempre seria impreterivelmente colado aos acontecimentos singulares do momento” (FOUCAULT *apud* RABINOW 1997: XIX). É uma abordagem interessante, pois trabalha com uma noção dinâmica da ética (ver também SCHUCH, 2013). Para desenvolver seu raciocínio, Foucault fala da “ética do desconforto” – uma atitude conforme a qual o pesquisador nunca consente em ficar complacente com aquilo que lhe parece evidente. Na inquietação perene, é constantemente obrigado a ver e rever não só suas conclusões, mas também suas opções de análise e conduta.

Donna Haraway, musa de minha linha predileta de estudos feministas, aprofunda essa ideia ainda mais. Como vocês devem saber, ela tem se ligado à causa dos animais. Sua primeira grande obra foi sobre primatas e primatologistas, mas ela passou a vida estudando animais de estimação. Chamada a se pronunciar quanto ao uso de animais na experimentação científica, ela expõe um dilema sem solução. Reconhece que muitas vidas humanas foram poupadas graças ao sacrifício dos animais, mas recusa se justificar com a retórica simplista do “bem superior”:

Sim, eu defendo a matança de animais em condições materiais, semióticas que considero toleráveis, de experimentação científica, mas isto não basta; recuso escolher entre ‘os direitos invioláveis dos animais e o bem-estar superior dos humanos’. Qualquer dessas duas opções nos dá a impressão de que com o cálculo racional podemos resolver o dilema, é só escolher. Recuso essa dicotomia racionalista que domina a maioria das disputas éticas. (HARAWAY, 2008:87)

Nessa ética do desconforto, o posicionamento da pesquisadora não é incondicional: Haraway não justifica os acontecimentos usando uma linguagem eufemística e não dá uma carta branca à “matança” dos animais. É uma postura que exige uma atenção constante aos detalhes contextuais (como e para que os animais são mortos) e que pode ser revista.

Os Comitês de Ética dão conta?

Chegamos agora nos comitês de ética. Participei, por mais de dois anos, de um comitê multidisciplinar de ética na UFRGS⁴⁻⁵. Tenho muito respeito pela seriedade com a qual todos os membros do comitê trabalham. Porém, concordo com muitas das críticas colocadas neste seminário, de que os comitês são dominados por uma lógica biomédica; que a informática – o sistema de Plataforma Brasil – é um ator que nos obriga a assumir determinadas atitudes; e que, na maioria dos casos, a organização administrativa do tempo não permite discussões profundas sobre ética em pesquisa. Por outro lado, durante minha participação do CEP⁶, observei aflorar, por diversas vezes, preocupações legalistas e jurídicas, em particular, a questão de como prevenir processos jurídicos contra a universidade⁷: “Olha, se a gente deixar passar isso, um belo dia alguém pode processar a universidade, porque já aconteceu na Carolina do Norte...” Não digo que não seja uma preocupação legítima, mas deve ser só uma entre muitas considerações.

⁴ É importante frisar que essa palestra (2013), tal como minha participação no CEP – (2012-2013), se deu antes da consolidação da resolução 466/12 (CONEP- /MS), antes da intensiva negociação do GT-Ciências Humanas com o CONEP – Comitê Nacional de Ética em Pesquisa – (ver DUARTE, 2015, SARTI, 2015) e antes da nova resolução 510/16.

⁵ UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

⁶ CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

⁷ Uma análise da evolução dos CEPs nos EUA desde seu surgimento no início dos anos 1950 sugere que foram concebidos antes de tudo para permitir aos pesquisadores dar vazão à criatividade sem preocupação – para eles ou suas instituições – de processos legais (ver Stark, *apud* Fonseca 2015).

Parece existir um ideal de pesquisa “risco zero” que garantiria a paz da rotina universitária. Se existe risco, o contrato legal – o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – servirá para reduzir o risco *para a universidade* a um mínimo. O problema é que esse estilo jurídico, do contrato escrito, fica fora de lugar em muitos contextos de pesquisa. Alguns colegas poderiam até sugerir que introduzir o TCLE ⁸em certos lugares *aumenta* o risco para o pesquisado ou, no mínimo, representa uma forma de violência simbólica. Quando submeti meu projeto de pesquisa ao CEP, fiz toda uma arguição por que o TCLE não seria necessário e sugeri maneiras alternativas de esclarecer minha presença aos interlocutores de campo. Citei Luis Roberto Cardoso de Oliveira e outros de nossos colegas que já arguíram pela flexibilização da forma de consentimento. O Comitê, muito respeitosamente, me respondeu algo que traduzo assim: “Por favor, anexe ao teu projeto um TCLE, por rudimentar que seja, porque (no fundo) somos submetidos às exigências formais do sistema”. Ora, acho que devemos ter a paciência para apreciar a razão dessas exigências, mas isso não significa naturalizá-las. Com esse tipo de contrato, certamente, há ganhos, mas também há perdas e temos que ver, nas diferentes situações, qual o saldo final.

Anahi Mello⁹ e Camilo Braz¹⁰ nos trazem nas suas reflexões e em seus artigos o fator complicador das populações vulneráveis. Um pai ou uma mãe assinar o TCLE permitindo que seu filho participe da pesquisa resolve a questão jurídica. Será que resolve a questão ética? Essas permissões (mesmo as dadas pelos diretores aceitando a presença do pesquisador nas suas instituições) pode encobrir uma lógica tutelar que acaba restabelecendo hierarquias e/ou infantilizando uma parte de nossos interlocutores. Já ouvi no CEP que, em princípio, mesmo quando lidando com grupos indígenas, não era para o antropólogo falar com ninguém do grupo antes de ter seu projeto de pesquisa aprovado pelo Comitê. Tentei dizer: “Conforme a ética profissional dos antropólogos, seria antiético a gente formular um projeto sobre uma população indígena sem que os próprios sujeitos estivessem participando de alguma forma do desenho do projeto!” Contudo, mais uma vez, parece que o próprio sistema não permite. O pesquisador não pode assumir que teve contato antes da aprovação de seu projeto pelo CEP e a subsequente assinatura dos Termos de Consentimento.

⁸ TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

⁹ Mello, Anahi G. Deficiência, Incapacidade e Vulnerabilidade: do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética de Pesquisa da UFSC. *Ciência e Saúde Coletiva*, v.21, n.10, p.3265-3276, 2016.

¹⁰ Ver capítulo a partir da p. 75.

Vivam os efeitos *indiretos* dos CEPs

Durante um recente seminário na UFRGS, os colegas que trabalham na área de saúde lembravam à plateia dos abusos perpetrados pelas companhias farmacêuticas (e alguns aliados universitários) que organizam pesquisas na forma de ensaios clínicos voltados para a aprovação de algum medicamento. Alertaram que nós, da área das humanas, com nossas críticas aos CEPs, poderíamos estar dando cobertura para esses abusos. Certamente há bom senso nesse aviso.

Contudo, sustento que, tanto quanto as companhias farmacêuticas, temos motivo para nos preocupar com a dimensão ética de nossas pesquisas. A ideia de que, na área das humanas, nossas pesquisas têm consequências “meramente” simbólicas e, portanto, podem ser classificadas como de “risco mínimo” é enganosa. Desenvolvi esse argumento em outro lugar, escrevendo sobre a polêmica que surgiu a partir de certa pesquisa em neurociências sobre “adolescentes homicidas” (FONSECA 2010). Ao lado de muitos outros membros da comunidade acadêmica – sociólogos, psicólogos, educadores –, sugeri que o termo, ‘adolescente homicida’, como identificação e como identidade, trazia para os sujeitos da pesquisa um estigma violento capaz de provocar danos duradouros (FONSECA & CRAIDY, 2008). A pesquisa em questão era da área médica, mas nossas preocupações com o efeito estigmatizante de certos rótulos científicos poderiam ser dirigidas facilmente para a área de Antropologia. Constatando a possibilidade desse e outros tipos de “dano” que tenho levantado ao longo da minha fala, não haveria justificativa para o controle por um CEP?

Os historiadores da ciência, fitando o século XVIII, descrevem como a “boa ciência” de então era vista como resultado da aliança entre verdade e virtude – a confiabilidade dos dados científicos dependia do status de *gentleman* do cientista (SHAPIN, 1994). Será que não há um pressuposto semelhante nas nossas críticas aos CEPs? Nós, antropólogos, não precisamos de controle externo porque nós (contrariamente aos médicos, geneticistas, e, quem sabe, alguns psicólogos e cientistas políticos) sabemos proceder eticamente e seguimos o caminho reto em todo momento?

Devido, sem dúvida, mais às pretensões da “boa ciência” de Merton (1942) do que à mentalidade aristocrata do século dezoito, minhas próprias reações ao CEP tinham, inicialmente, algo dessa arrogância moral. Contudo, nos últimos anos, devido em grande medida às controvérsias ligadas à instalação dos CEPs nas Humanas, tenho mudado de postura. Reconheço que as discussões éticas são cada vez mais fundamentais, inclusive na área das humanas. Os comitês de ética

são importantes, não porque podem aplicar fórmulas matemáticas ao proceder científico, não porque devem exercer um controle policial sobre as pesquisas (mesmo se é isso que muitas vezes fazem); são importantes porque suscitam discussões que (esperamos) vão extrapolar os limites dos comitês e da própria comunidade acadêmica.

Essas discussões só vão ocorrer se conseguirmos manter sob controle a lógica jurídica que prevalece em muitos CEPs. Em vez de ser regida por regras universais definidas por especialistas acadêmicos da análise moral, a dinâmica dos debates sobre ética de pesquisa seria dirigida para “um fórum de comunicação, de deliberação democrática, aberto (inclusive) a ‘leigos’” (JASANOFF, 2005). Haveria inúmeras maneiras para fomentar essa discussão. Entre outras, pode ocorrer em “conferências de consenso” ou espaços para o “*public understanding of science*” como aqueles que ocorrem na Europa (FONSECA, 2015). Pode tomar a forma de “Antropologia popular” (BORGES, 2009) ou “colaborativa” (TALLBEAR, 2013; VICTORA, 2013); pode acontecer durante o “retorno” dos dados à comunidade (FLEISCHER, 2015) e em eventos regulares ou especiais das associações profissionais, ou pode ocorrer na avaliação de pesquisas por pares no âmbito de comitês editoriais ou concursos de financiamento. De qualquer maneira, a complexidade dos problemas éticos na pesquisa exigiria um leque variado de estruturas que se estende bem além do atual formato dos comitês universitários de pesquisa.

Pesquisa zero: é possível?

Risco é uma categoria de acusação, negociada dentro de um campo de força. Basta olhar a evolução dos diferentes tratados nacionais e internacionais sobre ética de pesquisa em sujeitos humanos para ver como a definição do “tolerável” varia muito conforme o lugar e a época (FONSECA, 2015). Nos anos 1950 e 1960, pesquisadores médicos muito respeitados praticavam experiências que são chocantes às nossas sensibilidades atuais. Todos nós concordamos, por exemplo, que seria intolerável administrar quatro doses de LSD¹¹ por semana a um indivíduo para entender os efeitos da droga, mesmo o paciente sendo voluntário. Contudo, não obstante esses casos consensuais, ainda existem (e sempre existirão) elementos de nossas pesquisas povoando as zonas nebulosas da ética.

Colette, no fim dos anos 1960, queria vir para a vida acadêmica para se ver livre dos freios éticos de sua então profissão. Naquela época, não havia grande

¹¹ LSD – Lysergsäurediethylamid, palavra alemã para a dietilamida do ácido lisérgico.

discussão sobre os problemas éticos da etnografia. No contexto colonialista da Antropologia clássica, os “informantes” eram tão distantes ou subalternos que não havia necessidade de tais preocupações. E, no caso de Colette, a liberdade garantida pelo meio acadêmico deu origem a etnografias impressionantes: ela ficava horas convivendo com imigrantes e franceses de baixíssima renda nas suas moradias na periferia de Paris, observando cada fio do cabelo, cada gesto, cada palavra... São esses detalhes etnográficos, junto com um estilo lírico de escrita, que deram vida a seus textos. Esta etnografia pode existir ainda?

Muitos de nós entendemos que nossa disciplina tem vocação para produzir análises que inquietam nossos interlocutores, que provocam dúvidas e reflexão. Inquietação implica em risco. Antropologia, para mim e para muitos de vocês, traz o imperativo de experimentar pessoalmente essa perplexidade. Ela nos empurra para lugares desconhecidos, ao encontro de pessoas que não são previsíveis, por nossos critérios rotineiros, e narrativas que nos surpreendem. Navegar em águas fora do mapa implica em tomar riscos, para nós mesmos e também para nossos interlocutores! Na maioria de nossos empreendimentos, não seria nem desejável, nem minimamente possível evitar tais riscos. E temos a responsabilidade, como pesquisadores individuais e como coletividade, de enfrentar, discutir, e negociar esses desafios éticos. Não existe uma instituição que dê conta da complexidade desse desafio. Assim, continuamos discutindo – em todas as etapas da pesquisa, em todos os níveis de administração dos pesquisadores e com todas as plateias que atentam aos resultados – sobre nosso proceder ético. As demandas cada vez mais numerosas apresentadas ao pesquisador servirão (esperemos) para enriquecer essa discussão e não para tolhê-la.

Referências bibliográficas

BORGES, Antonadia. Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das *townships* sul-africanas. *Cuadernos de Antropología Social* N° 29, pp. 23–42. 2009.

DUARTE, Luiz Fernando D.D. “A ética em pesquisa nas ciências humanas e o imperialismo bioético no Brasil”. *Revista Brasileira de Sociologia*, vol 3, n° 5, 31-52. 2015

FLEISCHER, Soraya. Autoria, subjetividade e poder: devolução de dados em um centro de saúde na Guariroba (Ceilândia/DF). *Ciência e Saúde Coletiva* 20 (9) 2649-2658. 2015.

FONSECA, Claudia. Família, fofoca e honra. Porto Alegre: Editora da UFRGS. 1995.

FONSECA, Claudia. “Que ética? Que ciência? Que sociedade? “ In *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica* (Soraya Fleischer e Patrice Schuch, orgs.) Brasília/UnB: Letras Livres. 39-70. 2010.

FONSECA, Claudia. Situando os comitês de ética em pesquisa: O sistema CEP (Brasil) em perspectiva. *Horizontes antropológicos*, vol. 44: 333-369.2015

FONSECA, Claudia e CRAIDY, Carmen.. “Acompanhando o andamento da ciência para além do consentimento informado”. *Adverso*, n. 155 10-11.31 de março, 2008

FONSECA, Claudia e MARICATO, Glaucia. “Criando comunidade: Emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento.” *Interseções* volume 15 (2) 252 – 274. 2013.

HARAWAY, Donna. *When species meet*. Minn./London: U. of Minn. Press, 2008..

JASANOFF, Sheila *Designs on Nature: Science and democracy in Europe and the United States*. Princeton: Princeton University Press, . 2005.

LATOUR, Bruno.. *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005

MERTON, Robert. K. *Science and Technology in a Democratic Order*. *Journal of Legal and Political Sociology*, volume 1, p. 115-126, 1942.

PETONNET, Colette. *Ces gens-là*. Paris: Maspéro, 1968.

PETONNET, C. *On est tous dans le brouillard* [com prefácio por André Leroi-Gourhan]. Paris, Galilée, 1979.

RABINOW, Paul. L “Introduction”. In Michel Foucault: *Ethics, subjectivity and truth*. New York: The New Press, 1997.

REGIS, Maria Lucia. *A garra de viver, amar e conviver feliz*. Brasília: João Felipe de Medeiros & Elizabeth Skvamavicius, 1983

SARTI, Cynthia. . “A ética em pesquisa transfigurada em campo de poder: notas sobre o sistema CEP/Conep.” *Revista brasileira de sociologia* vol. 3 (5) 79-96, 2015.

SCHUCH, Patrice. “A vida social ativa da ética na Antropologia (e algumas notas do “campo” para o debate)”. In: SARTI, Cynthia e DUARTE, Luiz Fernando Dias *Antropologia e ética: desafios para a regulamentação*. Brasília: Revista da ABA, vol. 1. 2013.

SHAPIN, Steven. *A social history of truth*. Chicago: University of Chicago Press, 1994..

SHUTTLEWORTH, Russell.. “Exploring Multiple Roles and Allegiances in Ethnographic Process in Disability Culture”. *Disability Studies Quarterly*, Vol 21(3): 103-113, 2001

TALLBEAR, Kim. . *Native American DNA: tribal belonging and the false promise of genetic science*. Minneapolis: Univ. of Minneapolis Press, 2013.

VICTORA, Ceres. “O ético e o legal nos processos de apropriação profissional da experiência social”. In Cynthia Sarti e Luiz Fernando Dias Duarte (orgs): *Antropologia e ética: desafios para a regulamentação*. Brasília: ABA. 2013

SEXUALIZANDO EL TRABAJO DE CAMPO. AFECTOS, EMOCIONES Y CUERPOS QUE INTERACCIONAN



Ana Alcázar-Campos

Introducción

Para la mayoría de las antropólogas y antropólogos el trabajo de campo ocupa un lugar central en nuestra trayectoria, profesional y personal, funcionando, en ocasiones, como una especie de rito de paso que determina quién es antropólogo y quién no. Rito de paso que implica una estancia prolongada en el campo, donde mantenemos relaciones significativas y continuadas con quienes denominamos informantes y/o interlocutores, pretendiendo ‘ser uno/a más’, al tiempo que seguimos siendo nosotros/as mismos/as¹. Con estas expectativas de partida la implicación afectiva (y sexual) en el campo y con quienes hacemos trabajo de campo no debería ser algo que sorprendiera. No obstante, se ha establecido una especie de tabú en torno a esta cuestión (KULICK, 1995), mayor para las mujeres antropólogas (NEWTON, 1993, WILLSON, 1995) ya que se considera una falta de ética mantener relaciones afectivo – sexuales con nuestros interlocutores, con los que, no obstante, sí podemos (y debemos) compartir la comida, la vivienda, el tiempo, no así la cama o los afectos hasta un nivel tal que ‘nublen nuestro juicio antropológico’. En resumidas cuentas, el investigador en su búsqueda de la anhelada “objetividad” habría de comportarse y aparecer, como plantea Nancy SCHEPER-HUGHES (1983) y es recogido en GREGORIO GIL (2006: 31) como

¹ Esta ambigüedad Ghassan HAGE (2009) la denomina “vacilación etnográfica”, situando al etnógrafo/a entre lo político, lo emocional y lo analítico, no simplemente como alguien que se mueve entre varias identidades sino entendiendo esta vacilación como una forma de ser en sí misma.

un muñeco de nieve observando de modo penetrante, pero invisible en su acción y frío en sus afectos.

Después de transcurridos tres años de finalización de mi tesis doctoral², habiéndose reconfigurado mi red cubana (con abandonos y continuidades), he emprendido un proceso de relectura de mi trabajo de campo etnográfico. Validando formas de conocimiento que pasaron por mi implicación emocional con quienes denominé ‘mi familia cubana’³. A través de estas interrelaciones profundas gocé, sufrí, crecí e inicié un camino que hoy día quiero creer sigue inconcluso y que me lleva a intentar ser etnógrafa y vivir la etnografía de una forma comprometida (SCHEPER-HUGHES, 1995, 1997). Tal y como mostraré más adelante, cuestiones vividas en primera persona fueron incorporadas, a manera de debate, en mi bagaje teórico – epistemológico, contribuyendo la intimidad, de ese modo, a ampliar mi mirada acerca de la realidad que estudiaba y a realizar un análisis encarnado de cómo vivimos y negociamos las relaciones de poder en el campo. Esta incorporación, no obstante, no estuvo exenta de conflictos éticos acerca de ¿qué incluir en la etnografía? ¿cómo separar vida personal y trabajo de campo? Aspectos sobre los que reflexionaré en este capítulo a partir de mi propia experiencia. Para esto, en primer lugar, realizaré una pequeña contextualización acerca de en qué consistió mi trabajo de campo; para, posteriormente, reflexionar en torno a los dilemas éticos que fueron surgiendo en mi trabajo de campo, conectándolo con algunos abordajes teóricos recientes desde la disciplina.

Haciendo trabajo de campo en Cuba

Mi llegada a Cuba y mi apasionamiento con sus gentes y con esa tierra se produce de forma casual, tras un viaje de turista en 1999, al que le sigue otro en 2003, decidiendo regresar “como antropóloga”, para hacer trabajo de campo, en 2004, con estancias posteriores en 2005 y 2009. En cada uno de estos viajes, si bien mis intereses eran diferentes (ocio, investigación, asistencia a Congresos, etc.) estaba presente mi profundo interés por ese contexto, lo cual se tradujo en mi

² Ver ALCÁZAR-CAMPOS, Ana (2011).

³ En el texto cuando hago referencia a “mi familia” me sitúo en la discusión antropológica iniciada por David SCHNEIDER (1968) y continuada y profundizada desde los estudios feministas que hablan del parentesco como algo cultural y construido, aspecto que se refleja en el término: proceso de emparentamiento (*relatedness*) (CARSTEN 2007) como aquél que hace que se cree una comunidad de parentesco que no necesariamente esté basada en lo biológico.

inmersión en la realidad cubana, donde la disolución y el mantenimiento de fronteras yo /otro fue una constante en mis preocupaciones éticas. Preguntas cómo: ¿quién soy yo para la población cubana? ¿qué categorías se manejan a la hora de definir a ese otro que yo represento? ¿qué elementos funcionan en lo simbólico a la hora de autodefinirse y definir al otro? son centrales en mi trabajo y se derivan, como veremos más adelante, de mi interacción íntima (en la acepción más amplia del término) con Cuba y sus gentes.

