

Uma antropóloga em campo: reflexões sobre observação participante e subjetividades na etnografia¹

Fátima Weiss de Jesus²

Resumo

Neste artigo, procuro descrever e refletir sobre o trabalho de campo etnográfico realizado na (e com a)³ Igreja da Comunidade Metropolitana, em São Paulo (ICM-SP), como pesquisa de doutorado, entre 2007 e 2012 (WEISS DE JESUS, 2012). O artigo privilegia as subjetividades e estratégias para a observação participante. Para isso, num primeiro momento, introduzo de modo geral a metodologia de pesquisa. Em seguida, teço reflexões sobre observação participante e subjetividades no trabalho etnográfico que realizei, especialmente no que diz respeito ao gênero e à sexualidade, procurando trazer contribuições para a constituição de um campo de reflexões que pretende “levar a sério” @s sujeit@s de pesquisa e as relações estabelecidas em campo como um importante elemento na constituição da própria etnografia.

Palavras-chave: trabalho de campo, etnografia, gênero, sexualidade, subjetividade.

1 Pesquisa realizada com bolsa do CNPq.

2 Professora Adjunta no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Doutora em Antropologia Social (PPGAS-UFSC). e-mail: fatimaweiss@gmail.com.

3 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.

Abstract

In this paper I intend to describe and reflect on ethnographic fieldwork done in (and with) Metropolitan Community Church in Sao Paulo – MCC/ SP, as doctoral research, between 2007 and 2012 (WEISS DE JESUS, 2012). The article emphasizes the subjectivities and strategies for “participant observation”. For this, at first I introduce in a general way the methodology research. Then I raise reflections on participant observation and ethnographic subjectivities in the ethnographic work I have done, especially regarding to gender and sexuality, seeking to bring contributions for the establishment of a field of reflections that intends “to take seriously” the research subjects and the established relationships in the field as an important element in the constitution of ethnography itself.

Keywords: fieldwork, ethnography, gender, sexuality, subjectivity.

Introdução: Quando inicia o campo? Quando ele termina?

Minhas inquietações teóricas com o inter cruzamento entre religião e homossexualidade iniciaram ainda em 2002, quando eu realizava minha pesquisa de mestrado e antes mesmo de existirem de fato igrejas inclusivas no Brasil como um fenômeno visível. Nesse período, eu encontrava, na internet, grupos de discussão e textos (a maioria sem autoria) que abordavam a relação entre religião cristã e homossexualidade, mas não havia nenhuma denominação religiosa proeminente no Brasil. Encontrei muitas referências à Metropolitan Community Church – MCC, primeira igreja inclusiva do mundo, fundada em 1968 por Troy Perry, na cidade de Los Angeles EUA. Entretanto, não havia nenhuma referência explícita de ligação dessa igreja com algum grupo no Brasil.

No doutorado, comecei então um levantamento sistemático de grupos. Em 2009, já havia dez denominações no Brasil, sendo que

algumas das existentes em 2004 (em primeiro levantamento) deixaram de existir e outras surgiram nesse 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.

Conforme têm apontado autoras como Brenda Carranza (2001), que estudou o “mundo virtual” e sua importância para a Igreja Católica, e Suzana Coutinho Bornholdt (2000; 2008), que pesquisou questões relacionadas à internet e comunidades religiosas, há, na contemporaneidade, um vasto campo que envolve igrejas digitais, missões e grupos que atuam em um “mundo virtual” que está em estreita relação com o “mundo real”. O contato com os trabalhos dessas autoras me permitiu entender o importante papel da internet no campo que estudei, o das igrejas inclusivas, cujo alvo são as populações LGBT. Através do mapeamento dessas igrejas e das “comunidades”, pude reconhecer quem eram as lideranças religiosas e ter um primeiro contato com as diferentes denominações através dos conteúdos dos sites⁴. Num segundo momento, fiz contato pessoal com as lideranças religiosas que fizeram parte da pesquisa e estabeleci condições para a realização da etnografia na (e com a) Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo (ICM-SP).

A ICM-SP possui cerca de 50 membr@s cadastrados e, nos cultos, um público flutuante bastante grande, a maioria composta por

4 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 dessas denominações seriam essenciais para compor os elementos de uma pesquisa desse tipo.

homens que se autorreconhecem como homossexuais. A presença de lésbicas, travestis, transexuais e crianças está se tornando bastante frequente, como observei nas minhas últimas participações nos cultos⁵.

No período de setembro a dezembro de 2008, estive na Igreja da Comunidade Metropolitana (filiada à Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana, cuja matriz é a MCC), em São Paulo, em quatro ocasiões distintas. Esse período foi fundamental para que eu conhecesse o grupo, bem como pudesse identificar melhor os objetivos da pesquisa e também para que eu conseguisse ser reconhecida e aceita por eles nos espaços coletivos e criar “vínculos” para a “pesquisa de campo” nos moldes do que aprendemos com Claudia Fonseca (1998) sobre a etnografia. Dessa forma, pude também elaborar o projeto de tese, que foi qualificado em março de 2009.

