

34º Encontro Anual da Anpocs

ST30 - Sexualidade, gênero: ética e política

Coordenadores:

Adriana de Resende Barreto Vianna (MN/UFRJ)

Sérgio Luís Carrara (UERJ)

“Ser afetada”? Implicações de uma antropóloga em campo.

Fátima Weiss de Jesus  
PPGAS-NIGS-UFSC  
fatimaweiss@gmail.com

## **Ser afetada? As implicações de uma antropóloga em campo.**

A proposta deste pequeno ensaio é realizar algumas reflexões em torno do que se nomeia *antropologia implicada* e suas dimensões éticas. Para a definição deste tipo de *fazer antropológico* apóio-me em Roberto Cardoso de Oliveira (1988) que afirma que a antropologia é uma disciplina em constante estranhamento de si mesma, questionadora se seus próprios fazeres e saberes, pois é sempre confrontada com a tentativa de constantemente surpreender-se no encontro com o 'outro'.

Para tal, num primeiro momento levantarei aspectos gerais da “observação participante” e sobre a “participação” dos antropólogos bem como suas dimensões éticas, a partir das implicações que estas relações estabelecem. Por fim, procurarei inserir ao debate minhas próprias experiências em campo na ICM, uma Igreja Inclusiva no Estado de São Paulo<sup>1</sup>, que se colocam diante das questões que serão apresentadas no texto.

---

<sup>1</sup> Minha pesquisa tem como foco a etnografia da ICM - Igreja da Comunidade Metropolitana em São Paulo. Esta igreja é emblemática de um movimento “ cristão gay” que se inicia nos Estados Unidos no final da década de 60. Aqui no Brasil as “igrejas inclusivas”, termo êmico e controverso, pela qual se designam as igrejas, que em geral pode ser definido nos termos de compatibilizar sexualidades não heterossexuais e religiosidades cristãs (majoritariamente evangélicas). Existem poucos estudos que focam esta compatibilização. No âmbito da teologia existem os trabalhos de André Musskopf, cuja tese traça um pouco percurso do movimento “gay cristão” na América Latina (MUSKOPF, 2008) e no campo da antropologia a tese de Marcelo Natividade (2008) que focou sua “observação-participante” na Igreja Contemporânea. Um dos aspectos relevantes na diferenciação entre a minha pesquisa e a de Natividade é a forma contrastiva com que os fieis de ambas as igrejas lidam com o que consideram “feminino”. Se na Contemporânea, a freqüência é dada majoritariamente por gays e qualquer traço considerado de feminilidade é condenado, na ICM a presença de drag queens e travestis é constante e entre os gays a presença de traços considerados femininos (expressos no “dar pinta”) são comuns. Por isso este será um fator de análise importante da tese.

## **Sobre a “observação participante”**

Muito já se refletiu na antropologia sobre o método da observação participante, método que tem como marco a Introdução dos “Argonautas do Pacífico Ocidental” onde Malinowski (1976) apresenta uma descrição do método utilizado para a coleta de material etnográfico, onde o pressuposto básico é viver na comunidade pesquisada, aprendendo a língua nativa e preferencialmente não com os brancos<sup>2</sup>. Considerarei que grande parte das etnografias, desde os “clássicos” a partir de Malinowski, se apóiam naquilo que se convencionou chamar de “observação participante”<sup>3</sup>.

No entanto, como propõem muitos autores (ZALUAR, 1980; BECKER, 1993; MAGNANI, 1996; VELHO, 1980) é a partir da “Escola de Chicago”<sup>4</sup> que a “observação participante”, importante instrumento de pesquisa etnográfica dos povos longínquos, tornou-se também importante elemento na constituição de uma antropologia urbana.

Alguns autores refletiram sobre as formas de relação que estabelecemos no trabalho de campo a partir da “observação participante”, especialmente no que tange à antropologia brasileira. (DURHAM, 1997; MAGNANI, 1996; VELHO,

---

<sup>2</sup> Geertz aponta o texto de Malinowski sob perspectiva da construção do “eu” do etnógrafo dentro do texto etnográfico e como uma maneira convincente de evidenciar o ponto de vista do nativo, onde “não somente estive lá, mas eu era um deles, falava como eles”. (Geertz 1989). Todas as intervenções sobre as condições da escrita e do texto etnografia, especialmente as que inferem sobre a obra de Malinowski, que se seguem entre os “pós-modernos”, acredito, tenham sido inspiradas em Geertz.

<sup>3</sup> Segundo James Clifford (1986) “Since Malinowski’s time, the ‘method’ of participant-observation has enacted a delicate balance of subjectivity and objectivity. The ethnographer’s personal experiences, especially those of participation and empathy, are recognized as central to the research process, but are firmly restrained by the impersonal standards of observation and ‘objective’ distance.” (CLIFFORD, 1986:13). Tomarei essa tensão entre objetividade e subjetividade como fator vital para reflexão da antropologia atualmente, ainda que não adentre na discussão de forma mais detida. Entretanto cada vez mais presente a subjetividade e a voz do etnógrafo são interpeladas pela subjetividade e a voz dos nativos nas etnografias contemporâneas, mas a escrita etnográfica não será o foco da discussão aqui presente.