Ya mi primer acercamiento a la isla y sus habitantes, en 1999, como turista, está atravesado, en cierto modo, por la preocupación por las “fronteras” (raciales, de clase, geopolíticas, de género). La existencia de la doble moneda, de los dobles espacios (para turistas y para nacionales), de expresiones siempre pergeñadas de doble sentido... construyen una realidad atravesada por límites, que yo identifico como ‘fronteras’, y que determinan qué se puede hacer y quién puede hacerlo. Pretendiendo, en cierto modo, subvertirlos, en esa ocasión decido huir del turismo de paquete, intento invisibilizarme lo más posible, al alojarme en régimen de alquiler privado con una familia cubana⁴. Esta familia está compuesta por Esther y Reinaldo⁵, que son quienes comparten su espacio conmigo y quienes siento que cuidan de mí, son de fiar. Guiada por ellos conozco gente de mi edad, en torno a la veintena, con la que salir y disfrutar de mi viaje “de turista”, no obstante, mis sensaciones suelen ser contradictorias, tal y como se refleja en este extracto de mi diario de viaje: “Hemos conocido a gente amable, chicos, pero al final te acaban pidiendo dólares (...) Cuba me gusta pero es difícil estar con cubanos/as sin sentirse utilizada (...) Este país me está revolviendo por dentro, no sé qué pensar, las claves me fallan” (Diario de viaje, 8-12-99)

Tras este viaje de turista, que dura 20 días, mi regreso a la isla, cuatro años después, se produce en el marco de mi participación en un Congreso en La Habana⁶, si bien pasaré unos días de vacaciones con ‘mi familia’ en Santiago. Durante estos cuatro años he hecho la carrera de Antropología y mis inquietudes de investigación se han ido orientando hacia el análisis de las desigualdades, siendo central la de género. Con Reinaldo y Esther he mantenido contacto durante todos estos años vía mail, siendo para mí una referencia constante y mi forma de

⁴ En Cuba, a partir del año 1997 la población puede alquilar, siguiendo una severa regulación, parte de su vivienda a población extranjera, convirtiéndose así los arrendadores en cuentapropistas o trabajadores por cuenta propia.

⁵ Los nombres aparecen cambiados para preservar la identidad de mis interlocutores/as.

⁶ El V Taller internacional “Mujer en el siglo XXI” organizado por la Cátedra de la Mujer de la Universidad de La Habana.

seguir vinculada con Cuba. Este viaje reafirma mi relación con la que, desde ese momento, será ‘mi familia’ cubana y me sirve para decidir investigar en y sobre Cuba. Con este interés tan difuso regreso a Granada y decido, junto con la que años más tarde se convertiría en mi Directora de tesis doctoral, la Dra. Carmen Gregorio Gil, formular un proyecto de investigación de Máster con el que indagar acerca de la obtención de divisas en Cuba y cómo eso condiciona la aparición de desigualdades entre la población. En este primer momento, animada por mi deseo de volver y de hacerlo como antropóloga, me guío sobre todo por intuiciones atravesadas por un elemento que me sigue inquietando al haberlo vivido en primera persona: la construcción y gestión de las diferencias /desigualdades en un contexto supuestamente igualitario. Aspecto muy amplio que, al principio, concretamos en el ámbito socio-económico pero que, como la propia realidad se encargará de mostrar, se va conectando con otros elementos igual de centrales que se imbrican con lo socio-económico, tales como lo simbólico, lo cultural... en definitiva, con la acumulación o no de diferentes capitales (BOURDIEU 1997).

Con este interés por las desigualdades decido hacer mi investigación en Santiago de Cuba, centrándome en el análisis de una población que yo defino, es definida y se autodefine como diferente (desigual en mis términos): quienes trabajan en el ámbito del turismo internacional. Mi decisión de ubicarme en Santiago tiene que ver, sobre todo, con el hecho de contar con una red ‘familiar’, estando implicadas directamente en el proyecto de investigación Esther y su hija, Deisy, que se ha incorporado a mi red cubana a raíz de haber estado una semana en mi casa en Granada, mientras hacía una estancia en Francia. De esta forma tiene lugar un entretrejimiento de lo personal con lo profesional, algo que atraviesa mis relaciones, mis intereses y mis maneras de ser etnógrafa y hacer etnografía.

Así, en septiembre de 2004, se inicia mi trabajo de campo en Cuba. Este primer momento de investigación, que es meramente exploratorio y que ampliaré posteriormente con una estancia mayor (de 8 meses) se articula en torno a las redes pseudo-familiares que tejo a partir de mi relación con ‘mi familia’. Así, los amigos y parientes de Reinaldo y Esther pasan a ser también mis amigos y parientes, participo en diferentes celebraciones familiares (cumpleaños, despedidas por migraciones a los EEUU, reencuentros...) en las que soy incorporada como ‘una más’. Mi trabajo de campo también se basa en esas relaciones, amigas y entrevistadas son muchas veces las mismas personas.

Tras un breve viaje a España, donde debo ultimar unos trámites para conseguir financiación llevando a cabo un Proyecto de Investigación Aplicada al Desarrollo en Cuba⁷, regreso a la isla, donde permaneceré ocho meses. Durante

⁷ Proyecto AII9/04: “Mujeres y turismo: contribución económica y roles de género en los sectores emergentes de la economía cubana” dirigido por la antropóloga Soledad Vieitez Cerdeño.

mi estancia de trabajo de campo, que dura once meses (primero tres y luego ocho) vivo en la casa que Esther y Reinaldo alquilan y voy estrechando mis relaciones con ellos y con los hijos de Esther, Deisy y Roberto, finalmente este último se convierte en mi pareja durante los últimos siete meses que permanezco en la isla.

Mi vida en Santiago, al igual que para muchas familias santiagueras, gira en torno a la casa y la cuadra⁸, siendo la calle un espacio de socialización que se privatiza y funciona como una extensión de la casa, por ejemplo al salir a ‘coger fresco’ cuando tenemos apagón pero también en su uso en las celebraciones familiares, ocupando la calle para hacer la caldosa⁹. ‘Mi’ casa se configura como un espacio seguro que me protege, creándome una identidad social en Santiago (*la española que está en casa de Esther*). En un entorno asfixiante, donde la calle puede ser un espacio agresivo (sufriendo el acoso masculino y la escrutadora mirada de control social donde todos vigilan a todos), al tiempo que el fantasma del *jineterismo*¹⁰ se filtra en mis relaciones, diferenciar a ‘personas de confianza’, ‘personas de la casa’, de quienes no lo son, adquiere una centralidad que, al mismo tiempo, es reforzada por ‘mi familia’.

Sintiéndome insegura y vulnerable mis redes eran las suyas, tejiendo, en cierta forma, unas relaciones ‘familiares’, caracterizadas por el afecto pero también por el control. Mis inseguridades y vulnerabilidades tenían que ver con distintas cuestiones, en primer lugar con mi situación migratoria, que nunca fue legal, esto implicaba que tenía que mantener un ‘perfil bajo’, es decir, intentar llamar la atención lo menos posible (no hacer intervenciones públicas acerca de mi trabajo, seguir las normas sociales, etc.), convirtiéndome en ‘la muchachita española’. En esta adscripción identitaria, el origen nacional, el género y la edad se articulaban para construirme como ‘indefensa’, algo que yo reforzaba con el objetivo de que

⁸ Segmento de una calle comprendido entre dos esquinas; lado de una manzana de casas.

⁹ También conocido como ajiaco, es un plato típico cubano que consiste en una sopa donde se mezclan todos los ingredientes con los que se cuente (carne, vianda y verduras).

¹⁰ Si bien la mayoría de la bibliografía insiste en relacionar este término con el sustantivo “jinete”, en clara referencia al acto sexual, en el que “se cabalga” al turista, la antropóloga NADINE FERNANDEZ (1999) da una definición más amplia del mismo, que yo comparto: “El jineterismo es actualmente usado para describir un rango amplio de actividades relacionadas con el acoso al turista (incluyendo la venta en el mercado negro de cigarros, ron, joyas de coral, etc.), provisión de servicios de taxi o acceder a los “auténticos” rituales de santería, o simplemente sirviendo como guías informales a cambio de comida gratis o algunos regalos del turista. Aparte de estos negocios a nivel de calle, el término también se aplica, frecuentemente, fuera del área del turismo, para referirse a cualquier actividad generadora de dólares o conectada con extranjeros” (1999, p. 85). Para un análisis del uso y resignificación de este término por parte de la población ver ALCÁZAR-CAMPOS (2010), SIMONI (2008) y DAIGLE (2013).

me dejaran tranquila, pero también algo que me hipervisibilizaba en un lugar como Santiago, caracterizado por una aparente homogeneización¹¹. Así mismo, las dudas en torno a si estaba siendo una buena ‘etnógrafa’ (si escribía todo en el diario de campo, si mantenía la suficiente distancia y cercanía a la vez con mis interlocutores, si reflejaba con ‘objetividad’ la realidad, etc.) me hacían volverme a lo familiar, a lo conocido, como un espacio en el que ‘suspender mi juicio crítico’, sobre todo conmigo misma.

Esto hizo que en la ecuación relacional familiar se conjugaran mis inseguridades con la disposición a darme un contexto familiar por parte de Esther y Reinaldo. Ambos mantenían conmigo la relación paterno – filial que el Estado mantiene con su ciudadanía y que éste refuerza al concebir a los y las turistas como sujetos a los que hay que tutelar. Así las cosas, no resulta extraño que los y las cuentapropistas se conviertan en supervisores/as de la conducta de turistas que conciben como ‘suyos/as’. A pesar de no ser una turista, la identificación que existe en Cuba entre extranjera y turista hacía que se siguieran conmigo esas prevenciones. Además, en múltiples ocasiones, el hecho de ser mujer (concebida como alguien con mayor riesgo) y joven (concebida como inexperta) hizo que este control /protección se acentuara.

Central en mi acercamiento a la realidad cubana fue mi relación con Desisy y con Roberto, los hijos de Esther. La primera, de una edad próxima a la mía, se convirtió en un pilar de mi mundo relacional y afectivo cubano. Con Desisy salía, conversaba e iba construyendo mi universo de estudio. La centralidad de Roberto se deriva del hecho de ser mi pareja sentimental durante siete de los once meses que permanecí en la isla. A Roberto lo conozco poco a poco, como alguien ‘de la casa’, forma parte de mi cotidianidad y de mi red de seguridad en Cuba. Nuestra historia se inicia ‘al modo cubano’, es decir, mientras mantiene otra relación con una novia formal. No obstante, nuestra implicación posterior, así como la promesa del viaje hace que ambos forjemos lo más parecido a una relación de pareja, eso sí, con los ‘ingredientes cubanos’ de la promiscuidad y control masculino, aderezado con una simultaneidad de roles derivados de mi ambigua pertenencia a la comunidad: ni dentro ni fuera. Nuestra relación hace que, definitivamente, me convierta en parte de la familia y posibilita su viaje a

¹¹ Aquí utilizo la palabra ‘aparente’ no sólo para cuestionar la realidad de la homogeneización en sí, sino para resaltar que lo importante no era tanto ser homogéneo como aparentarlo, algo que se hacía muy evidente, por ejemplo, en las exigencias en torno al vestido (si alguien vestía distinto tenía muchas posibilidades de ser parado por la policía al ser sospechoso de estar cometiendo conductas ilegales y/o inmorales, en ocasiones, ambos significados iban unidos...).

España y el de su hermana, Deisy, ésta a través del proyecto de investigación al que me he referido anteriormente, al ser miembro de la contraparte cubana.

Estas relaciones tan cercanas, tan íntimas, me hacen preguntarme por cuestiones que, de otra manera, habrían permanecido ocultas en mi indagación etnográfica y que van más allá de la reflexividad¹², que también se tornó central en mi proceso. En el apartado siguiente procedo a formular algunas de éstas, articulándolas con los dilemas éticos que implicaron.

Afectos, emociones, cuerpos... y ética

Tal y como planteaba en el epígrafe anterior, el hecho de haberme implicado emocionalmente con aquellos con quienes vivía y compartía mi tiempo en Cuba, así como de haber tejido mis relaciones (personales y profesionales) en torno a ellos, me planteó una serie de cuestiones que resultaron centrales en mi trabajo. Entendiendo mi forma de hacer trabajo de campo como “intersubjective and embodied, not individual and fixed, but social and processual” (TEDLOCK, 2000, p. 471), y a mí misma, en ocasiones, como una ‘observadora vulnerable’ (BEHAR, 1996), se me aparecen diferentes preguntas. Preguntas sobre la validez y el significado de la dicotomía yo /otro, sobre las relaciones de poder que atraviesan el trabajo de campo, sobre las fronteras difusas entre vida personal vs. vida profesional... Coincidiendo con lo que la antropóloga Claudia FONSECA (2008, p. 49) recoge como elementos distintivos de la etnografía: “fazer/desfazer a oposição entre eu e o outro, construir/desconstruir a dicotomia exótico-familiar”.

En esta disolución de dicotomías, elementos como las relaciones de género, la ‘raza’ o la posición socio-histórica emergieron en mi trabajo y esto se debió, en gran parte, a los sentimientos contradictorios que me generaban mis estrechas relaciones con ‘mi’ familia cubana¹³, decidiendo incorporar esas contradicciones en mi análisis.

De esta forma, mis continuas referencias en el diario de campo a la generación, mantenimiento y gestión de las desigualdades, en definitiva, a

¹² Entiendo la reflexividad en la línea de lo formulado por PIERRE BOURDIEU (2003) como un proceso de autovigilancia que permite hacer conscientes determinadas características y a priori que se ponen en juego en la relación con el otro, para intentar no reproducir relaciones de desigualdad con las personas con las que trabajamos.

¹³ Permeando no sólo mi comprensión de la realidad sino mis capacidades y potencialidades, afectando y siendo afectada por mis emociones.

las relaciones de poder que se articulaban en torno a ‘mi diferencia’ (racial, de género, de clase, nacional), hablan de la centralidad que éstas tuvieron. Del mismo modo, en mi interés por ‘ser una más’ se filtran una serie de preocupaciones éticas en torno a cómo construyo las relaciones de poder en el campo, ética que es puesta en cuestión sobre todo con aquellas relaciones que tienen una mayor carga emocional e implicación por mi parte. Este asunto, la cuestión de la ética en el trabajo de campo, de abordaje relativamente reciente en la Antropología en España (NAROTZKY, 2004) no sucede lo mismo en el ámbito anglosajón, donde la existencia de Códigos Éticos, Comités de Ética, y la obligatoriedad de contar con el ‘consentimiento informado’, previo al inicio de la investigación, condiciona la mera existencia de ésta (para una crítica, desde la Antropología Brasileña, ver VICTORA et al. 2004). No obstante, como mostraré en las situaciones traídas de mi trabajo de campo, no existen soluciones universales para los dilemas éticos inherentes al método etnográfico, todos ellos derivados de nuestra convivencia continuada e implicación en el campo.

Ética y trabajo de campo: límites difusos entre el trabajo y la vida

Tal y como apunto más arriba, mi preocupación ética por las relaciones de poder que establecía en el campo se derivaba de la multiplicidad de posiciones y roles que adoptaba, sobre todo con quienes formaban parte de mi círculo más cercano (la familia y amistades). Roles que no estaban exentos de tensiones:

Esta semana he cedido mi habitación y he estado tres días en la casa de arriba, la que no se alquila, donde viven Roberto y su abuela. A mí me encanta esa casa, tiene un cierto aire decrepito pero me parece más “auténtica”, además es más tranquila y “normal”. En ocasiones es difícil soportar tanto ajeteo y tanta atención al “negocio” en la casa de abajo. El hecho de ceder mi habitación es porque están en Santiago unas francesas, colegas de Esther, que fueron las que acogieron a Deisy cuando estuvo en Francia. Esther quiere agasajarlas y por eso las va a alojar unos días en la casa de abajo, sin cobrarles, claro, y hay toda una planificación de actividades de ocio de las que me han pedido que participe. Yo siento que juego un papel ambiguo en eso: el hecho de compartir conmigo sus inquietudes y planes e implicarme en acciones ilegales (yo no puedo alojarme en una casa que no sea de alquiler legal) demuestra una confianza en mí y una integración en la familia; no obstante, cuando salimos de excursión o por la noche,

a veces tengo la sensación de que mi presencia legitima su accionar con población extranjera sin sospechas de jineterismo, en base a su relación continuada conmigo. Obviamente, todo esto no creo que sean procesos conscientes, más bien tiene que ver con cuestiones simbólicas acerca de cómo se construye en este país la relación con el otro, el extranjero (Diario de campo, 02-12-04).

En esta descripción se ejemplifica parte de la ambigüedad producida por los múltiples roles que ocupo y que se derivan de mis relaciones cercanas. Soy amiga y 'familia', que hace favores, cede su espacio, participa del accionar cotidiano cubano, atravesado de ilegalidades, pero también etnógrafa que pretende comprender una realidad a partir de las vivencias de las personas que la habitan.

Así, conforme mi implicación con mi familia se iba haciendo mayor, participaba de la cotidianidad como 'una más', dándome acceso a determinadas situaciones en base a esa relación de confianza, las cuales, no obstante, no dejaban de generarme preguntas acerca de una supuesta ética que debemos mantener en el campo. Preguntas que giraban en torno a cómo registrar y qué registrar en el cuaderno de campo; cuáles son mis sujetos de estudio si, a la vez, son mis amigos y amigas; en definitiva, cómo separar vida y etnografía.

Estas relaciones de intimidad van cambiando a lo largo del tiempo, profundizándose, no estando exentas de momentos de fricción. En mi caso, un hecho determinante, que condicionó mi interaccionar con la familia, fue mi relación sentimental con Roberto, el hijo de Esther. Iniciada como una relación de amistad, en su evolución fue más que evidente el paso de unas exigencias relacionadas con el ocio y el goce a otras relacionadas con la domesticidad, donde cuestiones que no habían sido problemáticas anteriormente, empezaron a serlo. Una situación acontecida al final de mi estancia en Cuba, cuando nuestra relación era oficial, puede servir para ilustrar este aspecto:

Hoy hemos estado visitando a unos primos de Roberto en La Habana, ya desde un primer momento éste se mostraba reacio a que yo fuera, pero no entendía por qué, además, no me apetecía quedarme sola en la casa, así que le he insistido y hemos ido juntos. Sus primos viven en un reparto algo alejado de donde nos alojamos nosotros, así que, para cuando hemos llegado, ya estábamos los dos agotados y sudorosos. Roberto me presenta como su novia y sus primos nos reciben con mucho cariño, sentándonos, enseguida, a tomar cerveza y a coger fresco en el porche de la casa. Charlamos acerca de todo un poco, cosas sin mayor importancia, y hay un momento en el que estamos hablando sobre unos vecinos y cómo él tiene una amante, y yo digo: "*Pues lo que debería hacer la mujer es echarse un amante también*". Esto hace

que Roberto me mire con una mirada asesina, ante la risa de sus primos que me dicen: “*Es que las españolas sois muy liberales*”. Yo no entiendo su enfado, no es la primera vez que Roberto y yo hemos hablado de este tema y sabe perfectamente qué opino (Diario de campo, octubre 2005)

El temor de ser incluida en la categoría ‘turista sexual’, así como las contradicciones que la articulación género – origen nacional creaban en mi cotidianeidad, mostradas en el párrafo anterior, me generaron no pocos quebraderos de cabeza.

Estas referencias a mi origen nacional, española, europea, conectan con el concepto modernidad colonial enunciado por Walter MIGNOLO (2000) y Aníbal QUIJANO (1997) que supone la emergencia del hemisferio occidental y la inclusión conflictiva de los territorios americanos en el mismo y, por extensión, en la modernidad. Dentro de esta concepción colonial, el origen nacional intersecta con la categoría mujer donde la construcción de la sexualidad se reinterpreta en un contexto de relaciones históricas coloniales que configuran lo que María LUGONES (2008, p. 77) denomina “el sistema moderno-colonial de género”. Para esta autora éste cuenta con un lado oculto/oscuro y con un lado visible/claro que clasifica a las mujeres tras el “encuentro colonial”. En el primero se situarían las mujeres clasificadas como negras (promiscuas, animalizadas y destinadas al trabajo). En el segundo estarían las mujeres blancas burguesas (puras, pasivas sexualmente y reproductoras de la clase y posición social y racial de los hombres blancos). Destacando también la emergencia de “una zona gris” donde se situarían las mujeres blancas trabajadoras, no burguesas, “como seres que no pueden ser captados por los lentes del binario sexual o de género y que, a la vez, son racializados de forma ambigua pero ya no como blancos o negros” (LUGONES 2008, p. 41). En el ejemplo que he traído aquí, resulta interesante como, a pesar de que éste parece cuestionar este orden colonial de género, al identificar a la mujer blanca, burguesa y occidental como portadora de una sexualidad libre¹⁴, no obstante, desde mi punto de vista, podría tratarse más de una imagen que trata de revertir el curso normal de las relaciones de clase y de poder que se dan en esa relación colonizador – colonizado, desplazando más que cuestionando el sistema al asignar a las mujeres cubanas las características del “lado visible/claro”, en terminología de LUGONES (2008). Así, ser representada como “no cubana”,

¹⁴ Para desarrollar esta idea es interesante el análisis que realiza sobre su trabajo de campo en Grecia la antropóloga JILL DUBISCH (1995) según la cual “perdida” y “extranjera” funcionaban casi como sinónimos

“liberal”, “europea” definía una supuesta sexualidad libre donde se remarcaba sobre todo el no cumplimiento de los roles asignados en tanto que mujer, una buena mujer cubana, y que son desafiados por las mujeres europeas que visitan la isla y mantienen relaciones sexuales con los cubanos, en lo que ha venido denominándose turismo sexual (CABEZAS, 2009 y ALCÁZAR-CAMPOS, 2010).

