


Revisitando o campo: Autocrítica de uma antropóloga feminista**

 Cecilia M. B. Sardenberg***

Resumo

Neste trabalho, tenho como proposta refletir sobre os desafios postos para a produção de conhecimento na perspectiva da Antropologia Feminista, a partir de um exercício de autocrítica. Em especial, proponho-me a visitar minhas diferentes vivências e experiências no trabalho de campo, ao longo dos meus quase 40 anos como autodenominada antropóloga feminista, agora, é claro, com um novo olhar –o da maturidade–. Para tanto, apoio-me nos princípios das epistemologias feministas perspectivistas, procurando identificar e analisar de que forma e em que medida as interseções de gênero, raça, etnia, classe, geração e sexualidade, dentre outras, dentro dos contextos etnográficos distintos no tempo e no espaço em que atuei, demarcaram minha posicionalidade e persona no campo, promovendo –ou delimitando– meus encontros (ou desencontros) com meus interlocutores e interlocutoras na produção de um conhecimento que se quer antropológico e feminista. Neste exercício, revisito, assim, três momentos da minha trajetória: a) trabalhando na década de 1970 como assistente numa pesquisa com comunidades de origem portuguesa na região da Nova Inglaterra, nos Estados Unidos da América; b) atuando, nos anos 1980, como documentadora em um projeto voltado para jovens da periferia de Salvador, Bahia; e c) desenvolvendo pesquisa de campo nos anos 1990 com antigas operárias e operários da indústria têxtil baiana num contexto de trabalho engajado. Por fim, com base nessas reflexões autocríticas, procuro destacar alguns pontos que considero centrais para se pensar a construção de uma etnografia feminista na contemporaneidade.

Palavras chave

*antropologia reflexiva
gênero
interseccionalidades e
etnografia
etnografia feminista*

* À memória de M. Estelle Smith, minha mestra nas tramas do *fieldwork* e, à de Anthony ('Tony') Leeds, orientador e amigo, que me ajudou a entender: "fazer etnografia sem paixão, é fazer uma etnografia pela metade".

** Uma versão bastante elementar deste trabalho foi apresentada ao VIII Congresso Brasileiro de Sociologia, UNB, Brasília, 07-10/07/97, sob o título "Gênero e a Etnografia da Etnografia: A Antropóloga em Campo". Fui instigada a retomá-lo e avançar na discussão pelo convite do Coletivo de Antropólogas Feministas, a quem sou muito agradecida.

*** NEIM/UFBA

Introdução: Autocrítica em torno de um 'Fieldwork' nos Anos 1970

Era o início do verão de 1976 e eu, aluna de graduação em antropologia da Illinois State University-ISU, uma universidade do *Midwest* nos Estados Unidos da América do Norte, chegava à Provincetown, cidadezinha litorânea situada em Cape Cod, Massachusetts, pronta para enveredar pela minha primeira grande 'aventura antropológica'. Inspirada nas discussões então em pauta sobre a revivescência das identidades étnicas na sociedade americana e, valendo-me da boa vontade de uma antropóloga amiga com larga experiência, que aceitara levar-me para o campo como sua assistente e atuar como minha mentora, tinha como proposta estudar a comunidade de origem portuguesa da cidade. Para tanto, ia munida de todos os apetrechos então disponíveis para um *fieldwork*: gravador e muitas fitas, máquina fotográfica e de escrever, canetas, cadernetas de notas, muito papel.

Por certo, seguindo as recomendações para um bom 'trabalho de campo' nos manuais que havia encontrado, pesquisara a literatura disponível sobre portugueses na Nova Inglaterra e sobre 'etnicidade', questão central do estudo proposto, me debruçara demoradamente sobre mapas da área e havia me inteirado também da história local, tudo em preparação para a minha empreitada. Assim, sabia de antemão que durante os meses do verão –junho, julho e agosto no Hemisfério Norte– a cidadezinha que seria meu local de moradia e trabalho naqueles três meses tornava-se um movimentado ponto turístico para onde confluíam milhares de veranistas de todas as alçadas e artistas para entretê-los. Além disso, estava ciente de que por abrigar com bastante tolerância uma considerável população de homossexuais e lésbicas, Provincetown ganhava a fama de ser o 'paraíso gay' da costa leste dos Estados Unidos. No entanto, malgrado toda a bagagem e leituras, não estava preparada para lidar, tanto na prática quanto teoricamente, com as questões de gênero e sexualidade –a minha própria inclusive– que acabariam por se tornar elementos fundamentais no desenrolar da pesquisa.

Meu despreparo ficou evidente logo no meu primeiro passeio de reconhecimento pelas estreitas ruas da cidade. Caminhando sozinha, meio sem rumo e certamente com ares de quem é nova na cidade, não demorou muito para me ver alvo de uma 'cantada'. A iniciativa veio da parte de um indivíduo 'bem apessoado' de meia-idade (o dobro da minha na época), que se prontificou a me ajudar, segundo ele, pensando que eu estivesse perdida. Perdida propriamente eu não estava; mas acabei ficando bastante desconcertada quando, depois das primeiras trocas de palavras, ele foi logo perguntando: "Are you 'bi'?" (Você é 'bi?'). Ignorando o linguajar próprio do local em tempos de veraneio, não entendi do que se tratava. Em um primeiro momento pensei que o 'bi' da pergunta fosse a preposição 'by', o que não fazia muito sentido. Bastante proficiente em inglês na época sem, contudo, disfarçar um sotaque, imaginei então que ele me perguntara se eu era 'bilíngue' (bilingual) e fui respondendo que sim. Só mais tarde, no transcorrer da conversa que se seguiu, me dei conta de que o 'bi' em questão referia-se a '*bisexual*' (bissexual) e não necessariamente a 'bilíngue'. Mas isso só ficou transparente na medida em que o tal indivíduo ensaiava uma proposta de 'programa' – um programa não 'a dois' mas 'a três'–.

Fiquei cerca de três meses em Provincetown, não recebendo, porém, outras propostas semelhantes. Também não fui questionada quanto à minha orientação sexual, pelo menos não assim de maneira tão direta, durante o resto de minha estadia. Mas ser mulher jovem e descasada (eu estava separada de meu marido) num contexto em que a questão da sexualidade era a ordem do dia iria marcar profundamente minha primeira experiência como 'antropóloga em campo'.

De fato, hoje estou ciente de que ao lado da minha auto-afirmada condição de brasileira com ancestralidade portuguesa, ou seja, da minha própria etnicidade, as

intersecções de gênero, raça, classe, geração e estado conjugal, dentre outros marcadores sociais naquele contexto específico, foram fatores condicionantes, não apenas do meu trabalho de campo enquanto experiência social, mas, principalmente, na construção da minha persona, definindo assim o campo de possibilidades da pesquisa e, em consequência, direcionando em grande parte seus resultados. Em outras palavras, abriam-me algumas portas e fecharam-me outras, aproximaram-me mais de determinadas pessoas e grupos locais afastando-me, porém, de outros, dirigiram o meu olhar de observadora-participante para certos aspectos, certas nuances e facetas ofuscando a visão de outras. Enfim, minha posicionalidade em campo foi fator preponderante no tipo e qualidade do conhecimento que foi ali produzido, na medida em que demarcou os ‘encontros etnográficos’ possíveis naquele contexto.

Ressalto, porém, que quem se der ao trabalho de ler o que produzi a partir dessa experiência de campo (Sardenberg, 1976a; Sardenberg, 1976b) não encontrará qualquer tentativa de reflexão da minha parte quanto ao que revelei até o momento. Sem dúvida, na introdução à monografia sobre Provincetown (Sardenberg, 1976a), segui à risca os enunciados da ‘boa etnografia’ detalhando as condições em que a pesquisa foi realizada. Uma vez que meu interesse então recaía sobre a temática da etnicidade, discorri sobre a facilidade de entrosamento com a população de origem portuguesa local, entrosamento esse proporcionado, não apenas pelo fato de minha mentora ter familiares entre esses ‘nativos’ –sua mãe era de lá, a tia ainda morava na cidade, ficamos instaladas na casa de uma de suas primas– como também pela minha condição de brasileira de ancestrais portugueses. Mas não deixei claro (até mesmo porque não me apercebi) que, se por um lado isso me abriu caminhos, por outro, impôs restrições e limitações –principalmente dada a minha condição de mulher, jovem e descasada–. Percebo, porém, que foi precisamente a partir dessa perspectiva específica que, entre outras descobertas, pude apreender o relativamente rígido código de condutas então vigente (principalmente em tempos de veraneio) para aqueles e, sobretudo, aquelas consideradas parte da comunidade portuguesa da cidade, que contrastava com a suposta tolerância exibida em relação a outros segmentos da população local e de veranistas.