<sup>4</sup> Tenho consciência que a “escola de Chicago” é de fato mais complexa em suas posturas e métodos não resumindo-a a “observação participante”. Entretanto isso não se fará como foco deste ensaio. Alguns textos sobre a metodologia da “observação participante” a partir da “Escola de Chicago” são encontrados em ZALUAR, Alba (org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980. Ver também BECKER, H. Métodos de pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo, HUCITEC, 1993.

1980)<sup>5</sup>. Assim, é importante ressaltar que “nossa antropologia” se dá muito mais em contextos caseiros - ou *at home* (PEIRANO, 1997) - e menos exóticos, do que as clássicas etnografias preconizavam. Entretanto, continuamos a olhar o ‘outro’ agora não tão distante como ‘nativo’ e a ‘observação participante’ continua a ser muito mais um observar estando lá (em nome da objetividade!) (GEERTZ, 1989) do que a conexão entre observação e participação e seus dilemas.

O “trabalho do antropólogo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000) dado classicamente através da “observação participante” carrega consigo questões dessa relação (entre “sujeito” e “objeto”, “observador” e “observado”, “pesquisador” e “interlocutor”) que durante muito tempo foram omitidas do texto e das reflexões antropológicas. Na contemporaneidade, entretanto, é impossível, deixá-las de lado, pois o antropólogo não é refratário a estas significações no campo, antes elas se dão num contexto de relações de poder, onde o ‘outro’ tem poder e interfere na visão que o antropólogo constrói sobre si mesmo e sobre o ‘objeto’ (ZALUAR, 1985; LAGROU, 1992). Num sentido foucautiano, as relações de poder e de conflito em campo, que produzem discursos construindo não apenas o ‘nativo’ mas o ‘antropólogo’ e conduz a pesquisa, na medida em que “os ‘nativos’ também decidem o que devemos ouvir e observar” e interferem na “seleção de informantes”. (SCHWADE, 1992)

Especialmente no contexto brasileiro, a antropologia tem ampliado suas perspectivas de análise e debruça-se cada vez mais sobre contextos mais próximos, nas cidades (MAGNANI, 2000; VELHO, 1980), indo ao encontro não somente de minorias subalternas (DURHAM, 1997), mas de uma antropologia que se desloca da periferia para o centro das sociedades complexas (VIVIEROS DE CASTRO, 2000) e que se preocupa com determinadas especificidades ligadas a etnias, a classes, a gerações e a gênero (GROSSI, 1992; BONETTI, 2006). Os “objetos” de análise, então, passam a ser “sujeitos analisantes”,

---

<sup>5</sup> Entretanto ao contrário do que configura os trabalhos da “Escola de Chicago”, antropologia brasileira constituiu-se em uma antropologia na cidade muito mais do que da cidade Magnani (2000: 17), enfocando os grupos urbanos que o “fenômeno urbano” em si. Como nos aponta Durham, no Brasil a antropologia urbana se ocupou de “pesquisas que operam com temas, conceitos e métodos da antropologia, mas que abordam o estudo de populações que vivem nas cidades. A cidade é, portanto, antes o lugar da investigação do que seu objeto” (1997: 19).

críticos que interrogam os etnógrafos – seus escritos, sua ética e sua política (ROSALDO, 1989).

### **A participação dos/as antropólogos/as - Considerações éticas?**

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

De forma geral, em contextos mais ou menos “políticos”, a observação participante em si nos implica. Isto não que dizer que a empatia seja fundamental para nossas incursões e interpretações antropológicas (GEERTZ, 2001), nem mesmo que sejamos simpáticos, entusiastas, ou favoráveis às posições, práticas, desejos e ambições dos sujeitos com os quais nos relacionamos em campo (DEBERT, 2004). Significa dizer que nos inserimos num contexto comum e nos colocamos no mesmo tempo social e por isso somos interpelados pelas demandas políticas, simbólicas e afetivas desses sujeitos (ALBERT, 1995), seja na posição reconhecida de antropólogo ou das diferentes formas como esta posição possa ser significada em campo. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004; ZALUAR, 1985).

Longe de discorrer arduamente sobre os termos que adjetivam a nossa prática como os de: *antropologia aplicada* (ALBERT, 1995), *antropologia da ação*, *da intervenção*, *antropologia militante*, *engajada*, *advocacy* e outros tantos existem e que ainda surgirão, procurarei incorrer de certa forma na idéia de que todos estes termos falam da prática antropológica e envolvem consensos e dissensos históricos, políticos, morais e éticos como apontam diversos autores (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004; OLIVEIRA FILHO, 2004; CALAVIA SÁEZ 2007).

A “antropologia aplicada” (ou applied anthropology) segundo Bruce Albert (1995) surge nos contextos americano e inglês dos anos de 1930-1940. O termo “aplicada”, atrelado a Antropologia tendeu a ser mais utilizado nos estados Unidos, com o pós-guerra e em conjunto com a idéia de desenvolvimento, mas também na Europa atrelada ao projeto colonial, desta forma trazendo consigo críticas posteriores sobre as implicações éticas do envolvimento de antropólogos em empreendimentos coloniais. (ALBERT, 1995: 88-96)

No Brasil, o termo “aplicada” tem sido por vezes evitado, ora por sua conexão aos contextos coloniais, ora pela crítica ao seu pouco esforço teórico e comprometimento ético (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004). No entanto a “prática” ou a “ação” dos antropólogos tem sido refletida há algumas décadas. Na década de 70, a antropologia brasileira falava de engajamento - o antropólogo falando pelo outro (COELHO DOS SANTOS, 1998), especialmente no campo da etnologia indígena. Na década de 80 com a abertura política e ampliação de movimentos sociais, a pesquisa antropológica se volta para as minorias, ou para si mesmo (DURHAM, 1997).