Así mismo, estas relaciones de intimidad y confianza, hacía que ocupara lugares múltiples y que se utilizaran conmigo expresiones comunes en las que subyacía una ‘ideología de familia’ concreta. Ideología atravesada por unas representaciones que me hicieron evidente la articulación de categorías generadoras de desigualdades que resultaron centrales en mi comprensión de la realidad cubana, donde no sólo aparecían elementos como el género o el origen nacional, sino que también estaban muy presentes los procesos de racialización. Autodefinidos como mulatos “finos”¹⁵, es decir, que han tenido acceso a una formación universitaria y que provienen de la antigua burguesía cubana (el padre de Esther fue uno de los pocos profesionales negros que había en Santiago antes de la Revolución) la idea de ‘adelantar la raza’¹⁶ formaba parte de la ideología familiar, atravesando, en mi caso, mi relación con Roberto. En una conversación que tenemos acerca de nuestras parejas anteriores se filtra esta centralidad:

Mima¹⁷, yo siempre he estado con mujeres más claras y, no es tanto el color como el pelo. Yo meter así los dedos (*me acaricia el pelo a modo de peine*) y que no pasen los dedos... es que no puedo. No soporto el pelo malo (Diario de campo, marzo de 2005).

La centralidad del pelo liso en la construcción de lo bello y deseable es remarcada por la activista afroestadounidense bell HOOKS (2005) quien afirma:

Nuestra obsesión colectiva con alisar el cabello negro refleja la psicología de opresión y el impacto de la colonización racista. Juntos, racismo y sexismo les recalcan diariamente a todas las mujeres negras por la vía de los medios, la publicidad, etc. que no seremos consideradas hermosas o deseables si no nos cambiamos a nosotras mismas, especialmente nuestro cabello (2005, p. 11).

¹⁵ La construcción racial en Cuba se me revela como extremadamente flexible, con elementos como la buena presencia, la formación y/o los modales que blanquean u oscurecen la piel (FERNANDEZ, 1999).

¹⁶ Expresión coloquial aún utilizada en Cuba para referirse a los procesos de blanqueamiento que tienen lugar por las uniones hipergámicas.

¹⁷ Expresión cariñosa cubana, usada no solo necesariamente entre quienes tienen una relación afectivo – sexual o de pareja.

De esta forma, entendida como un elemento cultural, construido y cambiante, mi auto y heterodesignación en tanto que ‘blanca’ en el contexto cubano me hizo ser consciente de su centralidad como constructor de relaciones, ya que, tal y como plantea la antropóloga Nadine FERNANDEZ (1999), no implica sólo una descripción del fenotipo sino que establece un lugar, cargado de valor, dentro de la jerarquía social.

Estas y otras interacciones íntimas poblaban mi vida en Cuba, donde no existía separación entre el ocio, el trabajo y la vida personal, todos estos elementos se entretrejan generando en mí no pocos sentimientos contradictorios. En mi caso no se trata sólo de que mi implicación emocional y afectivo-sexual supusiera mi introducción a una red de amistad más amplia que posibilitara la realización del trabajo de campo mismo, sino, parafraseando a la antropóloga Manda CESARA (1982, 61) “[these] opened my heart and mind”.

Conclusiones

Tal y como se pone de manifiesto en mi relato, mis vivencias del trabajo de campo aparecen pobladas de sentimientos y emociones contradictorias, contradicciones que aún hoy día me siguen conmoviendo. Así, en ese proceso de evocación del recuerdo que tiene la narración etnográfica, aunque sea basado en las notas de campo, situarme imaginariamente de nuevo en el contexto cubano, del que no me he desconectado en estos años, hace que emerjan dudas que me acompañaron durante mis estancias, una de ellas fundamental: ¿quién soy yo para la población cubana?¹⁸ Quiriendo ‘ser una más’, situándome ‘ni dentro ni fuera’ construí mi objeto/sujeto de estudio: la generación de desigualdades y su interacción con el turismo. Desigualdades percibidas a través de mi experiencia encarnada de las mismas y que me hicieron pensar en cómo la raza, el género o el origen nacional construían sociedad, articulaban las relaciones sociales en el contexto cubano. Esta percepción, desde mi punto de vista, no se puede entender sin reflexionar acerca de mi implicación en el campo. De esta forma, las relaciones

¹⁸ En esta pregunta está implícita la referencia al “interés”, entendiéndolo que éste debe estar ausente de las relaciones íntimas (aspecto tratado por la antropóloga Amalia CABEZAS (2009) en su análisis sobre el turismo sexual en Cuba y República Dominicana). Para esta autora se trata de entender todas las relaciones como situadas en un continuum entre interés y afecto, situándose más cerca de un polo o de otro de forma contextual y modificable en el tiempo.

cercanas que establecí me posibilitaron una comprensión distinta de la realidad cubana, destacando en este artículo el valor epistemológico de la emoción.

En mis intervenciones públicas suelo contar la anécdota de que la primera vez que me di cuenta de que era blanca fue en Cuba, pues bien, algo parecido puede decirse de mi extranjería y de mis concepciones de género, elementos que fueron puestos en cuestión y en debate en mi deambular cubano.

Referencias bibliográficas

ALCÁZAR-CAMPOS, Ana. “Siendo una más. Trabajo de campo e intimidad”. *Revista de Estudios Sociales*, n. 49, p. 59-71. 2014.

ALCÁZAR-CAMPOS, Ana. *La Cuba de verdad. Construcción de desigualdades y turismo en la contemporaneidad*. 1ª ed. Saarbrücken, Alemania: Editorial Académica Española, 2011.

ALCÁZAR-CAMPOS, Ana. “Jineterismo: ¿turismo sexual o uso táctico del sexo?”. *Revista de Antropología Social*, n. 19, p. 307-336. 2010.

BEHAR, Ruth. *The Vulnerable Observer: Anthropology that breaks your heart*. 1ª ed. Boston: Beacon, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. 1ª edición en francés, 2001. Madrid: Anagrama, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Primera edición en francés, 1992. Madrid: Anagrama. 1997.

CABEZAS, Amalia. *Economies of Desire: Sex and Tourism in Cuba and the Dominican Republic*, 1ª ed. Philadelphia: Temple University Press, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 1ª ed. Sao Paulo, Brasil: Parelelo 15 y Editora Universidade Estadual Paulista, 1998.

CARSTEN, Janet. “La sustancia del parentesco y el calor del hogar: alimentación, condición de persona y modos de vinculación (*relatedness*) entre los Malayos de Pulau Langkawi”. En: PARKIN, Robert y STONE, Linda (eds.). *Antropología del parentesco y de la familia*. Madrid: Ed. Universitaria Ramón Areces, 2007. p. 515 – 542. (primera versión del artículo en inglés en 1995).

CESARA, Manda. *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*. 1ª ed. New York: Academic Press, 1982.

DAIGLE, Megan. "Love, Sex, Money and Meaning: Using Language to Create Identities and Challenge Categories in Cuba". *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 38, n. 1, p. 63-77. 2013.

DUBISCH, Jill. "Lovers in the field: sex, dominance, and the female anthropologist". En: KULICK, Don y WILLSON, Margaret (eds.). *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge, 1995. p. 29-50.

FERNANDEZ, Nadine. *Back to future? Women, race and tourism in Cuba*. En: KEMPADOO, Kamala (ed.). *Sun, sex and gold. Tourism and sexual work in the Caribbean*. Oxford, England: Rowman and Littlefield Publishers, 1999, p. 81-93.

FONSECA, Claudia. "O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'". *Juiz de Fora*, vol. 2, n. 1. p. 39 – 53. 2008.

GREGORIO GIL, Carmen. "Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder". *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, n. 1. p. 22-39. 2006

HAGE, Ghassan. "Hating Israel in the field: on ethnography and political emotions". *Anthropological Theory*, vol. 9, n. 1. p. 59 – 79. 2009.

HOOKS, bell. "Alisando nuestro pelo". *La Gaceta de Cuba*, n. 1. p. 70 – 73. 2005.

KULICK, Don y WILLSON, Margaret (eds.). *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. 1ª ed. London: Routledge, 1995.

LUGONES, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, n. 9. p. 73-101. 2008.

MIGNOLO, Walter. *Local histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

NAROTZKY, Susana. "Una historia necesaria. Ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica". *Relaciones*, vol. 25, n. 98. p. 108-145. 2004.

NEWTON, Esther. "My Best Informant's Dress: The Erotic Equation in Fieldwork". *Cultural Anthropology*, vol. 8, n. 1. p. 3 – 23. 1993.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". *Anuario Mariateguiano*, n. ix/9. p. 113-121. 1997.

SCHNEIDER, David M. *American Kinship: A Cultural Account*. 1ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. "The problem of Bias in Andocentric and Feminist Anthropology". *Women's Studies*, n. 10. p. 109-116. 1983.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology*, Vol. 36, n. 3. p. 409-440. 1995.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. 1ª ed. Barcelona: Ariel, 1997.

SIMONI, Valerio. "'Riding' diversity. Cubans/'Jineteros' Uses of 'Nationality-Talks' in the realm of their informal encounters with tourists". En: BURNS Peter y NOVELLI, Marina (eds.). *Tourism development: growth, myths and inequalities*. Oxford and Cambridge: CAB International, 2008. p. 68-84.

TEDLOCK, Barbara. "Ethnography and ethnographic representation". En: DENZIN, Norman K. y LINCOLN, Yvonna S. *Handbook of qualitative research*, London: Sage, 2000. p. 455-472.

VICTORA, Ceres, Rubén G. OLIVEN, Maria Eunice MACIEL y Ari Pedro ORO (orgs.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: Eduff, 2004.

WILLSON, Margaret. "Perspective and difference: sexualisation, the field, and the ethnographer". En: KULICK, Don y WILLSON, Margaret (eds.). *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London: Routledge, 1995. p. 251 - 275.

COMPROMETIENDO NUESTRA COTIDIANIDAD. RELACIONES DE GÉNERO, PARENTESCO Y SEXUALIDAD EN EL TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO



Carmen Gregorio Gil

Y precisamente la tarea antropológica es la experiencia antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los Otros, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas (BARTOLOMÉ, 2003:207).

Desde mi experiencia de investigación, traeré viejos debates con el objeto de repensar la etnografía poniendo en valor su dimensión más vivencial y experiencial¹ y su valor como práctica de resistencia², en tanto exige al etnógrafo/a implicarse radicalmente en el trabajo de campo, trayecto que nos obliga a aceptar el carácter parcial y situado del conocimiento y quehacer antropológico. Compararé algunos dilemas éticos que me he ido planteando a partir de mis relaciones cercanas y prolongadas en el tiempo, con los ‘sujetos’ de mi investigación, desde una etnografía reflexiva que no oculta las dimensiones emocionales que se dan en el trabajo de campo, en nuestra relación con el ‘otro’.

¹ Para la discusión acerca de cómo la escritura autobiográfica ha sido desconsiderada por las corrientes teóricas dominantes en antropología véase Okely (1975, 1992) Gordon (1988) Laslett (1990) Callaway (1992) Gregorio (2006).

² La idea de plantear la etnografía como “práctica de resistencia” surge como propuesta de discusión en el simposio “Etnografiando resistencias” que coordinamos en el XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) celebrado en León en septiembre de 2011 desde el marco del proyecto I+D+I FEM2009-10982 “Etnografiando prácticas de resistencia. Escenarios eventos y narrativas en la construcción de la ciudadanía” (HERNÁNDEZ, GREGORIO y APAOLAZA, 2011. Coord.).

Situando el contexto de mi trabajo etnográfico y mis posiciones epistemológicas

Comencé mi investigación etnográfica en el marco de la realización de mi tesis doctoral³, a comienzo de los años 90, preguntándome sobre cómo las diferenciaciones de género afectaban a las migraciones internacionales, y en particular, sobre cómo las relaciones de género estaban estructurando la emigración que se dio a finales de los años 80 desde comunidades rurales del Suroeste de República Dominicana a la comunidad de Madrid. Desde los posicionamientos epistemológicos en los que me situaba entonces, imbuida por el paradigma dominante de la neutralidad del conocimiento científico y en la búsqueda de un conocimiento profundo lo más cercano a la ‘verdad’, responder a esta pregunta me llevó a buscar las claves sobre la ‘cultura dominicana’ y en particular sobre las relaciones de género en el contexto de origen. Viajar y convivir de forma continuada a la manera malinowskiana en la ‘realidad de origen’ de las mujeres dominicanas, me llevaría a entender las construcciones o sistemas de género⁴ en el contexto inmigratorio y en ese sentido aportar un conocimiento más ‘verdadero’ sobre esta migración. Desde la noción de cultura que yo manejaba entonces, no dudé en ningún momento que esto era lo que tenía que hacer como buena antropóloga. Me parecía que tenía mucho sentido desplazarme al contexto de origen para conocer en mayor profundidad la construcción de las relaciones de género, lo entendía además como parte de ese “rito de paso” por el que habían pasado todos los antropólogos⁵ cuyas etnografías realizadas en sociedades lejanas y exotizadas, había leído durante mis estudios de antropología social. El Suroeste de República Dominicana, de donde provenían las mujeres que se reunían en Aravaca, una zona rural y pobre, diferente a los paraísos turísticos

³ Gregorio Gil (1996) “Sistemas de género y migración internacional: la emigración dominicana a la Comunidad de Madrid”. Universidad Autónoma de Madrid.

⁴ Posteriormente he criticado el concepto de sistema de género que ha permeado en los trabajos sobre género y migraciones en el contexto español y que he denominado “sistemas duales de género” por la reificación que entraña partir del hecho de la existencia de dos sistemas de género coherentes e integrados, el de la sociedad de origen y el de la sociedad de destino (GREGORIO GIL, 2011:55).

⁵ Uso a propósito el masculino, excepto los trabajos de Margaret Mead que conocía de mis estudios de Psicología, todas las etnografías que había leído en los cursos de metodología habían sido escritas por varones, por los considerados “padres de la antropología”. En el curso de Antropología del género impartido por la profesora Virginia Maquieira conocí trabajos de antropólogas ‘nativas’ como Teresa del Valle sobre la mujer vasca (DEL VALLE, 1985) y de Lourdes Méndez sobre las mujeres campesinas en Galicia (MÉNDEZ, 1988)

más conocidos creados en la isla, se configuraba como una oportunidad para vivir ese “choque cultural”, en el que se detenían mis maestros cuando nos explicaban la distintividad del trabajo de campo antropológico frente a otras metodologías posibles para el conocimiento de la realidad social y que en tono de humor nos mostraban con trabajos como el de “El antropólogo inocente” de Barley.

Mas tarde, descubriría que lo que dá sentido a una práctica antropológica descolonizadora y feminista es nuestra disposición al extrañamiento y no el viaje, ni el ‘otro’ en sí mismo, que éste no es sino parte de nuestra propia construcción epistemológica. Pero incluso, en mi proceso de realización de este trabajo de campo ‘bipolar’, la supuesta polaridad que habría de vivir como antropóloga entre lo ‘cercano y lejano’, lo ‘propio y ajeno’ el ‘aquí y allí’, ‘Aravaca y República Dominicana’ era desbordada por las propias prácticas sociales de los y las sujetos, así como por mis propias prácticas como etnógrafa. En lo que se refiere a la polaridad entre país de origen/país de destino, como describo en mi tesis doctoral, me serví de la categoría “comunidad transnacional” en un intento de superar el nacionalismo metodológico en el estaba atrapada mi observación y mis análisis.

Mi perspectiva cambió por completo después de conocer a los familiares de las mujeres inmigrantes, sus redes de parentesco y vecindad, así como el marco espacial, económico, cultural y lingüístico de cada una de las comunidades donde residí. Ahora poseía la información necesaria para descubrir la existencia de una nueva comunidad –una comunidad transnacional que se extendía entre ambos polos del flujo migratorio... (GREGORIO GIL, 1996:62-61)⁶

Pero fue la supuesta distancia como etnógrafa, que habría de mantener entre lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo lejano, la que se vio continuamente comprometida. Fue un período intenso de trabajo de campo que se prolongó desde el año 1991 hasta el 1995, en el que no faltaba los jueves y los domingos a la cita en Aravaca⁷ y a otros lugares donde se daban cita las mujeres del suroeste de R. Dominicana en Madrid, período en el que también viví en los hogares de origen de algunas de las mujeres que habían emigrado a Madrid. Durante 1996 y 1997, después de leer mi tesis doctoral, continúe yendo a Aravaca, pero ahora como directora de un programa de intervención social, “La Oficina Comunitaria

⁶ Gregorio Gil, 1996:62-61.

⁷ Barrio perteneciente al distrito de Moncloa-Aravaca del municipio de Madrid, en el que los momentos que libraban las mujeres dominicanas procedentes de la Región Suroeste de Republica Dominicana se daban cita (los jueves por la tarde y los domingos desde la mañana a la tarde).

Intercultural (OCI)⁸ implementado por el Ayuntamiento de Madrid en respuesta a la escala de violencia que se vivió en este barrio y que culminó con el asesinato de la inmigrante dominicana Lucrecia Pérez, el 13 de noviembre de 1992⁹. Rompí mi vínculo con Aravaca cuando finalizó el proyecto OCI a finales de 1997 y me desplazé meses después por motivos profesionales a la ciudad en la que vivo actualmente, Granada, aunque seguí manteniendo el contacto con una de ‘mis informantes’, Altagracia, mediante llamadas telefónicas y visitas. Altagracia cuando habla conmigo, como cuando habla de mí a diferentes personas le gusta referirse a mí como su hija y su hermana, “Carmen, esta mujer es mi hija, mi hermana” casi siempre haciendo referencia a esa noche que pasé en el hospital con ella cuando le operaron de la matriz en Madrid, “¡hasta limpiándome los vómitos!”, suele añadir, cuando hace referencia a este hecho. Sin duda, este momento inauguró una relación de ‘parentesco’ que se ha ido afirmando en encuentros en la ciudad de Madrid en donde ambas tenemos nuestros familiares, visitas al lugar donde reside actualmente, confidencias compartidas, algún préstamo de dinero por mi parte, llamadas telefónicas y participación en bautizos mediante los que se he ido ampliado nuestra red de parentesco, al convertirme en madrina de sus nietos y comadre de sus hijos y nueras. A sus hijos Altagracia les dice “Carmen, mi hija mayor¹⁰, tu hermana”. Yo tengo trato con sus familiares, pero ella también lo tiene con mis padres, con quién se comunica por teléfono esporádicamente y ha visitado en alguna ocasión cuando ha viajado a Madrid. Altagracia se fue convirtiendo para mí en una amiga y una madre a quién nombro indistintamente la como hacen sus hijos, pero también Humilde como la conocían en Vicente Noble y Altagracia, como se dio a conocer la primera vez que nos presentamos en Aravaca. Siempre que nos comunicamos, o tenemos ocasión de estar juntas, me expresa sus buenos deseos y bendiciones como a una hija más y ambas nos manifestamos nuestro afecto cuando hablamos por teléfono y lamentamos no llamarnos o podernos ver con más frecuencia.

Mis relaciones con algunas de las personas con quienes conviví durante los 5 años en los que me sumergí en el trabajo de campo de mi tesis doctoral fueron muy cercanas, estableciéndose vínculos emocionales. Sin embargo, en la

⁸ (OCI) Oficina Comunitaria Intercultural.

⁹ Alguna documentación que fue apareciendo en la prensa en relación con este asesinato y los acontecimientos que lo precedieron puede consultarse en Calvo Buezas (1993). Este conflicto social también fue objeto de interés antropológico para otras autoras como Nieto y Franzé (1997) que se adentraron en el análisis de los significados de este espacio.

¹⁰ Soy apenas unos meses mayor que su hijo mayor.

escritura de mi tesis, presidida por la “doctrina de la inmaculada percepción” del género etnográfico que VAN MAANEN¹¹ ha denominado “cuentos realistas” (1988:73), yo no podía hacerme presente, teniendo que omitir cualquier hecho en mi relación con ‘los otros’ que pudiese llevarme a ofrecer una visión ‘subjetiva’ fruto de mi implicación personal y emocional. Releyendo mi tesis doctoral, me detengo en observar la única foto que incluí en la que yo aparezco. Por su puesto, de todas las fotos que tengo de mi trabajo de campo elegí aquella que me otorgaba mayor ‘autoridad científica’ mostrando que “estaba allí”¹², la etnógrafa camuflada, que observa, escucha y toma nota en un cuaderno en una reunión de grupo en la que participa en contacto directo con el ‘otro’, pero con la ‘suficiente’ distancia emocional de las personas con las que está compartiendo sus vida. La traigo aquí de nuevo



Imagen 1 – Participando en una reunión comunitaria.

Fotografía realizada durante el trabajo de campo en el Suroeste de R. Dominicana 1993

¹¹ VAN MAANEN, 1988:73.

¹² Idea que popularizó Geertz, “la puesta en escena literaria del contacto con el “otro” como fruto de unas estrategias muy difundidas en la disciplina mediante las que se establecía la ‘autoridad’ etnográfica’ sobre el conocimiento producido” FERRÁNDIZ (2011:24).

Tuvieron que pasar unos años para que, desde mi acercamiento a las críticas feministas pudiese conjurar el dogma que nos obligaba a borrar toda “mancha subjetiva” del trabajo de campo (BELL, 1993, EN GREGORIO, 2006:31¹³) y en un acto de ‘destape’ y empoderamiento académico, escribí “mujer, blanca, española, rica. Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género” (2002) con la intención de hablar de mis vivencias en mi relación con ‘los otros’, no sin algunas críticas del editor del libro¹⁴. Años más tarde, a partir de mis encuentros con Altagracia en Lanzarote, en Granada y en Madrid y después de mi viaje a Vicente Noble en agosto de 2010¹⁵ y con mi nuevo equipaje epistemológico intento “rehabitar” en mi etnografía para entenderla como experiencia vivencial e intersubjetiva, como plantea Jone Miren Hernández “...como experiencia de la antropóloga relacionada con actitudes culturales presentes en la sociedad y no como expresión “del conocimiento” abstracto, impersonal, descontextualizado” (HERNÁNDEZ, 2012:1)¹⁶

(Re)conocer, sentir e interrogarse cómo antropóloga,
pero también como hija, hermana, comadre, o una
más de la familia...

