

35° Encontro Anual da ANPOCS  
GT 15 – Gênero, deslocamentos, militâncias e democracia

**Quando não somos o que nossos corpos representam: militâncias e pesquisas "cruzadas" nos campos de gênero e raça**

Ana Gretel Echazú Böschemeier

## **Quando não somos o que nossos corpos representam: militâncias e pesquisas "cruzadas" nos campos de gênero e raça**

Ana Gretel Echazú Böschemeier  
Doutoranda em Antropologia – Universidade de Brasília  
[gretigre@gmail.com](mailto:gretigre@gmail.com)

### **Aquém da nossa imagem corporal**

No presente trabalho, a minha intenção é colocar algumas questões a respeito da relação entre identidade, imagem corporal, temas de pesquisa e militância. Proponho um exercício reflexivo que, a partir da inspiração em etnografias realizadas por autor@s-pesquisador@s em companhia de sujeitos diferentemente posicionados (em termos de raça-cor, gênero, classe, nacionalidade, geração etc.). Clássicas etnografias sobre a diferença, ou inovadoras etnografias do diálogo entre sujeitos posicionados? Seja qual for a resposta, é interessante observar os procedimentos de posição, representação, identidade envolvidos nessa prática. Como se trata a alteridade nos casos nos quais representamos, no nível dos nossos corpos, uma posição social diferente daqueles que nossa etnografia pretende representar? Proponho duas possíveis soluções: reconhecer a necessidade de uma auto-representação dinâmica (permeada pela experiência, pela empatia e pela transformação de si a partir do contato com a outredade) e a necessidade de estabelecer um diálogo de múltiplas vozes com nossos sujeitos de pesquisa – quer dizer, de enxergarmos estratégias de representação múltipla no campo antropológico, além do monologismo autoral. As duas soluções podem-se complementar, e com isso podem trazer elementos para pensarmos formas de

representação de si e do outro que sejam mais complexas e menos centradas em *estratégias egoicas*, onde o eu e o outro ocupam espaços fixos e incomensuráveis.

### **Identidades cruzadas**

Proponho-me nesse artigo refletir sobre essas experiências que estão próximas daquilo que não pode ser falado, experiências a respeito das quais “*não existem categorias de expressão*” (Figari, 2009: 102) ou elas são elusivas. Quero tratar de um dos múltiplos espaços do abjeto, do não formulado e do não visibilizado, onde se encontra a questão das identidades cruzadas –tanto nos ativismos quanto na pesquisa e, especialmente, na pesquisa sobre ativismos, que é o tema que aqui tratarei.

Quem sou eu? Quem é o outro? E, na minha escrita etnográfica, quem é que estou representando? Para falarmos em “identidades cruzadas”, é importante nos referir ao que significa o próprio termo identidade na antropologia. Segundo a compilação organizada por A. Barnard e J. Spencer (2002), a entrada *Identidade* se define da seguinte forma: “*it refers to qualities of sameness, in that persons may associate themselves, or be associated by others, with groups or categories on the basis of some salient common feature, e.g. ‘ethnic identity’*” (Byron, 441; Em Barnard e Spencer, 2002). Consensualmente na antropologia contemporânea, o conceito identidade tem base no seu caráter classificatório, especular e socialmente construído. Desta forma, as identidades se elaboram num duplo processo de auto-reconhecimento de si próprio e do(s) outro(s). Nesse processo, a participação das etiquetas de atribuição de características corporais é fundamental. É em diálogo com esses traços corporais, variáveis tanto contextual como temporalmente, que se elabora o pertencimento a uma ou outra identidade. Assim, ser negro, branco o mestiço; ser mulher u homem; ser jovem ou velho; e até ser brasileiro ou

estrangeiro são formas identitárias que se apóiam, algumas mais, outras menos fortemente, no próprio corpo do sujeito que as exprime.

Na área antropológica, em virtude da relativa autonomia das pesquisas acadêmicas, de uma crescente interpelação à barreira sujeito-objeto acontecida a partir da segunda guerra mundial (Fonseca, 2010) e de processos de “exotização do familiar” próprios de inquietações da antropologia urbana contemporânea é comum depararmos com sujeitos que se identificam, mais ou menos diretamente, com seus objetos de estudo. A auto-identificação proposta para os processos intersubjetivos de atribuição de identidades possui aqui um rol fundamental. Assim, mulheres que estudam mulheres, indígenas que estudam indígenas, jovens que estudam jovens, *negr@s* que estudam *negr@s*, *universitári@s* que estudam *universitári@s*: é comum encontrarmos essa identificação, na qual não se estuda “às” pessoas, nem “*com*” as pessoas, mas se forma parte desse coletivo pesquisado. Isto se relaciona também com uma atitude política, com a qual a antropologia vem dialogando, sempre de forma tensa: estudar determinados temas e questões é lhes dar visibilidade, inteligibilidade, e, nesse mesmo movimento, se tornar visível a si mesmo e como sujeito que faz parte desse grupo.

