

- MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- MAYBURY-LEWIS, David. *O selvagem e o inocente*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1990.
- MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.
- MOORE, Henrietta. "Whatever happened to women and men? Gender and other crises in anthropology". In: MOORE, Henrietta (ed.). *Anthropological theory today*. Cambridge: Polity Press, 2000 (1999).
- _____. "The differences within and the differences between". In: DEL VALLE, Teresa. (ed) *Gendered Anthropology*. London: Routledge, 1996 (1993).
- _____. *A passion for difference. Essays in anthropology and gender*. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- _____. *Feminism and anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.
- OKELY, Judith e CALLAWAY, Helen (ed.) *Anthropology and autobiography*. London: Routledge, 1992.
- RABINOW, Paul. *Reflections on fieldwork in Morocco*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977.
- SANJEK, Roger (ed.) *Fieldnotes. The making of anthropology*. Ithaca and Londo?: Cornell University Press, 1990.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da USP, 2000.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University Of California Press, 1990 (1988).
- _____. "An awkward relationship: The case of feminism and anthropology". *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 12 (2), 1987.
- VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina. (orgs.). *Pesquisas urbanas. Desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

Capítulo I

Vicissitudes da subjetividade: auto-controle, auto-exorcismo e liminaridade na antropologia dos movimentos sociais

Carmen Susana Tornquist

Introdução

Este texto é uma versão modificada do primeiro capítulo da tese de Doutorado *Parto e Poder: Análise do movimento pela humanização do parto no Brasil*, da qual fizeram parte três etnografias: uma feita junto a dois cursos de capacitação de parteiras tradicionais, no interior de Minas Gerais, outra feita em uma Maternidade no Sul do Brasil e, por fim, a etnografia do movimento social propriamente dito, com destaque aos seus rituais a nível nacional e local. A forma de organização deste movimento segue uma tendência considerada recorrente nos movimentos sociais contemporâneos, a saber, em redes ou em teias, articulando grupos e pessoas no âmbito local, regional e internacional, conforme veremos depois.

Neste capítulo, tratarei das questões ligadas à subjetividade que surgiram no âmbito das duas primeiras etnografias, mais particularmente, e aquelas que vivenciei a partir de minha participação no âmbito do movimento em nível local, o qual, doravante, chamarei de Grupo Local.

1 Confissões

A primeira vez que senti uma perturbação, no sentido estrito do termo, sobre meu próprio sistema de crenças, foi quando uma amiga, vinda de outra região do Brasil, observando minha preocupação excessiva em fazer uma alimentação natural, comentou: "*Lá em casa a gente come qualquer coisa, somos uma família simples, não temos esse jeito naturalista das classes médias do sul (do Brasil)*". Essa fala me deixou profundamente irritada, mas não consegui responder absolutamente nada diante do impacto perante tal afirmação. Nos meses que se seguiram, tal frase não me saía da cabeça e foi, então, que se iniciou o processo de estranhamento do "familiar", que acredito ser o início do processo de construção deste trabalho. Era a primeira vez que alguém que eu supunha ser *igual a mim* procedia a um estranhamento sobre meus hábitos vegetarianos e o associava a um estilo de vida e ao pertencimento de classe e a uma região. Na sua observação, ficava clara a constatação de que este *jeito natural* era na verdade construído no cotidiano de um contexto social muito específico (camadas médias urbanas do Sul) e que sustentar este estilo de vida requeria trabalho e esforço – não era fácil ser naturalista, ou seja, o modo de vida natural era construído culturalmente por um determinado grupo social. Muitos anos se passaram e outras situações similares sucederam-se àquela primeira dose de choque cultural. Foi necessário realizar um esforço de simbolizar um processo também existencial, o *momento estomacal*, cunhado por Roberto da Matta (1974) em seu clássico texto acerca do trabalho de campo, exercício radical de relativização de um universo do qual eu faço parte, desconstruindo subjetividades até então compartilhadas por mim, entre elas, a *forma natural de dar a luz*, motivação que me levou à escolha da temática da humanização do parto ou, como tratarei doravante, neste texto, do Parto Humanizado.

Assim como muitas pessoas da minha geração e de meu meio, eu era uma ativista ecológica e pacifista nos anos 80, e

foi no livro "*Aprenda a fazer Movimento Ecológico*" (MINC, 1984) que escutei as primeiras referências sobre o parto natural, feito de cócoras. Dizia o autor, em tom quase confessional, mas buscando socializar sua experiência familiar: *minha companheira resolveu dar à luz de cócoras, como os índios*. Certamente o autor conhecia o já famoso livro sobre Parto Indígena (PACIORNIK, 1982), pois eram pessoas como ele as que se interessavam pelo assunto (esquerdistas, ecologistas, pacifistas, talvez feministas). E, tal qual esses ensinamentos, eu dei à luz, alguns anos depois, à minha primeira filha em casa, de cócoras, com apoio de um médico ecologista e pessoas amigas, bem como, evidentemente, meu companheiro. O nome do bebê foi escolhido cuidadosamente no repertório onomástico alternativo e acredito que tenha chancelado, durante a pesquisa, minha legitimidade no movimento social, e, mais especificamente, no Grupo Local. Afinal, eu havia seguido uma trajetória familiar muito comum, na década de 80, entre jovens pertencentes a camadas médias urbanas, segundo a análise de Tânia Salem (1983): migrara de um grande centro urbano para uma cidade menor, à beira-mar, fugindo da poluição e da correria da cidade grande, em busca de um estilo de vida conhecido como "alternativo", que incluía um conjunto de práticas e valores naturalistas e contraculturais, do qual fazia parte o projeto do casal grávido e do parto natural dentro de um universo ético específico. Neste contexto, a gravidez era fruto de uma *escolha* conjugal, e *nosso* parto era visto como um grande acontecimento de *nossa vida alternativa*, como projeto que consolidava esta identidade de família alternativa. Nós tínhamos lido e relido os livros de Fernando Gabeira, tanto *Vida Alternativa*, posterior a seu clássico *O Que é isto, companheiro?*, no qual fazia um balanço dos equívocos da esquerda dos anos 60 e sintetizava algumas idéias que vinham configurando algo como uma esquerda alternativa (não-autoritária, pacifista, ecologista, feminista). Assim, embalada por ideologias de mudanças e de rupturas com o modo de vida burguês e urbano, minha opção de vida aproximava-se dos parâmetros que Gilberto

Velho atribui aos profissionais de camadas médias cariocas, valorização do vanguardismo, da originalidade e de um certo aristocratismo ligado à valorização da diferença, da transgressão e da inovação (VELHO, 1998), sendo que estes últimos aspectos são típicos do ideário individualista-igualitário, típico da geração contracultural a qual teve como desdobramento mais recente o modo de vida alternativo (SALEM, 1989). Foi assim que pensar sobre este universo alternativo – enquanto, de certa forma, ainda o vivia – e sobre o parto, foi a um só tempo um projeto acadêmico e um processo existencial. Como estranhar o que me era tão familiar? Ou melhor, como perceber o que neste familiar estava relacionado a esta escolha, com esta arbitrariedade que representa um estilo de vida – seja por tendência sociológica, seja por opção? Como relativizar, efetiva e profundamente, que o que eu julgava certo pudesse ser apenas fruto das arbitrariedades da cultura? Na própria escolha do objeto da pesquisa, eu me defrontava com o clássico desafio de estranhar o familiar, tanto no sentido que lhe atribui Velho (1982) como no sentido literal: era meu modo de vida familiar que estava sendo, aos poucos, problematizado.

Passo, agora, a desenvolver mais especificamente as vicissitudes do trabalho de campo no que se refere a esta dimensão e àquela relativa às minhas relações com o movimento social pela humanização do parto, propriamente dito, faceta militante deste *ethos* alternativo.