En noviembre del año 2003 viajé a Lanzarote a visitar a Altagracia. Desde que se había ido de Madrid en el año 1996 para trabajar en un hotel en esta isla, no nos habíamos visto, aunque habíamos mantenido contacto por teléfono. Unos años después, en el año 2008 ella vino a mi casa a Granada. Altagracia se encontraba en Cádiz visitando a la familia de su compañero actual cuando me llamó por teléfono para saludarme y yo le invité a pasar algunos días en mi casa. Ella acudió a mi invitación con su compañero días después. Era la primera vez que compartiríamos la cotidianeidad en ‘mi espacio’¹⁷. Un día, sentadas en el sofá del salón mientras charlábamos Altagracia me dijo que su hija, Mari, quería leer el libro

¹³ Bell 1993, en GREGORIO 2006:31.

¹⁴ Desde aquí quiero agradecer a Francisco Checa que, a pesar de no compartir del todo mi aportación aceptase su publicación en el libro que estaba coordinando.

¹⁵ En el año 2010 volví Vicente Noble, una de las poblaciones donde había realizado el trabajo de campo veinte años antes, en el marco del proyecto I+D+I (FEM2009-10982) “Etnografiando prácticas de Resistencia. Escenarios, Eventos y Narrativas en la Construcción de la Ciudadanía”

¹⁶ HERNÁNDEZ 2012:1.

¹⁷ Altagracia conocía diferentes casas en las que viví en Madrid, incluida la casa de mis padres, pero siempre habían sido momentos breves, habitualmente en torno a una comida o café. Por el contrario yo sí había vivido por temporadas en sus hogares tanto en R. Dominicana, cuando realicé el trabajo de campo, como en Lanzarote donde había ido a visitarla en el año 2003 y en 2011.

que yo había escrito. Recuerdo nítidamente ese momento, me sentí muy avergonzada ¿Cómo no había sido capaz de compartir mi libro con ellas? Me inundó el rubor que me produce hablar de mis trabajos a quiénes no forman parte de la comunidad científica, con quiénes, por cierto, tampoco suelo compartir lo que escribo, pero en esta situación sobre todo me invadió el temor por lo que podrían pensar una vez lo leyesen ¿Respondería a sus expectativas? ¿Se molestarían? ¿Se sentirían reconocidas? Me incomodó darme cuenta que después de diez años no había compartido el libro producto de mi trabajo de campo con las personas más cercanas que habían participado en la investigación, ni tan siquiera se lo había obsequiado¹⁸. En realidad mi libro, reelaboración de la tesis doctoral, era un texto escrito para los y las estudiosas de la inmigración, yo no lo había escrito para compartirlo con las personas que me habían acompañado en este camino ¿Cómo hacerlo si ni tan siquiera aparecían sus nombres, bajo la prescripción del anonimato que había guiado mi práctica etnográfica? Nada era reconocible, ni las localidades, ni las personas, incluso el propio título del libro “Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género”, difícilmente se podría asociar con un contexto etnográfico particular. El título respondía a los criterios comerciales de una recién creada colección especializada en “Mujeres”¹⁹. Después de haber presentado mi tesis doctoral, lo que me movía era que el trabajo que había realizado durante cinco años de mi vida saliese a la luz para el público interesado en el estudio de los movimientos migratorios. Estaba interesada especialmente en dar a conocer las aportaciones críticas feministas de mi trabajo y que éstas pudiesen contribuir a cuestionar las presunciones androcéntricas que permeaban las teorías de las migraciones. Eso sí, el libro incluía una dedicatoria en la primera página “A todas las mujeres que me han acompañado en este viaje”, que por cierto, me costó la recriminación de uno de los varones con quién me reencontré 12 años después en Madrid, Geleo²⁰, y que leída ahora, a pesar de la buena intención con

¹⁸ Le envié el libro y tres años después, cuando viajé a Lanzarote de nuevo para pasar unos días con Altigracia y su familia le pregunté acerca de lo que le había parecido el libro. Mari me contestó que bien, hizo un gesto valorando mi trabajo, pero a pesar de qué le insistí en saber su opinión no me dijo nada más.

¹⁹ Mi libro era el tercero que se publicaba en esta colección de la editorial Narcea, denominada “Mujeres” y que dirigía María Dolores Gant, a quién sin duda siempre le estaré agradecida por creer en el valor de mi trabajo y asumir el riesgo de apoyar la publicación de un libro de una autora novel que recién terminaba su tesis doctoral y que por aquel entonces no mantenía ningún vínculo contractual con la institución académica.

²⁰ Aprovecho aquí para agradecerle su dedicación y su inestimable ayuda en mis estancias en Vicente Noble en los años 1993 y 1995, sin la que estoy segura que no hubiese podido conocer muchas de las realidades a las que me acerqué, además fue un compañero excepcional con quién pude dialogar y contrastar muchas de mis vivencias y percepciones. En esta ocasión además le haré

la que fue escrita, no puedo dejar de sentirla, desde el formalismo académico con el que deseamos reconocer a quiénes nos han cedido sus voces para nuestra empresa académica. Sin duda, no es lo mismo escribir para la comunidad científica, que hacerlo para las personas con las que te has relacionado durante el trabajo de campo y mi libro, era obvio que no estaba escrito para ellas, por más que se lo dedicase, quizás, ni tan siquiera era un obsequio valioso para ellas. Aun así, busqué el libro de la estantería y se lo mostré a Altagracia explicándole que era un texto escrito para la comunidad científica, a modo de justificación de lo que vivía en ese momento como una torpeza, una falta de cuidado. Ella no le dio ninguna importancia, pero yo aproveché la ocasión para leerle en voz alta algunos de los testimonios que había incluido de las entrevistas que le había realizado a ella. Me alivió ver como asentía con su cuerpo y exclamaba “¡Eso mismo, verdad, así es! ¡ahí queda dicho!” Mientras buscaba en las páginas del libro otro de los testimonios recogidos para leerse, me preguntó “¿y dime Carmen cuándo vas a escribir la historia de mi vida?, ¿Tu querías? – le dije- “¡Claro!...y bueno... si tu quieres...!” - Me respondió-



Imagen 2 – Con Altagracia en mi casa en Granada, abril 2008.
Fotografía realizada por su compañero.

participé de este texto porque hemos retomado el contacto y en este momento él es líder de varias asociaciones de dominicanos en España, trabaja en el consulado de R. Dominicana en Madrid y está muy interesado en dar a conocer mi trabajo y en que hagamos un libro conjunto en reconocimiento a las mujeres de Vicente Noble que fueron pioneras en emigrar a España.

Hacía mucho tiempo que Altagracia había pasado de ser ‘sujeto’ de mi campo de investigación ‘las migraciones y las relaciones de género’, a ser una amiga y una madre. Pero esta situación, que difícilmente se hubiese dado si no hubiésemos comprometido nuestra cotidianidad, ahora me interpelaba una vez más como antropóloga ¿Debería haberle regalado el libro a ella y al resto de mujeres cuyas voces aparecen recogidas en mi etnografía, aun a pesar de no estar escrito para ellas? Pero también, ante su comentario acerca de escribir la historia de su vida ¿Debería haber hecho algún tipo de devolución de los resultados de mi investigación a las personas que participaron en la misma? ¿Estaba en disposición de hacerlo ahora? La necesidad de indagar si la curiosidad de Mari por leer el libro o el deseo que me había expresado Altagracia de escribir la historia de su vida podría estar presente en alguna de estas mujeres me llevó de nuevo a Vicente Noble, a Lanzarote y a Madrid a reencontrarme con las mujeres ‘protagonistas anónimas’ de mi etnografía. Sintiendo una especie de deuda con la ‘comunidad dominicana’, con las ‘mujeres inmigrantes dominicanas’ me preguntaba si habría algo que yo podría aportar desde mi diferente posición epistemológica. Me inundaron muchos miedos acerca de si estaría en disposición de responder a nuevos compromisos con las personas que surgiesen de la práctica etnográfica, no quería alimentar expectativas que no fuese capaz de cumplir y además ahora yo vivía en Granada y las mujeres que yo había conocido seguían viviendo en Madrid y en Lanzarote y en la práctica no sería fácil hacer coincidir los tiempos de encuentro. Pero a pesar de mis temores, sentía la responsabilidad de sacar a la luz las historias de vida de estas mujeres, si ellas me lo pedían, al menos la de Altagracia que ya lo había hecho.

En el mes de julio de 2010 viajé a Republica Dominicana, aunque finalmente no fue junto a Altagracia, como habíamos planeado en nuestro encuentro en Granada dos años antes. Dispondría de poco tiempo para realizar trabajo de campo en Vicente Noble, a lo sumo dos semanas. Pero quizás suficiente, para lo que en esta ocasión me movía a viajar, el deseo de experimentar sobre el terreno algunas inquietudes, aun no conformadas como objetos de investigación y no necesariamente en relación con lo que venía observando que parecía interesar a las instituciones e investigadores e investigadoras: los cambios en la comunidad y el impacto de las remesas²¹. Quería saber qué habría sido de la vida de las mujeres

²¹ República Dominicana, y en particular, la población de Vicente Noble, parecían haber despertado un gran interés en el campo de los estudios de desarrollo por parte de académicos y de agencias internacionales, convirtiéndose en una especie de observatorio para estudiar el impacto de la emigración. Véase como ejemplo el trabajo de Paiewonsky (2008), el de García y Paiewonsky (2006)

y de las familias que yo había conocido y en mi, pesaba especialmente, la idea de volver a este lugar que constituyó un hito en mi iniciación antropológica como si necesitase enfrentarme a esa supuesta deuda contraída, tratando de situarme, ya no desde el exotismo u ‘otredad’ como plantea NANCY SCHEPER-HUGHES²² sino desde “la búsqueda de esos pequeños espacios de convergencia, reconocimiento y empatía que compartimos” (1995: 418).

Traigo aquí algunas de mis anotaciones escritas en la capital del país, Santo Domingo, días antes de viajar a Vicente Noble

Metodológicamente me planteo si tiene sentido viajar al Suroeste, a Vicente Noble, quiénes estaban ya no estarán y quizás no pueda establecer ningún vínculo genealógico con mis conocidas al estar todas en España, quiénes tenían un año en mi primer viaje ya viajaron a España, incluso han tenido hijos allá. Es cierto que tampoco llevo un plan de trabajo como llevaba entonces (convivir y hablar sobre la emigración para explicar el nuevo orden social desde las construcciones de género) ¿Qué me propongo hacer entonces en Vicente Noble? ¿Observar qué ha pasado en todo este tiempo en este lugar? Sentir el cambio, recorrer los lugares: parques, calles, colmados, casas que en otro tiempo me acogieron cuando me iniciaba como antropóloga, cuando cumplía con ese rito que llevaba aparejado escuchar, ver, preguntar y callar (no opinar, ni juzgar). Lo que me interesa es ¿cómo perciben el cambio, incluida yo misma las personas que viven en Vicente Noble? ¿Es mi contexto etnográfico Vicente Noble? O ¿Será que lo que me acerca a Vicente Noble es fundamentalmente emocional? Desde que Altagracia me dio la noticia de que Santica, “quién ha criado a sus hijos” como le gusta decir, cuando se refiere a ella, tenía una grave enfermedad y no le quedarían muchos años de vida hemos tratado de buscar la forma de poder viajar juntas a Vicente Noble. Yo sentía que quería ver a Santica antes de que muriese ²³, le tengo un afecto muy especial, pues fue quién se ocupó de mi alimentación y cuidado cuando yo viví en la casa de Altagracia en Vicente Noble en 1993 y en 1995 y con quién pasé momentos entrañables sentada junta a ella en su cocina mientras

o el informe de investigación financiado por la Fundación Carolina que lleva por título “Efectos de la migración internacional en las comunidades de origen del Suroeste de la República Dominicana” realizado en el año 2007 por un equipo interdisciplinar de académicos que justifican la elección de esta localidad por la perspectiva temporal que permite el análisis de este proceso migratorio “...el colectivo dominicano no es ya uno de los que tienen más importancia numérica en España. Pero al ser uno de los primeros en asentarse, hay posibilidad de analizar, con suficiente perspectiva temporal las repercusiones del dicho proceso en la comunidad de origen. Esto es particularmente interesante en el caso de la localidad de Vicente Noble que tuvo una participación destacada en el origen de esta emigración” (RAMÍREZ DE HARO, 2007:2.)

²² NANCY SCHEPER-HUGHE 1995: 418.

²³ Santica murió pocos meses después.

colaba café y fumaba su pachuché. En parte necesitaba verla y que me viera, que viera a 'su hija'. ¿Era la 'hija' la que viajaba ahora a Vicente Noble, no la investigadora? (Diario de campo 26 de julio de 2010)

Antes de emprender este viaje había pasado por Madrid para encontrarme con Juan uno de los hijos de Altagracia y con Toña, mi comadre y madre de una de las hijas de Juan. Nos citamos en un lugar que él propuso, un parque cercano a la vivienda de la madre de dos de sus hijos y me dio una gran sorpresa al convocar a todos sus hijos que vivían en Madrid y que yo había ido conociendo a lo largo de todos estos años. Cuando viajé a Vicente Noble en 1993 conocí a tres de los hijos de Juan, uno de una mujer con la que nunca tuvo una relación de convivencia y otros dos de la esposa que le ayudó a venir a España. En 1995 nació su cuarta hija, mi ahijada, de su relación con Toña, mi comadre, con quién compartí no pocas conversaciones y complicidades en Aravaca. Años más tarde, cuando yo ya vivía en Granada tuvo su quinto y sexto hijo con otra mujer, que yo no conocí y una séptima hija que conocí en mi viaje a Lanzarote en 2003, porque estaba allí pasando una temporada con su abuela. En este encuentro en Madrid me habló de su octavo hijo de unos 3 años que vivía con sus abuelos en Santo Domingo y al que quería que le llevase algunas medicinas. Toña, a quién no había visto desde que me fui a vivir a Granada, también se unió a la cita, trayendo con ella una fotografía del bautizo de su hija, mi ahijada, gesto que entendí como una forma de afirmar nuestras relaciones de amistad y parentesco. Dos días después de este encuentro quedé de nuevo con Juan en el metro de Moncloa para que me diese los medicamentos que me había pedido que le llevase a su hijo. Viajaría a Vicente Noble, como hace años, pero ahora en mi relación con Juan me sentía bien diferente.

Siento que mi forma de relacionarme con Juan ha cambiado, es como si hubiese acertado la distancia, entendiendo por ello permitirme ser yo... y no cómo considero que hacemos cuando nos metemos en el rol de antropóloga. Así me sentí con Juan, días antes de viajar a R. Dominicana, hablándole de mi problema médico y de las posible falta de condiciones higiénicas que tendría en Vicente Noble mientras me acompañaba de farmacia en farmacia buscando las medicinas que me acababa de prescribir mi ginecóloga, buscando una guía de viajes para mí o el champú para llevarme en mi equipaje, en definitiva, declarándole mis necesidades, mis preguntas y miedos... Pienso en la invención de ese personaje, llamado antropóloga, que se muestra siempre dispuesta a escuchar y a dar apoyo al otro, pero mucho menos a contar su vida y mostrar vulnerabilidad y me pregunto si no hacemos con ello sino ocultar al 'otro' quiénes somos realmente. (DIARIO DE CAMPO, julio 2010)

Cuando llegué a Vicente Noble me esperaba “mi familia”, Altagracia y Juan ya habían llamado desde España anunciando que les visitaría. Unos días antes de viajar desde Santo Domingo a Vicente Noble, yo también llamé por teléfono para decir que si no había problema pasaría con ellos unos días. Me cogió el teléfono una nieta de Altagracia, Siomara, la última vez que la vi tenía 7 años, me conoció enseguida, “¿pero me conoces le pregunté?” “¡Claro Carmen!” me pasó a Marrero –el esposo de Altagracia – que me hablaba, entre emocionado y confundido, con mi visita, “tanto tiempo...” – decía – “yo pensé que ya no la vería más” “Pero claro Carmen aquí tiene usted su casa” me repetía ante cualquier comentario que yo le hacía en relación a mi próxima visita, “usted es una hija más”.

Viajé de la capital Santo Domingo a Vicente Noble en autobús. La empresa de transportes que se anunciaba en las guías de viaje “Caribe Tours” que disponía de cómodos autobuses con aire acondicionado no viajaba hasta Vicente Noble. No fue del todo fácil encontrar dónde podría coger los autobuses que me llevarían a Vicente Noble, fue una persona oriunda de la región, que me presentó en una cafetería la camarera, quién me facilitó la información. Ya había preguntado en la recepción de mi hotel, pero no sabían decirme con exactitud y también a un taxista que ante mi pregunta lo que hizo fue tentarme con la idea de irme con él en su taxi hasta Vicente Noble por un precio que acordásemos, para no ir me dijo: “en esos transportes llenos de haitianos que hieden mal”. Obviamente como ‘buena antropóloga’ quería ir precisamente en esos transportes. En el asiento para dos personas en el que empecé el viaje sentada sola con mi maleta colocada en el asiento de al lado, en algunos tramos del viaje llegamos a sentarnos cuatro personas con nuestros bultos en nuestro regazo. Este autobús tampoco me dejaba en Vicente Noble, sino en un lugar denominado ‘el cruce’, que yo recordaba perfectamente, y aunque sabía que el autobús me dejaría aquí tengo que confesar que verme allí en medio de la carretera, con mi maleta y con la única opción de coger un motoconcho me dejó unos segundos paralizada pensando “¿Dios que hago aquí?”. Sin embargo, me sobrevino una sensación de familiaridad y me dirigí sin miedo a tres hombres que estaban sentados en el suelo al lado de sus motocicletas y les pregunté como si hiciese ese recorrido todos los días ¿quién me lleva a Vicente Noble? El hombre más mayor le indicó al más joven indicándole con un gesto que me llevase. Éste se levantó pausadamente, acopló la maleta delante, encima del manillar y yo me senté en la parte de atrás. El motor tenía dificultades para arrancar, se paraba una y otra vez hasta que finalmente iniciamos la marcha. Después de recorrer unos diez kilómetros en motoconcho por una carretera llena de baches llegamos al núcleo urbano de Vicente Noble.

Nada más entrar al pueblo me llamó la atención observar las nuevas edificaciones de viviendas de varias plantas inexistentes en mis anteriores viajes y el anagrama de la AECID²⁴ en un panel informativo. Pensé ¡la cooperación española había llegado a Vicente Noble! ¿Estábamos ante una nueva forma de colonización? Según nos íbamos acercando a la casa de Altagracia reconocí a Santica que estaba sentada en una silla en la parte delantera de la vivienda, me bajé de la moto y me dirigí a ella, Santica subió sus ojos vidriosos mientras movía la cabeza lentamente para mirarme, nos cogimos las manos y estuvimos varios minutos así, en silencio, mirándonos y apretándonos las manos, yo estaba muy emocionada y no pude contener las lágrimas, Santica también se emocionó, aunque su mirada tenía un aire perdido consecuencia de los ictus cerebrales que había padecido en los últimos meses. Me miró fijamente y me dijo “no tengo medicinas”. Sus nietos y bisnietos empezaron a rodearnos, Chicho le pregunto “¿pero la conoce mae?”, a lo que ella respondió pausadamente “¡Y claro Carmen, la española!”

El corazón se me sigue encogiendo cuando rememoro cómo Santica, aun con sus vacíos de memoria, las primeras palabras que pronunció al verme fueron “no tengo medicinas”, reconociéndome como ‘la española’, quién en su imaginario podía procurarle sus medicinas. No estaba equivocada. En una economía de subsistencia, donde las remesas no siempre llegaban a los más necesitados, en la que las relaciones de reciprocidad son muy importantes para la reproducción de los hogares y en donde había que invocar a los dioses, como había escuchado cada día Santica en otro tiempo, para que apareciese algo que comer, yo, seguía siendo la “española”. A continuación fui saludando uno a uno a los que se iban acercando a darme la bienvenida, los miraba fijamente a la cara sonriendo y tratando de reconocerlos para pronunciar su nombre, una vez que lo adivinaba todos reíamos.

Ante mi sorpresa, lo que me encontré fue un escenario que me resultaba en parte muy familiar, la casa apenas había modificado su estructura, se seguía cocinando con carbón y leña en un espacio exterior a las habitaciones, los muebles eran prácticamente los mismo, sin embargo, en los surcos de las arrugas y la piel quemada de quiénes me recibían sentí que el paso del tiempo para ellas había dejado huellas más visibles en su cuerpo que en el mío. ¿Qué interés podría tener para estas mujeres que yo escribiese o no sobre ellas? La verdad que ni se me pasó por la cabeza preguntárselo y ellas no me lo sugirieron en ningún momento, la verdad que lo que yo hubiese podido escribir creo que les importaría bien poco. Yo también me experimenté distinta, me vi en mi primer viaje muy jovencita y

²⁴ AECID – Agencia Española de Cooperación Internacional.

despertando una atracción y curiosidad extrema, pero, ahora me sentía casi como una más de la familia. El hecho de que Santica por su enfermedad no ocupase un lugar central en la preparación y distribución del alimento, me colocaba en un lugar menos privilegiado o al menos así yo lo sentía: ni Minga ni Siomara, madre e hija²⁵, quiénes ocupaban ahora su lugar, no se prodigaban en atenciones hacia mí a la hora de la preparación de la comida y del reparto del alimento como en mis anteriores viajes, en parte porque no tenían la autoridad para tomar ese tipo de decisiones. Tampoco parecían esperar que yo contribuyese a los gastos diarios de la preparación de la comida. Ello hacía que me sintiese como una más de la familia. Quién no dejó de tener atenciones para conmigo fue el esposo de Altagracia, aunque no estaba mucho en el hogar, cuando lo hacía trataba de agasajarme dando instrucciones a Siomara y a Minga y a sus nietos Chachi y Diego para que me hiciesen comidas especiales. Cuanto tenía ocasión también me contaba las dificultades que tenía para pagar los medicamentos de Santica.