A ABA - Associação Brasileira de Antropologia tem demonstrado esforços no sentido de refletir a prática dos antropólogos nesses mais variados campos de atuação sob sua dimensão ética (LEITE, 1998; VICTORA et alii, 2004). Seu código de ética datado da década de 1990 se articula em torno de três princípios básicos: os direitos dos antropólogos, os direitos das populações e responsabilidades dos antropólogos e embora esses princípios “sejam bastante objetivos e relativamente simples”, dão conta das preocupações atuais da antropologia (VICTORA et alii, 2004), mas não totalmente das especificidades da prática. Atualmente a antropologia brasileira tem se envolvido com políticas públicas e envolvendo diferentes temáticas (etnia, saúde, sexualidade, educação) e direitos humanos, o que insere o antropólogo num universo de ação extremamente amplo e complexo que exige também dar conta de

especificidades desta prática sob cada forma de atuação (VICTORA et. alii, 2004).<sup>6</sup>

Gostaria também de acrescentar que, embora refletido principalmente do campo da etnologia indígena a atuação dos/as antropólogos/as entre as populações que, ou com as quais estuda remete aos mais variados campos (FLEISCHER 2007; OLIVEIRA FILHO 2004). Por vezes atuação (ou militância) vem “antes” do campo, como no caso dos movimentos feministas e homossexuais ( DURHAM, 1997) o que de forma alguma anula sua inserção como antropólogo, mas deve ser refletido também como um elemento importante nas considerações éticas e metodológicas. Em outros casos é o fazer antropologia que insere o antropólogo na ação, e isto na concepção de um “antropólogo orgânico” deve ser entendido como uma dimensão de seu próprio trabalho (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004).

Embora de fato a ação do/a antropólogo/a esteja presente na antropologia brasileira, há ainda uma espécie de mal estar expresso por Oliveira Filho (2004) onde,

“um certo desconforto gerado pela suspeita de que a dimensão política assumida pelo trabalho dos antropólogos estaria afetando negativamente o seu rendimento como pesquisadores, afastando-os da forma inevitável de um foco mais científico e acadêmico”. (:10-11)

Em contrapartida, Alcida Rita Ramos que tem refletido há algumas décadas sobre a responsabilidade social e ética no trabalho do antropólogo levanta algumas questões relativas à crescente demanda de participação dos antropólogos indigenistas nas mais diversas frentes e que suscitam aspectos importantes para pensar a prática na antropologia de maneira mais ampla. Em “O antropólogo como ator político” Ramos (1992) diz,

---

<sup>6</sup> Sobre as diferentes discussões sobre a prática da antropologia, ver especialmente os artigos do GT da ABA “O ofício do antropólogo” e o livro decorrente: Antropologia e ética. O debate atual no Brasil/Ceres Victora, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (Orgs.) – Niterói, EdUFF, 2004. Ver também todas as publicações da ABA da coleção Antropologia e Direitos Humanos.

“os antropólogos não podem se dar ao luxo de uma torre de marfim nem de ébano, sob pena de enfrentarem a pecha de ‘omissos’ vinda da opinião pública, da comunidade acadêmica e, em muitos casos, dos próprios povos que estudam”:(155)

Na mesa redonda Desafios da Etnografia Hoje (Claudia Fonseca, Hélio Silva e Cornélia Eckert), realizada em 31 de março de 2008 no auditório do CFH-UFSC, Claudia Fonseca coloca que a experiência de campo nos confronta, pois, “quando alguém te confronta não adianta dizer ‘sou antropólogo’ aí você tem que dizer ‘sou cidadão’”, o que implica necessariamente em tomar uma posição.

Desta forma para além de tratar de uma “mal estar” ético (OLIVEIRA FILHO, 2004; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004), procuro encarar a prática antropológica da mesma perspectiva que Fleischer (2007) e outros autores (RAMOS, 1992) antes desta já adotaram, entendendo que a antropologia no Brasil sempre foi atuante ainda que de maneira “implícita”<sup>7</sup>.

Reconheço que há diferentes posições sobre uma aplicabilidade da antropologia, como evocado acima através das mais variadas formas de nomear a prática antropológica, mas tendo, entretanto, a preferir compreender nossa disciplina como implicada num sentido amplo .

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

---

<sup>7</sup> Eunice Durham e Ruth Cardoso analisam o excesso de empatia com os nativos, que levavam a uma “participação observante” arriscada, pois pouco refletida teórico e metodologicamente e da necessidade de refletir sobre as questões epistemológicas e éticas envolvidas nas pesquisas antropológicas dentro da tradição da antropologia urbana brasileira em trabalhar com grupos populares, excluídos, desviantes. (CARDOSO, 1997; DURHAM, 1997). Embora relacionado, o termo “participação observante” quando utilizado no texto estará levando em conta a discussão já realizada por estas autoras e destacará a participação (para além de seu sentido político) como constituinte do conhecimento antropológico.