Na monografia elaborada sobre Provincetown (Sardenberg, 1976a), por exemplo, discorro sobre esses diferentes segmentos da população da cidade em tempos de verão, análise esta elaborada a partir de minhas conversas com o diretor do jornal local, ele também de ancestralidade portuguesa. Faz parte dessa análise a discussão sobre o referido código, também mencionado por uma outra interlocutora, antiga veranista que passou a morar e trabalhar na cidade, conforme relatei na monografia:

Although the casual visitor may gain the impression that in Provincetown one can behave as one pleases without censorship, there are appropriate behavioral codes to be followed according to the sector of the population with which one is identified. An occasional summer resident who took a job and Provincetown and became a permanent resident so confided: “When you come to Provincetown as a tourist you can do pretty much of anything, nobody cares. But after you start living here, you can’t go to those wild parties anymore, people in town will know all about it the day after.” She further stated that she had a few problems adjusting because of her view “of reality in Provincetown”. In her own words: “I was the one who was wrong, not the townspeople.” Group identification will usually determine the manner of dress one will follow, the beaches one will go to, the bars one will frequent, and, in general, the people one will interact with outside of simple business transactions. Once one associates with one group, one becomes ‘stigmatized’ so to speak, and will find it difficult to associate with other groups. I personally encountered this problem, since as an aspiring ethnographer, I was trying to gain access into all the different sectors of the population. I believe that the only way that I was able to be accepted

by all the different groups was by claiming association to none. Nevertheless, I had to follow the appropriate behavior of a 'native' (which is much stricter) so as to gain respect not only for myself as an individual, but also for my research. However, I did affirm my Portuguese ancestry when working with the Portuguese, since that made for easier acceptance into the group (Sardenberg, 1976a: 12-13).

Mas veja-se que omito na discussão o fato do conteúdo desse código não me ter sido enunciado por qualquer de meus interlocutores, sendo elaborado, ao invés, a partir da minha própria experiência. Melhor dizendo, desvendei os comportamentos considerados apropriados para mulheres na minha condição, ao me dar conta (através da prima de minha mentora) do 'disse-me-disse' que corria a solta entre a comunidade luso-açoriana em torno do que eu fazia (ou deixava de fazer), com quem andava e aonde ia nas minhas andanças. Cito aqui como exemplo minha participação numa manifestação a favor da 'liberdade de expressão' e da legalização do nudismo na praia de Truro, cidade vizinha à Provincetown. Apesar de ter ido acompanhada de gente da cidade e de ter sido uma das poucas pessoas presentes que se manteve vestida durante toda a demonstração, minha simples presença no evento causou muito a que falar. Igual problema causou minha relação com Albert (nome fictício) –um caso de amor e prova incontestada de que nossas subjetividades e aí, nossas sexualidades, estão sempre presentes no trabalho de campo–. Malgrado as mil e uma acrobacias que fizemos no sentido de termos encontros ditos 'amorosos' só fora da cidade, o simples fato de sermos vistos juntos (e, diga-se de passagem, nunca em situação comprometedoras) –ele, homem de meia-idade e eu, jovem mulher– era suficiente para deslanchar uma boa 'fofoca'.

Certamente, não foi à toa que, dentre a comunidade portuguesa, tive muito mais facilidade em encontrar homens dispostos a conversar comigo do que mulheres. Na verdade, vi-me constantemente assediada pelos homens dessa comunidade –os "*predatory males*", no dizer de Maureen Giovannini (1986)– por confundirem meu interesse em conversar com eles com interesse neles enquanto sujeitos sexuados, o que tornou praticamente impossível entrevista-los (a começar pelo fato de que só marcavam encontro comigo nos bares da cidade). Devido a esse comportamento dos homens, poucas mulheres mais velhas, particularmente as 'esposas', aceitavam conversar comigo. Eu era vista por algumas como possível '*femme fatale*', inclusive por estar então separada do meu marido. Por tudo isso, me identifiquei melhor com um grupo de jovens adultos da comunidade portuguesa, gente da minha faixa etária e que como eu abraçava causas sociais com paixão. Gente para quem eu não representava uma ameaça, nem um objeto a ser conquistado e com quem criei amizade para além do 'campo'.

Na época, esse grupo se via envolvido em embates da política local, contrapondo-se a interesses empresariais visando à construção de uma grande marina e o loteamento de praias vizinhas. Reside aí o fato de eu ter passado grande parte do meu tempo em Provincetown assistindo infundáveis reuniões no Town Hall e, depois, discutindo política nos bares e restaurantes da cidade, frequentados, sobretudo, por jovens adultos da comunidade local.

Restrições e expectativas diferentes impunham-se, porém, a quem aqui chamo de Ollie, que comigo integrava o time de estudantes-assistentes da pesquisa em questão. Para evitar que o grupo de pescadores que estudava levantasse qualquer dúvida sobre a sua preferência sexual, assim como precaver-se do assédio de veranistas atraídos pela fama da cidade, procurava sempre sair para a rua, à noite, acompanhado de uma mulher, geralmente eu.

Já nossa mentora –senhora de meia-idade, casada, e conhecida na comunidade como intelectual– desfrutava de uma liberdade de movimentos muito maior do que nós, seus

assistentes, quebrando, inclusive, alguns tabus. Por exemplo, contrariando o preceito referente à exclusão de mulheres na pesca tradicional, consegui que a levassem numa jornada em alto mar como substituta do cozinheiro do barco, carregando-me a reboque como intérprete. Cumprí minha tarefa de entrevistar o capitão que só falava português, mas com muita dificuldade, vitimada que fui (inesquecivelmente) pelo mal de mer. Ela saiu-se bem em tudo; mas, aparentemente, não o suficiente para mudar a opinião dos tripulantes de que “pesca não era coisa de mulher.” Para tanto, contribuiu por certo o fato de que eu fiquei prostrada a maior parte da viagem.

No nosso alojamento, comentamos muito essa aventura, assim como discutíamos, entre nós (Ollie e eu, principalmente) nossas impressões, nossas dúvidas e nossas ‘gafes’, trocando e comparando notas de campo. Mas nada disso pode ser vislumbrado nos trabalhos produzidos como resultado dos meus esforços. Nem mesmo minhas notas de campo oferecem maiores detalhes sobre a experiência vivida naqueles meses e o que ela significou em termos das reflexões incluídas nas análises que constam dos trabalhos. É como se por detrás dos pensamentos e palavras não houvesse a jovem mulher ‘de carne e osso’ e situada naquele tempo e espaço, que de fato os produziu.

Note-se que, àquela época, eu já me identificava há tempos como feminista, atuando em grupos de reflexão e ação e sendo inclusive uma das fundadoras da “*Students’ Association for Women*” da minha universidade. Aliás, fui levada de volta à universidade e para cursar antropologia pelo meu próprio engajamento com o feminismo (e pela leitura de Margaret Mead, Simone de Beauvoir e Betty Friedan), tendo cursado as primeiras disciplinas sobre “*Women’s Studies*” sendo oferecidas na Illinois State University-ISU. De fato, faço parte da primeira geração de estudantes de antropologia que leu, ainda saídas do forno, as coletâneas *Women, Culture and Society*, organizada por Michele Rosaldo e Louise Lamphere (1974) e *Towards an Anthropology of Women*, organizada por Rayna Reiter (1975), as duas primeiras coletâneas publicadas sob a rubrica da “Antropologia da Mulher”. Estive, assim, na linha de frente das leitoras das formulações de Gayle Rubin (1975) sobre o ‘sistema sexo/gênero’ e de outros artigos que marcaram a inserção do pensamento feminista na antropologia contemporânea. Contudo, apesar de tudo isso, não consegui, naquele momento, estabelecer os ‘links’ entre a práxis do movimento e a teoria feminista para problematizar a minha experiência de campo na perspectiva de gênero. Melhor dizendo, etnografei como se ali se tratasse de um “*ungendered field*” e eu de um “*ungendered self*”, tal como se referiu Pat Caplan (1993) a uma experiência de campo semelhante.

Faço aqui esta autocrítica, mas devo ser condescendente com aquela jovem mulher, aprendiz de antropóloga, etnografando nas terras e mares do Norte. Afinal, ela não dispunha nem da bagagem necessária para reflexões mais aprofundadas, nem do *know-how* que nenhum manual então oferecia e só a experiência produz. Além do mais, era a década de 1970, época em que mentes bem mais lapidadas e experientes ainda davam os primeiros passos no sentido de problematizar a prática antropológica como um ‘encontro de subjetividades’ (Cardoso, 1986; Mintz, 1984)) e tudo quanto as constrói e fragmenta: gênero, classe, raça, etnia, geração, sexualidade.

E é bom lembrar, essa caminhada tem sido sinuosa, cheia de desvios e os passos às vezes trôpegos, já que os terrenos têm se mostrado muito mais complexos e movediços do que se imaginara até então. Mas como poderia ter sido de outra forma? Não se destrói com facilidade o peso de décadas em que parte da tarefa fundamental da empreitada antropológica recaía na tentativa de estabelecer o seu status de cientificidade, enterrando a persona do investigador nos prefácios. Tampouco se poderia revelar sua subjetividade antes que os próprios ‘objetos’ ganhassem vida. Como atribuir relevância ao primeiro, se para gerações de etnógrafos, eram os ‘traços de comportamento’ e não os atores em si que contavam?¹ E como fazê-lo enquanto

1. Como comentou Margaret Mead, referindo-se à geração treinada por Franz Boas: “There was then, however, no emphasis upon society or upon the study of a culture in which individuals or groups, rather than items of behavior, were the appropriate units. Individuals were identified so that the pattern of the culture could be explicated....The anthropologist worked with a few informants, one at the time, his knowledge sometimes mediated by an interpreter. The anthropologist had no access to living events...” (1959: 15-16, grifos meus).