Mi tiempo en Vicente Noble transcurrió de forma diferente a las anteriores ocasiones, ya que apenas me moví de la casa de Altagracia, permanecí junto a la enferma Santica que sentada en su silla se lamentaba de que ya nadie la visitaba, porque, como ella decía, había dejado de gobernar en su cocina y ya no colaba café²⁶. Santica protestaba a cada rato porque por prescripción médica no podía tomar café, ni fumar tabaco, su pachuché –“el marido que le daba gusto” como a ella le gustaba decir- así que cuando nadie la veía se iba a la cocina a ver si encontraba café y algún cigarro que Minga hubiese dejado en alguno rincón escondido entre las piedras o tablas de la vivienda.

Al lado de Santica pude conocer lo que significa estar enferma en un lugar como Vicente Noble en donde la alimentación, los pañales y las medicinas suponen un presupuesto difícil de costear cuando las remesas no llegan, en donde el lugar para asearse no dispone de la infraestructura mínima para alguien que ha perdido gran parte de su movilidad, donde los lamentos y los gritos de dolor llenan las noches y nos quitaban el sueño a pequeños y grandes, pero también en donde los más pequeños profesan un sin número de atenciones y caricias a sus viejos.

²⁵ Minga era parte de la familia, desde muy joven la acogieron en el hogar con sus hijos, hijos de diferentes hombres y desde entonces se ha venido encargando de las tareas domésticas, entre otras, ayudar a Santica en la cocina, ahora Minga y su hija Siomara (nieta de Altagracia) son las que se encargaban de cocinar, y está última, de atender a Santica (darle de comer, dormir con ella, asearla, peinarla y vestirla).

²⁶ La cocina era un punto de encuentro y de intercambio de bienes que en este contexto son fundamentales para la sobrevivencia diaria. Santica colaba café cada mañana y siempre tenía una taza que ofrecer a quién se acercaba y a cambio algo que echar en el puchero.

Cuando la sexualidad atraviesa nuestras relaciones en el campo

Los pequeños de la casa (Diego y Chachi, biznieto y nieto respectivamente de Altigracia) y su vecino Dioni pasaban largos ratos con Santica y fueron mis acompañantes en los paseos que realicé por el pueblo. Durante estos paseos saludé a las mujeres que había conocido años atrás y que estaban en esos días de vacaciones en Vicente Noble, me reconocieron, mostrándose cercanas y amables, estaba muy sorprendida por ello, la verdad, pues pensé que me habrían olvidado. El hijo de Iris²⁷, que apenas tenía 8 años en mi último viaje, me reconoció cuando estaba paseando por el parque y me llamó abrazándome muy afectuosamente. Abrazo que le costó el enfado de su novia, que se puso celosa según nos explicó más tarde. No pude dejar de sorprenderme por ello, podría ser su madre, pero sobre todo porque en este viaje no estaba viviendo de forma tan tenaz como en mis viajes anteriores las proposiciones sexuales masculinas. Pensaba que podría ser por mi edad o por el hecho que después de años de emigración a España una ‘blanca’ ya no llamaba tanto la atención, pero el hecho de que esta muchachita se mostrase celosa, me hizo pensar que el hecho de no despertar tanto interés en los hombres podría deberse a mi forma diferentes forma de estar en el campo.

En esta ocasión casi siempre había salido a pasear acompañada de los pequeños de mi “familia”, ahora quizás aparentaba ser una mujer de “casa” y no de la “calle” como entonces²⁸. Recuerdo en mis otros viajes, cómo el esposo de Altigracia trataba de retenerme en la casa y advertirme sobre los hombres, incluso sobre su propio hijo de 15 años y sus amigos con los que yo paseaba en alguna ocasión. Por mi parte trataba de explicarle que no podía permanecer en casa todo el tiempo que debía salir para conocer y realizar entrevistas a diferentes personas. Incluso llegué a pensar que trataba de proteger mi supuesta virginidad, ya que les resultaba muy extraño que a mi edad no hubiese tenido aun hijos.

²⁷ Conocí a Iris en Aravaca y coincidí con ella en Vicente Noble en mi primer viaje en el año 1993, pasé en su casa con ella, su esposo y sus tres hijos muchos días. Su hija mayor Soranyi que tenía 15 años estaba en Madrid y la conocí a mi vuelta. Seguimos manteniendo contacto hasta el año 1997 poco después de que Soranyi muriese en un trágico accidente en un aeropuerto francés.

²⁸ Como describo en mi etnografía en esta comunidad se observa una fuerte división de género en el espacio “*el hombre es de la calle y la mujer de la casa*” (GREGORIO, 1996:174).



Imagen 3 – Con Santica.
Fotografía realizada por uno de sus biznietos, agosto de 2010



Imagen 4 – En casa con Diego, Chachi y Dioni, agosto 2010.

Una mujer “joven”, “blanca” y “española”²⁹ paseando sola por las calles de Vicente Noble era algo poco común en los años en los que realicé mi trabajo de campo y el hecho de que proviniese del lugar del que llegaban las remesas mi convertía en alguien deseable. Sin duda, en este contexto era un posible contacto para posibilitar la emigración a España o proporcionar algunos pesos siempre bienvenidos en una economía rural de subsistencia que ofrece pocas posibilidades para poseer los bienes anhelados en una sociedad de consumo. Sentía que mi cuerpo representaba el país del que llegaban las remesas de las emigrantes (España) y al que casi todo el mundo deseaba ir, pero también sentí la racialización de mi cuerpo. En la cotidianidad era fácil oír expresiones de rechazo hacia lo ‘negro’, por el contrario para describir lo considerado bello la gama de colores siempre era blanca, clara... para mostrar disgusto o fealdad se utilizaba el término “prieto”, “negro” y “haitiano”. Estaba familiarizada, al tiempo que indignada, con los relatos de discriminación por el color de su piel que me compartían las mujeres dominicanas en Madrid cuando me hablaban del trato que recibían de sus empleadores o de los pequeños a quienes cuidaban, así como de los y las vecinas de Aravaca. Mi convivencia con ellas hacía que me sintiese “española” dada mi posición de ciudadana con derechos plenos, aunque yo para ellas fuese una “española diferente” como oía con frecuencia: “Carmen no parece española”. Sin embargo, nunca me había sentido “blanca”, como me sentí cuando viajé a sus comunidades de origen en R. Dominicana y viví en mi propia piel los significados atribuidos al color de piel. En R. Dominicana nunca llegué a pasar desapercibida, cuando paseaba por las calles los hombres se quedaban mirándome haciendo alusiones continuas a mi ‘belleza’, sin mostrar ningún tipo de problema en proponerme relaciones sexuales. Yo trataba de masculinizar mi cuerpo utilizando ropas anchas y no llevando maquillaje, no tanto para pasar desapercibida como antropóloga, sino como ‘mujer’, pero aún así no conseguía disminuir las invitaciones sexuales que no dejaban de incomodarme. Fui comprendiendo, a medida que fui relacionándome con las personas y en un contexto amplio de situaciones, que la atracción la producía una combinación de significados de ‘blancura’ y ‘españolidad’ y por su puesto el hecho de caminar por la calle en un contexto en el que una mujer que camina sola por la calle es considerada una “mujer pública” disponible sexualmente. Cuando caminaba en solitario, los comentarios se dirigían hacia mí; si iba acompañada de un hombre

²⁹ En mi trabajo “Mujer, española, blanca, rica...” (Gregorio Gil 2002) describo como sentía la adscripción de estas categorías en mi relación con los ‘otros’. Véase también Gregorio y Alcazar (en prensa)

dominicano, el resto silenciaba sus miradas o sus comentarios se dirigían a él para alabar su suerte de ir en mi compañía. Cuando iba con una mujer dominicana, era ella la interpelada, reclamándole que se acercase para que presentase a la española que iba con ella. En las calles y plazas de Aravaca por las que también caminaba sola o acompañada de otras mujeres dominicanas nunca había experimentado tales sensaciones. En el contexto altamente feminizado de esta plaza los hombres dominicanos o estaban con sus esposas, lo que les impediría cortejar a otras mujeres al menos delante de ellas, o se dedicaban a actividades dentro de la economía sumergida, por lo que mi identificación como mujer española, les causaba más desconfianza que cualquier otra cosa.

Desde la cercanía que establecí con algunos hombres y mujeres pude saber que mi cuerpo no respondía precisamente al prototipo de belleza sexual y la atracción la producía la blancura de mi piel. Las mujeres y hombres españoles parecíamos a los y las dominicanas “fríos” sexualmente, por contraste ellos y ellas se definían como “calientes”. El poco atractivo sexual en los hombres se representaba con los calzoncillos largos que, las mujeres que habían emigrado, decían que usaban. En algunas de mis conversaciones los hombres hablaban con lascivia de los cuerpos voluminosos de las mujeres, asociándose sin embargo la delgadez a enfermedad o mala alimentación, yo les habría de parecer enferma porque para entonces estaba bastante delgada.

Pero no sólo me sentía blanca cuando los hombres me piropeaban o les gustaba fotografiarse conmigo, también cuando las más pequeñas acariciaban mi pelo fascinadas mientras decían, “¡Que pelo bueno tiene Carmen!” Pero, ¿por qué me decís eso? yo les preguntaba, ¡a mí me encanta vuestro pelo siempre he querido tener el pelo rizado como vosotras!, a lo que ellas me respondían, ¡no!, el nuestro es “malo”, “duro”. Los moñitos con los que siempre iban peinadas las niñas dejaron de parecerme tan simpáticos cuando reparé en el significado de tal práctica.



Imagen 5 – Bañándonos en unas piscinas termales en una excursión organizada por la asociación.

“Amigos preocupados”

En mi trabajo de campo experimenté en muchas ocasiones los privilegios de ser blanca, algo a lo que trataba de resistirme, aunque sirviese de poco. Por ejemplo, el comentario de una mujer dominicana asentada en Madrid e investigadora de clase media-alta y con la que compartí unos días de estancia en la capital de República Dominicana (Santo Domingo) fue muy revelador por la carga de denuncia y rabia con la que se expresaba: “Vosotras las blanquitas podéis vestir como queráis, nadie os va a impedir la entrada a ningún lugar por ello”. Efectivamente, así lo experimenté, ser blanca y añadiría española, era una ‘carta blanca’ para relacionarme y participar en diferentes espacios en República Dominicana que están vetados a la gente de piel negra y a las mujeres dominicanas. Viví igualmente la relevancia que se le da a la posibilidad de “blanquear la raza” al momento de elegir una pareja para procrear. Mi propio cuerpo era deseado como cuerpo reproductor. Recuerdo como con un hombre con quién tuve una relación muy cercana le gustaba imaginarse lo bonitos que serían nuestros hijos al aclarárseles la piel.

A la blancura se unían otros significados de españolidad, incluso de añoranza por la “madre patria” que me situaban en una posición privilegiada y que no hacía sino hablarme de la dominación colonial largamente ejercida en este país. Mi manera de hablar se describía como “fina”, “biensonante”, frente a la suya que era “dura”. Cuando me hablaban de las mujeres inmigrantes me decían que venían españolizadas porque venían hablando “fino”, algo que efectivamente observaba en la forma de hablar de muchas mujeres que forzaban su entonación marcando eses donde no existen en castellano. Otras mujeres inmigrantes, concienciadas de que su forma de hablar podría marcar la distancia social e incluso ofender a sus paisanos, me expresaban que trataban de evitar hablar como españolas.

La sexualidad estaba muy presente en las conversaciones, no parecía tener edad, tan pronto a un niño de meses, no niña, se le ponía a hacer “piquetes”³⁰ “ como una anciana se recreaba y hacia movimientos lascivos imaginándose el acto sexual mientras cocinaba. Como me decía una anciana en una ocasión, ninguna mujer se va de este mundo virgen o sin haber tenido relaciones sexuales, si eso ocurre en el cielo se le echará un burro con un enorme pene erecto. Por mi parte, yo percibía que mi sexualidad era imaginada diferente, como si el color de mi piel lo “blanco” se asociase a pureza, virginidad. En una ocasión, cuando estábamos un grupo de mujeres bañándonos desnudas en el canal en Vicente Noble³¹, una mujer exclamó: “¡Mírala si parece una virgencita!”. La visión de mi piel desnuda y más blanca en los lugares donde no me había dado el sol parecía asociarse con virginidad, aunque la creencia acerca de mi virginidad podía estar reforzada por no haber tenido hijos a la edad de veinte ocho años lo que para ellas era ya una “avanzada edad” en un contexto donde no existe prácticamente separación entre la sexualidad y la procreación y donde un número elevado de mujeres comienzan su ciclo reproductivo a los catorce y quince 15 años.

Para finalizar: hacia una ética del cuidado en el trabajo de campo

Como antropóloga feminista no he dejado de preguntarme desde un punto de vista ético sobre la supuesta posición de poder que tenemos como investigadoras

³⁰ Movimiento corporal de la pelvis hacia adelante y hacia atrás simulando el acto de copular.

³¹ El canal de riego que atravesaba esta población era utilizado por la población para bañarse, dado que muchas viviendas carecían de agua corriente y eran frecuentes las restricciones de agua, como consecuencia de los cortes de luz. Las mujeres nos bañábamos en un lugar y los hombres en otro y normalmente en momentos distintos.

y de cómo hemos de manejar las relaciones sexuales en el campo. El primero es un tema más trabajado desde la etnografía feminista, el segundo, sin embargo, sigue siendo un tema tabú que queda en el silencio como vienen planteando autoras como Bolton (1996), Dubisch (2001) o Kulik (1995). Jill Dubisch (2001) se pregunta, ¿por qué cuando compartimos cualquier aspecto de la vida en el campo hemos, sin embargo, de practicar la abstinencia sexual? Recordemos lo que se dice acerca de que Evans Pritchard recomendaba a sus discípulos que antes de ir al campo tomasen quinina y no se acercasen a las mujeres (THUREN 1993:12)³². Las advertencias hacia las mujeres etnógrafas pareciera que tuviesen que ver más con la evitación de un posible casamiento y embarazo (GREGORIO GIL, 1992) incluso con los riesgos de ser violadas. Estos tabús, reflejo, por otro lado de concepciones heteronormativas y heteropatriarcales que construyen de forma diferenciada la sexualidad y el género del etnógrafo y de la etnógrafa y por su puesto la de los ‘sujetos’, por suerte están siendo cuestionados por una etnografía reflexiva, que reconoce el valor de la experiencia y la intersubjetividad y aboga por una relación más dialógica con las personas que forman parte de nuestras investigaciones cuestionando las fronteras entre el yo y el otro.

Mientras he estado realizando trabajo de campo he aplicado en mis relaciones con las personas, por decirlo de alguna manera, la misma ética con la que trato de conducirme en mis relaciones de compañerismo y amistad, una ética sustentada en el respeto, el diálogo, la honestidad, la confianza mutua y la generosidad, una ética que me gusta llamar del cuidado. Si bien, como etnógrafas ¿deberíamos aplicar otros principios éticos diferentes en nuestras relaciones en el campo? ¿No será que la formulación de unos principios éticos específicos aplicables a nuestras relaciones en el trabajo de campo con los “otros” sigue sosteniéndose en la distancia que establecemos cuando convertimos a las personas en “sujetos de investigación”? Si abogamos por una etnografía experiencial ¿cuáles deberían ser nuestros principios éticos en relación con las experiencias sexuales en el campo?

Referencias bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. “Can there Be a Feminist Ethnography? Women & Performance”: a Journal of Feminist theory, vol 5, n. 1, p. 7-27. 1990.

³² THUREN 1993:12.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural”. *Revista de Antropología Social*, n. 12, p. 199-222. 2003.

BOLTON, Ralph. “Tricks, Friends and Lovers. Erotic encounters in the field”. In: KULICK, Don & WILLSON, Margaret (eds.). *Taboo. Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological Fieldwork*. London-New York: Routledge, 1995. p. 140-167.

CALLAWAY, Helen. “Ethnography and experience. Gender implications in fieldwork and texts”. In: Judith OKELY, Judith & CALLAWAY, Helen (eds.). *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge. 1992. p. 29-49.

CALVO BUEZAS, Tomas. *El crimen racista de Aravaca. Crónica de una muerte anunciada*, Madrid: Editorial Popular. 1993.

DEL VALLE, Teresa et al. *La mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos. 1985.

DUBISCH, Jill. “Lovers in the Field: Sex, Dominance, and the Female Anthropologist”. In BRYMAN, Alan. *Ethnography*, Volume II, London: SAGE Publications. p. 189-207. 2001.

FERRÁNDIZ, Francisco. *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos. 2011.

GARCÍA, Mar & PAIEWONSKY, Denise. *Género, remesas y desarrollo. El caso de la emigración femenina de Vicente Noble, República Dominicana*. Santo Domingo: Instraw.2006. <http://www.hegoa.ehu.es/dossierra/migracion/INSTRAWGenero-remesasysdesarrollo.pdf>. Consultado el 10 de diciembre de 2010.

GORDON, Deborah. Writting culture, writing feminism: the poetics and politics of experimental ethnography *Inscriptions*, nº 3-4. p. 7-24. 1988

GREGORIO GIL, Carmen. *Sistemas de género y migración internacional. La emigración dominicana en la Comunidad de Madrid*. 1996. Tesis doctoral, Departamento Doctorado em Antropología social, Universidad Autónoma de Madrid.

GREGORIO GIL, Carmen. *Migración femenina: Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea, 1998.

GREGORIO GIL, Carmen. “Mujer, española, blanca, rica... Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género”. En: CHECA, Francisco (Ed.) *Las migraciones a debate, de las teorías a las prácticas sociales*. Barcelona: Icaria. 2002.

GREGORIO GIL, Carmen. Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. AIBR, v. 1, n. 1, p. 22-39. 2006.

GREGORIO GIL, Carmen. Análisis de las migraciones transnacionales desde una perspectiva etnográfica y feminista. Nueva Antropología, v. XXIV, n. 74, p. 39-72. 2011.

GREGORIO y ALCAZAR Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados: cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos. Gazeta de Antropología, en prensa.

HERNÁNDEZ, Jone Miren, GREGORIO GIL, Carmen y APAOLAZA, Txemi (Coord) Etnografando resistencias. XII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA. LUGARES, TIEMPOS, MEMORIAS. La Antropología Ibérica en el Siglo XXI, León: FAAEE. 2011.

HERNÁNDEZ, Jone Miren 2012 La autoetnografía como habitáculo. Espacios para vivir y compartir. Texto inédito presentado en el seminario organizado en el marco del proyecto Etnografiando prácticas de Resistencia. Escenarios, Eventos y Narrativas en la Construcción de la Ciudadanía (FEM2009-10982), diciembre 2012.

KULICK, Don. "Introduction. The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic work. In: KULICK, Don & WILLSON, Margaret (Eds.). *Taboo. Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. Routledge. London – New York 1995, p.140-167.

LASLETT, Barbara. *Unfeeling Knowledge: Emotion and Objectivity in the History of Sociology*, Sociological Forum, n. 5, p. 413-33. 1990.

MÉNDEZ, Lourdes. *Cousas de Mulleres. Campesinas, poder y vida cotidiana* (Lugo 1940-1980). Barcelona: Anthropos. 1988.

NIETO, Gladys & FRANZÉ, Adela. The Projection of Social Conflict Through Urban Space: The Plaza de la Corona Boreal. *Current Anthropology*, v.38,n. 3, p.461-466. 1997.

OKELY, Judith. *The Self and Scientism*. Journal of the Anthropology Society of Oxford, v. 6, n 3, p. 171-88. 1975.

OKELY, Judith. "Anthropology and Autobiography: Participatory experience and embodied knowledge". In. OKELY, Judith & CALLAWAY, Helen (Eds.) *Anthropology and Autobiography*. London, Routledge. 1-28. 1992.

PAIEWONSKY, Denise. *Impactos de las migraciones en la organización social de los cuidados en los países de origen: el caso de República Dominicana*. Ponencia presentada en el curso “Mujeres que migran, mujeres que cuidan: la nueva división sexual del trabajo, UN-INSTRAW y ACSUR Las Segovias. 2008. <http://www.un-instraw.org/view-document-details/779-impactos-de-las-migraciones-en-la-organizacion-social-de-los-cuidados-en-los-paises-de-origen.html>. Consultado el 10 de diciembre de 2010.

RAMÍREZ DE HARO, Gonzalo (Dir). Efectos de la migración internacional en las comunidades de origen del Suroeste de la República Dominicana. Informe final proyecto de investigación. (2007) <http://www.fundacioncarolina.es/esES/publicaciones/avancesinvestigacion/Documents/migracionRepublicaDominicana.pdf>. Consultado el 10 de diciembre de 2010.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, v. 36, n. 3, p. 409-440. 1995.

VAN MAANEN, John . *Tales of the Field. On Writing Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press. 1988.

A METODOLOGIA DO PARTICULAR QUANDO ELE É APENAS ELUCIDATIVO



Marlene Tamanini

Introdução

O capítulo que se apresenta é originário da experiência com a construção da pesquisa de pós-doutorado, trata do processo e das relações em campo, bem como das condições de permanência no mesmo. A decisão por escrever e o espírito da Jornada foi um mergulho no quase já velho diário de campo, escrito durante o ano de 2010, e, ao mesmo tempo, nos meus cuidados e medos a respeito do que escrevi, porque era um vivido intenso.