2 Tensões n(d)o campo

A antropologia das sociedades urbano-industriais exige que o estabelecimento de fronteiras, tênues do ponto de vista geográfico e social, sejam estabelecidas simbolicamente pela pessoa que faz a pesquisa, já que os contatos com o universo de estudo, e, sobretudo, com as pessoas que transformamos em nativas, não cessam nunca – desde o *insight* inaugurador do próprio projeto até o derradeiro momento de finalização da

escrita. Acredito, no entanto, que, quando estamos envolvidos com *nossos* nativos (daí o abuso do pronome “nosso”), seja por proximidade geográfica, afetiva, política ou simbólica, costuma acontecer o contrário: queremos, em um determinado momento, abandonar o *campo*, mas, eis que nem sempre este campo – feito de pessoas de carne, osso, idiosincrasias, hormônios, expectativas – não nos abandona. Pelo menos, foi a experiência que vivi em campo, marcada por sucessivas tentativas de ruptura, particularmente com o Grupo Local, com o qual a relação era mais contínua e intensa, seguida de sucessivas desistências: era como se, a cada tentativa minha de “abandonar” o grupo para dedicar-me totalmente à tese (o que implicava em tempo cronológico e distanciamento simbólico), eu vacilasse diante das urgências do ativismo, nas pautas sempre cheias do Grupo Local e da Rede Nacional, e diante das quais eu não conseguia me abster. Ora se tratava da organização de um evento importante, ora da realização de uma reunião decisiva para a consolidação da Lei do Acompanhante,¹ ou aquele necessário mutirão para despachar certificados dos participantes do Evento, ou, ainda, a fundamentalíssima tarefa de formalizar a existência do grupo na Rede Nacional e/ou como núcleo institucional da Universidade, e assim sucessivamente. Tais atividades que, quando eu estava, mais tarde, a uma certa distância, me pareciam comum à dinâmica dos movimentos, cuja temporalidade é feita de urgências, mas que, quando ainda estava imersa nele, me pareciam efetivamente ímpares e imperdíveis. Além disso, havia uma certa pressão de alguns colegas do próprio Grupo Local, legitimada por mim, de que *A Academia* era uma torre de marfim. Ou seja, o grupo, de um lado valorizava o campo acadêmico, mas, de

¹ A primeira atividade do Grupo Local foi encaminhar, seguindo orientação da Rede Nacional, uma campanha pelo direito das mulheres escolher alguém para lhes acompanhar no parto. Esta atividade foi assumida pelo Grupo, que buscou apoio de uma deputada estadual, processo que resultou na aprovação da lei 12.333/02/em Santa Catarina, e, depois, de projeto de lei federal similar, Lei n. 195/2003, que “concede à parturiente a escolha de um acompanhante durante o processo do parto.”

outro, rechaçava as tentativas, vistas como individualistas, daqueles que priorizavam escrever artigos, dissertações, teses e livros, vistas como desligadas do cotidiano das pessoas, no caso, das mulheres usuárias dos serviços de saúde.

E esse argumento, no contexto de uma sociedade como a brasileira, na qual grande parte dos pesquisadores está engajada com projetos de transformação social e/ou extensão de direitos, tem um peso por demais significativo e nos empurra para a desconfortável posição de quem veste uma saia extremamente justa. As nossas tentativas de fuga, exílio temporário para pensar, escrever e concluir nossos trabalhos acadêmicos são, não raro, contrabalançadas com novos convites, quando não convocações, para o ativismo, participação, intervenção, posicionamento. Tais observações não são novas na antropologia brasileira, marcada por seu comprometimento com grupos desviantes e marginalizados da sociedade nacional: a dívida perpétua que temos com esses grupos, ainda que nem sempre consubstanciados em atores coletivos, parece ser o fator decisivo nas dificuldades que estabelecemos com nossos interlocutores mais imediatos, particularmente esta relativa à busca de consentimento para um afastamento temporário do grupo. Muito mais do que relações abstratas com idéias de mudança e de direitos, as relações entre antropólogos e movimentos sociais são muito concretas: os “ativistas” são sujeitos de carne e osso, conhecem nossas agendas, e contrapõem a estas as urgências da prática e as vicissitudes da política. Estamos num contexto permeado pela lógica da reciprocidade: o trabalho de campo nos endivida. Precisamos retribuir a dádiva e não somos exatamente nós que detemos o controle de sua temporalidade. Pierre Bourdieu (1996) assinala este aspecto (da dúvida sobre a temporalidade da contra-dádiva) peculiar do sistema de dádiva: não há uma temporalidade prevista ou explícita, ela se insinua na relação e – por sabermos de nossa dívida – nos sentimos obrigados a retribuí-la em dia e hora imprevistos. Nem mesmo a clausura, exigida pelo momento da escrita, rompe com este cir-

cuito: ‘nossos’ nativos, nossos temas, nossas questões seguem vivendo, mandam mensagens eletrônicas, telefonam, deixam recados, convidam para reuniões, batem à nossa porta. Quando as distâncias concretas são mantidas, a dificuldade de manter a alteridade construída simbolicamente é muito maior. Nestas situações, se há abandono das relações intersubjetivas – e dos laços de reciprocidade e afetividade – entre antropóloga e seus informantes, sabe-se que se trata de um abandono temporário.

Diversamente da análise feita por Crapanzano (1985) acerca da sua relação com *Tuhami*, seu informante principal, destinada desde o início a uma despedida, no caso desta pesquisa a minha intenção não era a do abandono, mas sim, de suspensão temporária das relações, uma vez que meu projeto pessoal era retornar ao movimento após a conclusão da tese, particularmente ao âmbito do Grupo Local, e, por consequência, à Rede Nacional, dada a forma de atuação em rede do movimento pela humanização do parto. No entanto, esta intenção de retornar ao movimento posteriormente ao *fim da tese* não foi – e creio que dificilmente seja – um processo simples, já que a dinâmica da construção de conhecimento, em geral, e muito mais particularmente, o processo de estranhamento que a escrita de uma tese antropológica deve gerar, anuncia uma mudança de olhar, mudança esta que pode colocar em risco o próprio projeto de retorno ao campo, neste caso, ao grupo e ao movimento.

Se de um lado o processo de estranhamento implica em um *livre pensar*, no sentido de que todas as categorias de entendimento, todas as práticas, todas as relações devem ser problematizadas e estranhadas, de outro, creio que sabemos, inconscientemente, que este processo pode levar a um não-desejo de voltar, ou a um desejo de não-voltar ao lugar de partida. Se criamos dinâmicas internas de autocontrole que evitem este deslocamento radical, é difícil avaliar, mas creio que se trata de um ponto de tensão fundamental a ser problematizado na nossa própria formação. Assim como um viajante: por mais que almeje retornar à sua terra de partida, não voltará ao mesmo

lugar, tendo em vista a experiência de deslocamento subjetivo da viagem – no caso, da viagem simbólica que, por dever de ofício, devemos realizar. Mariza Peirano (1998) sublinha a importância do impacto psíquico que a experiência e a interlocução de campo trazem ao antropólogo e antropóloga, já que esta envolve sempre – e necessariamente – relações intersubjetivas, que devem envolver o antropólogo em sua totalidade, como dizia Evans-Pritchard (1975). É nesta relação intersubjetiva e existencial que provoca o impacto psíquico, produzido diretamente pelo choque cultural diante da alteridade – para o qual creio que estamos mais bem preparados – e impacto produzido de forma mais sutil, mais demorada, mas igualmente drástica, produzido pelo estranhamento de próprio universo do qual fazemos parte. No meu caso particular, conforme descrevi de forma confessional no início do texto, tratava-se de colocar em xeque crenças arraigadas, suportes de um modo de ver e de viver. Estranhar o familiar é um processo doloroso, pois sabemos que o descentramento do olhar traz mudanças irreversíveis à forma de ver, ou seja, o deslocamento que o processo de relativização permite e provoca é uma viagem, se bem-sucedida enquanto tal, da qual não se retorna, jamais, ao ponto de partida. Enfatizo tal questão porque, em função de meu engajamento no movimento, tinha como fantasma a desconfiança de não mais conseguir participar do movimento com a mesma veemência que tinha antes de colocar em perspectiva o ideário que o sustentava.