‘objetividade’ era definida em termos da eficácia do método? Enquanto se acreditava numa *values-free science*? Num discurso científico, supostamente imune, asséptico, universal, descorporificado e, portanto, não situado (Haraway, 1995)? Num discurso não ‘gendrado’ (*gendered*) e que se pretendia “incolor”?

Passados quase quarenta anos desde as minhas primeiras aventuras no campo e, passada muita água com discussões na antropologia em torno da ‘autoridade etnográfica’, ‘conhecimento situado’, ‘crise de representações’ e ‘experiência social como base do conhecimento antropológico’, percebe-se, porém, que têm-se comumente deixado à margem, na antropologia mainstream, a questão da articulação do gênero com outros aspectos do self do/a etnógrafo/a no trabalho de campo. Melhor dizendo, como sempre, a questão de gênero fica sob o encargo das mulheres: são as antropólogas que têm refletido mais demoradamente sobre ‘gênero e sexualidade’ e outros marcadores sociais como fatores fundamentais na construção da ‘experiência’ do trabalho de campo e, portanto, na produção do conhecimento antropológico e das etnografias. São, em especial, as antropólogas feministas que têm trazido à baila a discussão da posicionalidade de pesquisadoras/es no campo e (Abu-Lughod, 2000), assim, a questão dos saberes localizados (Haraway, 1995) e das relações de poder na etnografia.

É, pois, à luz das reflexões dessas antropólogas que, neste trabalho, pretendo pensar sobre gênero e suas intersecções em minhas próprias experiências de antropóloga em campo (e nas etnografias correspondentes), em três situações e épocas distintas: 1) na década de 1970, estudando a população de origem portuguesa em Provincetown, cidadezinha conhecida como ‘paraíso dos gays’ na costa leste dos Estados Unidos, tal qual relatado nesta introdução; 2) avaliando, nos anos 1980, o impacto de um projeto de treinamento em ocupações ‘tradicionalmente masculinas’ para mulheres (adolescentes, no particular) da periferia de Salvador; e 3) mais recentemente (década de 1990), enveredando na memória do antigo operariado baiano, a partir de um estudo de ex-operários e ex-operárias têxteis, em uma antiga vila operária no Subúrbio Ferroviário de Salvador. Por fim, com base nessas reflexões autocríticas, procuro destacar alguns pontos que considero centrais para se pensar a construção de uma etnografia feminista na contemporaneidade.

Colocando Gênero nos Caminhos da Antropologia Reflexiva

Há amplo consenso de que a fortaleza na qual se abrigavam muitas das verdades e sustentáculos do pensamento dominante nas ciências sociais começou a ruir, de fato, na década de 1960. Segundo Frederic Jameson (1992: 83), esse desmoronamento foi provocado por uma série de rupturas que se dariam a vários níveis, cada um se desenvolvendo de acordo com suas próprias leis internas. Periodizando esse processo, Jameson coloca os marcos iniciais dessa década revolucionária no ‘Terceiro Mundo’, para ele, o grande fornecedor dos ‘modelos político-culturais’ para as ‘revoluções de nativos’ que eclodiriam também em outros mundos. Tomando as palavras de Sartre² como paradigmáticas da época, Jameson assim declarou:

Os anos 60 foram, assim, a época em que todos esses “nativos” tornaram-se seres humanos, e isto tanto interna quanto externamente: aqueles internamente colonizados do Primeiro Mundo – as “minorias”, os marginais e as mulheres – não menos que os súditos externos e os “nativos” oficiais desse mundo (1992: 85).

Se, é certo que tal processo foi fator detonador no desencadear das ‘crises’ que vem assolando a filosofia e as ciências sociais e humanas como um todo desde então, na antropologia seus efeitos foram sentidos mais de imediato. Já na década de 1950

2. “Há muito tempo, a Terra tinha dois bilhões de habitantes: quinhentos milhões de homens e um bilhão e quinhentos milhões de nativos. Os primeiros tinham a Palavra, os outros simplesmente a usavam.(...)”, Sartre, “Prefácio” a *Les damnés de la Terre* apud (Jameson, 1992: 83).

antropólogos franceses, por certo movidos pelas feridas abertas com as guerras do Vietnã e da Argélia, começavam a refletir sobre a antropologia e a ‘situação colonial’, questionando o que até então dera suporte à empreitada etnográfica (Balandier, 1955; Leiris, 1950). Isso veio à toa, pois era o seu próprio universo tradicional de estudo (o Terceiro Mundo) e os seus nativos que de ‘objetos’ emergiam como ‘sujeitos’ na história. Mais que isso, ao fazê-lo, desnudavam a suposta inocência da antropologia, revelando sua maldita paternidade: ‘antropologia, filha do colonialismo’.³

3. Vários autores têm discutido essa paternidade. Vejam-se, entre outros, Asad, 1973; Hymes, 1974; Leclerc, 1973; Said, 1978.

Mas o desconforto não parou por aí. Repercutiu também como uma insatisfação generalizada com tudo que se produzira até aquele momento. Referindo-se à ‘crise’ em sua Malinowski Memorial Lecture, proferida em 1971, por exemplo, Edward Ardener assim declarou:

[...] something has already happened to British social anthropology (and to international anthropology in related ways) such that for practical purposes textbooks which looked useful, no longer are; monographs which used to appear exhaustive now look selective; interpretations which once looked full of insight now appear mechanical and lifeless (1971: 449).

Referindo-se às implicações a essa crítica à antropologia para o desenvolvimento do trabalho de campo, no caso, na Melanésia, o antropólogo inglês Allen Abranson observou que, no final dos anos 1970:

[...] the generalized critique of anthropological empiricism had reached a point at which a commitment to contemporary standards and criteria of coherence meant that one could not write an unproblematic Durkheimian or Marxist anthropology of Melanesian forms; or, at least, no theoretical anthropologist could have written one, without a serious rejustification of premises (Abranson, 1993: 64).

De fato, nos Estados Unidos, numa coletânea editada por Dell Hymes (1974), antropólogos então já conceituados, tais como, Gerald Berreman, Mina Davis Caulfield, John F. Szwed, Laura Nader, Eric Wolf, entre outros, afirmariam a necessidade de se ‘reinventar a antropologia’, em novas bases. Para muitos, essas bases deveriam ser encontradas no marxismo (Leeds, 1994; Wolf, 1972), particularmente na sua vertente estruturalista (Seddon, 1978; Copans e Seddon, 1978; Bloch, 1975), ao passo que outros buscaram inspiração na hermenêutica (Geertz, 1973). De todos os lados, porém, desaguavam vertentes carregando a ‘crise dos paradigmas’ para o leito da ‘crise das representações’, sedimentando o forjar-se de uma antropologia reflexiva.

Sacudida pelos ventos pós-modernos, a antropologia vivenciou assim um difícil, mas enriquecedor, momento de auto-avaliação. Momento difícil porque a autocrítica centrou-se sobremaneira no que, desde a virada do século dezenove para o século vinte, tem sedimentado as bases do conhecimento antropológico e do seu produto mais imediato e mais visível: a etnografia. Mas momento enriquecedor também, pois, ao questionar e desconstruir não apenas seus “paradigmas emblemáticos” (Eckert, 1994), mas, sobretudo, fazer a crítica a sua estrutura epistemológica, a antropologia vem se renovando e, ao fazê-lo, reafirmando sua credibilidade.

Parte dos esforços nesse sentido tem-se voltado para a desconstrução e redefinição do que se constitui como objetividade na prática etnográfica (Leeds, 1974), problematizando-se a historicidade e, portanto, a parcialidade e relativismo inerentes ao conhecimento antropológico. Em especial, coloca-se como essencial, analisar os processos através dos quais a experiência ‘subjetiva’ do trabalho de campo é traduzida em generalizações ditas ‘objetivas’ sobre uma dada realidade social (Harstrup e Hervik, 1994). Nesse tocante, faz-se a crítica a perspectiva do suposto ‘olhar clínico’, asséptico, descorporificado.

Ao mesmo tempo, tem-se colocado em destaque as relações de poder e dominação implícitas tanto no ‘encontro etnográfico’, quanto na forma em que tal realidade é ‘representada’ nas etnografias (Marcus e Fisher, 1986; Clifford e Marcus, 1986; Geertz, 1988; Van Maanen, 1988). No particular, têm-se voltado à crítica das etnografias enquanto textos, desconstruindo-se a ‘ideologia da transparência da representação e da imediaticidade da experiência’ (Trajano, 1988) e se questionado a ‘autoridade etnográfica’ (Geertz, 1988; Marcus & Fischer, 1986; Clifford & Marcus, 1986). Ademais, ao invés de uma escrita ‘realista’, incentiva-se agora o experimentalismo na escrita etnográfica, a exemplo das abordagens dialógicas e polifônicas (Clifford, 2002).