Diz respeito aos conflitos e as elaborações que se interpuseram entre o meu lugar como mulher, país de origem, formação, língua, e ao fato de estar em um grupo no qual fui construída como de fora, no sentido da distância que o termo tem, e no qual me sentia de fato estrangeira, por causa da postura deslegitimadora do conhecimento que eu trazia, e pela constante linguagem de inferiorização, sistematicamente expressa nas ironias.

Narrar deste modo implica em aspectos éticos, de gênero e do lugar que eu ocupava na temática da pesquisa sobre reprodução assistida. Este campo era considerado, naquele contexto, como sendo próprio da antropologia e eu era socióloga. Igualmente, estava em um espaço de relações claramente desrespeitosas com as mulheres, ou paternalista, o que igualmente, colocava a todas em situação de demérito.

Por isso, antes de propor este escrito, fiquei pensando durante longo tempo sobre o que escreveria e se teria coragem de posicionar-me com a honestidade necessária, para olhar alguns dos aspectos de minha própria experiência de *pós doc*

em instituição estrangeira. Esta posição reflexiva se deve à responsabilidade que sabemos ser necessária, frente às instituições e às pessoas, e ao fato de saber que não se pode deixar de expor conteúdos da ordem dos sentimentos, dos afetos, dos poderes, das hierarquias, das tensões, dos conflitos e dos equívocos que também se dão em processos de pesquisa, e, os quais, embora frequentemente ignorados, estão presentes nessas relações.

Queria escrever algo sobre este vivido, por entender que explicitar a narrativa pessoal de um caminho de pesquisa, realizado com grandes dificuldades, tornar-se-ia útil à produção do conhecimento e a formação de meus próprios orientandos. Especialmente, pensava que ler um texto com este foco poderia ser positivamente instigante, no que tange aos aspectos metodológicos, culturais, técnicos e humanos, embora eu mesma lutasse entre um misto de cuidado e de medo que me imobilizavam ao mesmo tempo em que me protegiam. Tratava-se de certa inércia frente ao desafio de encarar este tipo de texto e a necessidade de dar tempo ao tempo, até que eu conseguisse falar sobre estes conteúdos, sabendo que eles envolviam pessoas.

A Jornada “Trabalho de Campo, Ética e Sexualidade” foi uma rica oportunidade para me forçar a pensar as relações de colonialidade, nesta minha quase inexistência, em relação ao grupo estrangeiro que me recebeu. Deste lugar da experiência de onde eu falo, a produção da não existência ocorreu pela desqualificação e invisibilidade dos meus saberes, situação que me reporta a Boaventura Santos (2000) quando o mesmo afirma que a colonialidade ocorre sempre que uma dada realidade é desqualificada, tornada invisível e descartada.

O texto que aqui se segue, ao mesmo tempo em que me expõe, permite pensar nas dificuldades que muitas vezes compartilhamos quando se trata de perceber os sentidos de experiências tensas, carregadas de emoção, ou pouco radiográficas, e que se produzem nas várias relações da cartografia da pesquisa. Mapear também demarca a importância de tornar estes sentidos conscientes, no próprio processo em que eles se produzem, além de suficientemente explícitos para que sejam entendidos posteriormente.

Esta perspectiva pouco ou nada dialoga com a ciência de base iluminista, porque está exposta fora das normativas desta objetividade e melhor se vincula às correntes qualitativas interpretativas e descoloniais.

Estas eram, e ainda são, as preocupações iniciais deste escrito, que não dizem respeito somente às escolhas sobre o que eleger para pesquisar, ou ao que definir como problema de pesquisa, como indagação ou hipótese, mas são sobre a finalidade de elegerem-se certos temas com certos conteúdos e, como nós nos

cercamos de uma seleção de aspectos úteis à reflexão e não focamos outros deles, quando igualmente sabemos que suas escolhas seriam possíveis.

Além do mais, e prioritariamente, tudo isto que se faz com as anotações em uma pesquisa – com diários de campo, ou com uma variedade de metodologias e ou de técnicas utilizadas para coletar dados, ou para analisá-los, bem como para os comunicar, sob a forma oral ou escrita – diz respeito ao que definir frente a um tema, para que se possa produzir algum saber.

Estes pontos dialogam também sobre como apreender e explicar para comunicar, para ensinar e, tornando-se, ao mesmo tempo, parte da tarefa sobre como fazê-lo de maneira ética e justa, preocupação exigida para todo tipo de comunicação em pesquisa.

As narrativas do meu diário teimam em manter vivos os relatos, realizados em situação de descaso e de desconforto extremo. É uma experiência única sobre o que se pode viver, mesmo quando se pensa, *a priori*, estar em posição de bom trato e de reconhecimentos mútuos e, portanto, estar inserida em uma rede com certa igualdade e proteção.

De outro lado, entrar no espírito do relato, que foi escrito no diário de campo, como um diálogo do presente com um passado vivido, em um processo particular de pesquisa, é no presente um momento interpretativo novo, pelo menos no que tange à intensidade da emoção, que já não é a mesma daquela que foi impressa no ato de escrever da primeira temporalidade e que dizia respeito a um vivido próprio de quem o vivia; por isso, neste sentido, era também particular.

Este particular mostra que – mesmo se muitos tenham escrito a respeito de como construir diários de campo e a respeito do modo de dialogar com eles, ou sobre como interpretá-los – sempre há, neste tipo de escrita, uma fonte para a elucidação de um vivido que é só de quem escreve e do momento de quem escreve, daquela experiência única, e diz respeito ao como foi registrado em termos de sua completude expressa no escrito. O relator vive relações com uma experiência única, que é sobre si mesmo e o que o leva à sua expressão escrita.

De outro lado, o modo deste vivido, embora seja particular, está conectado a muitos aspectos do que é experimentado, representado e/ou interposto pela construção coletiva. Assim, dar ordem escrita, para alguns destes conteúdos em um texto, traz medos, dúvidas e grande grau de exposição pessoal, já que neste mergulho para produzir escrita sempre existem pontos conscientemente ocultados; outros passam pelo crivo do que se pode ou não dizer; portanto, parte do que se imprime no papel diz respeito ao que é delicado, ainda que necessite ser dito.

Outros aspectos expõem pessoas que não podemos e não queremos expor. Os conteúdos também falam de poderes e de seus efeitos sobre o modo como

olhamos os outros e se estamos, ou não, integrados em um grupo, no campo de pesquisa, e/ou como somos olhados pelo outro. Assim, ao mesmo tempo em que pensamos estar falando de um tema de pesquisa – no caso específico tratava-se de reprodução assistida, família, uso de materiais reprodutivos – somos colocados em um rol de interseções e dentro de uma quantidade significativa de outros entroncamentos que são da ordem das relações institucionais, pessoais, afetivas, de gênero e que, portanto, dizem respeito a elementos facilitadores, às barreiras, aos interesses, aos valores e aos jogos das relações de poder. Esta implicação, nesta minha experiência, é de um *ethos academicus* carregado de colonialismos e de enormes desigualdades no trato com a relação entre pesquisadores no grupo de acolhida, ao contrário do que aconteceu com os especialistas das clínicas de reprodução assistida e nos laboratórios de sêmen e de óvulos, ou de transgenia animal, cuja atenção foi extrema.

Encaminhei, para esta Jornada, intitulada “Trabalho de Campo, Ética e Sexualidade”, a ideia expressa no título: “A metodologia do particular quando ele é apenas elucidativo”, depois de me perguntar várias vezes se não deveria ser “A metodologia do particular quando ele NÃO é apenas elucidativo.”

Travei muitas idas e vindas com meus pensamentos para achar um título e para imaginar como poderia me explicar com acuidade e justeza a respeito do que almejava dizer, e decidi-me pelo título, no positivo. Assim o fiz, porque considerei que dizer o que expresso no título “A metodologia do particular como apenas elucidativo” é dizer diretamente que, atrás de qualquer pensamento tomado como sendo do particular, sempre existe um mundo a ser desvendado e muitas relações em conexão, bem como muitos sentidos compartilhados, uma polissemia de práticas e de entendimentos e uma quantidade enorme de dificuldades para uma pessoa de país estrangeiro em campo fora do seu país de origem.

Estas dificuldades podem envolver seu lugar de origem, sua idade, seu sexo, seu gênero, ou não gênero, sua visão de mundo, seu passado, sua experiência institucional, sua capacidade de articulação política, seu silêncio, sua condição, ou não, de fazer vistas grossas frente ao riso, ou diante da escuta de comentários em tom jocoso, além de sua dificuldade em ler os códigos do local e sua susceptibilidade como pessoa. Também pode envolver o modo como gerencia o estar dentro e fora das representações compartilhadas pelo grupo que a recebeu.

No meu caso, também envolveu meu lugar de reconhecimento e de autonomia, meus saberes, e a indiferença sobre o que eu trazia. Além destes aspectos, seguramente também existiam desafios com os significados e seus significantes relativos à apropriação de códigos e sua tradução, da língua, do espaço cultural e físico e de como achar os caminhos para o campo empírico.

Ainda não sendo tão novata e com experiência em pesquisa e, mesmo que já tendo orientado quantidade significativa de trabalhos de pós-graduação, graduação e outros, foi frequente que tenha me sentido mal e desafiada a demonstrar como eu sabia ou não construir diferentes interlocuções; ainda que este aspecto não fosse necessário e em nada ajudasse na necessidade de encontrar e fazer o campo de pesquisa.

Estar em um grupo acadêmico em que as pessoas de mando têm posições absolutamente divergentes das suas, exige um grande trabalho emocional, físico e especialmente reflexivo, a fim de que se possa assumir um lugar de silêncio produtivo, de marginalidade no grupo, mas não de ausência produtiva e de escuta atenta, mesmo que discordante e, sobretudo, exige articulação fora do grupo, além de aprendizado sobre códigos, reações, ironias e desatenção, como utilidade investigativa.

É deste lugar que narro sobre algum conhecimento produzido por este tipo de experiência. Na região e cidade em que eu me encontrava, como espaço territorial, estavam as fontes de dados, os especialistas das áreas médicas e biomédicas, com os quais eu precisava falar, e estes pontos de acesso para campos de trabalho empírico não podiam ser simplesmente ignorados.

Em muitos momentos de meu diário de campo escrevi sobre a desesperança, as dificuldades e a confusão interpretativa que essa experiência me produzia. Um desses comentários foi escrito por mim em junho de 2010 nos seguintes termos: “No meu grupo de vinculação, o ambiente não me parece o mais ameno, não obtive sempre a acolhida e o respeito necessários. Fui tratada muitas vezes com indiferença ou como uma novata que dependia das respostas do seu orientador, porque considerada inexperiente por demérito, não por ser uma situação passageira, própria do tempo necessário a inserção em contexto novo”. [...].

O escrito segue com: “Em diversas ocasiões fui excluída das informações do grupo, nem sequer soube de encontros e eventos que fizeram. Fui convidada em tom jocoso a cuidar dos cachorros do responsável institucional, enquanto ele viajava. Neste contexto, esta situação foi absurdamente constrangedora, porque desconsideravam minha condição de colega, professora e pesquisadora e pareciam achar que eu estava no grupo com tempo para qualquer coisa”.

Hoje, sei que se tratava, sobretudo, de uma desvalorização clara do meu tempo, da minha formação, da pesquisa e dos investimentos que eu pretendia fazer, bem como do lugar que eu ocupava no campo de produção do tema em meu país. O fato é que, exceto pela acolhida que me deram algumas colegas do departamento onde me inseri e pelo conhecimento dos conflitos intrarrelacionais que me foram revelados em diferentes situações, especialmente por uma colega,

o que me ajudava a entender o que era também uma ciência masculinista. Segui como uma estranha e como se eu fosse desinformada a respeito do que eu queria fazer, situações que foram se amenizando mais para o final da estadia e, depois do trabalho empírico ter sido aberto, depois que decidi viajar para participar de congressos fora do grupo, em outros países.

Mais tarde, ao analisar minha experiência, também escrevi: “Neste lugar, pouco obtive de respostas às minhas demandas diretamente de quem me recebeu; em muitas situações, segui sozinha”. Textualmente escrevi “o trabalho de campo, o abri por mim mesma, as perguntas sobre possíveis publicações também não me foram respondidas, de modo que, em vários momentos, não me senti apoiada como pesquisadora aí”. E segui como em um fôlego animador escrevendo “Fui renovar meus ânimos e minha decisão por escrever e publicar, depois de enviar mais de 200 correios eletrônicos para diferentes clínicas de reprodução assistida e muitos outros, mais de 70, para profissionais médicos e biomédicos, além de contatar vários laboratórios de sêmen e de óvulos, ao mesmo tempo em que buscava outras pessoas, fora do grupo de acolhida e de suas relações: sociólogas, antropólogas, bioeticistas de outras instituições e da própria universidade em que estava. Estes sempre me receberam. Nesses momentos, via como meu caminho teria que ser para mais além do grupo onde me encontrava”.

Acredito que, nestes temas, Trabalho de campo, Ética e Sexualidade, foco desta jornada, as/os pesquisadoras/es se deparem com estes conteúdos em seus vários espaços de pesquisa e que tanto estes quanto outros, frequentemente, sejam desafios diante do aumento e da diversidade de demandas por pesquisa, frente à formação de novos pesquisadores e frente à busca de novos temas e novos problemas, com novas e perspicazes metodologias.

Depois destes prolegômenos, agradeço a oportunidade desta exposição, ciente de que talvez eu, em minha fala, só atenda a uma parte pequena do objetivo desta jornada, que é o de contribuir para a consolidação teórica dos estudos sobre metodologia e sexualidade, contribuir para o debate político brasileiro e mundial, no que tange às questões de sexualidade, gênero, família e parentesco na contemporaneidade.

O meu desafio é mais sobre o que fazer quando o lugar em que se faz o campo parece tão distante do foco do seu interesse e quando estar ciente disso produz enormes desafios éticos. Por isso, meu título sobre ‘o particular é apenas elucidativo’.

Território estranho, quando se é estrangeira ou feita estranha de si

Ao abordar as formas de conhecimento nas ciências sociais, PIRES (2008) sugere que a metáfora do viajante e do estrangeiro pode ser uma alternativa para alguém se colocar neste debate epistemológico. O viajante seria aquele que chega e parte no dia seguinte (uma metáfora sobre a neutralidade), que, a meu ver, fala também dos provisórios, quando a situação se nos apresenta envolta em sofrimento, ou é a da brevidade de alguns campos de pesquisa. O estrangeiro é aquele que não parte no dia seguinte, mas preserva sua liberdade de partir e não é um membro incondicional e completamente identificado com o grupo. Neste ponto reporto-me a Simmel, para quem o esforço de objetivar, na ciência, exige vinculação e interesse pelo grupo, mas também distância em relação aos particularismos do grupo. É uma “combinação particular entre a proximidade e a distância, a atenção e a indiferença”. Neste sentido, coloco meu vivido a partir da analogia utilizada por SIMMEL (1988,1996a,1996b), segundo quem o estrangeiro tem ocasionalmente contato com todos os membros do grupo, mas não está organicamente ligado com qualquer um deles por laços estabelecidos de parentesco, localidade e ocupação, embora no meu caso, talvez estivesse ligada pela expectativa. Assim, não está no grupo submetido às particularidades do mesmo, agora sim, tomado como específico; por isso, consegue se aproximar mais da “objetividade”, que é uma estrutura particular, no caso, por causa de sua característica, que envolve distância e proximidade, indiferença e presença. Isto lhe dá a condição de estranhamento, de um tipo positivo de participação, eu diria de afastamento, que eu chamo de consciência da provisoriedade, em relação ao sentimento e à condição de pesquisa, saber que tudo muda, embora, não sem consequências.

A respeito deste aspecto, assim eu escrevi em meu diário que agora leio e reescrevo integralmente: “Depois de conversar com as professoras do mesmo departamento, (nome) com professoras do campo da bioética, (nome) de outras universidades e professoras aposentadas que estavam em políticas governamentais de família, depois de ler o trabalho de uma colega que era do grupo de acolhida e de compartilhar com ela muitas informações e comentários, de conhecer por meio de sua tese o contexto da reprodução assistida de onde eu me encontrava. Depois de conversar com colegas brasileiras que estiveram no grupo, neste período, em eventos relacionados à adoção e parentalidades, e que me apaziguaram em relação ao campo, ajudada por estas conversas, reposicionei meu lugar.”

E minha reflexão escrita segue: “dentro de uma percepção mais consciente a respeito de mim, percebi que eu devia mudar de foco, especialmente porque recebia muitas respostas negativas, por informações equivocadas, pela existência de trabalhos muito antigos e sem continuidade, frente a um campo que tinha mudado radicalmente nos últimos cinco anos e não havia sido acompanhado, aspectos que eu já conhecia por causa das pesquisas realizadas para Brasil e América Latina, antes de ir para o *pos doc*”.

Reflexivamente e mudando a posição das expectativas encontrei novas possibilidades para ressignificar normas, conteúdos, resistências e medos e decidi me jogar de cabeça nas entrevistas como forma de assumir a parte que era a mais pesada do processo de trabalho, porque sem ela pouco de novo me restaria, sobretudo, porque esta parte das entrevistas, com os especialistas, era o “filé mignon” de minha pesquisa, uma oportunidade única de diálogo. O fiz, ainda que muitos e-mails em correspondência pessoal dissessem: “No es fácil contactar con genetistas, ginecólogos, biólogos y demás. Suelen ser gente con una agenda muy apretada que no está tan interesada en dedicar tiempo a los antropólogos para hablar”.

Esta foi a resposta de uma pessoa, sobre a qual me haviam informado que poderia me abrir contatos e a qual consultei sobre se teria ou se poderia me facilitar algo. Ou se, em outro caso, a secretaria de uma clínica tivesse dito [...]:

Estimada Sra. ,

De acuerdo con su solicitud realizada por teléfono en el día de ayer, lamento informarle que no nos es posible concederle una entrevista con (nome). Toda la información que le podemos facilitar sobre reproducción asistida y donación de óvulos es la que puede encontrar en nuestra web ... (indicação da página). El resto de información es absolutamente confidencial y protegida por la ley por lo que le recomendamos que se dirija al Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya ya que son ellos los que disponen de información oficial e incluso de publicaciones al respecto.

Saludos cordiales,

Neste contexto de negativas, também escrevi, analiticamente, a respeito do que vivi. O fato de fazê-lo me levou a atos de liberdade e à minha própria auto-constituição. Frente a posturas tão fechadas aí experimentadas, fui colocada na dinâmica da instituição de um sujeito de decisões que se produzia face à emergência e à necessidade de pesquisar para cumprir o que havia proposto em tempo determinado e para ser ética comigo mesma e com meu forte desejo de conhecer.

Além desses aspectos voltados a abrir o campo, também foi muito comum a situação de me dizerem “busca fulano, ou beltrano”; e eu o/a buscava, para

descobrir, em seguida, que a pessoa não tinha mais nada ou quase nada a ver com o assunto e que já estava fazendo outras coisas, que já não lhe interessava falar de experiências de pesquisa em reprodução assistida que eram consideradas do seu passado.

Assim, fui também percebendo que os campos relativos à reprodução assistida, com suas muitas transversalidades, embora seguissem se expandindo e se reconectando com muitas especialidades médicas e biomédicas, da saúde e dos arranjos reprodutivos, já não eram acompanhados com interesse pelos pesquisadores das áreas humanas. Estes já não os estavam pesquisando nem estudavam mais os problemas que se puseram inicialmente, e que diziam respeito ao parentesco e à filiação. Estes temas fizeram muito sentido quando do seu aparecimento, porque parecia que estas técnicas eram revolucionárias.

No presente no contexto do *pos-doc*, os pesquisadores de humanas, também pareciam não estar interessados pelas novas conexões com as especialidades, com a sua formação e expansão, nem pelo mercado e por seu crescimento, nem mesmo pelos caminhos tomados pela ciência e pela tecnologia nos últimos anos.

Estes caminhos vão em direção aos materiais reprodutivos, como o sêmen e os óvulos, ou em relação ao trabalho reprodutivo dos úteros em suas diferentes relações e circulações nacionais e internacionais, sua transnacionalização e legislação. Tampouco, estavam olhando com interesse os arranjos de família e suas relações com as maternidades, paternidades e políticas de população e o tema da sexualidade.

Esta ausência de pesquisa recente me soava estranha para um país em que as práticas clínicas, de laboratório e de formação de especialistas, nas áreas biológicas, bem como o empreendedorismo reprodutivo e mesmo no chamado turismo reprodutivo são intensos. Parecia-me que, na medida em que a legislação havia sido estabelecida, o interesse tinha caído; ou que, na medida em que não parecia ser mais novidade, o tema fora abandonado ou, pelo menos, retirado da curiosidade dos primeiros tempos.

De minha parte, também estava consciente de quanto era difícil pesquisar em território dos outros, marcado por outros profissionais e por suas práticas, campo dos segredos e da competição pelos serviços, sem ser parte da equipe de investigação e sendo de fora da área, sendo das humanidades. Eu gravava desconfiança nos biólogos, médicos e profissionais vários.

Além do mais, se cruzavam outros receios, como o que foi expresso em uma das entrevistas com uma bióloga de uma das clínicas, que me disse: “Eu só aceitei falar com você porque você se apresentou como pesquisadora da

universidade; se fosse jornalista, não teria aceitado. Os jornalistas fazem muito mal ao nosso campo”.