Nos anos que se seguiram, participei de muitos cultos, dois retiros anuais (em 2009 e 2010, realizados no período da Páscoa), encontro do grupo de casais, grupo de ensino de LIBRAS, culto nos lares, encontros, seminários e reuniões diversas nas quais a ICM-SP se fez presente. Foram, ao todo, 34 eventos coletivos da agenda da ICM-SP nos quais eu realizei observação participante.

5 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 nasceu com o intuito de promover o espaço feminino dentro da Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil e no mundo, tendo em vista que o número de mulheres efetivas dentro da igreja ser relativamente baixo, seja como membr@s 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.

Minha participação nesses eventos possibilitou o contato direto com lideranças religiosas das Igrejas da Comunidade Metropolitana no Brasil e propiciou que eu pudesse perceber os lugares de inserção e as relações estabelecidas pela ICM-SP.

Além da ativa participação em cultos e outras atividades presenciais na ICM-SP, realizei também entrevistas semiestruturadas e em profundidade, nas quais mais que fazer perguntas, pude exercitar o que autores como Miriam Grossi (1988) e Charles Briggs (2007) apontam como essencial: a escuta do outro.

Inspirei-me, nesse processo, na proposta de Charles Briggs:

Nós podemos contribuir de maneira significativa para o entendimento da cultura, se reposicionarmos a entrevista não como uma outra ferramenta ou método, mas como um espaço/local particularmente esclarecedor para questionarmos a natureza e os limites da nossa própria vontade de saber (2007, p. 576).⁶

Muitas vezes, ao final das entrevistas, recebi agradecimentos por parte dos/as entrevistados/as que consideravam que a entrevista tinha tido um aspecto “terapêutico” para a vida deles/as. Um episódio mais expressivo desse aspecto ocorreu quando um rapaz, antes de conceder sua entrevista a mim, introduziu: “vamos iniciar sessão de terapia?!”. Outro foi quando uma informante tornou isto público, deixando o seguinte depoimento em rede social:

Querida,

6 Tradução livre do original: “We can contribute significantly to our understanding of culture if we reposition interviewing not as just another tool or method but as a particularly illuminating site for querying the nature and limits of our own will to know”.

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.

OBRIGADOOOOOOOOOOO.

Portanto, o desejo das pessoas em comunicar foi essencial no estabelecimento das condições e da duração das entrevistas. Como é possível ver no quadro abaixo, as entrevistas tiveram uma duração bastante variável (as mais curtas, cerca de uma hora, e as mais longas, mais de três horas), pois o roteiro que tinha na memória ia sendo costurado através do que Bourdieu (1992; 2006) define como “trajetórias”, ou seja, “a série de posições sucessivas ocupadas pelo mesmo agente em estados sucessivos do campo em que se insere”. Conceito-chave também para Gilberto Velho, para quem as trajetórias individuais fazem sentido na medida em que nas sociedades complexas ocidentais tem

[...] 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. (VELHO, 1999, p. 100)

Entrevistado*	Data da entrevista	Local	Duração	Páginas Transcritas
ABEL	13/09/08 e 17/03/10	Sede da Igreja/sua casa	1 hora/2 horas	16/23
ABNER	21/07/09	Casa de familiar	3 horas	32
ABRAO	21/07/09 e 24/07/09	Sede da Igreja/sua casa	1 hora/2 horas	12/15
ACABE	23/07/09	Sua casa	4 horas	27
ADÃO	21/09/10	Sede da Igreja	1 hora	6
ADONIAS	21/07/09	Sua casa	1h30 min.	13
AGEU	16/07/09	Casa do pastor	1 hora	6
ALFEU	18/09/10	Sede da Igreja	1h30min.	16
ANDRÉ	15/07/09	Casa do pastor	1 hora	16
AQUILA	16/09/10	Sua casa	1h30min	21
DANNY	15/07/09 e 16/07/09	Casa do pastor	45min/1h15 min.	10/19
ELIAS	23/07/09	Sua casa	2 horas	22
EZEQUIEL	15/07/09	Casa do pastor	1h15min.	20
SAFIRA	21/09/10	Sede da Igreja	1 hora	10
SALOMÉ	28/08/10	Sede da Igreja	2 horas	21
SARA	26/07/10	Sede da Igreja	1h30min.	8

O primeiro conjunto de entrevistas foi realizado após nove meses em campo (junho de 2009), período no qual fui estabelecendo relações, percebendo quais sujeitos estavam predispostos a colaborar e quais seriam representativos. Esse longo período envolveu negociações e minha presença sistemática em campo, por entender, assim como Claudia Fonseca (1991), que entrevistas e observações são complementares e fundamentais para a pesquisa antropológica “cercar uma realidade multifacetada”⁷. As últimas entrevistas foram realizadas em março de 2010. Dessa forma, entrevistei 16 pessoas em conjugalidade e solteiros/