Mas, o que acontece com esses casos nos quais o corpo d@ pesquisador-a não representa a identidade dos sujeitos da pesquisa? Ter um corpo que não representa a identidade em estudo e que não se identifica com ela pode ser uma via curta para criar o efeito de uma pretensa “*neutralidade valorativa*”, mas pode também gerar um diálogo aberto sobre essencializações, tensões, reparações, deslocamentos, negociações, diferenças e constituição relacional das identidades. E quando isso está aliado a uma intenção militante, uma intenção de visibilização de grupos silenciados (Carvalho, 2002), uma intenção de revelar exemplaridades militantes (Goldemberg, 1995) a partir da própria atuação no campo antropológico?

## Vigília do método

A princípio, toda metodologia apresenta um *bias*: ela existe em estreita relação com os postulados teóricos nos quais ela se baseia, por isso toda escolha teórica envolve uma série de opções metodológicas, e vice – versa (Holy, 1984). Nas aproximações de tipo reflexivo, se rejeitam os postulados desta neutralidade valorativa, que remetem, de uma forma ou outra, ao positivismo, entendido ele como a tentativa científica de diferenciação radical entre o sujeito que produz ciência e o seu objeto de estudo (Bourdieu, 2002). A abordagem de tipo reflexiva consiste no procedimento do pensamento segundo o qual o eu se constitui em objeto para si mesmo (Babcock, 1980). Ela fornece os instrumentos que permitem uma mediação entre o sujeito que pesquisa e os sujeitos pesquisados: é um tipo de auto – atenção disciplinada que, reconhecendo o caráter parcial de toda forma de conhecimento, favorece o controle de impressões subjetivas no trabalho de pesquisa. O primeiro passo que deve ser feito na construção do objeto é uma ruptura entre as variáveis sociológicas e as variáveis sociais. De acordo com Bourdieu (op. cit.), deve-se exercer um tipo de “vigília epistemológica” contra a “ilusão do saber imediato” sobre o social, e não repetir aquilo que parece, à primeira vista, auto-evidente, óbvio, “natural”.

Nos casos nos quais se pesquisa ou milita em espaços nos quais as “identidades corporais cruzadas” dialogam, o exercício reflexivo pode ser muito fértil –e contribuir a pensar e criar novos sujeitos e dar nome a experiências de corporalidade. Aqui chamamos “*identidade corporal cruzada*” àquela forma de identidade que se expressa no corpo e que se modela a partir da co-existência com seu oposto binário (corpos-outros) no campo de pesquisa. Assim, um homem que se assuma como tal se opõe dialógicamente a uma mulher que se assume como tal, e um-a negr@ que se assume como tal se opõe dialógicamente a um-a branc@ que como tal se identifica. Essas identidades se enraízam e potenciam nos corpos. Homens, mulheres, negr@s, branc@s que pretendem vestir e agir como tais. E, de acordo com normas de representação convencional, são identificado@s por outr@s

como tais. O contexto da pesquisa é um espaço no qual essas identificações podem ou não ser problematizadas, mas sem dúvidas parte-se delas.

### **A representatividade do eu no corpo: experiências de pesquisa**

Queremos pensar agora na distância entre “ser” e “representar”. Podemos sermos outra coisa, diferente daquela que representamos? E, em caso afirmativo, como colocamos a distância entre o eu e sua própria representação? A representação pode ser compreendida como uma criação intersubjetiva. Da mesma forma em que não é suficiente o indivíduo para criá-la ou mantê-la, também com o que é “socialmente representado” não basta. É na tensão entre sujeitos que se criam as representações da identidade e dos corpos que nelas transitam. Porém, não há uma relação direta, *vis à vis*, entre identidade e representação. Quer dizer, nossos corpos podem dizer coisas aos outros que nós próprios não sentimos.

É claro que isso não deve derivar numa esquizofrenia de identidades fragmentadas, que não dialogam entre si. Por isso pensamos em identidades em trânsito, em deslocamentos, em espaços onde se possa brincar com espelhos, em traduções especulares não fixas, sujeitas à criatividade dos interlocutores envolvidos. Isto depara-se com formas socialmente estabelecidas de naturalização das diferenças.

Porém, não há o mesmo grau de naturalização das identidades em todos os campos. Observamos que Brasil tem sido @s ativistas e teóric@s do gênero principalmente @s que têm elaborado reflexões muito avançadas no que faz à desconstrução da identidade (Figueiredo, 2008). Assim, a identidade de gênero tem sido desdobrada em múltiplos estudos sobre feminilidades, masculinidades e sexualidades “migrantes”. Por sua vez, @s ativistas e teóricos da negritude e das relações raciais têm se reivindicado, de forma geral, não a partir de desconstruções, mas a partir do apelo a identidades essencializadas. “*Identidades essenciais estratégicas*”, chama-as Aquino (2005). De qualquer forma, tem sido o

ingresso dos estudos de gênero no campo dos estudos de relações raciais o que contribuiu a alimentar e ampliar o diálogo da construção de identidades no campo das relações raciais – e imaginar novas possibilidades de se pensar e experimentar a vida social no corpo.