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

Pensar toda antropologia como implicada é antes de tudo rever posições de sujeito e objeto, como agentes em relação, nos mesmos termos de Sherry Ortner (1996) para quem uma teoria orientada para a prática oferece uma forma de destacar a intencionalidade, os desejos e as posições dos sujeitos (ou objetos) na complexa rede de relações sociais, da qual acredito o antropólogo também é parte. Para os antropólogos, segundo Albert (1995), a antropologia implicada traz a possibilidade de subverter a mitologia cientificista da "observação participante" trazendo novas perspectivas teóricas ao abrir a análise antropológica para o contexto político e histórico.

“Ceci est également vrai sur le plan de la construction de l’objet où ‘l’anthropologie impliquée’ induit, par ailleurs, un véritable changement de focale en relation à la configuration et à la temporalité des espaces sociaux considérés”. La fiction du cadre monographique et celle du présent ethnographique y deviennent impossibles à maintenir” (ALBERT. 1995:117).

Para este ensaio, a “antropologia implicada” também, se reflete naquilo que diz Peacock (1989), pois se refere além de uma atuação política, de um engajamento, mas às relações estabelecidas com os sujeitos da pesquisa,

En su investigación erudita, la antropología ya es aplicada porque se ve envuelta en los grupos humanos através de la observación participativa. En el trabajo de campo, el antropólogo se enfrenta a cuestiones éticas, debe resolver tareas prácticas y, le guste o no le guste, todo esto afecta a él y al grupo... El trabajo de campo puede tener nobles propósitos académicos, pero se lleva a cabo en un contexto de necesidades humanas y de relaciones humanas, de las que no es posible escapar.” (Peacock 1989: 170-171)

Desta forma a antropologia na prática é toda ela implicada, o/a antropólogo/a em campo soluciona e administra 'problemas', os cria, mas também é impelido a eventualmente evitar 'problemas' ou ajudar a administrá-los, mesmo que assim na esteja assumindo explicitamente uma posição política, militante ou engajada.

A implicação da antropologia (ou dos/as antropólogos/as) nesse sentido é também teórica, pois segundo Reynoso (1991:59), "la cosa passa también por el hecho de que el compromiso com uma ou outra teoria antropológica dista de ser una elección política y moralmente neutra".

Uma pretensa separação entre uma antropologia estritamente acadêmica e uma antropologia prática só nos leva a: por um lado, deixar de refletir as implicações que as teorias e etnografias produzidas por nós têm nos contextos sociais a partir dos quais foram produzidos e também a esquivar-nos da responsabilidade sobre a nossa produção escrita e de sua divulgação em termos éticos, políticos e sociais. Por outro lado a militância per si, sem reflexões consistentes sobre sua própria prática acaba por não promover meios de regular esta mesma prática por meio da constante reflexão com seus pares (DURHAM 2004; LEITE 1998).

Para salientar este ponto de vista, aproprio-me das questões colocada por Sáez (2007), que nos diz que "Repensar la teoria a partir de la práctica exige entre otras cosas llevar la práctica a examen" (:259) tarefa muito complicada se continuar-se a separar esses dois campos como exteriores e refratários.

### **Ser afetada?**

Retomarei a partir de agora alguns aspectos que considero importantes para pensar antropologia implicada além de alguma intervenção, mas focando, sobretudo na inversão da "observação participante" que esta perspectiva produz. Ou seja, desloco o foco da "observação" para a participação, ou nos

temos de Ortner para a agência (incluindo aqui tanto a agência dos sujeitos como também do/a antropólogo/a).

Falo da antropologia implicada num sentido amplo, pois considero que em minha experiência de pesquisa a “participação” se dá para além de uma prática ou um engajamento para com os sujeitos de pesquisa. Se dá, sobretudo, naquilo que Jeane Favret-Saada denomina *être affecté*, pois como diz a autora

“não pude fazer outra coisa a não ser aceitar deixar-me afetar pela feitiçaria, e adotei um dispositivo metodológico tal que me permitisse elaborar um certo saber posteriormente. Vou mostrar como esse dispositivo não era nem observação participante, nem (menos ainda) empatia.”(Favret-Saada 2005:155)

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

A “participação” então assume aqui um outro caráter que subverte a lógica da “observação participante”

“No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu “participasse”, o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse “observar”, quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para “observar”. No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado. Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê, surpreendo-me hoje com a clareza das minhas escolhas metodológicas de então: tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento”. (:157)

A “participação” e “ser afetada”, entretanto, é evidenciada por Favret-Saada não como uma “operação de conhecimento por empatia”, seja ela entendida como uma forma de “experimentar os sentimentos do outro” ou uma

“identificação” com o “outro”, é antes de tudo o aceitar ser afetada que “abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não” (: 159).