Menos discutidas que os desvios textualistas, mas, certamente mais promissoras, são as tentativas de se problematizar o ‘fazer etnográfico’ enquanto ‘experiência social’ e como base para o conhecimento antropológico. Em particular, afirma-se, finalmente, que “a produção do conhecimento antropológico não pode ser compreendida apenas nos termos científicos tradicionais de objetividade e racionalidade como algo distinto de subjetividade e intuição” (Harstrup e Hervik, 1994: 01). Trata-se de resgatar a relevância da etnografia enquanto práxis, ou seja, das bases epistemológicas da prática antropológica e, assim, melhor retratar o fato de que etnografia e autobiografia se combinam na produção do conhecimento antropológico (Okely e Callaway, 1992).

Surpreendentemente, porém, tanto nas reflexões dos textualistas quanto nos debates travados em torno da prática etnográfica, deixa-se à margem as questões levantadas pela crítica feminista à antropologia a um mero pé-de-página. Por certo, há de se concordar que a crítica ao androcentrismo (male-bias), iniciada já na década de 1970 (Reiter, 1975), deveria, indiscutivelmente, estar colocada no cerne dos debates em torno da ‘crise das representações’. A chamada Antropologia da Mulher, como se denominavam os estudos feministas nos anos 1970 (Moore, 1988), voltou-se, em grande parte, para uma crítica à forma como as mulheres eram representadas na antropologia (Gregorio Gil, 2006), não sendo poucos os trabalhos de autoria feminista que mostraram como o olhar androcêntrico distorceu a realidade das mulheres nas sociedades ditas tradicionais.⁴

4. Veja-se, por exemplo, os trabalhos de Anette Weiner (1976), e Ruby Rohrlich-Leavitt, Barbara Sykes e Elizabeth Weatherford (1975), dentre outros.

Da mesma forma, as discussões que ora têm lugar em torno da ‘experiência social’ do trabalho de campo como base do conhecimento antropológico não poderiam deixar de lado as reflexões de antropólogas que exploram o diferencial de gênero no trabalho de campo. No entanto, conforme bem aponta Patricia Caplan, “a reflexão crítica sobre o caráter gendrado dos nossos campos tem sido relegada às pensadoras feministas e, mesmo assim, seus trabalhos têm sido largamente ignorados” (1993: 01, minha tradução). Além disso, como acrescenta Caplan com toda propriedade, a longa tradição ‘reflexiva’ das etnógrafas não tem sido reconhecida, nem mesmo mencionada, na literatura atual sobre ‘antropologia reflexiva’. Aliás, esquecem-se os textualistas que as etnógrafas são notórias por terem quebrado com as normas tradicionais do estilo impessoal, dito ‘realista’, imposto às etnografias até recentemente, algumas delas sendo até penalizadas por isso.

5. De acordo com Mariza Corrêa, a crítica à Ruth Landes se fez em outras bases também: “As análises até agora feitas a respeito da perseguição que Ruth Landes sofreu por parte de Arthur Ramos e Melville Herskovits parecem assentar-se sobre três pontos: primeiro, em sua atuação como pesquisadora, isto é, tanto pelo fato de ser uma mulher entrando num campo dominado por homens, quanto pela sua relação amorosa com Edison Carneiro, seu guia no mundo dos candomblés; segundo, por sua ênfase nas relações raciais, num momento em que a antropologia passava a dar ênfase a explicações culturais, e, por último, por sua descrição, destoante das descrições canônicas, a respeito da importância que as mulheres tinham nos terreiros de candomblé. Certamente todos esses pontos estiveram presentes na hostilidade que aqueles dois professores demonstraram em relação à pesquisadora, mas há ainda duas questões em geral subestimadas nessas análises que parecem merecer atenção: uma delas diz respeito à constituição do campo de estudos sobre relações raciais, a outra à constatação, feita por Landes, sobre a importância da presença de homossexuais no campo das religiões afro-brasileiras”. (Corrêa 2000: 242)

Refiro-me aqui particularmente à Ruth Landes, cujo livro, *A Cidade das Mulheres* (Landes, 1947) –resultado do seu trabalho de campo sobre relações raciais em Salvador, Bahia, realizado na década de trinta e hoje tido como modelo da ‘nova etnografia’– foi alvo de severas críticas quando da sua primeira publicação (Mahony, 1996; Healey, 1996; Corrêa, 2000).⁵ Aliás, Ruth Landes sofreu toda sorte de discriminação por parte de antropólogos brasileiros e americanos, a exemplo de Arthur Ramos e Melville Herskovits, não apenas pelo seu estilo etnográfico inovador, mas sobretudo por abordar as interseções de raça e gênero, em seu estudo, mostrando o importante lugar do ‘feminino’ e, assim, das mães-de-santo e da atuação de homossexuais na cultura afro-baiana (Corrêa, 2003). Na verdade, no Brasil a história das antropólogas

não tem sido muito diferente, como bem demonstrou Mariza Corrêa (2003) com suas narrativas sobre a naturalista Emilia Snethlage, a sertanista Leolinda Daltro e a pesquisadora de museu Heloisa Alberto Torres.

Outro caso notório: as etnografias ‘engajadas’ da antropóloga negra, Zora Neale Hurston, a exemplo de *Their Eyes Were Watching God* (Hurston, 2000), foram desmerecidas pela *mainstream anthropology*, só recebendo o devido reconhecimento depois que descobertas por críticos literários negros. Da mesma forma, Waterlilly, ficção etnográfica de Ella Cara Deloria (1988), uma antropóloga indígena norte-americana que trabalhou anos como assistente de pesquisa de Franz Boas, também foi descartada por ser julgada não suficientemente interessante para o público americano; seu livro só foi publicado dezoito anos depois de sua morte. Sem esquecer que, para relatar a sua experiência de campo entre os Tiv em *Return to Laughter* (Bowen, 1954), Laura Bohannan viu-se obrigada a se esconder sob um pseudônimo.

Numa coletânea editada por três antropólogas feministas (Bell, Caplan & Karim, 1993), Diane Bell (uma das editoras) ressalta que apesar da “crise das representações” trazer a crítica ao objetivismo e à autoridade etnográfica para o cenário dos debates antropológicos, com destaque para a questão do “nativo como outro”, não reconheceu que as mulheres na antropologia também se constituíram como o “outro” –como ‘nativas’ ou antropólogas–.

Talvez, por isso mesmo, há uma longa tradição de antropólogas que têm exercido a prática da ‘auto-reflexão’ sobre o seu fazer antropológico, seja por meio de autobiografias, tais como as de Hortense Powdermaker (1966) e Margaret Mead (1972), ou da ficção, como se viu no caso de Laura Bohannan.

O caso de Margaret Mead merece atenção, pois, mais que qualquer antropóloga ou mesmo antropólogo, ela não apenas se mostrou imensamente produtiva, como também inovou no método e forma de escrita, sendo uma das precursoras na utilização da fotografia e filmes na empreitada etnográfica e na popularização da antropologia. Como Nancy Lutkehaus (2008: 186) bem destaca: “*Between 1925 and 1975 she published more than 1300 articles, essays, books, biographies, autobiographies, book reviews, and prefaces in both scholarly and popular publications.*”

Vale aqui lembrar que em 1970, Peggy Golde já publicava uma coletânea –*Women in the Field*– com artigos de antropólogas famosas (tais como, Margaret Mead, Ruth Landes, Ernestine Friedl e Cora Dubois, dentre outras), voltados para os aspectos subjetivos do trabalho de campo, principalmente como as características da/do etnógrafo/a podem “indiretamente ou inadvertidamente afetar o processo da pesquisa” (1970: 02).

Questões ali tratadas seriam discutidas mais tarde por George Marcus e James Clifford (1986) em *Writing Culture*, porém, sem menção às contribuições passadas das antropólogas. Ademais, embora reconhecendo a importância da teoria feminista para se repensar a etnografia, Clifford afirmou que não incluiu nenhum artigo de feministas na sua coletânea, pois, segundo ele, além de se tratar dos resultados de um seminário ‘fechado’ sobre as etnografias enquanto textos, as feministas não tinham trazido nada de importante às questões postas:

Within this focus we could not draw on any developed debates generated by feminism on ethnographic textual practices. A few very initial indications [...] were all that had been published. And the situation has not changes dramatically since. Feminism clearly has contributed to anthropological theory. And various female ethnographers, [...], are actively rewriting the masculinist canon. But feminist ethnography has focused either on setting the record straight about women or on

revising anthropological categories (for example the nature/culture opposition). It has not produced either unconventional forms of writing or a developed reflection on ethnographic textuality as such (Clifford, 1986: 20-21).

