

O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161080>

Silvana de Souza Nascimento

🏠 *Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil*

✉ *simples.humano@gmail.com*

ORCID

<https://orcid.org/>

0000-0001-5661-4915

RESUMO

Este artigo oferece uma reflexão sobre a centralidade do corpo da antropóloga nas pesquisas de campo e sobre como esta centralidade afeta e produz a escrita etnográfica. Busca-se problematizar os sentidos e os efeitos da corporeidade para o fazer etnográfico e mostrar que a presença corporal e material das pesquisadoras em campo produzem lugares de fala específicos, que afetam os modos de ver, fazer, pensar e escrever antropologia. Por meio de uma certa perspectiva feminista, a intenção é refletir sobre o estado de corpo etnográfico, que se deixa marcar pela sua biografia, pelos contextos históricos, pelas escolhas teóricas e pelas interações nas experiências de campo, produzindo deslocamentos, diferenciações, exclusões, justaposições dos sentidos corpóreos da antropóloga, constantemente localizados na fronteira, entre-mundos.

PALAVRAS-CHAVE

Corporeidade, pesquisa de campo, etnografia, feminismo, fronteira.

The Anthropologist's Body and the Challenges of the Near Experience

ABSTRACT

This article intends to reflect on the centrality of the body of the anthropologist in the field and how this centrality affects and produces ethnographic writing. The paper seeks to problematize the meanings of corporeality for the ethnography and to reveal that the physical/material presence of the researchers in the field produce specific places of speech that affect the ways of seeing, doing, thinking and writing anthropology. Through the feminist perspective, the intent is reflect on the ethnographic body condition, which is marked by biography, historical contexts, theoretical choices and interactions in the field, that produces displacements, differentiations, exclusions, juxtapositions of the anthropologist's bodily senses, constantly located on the border, between-worlds.

KEYWORDS

Corporeity, Field, Ethnography, Feminism, Border.

*Alma entre dos mundos, tres, cuatro, me zumba la cabeza con lo contradictório.
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente*
Gloria Anzaldúa,
Borderlands/La Frontera The New Mestiza

Na pesquisa etnográfica, estar em campo e escrever a partir dele, é deparar-se com a evidência do seu próprio corpo e lidar com sua visibilidade material e simbólica, colocando-o em questão. Sua presença material, que ocupa um determinado espaço, que se move de uma certa maneira, que possui uma certa linguagem, que expressa marcas de gênero, sexualidade, geração, raça/etnia, região, nacionalidade, etc., provoca efeitos nos lugares e situações onde se realizam as interações entre as antropólogas¹ e seus(uas) interlocutores(as). Nossos corpos marcados nos tornam materialmente visíveis. Esta visibilidade corpórea se faz pelo que suscita em uma determinada localidade ou contexto, que pode ler nosso corpo a partir dos seus.

No diálogo etnográfico, no qual os corpos das pesquisadoras são observados, classificados, desejados, refutados e postos em dúvida, rastros, ruídos, sussurros, silêncios e sinais aparecem e interferem nos processos de produção da escrita etnográfica que se iniciam, muitas vezes, no próprio trabalho de campo. Na procura pela compreensão da alteridade, tornamo-nos outras a partir da percepção desses(as) outros(as) e esta relação se faz, antes de mais nada, pelo corpo, com suas experiências, gestualidades, movimentos, práticas, hábitos, vestimentas, cor, cheiro, modos de falar, caminhar, expressar-se, etc.

Algumas pesquisadoras (Despret e Stengers, 2011; hooks, 1995; Corrêa, 1997; Moreno, 1995, Golde, 1986; Matebeni, 2017; Mariano, 2017) problemati-

1 Optei, neste artigo, por assumir o feminino como o substantivo hegemônico quando me refiro às antropólogas, expressão que pode, inclusive, abarcar ambos os sexos no texto, propondo uma generalização provocativa.

zaram estas questões e trouxeram para o debate os dilemas, por exemplo, de ser mulher e pesquisadora tanto em contextos adversos, nos quais ocorreram situações de violência, assédio e afetos tanto durante o trabalho de campo, quanto nos ambientes acadêmicos. Classificações locais, que marcaram seus corpos, produzem lugares e posições muito específicas e, por consequência, criam escritas distintas.

Ao longo deste artigo, pretendo dialogar com estas questões e problematizar os sentidos e os efeitos da corporeidade para o fazer etnográfico. Minha suposição é que esta corporeidade se encontra em um espaço-entre, em uma existência fronteira, que se estabelece por meio de uma experiência *próxima* ao longo das práticas da pesquisa de campo, e que produz efeitos distintos nos modos de fazer, pensar e escrever antropologia.

Para Thomas Csordas, a primeira existência do sujeito é corporal ou, dito de outro modo, o corpo é sujeito da cultura, não apenas objeto dela. Além disso, o corpo só existe na relação com o mundo e se torna, assim, corpo-no-mundo. O autor nomina esta problemática de corporeidade, lócus da existência e fonte da experiência. “Com efeito, a corporeidade é a nossa condição existencial fundamental, a nossa corporalidade (*corporeality* ou *bodiliness*) em relação ao mundo e às outras pessoas” (Csordas, 2013: 292). A partir de teorias de Merleau-Ponty e Pierre Bourdieu, o autor se coloca a pensar numa proposta metodológica para a antropologia na qual a corporeidade tem um lugar central, que necessariamente colapsa as dualidades corpo-mente, sujeito-objeto, estrutura-prática.

A corporeidade evidencia que o sujeito-corpo está necessariamente interligado ao ambiente, como quer Tim Ingold, ou ao espaço, como quer Maurice Merleau-Ponty: “Não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (Merleau-Ponty, 2003: 149). Não há, portanto, uma delimitação entre corpo-sujeito e mundo, pois ambos se entrelaçam continuamente, em movimento ininterrupto.

Assim, sem perspectiva de invisibilidade ou neutralidade, nossos corpos habitam e cruzam caminhos de vida, acompanhando a perspectiva de Tim Ingold. O estar-no-mundo, em estado de corpo, coloca-nos, então, como parte dele, ao longo de linhas conectadas ao ambiente que nos cerca, como se fossem parte de uma mesma teia: “Ser, eu diria agora, não é estar em um lugar, mas estar ao longo de caminhos. O caminho, e não o lugar, é a condição primordial do ser, ou melhor, do tornar-se” (Ingold, 2015: 38).

Qual seria, portanto, a especificidade do corpo da antropóloga nesta reflexão? Não trago, obviamente, respostas únicas, mas sugestões e possibilidades para pensar um certo estado de corpo etnográfico, no substantivo feminino, que se materializa em diferentes formas de escrita encarnadas. Um estado de corpo fronteiro, híbrido e não homogêneo, que se deixa marcar pela sua biografia,

pelas suas escolhas teóricas, pelos contextos socioculturais, políticos e históricos e pelas suas experiências de campo (Peirano, 1995, 2008). Trago inspirações das ideias *chicanas* de Gloria Anzaldúa e de uma certa perspectiva feminista *mestiza*, em castelhano latino-americano.

La mestiza constantly has to shift out of habitual formations; from convergent thinking, analytical reasoning that tends to use rationality to move toward a single goal (Western mode), to divergent thinkings, characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes (Gloria Anzaldúa, 2012: 101).

Uma perspectiva *mestiza*, que nega o pensamento dualista, posiciona-se em um espaço intersticial, cujos elementos – pessoas, coisas, relações, linhas de vida, caminhos, experiências – compõem um caleidoscópio cheio de cores, tamanhos, formatos. Ao olharmos no visor desse caleidoscópio, diferentes peças coloridas, com variadas dimensões, formam imagens à medida que giramos o objeto para um lado e outro. De forma lenta, estrelas de muitas pontas, quadrados, losangos e outros formatos surpreendentes são criados, conforme o ângulo do objeto muda, de acordo com o movimento de nossas mãos nele. Essas múltiplas combinações ocorrem pelo reflexo da luz que incide sobre os espelhos ou vidros inclinados, em formato de triângulo, que se encontram no interior do objeto. Estas variações se multiplicam e mudam de lugar a cada movimento de nossas mãos. Ainda que os desenhos que se formem sejam simétricos e geométricos, uma multiplicidade de imagens se impõe à nossa visão. Formam-se combinações variadas, com padrões sempre diferentes, que se proliferam.