É no espaço do abjeto, do não formulado e do não visibilizado que se encontra a questão das identidades cruzadas, tanto nos ativismos quanto na pesquisa e, especialmente, na pesquisa sobre ativismos, que é o tema que nos preocupa nessa reflexão. Mas *não visibilizado* não significa *invisível*: “*A despeito da minha própria vontade, eu não era invisível*”, afirmou num congresso o pesquisador brasileiro Camilo Albuquerque de Braz<sup>1</sup>. Estar em contato: a observação participante, estratégia privilegiada da antropologia, estimula especialmente o exercício da reflexão sobre corpos e identidades de uma forma diretamente ligada à experiência inter-subjetiva de ser-no-mundo. Os corpos se observam, etiquetam e catalogam permanentemente na interação social *tête à tête*. Os corpos são todos os corpos. A atitude dialógica não exclui, de antemão, nada do que se apresente como possibilidade de diálogo. Nem há sujeitos privilegiados, nem há objetos privilegiados –nem corpos privilegiados.

O exercício reflexivo d@s pesquisador@s dentro da construção dialógica das alteridades envolve o próprio trabalho de conceitualização de categorias científicas e nativas. Tais conceitualizações estão perpassadas por relações históricas de poder. Por exemplo, no campo das interseções entre gênero e raça no Brasil, como em tantos outros lugares, o universal hegemônico é fixado pelo sentido dominante onde o masculino e o branco representam condições de dominância e o feminino e o negro de subalternidade (Corrêa, 1996). Porém, no jogo de espelhos das forças sociais, o poder é instável, contextual, relativo. Nesse marco, nos interessa especialmente relevar pesquisas que mergulhem em como se define a si mesmo (epistemológica, metodológica, existencialmente) um branco-a que estuda e milita

---

<sup>1</sup> Apresentação oral no Workshop sobre Sexualidades de LASA, Rio de Janeiro, em junho de 2009.

com negritudes, um homem que milita no feminismo, ou uma mulher que estuda as masculinidades. Os trabalhos de Burdick (1998); Connell (2007) e Meinerz (2007) nos trarão posturas reflexivas a respeito desse exercício não só empírico, mas também espiritual que envolve a identificação e des-identificação na construção do objeto antropológico e na ação da militância política.

John Burdick, antropólogo norteamericano, na sua etnografia sobre a Santa Anastácia, questões de raça, ativismos e formas de religiosidade popular no Brasil, apresenta brevemente uma forma de se posicionar: *“it would be important for the perspectives of black Brazilian researchers to have an impact on the formulation of questions and the completions of the interviews. As a white male-middle-class North-American Jew about to embark on a project in which most of my informants were to be poor black Brazilian Christian women, I needed all the perspective I could get”* (1988: 13). Nessas poucas linhas podemos definir o tipo de projeto que o autor encara: ainda quando monológico, posiciona-se (permite aos leitores imaginar seu corpo, seu lugar na *grid* de sexo-gênero-raça-nacionalidade) e alude à importância de outras vozes autorais no percurso da sua pesquisa. Nomea-as, porém sem sobrenome: Márcia e Ruth, estudantes de antropologia da UERJ (Rio de Janeiro) – uma recém-graduada, a outra estudante de mestrado. Ele define como foi o processo de escolha para a pesquisa: *“Since I already had some sense that the difference between being white, morena and negra was bound to be significant to the project, I was grateful that one assistant had grown up identifying herself as morena while the other assistant had always identified herself as negra”* (1988: 13). Da hegemonia do norte-americano branco judeu fazendo pesquisa no Brasil aparecem, ainda quando timidamente e sob a etiqueta de “ajudantes”, outras vozes, brasileiras, femininas e racialmente posicionadas.

A australiana Raewyn Connell, um dos nomes mais fortes na atual pesquisa sobre masculinidades na área da antropologia, apresenta uma relação mais complexa entre identidade corporal, tema de pesquisa e militância. Iniciei meu contato com ela quando estava pensando no tema desse artigo, que eram inquietações



metodológicas a respeito de trabalhar com “outr@s” na nossa pesquisa – eu já tinha passado por uma experiência desse tipo no meu mestrado<sup>2</sup>, quando, sendo “gringa, loira, com sotaque estranho e olhos azuis” (Echazú e Gutel, 2010). Estava planejando começar a trabalhar o projeto de pesquisa do meu doutorado<sup>3</sup> numa ONG de cujo foco era o fortalecimento de formas não hegemônicas de masculinidade. O nome dela é PAPAI, e é sediada em Recife (PE)<sup>4</sup>. Queria pensar na relação entre homens e mulheres que trabalham dentro dessa organização social, a constituição técnica e subjetiva da função da militância em prol da equidade de gênero e a própria experiência militante desses homens no contexto da constituição de uma nova “*economia cultural da masculinidade*” (Gutmann, 1998) e de “*cidadanias de gênero*” (Thayer, 2000) assumidas no marco das novas legalidades construídas no campo da luta pelos direitos. Procurei na internet o email de Raewyn. Dia 11 de Abril de 2011 lhe escrevi, comentei o interesse que tinha suscitado em mim seu instigador trabalho (ver Connell, 2007), e perguntei sobre como tinha sido sua abordagem metodológica da masculinidade a partir da sua feminilidade. Ela respondeu, no dia 12 de Abril, da seguinte forma:

Dear Gretel,

Thanks for your message – and welcome to the wonderful world of masculinities research. I have not published any methodological reflections on exactly the issue you raise. In fact, I haven’t published much on methodology at all, and that is perhaps a mistake. (One of the few pieces of methodology I have written is published in Brasil: it’s the appendix, starting p. 209, in “Estabelecendo a diferença”, published by Artes Medicas in 1995). I have recently written a piece on life-history research about men and masculinities, it was published last year in an Austrian journal, I’ll attach a copy (...) As you say, the situation is both problematic and productive. Certainly I would have great hesitation about doing research concerning Aboriginal people, not being

---

<sup>2</sup> Na Universidade Federal de Rio Grande do Norte, concluído no ano 2010.