Minha perspectiva, embora não esteja ligada aos rituais de feitiçaria, mas na participação nos cultos de uma igreja inclusiva evangélica, foi confrontada pela experiência de Favret-Saada em campo na medida em que segundo ela,

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

É justamente esse deslocamento em campo, que de forma alguma está guiado pelas perguntas (nem respostas) que nos fazemos a priori, que desestabiliza e me faz pensar sobre a experiência de minha pesquisa que deixa claro que “o mito do antropólogo assexuado” (GROSSI,1992) não pode ser mantido, especialmente quando nos laçamos a olhar para as questões de gênero e sexualidade. Neste sentido, talvez a única possibilidade de comunicação seja deixarmo-nos afetar.

Em seguida exponho alguns aspectos das situações de pesquisa que reforçam a idéia de uma antropologia implicada não pautada pela canônica “observação participante”, mas pela “participação” e sobre os impasses de deixar-se (ou não) afetar. Os episódios etnográficos que apresento em seguida não servem apenas como ilustração de meu argumento no texto são, sobretudo, marcos importantes da relação em campo, que constituem a própria pesquisa etnográfica na medida em que tanto eu como meus/minhas interlocutores/as estamos posicionados (ou somos posicionados). Permitir se colocar neste sentido em igualdade é permitir-se ser questionada e ganhar a possibilidades interpretativas (nem sempre fáceis) desta relação.

## Contextualizando a pesquisa

Igreja Inclusiva<sup>8</sup> é o termo êmico e controverso, pelo qual se designam as igrejas, que em geral pode ser definido nos termos de compatibilizar sexualidades não heterossexuais e religiosidades cristãs. As igrejas inclusivas são um fenômeno recente no Brasil, surgido a partir do final dos anos 1990 com a articulação de alguns grupos que discutiam religião e homossexualidade a partir da experiência de LGBTs em suas igrejas de origem. Mas é somente a partir do início dos anos 2000 que acontece uma proliferação de diversas denominações religiosas inclusivas no Brasil.

A instalação oficial da ICM no Brasil, como Igreja da Comunidade Metropolitana acontece do ano de 2006 a partir da ICM de São Paulo, estando ligada a FUICM (Fraternidade Universal das Igrejas da Comunidade Metropolitana) apesar de diversos grupos terem se reunido a partir do conhecimento de sua Matriz americana<sup>9</sup> ao longo das décadas de 1990 e 2000. A ICM - SP considera-se herdeira de um movimento “cristão gay” que tem início nos Estados Unidos no final da década de 60. Possui hoje cerca de 50 membros cadastrados e um público flutuante bastante grande a maioria composta por homens homossexuais.

---

<sup>8</sup> O termo “inclusiva” pode ser problematizado ainda no campo das representações por sua ligação com aquilo que está a margem, como os deficientes físicos e mentais (educação inclusiva), com a população carcerária. O que marca o termo de forma a dar conta de corpos abjetos no sentido que Judith Butler (2003) nos propõe. O inclusivo assim acabaria por corroborar com discursos que colocam sexualidades e corpos não heterossexuais a margem da religião e da sociedade. Agradeço à Felipe Fernandes por suas contribuições neste sentido, pois a questão da “inclusão” é muito provocativa teoricamente.

<sup>9</sup> A Igreja da Comunidade Metropolitana –ICM de origem americana, é a mais institucionalizada e organizada Igreja inclusiva no Brasil, pois é a que possui o maior número de membros (Rodrigues 2007), além estar presente em um grande número de países. A Igreja da Comunidade Metropolitana foi fundada em 1968 na cidade de Los Angeles por Troy Perry, após ser expulso de uma Igreja Pentecostal em Los Angeles, Califórnia. Atualmente esta igreja está presente em 23 países e é dirigida por uma mulher, Reverenda Nancy Wilson e a coordenação da América Latina pela bispa Darlene Garner. No Brasil, esta Igreja se fez presente em dez cidades seja com igrejas ou com “grupos de formação” de igreja.

### **Um telefonema – negociando o campo (da antropologia)**

Minha primeira visita a igreja ICM- Igreja da Comunidade Metropolitana em São Paulo, foi acertada por telefone e suscitou um outro tipo de implicação. Nesse contato, quando me apresentei como antropóloga, imediatamente fui questionada se não conhecia um antropólogo que também realizava pesquisa sobre uma “igreja inclusiva”. Minha resposta positiva e a indicação de outros nomes de antropólogos, também conhecidos pelo pastor possibilitaram que neste momento minha presença fosse “bem-vinda” (BONETTI, 2006). O pastor não só queria saber se eu conhecia o antropólogo como tornou importante que eu soubesse que ele conhecia o antropólogo.

Ao longo do campo o pastor sempre me trazia narrativas sobre outros pesquisadores que o procuravam interessados em realizar pesquisa sobre a ICM e que ele achava estranho quando na apresentação da pesquisa os argumentos da neutralidade e da objetividade eram acionados. Afinal, “você é imparcial pra que lado?” - dizia ele de forma retórica, enfatizando que era necessário sempre posicionar-se e que, portanto, uma pesquisa nunca é neutra.

Tal perspectiva, embora tenha me causado alguns constrangimentos, é perfeitamente possível dentro da antropologia contemporânea. Entretanto, esse discurso imergido de um interlocutor importante na pesquisa em determinados momentos e diante de determinadas situações poderia ser mesmo interpretada como uma tentativa de cooptar a pesquisadora pelo discurso nativo.