Tais combinações, a partir das inspirações de Anzaldúa, escapam das formações cristalizadas e da construção de uma racionalidade hegemônica com um objetivo único. Sugerem um pensamento divergente e ampliado, que seja capaz de estilhaçar a dualidade sujeito-objeto e cruzar fronteiras geopolíticas, sexuais, sociais, culturais, linguísticas, etc.

É importante salientar que não estou me referindo à ideia de mestiçagem, do ponto de vista das relações raciais, tão fundamental para pensar as estruturas do racismo no Brasil, assunto que não abordarei neste artigo. Inspiro-me na perspectiva de Glória Anzaldúa para pensar no lugar produtivo e criativo da e na fronteira para pensar a corporeidade da antropóloga em determinadas situações e localizações.

The psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not particular to the Southwest. In fact, the Borderlands are physically present wherever two or more cultures edge each other, where people of

different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individual shrinks with intimacy (Anzaldúa, 2012: 19).

Viver na fronteira significa, para a autora, construir uma perspectiva de multiplicidade e, ao mesmo tempo, manter um centro de resistência contra formas concretas e materiais de opressão. O ponto de vista da *outsider within*, proposto por bell hooks (1984) e Patricia Hill Collins (1986), entre outras autoras do pensamento feminista negro, também dialoga com esta perspectiva, na medida em que sugere o lugar da margem, ocupado por mulheres negras, inclusive intelectuais, como um espaço de produção de um conhecimento específico, que se faz pela apropriação do estar entre dois ou mais mundos, que possibilita transitar entre eles, compreender suas linguagens e perspectivas. Assim, a margem produz um olhar peculiar sobre o mundo que não se deixa cristalizar por um único pensamento do lado de cá ou do lado de lá dos muros.

Nesse sentido, como professora e antropóloga feminista no Brasil, encontro-me, pelo menos, em um duplo posicionamento: assumo e enfrento as condições acadêmicas, históricas, políticas, sociais e econômicas de profundas desigualdades, retrocessos e conservadorismos e, ao mesmo tempo, abro-me para múltiplas possibilidades oferecidas pelas relações de alteridade experienciadas no fazer etnográfico. Nessa posição, não posso abandonar meu próprio corpo e minha subjetividade como mulher parda e afrodescendente, de classe média, entre outros muitos marcadores. E, por meio do meu próprio corpo, permito-me torná-lo visível e questionado no momento em que mergulho no processo da experiência de campo. Esta visibilidade não necessariamente comunica minha própria trajetória subjetiva e pode ser lida segundo outras perspectivas. Esse lugar está na fronteira, entre vários mundos e várias vozes, e deve lidar, ao mesmo tempo, com muitas linhas e caminhos de vida. Nessa encruzilhada pode-se perder-se ou se embriagar em labirintos. Esses caminhos não são escolhidos de antemão, porque a pesquisa antropológica oferece percursos inusitados. “Não saber o que se vai descobrir é, evidentemente, uma verdade da descoberta”, escreve Marilyn Strathern (2014: 353).

Nesse sentido, a “experiência próxima”, que se realiza nas pesquisas de campo entre antropóloga e interlocutoras(es), não se faz sem envolvimento, ou melhor, engajamento (não necessariamente emocional e sim uma implicação). Clifford Geertz, nos anos 1970, propôs o duplo jogo do *experience-near–experience-distant* para como metáfora para a produção antropológica, entre o trabalho de campo (“estar lá”) e a escrita (“estar aqui”). Naquele momento, o autor indicava os riscos do que chamava “empatia espiritual” em relação aos “informantes”. A experiência próxima deveria “descobrir o que diabos eles acham que estão

fazendo” (Geertz, 1974: 29) e compreender com que meios os “nativos” percebiam suas ideias e realidades. Assim, esta proximidade estava fundamentada em um certo distanciamento afetivo em relação às pessoas com o propósito de compreender o sistema simbólico de uma cultura e não fazer, em suas palavras, “uma comunhão de espíritos”.

Durante muito tempo, o comprometimento de certas antropólogas com o povo, comunidade, grupo ou coletivo era visto como uma “falha” na neutralidade da pesquisa ou como certa militância, que borrava o olhar antropológico e interferia na produção de conhecimento. Havia claramente uma distinção hierárquica entre antropologia aplicada e antropologia (sem predicados) e se assumia, naturalmente, uma certa homogeneidade dos antropólogos (especialmente homens brancos) em relação às marcas de gênero, raça, etnia, classe, etc. Pode-se afirmar que eram imagens de antropólogos sem corpo.

Do período da antropologia interpretativa para cá, muitos avanços, debates e reflexões foram desenvolvidos em relação às complexas situações que envolvem as experiências de campo e as relações entre antropólogas e seus(uas) interlocutores(as). Particularmente no Brasil, as antropologias, dentro e fora dos muros acadêmicos, têm se repensado, dentre outras problemáticas, a partir dos efeitos das políticas de ações afirmativas para pessoas negras, pardas, indígenas, trans e com deficiência nas universidades (na graduação e na pós-graduação) e das novas demandas de movimentos sociais emergentes. Assim, cresce o número de antropólogas(os) negras(os)² e indígenas, que escrevem, a partir de suas experiências próximas, sobre aspectos que envolvem seus próprios lugares de origem. Ainda, tem surgido antropólogas jovens que se identificam como *mulheres periféricas*, que produzem conhecimentos sobre as periferias das grandes cidades desde a margem, como Dayane Silva (2019), e *pessoas trans* que elaboram um conhecimento situado, como Viviane Vergueiro (2015), a partir de suas vivências na transgeneridade, na transexualidade ou na travestilidade. Além disso, e ao mesmo tempo, há uma demanda crescente de jovens estudantes para que as referências bibliográficas dos conteúdos programáticos das disciplinas deem visibilidade para escritoras(es) negras(os), indígenas, latino-americanas(os), brasileiras(os), fora do circuito acadêmico branco, masculino, eurocêntrico e heterocisnormativo. Outra formação acadêmica e científica tem sido reivindicada pelo corpo discente e, entre estas reivindicações, está a necessidade de reconhecermos diferenças e desigualdades que anunciam outras corporeidades possíveis.

POSSIBILIDADES PARA UMA ETNOGRAFIA ENCARNADA

Voltar-se para a corporeidade como um paradigma antropológico, como quer Csordas (2008), permite refletir sobre as possibilidades do corpo também para a

² Em 2019, formou-se, pela primeira vez, o Comitê de Antropólogas(os) Negras(os) na Associação Brasileira de Antropologia: <http://www.portal.abant.org.br/2019/05/03/comite-de-antropologas-os-negras-os/>.

antropóloga nas diferentes perspectivas que assume ao fazer parte de um certo contexto de pesquisa e elaborar etnografias. Do meu ponto de vista, isto sugere a possibilidade de fazer uma etnografia *mestiza*, à luz de Gloria Anzaldúa: apropriar-se do lugar da ambiguidade e da fronteira como condição intelectual. Trata-se de uma posição multilocalizada e plural, que se deixa afetar pelas situações de desigualdade, discriminação e poder. Isto não significa adotar um único ponto de vista, mas caminhar por entre veredas de práticas e saberes êmicos que estimulam nossas reflexões teóricas e, ao mesmo tempo, impulsionam novas formas de saber-fazer etnografia.

Uma provocação instigante está na proposta do pensamento transfeminista³, tal como o de Jacqueline Gomes de Jesus.

Há dois tipos de teorias: aquelas que não conseguem tocar o coração dos seus defensores sem feri-los; e aquelas que, amabilíssimas, com as mãozinhas trêmulas tocam o rosto de seus defensores, mas rapidamente se afastam. (...) O transfeminismo é da primeira categoria: não se conhece suas premissas e consequências sem que elas passem o dedo no glacê do bolo de aniversário das nossas certezas (Jesus, 2015: 19).