<sup>3</sup> No Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde comecei nesse ano.

<sup>4</sup> Mais informações sobre a organização em: <http://www.papai.org.br/>.

one of them. But men, collectively, are the power holders in the gender order; so for women to do research about them, or about the configurations of masculinity, is an example of “studying up”. I don’t find an ethical problem there. And (as Anna Jonasdottir nicely puts it) in most gender orders, women are more dependent on the approval of men than men are on the approval of women. Therefore we have had to study masculinity, informally but carefully, as a matter of survival, and there is a lot of informal knowledge about men and masculinity that circulates among women. My own situation is made extra complicated by being a transsexual woman. I think that mainly means I have had to be alert about gender in all directions...

Fiquei surpresa! O panorama da escrita autoral de Raewyn era ainda mais complexo do que imaginava. Não era uma mulher pesquisando *com* homens, era uma *mulher transexual* pesquisando com homens – quer dizer, que tinha passado por procedimentos cirúrgicos com a intenção de se tornar *mulher*. Isto tocava um ponto crucial das minhas inquietações: até que ponto somos o que nossos corpos representam? Escrevi para Raewyn perguntando se eu poderia falar explicitamente do seu caso no meu artigo. Ela respondeu, dia 13 de Abril:

I would have no problem about your referring to this issue in the article you are writing. If you can get a copy of my little book "Gender: In World Perspective" (Polity, 2009) you will see in the chapter on gender politics a little more of the complexity, and my attempt to theorize it.

Ainda não consegui esse texto de Raewyn. Deve ser muito instigante. Mas a sua experiência me basta como *insight* para pensar a forte relação (de identificação, de des-identificação, de atração, de rejeição), dinâmica, muito magnética e às vezes oculta, entre nossos temas de pesquisa, nossos sujeitos de pesquisa e nossa própria identidade. E nosso corpo, meio de comunicação no mundo, no trabalho de campo, falando às vezes mais alto do que nossas próprias vontades – na tensa luta entre inércias socialmente condicionadas e o desejo de reconstrução da própria identidade em contato com outras pessoas.

O artigo de Nádía Meinerz (2007) sobre a sua identidade sexual na pesquisa que realizou com casais de mulheres lésbicas. Ela sugere que há uma forte convergência entre identificação militante e temas de pesquisa no campo que ela estuda: *“os movimentos sociais, ao tratarem de temáticas como gênero e sexualidade, têm, ao mesmo tempo, se apropriado dos estudos acadêmicos e influenciado sobre a sua produção”* (2007: 129). Ela relata o questionamento que os próprios pesquisadores da área da sexualidade colocam ao se deparar com pesquisadores que, como é o caso de Meinerz, não compartilham as mesmas opções-práticas sexuais que @s sujeit@s da pesquisa. Isto, em espaços tão delicados, tão sugestivos, tão altamente carregados de sentidos como a imaginação sobre as sexualidades, pode trazer uma forte tensão na hora de fazer trabalho de campo. O artigo completo está destinado a refletir sobre as riquezas epistemológicas que pode gerar refletir sobre esse tipo de tensões. Se bem a pesquisa da autora se viu obrigada a fazer um maior investimento, isso trouxe grande riqueza. A múltipla representação das partes do social na escrita acadêmica do social inclui todas as partes. Meinerz não as silenciou numa escrita monológica e aparentemente “neutral”; nem optou pela via do abandono de uma imersão antropológica que colocasse em xeque qualquer forma de lugar comum.

Há outros exemplos de pessoas que estão próximas das militâncias, e que se identificam com elas não desde a aparência corporal (que é, em última instância, a representação hegemônica dos corpos numa determinada ordem social – normótica), e sim desde a vontade de diálogo e imersão nos jogos da múltipla representação. São branc@s que estudam e militam nos movimentos negros, como Laura López (2009), Rita Segato (2010), Jose Jorge de Carvalho (2002) e Lívio Sansone (1998). Ou intelectuais branc@s – urban@s que militam com movimentos indígenas – aqui estou me referindo especialmente a pessoas de Argentina. Posso citar Morita Carrasco, Matías Duarte, Norma Naharro, Catalina Buliubasich; e a lista

continua<sup>5</sup>. Mais uma abertura é a gerada por homens que estudam e militam nos feminismos, como Esteban Gomáriz (1992), Franklin Gil Fernández (2009) e os homens do Colectivo Varones Antipatriarcales<sup>6</sup>.