3 Velhos conselhos, necessárias sofisticções

Malinowski (1986) recomendava que os resultados da pesquisa etnográfica sejam apresentados de forma imparcial e absolutamente honesta, à luz do que ele chama de “farol da sinceridade metodológica”. Desde então, a assim chamada boa antropologia tem seguido estas recomendações, à medida que procura expor aos leitores as vicissitudes do trabalho de campo, as dificuldades da interação com os nativos, as questões da tra-

dução e da compreensão lingüística, os envolvimentos afetivos e os limites do colaboracionismo com agências de colonização, bem como os seus conhecidos (e sempre tensos) dilemas éticos. Hoje, as concepções sobre ciência e objetividade diferem daquelas do contexto de Malinowski; seria ingenuidade pensar que sejam nítidos os limites entre os resultados da observação direta das afirmações e interpretações dos nativos e as interferências do autor, baseadas em seu bom senso e em seu discernimento psicológico. Sabemos que a ciência é também um sistema de crenças, e que os cientistas estão também imbuídos de categorias de pensamento e interpretações limitadas e circunscritas cultural e historicamente, e, certamente, condicionadas pela dimensão de gênero. A complexificação das exigências propriamente científicas que foram problematizadas nos debates contemporâneos a partir da crítica da ciência iluminista – aquela de Malinowski – forçosamente remete aos componentes subjetivos, afetivos e existenciais envolvidos na relação com a alteridade – seja ela dada, seja ela construída. Este é um esforço de objetivação, e se ele envolve o antropólogo que também é o autor, é porque o conhecimento só se objetiva em pessoas de carne e osso situadas em diferentes posições sociológicas. Estas devem ser convidadas da pesquisa e não incômodas hóspedes a serem escondidas constrangedoramente num quarto sombrio. Neste sentido, a recomendação de Malinowski de que o antropólogo deve expor de forma clara, honesta e sincera a forma como foi feito o trabalho segue sendo a principal luz da antropologia que leva a sério sua tradição empírica, mas que incorpora as problematizações contemporâneas trazidas pela consciência hermenêutica impostas nas últimas décadas, dentre ela, o gênero dos pesquisadores e dos nativos, que, como se sabe, tem feito grande diferença em todas as etapas do trabalho: desde a escolha dos temas de pesquisa, passando pelas interações no trabalho de campo, até a própria aceitação do texto final pela comunidade acadêmica. Não me deterei nesses aspectos aqui, mas há uma bibliografia instigante neste

sentido, e, aos poucos, começamos a falar dessas diferenças e desigualdades – referentes aos diversos marcadores sociais dos antropólogos e antropólogas.²

As emoções, sempre envolvidas no encontro do pesquisador ou da pesquisadora com seus nativos e/ou nativas, interessam à antropologia à medida que ultrapassam sua explicitação ao estilo confessional, seja nas conversas de bastidores, que cumprem uma função similar aos escritos no sentido íntimo malinowskiano, expresso em seu *segundo* diário, seja nas primeiras frases das monografias, como forma de aliviar o esforço que tal presença deve acarretar durante todo o trabalho. Essas relações interpessoais não podem ser descontextualizadas; são relações entre sujeitos sociais condicionados (e não, determinados) pelas formas como foram socializados, ainda que este condicionamento esteja longe de significar determinação ou reducionismo. Claudia Fonseca (1999) alerta para o bom uso do método – mesmo quando se trabalha com apenas um informante – que deve sempre fazer *enquadramentos*, ou seja, analisar as interações e os sujeitos envolvidos no diálogo de forma socialmente contextualizada.

Num texto dos anos 80, Ruth Cardoso também alertava para os riscos de um mau entendimento do que seria a assim chamada valorização da subjetividade:

A relação intersubjetiva não é o encontro de indivíduos autônomos e auto-suficientes: é uma comunicação simbólica que supõe e repõe processos básicos responsáveis pela criação de significados e de grupos. É neste encontro entre pessoas, que se estranham e que fazem um movimento de aproximação, que se pode desvendar sentidos ocultos e explicitar relações desconhecidas. A prática da pesquisa que procura este tipo de contato preciso valoriza tanto a observação quanto a participação. Se a última é condição necessária para um contato onde afeto e razão se completam, a primeira fornece a medida das coisas. Observar é contar, descrever e situar os fatos únicos

² Como, por exemplo, o seminal estudo de Anette Weiner (1983) e os livros organizados por Tereza del Valle (1997) e Ruth Behar e Deborah Gordon (1995).

e os cotidianos, construindo cadeias de significação. Este modo de observar supõe, como vimos, um investimento do observador na análise do seu próprio olhar. Para conseguir esta façanha sem se perder entrando pela psicanálise amadorística, é preciso ancorar as relações pessoais em seus contextos e estudar as condições sociais de produção dos discursos. Do entrevistador e do entrevistado (CARDOSO, 1986 : 103, grifos meus).

A autora escreve este texto no auge da popularidade da observação participante nas ciências sociais, advertindo para vários riscos que o “encantamento” com a intersubjetividade pode acarretar em prejuízo dos objetivos mais amplos das ciências sociais. O risco de cair no que ela chama de *psicanálise amadorística*, em meu trabalho, foi real e bastante tentador, em parte, pela proximidade que a escuta etnográfica guarda com o método psicanalítico, em parte, pela própria associação que muitos de meus informantes faziam entre antropologia e psicologia. Explico melhor: em algumas situações, sobretudo na etnografia que fiz no hospital e nas entrevistas com médicos, fui classificada pelos nativos, pacientes, médicos, auxiliares, como psicóloga, em função de meu comportamento pouco interventivo - raro no meio hospital - e de uma postura que chamo aqui de “receptiva” - de falas, de desabaços, de pedidos de favores, etc -, atributo próprio da observação participante. Creio que esta postura, correspondente ao nosso dever de ofício antropológico, pouco sentido faz para usuários do serviço de saúde, bem como boa parte dos profissionais que atuam neste âmbito, dado o lugar de pouca expressividade que nossa profissão encontra no campo acadêmico e na vida social em geral. Assim, creio que a tendência a sermos classificados como *meio psicólogos* deve-se a uma certa proximidade entre o dever de entender a lógica do paciente, que caracteriza boa parte das orientações no campo da psicologia, e, mais particularmente, às correntes psicanalistas, já que estas se caracterizam pela escuta atenta do analisando por parte de seu analista (na clínica), na busca de sua própria lógica psíquica. Embora haja consideráveis pontos bastante divergentes entre um ofício e outro, o rechaço a uma pos-

tura valorativa da alteridade, representada tanto pelo analisando quanto pelos nossos nativos, me parece ser um ponto comum significativo ao aproximar a escuta sócio-cultural da escuta psicanalítica. Talvez por esta similaridade, fui conduzida por meus informantes a pensar sobre os pontos em comum entre estes dois ofícios, não raro confundidos pelos nativos, seja em situações de entrevista, seja nas conversas informais e na observação propriamente dita. Uma situação particularmente emblemática neste sentido eu vivenciei na maternidade, onde acompanhava um casal cuja mulher estava na primeira fase do trabalho de parto. Ela e o marido trocavam idéias à meia voz, olhando para mim, até que ele me inquiriu: *Afinal, o que é que você é mesmo? Parturiente, não é, enfermeira, também não* [já que eu mostrava minha ignorância diante dos procedimentos e técnicas.] *Médica, não pode ser, fica aqui conversando com a gente... Doutoranda, também não... Em vez de perguntar, fica ouvindo a gente. Aposto que é psicóloga!* (Diário de Campo, julho de 2000).