3 Em diálogo com o feminismo negro, o transfeminismo no Brasil tem impulsionado, nem sempre sem resistência, os feminismos hegemônicos a se repensarem e a incorporarem em suas reflexões as múltiplas possibilidades dos corpos e identidades de gênero, femininas, masculinas e não-binários.

Quando levamos a sério os conhecimentos produzidos pelas(os) interlocutoras(es), encaramos o falso distanciamento que há entre teoria e empiria, entre nós e outras(os). Como aponta Michel Agier (2013), a pesquisa antropológica no mundo contemporâneo encontra-se em uma situação de fronteira, onde se produzem estranhamentos relativos, que estão ao mesmo tempo entre lugares, temporalidades e pessoas. São momentos e experiências instáveis e indefinidas, que se fazem por movimentos de errância e provocam um descentramento. Esse descentramento possibilita, do ponto de vista da antropologia, escapar da armadilha identitária – qual seja, atribuir à identidade a virtude de uma verdade, que se fecha a toda representação do outro que se encontra o do lado de lá do muro. Para Agier, o muro está para a fronteira, assim como a identidade para a alteridade, como categorias que se opõem.

Desse modo, estar na fronteira significa deslocar a perspectiva antropológica para os processos pelos quais as diferenças são construídas e mover-se entre muros, atravessá-los e olhar através deles. Isto sugere que a pesquisa possa incorporar, como parte de suas reflexões, como e quais lugares e experiências possibilitam formas de opressão, discriminação e desigualdade.

Patricia Hill Collins (1986) aponta para a necessidade de vincular a trajetória da pesquisadora à investigação científica, desbancando a ideia de imparcialidade e de afastamento da cientista em relação a sua investigação. Ela sugere que experiências de desigualdade podem ser compartilhadas entre coletivos e,

a partir daí, construir um pensamento comum que possa denunciar e enfrentar situações de injustiça. Estas experiências compartilhadas, que são diversas e plurais, possibilitam a produção de modos de conhecer por meio do diálogo, do cuidado, do comprometimento com o que se produz e do reconhecimento de uma multiplicidade de agentes de conhecimento.

Djamila Ribeiro destaca, por sua vez, que é necessário reconhecer localizações sociais, ou seja, posicionamentos definidos a partir de estruturas hierárquicas e desiguais. Nessas estruturas, todas(os) podem falar, mas esta fala nunca é neutra.

[...] mesmo diante dos limites impostos, vozes dissonantes têm conseguido produzir ruídos e rachaduras na narrativa hegemônica, o que muitas vezes, desonestamente, faz com que essas vozes sejam acusadas de agressivas justamente por lutarem contra a violência do silêncio imposto (Ribeiro, 2017: 87).

Podemos pensar que a proposta de “dar voz” aos(às) interlocutores(as), que ganha força a partir dos anos 1980 na chamada “antropologia pós-moderna”, que, naquela época, trouxe uma discussão fundamental sobre o problema da autoria na escrita etnográfica, dialoga com a problemática contemporânea do lugar de fala. Naquele período, vários debates emergiram nos ambientes acadêmicos, com as teóricas do feminismo negro e da diferença (Angela Davis, Gayatri Spivak, Gloria Anzaldúa, Patricia Hill Collins, bell hooks, entre outras), que denunciaram a manutenção do racismo e do sexismo nos meios intelectuais; a antropologia feminista (Gayle Rubin, Michele Rosaldo, Sherry Ortner, Marilyn Strathern, Verena Stolcke, Mariza Correa, etc.) e os antropólogos pós-modernos (por exemplo, George Marcus, James Clifford e Michael Taussig), que deflagraram críticas sobre o pensamento colonial na antropologia, debate que hoje tem ganhado cada vez mais destaque, com outros contornos, inclusive nos movimentos feministas, LGBTs, negros e indígenas a partir das epistemologias do Sul Global.

Atualmente, o problema da autoria pode ser pensado como uma variação em torno da discussão mais recente, no Brasil, sobre o lugar de fala e de quais vozes e sujeitos podem ou não falar, em nome de quem e qual causa. Estas questões têm produzido transformações e provocações em diferentes pesquisas no campo dos estudos de gênero e sexualidade, na antropologia urbana, na etnologia indígena, nos estudos étnico raciais, etc. Nossas(os) interlocutoras(es) agora são estudantes de antropologia, são antropólogas(os) e professoras(es) que leem nossos textos, fazem suas críticas, cobram posicionamentos políticos.

Nestas arenas a discussão sobre autoantropologia merece ser incluída. Marilyn Strathern questiona a ideia de que fazer antropologia “em casa”, entre os(as) seus(uas), necessariamente é uma antropologia mais ampla, com mais profundidade de conhecimento do que aquela feita com maior distanciamento.

É claro que o mero fato de ser um “membro” da cultura ou sociedade abrangente em questão não garante que o(a) antropólogo(a) adotará os gêneros culturais locais adequados. Pelo contrário, ele(ela) bem poderá produzir algo praticamente irreconhecível (Strathern, 2014: 136).

Para Strathern, o que está em jogo é a maneira pela qual as vozes são descritas nos textos e como se produz a autoridade etnográfica. Ou seja, que tipo de autora a antropóloga se torna nos textos que escreve. Assim, a questão não é quem está escrevendo, necessariamente, mas de que modo e como a autoria emerge da escrita etnográfica.

Quando pessoas negras, indígenas, transexuais, periféricas, etc. põem em xeque a legitimidade do(a) antropólogo(a) na produção de conhecimento sobre elas, não estão reivindicando, necessariamente, a construção de uma autoantropologia, mas evidenciando a reprodução de diversas desigualdades no campo acadêmico e é evidente que esta condição sócio-histórica não pode ser ignorada. Nesse sentido, como explica Strathern, “o que está em questão é a maneira como a autoridade etnográfica é construída em referência às vozes daqueles que fornecem a informação e o papel que lhes é atribuído nos textos resultantes” (Strathern, 2014: 136).

Ou seja, tanto o lugar de fala quanto a ideia de “dar voz” contestam a autoridade etnográfica. Todavia, elas possuem nuances e diferenciações. O debate sobre o lugar de fala denuncia, entre outros problemas, uma primazia de intelectuais homens e brancos à frente das produções científicas e dos postos de decisão no mundo acadêmico (Despret e Stengers, 2011). A proposta de “dar voz”, por sua vez, refere-se, na antropologia pós-moderna, a mudanças radicais na escrita etnográfica para que se reconheça a dominação do pensamento ocidental colonizador e que se produzam outros modos de fazer antropológico, por meio de novas formas de escrita e autoria, descentralizadas da figura de um único autor e uma única narrativa.

Desde os anos 1980, a antropologia dita pós-moderna passou a incluir o processo de subjetividade e de ficção especialmente no processo de escrita e autoria do texto antropológico. Nesta mesma época, emergem na antropologia importantes reações feministas, como a coletânea de Ruth Behar e Deborah Gordon (1995), para problematizar, de um lado, o lugar secundário das mulheres pesquisadoras e, de outro lado, a importância de produzir pesquisas e reflexões que colaborem para a compreensão (e a denúncia) das desigualdades de gênero, inclusive em sociedades não-ocidentais. Já dez anos antes, em 1970, Peggy Golde⁴ organizava uma coletânea, *Women in the Field*, com artigos de antropólogas norte-americanas que revelavam, em diferentes situações, os impactos, desafios e riscos que envolviam a presença de pesquisadoras mulheres em

⁴ Segundo Mariza Corrêa (1997), a coletânea de Peggy Golde, publicada pela primeira vez em 1970, mostrou-se como uma resposta ao livro de Jungmanse e Gulkindieds, *Anthropologists in the Field*, de 1967.

campo. Desse modo, inspiradas pela iniciativa de Golde, Behar e Gordon publicam *Women Writing Culture*, reagindo explicitamente ao livro de James Clifford e George Marcus, que se esquivava de incluir perspectivas feministas.