Queremos pensar como é que se vivenciam as “*identidades assumidas em campo*” (Cardoso de Oliveira, 2010). Como elas se assumem? São processos conscientes, diretos, harmônicos, explícitos? Como elas se somam às identidades vivenciadas ao longo de outras instâncias da vida d@ pesquisador-a? Como se vivencia essa relação, superposição e, às vezes, fragmentação da identidade? A imagem que me aparece é a de um pesquisador que, sem impedimentos, concebe e sente vários sujeitos sociais num corpo só. Como também aparece a imagem de um militante que, sem impedimentos, concebe e imagem de vários corpos que fazem um sujeito social só – “o sujeito coletivo” cuja construção reivindicam os movimentos sociais (Fraser, 2003).

É interessante observarmos as implicações metodológicas de uma relação entre corpos e sujeitos que transcenda a natureza *vis à vis* que o senso comum da ciência acadêmica lhe imprime. Um corpo pode ser feito por mais de um sujeito, um sujeito pode ser feito por mais de um corpo<sup>7</sup>.

O que acontece quando as identidades e sua relação com os corpos se problematizam – no solo em relação aos sujeitos pesquisados, mas também em relação a(o) propri@ autor-a? Homem-mulher; negr@-branc@; homossexual-heterossexual: essas identidades encontram-se cruzadas no campo das normas,

---

<sup>5</sup> Ainda quando el@s não se definam explicitamente como branc@s: Poderíamos afirmar que a questão étnica em Argentina esteve e está muito mais fortemente silenciada do que no Brasil.

<sup>6</sup> <http://varonesantipatriarcales.wordpress.com>

<sup>7</sup> No budismo de Nitiren Daishonin existe um conceito que assume que pode existir um mesmo sujeito em vários corpos: *Itai Doshin*, que significa “vários corpos e uma mente só”. A mente vira algo maior à individualidade corporal dos sujeitos – coisa que, assim compreendida, permite imaginar e executar ações coletivas com o senso de pertencimento a uma coisa maior do que a própria subjetividade. Ver Dos Santos, 2002.

das prerrogativas, da classificação social do mundo. Mas, no nível da experiência, o que acontece quando há trânsitos, quando há vontade-desejo-necessidade de gerar mecanismos textuais que, influenciados pelo ato do diálogo e da vivência, transformem tanto uma quanto outra expressão identitária? Isto é possível? Ou estamos destinados a dialogarmos num mundo de ilhas sócio-culturais incomensuráveis?

### **Diásporas, flexíveis e *halfies* reivindicando alteridade**

É interessante continuar a nossa discussão com um conceito vindo do campo das relações raciais, que é o de atlântico negro do pensador francês Paul Gilroy. Ele propõe, no início dos anos 1990, uma reinterpretação da noção de diáspora, tão cara aos africanistas e à liderança dos movimentos negros. A partir da idéia que uma diáspora reúne uma “população esparsa cuja consciência unitária teria se mantido além dos efeitos devastadores da separação” (Chivallon, 2008: 166), Gilroy assume a diáspora como uma metáfora híbrida, cujo caráter social é apreendido através do movimento, da interconexão, das referências mistas e de diversas formas de encarnação do princípio da associação dos contrários. Da diáspora ser considerada uma idéia fixa e uniforme, ela começa a ser entendida como a expressão múltipla de identidades mutantes e contraditórias. É desde essa perspectiva que propomos encarar a nossa discussão sobre a construção alterizada das identidades nas militâncias. A construção do “negro” e do “feminino” como categorias analíticas subalternizadas e invisibilizadas não é suficiente, ela deve ser complementada com um novo movimento de relativização dessas mesmas categorias nessa grande conversa entre posições identitárias que representam o sistema de raça-cor e de sexo-gênero (Stolcke, 1993).

Uma proposta muito interessante para o estudos no campo da sexualidade é colocada por Carlos Figari (2009), quem discute as matrizes de gênero e sexualidade propondo o conceito de “heterossexualidade flexível” para pessoas

que não se definem como homossexuais, mas que têm práticas sexuais ocasionais com pessoas do mesmo sexo. Nesse sentido, questionar as matrizes nas quais são colocadas as identidades essenciais nas quais se baseia a nossa definição de si e do outro a partir da leitura do corpo na modernidade, dentro das quais branc@-negr@ e homem-mulher são fundamentais, coloca-se como uma atitude política que permite a abertura semântica de novos encontros e definições de projetos de pessoa mais humanos, justos e prazerosos.

Outra proposta para pensarmos nesses trânsitos e deslocamentos identitários é a noção de *halfie*. Segundo a antropóloga Lila Abu Lughod (1991), um *halfie* é uma pessoa que mora na fronteira, uma sorte de cidadão de dois (ou vários) mundos. É aplicável a diferentes sujeitos sociais deslocalizados e com identidades múltiplas: “*for halfies, the other is, in certain way, the self*” (Abu Lughod 1991: 141). Como já tem sido observado (Carvalho, 2002), esta questão, que foi iniciada com a crítica feminista e continuada com as chamadas “antropologias nativas” dos pós-colonialismos, colocou em xeque a estabilidade dos cenários da experiência (“lá”) e da escrita (“cá”); do “nós” cá e do “el@s” lá. Toda identidade se constitui em diálogo com os contextos significativos nos quais ela se enquadra. No meu caso, ser mulher, ser argentina, ser antropóloga são aspectos da constituição da própria identidade, que se colocam em diálogo com @s interlocutor@s da pesquisa (mulheres negras, homens que reivindicam formas não hegemônicas de masculinidade), com as instituições acadêmicas locais e com as instituições acadêmicas de origem. Nesse marco, ao invés de se definir um “eu” objetivo e distante-por-si-só da representatividade do outro, é possível fazerem surgir diversas perguntas que apelam a reinterpretar de universais como o “ser mulher” e ainda de posicionamentos políticos pretensamente universais, como “ser feminista”. Tudo pode e deve, no diálogo, ser colocado como relevante.