4 Aldeias e movimentos

Os antropólogos não estudam as aldeias, mas nas aldeias, conforme sugere Geertz. De certa forma, é isso que dizia Malinowski quando recomendava ao antropólogo que fosse para sua aventura munido de questões e que fizesse a observação participante tendo-as sempre em mente. Como o objetivo da pesquisa era compreender o movimento social, suas práticas e seu ideário, minha aldeia é este movimento, objeto fluido e dinâmico por definição. Daí alguns autores falarem em redes ou *teias de movimentos*:

As teias de movimentos abrangem mais do que suas organizações e seus membros ativos, elas incluem participantes ocasionais de eventos e ações e simpatizantes e colaboradores de ONGs, partidos políticos, universidades, outras instituições culturais e convencionalmente políticas, a Igreja, o Estado que (ao menos parcialmente) apóia um determinado objetivo do movimento e ajuda a difundir seus discursos e demandas dentro e

contra as instituições e culturas políticas dominantes, (Alvarez *et al.*, 1999:37.)

A partir desta noção, pensei em recortar meu objeto de pesquisa de forma quase surrealista, trabalhando com dados de três etnografias fundamentais: a etnografia de uma instituição hospitalar reconhecida pelo movimento como "humanizada", a etnografia de dois cursos de capacitação de parteiras ditas tradicionais, feitas por um dos grupos feministas, que faz parte do movimento, e, ainda, a etnografia do movimento social institucional (seus rituais, seu cotidiano) com forte ênfase no que chamo de Grupo Local, do qual eu fazia parte. Essas três etnografias eram os pontos etnográficos da pesquisa, mas estavam articulados (em rede ou em teias) entre si a partir do ideário do Parto Humanizado. O resultado foi um texto que busca articular dados destas três etnografias, uma vez que estas funcionam a partir da noção de teias de movimentos, articuladas por vários fios, entre elas: pessoas, livros, idéias, experiências, instituições.

Vários autores, sobretudo nos anos 90, debateram intensamente os fluxos e refluxos dos movimentos sociais, sobretudo especialmente na América Latina, procurando desvendar o porquê destes ciclos, em contextos que, a princípio, lhes seriam mais favoráveis à democratização das sociedades latino-americanas, recém-saídas das ditaduras militares dos anos 70 (Jacobi, 1989 e Krischke, 1992). Em que pese a complexidade do debate acerca das causas destas dinâmicas, certo é que, quem se dedica a estudar movimentos e lutas sociais, se depara com a instabilidade própria destas ações coletivas. Alberto Mellucci (2001), tendo por foco movimentos sociais europeus, considera que, mesmo nos períodos de refluxo, as idéias e valores dos movimentos estão submersas na vida social, podendo reaparecer a qualquer momento em conjunturas específicas. Tal idéia foi muito útil para mim, pois permitiu enfrentar o drama de ver o Grupo Local – um dos espaços cruciais da pesquisa – passar de um "pico" a uma "queda", entre os anos de 2001 e de 2003,

ano em que eu ia começar a escrever, quando já dedicava menos tempo e energia ao *ativismo observante*. De certa forma, tal esvaziamento poderia ser útil a um necessário distanciamento concreto, de minha parte, do grupo, mas de outro, trazia temores ligados ao fato de eu ter “perdido” um dos universos da pesquisa. Qual o significado da fugacidade deste grupo? Processo similar – embora mais drástico – foi vivido por Miriam Grossi em sua pesquisa feita entre um grupo feminista gaúcho, na década de 80, o qual praticamente havia desaparecido quando ela dirigiu-se ao grupo com vistas a desenvolver sua pesquisa:

É em torno da angústia, experimentada durante esta primeira semana porque meu objeto não existia mais, que eu decidi estudar o grupo, as militantes e o desfocamento do feminismo. Tomada por um sentimento de vazio, do “nada”, de ausência e de morte, eu comecei a construir meu objeto (GROSSI, 1988: 14).

Apesar da tal sensação ser similar, trabalhei tendo em vista a particularidade assinalada acima dos movimentos sociais e ações coletivas. Embora muitos desapareçam ao longo do trabalho de campo, por terem sido *infinitos enquanto duraram* e assim se constituíram em aldeias, para as quais o antropólogo ou a antropóloga pode trazer suas questões. Assim terá garantido seu valor epistemológico. É que os objetos da antropologia não são ‘os nativos’ de uma tribo ou grupo, mas as questões que lançamos sobre estes, como, oportunamente, lembra Paula Montero (1998: 75):

Esta maneira de chamar ‘sujeito e objeto’ é uma ilusão, esta polaridade é ruim, porque não existe objeto. Os antropólogos pensam sobre problemas, questões, quando falamos objeto parece que este está lá e vamos até ele. Negro não é objeto, índio não é objeto, mulher não é objeto, movimento social não é objeto: os objetos da Antropologia são questões e problemas. (grifos meus)

Assim, contrariando minhas expectativas iniciais, ao invés de fazer observação participante em endereços fixos e entrevistas em territórios domésticos, fui obrigada a correr atrás (por

vezes literalmente) dos ativistas do movimento. Inicialmente, pretendia trabalhar com entrevistas na perspectiva de história de vida, em locais supostamente mais adequados para isso, mas a dificuldade de encontrar horários para os encontros era grande, e não sem surpresa me vi correndo atrás destas pessoas nos lugares mais banais ou mais inesperados, em busca de respostas a um conjunto grande de questões. Enfim, em um determinado momento, cheguei à conclusão de que mais significativas vinham sendo as observações e conversas informais e me satisfiz com entrevistas mais pontuais e informativas, deslocando a metodologia para a observação participante, a partir da qual tive acesso às histórias de conversão ao Parto Humanizado, por parte dos ativistas, que foram reveladoras de um aspecto fundamental na adesão das pessoas ao movimento.

O caráter mambembe da minha pesquisa foi também vivenciado por Alinne Bonetti (2000) em sua pesquisa sobre as promotoras legais populares de Porto Alegre. Ela conta que, ao contrário de suas expectativas iniciais, formuladas a partir da literatura antropológica desenvolvida com classes populares, tais mulheres quase nunca eram encontradas em suas casas. Elas passavam o dia inteiro na rua, sendo suas casas o lugar mais improvável de encontrá-las. As conversas, então, foram feitas sempre no espaço público, na própria ONG que sediava o trabalho, no salão paroquial, entre assembléias, lanche e reuniões.

A condição mambembe da pesquisadora foi vivenciada e analisada por Carmen Rial (1990) em um contexto bem diferente do anterior. Ao pesquisar o universo dos *fast-foods* em algumas cidades de vários países, incorporou a precariedade do tempo de seus nativos, consumidores de comidas rápidas, ao seu método de pesquisa, tendo de se adaptar aos seus hábitos:

Penso que agir de outra forma teria significado não estar a altura de captar uma das principais características do objeto [de pesquisa]: a mudança radical que este significava em comparação aos espaços precedentes, sua mobilidade, a circulação constante que nele se realizava, o permanente nomadismo de seus freqüentadores (RIAL, 1990).

A adequação das pesquisadoras aos ritmos e espaços de seus nativos é vista, assim, como necessária, dados os propósitos da antropologia, constituindo o que Carmen Rial chamou de '*flânerie méthodologique*', nome adequado para pensar, em parte, a minha adaptação às lideranças do Parto Humanizado. Um movimento social como o da humanização do parto, protagonizado por profissionais da área da saúde, em grande parte médicos, também conta com uma dinâmica acentuada de deslocamentos que, de alguma forma, eu pude acompanhar nos eventos. Na observação do Grupo Local de Florianópolis pude perceber o quanto esta dinâmica é comum entre estes protagonistas – daí a característica nômade do trabalho de campo.