Não por acaso, portanto, na introdução da coletânea por organizada juntamente com Deborah Gordon intitulada *Women Writing Culture* (Behar & Gordon, 1995), Ruth Behar declara que a ideia do livro partiu da resposta de James Clifford às críticas a *Writing Culture* feitas por feministas.⁶ Mas, por certo, a coletânea reunida por Behar e Gordon vai muito além de uma mera resposta a Clifford e Marcus.⁷ A própria Ruth Behar, na referida introdução, ressalta que os artigos ali reunidos se voltam para duas crises: a das 'representações', tratada por Clifford e Marcus, como também para uma crise interna ao pensamento feminista, a crise sobre o seu próprio colonialismo interno. Nesse tocante, Ruth Behar toma como mais paradigmático e relevante para o pensamento feminista a coletânea publicada por Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa (1983), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, que reuniu poemas, cartas, ensaios e artigos de mulheres latinas, mulheres de origem asiática, negras e, sobretudo, lésbicas e de outros segmentos marginalizados, trazendo uma contundente crítica ao feminismo branco e do Norte.

Para Ruth Behar, essa crítica incentivou as antropólogas feministas a “voltarem para casa”, pois, para além de alertar para a cegueira do feminismo branco, mostrou a necessidade de articular coalizões entre mulheres que levem em conta as desigualdades de classe, raça, etnia, orientação sexual e tantas mais. Nas palavras de Behar: “Que as divisões entre mulheres são tão fortes quanto os elos que nos unem foi uma séria e necessária lição para o feminismo” (Behar, 1995: 06, minha tradução).

Em *Women Writing Culture*, Behar e Gordon reúnem antropólogas de diferentes origens e 'posicionalidades', resultantes do entrecruzar de gênero, raça, classe, geração, orientação sexual, etc., não fazendo distinção entre gêneros de escrita. Isso porque, para além de trazerem uma perspectiva antropológica, os textos reunidos revelam as pessoas por dentro das antropólogas – as mães, filhas, esposas que escrevem os relatos nos quais não são apenas observadoras, mas também personagens (com sentimentos, valores, ideias próprias) nessas histórias que os textos retratam. Alguns, como o da própria Ruth Behar incluído no livro, revelam e relevam o envolvimento pessoal das autoras com o trabalho etnográfico, mostrando como se dá o entremear da vida pessoal e identidade da etnógrafa com o próprio trabalho etnográfico.

Veremos adiante, no relato sobre o trabalho de campo que realizei com jovens fazendo um curso de serralheiras em Salvador nos anos 1980, como isso pode acontecer (até mesmo de forma dramática) como desdobramento de eventos externos ao campo. No particular, veremos como etnografia é também uma autobiografia do trabalho de campo, na medida em que implica na vivência de relacionamentos, experiência participativa e conhecimento situado. Nas palavras de Judith Okely (1992: 3): “*The experience of fieldwork is totalizing and draws on the whole being. It has not been theorized because it has been trivialized as 'the collection of data' by a dehumanized machine. Autobiography dismantles the positivist machine.*”

O Autobiográfico e o Etnográfico: Salvador, anos 1980

Antes de fazer meu relato, creio ser importante ressaltar que no trabalho de campo, assim como na vida em geral, ‘nem tudo é uma questão de gênero’. Ou seja, gênero é apenas um dos marcadores que constituem nossa persona em campo, já que é intersectado por outros marcadores sociais (classe, raça, sexualidade, geração, etc.). O

6. Fazendo uma resenha da coletânea *Writing Culture*, Deborah Gordon (1988) foi uma das primeiras a responder às provocações de James Clifford. Lila Abu-Lughod (1990) foi menos contundente, aquiescendo que, de fato, as antropólogas feministas talvez experimentado menos em relação à forma da escrita, sendo as 'esposas' dos etnógrafos que escreveram com mais liberdade sobre o 'campo'.

7. Além das coletâneas organizadas por Peggy Golde (1970), Diane Bell, Patricia Caplan e Wazir Jahan Karim (1993), e a de Ruth Behar e Deborah Gordon (1995), discutidas aqui, várias outras têm surgido, tratando da corporalidade do gênero no trabalho de campo. Vejam-se, dentre outras: Diane Wolf (1996); Sae Bridgman, Sally Cole e Heather Howard-Bobwash (1999); Carol Warren and Jennifer Hackney (2000); Heloisa Buarque de Almeida (2002); Alinne Bonetti e Soraya Fleisher (2007).

seu entrecortar por nos situa em determinadas intersecções que desfrutam de maior ou nenhum privilégio, ou maior ou menor vulnerabilidade, a depender das matrizes de opressão que caracterizam um determinado contexto histórico-geográfico (Saffioti, Hill-Collins, Crenshaw, Yuval-Davis, 2006) e que, assim, vão definir nossa posicionalidade. O ‘campo’ do nosso ‘trabalho de campo’ também faz parte de um determinado contexto histórico-geográfico e, assim, nele também nossa posicionalidade é demarcada e nossas vulnerabilidades podem acabar sendo reveladas. Mas é preciso ressaltar: nossa posicionalidade não é fixa nesse ou qualquer outro contexto, ela é sempre relativa, não só em função do contexto, mas também dos diferentes ‘encontros’, etnográficos ou não, que nele têm lugar.

Creio que a noção de “caleidoscópio de gênero”, proposta por Joan Spade e Catherine Valentine (2008), nos permite melhor dar conta desses processos. Tal qual exposto em minhas considerações em trabalho anterior:

Conforme delineado por essas autoras, um caleidoscópio é um tubo contendo espelhos e prismas que se combinam e re-combinam para produzir imagens e desenhos diferentes, a depender da movimentação do tubo. Quando olhamos pelo visor do caleidoscópio, a luz dos espelhos se reflete nos prismas por meio de células contendo pedaços de vidro, conchas e elementos semelhantes, o que cria diferentes ‘mosaicos’, ou padrões de desenho e cores, a cada movimento do tubo [...]. Se tomarmos as categorias gênero, raça, classe, etnia, geração, sexualidade, etc., como “prismas sociais” e os espelhos como o contexto em que se refletem no tempo e espaço sociais, a metáfora do caleidoscópio nos permite apreender o a dinâmica das relações sociais na medida em que o “prisma de gênero” interage com os demais “prismas sociais” (de raça, etnia, idade, sexualidade, classe social, etc.), produzindo “mosaicos” distintos, ou complexos padrões de identidades e relações [...], que são sempre historicamente específicos (Sardenberg, 2011: 02-03).

Wendy Hulko (2008), ao tratar da questão das interseccionalidades dos diferentes marcadores sociais e da posicionalidade ou situação social de sujeitos distintos, nos fala de sua experiência em um trabalho de campo em Cuba, para mostrar que os efeitos das intersecções não são fixos, mas mudam de acordo com o contexto, ou seja, em função das coordenadas espaço/tempo, tal qual implícito na discussão dos ‘caleidoscópios de gênero’ acima. Isso implica dizer que nossa posicionalidade também muda de acordo com essas coordenadas, como ficou evidente para Wendy Hulko quando se viu em Cuba, com sua companheira. No Canadá, Hulko desfrutava dos privilégios de ser branca, loira, classe média, com nível superior e relativamente jovem (38 anos), perdendo terreno, porém, quando se divorciou de seu companheiro (do sexo oposto) e se assumiu como lésbica. Já tendo experimentado, portanto, discriminação em relação a sua orientação sexual no Canadá, uma vez em Cuba, ela e sua companheira acharam por bem evitar qualquer gesto ou comportamento que pudesse dar mostras do teor do seu relacionamento. Assim mesmo, narra Hulko, uma noite quando voltavam para o hotel, ela e sua companheira foram agredidas na rua por um grupo de rapazes que xingaram e jogaram latas contra elas. Comentando sobre o acontecido com um amiga cubana logo depois, Hulko afirmou que ela e sua companheira não estavam de mãos dadas, nem de outra forma demonstrando o afeto ‘proibido’ entre elas. Sua amiga cubana logo respondeu que, provavelmente, o ataque nada tinha a ver com o fato delas serem lésbicas, mas sim com o fato de serem mulheres ‘gringas.’ Como se isso justificasse um ataque...

De maneira semelhante, Cherrie Moraga ressaltou em seu artigo em *This Bridge* que, apesar de ser uma negra de pele mais clara e, assim, sofrer menos os efeitos do racismo do que sua irmã cuja pele é mais escura, sofreu tanto quanto sua irmã por passar por branca, mas ser lésbica. Como ela mesma explica:

What I am saying is that the joys of looking like a white girl ain't so great since I realized I could be beaten on the street for being a dyke. If my sister's being beaten because she's Black, it's pretty much the same principle. We're both getting beaten anyway you look at it. The connection is blatant; and in the case of my own family, the difference in the privileges attached to looking white instead of brown are merely a generation apart (Moraga, 1983: 29).

O que estou tentando ressaltar é que um marcador social que está associado a privilégios, como ser branca, por exemplo, pode ser contrabalançado por outro 'desprivilegiado' como lesbianidade, que nos torna mais vulnerável, tal qual visto nas observações de Cherrie Moraga. No meu caso, como se verá à frente, o fato de eu ser branca, de uma classe social mais privilegiada, ser de São Paulo e cerca de 10 anos mais velha do que o grupo de jovens com as quais trabalhei logo que cheguei a Salvador, me concedia privilégios, mas me distanciava dessas jovens, tornando difícil o diálogo necessário à pesquisa que eu desenvolvia. Contudo, durante o curso do trabalho de campo, fui vítima de violência doméstica e isso mudou a minha posição em relação às jovens: de repente, eu me tornei para elas uma mulher de carne e osso e, assim, também vulnerável.