### **No ritual – entrando em campo – sendo afetada**

Assim como Favret-Saada tenho realizado um diário de campo que coloca questões importantes para mim nesse início de pesquisa, e tem se mostrado um instrumento bastante importante para digerir episódios desconcertantes na pesquisa, que penso com o passar do tempo se farão mais claros (FAVERT-SAADA, 2005: 158). Minhas incursões em campo suscitaram

uma série de questões, e que de certa forma tomam corpo com essa idéia de implicação, sob suas diferentes dimensões.

Na medida em que o escrevia “tentar compreender o que queriam de mim”, começou a ser uma pergunta angustiante desde minha primeira participação no culto onde na pregação claramente percebi que o pastor “pregava para mim”. Fui surpreendida com a celebração da Santa Ceia (que acontece em todos os cultos) e com o discurso veemente de que esta seria “aberta à todos e a todas” e que aos participantes não caberia fazer ‘desfeita’. No momento da Ceia neste primeiro culto o pastor anunciou o convite de “ousar celebrar a Ceia como Jesus Celebrou”, e disse duvidar de que não havia mulheres na Ceia, pois estas, apesar de serem contadas eram seguidoras de Jesus, “é possível que tenham chegado junto com ele e provavelmente não estavam disputando para ver quem era o maior”, disse ele, com o cálice e o pão erguidos. Após receber a Ceia, as pessoas (eu também) eram acolhidas por um membro (um diácono) que orava com elas, individualmente ou em grupo, abraçados ou de mãos dadas, ou por imposição de mãos.

Não me furtei em participar da Ceia, pois achei que seria fundamental ouvir o que diziam, já que colocada na última fileira de cadeiras eu pouco conseguia perceber da movimentação que acontecia ali. Entretanto, sobre momento em que passei pela imposição de mãos nada foi declarado em meu diário, apenas recorro das sensações de desconforto e do calor que senti naquele momento. Desde este dia ficava ponderando se deveria ou não ter participado afinal da Ceia e porque não conseguia transpor aquela experiência para o diário de forma mais “descritiva”, o que me faz pensar que meu “desarmamento” naquele momento da postura de “observadora atenta” para submeter-me à uma oração de imposição de mãos, de alguma forma me afetava (FAVRET-SAADA 2005).

Mas claro, fui deslocada de “meu lugar” confortável outras vezes, e fui implicada novamente, de uma outra forma, meses mais tarde na ocasião em que um pastor contou-me sobre a “revelação” que teve em um sonho, onde eu vestida de túnica clerical cinza celebrava um culto da ICM na cidade de

Florianópolis. Sua revelação circulou entre @s membr@s que me abordavam vendo em mim uma “irmã” que implantaria a igreja em uma nova cidade. Percebi que precisava fazer entender que eu os levava a sério, os respeitava mas que “não me via naquele lugar” e estava ali para fazer a pesquisa e ela seria minha contribuição para o grupo.

### **Mito da antropóloga assexuada, jogos de gênero e heteronormatividade**

Ainda neste primeiro culto, que se deu após uma breve conversa gravada com o pastor, onde “colhi” algumas informações sobre a igreja e o contexto de seu surgimento, minha inserção em campo possibilitou que refletisse sobre como era representada naquele momento. Ao fundo estava tocando “Jesus alegria dos homens” de Bach, enquanto as pessoas se acomodavam, eu e minha prima (que insistiu em ir comigo nesta primeira visita, permaneceu no culto) sentamos na penúltima fileira, eu observei a movimentação, os cumprimentos, as conversas os olhares e acenos em minha direção. As pessoas em sua maioria estavam dispostas em casais, o salão estava quase cheio, acho que deveria haver umas quarenta pessoas.

O primeiro hino parecia ter a intenção de integrar as pessoas e dizia “como é bom ter os irmãos em comunhão (...) aperte a mão de seu irmão e dê um sorriso pra ele”. Íamos fazendo o que a música indicava, fui circulando entre o lado direito das fileiras de cadeiras cumprimentando as pessoas, assim como minha prima o fez. Nesta altura eu pensei que a presença de minha prima ao meu lado, poderia estar sendo interpretada como se nós formássemos um casal. O que de certa forma teria permitido que a minha presença “estranha” não fosse tão notada, já que o pastor em nenhum momento mencionou nossa presença no culto.

Ao mesmo tempo, ser percebida como mais um casal, me fez ponderar sobre quais as negociações eu teria de empreender nas próximas visitas, nas



quais eu iria me apresentar paulatinamente às pessoas como antropóloga, (e mais adiante como heterossexual, casada e mãe) e quais as implicações disso na minha relação com as pessoas (BONETTI 2006).