**Além do monologismo autoral: um diálogo de múltiplas vozes**

Como aponta Carvalho, a nossa “*capacidade de sintetizar a realidade observada com base na (...) [própria] inscrição histórica, étnica, racial, social*” (Carvalho, 2002: 11) se torna um ponto de partida reflexivo e sincero a partir do qual estabelecer outros diálogos. Quando pensamos em diálogos, inspiramo-nos fortemente na intenção dialética que o monge Tomas Merton (1978) exprime nos seus escritos sobre a relação entre militâncias e espiritualidades, entre formas de recusa e formas de aceitação do mundo<sup>8</sup>: “*todas essas abordagens dialéticas (...) ultrapassam tese e antítese, isto e aquilo, preto e branco. Aceitamos a divisão, trabalhamos com a divisão, ultrapassamos a divisão*” (Merton, 1978: 266). A atitude dialógica não exclui, de antemão, nada que se lhe apresente como possibilidade de diálogo. Nem há sujeitos privilegiados, nem há objetos privilegiados. Experiências dos sujeitos tornam-se presente e potencial futuro. O diálogo é um encontro que transforma e liberta as partes que intervém nele. Mas o faz não a partir da obrigação de atingir um objetivo externo (*certa justiça, certo bem social, certa norma*<sup>9</sup>), mas a partir da plena aceitação das partes que dialogam (Echazú, 2011). E, como Carvalho afirma, “*representação, hoje e sempre, passa necessariamente por auto-representação*” (2002:6). Quanto mais transparente isso seja, mais produtivos e libertadores poderão ser os diálogos estabelecidos com sujeitos de pesquisa, com colegas do âmbito acadêmico, com as múltiplas formas de militância, ciência e espiritualidade que perpassam nosso cotidiano.

Aqui introduzir as espiritualidades não é um exercício menor: um interesse por questões que transcendem a forma fenomênica do mundo, e que se preocupam

---

<sup>8</sup> Para uma análise detalhada dessa proposta, veja-se Echazú (2011): “*Entre recusa e aceitação do mundo: alguns conceitos budistas para o diálogo entre ciências, religiosidades e políticas*”. Mimeo.

<sup>9</sup> Especialmente interessante em relação a isso é o conceito de normose, proposto pelo francês Pierre Weil. A normose pode ser considerada “*o conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou agir aprovados por um consenso ou pela maioria de pessoas de uma determinada sociedade, que levam a sofrimentos, doenças ou mortes*” (Weil, 2011: 18). Essa normalidade doentia, ou essa busca fantasiosa por atingir um estado de identidade absoluta com a norma tem direta relação com o descolamento que experimentam os sujeitos a respeito da dinâmica, complexidade e impermanência dos fenômenos do seu entorno.

pela conexão intrínseca entre as coisas é um excelente território para poder sairmos da compulsividade na crítica, criação e repetição de dualidades tão cara a nosso trabalho científico. A “*ilusão da separatividade*” (Weil, 2011) é concebida pelas mais diversas expressões holísticas e espirituais como mais uma fantasia do *ego*. É a ilusão de que existe um “eu” independente do restante do seu ambiente – incluindo, nele, o restante das pessoas. Formas de viver essa separação entre eu e o mundo estão diretamente relacionadas com formas de fazer ciência e até de fazer militância. Nesse sentido, sugerimos a importância do apoio da dimensão das espiritualidades no diálogo entre fazer científico e militâncias (Echazú, 2011).

Nesse panorama, é possível ainda afirmar que existe alteridade irreduzível? Eu compreendo que não. Mas ainda assim a questão da incomensurabilidade vale a pena de ser pensada. Desde quais parâmetros é que se construíram essas idéias de irreduzibilidade? É possível traçar outros parâmetros levando em conta, por exemplo, as conectividades, a constituição dinâmica e experiencial das identidades?

Desde aonde é que é possível construir um nós, e desde onde um outro? Esses parâmetros de auto-reconhecimento e reconhecimento dos outros, se mantêm estáveis, ou são variáveis? Existem níveis de identificação? Podemos imaginar relações híbridas entre esses níveis, comprometendo formas diversas de reestruturação identitária? Tais questões formam parte dos “*dilemas da produção halfie*” (Abu Lughod 1991: 141) com os quais os antropólogos e antropólogas que fazem esse tipo de exercício reflexivo se confrontam – gostaríamos de dizer que qualquer aproximação de tipo antropológico se enriqueceria levando em conta essas questões. Desconstruir o eu e o outro: ao experimentar a vida social e escrever desde um “nós” que se mistura problemática e criticamente com aquele “outro” sobre o qual a antropologia baseou sua própria produção discursiva da diferença, criam-se infinitos espaços de possibilidade de representação. Representação que, de especular, passa a se conformar como *caleidoscópica*.