Tudo isso aconteceu poucos anos após meu retorno ao Brasil, depois de residir nos Estados Unidos da América do Norte por mais de doze anos, período em que me casei, descasei, casei de novo, tive minha filha e fiz meus estudos de graduação e iniciei minha pós-graduação em antropologia. Voltei em 1980 e vim direto para Salvador, desempregada e com uma filha pequena. Terminei o mestrado, fiz minha qualificação para o doutorado e, um ano depois tive meu filho, mas logo comecei a trabalhar em um projeto de intervenção na área de 'mulher e desenvolvimento', implementado por um órgão do Estado da Bahia. Era um projeto financiado por uma organização não-governamental internacional de grande porte (uma 'BINGO', ou Big International Non-Governmental Organization), que tinha como propósito treinar jovens mulheres da periferia de Salvador para atuarem como serralheiras, uma ocupação não-tradicionalmente feminina, criando, posteriormente, uma cooperativa para elas como meio de geração de renda.

Fui contratada pela ONG para trabalhar como 'documentadora,' tendo como responsabilidades acompanhar o desenvolvimento do projeto e avaliar o seu impacto na vida das mulheres participantes e de suas famílias. Como parte dessa tarefa, eu deveria acompanhar o curso de treinamento, entrevistar as pessoas envolvidas, entrevistar as jovens, visita-las em suas casas e conversar com as famílias. Além disso, com a anuência da direção do projeto, eu pretendia aprofundar o estudo como base para a elaboração da minha tese de doutoramento.

Logo de início, porém, percebi que minha tarefa não seria fácil. Como documentadora, trabalhando diretamente para a organização financiadora do Projeto, eu era vista com certa suspeita pela equipe, inclusive porque eu era amiga da diretora local. Uma situação também de ambiguidade e distanciamento se descortinava em relação às jovens participantes. Em sua maioria, o grupo era constituído por jovens negras, pobres, moradoras da periferia, muitas ainda estudantes, várias numa relação potencial de patroa-empregada comigo. Muitas, aliás, me pediam para eu lhes arranjar um emprego em 'casa de família'.

Eu branca, professora universitária, moradora de bairro de classe média alta, na época com 33 anos, casada e com dois filhos pequenos (um bebê ainda). Tinha meu próprio carro, empregadas domésticas e desfrutava, sem dúvida, não apenas de mais privilégios, como também de mais 'poder', tanto em relação às jovens, quanto à maior parte da equipe do Projeto. Eu não era empregada do Estado,

não era professora do curso e respondia apenas para a coordenação internacional de acompanhamento do Projeto, o que me dava muito autonomia que as demais pessoas da equipe do projeto. Ademais, quando vinha alguém dessa coordenação visitar o Projeto, eu era geralmente a tradutora. Tudo isso, é lógico, dificultava a construção de ‘rapport’ com as jovens participantes: quase todas me tratavam de ‘professora’ e ‘senhora’. De fato, apesar de sermos todas mulheres e de vivermos todas em Salvador, vivíamos em mundos à parte, já que os recortes de raça, classe e idade criavam uma distância social bem maior entre nós do que nossa possível aproximação de gênero.

Conforme discorri logo no meu primeiro relatório encaminhado à organização financiadora do Projeto, ao falar do processo de realização das entrevistas iniciais com as jovens participantes:

Making the scenario and tones of the interviews as informal as possible was also a means of attempting to build rapport with the trainees. This was in fact a main concern, for there are many factors which place this researcher in a position of being probably distrusted by the trainees, e.g.: a) I am white in a white-dominated society while all the trainees, without exception, are either black or mestizas; b) I belong to a social class which in the present Brazilian social hierarchy is more privileged and more powerful than theirs (in fact, I am a potential ‘patroa’ to them, as I am in a social position of hiring domestic servants and they are in one which is hired as domestic servants); c) I am about ten years older than most of the trainees, so there is a considerable age difference between us; and d) I am a ‘teacher’ which in Brazil is a position of certain authority, and which implies that a certain distance be maintained, respect paid to, and worse, that I expect ‘correct’ answers from them (or what they think I think are the ‘correct’ answers). The only real point we have in common –and the one which I have tried to emphasize in building rapport– is that they and I are all women living in a male-oriented, male-dominated society. Thus I have tried to conduct the interviews as a woman-to-woman type of talk, telling them about myself as well, discussing problems with boyfriends, husbands, children (“women’s talk”) –which, in fact, is intrinsically related to the objectives of the research– (Sardenberg, 1983a: 03-04).

Apesar dessa dificuldade, consegui me aproximar de algumas jovens, especialmente de Noêmia⁸: nós tínhamos o mesmo sobrenome e logo nos dissemos ‘primas’. Noemia era inteligente e interessada no trabalho que eu fazia, tornando-se minha principal interlocutora na pesquisa. Com a autorização da coordenação do projeto, Noemia começou a receber uma bolsa para escrever um ‘diário de campo’ sobre o impacto do projeto em sua vida e de sua família, o que nos aproximou ainda mais. Além dos encontros no curso, eu a visitava em sua casa, sendo que muitas vezes Noemia me acompanhou em minhas visitas às demais participantes do projeto.

Enquanto eu desenvolvia esse trabalho, vivenciava uma crise conjugal de proporções consideráveis que me levariam à separação –e de forma bastante conturbada–. Eu vivia uma situação de violência doméstica, com duas crianças pequenas, longe da família e numa época em que não se tinha ainda as delegacias da mulher, muito menos Lei Maria da Penha. Lembro-me de que em uma das muitas brigas naquele fim de relação, fui agredida por meu companheiro com um murro na coxa esquerda e fiquei com uma mancha roxa maior do que um palmo na perna, difícil de esconder. Em um dos nossos encontros em sua casa, Noemia viu essa marca e, como vítima de violência por parte do seu companheiro também, reconheceu de imediato o que causara a marca na minha perna. Na conversa que se seguiu entre nós não conseguimos conter as lágrimas. Foi um momento de muita emoção no qual um verdadeiro ‘rio de lágrimas e de mágoas’ selou nossa amizade para além dos circuitos do projeto.

8. Trata-se de um pseudônimo, o mesmo que foi utilizado para ela nos relatórios do Projeto.

Passaram-se então cerca de cinco dias até nos reencontrarmos no curso. Tempo suficiente para Noemia compartilhar com seu pequeno grupo de amigas do projeto sua preocupação em relação ao que eu estava vivenciando, de sorte que, quando cheguei ao curso, senti a diferença no tratamento comigo. Elas se aproximaram de mim, como nunca o haviam feito antes, mas não por pena. Por solidariedade e reconhecimento de que eu também era uma mulher, como elas, vulnerável à violência doméstica.

A partir desse dia, consegui me aproximar desse grupo de jovens e com elas conhecer melhor o seu mundo, suas dores e suas aspirações. Conforme observei em meu quarto relatório de documentadora para a organização financiadora do Projeto, correspondente ao período de 21 de julho a 23 de outubro de 1983:

The relationship between this documenter and the participants [...] has deepened to such a point that the participants feel free to call up and visit me at home, and to confide to me their most intimate problems. In such a situation, it has been a real effort for me to constantly place my role of anthropologist and observer ahead of that of a friend and confidant (Sardenberg, 1983b: 01).

Uma delas, Ana, expulsa de casa por estar grávida, veio morar comigo por uns tempos. Outras, passaram a me visitar mais assiduamente junto com Noemia. Foi então, a partir dessas conversas longe do projeto e de suas famílias, que me dei conta de que muito do que eu havia colocado em meus primeiros relatórios estava longe da realidade dessas jovens. Por exemplo, nesses primeiros relatórios, eu trabalhava com a ideia de que a necessidade de fazer um treinamento como meio de acesso a empregos, ou a outras formas de geração de renda era o maior motivador dessas jovens se integrarem ao curso. Por certo, isso tinha um peso, mas, em uma dessas tardes em minha casa, elas me confidenciaram que adoravam fazer cursos –de serralheria, manicure, eletricitista– qualquer coisa que as tirasse de casa, qualquer desculpa para saírem com as amigas e se livrarem das tarefas domésticas que sempre acabavam sobrando para elas.

Dentre outros benefícios, minha aproximação com essas jovens abriu-me também a possibilidade de visitas mais assíduas a suas casas e um maior entrosamento com suas famílias. Pude assim conhecer mais de perto formas de organização doméstico-familiar entre as camadas populares de Salvador, o que, por sua vez, me permitiu melhor identificar o lugar e as tarefas e responsabilidades correspondentes das jovens mulheres e adolescentes na divisão sexual e etária do trabalho na família (veja-se Sardenberg, 1982, 1983, 1984). Sem dúvida, sem essa perspectiva teria sido impossível avaliar o impacto do projeto na vida das jovens e de suas famílias, questão central a ser endereçada em minha tarefa de documentadora.