7 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”.

as, entre *gays* e lésbicas, *drag queens*, 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 desta tese, em maio de 2012, pela relação estabelecida através das redes sociais e mensagens, através das centenas de fotos compartilhadas, dos vídeos enviados ou compartilhados por meio da internet ou enviados em DVDs por via postal. Nessa relação, senti um impacto ao saber que os poucos trabalhos que eu produzi e publiquei no período do doutorado eram lidos e partilhados nas ICMS do Brasil. Em maio de 2011, vi publicado, no mural do reverendo da ICM-SP, na rede virtual do Facebook, um trecho da minha pesquisa, da seguinte forma:

É importante ressaltar que, durante este período em campo, percebi uma constante valorização do “feminino” na ICM-SP, aproximando-a de sujeit@s divers@s, como travestis, transexuais, *drag queens* e lésbicas, público não corrente nas chamadas “igrejas inclusivas”. Fátima Weiss de Jesus, em “A Cruz e o Arco-íris”, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Imediatamente seguido por um “curti” do reverendo da ICM do Rio de Janeiro, seguido do comentário: “Dá-lhe Fátima!!!! Sucesso, amiga!”. Agradei carinhosamente a citação, mas não consegui ter acesso aos comentários que se seguiram.

Naquele momento, a leitura de Vagner Gonçalves da Silva (2000), que problematiza as relações entre pesquisadores/as e o grupo estudado (especialmente antropólogos/as que pesquisam religiões afro) e as consequências dos textos etnográficos produzidos para os grupos

estudados, se fez presente e pude ter, claramente, a confirmação de que minha relação com o campo e meus/minhas interlocutores/as e as consequências de minha produção teriam ainda muitos desdobramentos, além daqueles decorridos da “observação participante”.

A “observação participante”

Na introdução de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski (1976) apresenta uma descrição do método utilizado para a coleta de material etnográfico, em que o pressuposto básico é viver na comunidade pesquisada, aprendendo a língua nativa, preferencialmente, não com os brancos. Geertz aponta que o texto de Malinowski foi escrito sob a perspectiva da construção do “eu” do etnógrafo. Dentro do texto etnográfico, essa foi uma maneira convincente de evidenciar o ponto de vista do nativo: “não somente estive lá, mas eu era um deles, falava como eles” (GEERTZ, 1989). Concordo com James Clifford, para quem grande parte das etnografias, desde os “clássicos” a partir de Malinowski, se apoia 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 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' distance⁸. (1986, p.13)

8 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 pela voz dos nativos nas etnografias contemporâneas. Entretanto, a escrita etnográfica não será o foco da discussão aqui presente.

A partir da Escola de Chicago⁹, a “observação participante”, significativo instrumento de pesquisa etnográfica dos povos longínquos, tornou-se se também importante elemento na constituição de uma antropologia urbana (MAGNANI, 2000; VELHO, 1980).

Ao contrário do que configuram os trabalhos da Escola de Chicago, a antropologia brasileira constituiu-se em uma antropologia na cidade muito mais do que da cidade (MAGNANI, 2000, p. 17), enfocando mais os grupos urbanos que o fenômeno urbano em si. Como nos aponta Eunice Durham, 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).

Subjetividades, observação participante e participação

Meu ponto de partida recai sobre as formas de relação que estabelecemos no trabalho de campo a partir da “observação participante” (DURHAM, 1997; MAGNANI, 2000; VELHO, 1980), especialmente no que tange à antropologia brasileira.

Assim, é importante ressaltar que “nossa Antropologia” se dá muito mais em contextos caseiros, ou *at home* (PEIRANO, 1997), e menos exóticos do que as clássicas etnografias preconizavam. Entretanto, continuamos a olhar o outro, agora não tão distante, como nativo e a “observação participante” continua a ser muito mais um observar

9 Tenho consciência de que a “escola de Chicago” é, de fato, mais complexa em suas posturas e métodos que apenas a “observação participante”. Entretanto, isso não se fará como foco desta pesquisa. Alguns textos importantes sobre a metodologia da “observação participante” a partir da Escola de Chicago são encontrados em Becker (1992) e Zaluar (1980).

estando lá (em nome da objetividade!) (GEERTZ, 1989) do que a conexão entre observação e participação e seus dilemas. Especialmente no contexto brasileiro, a Antropologia tem ampliado suas perspectivas de análise e debruça-se cada vez mais sobre contextos mais próximos, nas cidades (MAGNANI, 2000; VELHO, 1980), indo ao encontro não somente de minorias subalternas (DURHAM, 1997), mas de uma 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 gênero (GROSSI, 1992; BONETTI, 2006).