Tratava-se, em ambos os casos, de apontar uma censura no discurso dominante da antropologia: no primeiro caso, um “esquecimento” da contribuição feita por antropólogas às pesquisas de campo; no segundo caso, um “apagamento” dos nomes de antropólogas da história da disciplina nos Estados Unidos. A distinção entre os dois termos não é sem consequências: Peggy Golde estava reagindo ao que julgava ser uma injustiça; Ruth Behar, ao que parecia a ela e às outras colaboradoras da revista uma marginalização proposital. O debate sobre as relações difíceis entre o feminismo e a antropologia não é, assim, apenas uma atualização das lutas feministas da década de 70 pela conquista de direitos iguais: trata-se agora de pôr em questão a própria tradição da disciplina, constituída como um corpo canônico (masculino) de textos, cuja autoridade e precedência vem sendo assegurada através do ensino há algumas gerações (Corrêa, 1997: 71).

Segundo Mariza Corrêa, há um duplo esforço das antropólogas feministas das últimas décadas do século 20: trazer para o debate a desnaturalização das diferenças entre homens e mulheres e revelar o pouco reconhecimento de mulheres antropólogas nos espaços acadêmicos de maior prestígio social. A relação entre feminismo e antropologia, de um lado, mostra uma potencialidade para o pensamento crítico sobre as desigualdades de gênero em diferentes esferas do social, inclusive no universo acadêmico e, de outro, oferece dilemas para a pesquisa e a escrita etnográficas, pois feminismos e antropologias partem de premissas diferentes.

Como nos explica Marilyn Strathern (1988), o ponto de vista feminista se baseia na ideia de um mundo dividido entre homens e mulheres e assume a dominação masculina como ponto de partida de suas reivindicações e lutas. Já a perspectiva antropológica constrói um mundo alternativo, que assume inteligibilidade na escrita, com o intuito de produzir conhecimentos a partir de experiências etnográficas que não necessariamente contam com a dualidade masculino e feminino. Nas experiências de campo, inclusive, antropólogas e antropólogos não necessariamente serão reconhecidos como “mulheres” ou “homens”, dependendo dos papéis que performam, das abordagens que possuem, das maneiras pelas quais se relacionam com as pessoas.

Para Donna Haraway (1995), o feminismo, como conhecimento corporificado e situado, é uma ciência que se posiciona criticamente em um espaço social não homogêneo, marcado pelo gênero. “O feminismo tem a ver com as ciências dos sujeitos múltiplos com (pelo menos) visão dupla” (Haraway, 1995: 31). Nesse sen-

tido, o conhecimento feminista não se corporifica numa posição fixa e dicotômica, mas no que ela chama “nódulos de campos”.

A corporificação feminista, assim, não trata da posição fixa num corpo reificado, fêmeo ou macho ou outro, mas sim de nódulos de campos, inflexões em orientações e responsabilidade pela diferença nos campos de significado material – semiótico. Corporificação é prótese significativa; a objetividade não pode ter a ver com a visão fixa quando o tema de que trata é a história do mundo (Haraway, 1995: 30).

Nesse sentido, propor possibilidades para uma etnografia feminista no corpo implica não deixar de lado formas de opressão específicas, inclusive aquelas que construíram um mundo binário com uma relação estruturalmente desigual entre homens e mulheres, e, ao mesmo tempo, expandir as reflexões etnográficas para outras corporeidades possíveis. Corporeidades não-dicotômicas, múltiplas, contraditórias, divergentes. Essa ideia se aproxima da “escrita ciborgue”, a qual “luta contra a comunicação perfeita, contra o código único que traduz todo significado de forma perfeita – o dogma central do falocentrismo” (Haraway, 2000: 97). Esta escrita se faz por meio de uma consciência ciborgue, que se opõe ao pensamento holista, que busca transgredir fronteiras, brincar seriamente com elas, por meio da ironia, assumir posições contraditórias e fusões arriscadas.

Uma etnografia feminista encarnada e situada inclui silenciamentos, marcas, ruídos que não caminham necessariamente num único sentido e não produzem uma visão unilateral e sim caleidoscópica. Criam-se entendimentos, desentendimentos, rupturas e aproximações, que não necessariamente fazem parte das primeiras camadas de escrita apresentadas em artigos, relatórios, publicações; estão nas entrelinhas subliminares, borradas e apagadas, sempre presentes na trajetória da pesquisadora. Assim, assumir o posicionamento de uma antropologia a partir da borda é possibilitar que estas entrelinhas, que marcam as trajetórias etnográficas, façam parte da escrita, como um trabalho artesanal (Mariza Peirano, 1995), sempre incompleto, parcial e fronteiro.

VULNERABILIDADES E (IN)VISIBILIDADES EM CAMPO

Fazer transparecer entrelinhas na escrita oferece momentos etnográficos que transbordam os contornos de um suposto conhecimento universalizante e podem fazer emergir os riscos, os desencontros, as vulnerabilidades e as (in) visibilidades tanto das antropólogas quanto de seus(uas) interlocutores(as).

A imersão em campo pode acarretar inseguranças, físicas e emocionais, e situações de verdadeira vulnerabilidade, como demonstra, por exemplo, Eva

Moreno (1995) ao narrar, de forma etnográfica, um estupro que sofreu durante suas pesquisas de campo na Etiópia. Por meio de um relato de dor e de enredamento em um modelo de dominação masculina não-ocidental, ela descreve os diferentes pontos de vista sobre esta violência da qual foi vítima e discorre de que modo o agressor conseguiu impunidade, por meio de mecanismos legais e culturais, ainda que o estupro não tenha sido encarado como um comportamento comum por parte de diferentes interlocutores.

Por meio da escrita, vinte anos após o ocorrido, Moreno consegue elaborar de forma mais racional o episódio de extrema violência e compartilha com a comunidade acadêmica o fato de que a violência sexual não é um fato isolado, mas que deve ser reconhecida como uma questão importante nas pesquisas de campo, especialmente quando são realizadas por mulheres em contextos de dominação masculina. Assim, ela transforma sua experiência numa questão etnográfica que faz parte de sua biografia, onde ela se torna, de certo modo, sujeito e objeto de sua própria reflexão teórica. A autora narra, reflexivamente, a maneira pela qual foi entendida como mulher, para certos interlocutores, e o modo como ela mesma se viu nesta situação.

Já em meados dos anos 2000, no Brasil, Alinne Bonnetti e Soraya Fleischer (2007) organizaram uma coletânea que reuniu artigos de doze antropólogas que expuseram dilemas, desafios e dúvidas em relação a suas pesquisas de campo e as estratégias que criaram para lidar com situações adversas – por exemplo, ambientes misóginos, religiosos, ativistas, muito distintos ou muito próximos do universo cultural das pesquisadoras.

Outros temas caros para a antropologia, tais como o racismo, foram problematizados ao longo do trabalho de campo de Laura Moutinho (2015) na África do Sul, quando ela se deparou com o mundo ultrarracista do grupo paramilitar Movimento de Resistência Africâner durante o enterro do seu líder, Terre`Blanche. Acompanhando seu ritual funerário em Ventersdorp, além de um ódio racista do grupo, que incomodava profundamente a pesquisadora, ela foi impedida a observar as dores partilhadas da perda de uma grande liderança.

Observei o funeral, as manifestações nas ruas e o discurso do pastor da Igreja Africâner Reformada. Observei a reza e os rostos emocionados. Observei meu próprio estranhamento àquilo que me soava, num primeiro momento, próximo de uma loucura coletiva. Aos poucos, fui notando que o que mais me surpreendia em toda a cena, em todo o racismo que eu podia entrever em cada som, gesto, palavra, era o amor partilhado entre aquelas pessoas. Foi assustador notar como esse sentimento está igualmente na base da construção do próprio racismo vivido contra outras pessoas. Lembro-me vivamente de como me senti sufocada. Não somente o ódio produz o horror, foi o que pensei naquele momento (Moutinho, 2015: 78).

Assim, aquilo que era um sentido como uma profunda violência para a antropóloga, como o racismo africâner, para seus seguidores era vivenciado como outra experiência, de dor, pela perda de um de seus principais líderes. Laura Moutinho teve de lidar com os dilemas de sua perspectiva humanista em campo e, a partir de então, passou a investigar justamente os significados dos movimentos ultrarascistas na África do Sul.