Mas não só isso. A situação que eu vivia criou a possibilidade de se discutir ‘relações de gênero’ na vida conjugal e uma série de outras questões referentes a colocar um fim em um relacionamento, conforme minhas considerações no relatório de documentadora do projeto mencionado acima:

The information which I was able to gather as to this particular question –attitudes towards women’s options and roles– did come about by way of a personal problem. As you at [...] already know, this past quarter was not only a difficult one for the project but also for this documenter: it corresponded to the final deterioration stages of a six-year relationship, culminating with my separation (from my husband), which happened towards the end of October. As such crucial moments in our lives are difficult to live through and to hide our suffering from others, the trainees did learn of the existential crisis I was going through. But, even at such difficult times in our lives, it seems that we do not stop being ‘social

scientists' (we are, in fact, more analytic than ever then, trying to assess all the social factors influencing our own lives). I was still somehow lucid enough to record the participants' reactions and comments as to my 'personal ordeal' (somehow, it helped me to do so). My 'analysis of their analyses' of the entire issue is here included because I do believe that the data are pertinent to the subject-matter of this section, in particular, the participants' views as to marriage, or better, to the end of a marriage. In trying to remain as analytical as possible, I would advance that through participants' comments and reactions, it has been possible to delineate what they admit as plausible reasons for a woman to end a marital relationship and in what circumstances can she actually do (Sardenberg, 1983c: 14-15).

Essa maior aproximação com as jovens criou uma situação em que já não se conseguia mais definir onde o 'campo' começava, nem onde terminava. Na verdade, minha casa se tornou, por assim dizer, uma extensão do Projeto, conforme se pode deduzir de minhas observações incluídas no meu quinto relatório de documentadora, correspondente ao período de 22 de outubro de 1983 a 10 de fevereiro de 1984:

Since their graduation in June, I had promised the trainees that we would have a party in my home, but a date had never been set. Commenting on the low spirits of the group one afternoon at the project site, one of the trainees suggested that perhaps it would be good to have our party as soon as possible, to inject some pep into the group, to which the other trainees present there immediately agreed. Thus, we set the party for the following Monday afternoon—a day which the trainees believed would be convenient for everyone, and would not interfere with the work at the shop— [...]. As only five of the trainees were present at the time we set the date, they took upon themselves the task of inviting the others. I must confess, however, that I did not expect too many of them to show up. Thus, it came as great surprise to me when on that early December afternoon, sixteen of the trainees walked through my door, including some of those who had apparently left the project and whom I had not seen in a long time. What was even more surprising, however, was that instead of taking on the mood of a party, the reunion soon became a sort of 'business meeting', the trainees voicing their complaints and discussing what they believed were some of the main problems with the project (Sardenberg, 1984a: 03-04).

Em julho de 1984 me afastei do Projeto, pois havia sido agraciada com uma bolsa para retornar a Boston e elaborar minha tese doutoral, tendo assim que me preparar para uma mudança de país, sozinha com dois filhos pequenos (4 e 2 anos). Nesse momento, desabou uma imensa tempestade em minha vida, pois o pai dos meus filhos se negou a autorizar a saída deles do país comigo, sendo necessário entrar com um processo para conseguir uma autorização por via judicial, o que se prolongou por meses. Eu já havia entregue a casa em que morava antes de aluguel, despachado meus móveis e demais pertences para a casa de minha irmã, fora da Bahia, vendido meu carro e estava vivendo em condições precárias com meus filhos em casa de um amigo, na expectativa do alvará.

Em meio a tudo isso, recebi a notícia de que meu pai sofrera um grave derrame e viajei desesperada para São Paulo com as crianças. Mal chegara lá, uma conhecida me telefonou me avisando de que meu ex-companheiro havia conseguido uma carta precatória contra mim para pegar a guarda dos meus filhos, acusando-me de tentativa de sequestro deles. Voltei correndo a Salvador para me apresentar com as crianças ao Juiz que respondia pelo processo de alvará e que havia expedido a carta-precatória, para provar a minha inocência. Mas, assim mesmo, fui detida pela Polícia e separada dos meus filhos, até que o Juiz expedisse os documentos necessários para que eu fosse liberada e reunida a eles.

Ao trauma dessa horrível experiência, somou-se o de ver meu nome e a foto dos meus filhos estampados na primeira página dos jornais locais no dia seguinte, narrando o acontecido sob a manchete “pai impede o sequestro dos filhos”. Foi traumático também nos ver nos noticiários televisivos, ver a minha tragédia particular sendo exposta publicamente, quando de uma audiência na Vara de Família, em que denunciei novas ameaças por parte de meu ex-companheiro. Exponho esses detalhes sórdidos da minha biografia aqui, pois, no dia seguinte à publicização de tudo que passara, recebi uma visita surpresa de um grupo de mais de dez jovens integrantes do Projeto, que vieram emprestar sua solidariedade a mim. Mais que isso, elas se propuseram a fazer um rodízio de sorte a ter sempre uma delas onde eu estava hospedada me ‘protegendo’ e me ajudando no cuidado com as crianças, para que eu tivesse condições de cuidar dos processos jurídicos em curso.

E, de fato, nesse mês e meio que se passou até que o alvará solicitado por mim para que meus filhos me acompanhassem na viagem fosse expedido, elas estiveram sempre ao meu lado, trazendo sua presença solidária. Nesses nossos encontros, acabávamos sempre falando da questão da violência doméstica, sobretudo a violência conjugal contra mulheres, e fui assim me dando conta da imensa dimensão desse triste fenômeno em nossa sociedade. Um fenômeno de dimensões transgeracionais nas famílias dessas jovens, na medida em que mães e avós também tinham vivenciado a violência conjugal em suas vidas. Fenômeno esse também de dimensões ‘colaterais’, já que a violência doméstica também fazia parte do cotidiano de irmãs, primas e tias. E fenômeno esse que desabou em minha vida pessoal e acadêmica – o pai de meus filhos chegou a solicitar a suspensão da minha bolsa de estudos junto ao órgão responsável – rompendo os limites entre o campo da minha vida pessoal e o campo do trabalho etnográfico, ao expor a vulnerabilidade de gênero da ‘etnógrafa’ e, assim, minimizar a distância social que me separava de minhas jovens interlocutoras.

Não se há de esquecer que, independente do que se proclamou nos cânones da ciência moderna e se pretendeu na etnografia ‘clássica’, a ‘emoção’ é sempre parte constituinte do trabalho de campo enquanto experiência social. Tal como ressaltam Cornelia Eckert e Ana Rocha (1998: 12), “pesquisador e sujeitos e pesquisados vivenciam, no tempo de duração do trabalho de campo, uma espécie de jogos de interações e de negociação de interesses, onde informações são trocadas assim como afetividades, angústias, tensões, frustrações etc.”. Na experiência de campo que acabo de relatar, tudo isso aconteceu e muito mais. Mas só depois que os revezes da vida me transformaram de etnógrafa em uma mulher ‘como outra qualquer do planeta’.

A Etnógrafa na Pesquisa Engajada: Plataforma, Salvador, Anos 1990

Viajemos agora no tempo, passando pela criação (em 1983) do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), da Universidade Federal da Bahia, onde venho trabalhando desde então. Passemos também pela articulação dos grupos feministas com os movimentos de mulheres que levou à criação do Fórum de Mulheres de Salvador e às lutas pela criação da Delegacia Especial de Atendimento a Mulher-DEAM em 1986, pelo Conselho Municipal da Mulher (1986), bem como pela campanha dos Direitos da Mulheres na Constituinte, quando os movimentos de mulheres de Salvador se organizaram para angariar assinaturas para emendas populares que seriam entregues ao Congresso Constituinte e, é lógico, pela aprovação de uma nova Constituição Federal, em 1988, que garantiu direitos de cidadania às mulheres brasileiras.

Passemos por 1989, ano em que nos empenhamos para avançar na conquista de direitos para as mulheres na Constituição do Estado da Bahia e na Lei Orgânica do Município. Em apoio à luta por creches comunitárias das associações de mulheres ligadas à

Federação de Associações Bairros de Salvador (FABS), o NEIM realiza uma pesquisa sobre as creches existentes e suas usuárias (Costa, 1990). Logo depois, iniciamos a pesquisa 'Perfil da Mulher Suburbana' (Sardenberg, 1991), desenvolvida sob minha coordenação, como subsídio para a criação do Centro da Mulher Suburbana (CEMS). Como parte desse trabalho, começamos a realizar oficinas para os grupos de mulheres das associações ligadas à FABS, ficando eu responsável para trabalhar com os grupos de idosas da Associação de Moradores de Plataforma, conhecida por 'AMPLA'.

Era o ano de 1991 e no desenrolar da primeira oficina que desenvolvi com esse grupo de senhoras de Plataforma, comecei a me dar conta de que, de um total de quase quarenta idosas no grupo, mais de vinte delas trabalharam como operárias na Fábrica São Braz, um fábrica que funcionou de 1875 a 1959 ali no bairro. Caminhando pelas ruas de Plataforma, me deparei com a antiga Fábrica, então, já bastante dilapidada, esparramada ao lado da via férrea do trem do Subúrbio, em frente à Bahia de Todos os Santos. Passei também pela escola e o armazém que pertenceram à fábrica e vi as casas construídas para os operários e suas famílias, tomando assim conhecimento de que se tratava de uma antiga vila operária.