O “trabalho do antropólogo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000), dado classicamente através da “observação participante”, carrega consigo 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. Na contemporaneidade, entretanto, é impossível deixá-las de lado, pois o antropólogo não é refratário a essas significações no campo; antes, elas se dão num contexto de relações de poder, em que o “outro” tem poder e interfere na visão que o antropólogo constrói sobre si mesmo e sobre o objeto (ZALUAR, 1985; LAGROU, 1992). Num sentido foucaultiano, as relações de poder e de conflito em campo, que produzem discursos, construindo não apenas o nativo, mas o antropólogo, conduzem a pesquisa, na medida em que “os ‘nativos’ também decidem o que devemos ouvir e observar” e interferem na “seleção de informantes” (SCHWADE, 1992).

No primeiro momento de aproximação, já foi possível perceber que, em minha experiência de pesquisa, a “participação” se daria além de

uma prática ou um comprometimento para com os sujeit@s de pesquisa. Mas, a participação se daria 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 um certo saber posteriormente. Vou mostrar como esse dispositivo não era nem observação participante, nem (menos ainda) empatia. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 155)

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

A “participação” assume aqui, portanto, um outro caráter 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 (p. 157).

A “participação” e o “ser afetada”, entretanto, são evidenciados por Favret-Saada não como uma “operação de conhecimento por empatia”, seja ela entendida como uma forma de “experimentar os sentimentos do outro” ou como uma “identificação” com o “outro”. É, antes de tudo, o aceitar ser afetada que “abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (p. 159).

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

[...] 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 assuma 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).

É justamente esse deslocamento em campo, que de forma alguma está guiado pelas perguntas (nem respostas) que nos fazemos

a priori, que me desestabiliza e que me faz pensar sobre a experiência que vivenciei com minha pesquisa. Muitas vezes refleti que a única possibilidade de comunicação seria me deixar afetar. Assim como Favret-Saada, escrevi um diário de campo que se centrava na minha comunicação com “os nativos”, que colocava questões importantes para mim desde o início da pesquisa etnográfica, e que se 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 (FAVRET-SAADA, 2005).

Embora a escrita de um diário de campo não seja uma inovação de Favret-Saada e se constitua numa prática antropológica desde Malinowski, 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” (BONETTI, 2006, p. 2).

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

Neste primeiro culto, no momento da Ceia, o pastor anunciou o convite de “ousar celebrar a Ceia como Jesus celebrou”, e disse duvidar de que não havia mulheres na Ceia, pois, estas, apesar de “não serem

contadas”, eram seguidoras de Jesus. E continuou, “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. Após receber a Ceia, as pessoas (eu também) 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.

Não me furtei de participar da Ceia, pois achei que seria fundamental ouvir o que diziam, já que, colocada na última fileira de cadeiras, eu pouco conseguia perceber a movimentação que acontecia ali. Entretanto, sobre o momento em que passei pela imposição de mãos, nada declarei em meu diário; apenas me recordo das sensações de desconforto e do calor que senti naquele momento. A partir desse dia, eu ficava ponderando se deveria ou não ter participado da Ceia e, afinal, por que não conseguia transpor aquela experiência para o diário de forma mais “descritiva”. Isso me faz pensar que meu “desarmamento” _ naquele momento _ da postura de “observadora atenta”, para submeter-me a uma oração de imposição de mãos, de alguma forma me afetava (FAVRET-SAADA, 2005). Observei (e participei de) rituais importantes para a comunidade, como o “*pacto de membresia*”¹⁰ e a “ordenação de diáconos”, o “batismo”, retiros e cultos especiais e alternei, muitas vezes de forma inconsciente, momentos de maior observação e momentos de participação.

10 O “pacto de membresia” ou “recebimento de novos membr@s acontece depois que o/a frequentador/a da igreja, após um período mínimo de três meses de participação na ICM-SP e do conhecimento da “missão, da visão e dos valores” da igreja (que se dá através do atendimento pastoral, de estudos bíblicos e/ou cursos) decide, por sua vontade, tornar-se membro efetivo da igreja, podendo ser eleito para os ministérios leigos e mesmo ser “consagrado” diácono ao longo de sua trajetória na comunidade. O “pacto”, segundo as minhas observações representa a adesão e o comprometimento com a igreja.

Esta pergunta angustiante (*o que querem de mim?*) me acompanhou durante toda a pesquisa de campo e a escrita da tese e talvez seja ela que tenha alimentado essas reflexões.

Minha primeira visita à ICM-SP¹¹ foi acertada por telefone e suscitou 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 conhecia¹².

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 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”,

11 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.

12 Para uma interessante reflexão sobre as relações entre pesquisador e interlocutor, na observação participante, ver a coletânea de Becker, 1980.