Eles temiam a interpretação e a crítica, temiam o que eu faria com suas falas; em alguns casos, exigiram de fato, o termo de consentimento informado, que eu não possuía, pois a pesquisa fora aprovada no Brasil com bolsa CAPES¹ para um contexto externo ao país, cuja negociação se daria com diversos profissionais estrangeiros em contextos de clínicas diversas, era uma conversa exclusivamente com especialistas que aceitassem falar. Entendíamos que em tal situação não havia vulnerabilidades entre a posição de especialistas e da pesquisadora, que eles poderiam falar ou não quando consultados, e que a pesquisadora estava assinando sua responsabilidade nesta negociação, como bolsista CAPES e profissional que publica neste campo. No mais, como passar pesquisas em comitês de ética brasileiros e estrangeiros para um tempo tão curto quanto um *pós doc*?

Estas questões, de um lado, me surpreendiam; de outro, me conectavam ao que eu já conhecia, que era a dificuldade de fazer este tipo de campo e o desafio que era o fato de ter que considerar as muitas interfaces de um tema, como eu já havia observado em pesquisas anteriores no Brasil e na América Latina, com este tema. Sabia, contudo, que, para me manter ativa frente a este campo, seria necessário acompanhar as mudanças que são constantes, olhar suas múltiplas conexões, seguir as temporalidades e os contextos da aplicação tecnológica, entender os argumentos valorativos e seus usos, ter capacidade de diálogo com o modo como operam as pessoas que demandam estes usos e, sobretudo, diálogo com os especialistas. Este último ponto, em particular, segue sendo uma grande barreira por causa do acesso.

Este conjunto de questões também me fez pensar o quanto podemos evitar estas situações, ao propor um tema de pesquisa em nossos países, onde podemos e devemos fazer contatos anteriores às definições, para saber e conhecer sua viabilidade, saber se existem meios de levantar dados, o quanto nós podemos contar com as outras pessoas, saber o quanto as pessoas consultadas podem e devem ser claras a respeito da viabilidade e qual viabilidade de acesso aos dados de pesquisa se tem.

Então, nesta experiência, não se tratava só de achar caminhos substitutivos, do ponto de vista metodológico, mas também de tomar ciência das formas possíveis de articular e aclarar o tema. Viver estes pontos também me fez pensar que, quando recebemos um pesquisador que nos leva para um tema que já não acompanhamos ou não tratamos, ou não queremos tratar, é fundamental estar

¹ CAPES (Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior).

muito consciente disso, falar abertamente de como vemos o caminho e a partir de que lugar o proposto pode ser possível. Fazer de conta que tudo podemos, ou o silêncio, não ajuda na tomada de decisão sobre os caminhos da pesquisa.

Isso significa que aqui existe uma relação ética importante, que está vinculada à necessidade de informar-se, de avaliar quanto se poderá ajudar, ou não, e de discutir os caminhos possíveis com o máximo de clareza, para poder estabelecer metas, estratégias de ação e seguir administrando adversidades, junto aos vários aspectos vinculados, ou que venham a se vincular, no desenvolvimento do processo.

Concluí, igualmente, que não é boa idéia confiar em experiências passadas sem considerar que, quando os campos são dinâmicos, os contextos de temporalidade são muito intensos e mudam radicalmente em suas relações, logo, em suas exigências, conteúdos, valores e, neste caso, também nos protocolos de intervenção.

Por isso, assim como eu já previa, não quis fixar-me em um único lugar, porque fechar-me em um único lugar só serviria para compreender pontualmente aquele serviço, não para compreender uma complexidade de relações, conforme havia sido proposto no projeto e conforme posição necessária quando se busca compreender as redes, as relações, as decisões e as imbricações entre especialistas, mercados, clínicas, programas de formação, tecnologia, legislação, desafios éticos, histórias de inserção pessoal e valores fundantes das práticas.

Deste modo, a etnografia, no estrito senso de que permite entrar por dentro das relações, seria útil para compreender outros aspectos e com mais tempo; porém, tratando-se do tipo de pesquisa que eu propunha e das metas que eu tinha a cumprir, esta não se revelava o melhor recurso metodológico.

Esta circunscrição metodológica, claramente escrita no projeto aprovado e conforme enviado às várias instancias, também foi uma confusão inicial no que tange ao entendimento que se fez sobre o quê, onde e como eu deveria fazer este campo de pesquisa. O entendimento do colaborador era de que eu pretendia fazer uma etnografia em uma clínica, o que o levou à primeira consulta para visibilizar meu trabalho e que foi realizada por uma colega do grupo, a seu pedido, a um serviço em um Hospital público, que disse não estar disposto a abrir portas e a falar sobre reprodução assistida.

A pessoa era o chefe do serviço e, assim, fechou as portas para qualquer contato com os outros profissionais que ali trabalhavam, dada sua posição de decisão e autoridade no grupo. Disse que havia enfrentado muitas complicações com comitês de ética, que tinha medo, que trabalhava em um hospital católico e que não sabia o que seria feito desse material depois; portanto, não queria me receber.

Isso me foi contado pela colega; eu de fato não vi a resposta. Mais tarde entendi por que este chefe clínico dizia isto. Era exatamente por causa da sua

ética. Ele também se protegia de outros que haviam interferido no seu trabalho. Ele havia sido a primeira pessoa a trabalhar com uma técnica de criopreservação de tecido ovariano para mulheres jovens portadoras de câncer a fim de preservar sua fertilidade, antes de submetê-la à quimioterapia.

Tratava-se de uma técnica não legalmente reconhecida, com muitas avaliações possíveis referentes a riscos e benefícios, e ele enfrentou muitos problemas com estas pesquisas e suas aplicações. Sobre isto escrevi em meu diário, agora transformado em relatório: “Foi uma pena que tenha acontecido assim; eu nunca pude falar com ele, me dou conta agora que talvez devesse ter tentado eu mesma, para conhecer melhor o que ele fazia”. Esta compreensão, contudo, eu só a construí ao ler um relatório sobre a técnica que ele havia desenvolvido. Como tratar com o saber e a ética do outro, quando ele também se pauta por ética em pesquisa e sofreu problemas diversos?

Também acredito que os primeiros informes que enviei aos serviços eram muito complexos, com muitos temas, o que deve ter assustado os profissionais. Depois dessa experiência, tratei de simplificá-los, deixá-los em uma estrutura mais leve, com menos informações e com a possibilidade de interação com temas livres; pensava reduzir, assim, o choque em termos de quanto tempo iria necessitar para a entrevista e de como o profissional poderia se sentir, já que no caso dos ginecologistas, urologistas e/ou obstetras, biólogos, técnicos de laboratório, embriologistas que entrevistei, o impacto do fator tempo fazia a diferença entre aceitar ou negar-se a falar, pois eles quase não dispõem de tempo. Isto eu já sabia, desde minhas primeiras pesquisas.

No momento em que este primeiro médico foi consultado por uma pessoa do grupo, creio que ele se assustou um pouco com o tipo de informação que eu havia anexado para seu conhecimento e, talvez, a pessoa tenha dito que eu ficaria no serviço, situação que eu não previa, exatamente, porque sabia das dificuldades para tal.

Do meu lado, eu nunca havia pretendido estar em um único serviço e entrevistar todos os profissionais do mesmo serviço, mas parece que foi nestes termos que a consulta lhe foi realizada; disso me dei conta depois, quando também entendi por que aconteceu desta maneira. Este fato foi como um momento em que se perde a clareza e se confunde os caminhos, sobretudo porque se está no campo da autonomia e da autoridade do outro, e que aqui existem regras, sendo uma delas o sancionamento, sem o qual não entramos no campo.

Para fazer o que eu queria, bastavam entrevistas e articular vários contextos, como os da internet com suas múltiplas e variadas informações, as notícias

em jornais, publicações em congressos, revistas especializadas, entrevistas com especialistas, discussões vinculadas ao direito, legislações e experiências de casais, além de publicações de muitos outros países a respeito dessas práticas. As entrevistas seriam menos específicas e mais articuladoras na diversidade do que um trabalho etnográfico, no seu sentido mais clássico do detalhamento de um caso. O caso aqui só poderia ser tratado como particular àquela clínica, levaria muito tempo para rearticulá-lo aos muitos sentidos e contextos, com um campo de redes mais amplas e interdisciplinares.

Desta fase aqui relatada também escrevi o seguinte, no meu diário de campo de setembro de 2010: “Que pena que ainda assim, embora tenha trabalhado de modo intenso e produtivo durante o mês de julho e seguintes, eu tenha me amarrado tanto com este grupo e, por meio do qual, certamente nada poderia fazer que não fosse a rotina diária de busca nos *sites*, que o fiz, durante março, abril e maio, e que era parte do meu cronograma, embora esta parte fosse uma peça do quebra-cabeça que só faria sentido ao final do trabalho junto às demais fontes”.

No momento em que eu buscava estes materiais nos *sites*, ainda não podia realizar conclusões, mesmo que essas fontes fossem fundamentais para conhecer o contexto desse campo, demarcar endereços de clínicas e e-mails para futuros contatos, para saber como e a quem me dirigir no serviço e que tecnologias, protocolos, procedimentos se utilizam para diferentes demandas.

Outro aspecto sobre esta relação, descrito em meu diário diz: “Infelizmente, também investi tempo em demasia, tentando me apropriar da língua, para escrever os textos que me eram pedidos e que deveriam ser apresentados no grupo, mas que, infelizmente, e para imenso desgosto meu, não os pude apresentar integralmente, em momento algum, o que resultava em enorme frustração e na consciência sobre uma falta de educação que me era muito estranha. Eu estava acostumada, em minhas relações, com a deferência, que normalmente faço para com quem vem de outra universidade como colega pesquisador, ou como orientando. O fato é que muitas reuniões do grupo se passaram como se eu nem estivesse presente e, ao final, me pediam desculpas por mais uma vez eu não ter apresentado meu texto; saía dessas reuniões com o sentimento e a intuição de que estavam me invisibilizando, ou me tratavam como uma tonta”. Igualmente a este respeito, escrevi: “Como convidas alguém para falar e esqueces que o convidaste?”

E o fato era que, depois, à medida que as colegas foram me contando sobre conteúdos da relação e da tradição do grupo, percebi que estes grupos, normalmente, não se importavam muito com a voz das mulheres que estavam aí, que realmente nos tratavam como tontas e que aí teria poucas oportunidades de avanço”.

Muitos foram os episódios, e de todas as ordens; vários não podem ser relatados, sob pena de ferir gravemente os conteúdos éticos que, penso, devam ser silenciados, por mais algum tempo, até que deles eu possa falar em situação reflexiva. No momento, ainda não posso, mesmo que eu saiba que o sujeito ético, tomado a partir das reflexões foucaultianas, está situado no âmbito da experiência humana, em contextos concretos, onde algumas escolhas podem ser possíveis e outras não.

Eu fiz escolhas. Quando me dei conta de que estava caindo no vazio da pesquisa, e as fiz para garantir meu lugar, afinal era um *pos doc*; reagi de modo a assumir meu próprio caminho, para sair da inércia em que me encontrava, conforme posta no grupo. É por isso que eu penso em consciência da provisoriedade, algo que também alimentou minha esperança, mas que só foi se construindo à medida do vivido.

Ao reagir, fiz meus próprios contatos, mudei o foco da experiência e dei ao conteúdo do relato aqui exposto seu sentido de provisoriedade. Desde esta decisão, não mais falei do grupo de acolhida para outros especialistas, falava da instituição à qual eu estava vinculada, de que lugar eu vinha e da condição de bolsista brasileira.

Fui seguindo outras redes e as informações que vinham de pessoas isoladas; as demais eram informações amarradas e presas a pessoas que não dispunham de tempo nem tinham verdadeiro interesse em ajudar. Também escrevi: “Professores que só falam catalão contigo, quando tu não podes falar? O que é isso? Que mundo estranho e pequeno” pensei muitas vezes, ou será tão natural que não se dão mais conta? (Diário de campo, julho de 2010)”.

Essas idiosincrasias, seguramente, vão além do exposto por SIMMEL (1988,1996a,1996b), quando ele define o processo de objetivar como liberdade, por não estar amarrado a algum compromisso que poderia prejudicar sua percepção, entendimento e avaliação do que é dado.

Eu penso que a liberdade, de fato, deva existir, no seu sentido do ir e vir, no sentido da imaginação sociológica (MILLS, 1965); ou quando se é estrangeiro em terra estranha, quando se está em diversos territórios de pesquisa que não podem ser realizados sem avaliar o que significa deixar um campo, entrar em outro, ou mudar de tema ou de área.

Talvez nunca consigamos adentrar em pontos capazes de nos ajudar a entender como um dado particular está conectado com outros campos e com lugares diferentes daqueles conhecidos. Por isso, penso em consciência da provisoriedade, considerando que esta posição me coloca frente à busca de soluções, para

extrair o melhor daquele lugar, até que, dentro de um tempo hábil e dentro de critérios éticos e do respeito ao trabalho do outro, o lugar possa ser abandonado e o vivido cotidianamente reposicionado.

Este ponto, creio, vale também para quem se filia a alguma grande corrente teórica; ou para quem se coloca na leitura dos clássicos ou dos contemporâneos, a partir do olhar do estrangeiro. Para mim isso é condição necessária à renovação da ciência. Deve ser alguém que está próximo o bastante para participar dos debates, mas distante o suficiente para não precisar tomar partido; caso o faça, se tornará vulnerável, ou esta atitude, naturalmente, bitolaria o saber, ou tornaria o vínculo ideológico, a tal ponto de organizar e instituir cegueiras igualmente limitantes ao conhecimento.

Quem se assume na condição de estrangeiro, em certas circunstâncias, e que percebe o sentido provisório do vivido, talvez produza mais consciência ampliada da temporalidade da experiência e do significado do contexto para as correntes teóricas em questão. Isto não é uma postura desengajada, ou descomprometida. É uma atitude de proteção frente ao desafio de superar a barreira da produção dos saberes, em situação de sofrimento. Exige engajamento, auto-reflexão e decisão informada, para que a compreensão do processo de pesquisa, que, no seu sentido hermenêutico, é apreender e significar, possa ocorrer.

Nesse aspecto qualitativo, todas as construções que fazemos podem ser boas e, ainda assim, sempre serão provisórias. Podem ser contestadas, contraditórias e corrigidas ao longo do tempo e à medida que uns pontos não se reduzam a outros, embora abarquem, cada vez mais, outras facetas da mesma realidade, ou de sua transversalidade, que se torna complexa e conectada com os novos sentidos.

No meu caso, o campo de pesquisa foi múltiplo, carregado de surpresas, ocorreu em espaços e temporalidades de diferentes clínicas, confrontou-se com experiências pessoais diversas, com fontes informativas várias e não esteve sujeito ao meu total controle; assim, não o tomo como um *a priori* rígido.

Sua diversidade, contudo, girou em torno de um mesmo tema e no mesmo campo das tecnologias conceptivas e, ainda que pareça amplo em excesso, nele tratou-se de conectar pontos que fazem sentido quando norteados pela lupa das indagações que eu tinha no projeto aprovado pela CAPES e pelas conexões atadas por meio do conhecimento e pela experiência com este tipo de tema em pesquisa.

Nele também se considerou os mercados e desejos de homens e mulheres que usam e buscam arranjos com materiais e tecnologias reprodutivas para fazerem filhos. Assim, fez-se necessário colocar foco, prioritariamente, sobre as indagações que constituíam a problemática da investigação, considerando a tensão entre o recorte e o conjunto das intersecções e das transversalidades.

Assim que, agora, ao colocar-me frente a esta forma de ver e de pensar a respeito do material coletado em outra temporalidade e a respeito das informações obtidas, do modo como o material foi coletado, das entrevistas com os profissionais e nos *sites* das clínicas, me dou conta de que são muitas ainda as zonas, os pontos, as situações que não se elucidaram.

Desnaturalizar, apreender os sentidos, produzir conexões a partir de campos complexos não pode ser um fazer prematuro; portanto, a partir destas observações, me reporto, por exemplo, a uma ideia giddesiana (2001), que mais propriamente é a da ruptura com a linearidade da ciência tradicional e com seu desejo de universalização para entrar nos fatos mais finos do fazer em pesquisa.

Estas questões presentes no texto também mostram que quase sempre, em pesquisa, não temos de saída os meios para estabelecer a relação de distanciamento normalmente associada à ciência. Por isso, muitas vezes priorizamos as regras da objetividade científica conforme conhecida e nos assustamos quando a vida real da pesquisa não as segue. Também as cobramos dos processos de orientação em uma perspectiva fundamentada na ideia de que pesquisar, eleger temas e problemas e fundamentá-los com teorias adequadas não é parte das escolhas isoladas de indivíduos. Tudo isto é verdade, mas não podemos, ao insistir nestas exigências, esquecer o conteúdo, que se nos apresenta em cada novo campo, e perder, desta maneira, a oportunidade de agregar imaginação, criatividade e valor significativo ao vivido. É frequente que tratemos de estabelecer ementas e de encaixar pessoas e como resultado, ficamos desesperados, porque esquecemos que fomos nós que assim o estabelecemos. Os aspectos da ciência objetiva são coercitivos, tanto pelos prazos que impõem, quanto pelas exigências em termos de produtividade, sobretudo quando se trata da luta por obtenção de recursos, da manutenção dos sistemas de méritos e dos sistemas avaliativos, mas pouco ou nada nos reportam ao entendimento das múltiplas questões envolvidas nos conteúdos dos processos do decidir, do mapear e do executar as pesquisas cotidianamente.

Essas relações que se apresentam estruturadas, assim o são porque encontram engajamento do eu e estão envolvidas em processos de subjetivação, nos quais o controle social, a burocracia, o trabalho, geram não somente a teimosia e a resistência, mas também o desejo de compartilhar dos mesmos valores presentes nas organizações e nas estruturas existentes.

Assumi-las nos insere no interior de uma perspectiva de ciência, que é louvável e é reconhecida como qualitativamente positiva. Esta posição, uma vez assimilada, nos tranquiliza e nos leva necessariamente a olhar para as estruturas das ações humanas. É preciso considerar, porém, que as ações, a partir deste lugar,

além de serem processos sociais, econômicos, culturais, institucionais, são produzidas por causa dos elos significativos da ação que só fazem sentido na perspectiva de quem as construiu.

Este caminho é todo de esforço, que nos coloca frente aos métodos e à sua legitimidade, e quando conseguimos, finalmente, apresentar metas cumpridas ficamos com a sensação de dever cumprido. Uma vez resolvidas, porém, estas questões, os desafios do método ou dos métodos a serem utilizados, quando eles se referem à multipluralidade de técnicas, também se apresentam cobrando definição.

Assim, quanto mais a resposta for próxima de dar solução ao fato comumente partilhado de que o método deve associar questões trazidas pelo tema e que foram constituídas em forma de problemas de pesquisa e de objetivos, de teoria e campo, mais nos sentimos bem; e mais pensamos que, associando procedimentos práticos e teóricos, asseguramos a análise como consequência da reflexão e da associação entre a perspectiva teórica e a empírica.

Ocorre, porém, que isto não se torna imediatamente executável e exige retomada de posições, com constantes novas definições, para as quais nem todas as circunstâncias são facilitadoras. Percebidos estes aspectos, meu posicionamento, desde o campo dos estudos de gênero, no qual me insiro, e desde sua perspectiva epistemológica, exigiu centramento na diversidade da experiência que eu mesma fazia em relação a estes temas e às suas diversas interfaces metodológicas, aos engendramentos narrativos, contextuais, políticos, econômicos e éticos, que, por vezes, eram contraditórios.

Posicionar-me, assim, por dentro dos contextos dessas práticas reprodutivas, realizadas em sociedade e em laboratório, me permite adentrar nas construções de diversas vivências e de intervenções biomédicas, que são reprodutoras de discursos essencializadores, baseados na ética da diferença e das desigualdades gendrificadas nos corpos. Na sequência a título de considerações finais, retomo alguns aspectos.

Considerações finais

Rerler agora estes trechos, pensar em elementos ricos para os processos de pesquisa, mas que ainda não eram possíveis quando escrevi as primeiras páginas, me permite ver, à luz da distância, como fatos, acontecimentos e situações aí descritas podem, no presente, depois que já vivi outros aspectos, ganhar outros significados, outras relativizações e exercer sobre a reflexão um fascínio e uma

ilustração muito diferentes daqueles do momento da escrita primeira, quando o ato de escrever exercia a função de registro, mas também de limpeza da mente.

Dizem que o papel aceita tudo; penso que sim, aceita, mas também nos impõe responsabilidades e consequências e, às vezes, certos cuidados sobre o que se escreve, já que, a partir de certo momento, o escrito passa a ser público e logo, interpretado por outro.

Neste sentido, o relato de alguns trechos deste texto pode ser classificado como uma conversa com o próprio diário; e de como, então, tratar deste “particular”, é apenas ilustrativo, porque muitas outras questões não se tornaram facilmente elucidáveis. Este texto diz respeito a uma das muitas maneiras de aproveitar conteúdos de uma experiência, para pensar que interseccionalidades estão se conectando com nossos temas e com os problemas de pesquisa.

A particularidade é interseccional e não se limita a um ou a dois “objetos”, a um ou dois processos de pesquisa, a temas em pesquisa, ou a alguma experiência “exótica”, aspecto que parece superado. Na verdade, isto diz respeito a produzir temas, cercar objetos, definir problemas, construir objetivos, definir técnicas de coletas e análise de dados, colocar-se em processo de pesquisa e ler o que está acontecendo nesta relação e, em seus diferentes momentos.

Buscar colaboradores, informantes, inscrever categorias analíticas, processos de sínteses, ou de conexões, esclarecer termos, produzir novas e abertas hipóteses, preparar defesas, sentar para discutir e gerenciar tensões com orientações teóricas, com pessoas, orientadores, colegas, grupos de pesquisa, bancas, tudo isso é parte de uma grande arqueologia, no sentido da demarcação, de escavar outra vez, mas também de novas emergências para novos saberes, poderes e reconhecimentos mútuos, ou para novas exclusões. Também é parte do trabalho de interpretação desta genealogia da construção dos fatos que vivemos em processos de relações institucionais múltiplas.