Produzida a partir de mudanças de forma, tonalidade, posicionamento das partes dentro de um todo sempre dinâmico.

### **Abraçar os opostos – torná-los outra coisa**

Queremos pensar aqui nos diferentes ativismos como práticas complexas de relação com o mundo. A tendência à reificação dos coletivos, o silenciamento das dissidências, a obliteração das múltiplas identidades que definem aos membros de diferentes ativismos também fazem parte do processo de criar formas de reconhecimento e justiça (Fraser, 2003). Os ativistas nem sempre representam a “totalidade da consciência política” (Burdick, 1998: VIII), e há uma complexa relação, que não é vis à vis, entre movimentos sociais e cultura popular. Dessa forma, seria ingênuo considerar que os movimentos sociais representam, como um espelho, à cultura popular. Inclusive porque eles perpassam a grade de status e classe nas nossas sociedades. Mais isso tal vez porque eles tendem a integrar o diverso e, com isso, desconstroem na prática micro-política as oposições binárias – pense-se no fantástico exemplo das políticas queer.

É certo, pois, que os movimentos sociais também criam fronteiras no seu caminho. Articulam, integram, e ao se definir, criam fronteiras – fronteiras que, em ultimo caso, definiriam o mundo em “verdadeiras” e “falsas” ideologias. Porém, essa tendência à normalização se contrapõe à tendência a integração do diferente, também presente no interior dos próprios movimentos sociais. Considerando esse campo de diferenças múltiplas, de poderes que se escorregam e circulam, enxergamos também uma atitude militante que não essencializa o objeto da sua militância, mas o abraça junto com seu oposto, e, ao abraçá-lo, transforma a relação com ele. Militâncias ecológicas, de gênero, raciais. De indígenas em prol de definir seu território e espaço de produção de sociedade. De artesãos organizados em prol da valorização dos seus produtos. De homens que reivindicam formas não hegemônicas de masculinidade. Elas lançam mão de uma “ética do desconforto”

que é relativa não a posições ideológicas fixas e sim sujeita ao diálogo com outros atores e com a própria experiência (Fonseca, 2010). A procura de uma atitude de transparência, e não de neutralidade, é o que perpassa a proposta do ativismo como aceitação do mundo. A tendência à integração do diferente, presente no interior dos próprios movimentos sociais, considera a relação dialógica entre os próprios sujeitos que nele entram e saem como um campo de diferenças múltiplas, de poderes que se escorregam e circulam. Dentro dos próprios movimentos sociais, da mesma forma que observamos tendências à ideologização e segregação do diferente (Burdick, 1998) assim como à essencialização/naturalização dos sujeitos que eles reivindicam (Fraser, 2003), enxergamos também uma atitude militante que não essencializa o objeto da sua militância, mas o abraça junto com seu oposto, e, ao abraçá-lo, transforma a relação com ele.

### **Aberturas finais**

Por fim, queremos enfatizar a importância específica dos deslocamentos dos antropólogos como sujeitos sociais, cujo efeito provável é a produção de idéias, sensibilidades e identidades novas. De forma geral, os sujeitos sociais, ao se deslocarem da rede de relações na qual estão inseridos, criam novas perspectivas de si e do entorno. Nesse sentido, os deslocamentos – não só em termos de espaço físico, mas também em termos identitários podem permitir a construção de olhares posicionados, mais diversos e cientes da natureza construída e permanentemente negociada das diferenças no mundo social.

A reflexividade, como metodologia profundamente enraizada em questionamentos epistemológicos, provê de alguns elementos a partir dos quais essas passagens identitárias provisórias d@ pesquisador-a podem ser feitas de forma inteligível. Mulheres que escrevem e militam no campo das masculinidades, homens que escrevem e militam nos feminismos e “branc@s” que escrevem e militam nos movimentos negros: eles se atrevem a enunciar o espaço do que não é visível nas

disputas pela representação social, tornando-se personagens liminares sobre os quais podemos refletir e a quem podemos atribuir um lugar concreto na construção e desconstrução das identidades, e, certamente, na transformação de práticas consideradas injustas. Um sujeito social com vários corpos, um corpo que contém em si mesmo vários sujeitos sociais: eis aqui a nova natureza dos diálogos que farão de militâncias, políticas e espiritualidades uma dimensão única e só, voltada à compreensão e vivência plena do ser-no-mundo.

### **Referências Bibliográficas**

- ABU LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: Fox, R. (ed.), *Recapturing Anthropology: working in the present*. New Mexico: SAR Press. pp. 137- 172. 1991.
- AQUINO, Estela Maria (2005): Saúde do homem. Uma nova etapa na medicalização da sexualidade? Em: *Ciência e Saúde Coletiva*, 10 (1): 18-34. 2005.
- BABCOCK, Barbara. "Reflexivity: definitions and discriminations". *Semiotica*, 30, 1-2: pp. 1 – 14. 1980.
- BARNARD, Alan e SPENCER, Jonathan. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London and New York: Routledge. 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A profissão do sociólogo*. Petrópolis: Vozes. 2002.
- BURDICK, John. *Blessed Anastácia. Women, Race and Popular Chistianity in Brazil*. London: Routledge. 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas. In: *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Soraya Fleischer e Patrice Schuch (orgs.). Pps. 25-38. Brasília: Letras Livres. 2010.
- CARVALHO, José Jorge. Poder e silenciamento na representação etnográfica. Em: *Revista Série Antropologia*, UNB. 316; 2002.