Mais recentemente, pesquisadoras também têm problematizado lugares que ocuparam em seus trabalhos de campo, nos quais sofreram diferentes formas de assédio e violência, como o artigo de cinco mulheres brasileiras que realizaram pesquisas na Bolívia (Caroline Freitas, Rafaela Pannain, Heloisa Gimenez, Sue Iamamoto e Aiko Amaral, 2017). Em diferentes áreas do conhecimento, elas descrevem situações cotidianas e desafios enfrentados em relação a graves questões de gênero que, geralmente, são consideradas como irrelevantes nas discussões acadêmicas.

O ponto central que norteia este trabalho é o entendimento de que os padrões acadêmicos vigentes ignoram o assédio e a violência sexual como problemas do campo e da produção acadêmica como um todo, isolando-os como problemas específicos da mulher. Assim, como já colocado acima, é essencial que estas questões sejam tratadas pela comunidade acadêmica como um todo, em cursos de metodologia e em seminários de pesquisa, por exemplo, e não fiquem somente restritas a grupos de mulheres que se apoiam mutuamente, por mais importantes que estes sejam (Freitas, Pannain, Gimenez, Iamamoto e Amaral, 2017: 367).

Temas como violência e assédio sexuais, riscos e sofrimentos envolvidos em situações e experiências de pesquisa de campo, apesar da publicação de algumas coletâneas como a de Don Kulick e Margaret Willson (1995), são pouco debatidas, compartilhadas e publicadas. Esse silenciamento tem sido questionado entre as jovens gerações de antropólogas no Brasil, que têm reivindicado que a pauta retorne à discussão acadêmica, como no caso do dossiê organizado pela *Revista Cadernos de Campo* (n. 26, v.1, 2017). O dossiê reuniu artigos que mostram questões subjetivas e afetivas que envolvem o trabalho de campo e revelam os materiais por trás de diferentes pesquisas que tratam de gênero, crime, religião, imigração, entre outros temas.

Tais questões, que se referem a adversidades, obstáculos e desafios de campo, são importantes não porque confessam histórias subjetivas e pessoais, mas porque fazem transparecer as muitas camadas das experiências etnográficas e das intervenções e interferências que, propositadamente ou não, nossa presença em campo acarreta. Assim, delineia-se um estado de corpo etnográfico no qual a escrita exterioriza experiências contraditórias e divergentes, e inclui o corpo

situado como protagonista da produção de conhecimento antropológico.

Um dos artigos do dossiê citado acima, de Fabiana Andrade Albuquerque (2017), aproxima-se das discussões que trago neste texto. A partir de suas pesquisas sobre insegurança e imigração na cidade de Verona, na Itália, ela problematiza seu lugar como pesquisadora negra brasileira na interação com interlocutores que a veem como um corpo marcado, cujo símbolo cultural se projeta sobre sua corporeidade não somente durante o trabalho de campo, mas também nos tratos acadêmicos com professores e com os controles rígidos dos aeroportos, que põem em questão sua integridade e sua legitimidade.

O corpo é o principal elemento de interação: chegando antes de qualquer coisa, é a primeira mensagem a ser transmitida. Com base nele, portas podem ou não ser abertas. Portanto, a partir dele se busca aprofundar ou não o nível das relações, muitas vezes iniciada a partir de estereótipos. E quando se trata de entrevistar, participar e observar uma realidade, é fundamental tomar consciência de haver um corpo e, no caso de muitas mulheres, um “corpo marcado” (Albuquerque, 2017: 324).

Como bem demonstram as cinco autoras supracitadas e Fabiana Albuquerque, estas preocupações não deveriam fazer parte apenas dos debates realizados entre pesquisadoras(es) dos estudos de gênero e sexualidade, ou feministas e LGBTs. Deveriam fazer parte do conhecimento antropológico de forma transversal e, talvez, levar-nos a assumir que a escrita etnográfica possui uma importante dimensão corporal.

A pesquisa de Loïc Wacquant sobre boxe em um gueto negro estadunidense no final dos anos 1980 é uma das precursoras em incluir o processo de produção corporal do próprio pesquisador em sua imersão de campo. Wacquant se propõe a pensar o corpo como instrumento de investigação e como vetor de conhecimento. Ao aprender o ofício de boxeador, ao longo de três anos, o autor apreende a dinâmica urbana de um bairro periférico e, ao mesmo tempo, a construção do corpo dos lutadores a partir dos bastidores de uma academia, com seus cheiros e suores, seus gestos, dietas (alimentares e sexuais), emoções e redes de solidariedade. A reflexividade do autor se faz à medida que ele se envolve com os treinos, seus colegas, seu treinador e vai deslocando seu aprendizado da cabeça para o corpo. “A cabeça está no corpo e o corpo está na cabeça. Boxear é um pouco como jogar xadrez com as tripas” (Wacquant, 2002: 274). De certo modo, ele se torna “um nativo armado”, ou seja, um pugilista que se pensa a partir de suas experiências corporais, práticas, no cotidiano do *gym*, sem abandonar suas ferramentas teóricas e metodológicas como sociólogo e etnógrafo. Corporificando o *habitus* pugilista, Wacquant se deixa levar pela dinâmica das

lutas e suas competições, mas rapidamente é lembrado pelo seu treinador que, no fundo, ele não é um “verdadeiro” boxeador e sim um pesquisador. Ele mergulha de *corpo e alma* no boxe, transforma seu próprio corpo com o rigor disciplinar dos treinos, contudo seu corpo é entendido, do ponto de vista “nativo”, como de um pesquisador homem branco, francês. São duas visões sobre um mesmo corpo, transpassado por perspectivas distintas, que só são possíveis pelo posicionamento do autor, que se deixa apreender pela dinâmica do gueto, mas que não abandona seu propósito sociológico.

Pesquisas antropológicas mais contemporâneas, com a de Thiago Oliveira, em João Pessoa, na Paraíba, trazem outras estratégias para lidar com situações de campo adversas. Oliveira, em sua dissertação de mestrado, realizou uma etnografia sobre espaços de pegação homoerótica na capital paraibana, como banheiros, parques, praias, cinemas e saunas. Especialmente nos banheiros, suas interações com os interlocutores não se deram de modo convencional, por meio de diálogos, já que os encontros nesses contextos são mediados por olhares e gestos, cujos símbolos compartilhados são específicos a homens que desejam fazer sexo com outros homens de maneira furtiva e até impessoal, não necessariamente fazendo uso da conversa.

Corpos amontoam-se de maneira aparentemente desordenada, comunicando o desejo do múltiplo simultâneo ao exercício hedonista e voyeurista da observação. A palavra falada ocupa pouco espaço de modo que a comunicação se faz pelo uso fracionado do corpo: mãos alisando o pênis, olhares, movimentos de pescoço convidando ao recôndito ou ao coletivo. Em resposta, um caminhar nômade, o abaixar das calças ou bermudas, dedos na boca e a fricção das mãos sobre o volume na calça. A boca na condição de parte constituinte do corpo assume outras funções: não mais emissora de palavras, mas receptora de fluídos, sugadora. Dar e receber, dádiva e contra dom, trocar e roubar. O corpo se reinventa, remonta e desfaz em sua incansável plenitude de modo a provocar seus próprios limites dentro e para além do espaço e da linguagem (Oliveira, 2017: 49).

Para etnografar experiências sexuais, Thiago Oliveira experimentou abordagens sinestésicas que pudessem dar conta de percepções que aguçassem outros sentidos para além da fala e da visão. Misturando-se aos frequentadores dos lugares de pegação, seu corpo sempre esteve em jogo nas interações, nas expectativas e desejos dos interlocutores. Nesta mesma afinação, encontra-se a pesquisa de Paulo Rogers Ferreira (2008), que elaborou uma etnografia a respeito de sexualidades em um povoado rural no sertão do Ceará e mostrou a existência de práticas homoeróticas entre homens que são pais de famílias, que não necessariamente põem em xeque sua virilidade e heteronormatividade. O autor propõe

uma nova leitura sobre as sociedades camponesas, na qual as infinitas possibilidades do corpo constroem uma ética e uma estética dos afectos.