5 O lugar da antropóloga

Nos espaços do Movimento (congressos, reuniões, sociabilidades cotidianas), eu era vista como ativista, e a familiaridade era maior, mas eu tinha certa clareza, desde o primeiro evento do qual participei, das diferenças que separavam meu lugar como pesquisadora e das vicissitudes de atuar numa instância participativa/militante. Certamente, em muitos momentos, as fronteiras entre ativistas e pesquisadora se dissolveram, e não adiantaram os textos lidos e conselhos recebidos acerca dos riscos da participação observante: o campo *puxava* a minha atuação a tal ponto que, diante de algumas iniciativas de não-participação ativa, eu era incentivada por alguns colegas até mesmo a *liderar* o Grupo Local, chamando reuniões, estabelecendo contatos entre as pessoas.

Já a observação feita na Maternidade teve outros contornos e envolvimento. Ela foi feita durante um período de nove meses, no qual tive acesso ao Centro Obstétrico do Hospital, ao alojamento conjunto, curso para casais grávidos e demais espaços contíguos da Maternidade. Neste contexto, a alteridade estava bem demarcada – eu não era médica, nem enfermeira, nem parturiente, nem acompanhante; eu ocupava um lugar de

estrangeira dentro de um espaço que desconhecia, embora compartilhasse com os/as usuárias de seu significado social, uma instituição nodal da modernidade, um lugar de subordinação dos leigos aos saberes e poderes médicos, uma fonte de medos, temores, mas também de expectativas, alívio e – caso da maternidade – alegrias.

As questões ligadas à subjetividade nesse espaço tinham relações com o evento do parto propriamente dito, seu caráter ritual, sua dimensão extraordinária, sua excepcionalidade. Embora eu já tivesse certa familiaridade com situações de parto – tinha dado à luz a duas crianças e desenvolvido outras pesquisas sobre o assunto anteriormente. Mas, como cientista social, vivi todo o estranhamento que uma pessoa leiga pode sofrer quando entra num mundo que não é o do seu cotidiano – um mundo de aventais, máscaras, injeções, tubos, prescrições, aparelhos, sangue. Um mundo que convive com as manifestações de dor, de medo, vergonha e de submissão, mas também que convive com o alívio, a alegria e o contentamento, propiciado pelos partos bem-sucedidos, ações estas que se sucedem numa temporalidade particular marcada por mudanças súbitas e radicais, da qual o momento da expulsão do bebê representado pela sua chegada ao mundo é o símbolo mais perfeito. Talvez essas fortes emoções tenham prejudicado a própria pesquisa, pois iniciei o trabalho de campo fazendo uma espécie de *etnografia selvagem*,³ prestando atenção a todas as coisas sem estabelecer parâmetros para a observação e ocupando uma posição liminar, entre aquela que observa e aquela que participa efetivamente do evento. Nesta posição, fui requisitada com grande frequência pelas parturientes e seus acompanhantes para levar recados a parentes que estavam na sala de espera.

3 A metáfora foi sugerida por Maria Luiza Heilbom, em conversa oral, para sublinhar a primeira entrada em um campo totalmente desconhecido, e diante do qual, ao invés de eu concentrar-me nas questões que arrolara como eixos da pesquisa, deixava-me envolver emocionalmente com parturientes e seus familiares de forma excessiva.

fazer telefonemas para amigos e parentes, levando notícias e recados ou, ainda, promovendo pequenos dribles nas regras locais, particularmente relativos à troca de acompanhantes ou ingestão de líquidos, dribles estes que eram feitos, em outras ocasiões, por membros da própria equipe.

Mas os maiores dilemas não se colocaram nos espaços do hospital, e, sim, no espaço do Grupo Local, que, por sua vez, reunia várias pessoas que trabalhavam no Hospital. Cabe registrar que a participação no Grupo Local foi fundamental para estreitar meus laços com pessoas que faziam parte de meu meio social, transformando-os em amigos. Entre eles, havia enfermeiras, psicólogas, médicos, alguns estudantes destas áreas, terapeutas corporais, umas mães e algumas gestantes que participavam de forma mais eventual. O processo de fortalecimento das relações foi ocorrendo gradualmente, mas passava pelo estabelecimento de vínculos afetivos que transcendiam as atividades-fins do Grupo, como, por exemplo, festas e encontros sociais, idas ao cinema, encontros na praia e em feiras de artesanato, em shows e bares. Se, no plano do movimento nacional, a minha identificação com as/os demais ativistas se estabelecia de uma forma mais profissional, era neste plano local que a dimensão afetiva se fazia presente. Esta afetividade se anunciava tanto em situações de encantamento quanto de rivalidade e antagonismo, que envolveram diferentes posicionamentos ligados a diferenças de gênero, geração e formação profissional. A construção subjetiva da alteridade foi processo penoso que levou a uma relutância de minha parte em incorporar à análise os dois anos de participação observante no Grupo Local, espaço que eu preferia reservar para a minha participação enquanto cidadã, mas que, a cada dia, eu passava a ver com olhos mais reflexivos e acadêmicos, colocando o próprio grupo em perspectiva.

Desde o início, era perceptivelmente ligada ao lugar e ao valor que a Antropologia tinha para o grupo, que fazia com que eu, ainda que na condição de mulher, estivesse em uma outra

posição que era diferente daquela ocupada pelas enfermeiras, também mulheres e também ativistas do Parto Humanizado. Cabe ressaltar que o campo da assistência ao parto é um campo até hoje marcado por forte divisão do trabalho e hierarquia entre médicos e enfermeiras, hierarquia esta que envolve dimensões de gênero (portanto, de poder), de formação (escolaridade), e, por vezes, de classe.⁴ E, neste contexto, de longa duração e forte persistência, mesmo naquele Grupo, eu podia perceber que – apesar de ser mulher como as enfermeiras, gozava de um prestígio maior do que as enfermeiras; mas, ao mesmo tempo, menor do que os médicos. Tributo este prestígio ao fato de ser vista como antropóloga. Seja nas reuniões, nos telefonemas, nas mensagens eletrônicas, escutava várias vezes variações sobre as falas que seguem:

*Tu podias conseguir o Museu de Antropologia para a gente fazer a palestra lá?
Eu gosto do povo das humanas!!
Nós podíamos chamar os teus colegas para debater com a gente?
Por que a gente não faz as reuniões lá na antropologia?
A [autora de um livro] é antropóloga também!!
Nós já temos várias antropólogas no grupo! (Diário de Campo, excertos, grifos meus)*

Embora eu fizesse questão de sublinhar que eu ainda não era antropóloga, mas sim, estudante de antropologia, já que minha formação anterior não era na área, meus – já então amigos/as – seguiam me tratando como antropóloga. Naquela ocasião, a outra antropóloga do grupo era minha orientadora, que também participava de algumas reuniões, e sua participação era motivo de grande orgulho para o grupo. Creio que tal valorização foi simultânea, também, ao prestígio que vinha adquirindo, no âmbito do movimento nacional (e no Grupo Local) a importância de uma

⁴ Esta longa trajetória de tensões e disputas no campo da assistência ao parto, bem conhecida da história social das mulheres, eu desenvolvi num dos capítulos da tese, fortemente influenciada pela sua atualidade, expressa, entre outros aspectos, pela própria etnografia do grupo (Tornquist, 2004).