No processo complexo, que são as relações humanas e afetivas, e nos processos com nossos desafios e paixões, parece que, quanto mais cedo compreendemos o vínculo da pesquisa com os métodos, com as técnicas, bibliografias, com os fatos e poderes menos sofremos, e menos somos prejudgados, mais interagimos positivamente nos diferentes contextos e frente às diversas linguagens.

Sem dúvida alguma, para entender os escritos acima e dar voz à experiência, também devo dizer que cada orientador tem seu jeito de atuar. Neste caso de *pos-doc*, porém, não se trata de um orientador e sim de um colaborador, que ou bem você o encontra, ou bem você tem que caminhar solitariamente em termos institucionais porque é mais dessa ponte que se trata. Ainda assim, terá que

buscá-lo para assinaturas, e para que se viabilizem os relatórios, idealmente para trocas acadêmicas, portanto, nesta relação, existem sentidos de gratuidade, de empatia, e de reflexividade comprometida e respeitosa a serem zelados. Isto não torna a relação colaborativa dispensável.

Igualmente, neste caso, como o é para dissertações, teses, monografias, não existem modelos de atuação, embora a diversidade de experiências, o conhecimento que um orientador tenha, sua capacidade de prever problemas e o modo como se corresponsabiliza podem contar muito, quando você é estrangeira em um lugar.

Da mesma forma conta sua boa ou má vontade, se existem condições institucionais, se os caminhos estão abertos para certos temas, ou se o pesquisador tem que produzir suas próprias condições.

De outra parte, a presença ou não de envolvimento do pesquisador ou do estudante com o que lhe cabe fazer e sobre sua responsabilidade também determina processos. Nos processos de teses e dissertações, em geral, alguns aprenderam que o tempo da leitura, da organização, da sistematização, da escrita, é parte constitutiva da realização de sua pesquisa e assumem o trabalho como seu. Outros esperam que o orientador o faça, o que é uma pena, porque não cabe ao orientador ou colaborador essa função. Nem lhe cabe desencadear a multiplicidade de decisões, contatos, organizações de idéias, cronogramas vinculados ao processo de investigação, que é de responsabilidade de cada pesquisador.

No caso do colaborador, penso que é consenso o que se espera dele e isto se vincula a que ele dê o suporte institucional, que o/a insira em um grupo, em seminários, eventos, que lhe abra portas, que o/a ajude a administrar as barreiras, que seja um facilitador, sobretudo, do pouco tempo que você tem. É necessário que ele integre você ao mundo de suas redes, sobretudo em se tratando de ser estranha.

Se você está no mesmo país, que lhe permita o vínculo com a instituição que o/a recebe, que apresente você ao Departamento, que o/a faça sentir em casa, que o/a integre minimamente nos grupos de pesquisa. Que esteja interessado em interagir com você e que de fato esteja aí, se por alguma razão você vier a necessitar de um apoio institucional, que produza ou provoque sua inserção; não cabem aqui atitudes sorrateiras, entradas e saídas silenciosas.

Por tudo isto, da parte de quem é recebido, existe o reconhecimento da dádiva. E, embora situações subjetivas possam prevalecer, não as vejo como questões desvinculadas de contextos, de certos conteúdos de relações e de aspectos gerados em situações políticas, acadêmicas e em acasos e circunstâncias em que determinadas pessoas dessa determinada relação se encontram, ou produzam frente

à diversidade de sinergias e caminhos de cada um. Dessa maneira, também o que chamei de idiosincrasia não é um processo individual; essa experiência pode, pois, ser absolutamente idiosincrática, mas nunca desvinculada de relações.

Seu conteúdo idiosincrático se produz desde os processos envolvendo a saída do país, o afastamento do trabalho, a decisão sobre fazê-lo e o modo como o processo necessita ser desencadeado em meio a tantos outros afazeres e transtornos. Contam os momentos anteriores à tomada de decisão sobre engajar tempo, energia, esperança, sono, vida pessoal, dinheiro e cumprir com as exigências que se interpõem à sucessão de decisões, ações e articulações acadêmicas, pessoais, econômicas e familiares que levam você para o caminho da tentativa de efetivação de um *pós-doutorado*, ou de qualquer pesquisa, mas especialmente quando se trata de ficar longe da sua casa, dos seus, e de muitas questões igualmente importantes em sua vida. Contam as diferentes maneiras de concretizar essas decisões que são parte do conjunto das relações profissionais e pessoais.

Referências bibliográficas

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 2. ed. 1991.

MILLS, Wright C. Do artesanato Intelectual. In: *A Imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965. p. 211-243.

PIRES, Alvaro. P. Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. In: VVAA. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 43- 94.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente*. Contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

SIMMEL, Georg. *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*. Barcelona: Península, 1988.

SIMMEL, Georg. *Sull'intimità*. Roma: Armando, 1996a.

SIMMEL, Georg. *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1996b.

SOBRE OS AUTORES



ANA ALCÁZAR CAMPOS

Profesora Ayudante Doctora

Departamento: Trabajo Social y Servicios Sociales

Grupos de Investigación: SEJ-430 Otras. Perspectivas Feministas en Investigación Social

Trabajo en la Universidad de Granada, España

E-mail: alcazarcampos@ugr.es

Teléfono: (34) 95824-8380

E-mail: anaalca26@gmail.com

Doctora en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Granada, en la que actualmente trabaja como profesora del Departamento de Trabajo Social y Servicios Sociales, pertenece también al grupo de investigación SEJ-430 Otras. Perspectivas feministas en investigación social. Entre sus intereses de investigación se encuentran el análisis de políticas públicas desde una perspectiva de género, la interacción entre los feminismos y la intervención social y cuestiones relacionadas con la etnografía feminista y su aplicación a la investigación social. Ha participado en diferentes investigaciones relacionadas con desigualdades de género en interacción con otras desigualdades y dentro de temáticas diversas: sexualidades, violencia de género, inmigración, turismo, cooperación al desarrollo, etc. Actualmente se encuentra participando en un Proyecto de investigación conjunto con la Universidad de California – Riverside: “From Love Muse to Sex Worker: The Transformation of Mexican and Puerto Rican Cantineras” (HS-13-109), con el objetivo de conocer la atención social que se presta a las mujeres traficadas, en concreto desde República Dominicana a Puerto Rico y de México a Estados Unidos. Habiendo hecho distintas estancias de investigación en la Universidad de California en sus sedes de Riverside, San Diego y Berkeley.

ANAHI GUEDES DE MELLO

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Brasil.
Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.
Campus Universitário, Trindade, Florianópolis – SC, 88040-970
E-mail: anahigm75@gmail.com

Cientista social, mestre e doutoranda em Antropologia Social pela UFSC, pesquisadora vinculada ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) e ao Núcleo de Estudos sobre Deficiência (NED), ambos na mesma universidade. É também pesquisadora associada da Anis – Instituto de Bioética, com sede em Brasília. Tem experiência em Estudos sobre Deficiência, desenvolvendo pesquisas em torno dos seguintes temas: modelo social da deficiência no Brasil, gênero, sexualidade e deficiência, políticas públicas e deficiência, violências contra mulheres com deficiência e teoria crip.

ARIANNA SALA

Psicóloga, (Università degli Studi di Firenze, 2003), doutorado em Psicologia (Universidad de Sevilla, 2008) e pós-doutorado em Antropologia Social (UFSC 2012-2014). Tem experiência na área de Psicologia e da Antropologia, com ênfase em Estudos de Gênero e Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: promoção da cultura de gênero na escola, políticas públicas e direito à educação, boas práticas em educação, combate ao heterossexismo nos sistemas de ensino, direitos humanos, violência de gênero, análise da narrativa e memória autobiográfica.
E-mail: arianna.sala3@gmail.com

CAMILO BRAZ

Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Brasil.
Faculdade de Ciências Sociais (FCS).
Campus 2 – Samambaia. R. Jacarandá – Chácara Califórnia, 74045-155, Goiânia – GO, Brasil.
<https://www.cienciassociais.ufg.br>.
Telefone (trabalho): (62) 3521-1128
Cel.: (62) 99624-2627
E-mail: camilobraz@gmail.com

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor Adjunto IV de Antropologia, docente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e em Sociologia (PPGS) e pesquisador do Ser-Tão, Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidade, na Faculdade de Ciências Sociais (FCS) da Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente é pesquisador Nível 2 do CNPq e pós-doutorando em Ciências Sociais na Universidad de Buenos Aires (UBA).

CARLOS GUILHERME OCTAVIANO DO VALLE

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Brasil.
Departamento de Antropologia/CCHLA,
UFRN. Campus Universitário, Natal, RN,
CEP: 59078-970
FONE – (84) 3342-2240
E-mail: cgvalle@gmail.com

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1988), mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993), doutorado na University of London, realizado no Departamento de Antropologia do University College London (2000). Realizou pesquisa de pós-doutorado no PPGAS/Museu Nacional (UFRJ), de 2014 a 2015. Atualmente, é professor associado IV da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e participa do Grupo de Pesquisa Gênero Corpo Sexualidade (UFRN) e do LACED (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ). Tem experiência na área de Antropologia, com interesse nas seguintes linhas de pesquisa: Antropologia do Corpo, da Saúde e Doença (HIV-AIDS, medicamentos e tecnologias biomédicas; biosocialidades e ativismos biosocial; usos de drogas e substâncias psicoativas), estudos de organizações e grupos de ajuda mútua; Antropologia das Emoções e das Subjetividades, Sexualidades e Identidades; Etnicidade e etnologia Indígena no Nordeste brasileiro.

CARMEN GREGORIO GIL

Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social, Granada, Espanha.
Fone: (34) 64594-6044
E-mail: carmengg@ugr.es

Doctora en antropología social por la Universidad Autónoma de Madrid desde 1996. Profesora Titular de Antropología social. Universidad de Granada. Directora del grupo de investigación SEJ430 ‘Otras. Perspectivas Feministas en investigación social’ adscrito al Instituto de Estudios de las Mujeres y del Género desde su creación en el año 2003. En 1991 comenzó su trabajo de investigación sobre las migraciones internacionales y las relaciones de género, fruto del cual entre otras publicaciones cabe destacar el libro de 1998 *‘La migración femenina. Impacto en las relaciones de género’*, publicado en Narcea. En los últimos años ha dirigido diferentes investigaciones orientándose sus trabajos hacia el análisis de la reproducción y cambio de los sistemas de género y los procesos de diferenciación de género, extranjería, cultura e inmigración, ahondando en temáticas diversas como la violencia de género, el servicio doméstico, la división del trabajo y el trabajo de cuidados.

CLÁUDIA FONSECA

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Brasil.
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, IFCH, UFRGS – Campus do Vale,
Av. Bento Gonçalves, 9500, CEP: 91509-900, Porto Alegre, RS.
Tel do trabalho: (51) 3308 6638
Celular: (51) 99917-77305
E-mail: claudialwfonseca@gmail.com

Possui graduação em Letras – University of Kansas (1967), mestrado em Estudos Orientais – University of Kansas (1969), doutorado em Sociologia – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1981) e doutorado em Ethnologie – Université de Nanterre (1993). Atualmente é professora titular no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Seus interesses de pesquisa incluem parentesco, gênero, ciência e direito, com ênfase particular nos temas de direitos humanos e tecnologias de governo. É autora de Parentesco, tecnologia e lei na era do DNA e co-organizadora das coletâneas Ciências na Vida; Ciência, identificação e tecnologias de governo; Ciência, Medicina e Perícia nas Tecnologias do Governo.

ELISETE SCHWADE

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Brasil.
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia
Campus Universitário, Lagoa Nova, CEP: 59078-970 – Natal, RN
Telefone: (84) 3342-2240
E-mail: elisetschwade@gmail.com

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (1987), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1993), doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2001), Pós-Doutorado na University of British Columbia – UBC (2008-2009). É professora associada IV do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Suas áreas de interesse em pesquisa incluem os seguintes campos temáticos e etnográficos: gênero e subjetividade; sociabilidades e estilos de vida; assentamentos rurais; gênero e educação. Recentemente vem desenvolvendo também pesquisas sobre deslocamentos transnacionais, especificamente na articulação entre gênero e militância.

ELSJE MARIA LAGROU

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Largo de São Francisco de Paula, nº 01, sala 419, centro, CEP: 20051-070 – Rio de Janeiro, RJ.

Telefone/Fax: (21) 2224-8965 Ramal: 224
E-mail: elagrou@terra.com.br

Professora do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social pela University of St. Andrews e pela Universidade de São Paulo, mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e mestre em História Contemporânea pela Universidade Católica de Louvain. Fez pós-doutorado com bolsa do CNPq na Columbia University, no Department of Art History and Archeology and the Italian Institute, em Nova Iorque (agosto 2015-2016). Suas áreas de interesse englobam a etnologia ameríndia, seus regimes ontológicos, sociais e estéticos, assim como a antropologia da arte, da imagem e dos artefatos em geral.

FÁTIMA WEISS DE JESUS

Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Brasil.
Departamento de Antropologia & Programa de Pós Graduação em Antropologia, Rua Ferreira Pena, 386, Centro, CEP: 69010-140, Manaus – AM.
Fone: (92) 99181-5480
E-mail: fatimaweiss@gmail.com

Possui graduação em Ciências Sociais (Licenciatura e Bacharelado) pela Universidade Federal de Santa Catarina (1999 e 2000, respectivamente), mestrado e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2003 e 2012, respectivamente) com pesquisa sobre vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero numa Igreja Inclusiva no Brasil. Atualmente é professora adjunta no Departamento de Antropologia (DAN) e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Sexualidades e Interseccionalidades (GESECS). Desenvolve pesquisas com ênfase em Antropologia das Relações de Gênero; Religiões/Religiosidades; Sexualidades; Educação; Diversidade e direitos humanos.

FELIPE BRUNO MARTINS FERNANDES

Gira: Grupo de Estudos Feministas em Política e Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil
Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Federação, CEP: 40210-909, Salvador – BA
Telefone: (71) 3237-8239
E-mail: fernandes.felipebruno@gmail.com

É professor da Universidade Federal da Bahia, no Bacharelado em Estudos de Gênero e Diversidade. Coordena o GIRA: Grupo de Estudos Feministas em Política e Educação. Atua como docente nos programas de pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre

Gênero, Mulheres e Feminismos (PPGNEIM) e Antropologia (PPGA). Seus interesses de pesquisa são os ativismos em gênero e sexualidade, políticas públicas, antropologias feministas e queer e história dos estudos de gênero e sexualidade.

FRANCISCO CLEITON VIEIRA SILVA DO REGO

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Brasil.
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Campus Universitário Lagoa Nova, CCHLA, CEP: 59078-970, Natal – RN
Fone: (84) 99901-4953
E-mail: cleiton.vsr@gmail.com

Doutorando e Mestre (2015) em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Possui bacharelado em Ciências Sociais (2012) pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte/UERN. Faz parte do Grupo de Pesquisa “Gênero, Corpo e Sexualidade” (GCS/UFRN) e tem experiência e/ou interesse na área de teoria antropológica, etnografia, antropologia do corpo e da saúde, antropologia das relações de gênero e sexualidade, organização familiar/parentesco, antropologia da política e antropologia urbana.

MARLENE TAMANINI

Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
Rua General Carneiro, 460 – 9º Andar, Ed. Dom Pedro I, CEP: 80060-150, Curitiba, PR.
Fone/Fax: (41) 3360-5093 (41) 84041117
E-mail: tamaniniufpr@gmail.com

Pesquisadora e professora do Departamento e da Pós-graduação em Sociologia, coordenadora do Núcleo de Estudos de Gênero da UFPR/PR, vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPR. Ministra disciplinas na área de sociologia, epistemologia e metodologia da pesquisa. Pesquisa e ministra disciplinas com ênfase em gênero, família, cuidado, trabalho, sexualidade e corpo. Tem livros, artigos e capítulos de livro no campo da reprodução humana assistida, maternidades, cuidado, gênero e trabalho, violência doméstica, direitos sexuais e reprodutivos com transversalidades em bioética, tecnologias e interdisciplinaridade.

MIRIAM PILLAR GROSSI

Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social e Programa de Pós-graduação Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, Brasil.

Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Campus Universitário, Trindade, CEP: 8040-970, Florianópolis, SC.
Telefone: (48) 3331-8805 Ramal: 34
Fax: (48) 3331-9714
E-mail: miriamgrossi@gmail.com

Doutora em Anthropologie Sociale et Culturelle – Université de Paris V (1988), pós-doutorado no Laboratoire d'Anthropologie Sociale do Collège de France (1996/1998), na University of California-Berkeley e EHESS (2009/2010). Professora Associada do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina desde 1989, atua nos Programas de Pós-graduação em Antropologia Social e Interdisciplinar em Ciências Humanas e no curso de graduação em Ciências Sociais da UFSC. Foi representante da Área de Antropologia e da Grande área de Humanas no CTC da CAPES (triênio 2001/2004), Presidente da Associação Brasileira de Antropologia (gestão 2004/2006) e editora da Revista Estudos Feministas (1999/2001). Professora visitante nas Universidades de Brasília (1995), Universidad de Chile (2003), EHESS- França (2008) e ISCTE – Portugal (2009). Desenvolve pesquisas sobre teoria antropológica, história das mulheres no campo antropológico, Antropologia Francesa contemporânea e metodologias qualitativas de pesquisa. Coordena o Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) onde são desenvolvidas pesquisas no campo das teorias queer e feminista sobre os temas de violências contra mulheres e lesbo-trans-homofobia; identidades, parentalidades e conjugalidades LGBTTT; arte homoerótica; amor; gênero e sexualidade na escola; religiões e sexualidades; políticas públicas e movimentos feministas e LGBTTT.

ROSELI BUFFON

Possui mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (1992) e graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1987). Tem experiência na área de Antropologia, atuando principalmente nas áreas de: masculinidade, relações de gênero e família.

ROZELI PORTO

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, Brasil.
Avenida Senador Salgado Filho 3000 – Campus Universitário, CEP: 59078-970, Natal, RN.
Telefones: (84) 99914-4606 e (84) 2010-6336
E-mail: rozeliporto@gmail.com

Professora do Departamento de Antropologia (DAN) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN. Possui Graduação em Ciências Sociais (1996) e Mestrado em Antropologia Social (2002) pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutorou-se em Antropolo-

gia Social pela UFSC (2009) e pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (sanduíche). Fez Pós-doutorado pela Universidad de Sevilla-España. Faz parte do Grupo Gênero, Corpo e Sexualidade (GCS/UFRN) e do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS/UFSC). Tem experiência na área de Teoria Antropológica, Antropologia do Corpo, da Saúde e da Doença, Antropologia das Relações de Gênero (com enfoque e articulações em Saúde, Direitos Sexuais e Reprodutivos, doenças endêmicas (zika, dengue, Chikungunya) Medicamentos, Medicina Popular, Religiões/Religiosidades, Feminismos, Sexualidades, Violências, Estado e Políticas Públicas)

TANIA WELTER

Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS),
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.
Telefone: (48) 3237-4668
E-mail: taniawelter@yahoo.com.br

Professora da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), em Chapecó.
Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Realizou estágio pós-doutoral em Ciências Humanas e em Antropologia Social na UFSC e atuou como pesquisadora convidada no Lateinamerika Institut (LAI), da Freie Universität, Berlin, Alemanha. Líder do Grupo de Pesquisa PEST (UDESC) e diretora do Instituto Egon Schaden (IES), associada à Associação Brasileira de Antropologia (ABA). É também pesquisadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) e do Instituto de Estudos de Gênero (IEG/UFSC).

WAGNER XAVIER DE CAMARGO

Departamento de Antropologia endereço
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
CEP: 13.076-160 – Campinas/SP
Celular: (19) 98362-4977
E-mail: wxcamargo@gmail.com

Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Wagner desenvolveu uma tese problematizando relações de gênero envolvendo homens gays em competições esportivas internacionais LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e pessoas transgênero). Sua produção teórica se situa na interface dos campos Antropologia das Práticas Esportivas, Estudos de Gênero e Sexualidades. Atualmente, ele é pós-doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e pesquisa torcidas virtuais e homo-bi-transfobias.



Miriam Pillar Grossi



Elisete Schwade



Anahi Guedes de Mello



Arianna Sala



Nesse livro, tratamos da articulação entre questões metodológicas envolvendo trabalho de campo, ética e subjetividade, a partir do diálogo construído em múltiplas redes acadêmicas, envolvendo equipes de pesquisa brasileiras e estrangeiras. Destacamos, em particular, a rede de pesquisa financiada por três projetos CAPES-PROCAD que envolveram a UFSC com a UFRN, UFBA, UFAM, UFG e UFRGS entre 2008 e 2016, na qual participaram inúmeros pesquisadores e pesquisadoras vinculadas à área de gênero, que publicam aqui. Também teve especial importância a articulação da rede Ibero-americana LIESS proporcionada por esta vasta rede de instituições brasileiras com equipes de Universidades espanholas, mexicanas, argentinas, uruguaias, colombianas, peruanas, equatorianas e chilenas. Assim, o livro reúne textos de uma vasta rede de pesquisadoras e pesquisadores que têm dialogado, alguns há 30 anos, sobre a temática da subjetividade na pesquisa de campo, na área de estudos de gênero, em particular na área da antropologia. Trata-se de um tema que, embora se constitua parte de toda a história da disciplina, insere-se em um processo dinâmico de auto-reflexividade em que novos temas e questões são constantemente incorporados, a exemplo, da proeminência atual das questões relacionadas à ética na relação com os grupos estudados, ao "lugar de fala" da/o pesquisador/a, e as complexas relações entre a pesquisa acadêmica e a intervenção ativista.



Secretaria de Políticas para as Mulheres



ISBN: 978-85-8388-117-9



9 788583 188117 9