Em minhas experiências de pesquisa de campo, desde 1997, tanto como estudante de pós-graduação (no mestrado e no doutorado), quanto como professora de antropologia na universidade, até hoje, doze anos depois, não pude passar despercebida: primeiro, como mulher paulistana, de classe média, nos territórios sertanejos em Goiás, no Centro Oeste do país; e, segundo, como mulher marcada pela cisgeneridade,⁵ vinculada a uma universidade pública, em minhas pesquisas com travestis e mulheres transexuais em diferentes regiões do Brasil.

Em Goiás, entre famílias camponesas, realizei uma pesquisa de doutorado sobre a relação entre gênero e sociabilidade, principalmente por meio de festas populares rurais, como folias, romarias, pecuárias e rodeios (Nascimento, 2008)⁶. Desde o primeiro momento de interação com meus(inhas) anfitriões(ãs), no município de Mossâmedes, meu corpo foi classificado e compreendido como feminino, ainda que eu não fizesse parte de suas convenções culturais. A primeira noite em que passei na fazenda Paraíso, em 1997, era véspera da partida para a romaria do Divino Pai Eterno. Eu iniciava os meus primeiros contatos com os(as) moradores(as) daquela localidade para a elaboração da dissertação de mestrado. O dono da casa, então, propôs uma espécie de brincadeira para mim, a moça recém-chegada de São Paulo e que conhecia muito pouco do mundo rural. Ele me pediu para descascar um “limão de fazer doce” e ficou ao meu lado, observando-me. Tentou fazer o mesmo, com seu canivete, mas logo desistiu. “Não é serviço pra homem”, explicou. Ele pareceu ter ficado satisfeito com meu esforço e disse-me, gentilmente, que eu era “trabalhadeira”, característica que terminei por incorporar, ou que me foi incorporada, ao papel de antropóloga.

Desde então, tive a oportunidade de acompanhar e participar, na região, das atividades das mulheres durante alguns anos. A cozinha, um dos principais espaços femininos, passou a ser meu lugar de trabalho em duplo sentido, como mulher e antropóloga. Nesse universo doméstico, compreendi que as formas de sociabilidade eram feitas a partir da regra “homem com homem, mulher com mulher” (Nascimento, 2012) e que, para ter a oportunidade de mergulhar em suas práticas cotidianas, eu deveria participar delas como mulher, assim como eles(as) me compreendiam. Fazia pouco sentido circular nos espaços masculinos, como os pastos e os currais, onde os homens realizavam o trato com seus bois e cavalos e a ordenha das vacas. Minha posição mais participativa ao lado das mulheres também dificultou a minha aproximação juntos aos homens, pois os casados raramente se dirigiam publicamente às mulheres solteiras ou estranhas, como eu.

Para além da diferença de gênero, outras distinções se faziam presentes pela minha própria constituição corporal. Nessa localidade, geralmente, as pessoas se cumprimentam apenas com um leve aperto de mãos, sem praticamente pres-

5 A expressão “cisgênero” tem sido utilizada, nos últimos anos, no Brasil, pelos movimentos trans, para definir e marcar identidades de gênero nas quais o sexo designado ao nascer e a identidade de gênero são convergentes (Vergueiro, 2015). De forma simplificada, a expressão “cis” significa “não-trans”. Esta dualidade tem provocado muitas controvérsias políticas e acadêmicas. De um lado, o termo cisgênero é importante porque passa a marcar os corpos que foram produzidos a partir de um modelo hegemônico heteronormativo, no qual macho significa homem e fêmea mulher. De outro, a dualidade cis-trans também reproduz uma lógica binária, que pode ser questionada.

6 A dissertação de mestrado voltou-se, particularmente, para a romaria do Divino Pai Eterno. Posteriormente, no doutorado, ampliei o leque de festas populares para pensar a centralidade das diferenças de gênero nas formas de sociabilidade e lazer.

sioná-las. Mesmo entre amigos(as) íntimos(as), quase não há cumprimentos com beijos no rosto, somente um meio abraço, ou seja, colocando-se um braço no ombro do(a) outro(a). Certa vez, quando me apresentei para algumas pessoas, simplesmente estendi minha mão para fazer educadamente o cumprimento, disse meu nome sem contar minha proveniência, profissão, etc. Esse contato por meio das mãos informou que eu não era dali – minhas mãos lisas, sem calos, hidratadas, finas. A diferença corporificada em relação às mãos das outras mulheres, calejadas pelo esforço do trabalho rural, era evidente. Porém, mesmo com as diferenças de classe, regionais e corpóreas, atribuíram-me um papel feminino e pude perceber a importância da segregação sexual, menos como uma forma de dominação masculina, do que como um modo pelo qual as relações sociais são construídas e dão sentido às diferenças sexuais.

Depois de mais de dez anos realizando pesquisas entre famílias rurais, no sertão goiano, fiz um giro temático e geográfico. Ao assumir o cargo de professora de antropologia no campus Litoral Norte da Universidade Federal da Paraíba, em 2007, realizei uma pesquisa, na região onde se encontra a universidade, com travestis e mulheres transexuais que viviam em pequenas cidades que margeavam a rodovia federal BR 101, como Mamanguape. Nesta pesquisa, acompanhando as trajetórias das interlocutoras, tive a oportunidade de mapear três circuitos: o da prostituição, pelo qual podiam circular por diferentes regiões e cidades do país e do exterior; o dos concursos de beleza gay, nos quais ganhavam legitimidade e adquiriam visibilidade; e o do movimento LGBT, no qual os acessos aos direitos eram reivindicados e combatia-se a homofobia, a lesbofobia e a transfobia (Nascimento, 2014).

Nestas experiências de campo, diferentemente de Goiás, eu e minhas orientandas⁷, a todo momento, fomos lembradas que, a despeito de assumirmos uma identidade de gênero feminina, éramos diferentes, possuíamos corpos que não eram como os delas, marcados pelas genitálias, estéticas e performances de gênero distintas (a este respeito, um artigo recente de Olivar, 2019, oferece um interessante contraponto, como um homem não indígena pesquisando um contexto interétnico de prostituição feminina). Éramos *rachas* e não podíamos compartilhar todos os espaços com elas e desfrutar das mesmas formas de sociabilidade. Algumas se aproximavam de nós pelo fato de se identificarem como “mulher como vocês”, outras se afastavam justamente pelo fato de nos virem como mulheres que nada pareciam com as corporalidades femininas almejadas, com saltos altos, maquiagens, vestimentas *glamourosas*, dignas de grandes divas perfumadas e atraentes. Assim, fomos construindo estratégias de aproximação e, aos poucos, estreitando laços de amizade e proximidade com algumas delas. A fotografia mostrou-se uma ferramenta importante. Pudemos registrá-las em suas casas e, principalmente, nos camarins e palcos onde participam dos concur-

7 Lúvia Freire, Luzicleide de Lima Bernardo e Verônica Guerra, a época estudantes do Bacharelado em Antropologia da UFPB.

sos de Miss Gay e de Top Drag. Por meio da fotografia, estabelecemos um canal de trocas e, inclusive, as imagens fotográficas, que resultaram em exposições⁸, tornaram seus belos corpos visíveis e valorizados. Ao longo de todo o trabalho de campo com travestis e mulheres trans, ficou evidente a produção de uma hiperfeminilidade que se distanciava e muito das (des)feminilidades das pesquisadoras. De algum modo, tornávamo-nos anti-femininas ou contra-femininas na relação com as nossas interlocutoras pela nossa estética corporal como antropólogas, uma imagem quase estereotipada de “mulheres” sem muitos cuidados com vestimentas, calçados, cabelos e maquiagens.