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 positivada pel@s membr@s 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”. Nesse episódio, senti diferentes dimensões dessa implicação que, dependendo da forma como se daria minha posterior participação, poderia trazer novas possibilidades para a minha comunicação com o grupo. No entanto, eu 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’ (FAVRET-SAADA, 2005).

Além disso, numa situação de observação participante, “qualquer posição tomada ou não” pode ter consequências (VICTORA *et al*, 2004). E, nesse caso, como me posicionar 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 @s membr@s da igreja. Participar do seminário me possibilitou circular com as pessoas pela cidade de São Paulo, falar sobre seus interesses, “bater papo” e me aproximar de algum@s membr@s para conversas mais pessoais. Através do convívio também foi possível detectar redes de relações e afinidades, fundamentais para compreender a dinâmica do grupo.

Mas, claro, outras vezes fui deslocada de “meu lugar” confortável e implicada novamente de uma outra forma. Meses mais tarde, um pastor me contou sobre a “revelação” que teve em um sonho, em que eu, vestida de túnica clerical cinza, celebrava um culto da ICM na cidade de Florianópolis. Sua revelação circulou entre @s membr@s 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, respeitava-os, mas que “não me via naquele lugar” e estava ali para fazer a pesquisa; seria essa a minha contribuição para o grupo. Essa delicada situação, também descrita, sob outras circunstâncias, por Grossi (1990), 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; nesse caso, minha trajetória anterior no protestantismo assinalava em muito a possibilidade de que eu me tornasse membr@ da igreja e ainda, 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 @s membr@s; 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 ocorrido momentos de extrema tensão e negociação em campo.

As impressões sobre mim e os infindáveis “lugares” de onde pude falar e ser levada a falar incidiram sobre a relação entre @s sujeit@s da pesquisa, eu e meus/minhas interlocutores/as (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) mas, foi (e é) justamente nesses 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, encontre-se a si mesmo”, diz a autora. E, de fato, as escolhas e os caminhos de cada pesquisador/a “reflete a forma individual e subjetiva do encontro de si mesmo a partir do encontro com o outro” (1992, p.16). Sobre esse aspecto, as reflexões tecidas na tese de Marcelo Natividade (2010) trazem contribuições importantes de como esse encontro de si mesmo acontece a partir de experiências religiosas em campo.

Realidades contemporâneas de pesquisa em sociedades complexas

É importante ressaltar que a pesquisa se insere no contexto das sociedades complexas e dos grupos sociais urbanos (OLIVEN, 1987;

VELHO, 1999; MAGNANI, 2000).

Mesmo quando pesquisamos grupos sociais próximos, nos quais não é a geografia que estabelece as distâncias e aproximações, podemos nos deparar com os desafios de “estranhar o familiar” e “familiarizar o exótico”, proposta clássica da Antropologia, feita por Roberto Da Matta (1978): estranhar o familiar, o ambiente “igrejeiro”, “os hinos”, as anedotas típicas dos pastores (que nesse espaço eram intimamente ligadas à homossexualidade). Seguindo a proposta de Roberto Cardoso de Oliveira (2000), constatei que “olhar” as pessoas e suas condutas, “ouvir” a pregação, realizar os gestos e circular entre as pessoas nos cultos, seguindo o ritual, muitas vezes exigia um esforço de distanciamento. Nesse exercício de mão dupla, “familiarizar o exótico” tornou-se para mim um desafio delicioso a partir do momento em que me deparei com sujeit@s que brincam numa fluidez entre “femininos” e “masculinos”, como as *drag queens* do “ministério das *drags*” (entre as primeiras fileiras da Igreja), o grupo de louvor, que alternava graves e agudos nos louvores, numa referência às cantoras *gospel* americanas, e @s muit@s sujeit@s que revezam suas vestimentas entre saltos altos, echarpes e coturnos, evidenciando uma complexa diversidade para mim. Conforme diz José G. Magnani, quando trata de Antropologia em meios urbanos, e estendendo a reflexão para toda a disciplina,

[...] não é o lado supostamente exótico de práticas ou costumes o que chama a atenção da Antropologia: trata-se de experiências humanas, e o interesse em conhecê-las reside no fato de constituírem arranjos diferentes, particulares – e para o observador de fora, inesperados – de temas e questões mais gerais e comuns a toda a humanidade (MAGNANI, 2000, p. 21).

Nesse sentido, Magnani afirma que mesmo a Antropologia “na floresta ou na cidade, na aldeia ou na metrópole” não pode deixar de lado o “caráter relativizador” dado pela presença do “outro”. Portanto, é através desse “jogo de espelhos” no qual a própria imagem é refletida através do “outro” que o/a antropólogo/a “orienta e conduz o olhar em busca de significados; ali onde, à primeira vista, a visão desatenta ou preconceituosa só enxerga o exotismo, quando não o perigo, a anormalidade” (MAGNANI, 2000, p. 21).