antropóloga norte-americana, que aderira ao Parto Humanizado e vinha participando cada vez mais do movimento. Tratava-se de uma das estudiosas pioneiras da antropologia do parto, que escrevera alguns livros questionando o ritual médico, patriarcal e intervencionista hegemônico na obstetrícia norte-americana. Desde o primeiro evento do qual participei, em 2000 até o ano de 2004, seu envolvimento com as pessoas do movimento foi crescendo a tal ponto que ela tornou-se, ao longo destes meses, amiga pessoal dos ativistas de movimento, incluindo algumas das pessoas do Grupo Local. Apesar de sua produção acadêmica ser conhecida por algumas lideranças do movimento, nenhuma de suas obras havia sido traduzida para o português; assim, sua faceta mais conhecida era a de militante. Dotada de uma grande capacidade de comunicação, extremamente carismática e gentil, ela também era associada ao mundo do xamanismo, no qual tinha algumas experiências (rituais Wicca, Santo Daime, Temazcal, etc.), segundo costumava relatar. Ela era uma das muitas lideranças que, em seus testemunhos, falava da conversão à humanização, enfatizando aspectos espirituais, fazendo coro com as demais narrativas sobre o tema da adesão. Se, no Grupo Local, anteriormente, já havia um lugar de prestígio prévio para a Antropologia, a presença desta antropóloga, chamada de *estrela do movimento*, certamente contribuiu para a reiteração do personagem antropólogo/a como pessoas alternativas, adeptos de práticas e crenças exóticas, sejam indígenas ou orientais, xamãs, mestres orientais. A Antropologia é pouco vista como um campo de conhecimento, em moldes acadêmicos, mas antes, como sinônimo de xamanismo e exotismo. Rituais, velas, mantras, preces, incensos, cantigas, danças, respirações e exercícios não-ocidentais seriam nossa especialidade, daí a mística que envolvia a Antropologia em um grupo mobilizado pela crítica aos costumes ocidentais. Neste sentido, eu frustrava as expectativas do grupo, pois pouco entendia destes rituais tanto quanto eles. Com o sentimento desconfortável de contrariar expectativas dos nativos mais uma vez (tal como

na maternidade), era vista com certa desconfiança diante de Mabel, uma participante não-antropóloga do Grupo Local, bem mais versada nas práticas neo-xamânicas e ostentando um conjunto de diacríticos que, na visão do grupo, compunham o estilo antropológico típico, esperado pelo Grupo: uso de roupas e adereços indianos, colares indígenas, conhecimento de mantras e mestres de espiritualidades alternativas. Devo dizer que esta era uma visão com a qual eu compartilhara, até alguns anos atrás, antes de aproximar-me definitivamente da Antropologia na universidade, e que corresponde a um imaginário que circula, pelo menos nos *campi* universitários, daqueles que estudam povos não ocidentais. A noção de natureza (parto natural/parto fisiológico/parto humanizado) é o ponto consensual para o movimento, e a Antropologia aparece, neste contexto, como sendo a ciência que estuda os povos menos civilizados, com seus costumes exóticos, seu maior respeito e conhecimento dos instintos e mais próximos da *Natureza*. Trata-se, portanto, de uma Antropologia a partir da qual se estuda a dimensão animal, selvagem, não-cultivada do ser humano, e então, humanização do parto é, sobretudo a sua 'animalização', uma espécie de retorno a momentos menos contaminados pela *Civilização Ocidental*.

Diante deste lugar – certamente de prestígio – da Antropologia no Grupo Local, e da minha dificuldade de corresponder plenamente à expectativa do grupo, acabei assumindo uma postura de timidez, que só desaparecia quando havia atividades concretas para serem feitas, como fazer atas de reuniões, *folders* e textos, colar cartazes, dar telefonemas, dobrar certificados e encaminhá-los pelo correio, carregar murais, servir água aos palestrantes, etc. Nestas ocasiões, a aprendiz de antropóloga e feminista (outra forma como era vista pelo grupo, uma vez que fazia parte de um grupo de pesquisa diretamente vinculado ao feminismo e como eu própria gostava de me auto-identificar, partilhando esta identidade com algumas colegas do Grupo), cedia lugar à ativista disciplinada, muito próxima a uma secretária executiva. Um papel que, segundo alguns relatos recentes de

colegas antropólogas, como Soraya Fleischer (2005) e Ângela Sacchi (2005) e minha experiência anterior,⁵ parece ser muito comum aos pesquisadores das áreas de ciências humanas. Mas 'esconder-se' no ativismo – que fazia parte da observação participante a que eu me permitia – não eliminava os conflitos, apenas os colocava em outro plano. Entre os conflitos persistentes, estava minha dificuldade em aderir sem críticas à divisão sexual do trabalho que se instalara no grupo, sobretudo a partir da organização de atividades em torno da lei do Acompanhante, que requeria reuniões com autoridades e entrevistas na televisão (tarefa prontamente assumida pelos médicos do grupo) até a confecção de panfletos e faixas para a divulgação da referida lei à população. Ironicamente, após panfletar até a exaustão num *Oito de Março* extremamente quente no centro da saúde, junto com a grande maioria das mulheres do Grupo, encontrei os companheiros médicos sentados em torno de fumegantes cafezinhos, em um shopping bem climatizado, ao lado da Universidade, algumas horas depois da atividade do Grupo. Curiosa e sintomaticamente, eles sequer haviam agendado a atividade, e pouco se interessaram pelos meus comentários, a princípio, entusiasmados acerca do sucesso da atividade de rua. Não foi sem sentimento de indignação que tive que processar o fato que, a mim, no primeiro momento, parecia contraditório com o cada vez mais utilizado conceito de *empoderamento das mulheres*, tão usual na gramática nativa e tão celebrado nos discursos dos médicos humanizados. Na verdade, fui solitária em minha indignação, não compartilhada explicitamente por (quase) ninguém do Grupo, nem mesmo minhas esbaforidas colegas de panfletação.⁶ Mais tarde, e não sem grande custo subjetivo, pude compreender, efetivamente, que tal conceito (empoderamento

5 Conforme a experiência de Ana Beatriz Bahia, citada em Franzoni e Tornquist (1998).

6 Na verdade, duas companheiras compartilharam comigo, em parte, a sensação de divisão do trabalho; eram, justamente, as que estavam fazendo trabalhos de pesquisa em antropologia e/ou relações de gênero.

das mulheres, e mesmo, "feminismo") tinha um sentido muito peculiar no Grupo Local, e que não estava relacionado ao meu ideário feminista-igualitário. Repousava, antes, num feminismo essencialista, que atribuía positividade às tarefas femininas sem problematizar a divisão sexual do trabalho – inclusive hospitalar – e que fazia eco à noção de que as mulheres deveriam *recuperar seus instintos selvagens*, capazes de lhes *devolver o poder de dar a luz de forma* natural ou humanizada, poder este que lhes fora confiscado pela medicina moderna.

Ali, efetivamente, estava vivendo a experiência mais radical do trabalho antropológico: meus descontroles, minhas inquietudes, minha ansiedade, minhas simpatias. Meus afetos não eram, afinal, os penetras da pesquisa, mas sim, os seus mais esperados convidados, que me exigiram colocar em prática os tais enquadramentos sociológicos e exercitar o desejável estranhamento, tendo em vista, de um lado, províncias onde os significados nos eram comuns e, de outro, espaços nos quais ficava claro que eu não era uma pessoa da área médica, e que esta área confere sentidos específicos à antropologia, ao poder feminino, à idéia mesma de humanização.