Na medida em que sabiam e questionavam sobre minha vida pessoal, tornava-se cada vez mais claro que “o mito do antropólogo assexuado” (GROSSI,1992) não podia ser mantido. Esse mito remete a uma posição adotada pelas pesquisadoras em campo, identificada por Miriam Grossi, as quais procuram escamotear os atributos de gênero “sob a capa de um terceiro gênero, nem homem, nem mulher, mas um ser neutro e assexuado”. (GROSSI, 1992:13). Inúmeras vezes fui questionada sobre este aspecto: “O seu marido não liga de você estar aqui? O que ele acha de seu trabalho? Quem cuida do seu filho? Está tão tarde, você não tem medo de andar assim com a gente?”, interessante que embora dirigidas a mim, a agenda do sujeito em questão era sempre reservada à alguém, neste caso meu companheiro, revelando aí concepções de gênero bastante conservadoras e pautadas pela lógica heteronormativa, mesmo entre homossexuais.

O recurso do “antropólogo assexuado” parece ser posto em ação como uma forma de proteção aos possíveis riscos advindos do imaginário acerca de mulheres viajando sozinhas, longe das suas redes de parentesco e do seu cotidiano (BONETTI 2006), mas não se sustenta. E mais, pode esconder aspectos importantes das subjetividades em campo e ainda importantes reflexões sobre representações de gênero e sexualidade advindas dessas interações entre @s sujeitos de pesquisa- eu e meus/minhas interlocutores.

### **Sujeitos analisantes, políticos – antropóloga política?**

Em outubro de 2008 numa de minhas visitas à Igreja *inclusiva* fui interpelada pelo pastor responsável que me convidou para participar como moderadora de um seminário sobre diversidade sexual e inter-religiosidade, promovido por sua igreja em conjunto com a prefeitura. Minha atitude corporal

diante dele foi extremamente positiva, sorri e acenei com a cabeça positivamente enquanto o ouvia. Entretanto, eu estava com tremendas dúvidas sobre qual seria exatamente o papel de moderadora no evento, e fui questionando o calmamente, quando soube que deveria no final do evento, trabalhar numa espécie de 'ralatoria' que teria como função ajudar a compor a síntese das discussões do seminário e, por conseguinte, o documento formal acerca da diversidade sexual, fui declinando do convite. O evento contaria ainda com a presença de outro antropólogo, na função de moderador, o que me fez pensar se eu estaria disposta a ter naquele momento as mesmas implicações que ele, que já havia defendido sua tese e, que por sua vez, era considerado um aliado nas questões de diversidade sexual e religiosidade.

Minha resposta negativa dada dias depois por e-mail teve como justificativa o fato de que eu estaria num momento muito inicial da pesquisa e, portanto, minha posição naquele momento deveria ser de 'observadora'. Neste episódio senti diferentes dimensões dessa implicação e a depender da forma como se daria minha participação poderia trazer novas possibilidades na minha comunicação com o grupo, entretanto não me senti segura em assumir essa posição. Ser colocada no papel de 'moderadora' nesse momento seria de certa forma aceitar ser uma 'desenfeitiçadora' pelos 'nativos' (FAVRET-SAADA, 2005). Além disso, numa situação de observação participante "qualquer posição tomada ou não" pode ter conseqüências. (VICTORA et alii, 2004) E neste caso como posicionar-me num caminho que acabava de começar a percorrer?

Apesar de ter participado apenas como "ouvinte" no seminário, minha interferência (como pesquisadora) foi solicitada em alguns momentos. Minha presença então como pesquisadora foi evidenciada e aceita coletivamente e minha "performance" elogiada entre os/as membros da igreja. Participar do seminário possibilitou circular com as pessoas pela cidade de São Paulo, falar sobre seus interesses, "bater papo", e possibilitou uma aproximação com alguns/mas membros para conversas mais pessoais. Através do convívio também foi possível detectar redes de relações e afinidades, fundamentais para compreender a dinâmica do grupo.

Numa outra ocasião, enquanto aguardava o início do culto na última fileira de cadeiras do templo e bem próxima à entrada, eu ouvi um nome familiar e lembrei que minha orientadora havia comentado que conhecera um diácono da ICM no ENUDS, eis que o chamei e perguntei: “você é o fulano?” Ele respondeu que sim e que havia conhecido Miriam. Apesar de não nos ‘conhecermos’, já havíamos “compartilhado” uma experiência em conjunto. Na minha primeira incursão a esta igreja (narrada acima no episódio da Ceia), o ritual de oração e imposição de mãos, realizada por diáconos, fora realizado pelo diácono em questão. Essa recuperação de uma memória (afetiva) nos aproximou num diálogo. Ele contou rapidamente de sua trajetória por diferentes igrejas e de sua descoberta pela ICM se dar pelo “lado negativo<sup>10</sup>” de ter sido justamente isso que o chamou a atenção. Ativista LGBT, pós-graduado e leitor assíduo de Foucault, esse “sujeito analisante” (ROSALDO, 1989) interpelou-me para discutir teoricamente as questões de poder e de discurso e eu simplesmente o ouvi temendo naquele momento atropelar com minhas implicações teóricas a fala de meu interlocutor (ou de ser confrontada teoricamente por ele?!). Mas ao mesmo tempo ao esquivar-me deixei de ser interpelada por ele e por sua teoria, não me permiti ser afetada.

### **Algumas considerações (iniciais)**

Este ensaio seguiu a partir da posição de que uma “antropologia aplicada”, enquanto um campo específico de atuação do antropólogo, é uma falácia. Não existe uma antropologia não-aplicada, ou estritamente acadêmica, pensar em tais termos é esquivar a antropologia de refletir a sua prática e desta forma incorrer em desleixos éticos, ou ao menos deixar de refletir as implicações do trabalho do antropólogo/a.