A observação ao avesso: questões de gênero e sexualidade

Também eu fui observada desde o primeiro momento de pesquisa; recordo 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; 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. A essa 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 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 Fleischer (2007).

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 essa estratégia, identificada por 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” (GROSSI, 1992, p.13), parecia não funcionar, já que inúmeras vezes fui questionada sobre estes aspectos: “*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, nas perguntas a agência do sujeito em questão era sempre reservada a alguém, neste caso, meu companheiro, revelando aí concepções de gênero bastante conservadoras e pautadas pela lógica heteronormativa, mesmo entre homossexuais

Como afirma Alinne Bonetti (2006), esta estratégia do “antropólogo assexuado” “parece ser posta em ação como uma forma de

proteção aos possíveis riscos advindos do imaginário acerca de mulheres viajando sozinhas, longe das suas redes de parentesco e do seu cotidiano”, mas 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 @s sujeit@s 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 em 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 com um “*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 em 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 dezesseis entrevistas realizadas, apenas três foram com mulheres lésbicas e uma com uma travesti, embora eu tenha pretendido inicialmente realizar ao menos seis 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, 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 nessa entrevista por duas vezes, sem sucesso. Elas se dispuseram a conceder entrevista via MSN, o que nunca se realizou. Nossos poucos contatos por esse meio se resumiam a frases rápidas e logo havia uma 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 me contou 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”. Esse fato foi amplamente debatido no dormitório e, na ocasião, como meu esposo e meu filho pequeno haviam 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

se relacionando sexualmente com outras mulheres, que éramos um casal “*de fachada*” e que, portanto, eu seria lésbica e ele *gay* e, finalmente, que éramos um casal “*hétero normal*”. 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 hétero normal” e que aos poucos foram conversando entre si e com quem me conhecia e sabendo mais da pesquisa.

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

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 Elisa Meinerz (2007) e Larissa Pelúcio (2007), o que me permitiu prestar mais atenção nas subjetividades e na complexidade de fazer 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 venci as dificuldades de me deixar afetar, novos aprendizados se tornaram possíveis.

Algumas considerações: “sujeitos analisantes” levados a sério

Certa vez, enquanto eu aguardava o início do culto, na última fileira de cadeiras do templo e bem próxima à entrada, ouvi um nome familiar e lembrei que minha orientadora comentou que conhecera um diácono da ICM num evento acadêmico. Eis que o chamei e perguntei: *Você é o fulano?* Ele respondeu que sim, o fato de conhecer minha orientadora criou um vínculo de confiança. Nesse momento lembrei que, apesar de não nos ‘conhecermos’, já havíamos “compartilhado” uma experiência. Na minha primeira incursão a essa igreja (narrada antes, no episódio da Ceia), o ritual de oração e imposição de mãos fora realizado pelo diácono em questão. Esse *flash-back* passou por minha cabeça em segundos e, acredito, aproximou-nos num diálogo. Ele contou rapidamente sobre sua trajetória por diferentes igrejas e sobre sua descoberta pela ICM ter se dado pelo “lado negativo”¹³, de ter sido justamente isso que o chamou a atenção. Ativista LGBT, pós-graduado e leitor assíduo de Foucault, esse “sujeito analisante” (ROSALDO, 1993) me interpelou para discutir teoricamente as questões de poder e de discurso; eu simplesmente o ouvi, temendo, naquele momento, atropelar, com minhas implicações teóricas, a fala de meu interlocutor (ou de ser confrontada teoricamente por ele?!). Mas, ao me esquivar, deixei de ser interpelada por ele e por sua teoria, não me permiti ser afetada. Para Rosaldo, os pesquisadores em Ciências Sociais

13 Na ocasião, ele disse que o que havia lhe chamado a atenção, eram as frequentes falas de pessoas conhecidas com respeito à ICM, caracterizando-a como uma Igreja “promíscua”, “libertina”, que “mexe com coisas do candomblé” e segundo ele, foi isso que o interessou.

[...] must take other people's narrative analyses nearly as serious as "we" take our own. This transformation of "our" objects of analysis into analyzing subjects most probably will produce impassioned, oblique challenges to the once-sovereign ethnographer. Both the content and the idioms of "their" moral and political assertions will be more subversive than supportive of business as usual. They will neither reinforce nor map onto the terrain of inquiry as "we" have known it. Narrative analyses told or written from divergent perspectives, as I have said, will not fit together into a unified master summation. (ROSALDO, 1993, p.147).

Os "objetos" de análise passam, então, a ser "sujeitos analisantes", críticos que interrogam os etnógrafos – seus escritos, sua ética e sua política¹⁴.

Como podemos notar, em contextos cada vez mais complexos, onde acontecem disputas de diferentes ordens (políticas, econômicas, sociais e culturais), entre múltiplos atores sociais, o antropólogo em campo se torna também ator nesse jogo de relações e nem sempre sua posição é facilmente tomada ou "identificada".