Os trabalhos sobre assistência ao parto, obstetrícia e *medicina da mulher* analisam as intrínsecas relações entre gênero e ciências médicas, mostrando o quanto o olhar médico moderno esteve informado por visões patriarcais, reprodutoras da noção de feminilidade essencialmente histórica, frágil, passiva e incapaz, conforme mostram os estudos de Emily Martin (1986), Thomas Laqueur (1992) e Fabíola Rhoden (2001), entre outras, mostrando a centralidade do discurso médico na constituição desta imagem do corpo feminino, e, por conseqüência, dentro da tradição essencialista e essencializante da medicina moderna. Mas, se para mim, havia uma correlação clara entre esta história (bem conhecida dos ativistas) e a forma de organização do grupo, esta era apenas a minha concepção particular – não a do Grupo. Aos poucos, e simultaneamente às minhas leituras acerca da história da assistência ao parto, percebia o quanto o próprio

Grupo – e também a Rede Nacional – era parte desta história, e, como tal, reproduzia a divisão sexual do trabalho em suas formas de organização, de forma não contraditória (embora, para mim, assim parecesse) às noções de empoderamento e direitos da mulher que constituem o ideário do Parto Humanizado.

Ao mesmo tempo em que estava familiarizada com muito do que o grupo fazia e vivia (os espaços e os formatos das reuniões, as roupas e adereços, o linguajar, os valores, enfim), quanto mais avançava na leitura do Diário, à luz da literatura antropológica e da interlocução com minhas colegas de estudos de gênero, cada vez mais me sentia desconfortável diante de subentendidos, comentários subliminares, piadas, idéias e valores da maioria do grupo. Achava que não podia explicitar estes desconfortos – muitos deles, levei tempo para compreender – sendo que, por vezes, me vi em situações de conflito com alguns de meus informantes privilegiados. Foi então que passei a problematizar de forma mais profunda essa situação, enquanto relação intersubjetiva na qual identidades e representações estavam em jogo.

Relutei, em demasia, a considerar este espaço como sendo um espaço privilegiado da pesquisa, em função das tensões decorrentes dos conflitos, da instabilidade do grupo e de um certo sentimento de traição ao Grupo, já que vinha colocando em perspectiva certas idéias centrais do ideário da humanização e, cada vez mais, o “fantasma do retorno” me rondava, sem tréguas. Se eu decidisse abrir mão das observações e da participação neste grupo certamente teria perdido o que havia de melhor (e, por isso, o mais visceral) de meu campo, e tal fato foi densamente discutido no grupo de pesquisa do qual participava, à época, em minha universidade. Eu também já sabia, na teoria, que era no trabalho com nossos “outros” mais familiares, no processo e estranhamento do familiar que nos deparamos com as questões emocionais que se impõem com veemência, mas daí assumir este desafio subjetiva e emocionalmente, era outra coisa, bem diferente. Não se trata, em meu entender, de uma questão cog-

nitiva ou racional, esta, de “chocar-se com o outro”, mas sim, uma questão subjetiva que, para poder ser transformada em interpretação e inserida tem enquadramento, exige um grande esforço. O que passa é que nas relações interpessoais me deparei com fortes emoções e envoltimentos densos, que podem ser elaborados subjetivamente e enquadrados na análise, mas que, para isso, exigem um enorme esforço de distanciamento de nossas próprias categorias de entendimento.

Entre esses fortes sentimentos e densas emoções, o sentimento erótico e/ou amoroso é um dos que tem sido, ainda que timidamente, abordado por alguns antropólogos e antropólogas, chamando atenção para a real possibilidade de encantamento erótico com a alteridade, seja ela dada, seja ela construída. Tal situação não é nova no *métier*, como bem argumenta Roque Laraia (1997) ao mostrar como tal preocupação já estava explicitada no Código de Ética informal, que orientou o trabalho dos pioneiros no Brasil. Junto a outros dois importantes itens, tal Código recomenda a postura de evitação de contato sexual com os informantes, o que faz com que pensemos que, efetivamente, a possibilidade de envolvimento amoroso e/ou sexual com os nativos e/ou nativas também andou atormentando as consciências de nossos antecessores em suas expedições em busca da alteridade. O que, no entanto, há de novo, talvez, nos dias atuais, é que a subjetividade – no caso, ligada à sexualidade dos envolvidos no trabalho de campo – não precisa mais ser vista como um incômodo intruso, mas uma convidada a ser analisada, como tão bem sugerem Don Kullik e Margaret Wilson (1995). Embora eu tenha vivenciado situações deste tipo, não me deterei neste momento sobre elas, mas sim, a outras, já insinuadas em parágrafos anteriores: estes sentimentos menos nobres do que o encanto e o desejo, como rechaço, raiva e indiferença, que, na trilha das confissões íntimas de Malinowski, vêm a falar do impacto psíquico e do envolvimento da pessoa que pesquisa com seus informantes e universo de estudo. Em meu trabalho de campo, vários destes sentimentos ruins se

colocaram no meio do caminho: raiva e indignação diante de situações reveladoras do poder médico e da subordinação das mulheres, que, em meu entender – e apenas em meu entender, já que as demais ativistas não compartilhavam efetivamente de meus sentimentos – entrariam em contradição com o ideário do movimento. Foi só ao me distanciar e elaborar, subjetivamente, os sentidos do ideário para o Grupo Local, que a ativista cedeu, enfim – e creio que, definitivamente – à antropóloga. A elaboração destes dados etnográficos – marcados pela subjetividade – teve desdobramentos teóricos importantes no trabalho como um todo, pois apontavam, como antes sugeri, para a reprodução de um conjunto de valores e relações constitutivos do campo da assistência ao parto em meio hospitalar, nos quais as noções de natureza feminina e superioridade do saber médico são ressemantizados sem colocar em cheque as bases do paradigma biomédico.

6 Considerações finais

Auto-exorcismo é o termo cunhado por Da Matta (1982) sobre a tendência contemporânea da antropologia se voltar para a nossa própria sociedade, pois o que se deseja é descobrir o exótico no que está petrificado dentro de nós pela reificação e pelos mecanismos de legitimação. É que o envolvimento com o 'campo' não passa apenas pela observação participante ou, em algumas situações, pela chamada *participação observante* (DURHAM, 1986) num sentido racional ou mental, mas, sobretudo, pelo processo de deixar-se afetar por ele, como sugere Jeanne Favret-Saada (1988). Neste sentido, a já citada etnografia selvagem coloca-se como uma etapa e, quiçá, uma dimensão permanente do trabalho antropológico o qual, no entanto, deve ser elaborada a partir de procedimentos de distanciamento, que envolvem, em meu entender, a construção de uma narrativa oral, de um lado, nas interlocuções que estabelecemos com colegas e orientadores, nos diversos espaços de troca em que circulamos,

bem como na elaboração de uma primeira narrativa escrita, que é o Diário de Campo. Miriam Grossi (1992) sugere que façamos um diário de campo com duas partes: uma dedicada à escrita de dados mais descritivos de nossa observação, outra destinada a um registro mais impressionista, mais conectado com a subjetividade do pesquisador que merece ser, também, analisada. Sem pretender estabelecer uma impossível ruptura radical entre dados objetivos e dados subjetivos, a proposta vem a consagrar um espaço importante na reflexão antropológica acerca do impacto psíquico que o trabalho de campo nos aporta, e que, tanto quanto os dados mais "objetivos", é parte do trabalho de campo. Creio que este singelo conselho metodológico facilita, efetivamente, a necessária auto-análise do antropólogo e de sua subjetividade, conforme postula o antropólogo René Lourau, reportado por Grossi (2003).

Provavelmente por isso, há momentos de inevitável apreensão e tensão, pois se trata de *colocar na roda* um trabalho ainda inconcluso, e, em geral, feito quando estamos ainda em meio à nossa imersão no campo: estas formas de elaboração nas quais a fala e a escrita contribuíram, fortemente, pelo menos em meu caso, para aprofundar o processo de estranhamento e alavancar a análise sociológica de todos os nativos, ou seja, perceber as pessoas de carne e osso como sujeitos sociais – inclusive eu mesma.