---

<sup>10</sup> Na ocasião ele disse que o que havia lhe chamado a atenção eram as freqüentes falas de pessoas conhecidas com respeito á ICM, caracterizando-a como uma Igreja “promíscua”, “libertina”, que “mexe com coisas do candomblé” e segundo ele, foi isso que o interessou.

Todos esses episódios etnográficos, longe de serem anedóticos ou constituírem parte de subjetividades que devam ser retiradas do texto ou das análises que compõem o texto etnográfico, são antes de tudo fundamentais componentes da relação “observação-participante” entendida com as suas devidas ressalvas (ALBERT, 1995; FAVRET-SAADA,2005) e principalmente refletem as implicações de gênero que estão presentes na prática antropológica onde se é ao mesmo tempo pesquisador/a e sujeito/a nessa relação com outros/as “sujeitos analisantes” (ROSALDO,1989).

Reconhecer a “agência” (ORTNER, 1996, 2007) dos sujeitos é antes de tudo poder “levá-los a sério” (Conforme CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004:36) da mesma forma que Favret-Saada realizou em sua “participação”. Somente esta comunicação ética entre subjetividades (objetivadas é bem verdade) é que pode fazer o antropólogo ser também levado a sério por aqueles com os quais pesquisa. E isso longe de tornar a pesquisa antropológica menos refletida (ou reflexiva) do ponto de vista ético, teórico e metodológico pode tornar-se fundamental para a reflexão das condições de construção do próprio conhecimento.

## **Bibliografia**

ALBERT, Bruce. "Anthropologie appliquée ou `anthropologie impliquée?": Ethnographie, minorités et développement". In: J.F. Baré, (org.) Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective à partir de la France Paris: Karthala, 1995.

BECKER, H. Métodos de pesquisa em Ciências Sociais. São Paulo, HUCITEC, 1993

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

BONETTI, Aline e FLEISCHER, Soraya (Orgs.). Dossiê- Entre pesquisar e militar: contribuições e limites dos trânsitos entre pesquisa e militância feministas. Fazendo Gênero 7, Florianópolis, 2007. (Arquivo digital)

BUFFON, Roseli. Encontrando uma tribo masculina de camadas médias. In: Trabalho de campo e subjetividade. Universidade Federal de Santa Catarina, PPGAS, Florianópolis, 1992.

CARDOSO, Ruth. “Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método”. In: A aventura antropológica: teoria e pesquisa. Ruth Cardoso (Org.). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986 (1997).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Sobre o pensamento antropológico. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, Brasília: CNPq, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do antropólogo. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. “O mal-estar da ética na antropologia prática”. In: Antropologia e ética: O debate atual no Brasil. Ceres Victora, Ruben Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (Orgs.) – Niterói, EdUFF, 2004

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

CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: James Clifford, George E. Marcus (Orgs.) Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography .University of California Press, 1986, School of American Research (Santa Fe, N.M.), 1986.

COELHO DOS SANTOS, Silvio. “Notas sobre ética e ciência”. In: Ilka Boaventura Leite (Org.). Ética e Estética na Antropologia. Florianópolis: Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq. 1998.

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

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

FAVRET-SAADA, J. “Ser afetado” Tradução de Paula Siqueira. Cadernos de Campo, no.13, 2005.

GEERTZ, Clifford. "Estar allí" e "Estar aquí", in *El antropólogo como autor*, Barcelona, Ed. Paidós, 1989

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

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

LEITE, Ilka Boaventura (Org.) *Ética e Estética na Antropologia*. Florianópolis: Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq. 1998.

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

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

MUSSKOPF, André Sidnei. *Via(da)gens teológicas : itinerários para uma teologia queer no Brasil* Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2008.

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

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. "Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia". In: Jean Langdon e Luiza Garnelo (orgs.) *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre a antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004.

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

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

PEACOCK, John L. *El enfoque de la antropología. Luz intensa, foco difuso*, Barcelona, Herder, 1989.

RAMOS, Alcida R. "O antropólogo como ator político". In: Antônio A. Arantes; Guilherme R. Ruben e Guita Debert (Orgs.). Desenvolvimento e direitos humanos: a responsabilidade do antropólogo. Campinas: Ed. UNICAMP, 1992 (versão mimeo, 1990)

REYNOSO, Carlos (org). El surgimiento de la antropología posmoderna. México, Gedisa Editorial, 1991.

ROSALDO, Renato. Culture & Truth - The remaking of Social Analysis. Beacon Press, Boston, 1989.

SAÉZ, Óscar C. "Antrólogos, ONGs e movimiento indígena: Antopología Acadêmica y Antropología en acción en el Acre" e "Epílogo: Notas sobre la Antropología Activa". In: Óscar Calavia Sáez; J. C. Gimeno e E. R Blanco (Orgs.) Neo liberalismo, Ongs y pueblos indígenas em América Latina. Madrid: SEPFA, 2007

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

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Mana, vol.8, Apr., no.1, 2002.

ZALUAR, Alba (org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Francisco Alves,. 1980.

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