De forma geral, em contextos mais ou menos "políticos", a observação participante em si nos implica. Isso não que dizer que a empatia seja fundamental para nossas incursões e interpretações antropológicas (GEERTZ, 2001), nem mesmo que sejamos simpáticos, entusiastas ou favoráveis às posições, práticas, aos desejos e ambições dos sujeit@s com os quais nos relacionamos em campo (DEBERT, 2004). Isso

14 Tradução e interpretação livre de: "Social analysis must now grapple with the realization that its objects of analysis are also analyzing subjects who critically interrogate ethnographers - their writings, their ethics, and their politics". (ROSALDO, 1993, p. 21)

significa dizer que nos inserimos num contexto comum, e colocamo-nos no mesmo tempo social e por isso somos interpelados pelas demandas políticas, simbólicas e afetivas desses sujeit@s (ALBERT, 1995), seja na posição reconhecida de antropólogo ou nas diferentes formas como essa posição possa ser significada em campo¹⁵.

Todos esses “episódios” narrados por mim neste capítulo, longe de serem anedóticos ou constituírem parte de subjetividades que devam ser retiradas do texto ou das análises que compõem o texto etnográfico, são, antes de tudo, fundamentais componentes da relação “observação participante”, entendida com as suas devidas ressalvas (ALBERT, 1995; FAVRET-SAADA, 2005). Eles refletem, principalmente, as implicações do antropólogo como pesquisador e sujeito nessa relação com outros “sujeitos analisantes” (ROSALDO,1993).

Inspirada em Sherry Ortner (1996, 2007), acredito que reconhecer a “agência” dos sujeit@s é, antes de tudo, como enfatizam Luis Roberto Cardoso de Oliveira (2004: 36) e Renato Rosaldo (1993, p. 207), poder “levá-los a sério” da mesma forma como Favret-Saada fez em sua “participação”.

Foisomenteatravésdessa comunicaçãoéticaentresubjetividades (objetivadas, é bem verdade) que pude, como antropóloga, ser também levada a sério por aqueles com os quais pesquisei. E isso, longe de tornar a pesquisa antropológica menos refletida (ou reflexiva) do ponto de vista ético, teórico e metodológico, pode tornar-se fundamental para a reflexão das condições de construção do próprio conhecimento.

15 Sobre as diferentes formas como o antropólogo pode ser significado em campo e reflexões sobre o tema ver CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004; ZALUAR, 1985.

Através dessa perspectiva construí meu trabalho de pesquisa e pude tecer algumas reflexões teórico-metodológicas fundamentais, ainda que não exaustivas, que compartilho neste artigo. Entendo que tais reflexões poderiam assumir um desenvolvimento e adensamento a ponto de forjarem em si mesmas uma tese. Entretanto, o artigo cumpre seu objetivo na medida em que me situa e insere minha perspectiva no contexto maior dos objetivos da pesquisa, possibilitando dessa forma o entendimento de como se estabeleceram reflexivamente as relações em campo e a construção dessa etnografia, pois, como salienta Rosaldo,

Throughout, I have stressed, first, that the social analyst is a positioned subject, not a blank slate, and second, that the objects of social analysis are also analyzing subjects whose perceptions must be taken nearly as seriously as “we” take our own (1993, p. 207).

Partindo também dessa perspectiva, toda antropologia é implicada, na medida em que não se pode entender a Antropologia como estritamente acadêmica; pensar em tais termos é esquivar a Antropologia de refletir a sua prática e, dessa forma, incorrer em desleixos éticos ou, ao menos, deixar de refletir sobre as implicações do trabalho do antropólogo. Localizo o termo “implicada” na proposição epistemológica de Albert (1995), acenando como uma possibilidade reflexiva para a Antropologia como um todo, e não apenas para aquela voltada para os povos indígenas ou as minorias.

Reconheço que há diferentes posições sobre uma aplicabilidade da Antropologia, como evocado acima, através das mais variadas formas de nomear a prática antropológica. Tendo, no entanto, a preferir compreender nossa disciplina como implicada num sentido amplo,

por isso a posição de uma antropologia implicada nos termos de uma “participação observante” (ALBERT, 1995) toma para si questões políticas, mas vai além destas, pois desloca o lugar de “observador” independente da realidade política e social que observa. Assim, coloca a participação do antropólogo no próprio campo, como objeto de reflexão antropológica. Nas palavras de Albert,

[...] le grand mérite de l’anthropologie impliquée’ est sans conteste, au delà de son évidente pertinence éthique et politique, de contribuer à dissoudre la sempiternelle opposition entre anthropologie théorique et anthropologie appliquée au profit de l’idée, infiniment plus attractive et productive, d’une recherche anthropologique fondamentale intellectuellement et socialement investie dans la situation historique des sociétés qu’elle étudie et susceptible de mobiliser ses compétences en faveur de leur conquête de l’autodétermination. (1995, p.118)

Pensar toda antropologia como implicada é, antes de tudo, rever posições de sujeito e objeto como agentes em relação, nos termos de Sherry Ortner (1996), para quem uma teoria orientada para a prática oferece uma forma de destacar a intencionalidade, os desejos e as posições dos sujeit@s (ora objetos) na complexa rede de relações sociais da qual, acredito, o antropólogo também é parte¹⁶.