Se, durante o trabalho de campo, deixar-se envolver, entregar, afetar, é um ponto fundamental, há que se retomar o trabalho de tradução desta experiência de campo, elaborando a experiência que passou pelo corpo, pela psiquê, pelas emoções, pelos sonhos. O fato de termos efetivamente "mergulhado" no campo, inevitavelmente, traz ao nosso inconsciente elementos ricos, instigantes e mesmo impactantes que povoam inclusive nossos momentos de repouso, fazendo-se presentes nos sonhos. Tal aspecto tem sido alvo de alguns trabalhos instigantes, como os que foram compilados por David Young e Guy Goulet (1994), bem como o já citado trabalho de Jeanne Favret-Saada

(1988) e mostram o quanto o impacto psíquico se fez presente na subjetividade do antropólogo, de diferentes maneiras e em diferentes esferas, particularmente nas situações em que os nativos sonham e falam destes sonhos insistentemente aos pesquisadores. Em meu caso particular, produzi vários sonhos envolvendo alguns de meus informantes – notadamente aquele com quem havia estabelecido relações mais fortes, particularmente marcadas por sentimentos de indignação, desacordo, e, em alguns momentos, de raiva. Os sonhos foram momentos fundamentais na minha auto-análise, a partir da constatação da visceralidade com que me envolvera com os informantes, particularmente os do Grupo Local. Neste caso, o plano inconsciente manifesto pelos sonhos incentivou-me a fazer uma reflexão cautelosa, seja no plano pessoal da psicanálise,⁷ seja no plano da antropologia, e só puderam ser compreendidos a partir de um esforço significativo de fazer os enquadramentos sociológicos tanto do informante quanto de mim própria.

Como resultado, além do texto final que pretende refinar o debate sobre, neste caso, um movimento social e sobre o parto na contemporaneidade, resta a aquisição de um novo olhar – também este, mais “refinado”, mais “treinado”, para perceber a alteridade naquilo que é familiar, mas, também, numa certa dose de desilusão, de perda de algumas das referências iniciais que, como citei no início, faziam parte de meu próprio cotidiano. O que traz à cena o tema do risco, levantado ao início: como manter a fé em certos ideais, que caracteriza o engajamento político, tendo introduzido o relativismo no olhar que construímos por dever de ofício? Neste sentido, acredito que o processo de relativização do que nos é familiar é, efetivamente, um processo de desenraizamento permanente, situação que nos

⁷ Durante o período da tese, eu estava fazendo análise, motivada por questões existenciais, a princípio, não relacionadas com a tese. No entanto, à medida que me sentia profundamente afetada pelas emoções em campo, e que elas passaram a se manifestar nos sonhos, aportei estes sonhos ao divã, o que certamente facilitou meu processo de estranhamento dos informantes.

aproxima dos imigrantes e viajantes que, após mudarem de endereço (lugar sobretudo simbólico), vivem permanentemente em estado de liminaridade, fruto de um deslocamento contínuo e perpétuo para o qual devemos nos formar – e nos conformar. Deste deslocamento contínuo e radical, precisamos seguir conversando, incorporando as vicissitudes que a consciência hermenêutica contemporânea colocou em cena. Aprender o ofício do antropólogo e da antropóloga foi, para mim, além de aprender a conviver com a errância, perder ilusões e seguir viajando sem elas.

Referências bibliográficas

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

BEHAR, Ruth; GORDON, Deborah (ed.). *Women writing cultures*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1995.

BOURDIEU, P. “Marginalia. Algumas notas adicionais sobre o Dom”. *Mana Estudos de Antropologia Social*, 2 (2). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996, p.7-20.

BONETTI, Alinne. *Entre feministas e mulheristas: uma etnografia sobre Promotoras Legais Populares e novas configurações da participação política feminina popular em Porto Alegre*. Florianópolis: UFSC, 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, 2000.

BRASÍLIA. Senado Federal. *Lei número 195/2003*. Dispõe sobre o direito das mulheres escolherem uma pessoa para lhes acompanhar durante o processo do parto.

CARDOSO, Ruth. “Aventuras do antropólogo em campo ou como escapar das armadilhas do método”. In: CARDOSO, R. (Org). *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, 95-106.

CRAPANZANO, Vicent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: Chicago University Press, 1985.

- DA MATTA, Roberto. *O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues*. Publicações do Programa de Antropologia Social do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1974.
- DEL VALLE, Tereza. *Gendered Anthropology*. London and New York: Routledge, 1997.
- DURHAM, Eunice. "A pesquisa antropológica com populações urbanas: Problemas e perspectivas". In: Cardoso, Ruth (org). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 17-38.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Antropología social*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1975.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. "Être Affecté". *Grachiva* 8, 1990, p.6.
- FLEISCHER, Soraya. *O "resgate" das parteiras tradicionais: um estudo sobre projetos de capacitação de parteiras no Pará*. Projeto de Doutorado em Antropologia Social. Porto Alegre, UFRGS, 2005.
- FLORIANÓPOLIS. Assembléia Legislativa do Estado de Santa Catarina. *Lei número 12.133/2002*. Dispõe sobre o direito das mulheres escolherem uma pessoa para lhes acompanhar durante o processo do parto.
- FONSECA, Cláudia. "Quando cada caso não é um caso". In: *Revista da Associação Nacional de Pesquisa em Educação*. São Paulo: ANPED, 10, jan-abril, 1999.
- FRANZONI, T e TORNQUIST, C.S. "ParabolicArmação: Tradição e modernidade no Sul da Ilha de Florianópolis". Florianópolis, 1998. Relatório de Pesquisa. Universidade do Estado de Santa Catarina. Mimeo.
- GROSSI, Miriam. *Trabalho de campo e subjetividade*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992.
- _____. *Discours sur les femmes battues*. Paris, 1988. Tese (Doutorado em Antropologia). Université Paris V.
- _____. "A dor da tese". Trabalho apresentado na IX RAM. Florianópolis, 2003.
- JACOBI, Pedro. *Movimentos sociais e políticas públicas*. São Paulo: Cortez, 1989.
- KRISCHKE, Paulo. "A desmobilização dos movimentos sociais no governo Collor: Dois argumentos e sua refutação (parcial)".

- Coletânea CBE: *Sociedade Civil e educação*. São Paulo: Papyrus, 1992.
- KULICK, Dan e WILSON, Margaret. *Taboo: identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London/New York: Routledge, 1995.
- LARAIA, Roque. Ética e antropologia. Algumas questões. In: LEITE, Ilka Boaventura. *Ética e estética na Antropologia*. Florianópolis: PPGAS/CNPq, 1997.
- MALINOWSKI, B. "Introdução: O assunto, o método e o objetivo desta investigação". In: MALINOWSKI. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1986.
- MARTIN, Emily. *The women in the body*. Boston: Beacon Books, 2001.
- MELLUCCI, Alberto. *A invenção do presente: Movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MONTERO, Paula. (Debate) SILVA, V. et al. *Antropologia e seus espelhos. A etnografia vista pelos observados*. São Paulo: USP, 1994.
- MINC, C. *Aprenda a fazer Movimento Ecológico*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Coleção Como Fazer).
- PACIORNIK, M. *Parto de cócoras. Aprenda a nascer com os índios*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- ROHDEN, Fabíola. *Uma ciência da diferença: Sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.
- RIAL, Carmen. *Le goût de l'image: Ça se passe comme ça chez les fast-foods: étude anthropologique de la restauration rapide*. Paris: Universidade de Paris. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de Paris V.
- SACCHI, Ângela. *Mulheres indígenas e organização política na Amazônia brasileira*. Comunicação apresentada na IX Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste (ABANNE), Manaus, 2005.
- SALEM, Tânia. "O individualismo libertário no imaginário social dos anos 60". *Revista Physis* 2 (1), 1991.
- TORNQUIST, Carmen Susana. *Parto e Poder: O movimento pela humanização do parto no Brasil*. Florianópolis: UFSC, 2004. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.