- CHIVALLON, Christine. La diáspora negra en las Américas. Reflexiones sobre el modelo de “hibridez” de Paul Gilroy. Em: CUNIN, Elisabeth (comp.): Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América. Instituto Francés - de Estudios Andinos, Lima. Pp. 165-206. 2008.
- CONNELL, Raewyn. “Masculinidades, poder y epidemia: mensajes de investigación social”. Trabalho apresentado na mesa Politizar las masculinidades: Más allá de lo personal, no Simposio Internacional en torno a lecciones aprendidas sobre VIH, sexualidad y salud reproductiva con otras áreas para repensar el sida, el género y el desarrollo. 15-18 octubre, Dakar. Traducción: María José Vázquez. 2007.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. Em: Cadernos Pagu, 6-7. Pp. 35-50. 1996.
- ECHAZÚ, Gretel. “Entre recusa e aceitação do mundo: alguns conceitos budistas para o diálogo entre ciências, religiosidades e políticas”. Mimeo. 2011.
- ECHAZÚ, Gretel e Cécilia GUTEL. “Antropólogas gringas: deslocamentos e experiências de gênero e racialidade em contexto brasileiro”. A ser publicado em Revista R@u – Revista eletrônica dos alunos do PPGAS-UFSCAR. 2010.
- FIGARI, Carlos. Las “heterosexualidades flexibles”. In: PECHENY, Mario, Carlos FIGARI e Daniel JONES: Todo sexo es político, estudios sobre sexualidad en Argentina. Libros del Zorzal. 2009.
- FIGUEIREDO, Ângela. Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil. In: SANSONE, Lívio e PINHO, Esmundo (Orgs.), Raça, novas perspectivas antropológicas. 2. ed. Salvador: EDUFBA. 2008.
- FONSECA, Claudia. Que ética? Que ciência? Que sociedade? Em: Fleischer, S. e Schuch, P. Ética e regulamentação na pesquisa antropológica. Brasília: Letras livres. 2010.
- FRASER, Nancy. Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation. In: Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange. London: Verso. Pps. 7-109. 2003.

- GIL FERNÁNDEZ, Franklin. “¿Para qué [estudiar a] los hombres? Hombres, feminismo y estudios sobre masculinidades”. Mesa Hombres y Feminismo. In: <http://www.disisex.org/documentos-disidencia-sexual/iii-coloquio-internacional-de-estudios-sobre-varones-y-masculinidades/ponencias/>. Acesso em 20-03-2011. 2009.
- GOLDEMBERG, Mirian. “Mulheres e militantes”. In:\_\_\_\_\_. De perto ninguém é normal. Record, Rio de Janeiro. 2005.
- GOMARIZ, Esteban: “Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: prereducação y perspectivas”. In: Revista Isis Internacional. Ediciones de las Mujeres. nº 17. pp. 83-110. 1992.
- GUTMANN, Matthew. “Mamitis and the traumas of development in a colonia popular of Mexico City. In: SCHEPER-HUGHES, Nancy; SARGENT, Carolyn (orgs.) Small Wars: the cultural politics of childhood. p. 130-148. University of California Press, Berkeley. 1998.
- HOLY, Ladislav. “Theory, methodology and the research process”. In: Roy Ellen (ed.): Ethnographic research. A guide to general conduct. Londres: Academic Press. 1984.
- LÓPEZ, Laura. ‘Que América Latina se sincere’: Uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Rio Grande do Sul. 2009.
- MEINERZ, Nádia. “Um olhar sexual na investigação etnográfica. Notas sobre trabalho de campo e sexualidade”. Em: BONETTI, Aline e Soraya FLEISCHER (orgs.), Entre saias justas e jogos de cintura. Florianópolis: Editora Mulheres-EDUNISC. Pp. 127-156. 2007.
- MERTON, Tomas, O diário da Ásia. Belo Horizonte: Vega. 1978.
- SANSONE, Lívio e PINHO, Esmundo (Orgs.), Raça, novas perspectivas antropológicas. 2. ed. Salvador: EDUFBA. 2008.
- SEGATO, Rita Laura. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. Em: QUIJANO, Aníbal y Julio MEJÍA NAVARRETE (eds.), La cuestión descolonial. Lima: Universidad Ricardo Palma. 2010.

- THAYER, Millie. "Travelling feminisms: from embodied women to gendered citizenship". In: BURAWOY M.et.al. Global ethnography: forces, connections and imaginations in a post-modern world. University of California Press, Berkeley. 2000.

- WEIL, Pierre: Normose, anomalias da normalidade. In: \_\_\_\_\_; Leloup, Jean Yves e Crema, Roberto (orgs.): Normose. A patologia da normalidade. Rio de Janeiro: Vozes. Pp.11-20. 2011.