16 Um aspecto importante para a Antropologia Feminista (na qual também insiro Ortner) é a problematização das relações de poder inerentes à situação etnográfica. O ponto central dessa mudança parece estar na atenção ao posicionamento de pesquisadores em campo e nas relações de poder envolvidas, seja na definição da relação de pesquisa, seja na troca desigual que se estabelece entre pesquisador/a e pesquisado/a, na possível exploração do pesquisado. Com respeito a essa relação entre Antropologia e feminismo, ver BONETTI e FLEISCHER (2007).

Para os antropólogos, segundo Albert (1995), a Antropologia implicada traz a possibilidade de subverter a mitologia cientificista da “observação participante”, trazendo novas perspectivas teóricas, ao abrir a análise antropológica para o contexto político e histórico.

Ceci est également vrai sur le plan de la construction de l'objet où 'l'anthropologie impliquée' induit, par ailleurs, un véritable changement de focale en relation à la configuration et à la temporalité des espaces sociaux considérés". La fiction du cadre monographique et celle du présent ethnographique y deviennent impossibles à maintenir. (p. 117).

Assim, uma pretensa separação entre uma antropologia estritamente acadêmica e uma antropologia prática só nos leva a, por um lado, deixar de refletir sobre as implicações que as teorias e etnografias produzidas por nós têm nos contextos sociais e políticos a partir dos quais foram produzidos e também a esquivar-nos da responsabilidade sobre a nossa produção escrita e de sua divulgação em termos éticos, políticos e sociais. Por outro lado, a militância por si, sem reflexões consistentes sobre sua própria prática, acaba por não promover meios de regular essa mesma prática por meio da constante reflexão com seus pares.

Ainda não posso mensurar as reais implicações que a pesquisa realizada terá para a ICM-SP, mas, definitivamente, sei que estou comprometida com o grupo e disposta a refletir com eles sobre aquilo que minha experiência produziu.

Referências Bibliográficas

- ALBERT, Bruce. "Anthropologie appliqué ou `anthropologie impliquée?': Ethnographie, minorités et développement". In: BARÈ, J.F. (Org.) Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective à partir de la France Paris: Karthala, 1995.
- BECKER, H. Métodos de pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo: HUCITEC, 1993.
- BONETTI, Alinne de Lima. Intrusas bem-vindas: um olhar sobre os cruzamentos entre gênero, relações de poder e sensibilidades na pesquisa etnográfica. In: GROSSI, Miriam e SCHWADE, Elisete (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. Fazendo Gênero 7, 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), UFSC, Florianópolis, 2000.
- _____. 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.
- BRIGGS, Ch. L. Anthropology, Interviewing, and Communicability in Contemporary Society. *Current Anthropology*, 48(4):551-80, 2007.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: O trabalho do Antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. "Pesquisa 'em' versus pesquisas 'com' seres humanos. In: VICTORA, Ceres, OLIVEN, Ruben, MACIEL, Maria Eunice e ORO, Ari Pedro (Orgs.). Antropologia e ética: O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004.

- CARRANZA, B. Daigreja eletrônica para a igreja digital. V reunião de antropologia do MERCOSUL, novembro de 2001. (digt.)
- CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: CLIFFORD, James, MARCUS, George E. (Orgs.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Santa Fé: University of California Press, 1986.
- 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: VICTORA, Ceres, OLIVEN, Ruben, MACIEL, Maria Eunice e ORO, Ari Pedro (Orgs.). *Antropologia e ética: O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004.
- DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (Org.). *A Aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986(1997).
- 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.
- _____. 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.
- 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, n.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.

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

_____. Discours sur lês Femmes Battues: representations de la violence sur lês 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.

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. São Paulo: Edusp - FAPESP, 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. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: IFICS/UFRJ, 2008.

OLIVEN, Ruben George. A Antropologia de Grupos Urbanos – Petrópolis: Vozes, 2ª 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: GROSSI, Miriam P; ECKERT, Cornélia e FRY, Peter (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.

ROSALDO, Michelle. *O uso e abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e entendimento intercultural.* *Horizontes antropológicos: gênero*, no. 1, 1995. Pp. 11-36.

ROSALDO, Renato. *Culture and Truth the remaking of social analysis.* Londres, Routledge, 1993.

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.

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.

Artigo submetido em: 14/11/2012

Artigo aprovado em: 11/01/2013