Já mais recentemente, finalizada a investigação no Litoral Norte da Paraíba, coordenei uma pesquisa, de 2015 a 2017, cujo principal objetivo foi compreender formas de urbanidade a partir dos trânsitos e mobilidades de travestis e mulheres transexuais em três diferentes regiões do país: na Região Metropolitana de João Pessoa, na Paraíba; na cidade de São Paulo, na região sudeste, especificamente no bairro do Butantã, e na tríplice fronteira amazônica, na região do Alto Solimões, ao norte, entre as cidades de Letícia (Colômbia), Tabatinga (Brasil) e Santa Rosa (Peru)⁹.

Nesta pesquisa, mostramos como travestis e mulheres transexuais produzem corporeidades que constroem formas de resistência e de vida que contestam noções de espaço público, corpo e gênero. Por meio de uma etnografia multissituada (Marcus, 1995), e acreditando na ideia de partilha como condição de um certo projeto antropológico, a pesquisa mencionada se construiu mobilizada pelo transfeminismo, pelo putafeminismo, pelas demandas dos movimentos trans e pelxs escritorxs e pesquisadorxs trans que têm produzido vasto conhecimento nos últimos anos (Guilherme Almeida, 2012; Luma Andrade, 2012; Andrea Becerra, 2009; Jacqueline Gomes de Jesus, 2015; Leticia Lanz, 2014; Miquel Missé e Gerard Coll-Planas, 2010; Amara Moira, 2016; João Nery, 2011; Viviane Vergueiro, 2015; Jota Mombaça, 2017, entre muitxs outrxs).

Como uma pesquisa coletiva, realizada a muitas mãos, ela fez parte constitutiva da formação das(os) estudantes na área de antropologia e ofereceu a possibilidade de iniciá-las(os) na pesquisa de campo de uma forma pouco convencional. Elas(es) tiveram que lidar com um quadro de vulnerabilidade e violência, com pessoas que não querem ser identificadas e temem tanto a violência policial quanto a exposição das suas imagens na mídia e nas redes sociais. Que temem também que suas vidas sejam escancaradas e controladas, levando em conta que muitas delas atuam na prostituição de forma sigilosa, sem o conhecimento de seus(uas) familiares.

É preciso ressaltar também a existência de uma relação tensa das nossas interlocutoras com o universo da academia que, durante muitos anos, as considerava apenas como “objeto” de pesquisa. Nos últimos anos, elas começam

8 Entre 2010 e 2013, organizamos uma exposição “Variações do feminino – poéticas do universo trans”, itinerante, em parceria com a Secretaria da Mulher e da Diversidade Humana do Estado da Paraíba. A exposição foi organizada em João Pessoa e também em outras cidades paraibanas, como Campina Grande e Cajazeiras. A exposição contou com fotografias de Paulo Rossi, Silvana Nascimento e Verônica.

9 A pesquisa intitula-se “Cidades-trans: experimentos entre pessoas, fronteiras e lugares” e teve financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de S. Paulo (Fapesp) e da Pró-Reitoria de Pesquisa da Universidade de São Paulo (Edital Novos Docentes). Contou com a participação dos seguintes estudantes de graduação da USP: Alexandre Martins, Beatriz Rossi, Maria Iachinski Natália Corazza, Sabrina Damaceno e Lucas Vechi; e dos alunos de pós-graduação em Antropologia: Veronica Guerra (Universidade Federal de Pernambuco/UFPE), Thiago de Lima Oliveira (USP), Luiza Lima (USP) e Letizia Patriarca (USP). A pesquisa conta também com a colaboração de Flávia Melo, professora de antropologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e de José Miguel Nieto Olivar, professor da Faculdade de Saúde Pública (USP).

finalmente a ser protagonistas de um conhecimento próprio, autoral, produzido sobre elas mesmas. Ainda que haja um crescimento de travestis, mulheres transexuais e homens transexuais nas universidades, grande parte desta população passou por situações de violência transfóbica no ambiente escolar, desde criança, fazendo com que interrompessem os estudos e, muitas vezes, abandonassem a escola para sair de um ambiente hostil no qual não se sentiam enquadradas e eram desumanizadas.

Com travestis e mulheres transexuais, em diferentes regiões do país, pude desnaturalizar a corporeidade da antropóloga. Não somente minha feminilidade foi colocada em questão – por mim e por elas –, bem como minha maneira de lidar com práticas corporais internalizadas, por exemplo, na forma de caminhar, gesticular, falar, arrumar os cabelos, vestir-me, enfim, estar no mundo com um certo corpo. A partir do momento em que tive a oportunidade de dialogar com as minhas anfitriãs, desde a Paraíba ao Alto Solimões, e que elas me reconheceram como uma interlocutora antropóloga (estabelecendo muitas diferenciações entre mim e elas), posicionei-me em um espaço fronteiro produtivo e criativo, que não significou um afastamento, mas um estado de presença próxima¹⁰, que se fez e se faz, antes de mais nada, pelo e através do corpo. Presença próxima, ciborgue, *mestiza*, que se abre ao gênero-devir de outros corpos-pessoas, num movimento para novas formas de fazer antropologia implicada (Bruce Albert, 1995) e afetada (Jeanne Favret-Saada, 2005).

COMENTÁRIOS FINAIS

Neste texto, busquei problematizar a corporeidade da antropóloga como ser-que-escreve-no-mundo, atravessada pelas suas atuações em campo, pelas condições de sua existência, culturais, políticas, econômicas, etc., e pelos seus saberes localizados, que formam o que sugeri como uma teoria etnográfica *mestiza*.

A ideia de consciência *mestiza* de Gloria Anzaldúa, que a autora utiliza para pensar a experiência de mulheres *chicanas* que vivem em cidades de fronteira, entre México e Estados Unidos, é inspiradora para pensar do sujeito-corpo da antropóloga.

The work of mestiza consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended. The answer to the problem between the white race and the colored, between males and females, lies in healing the split that originates in the very foundation of our lives, our cultures, our languages, our thoughts (Anzaldúa, 2012: 102).

10 Trago, livremente, a expressão “presença próxima” das inspirações e estudos do projeto “Corpo em Teia”, do qual faço parte, dirigido por Lu Favoretto, artista e fundadora da Cia. Oito Nova Dança, em São Paulo, em colaboração com Fernanda Miranda da Cruz, doutora em Linguística e professora do departamento de Letras da Unifesp (Guarulhos). “Presença próxima era um termo cunhado por Fernand Deligny para se referir às pessoas que conviviam cotidianamente com as crianças autistas” (Cruz, 2018: 136), pessoas comuns que conviviam com as crianças em comunidades rurais no interior da França sem a presença da comunicação verbal, ou melhor, em um estado de presença no qual o diálogo corporal era o primordial.

A *mestiza* assume o lugar da ambiguidade e da contradição e a partir dele se empodera. Um dos desafios é equacionar categorias analíticas, categorias políticas, categorias êmicas e fazer girar o caleidoscópio para que o modo plural possa prevalecer ao invés do modo monocromático. Deixar-se impregnar pelos múltiplos pontos de vista e experiências. A possibilidade de reconhecer e pensar em experiências fronteiriças produz, necessariamente, uma teoria etnográfica que se tece na pluralidade e no deslocamento. Este deslocamento impulsiona o conhecimento antropológico para múltiplas direções, em formatos circulares, lineares, esféricos, aterrados, aéreos, entre outros. Isto não quer dizer um simples relativismo, mas assumir o princípio da multiplicidade e, a partir dele, descrever, analisar e comparar ideias, conceitos, práticas, experiências, cosmologias.

O modo plural, encarnado, expande-se para além do sentido da visão que, durante décadas, acompanhou o conceito de observação participante nas pesquisas de campo em antropologia (David Le Breton, 2012). Assim, fazer antropologia com um corpo amplia os seus sentidos para além do domínio do olhar e o permite se embriagar pelas vozes, falas, gritos, rangidos, gestos, silêncios, mobilidades. Como quer Ingold, é preciso pensar com o corpo alinhavado ao mundo, linhas conectadas sempre em movimento. Para compreender e descrever estas linhas de vida, por meio da perspectiva etnográfica feminista, a antropóloga, com um corpo, assume seu lugar na fronteira entre-mundos, seguindo caminhos marcados por desigualdades, diferenças e relações de alteridade que permitem encontros e desencontros que animam o pensamento, reavivam os sentidos, descolonizam a visão.

Silvana de Souza Nascimento é Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), coordenadora do Coletivo Cócix – Estudos do Corpo-Cidade e co-coordenadora do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU) da USP. Professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila
1991 “Writing against culture”. In: FOX, Richard G. (ed.)
Recapturing Anthropology: Working in the Present.

AGIER, Michel

2013 *La Condition cosmopolitique – L'Anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte.

ALBERT, Bruce

1995 “‘Anthropologie appliquée’ ou ‘anthropologie impliquée’? Ethnographie, minorités et développement”. In: BARÉ, Jean-François (ed.). *Les Applications de l'anthropologie un essai de réflexion collective depuis la France*. Paris, Karthala.

ALBUQUERQUE, Fabiana Andrade

2017 “Meu corpo em campo: reflexões e desafios no trabalho etnográfico com imigrantes na Itália”. *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 26(1): 309-326. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/141421>.

ALMEIDA, Guilherme

2012 “‘Homens trans’: novos matizes na aquarela das masculinidades?”. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 20, n. 2: 513-523. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200012>.

ANDRADE, Luma

2012 *Travestis na escola: assujeitamento e resistência à ordem normativa*. Fortaleza, tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará.

ANZALDÚA, Gloria

2012 *Borderlands/La Frontera – The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.

BECERRA, Andrea García

2009 “Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexgénero. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis”. *Revista Colombiana de Antropología*, 45 (1): 119-146.

BEHAR, R. e GORDON, D. (eds.)

1995 *Women Writing Culture*. Berkeley, University of California Press.

BONNETTI, Aline e FLEISCHER, Soraya

2007 *Entre jogos de cintura e saias justas – Gênero e etnografia na antropologia brasileira recente*. Porto Alegre, Edunisc.

CLIFFORD, James J.

1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Harvard University Press.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

COLLINS, Patricia Hill

1986 "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought". *Social Problems*, v. 33, n. 6: 14-32.

CORRÊA, Mariza

1997 "O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia". *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 3, n. 7: 70-96.
<http://dx.doi.org/10.1590/s0104-71831997000300006>.

CRUZ, Fernanda Miranda da

2018 "O adeus de Augusto: as interações entre crianças autistas e a emergência de uma pesquisadora-artista em estado de presença próxima". *Veredas Temáticas: autoetnografia em estudos da linguagem e áreas interdisciplinares*, Juiz de Fora, MG, v. 22, n. 1: 130-149.

CSORDAS, Thomas

2008 "A corporeidade como um paradigma para a Antropologia". In: *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre, Editora da UFRGS.
2013 "Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença". *Educação* (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 3: 292-305, set./dez.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

[1997] 2017 *Mil platôs*. Vol. 4, São Paulo, Editora 34.

DELIGNY, Fernand

2015 *O aracniano e outros textos*, São Paulo, n-1.

DESPRET, Viviane e STENGERS, Isabelle

2011 *Les Faiseuses d'histoires – que font les femmes à la penser?* Paris, La Découverte.

FAVRET-SAADA, Jeanne

2005 “Ser afetado”. Tradução de Paula Siqueira. *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 13(13): 155-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>

FERREIRA, Paulo Rogers

2008 *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo, Editora Hucitec/ Anpocs.

FREITAS, Caroline; PANNAIN, Rafaela; GIMENEZ, Heloisa; IAMAMOTO, Sue; e AMARAL, Aiko

2017 “Campo, gênero e academia: notas sobre a experiência de cinco mulheres brasileiras na Bolívia”. *Cadernos De Campo* (São Paulo 1991), 26(1): 348-369.

GOLDE, P. (ed.)

1986 *Women in the Field: Anthropological Experiences*. Berkeley, University of California Press.

GEERTZ, Clifford

1974 “From the Native’s Point of View”: On the Nature of Anthropological Understanding”. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, v. 28, n. 1: 26-45.

HARAWAY, Donna

1995 “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, (5), 7-41.

2000 “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Antropologia do ciborgue – vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte, Autêntica.

HOOKS, bell

1984 *From Margin to the Center*. Boston, South end Press.

1995 “Intelectuais negras”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2: 464-478.

INGOLD, Tim

2015 *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Editora Vozes.

JESUS, Jacqueline Gomes (org.)

2015 *Transfeminismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro, Metanoia.

- JUNGMANSE, D. G. e GULKINDIEDS, P. C. W. (eds.)
1967 *Anthropologists in the Field*. New York, Humanities Press.
- KULICK, Don e WILLSON, Margaret (eds.)
1995 *Taboo: Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London e Nova York, Routledge.
- LAMPHERE, L. (ed.)
1974 *Woman, culture and society*. Stanford, Stanford University Press.
- LANZ, Leticia
2014 *O corpo da roupa. A pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. Curitiba, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná.
- LE BRETON, David
2012 *Antropologia do corpo e da modernidade*. Petrópolis, Editora Vozes.
- MARCUS, George
1995 "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual of Review of Anthropology*, v. 24: 95-117.
- MARIANO, Esmeralda
2017 "Ser antropóloga entre local e global". *Revista De Antropologia*, 60(3): 65-88. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141649>
- MATEBENI, Zethu
2017 "Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer". *Revista De Antropologia*, 60(3): 26-44. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141826>
- MERLEAU-PONTY, Maurice
2003 *Fenomenologia da percepção*. São Paulo, Martins Fontes.
- MISSÉ, Miquel e COLL-PLANAS, Gerard (eds.)
2010 *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona y Madrid, Egales.
- MOIRA, Amara
2016 *E se eu fosse puta*. São Paulo, Hoo Editora.

MOMBAÇA, Jota

- 2017 “Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala”. Disponível em: <<<http://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>>>. Acesso em 08 jun. 2019.

MORENO, Eva

- 1995 “Rape in the Field - Reflections from a Survivor”. In: KULICK, Don and WILLSON, Margaret (eds.). *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London and New York, Routledge.

MOUTINHO, Laura

- 2015 “*The other side?* Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul”. *Anuário Antropológico*, 40(2), 77-97.

NASCIMENTO, Silvana

- 2008 *Faculdades femininas e saberes rurais. Uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás*. São Paulo, FFLCH/USP, Produção Acadêmica Premiada. Disponível em: <<http://spap.fflch.usp.br/sites/spap.fflch.usp.br/files/DA_SILVANA_INTEGRAL.PDF>>
- 2012 “Homem com homem, mulher com mulher: paródias sertanejas no interior de Goiás”. *Cadernos Pagu*, (39): 367-402, Campinas.
- 2014 “Variações do feminino: circuitos do universo trans na Paraíba”. *Revista De Antropologia*, 57(2): 377-411. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.89117>

NERY, João

- 2011 *Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois*. São Paulo, Leya.

OLIVAR, José Miguel

- 2019 “Caçando os devoradores”. *Revista de Antropologia*, 62(1): 07-34. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.156129>

OLIVEIRA, Thiago

- 2017 *Sobre o desejo nômade – pessoa, corpo, cidade e diferença no universo da pegação*. Rio de Janeiro, Margem.

PEIRANO, Marisa

1995 *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

2008 “Etnografia ou a teoria vivida”. *Ponto.Urbe (Online)*, n.2, São Paulo: Núcleo de Antropologia Urbana/Nau. DOI : 10.4000/pontourbe.1890.

RIBEIRO, Djamilia

2017 *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte, Letramento/Justificando.

SILVA, Dayane Karoline Fernandes

2019 *Fala Guerreira: imagens e narrativas de mulheres periféricas na cidade de São Paulo*. Guarulhos, dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Unifesp.

STACEY, Judith

1988 “Can There Be a Feminist Ethnography?” *Women and Performance*, v. 5, n. 1: 7-27.

STRATHERN, Marilyn

2014 *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.

STRATHERN, M. e MacCORMACK, C. P. (eds.)

1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press.

VERGUEIRO, Viviane

2015 *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Salvador, dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia.

WACQUANT, Loïc

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

Recebido em 26 de dezembro de 2017. Aceito em 12 de junho de 2019.