Nessa época, a AMPLA iniciou uma luta contra os antigos donos da fábrica, cuja empresa havia se tornado uma das maiores 'imobiliárias' de Salvador, sendo proprietária de vastos terrenos na área do Subúrbio, inclusive em Plataforma onde, devido ao sistema de enfiteuse, muita gente que trabalhara na fábrica ainda tinha que pagar pelo aluguel dos terrenos onde se erguiam suas casas. Esse conflito trouxe à baila a memória da fábrica no bairro, motivando-me a desenvolver outras pesquisas ali durante o período de 1991-1994, para melhor conhecer o cotidiano das mulheres e suas famílias e, também, a história da fábrica, contando para tanto com o apoio de bolsistas do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), da UFBA.⁹

Assim, durante o ano de 1994, minhas alunas e eu estávamos constantemente em Plataforma, seja entrevistando antigos operários e operárias, seja participando das reuniões semanais do grupo de idosas da AMPLA. De fato, esse grupo se tornou a nossa 'base' em Plataforma, pois ali se reuniam nossas principais interlocutoras, tanto as mulheres que trabalharam na fábrica quanto aquelas que, embora não tivessem sido operárias elas mesmas, eram antigas moradoras do bairro e sempre dispostas a nos indicar amigas, vizinhas e parentas que foram da São Brás. Todas elas acabaram nos 'adotando', nos ajudando a confirmar informações e a encontrar novas interlocutoras, reclamando se porventura passássemos uma semana sem aparecer por lá.

Por certo, procurávamos sempre estar com elas, pois nossas discussões sobre a vida no bairro, sobre o trabalho na fábrica e, sobretudo, no tocante às greves, sempre eram bem melhores em termos da preciosidade das informações, quando duas ou mais ex-operárias estavam juntas, um caso puxando o outro. A exemplo do que relatei em artigo sobre o "gênero da memória" em Plataforma, no tocante à associação que as mulheres faziam entre as greves e as instâncias de violência contra as operárias:

Essa associação revelou-se não apenas nas entrevistas individuais, mas sobretudo quando a questão das greves era colocada nas conversas entre duas ou mais mulheres, ex-operárias da fábrica. Em uma dessas ocasiões, duas de minhas bolsistas (Ana Cristina e Atília) e eu encontrávamo-nos na casa de Dona Nina conversando com ela e com Dona Telma, sua vizinha. Ambas haviam trabalhado na fábrica como fiandeiras e a conversa girava em torno das precárias condições de trabalho no setor de fiação. Perguntei-lhes, então, o que faziam as operárias para tentarem melhorar essas condições, ao que Ana Cristina acrescentou: "Vocês não reclamavam no sindicato? O sindicato não fazia nada para ajudar?" Colocando as duas mão na cintura, Dona Telma virou-se para nós e exclamou:

9. O primeiro, intitulado *Mulher Suburbana: Gerando Filhos, Renda e Mais Valia (1991-1993)*, levando adiante tanto os achados da pesquisa do *Perfil da Mulher Suburbana* quanto da pesquisa anterior, com as jovens do curso de serralheiras, tinha por objetivo identificar e analisar as formas de organização doméstico-familiar, com ênfase nas diferentes atividades econômicas desenvolvidas pelas mulheres como contribuição ao orçamento doméstico. Participaram dessa pesquisa as alunas Samira Bevilacqua e Cleuze Chagas de Carvalho. A segunda, com o título de *Gênero e Classe em Processos de Expansão Capitalista: O Caso de Salvador (1993-1994)*, objetivou introduzir uma dimensão histórica ao estudo das famílias, principalmente no que diz respeito ao trabalho das mulheres na Fábrica São Brás, concentrando-se, assim, nas antigas operárias e operários. Desta pesquisa, participaram as alunas Sayonara Castellucci, Maria Atília Fraga e Ana Cristina Chaves. Entre 1991-1992, a aluna Samira Bevilacqua (1992) desenvolveu sua monografia sobre as operárias da Fábrica São Braz sob a minha orientação, levantando histórias de vida que foram de muita relevância para o meu próprio trabalho. Durante os meses de outubro e novembro de 1994, também tive a oportunidade de trabalhar, junto com Sayonara Castellucci e Maria Atília Fraga, nos arquivos da Fábrica São Braz, na sede da União Fabril, antiga dona da Fábrica.

O sindicato? Mas que sindicato? O sindicato não fazia nada pelas mulheres não, de jeito nenhum. Tinha um bando de comunistas, certo Nina? Eles é que fazia as greves. Você se lembra daquela, Nina, quando choveu polícia aqui em Plataforma?

Ao que Dona Nina imediatamente retrucou:

Claro que eu lembro, num dá prá esquecer. Ele batia em todo mundo: homem, mulher, operário, morador, eles nem queria saber, ia batendo.

Foi então que Dona Telma levantou-se para nos contar a história de Dona Marinalva, acompanhando seu relato com gestos e grunhidos para reconstruir a cena que afirma ter testemunhado. Contou-nos ela como um policial bateu tanto em Dona Marinalva, na ocasião, grávida de quase seis meses, a ponto dela cair ao chão com o peso do corpo sobre o lado esquerdo, com pé retorcido, o que resultou num braço quebrado e luxação no tornozelo, além de várias escoriações pelo rosto e corpo. Para Dona Telma, entretanto, o mais impressionante é que três meses depois Dona Marinalva, deu a luz a uma menina que nasceu com o pé esquerdo todo torcido, exatamente do jeito que ficou o pé de Marinalva quando ela caiu! Você acredita? É, eles operaram o pé dela, da menina, mas até hoje ela anda meio torto. Foi dos espancamentos, sabe, foi por isso (Sardenberg, 1998: 157-158).

Em Plataforma, com as mulheres da AMPLA, eu me sentia, por assim dizer, ‘em casa’, principalmente junto ao grupo das idosas. Lembro-me que, em muitas ocasiões durante essa pesquisa, refletia sobre os contrastes entre o meu *fieldwork* com o que tinha consistido o trabalho campo etnográfico nos moldes tradicionais. Gerações anteriores de antropólogos e antropólogas tinham viajado para lugares remotos para estudar povos e culturas radicalmente diferentes do seu lugar de origem. Para melhor conhecer essas culturas, antropólogos e antropólogas, não apenas se viram obrigados a aprender uma língua muitas vezes ainda não dicionarizada, como também, seguindo os preceitos estabelecidos por Bronislaw Malinowski (1957) na introdução dos Argonautas do Pacífico Ocidental, mergulhar completamente no seu modo de vida para compreender o ‘ponto de vista do nativo.’

Em contraste, eu estudava pessoas próximas a mim, tanto geográfica quanto culturalmente. Embora sendo originalmente de São Paulo, na época, eu já morava na Bahia há mais de dez anos e, portanto, não tive que aprender uma nova língua, tampouco me familiarizar com um lugar totalmente estranho. Mesmo quando enfrentava trânsito pesado, a viagem de minha casa na Cidade Alta de Salvador para Plataforma, no Subúrbio Ferroviário, raramente passava de 45 minutos. Além disso, eu fui poupada no tocante a ter que construir minha entrada na comunidade por ter sido convidada a ajudar na articulação do Centro da Mulher Suburbana, já tendo muitas conhecidas do movimento de mulheres na AMPLA.

No entanto, se familiaridade e proximidade me ofereciam atalhos para levar adiante o trabalho de campo, trabalhar na nossa própria sociedade não é mais fácil do que em um lugar ou cultura totalmente estranha a nós, como espero tenha ficado evidente pelo meu relato da experiência com as jovens do projeto do curso de serralheiras. Enquanto aqueles e aquelas que trabalham em contextos muito longe dos seu lugar de origem, têm que vencer as barreiras culturais e de idioma, nós que trabalhamos em nossa própria sociedade (ou em contextos próximos a nós por circunstâncias de etnicidade e classe, por exemplo, como foi o caso de Provincetown) –especialmente entre as chamadas classes populares– temos que transpor a distância social o que pode, às vezes, ser quase impossível. Isso é especialmente difícil em uma sociedade altamente estratificada como a brasileira, onde as diferenças de classe têm fortes marcas e as categorias sociais são organizadas e mapeadas hierarquicamente (Velho,

1974). Conforme salientei anteriormente, ser uma pesquisadora ou, pior, ser uma ‘professora universitária’ quando a grande maioria da população mal concluiu a educação fundamental e o acesso ao ensino superior continua sendo privilégio de uma pequena minoria (o que era ainda mais marcante nos anos 1990), é um marco de nosso lugar na hierarquia social e um que não é facilmente negociado. Principalmente quando ele vem associado a outros marcos de classe, tais como modo de falar, modo de se trajar, propriedade de carro particular, dentre outros, sem esquecer a cor, demarcador de classe em um sociedade racista como a nossa.

O ponto crucial aqui é que esse mapeamento de categorias sociais hierárquicas sempre se associa a dimensões de poder e dominação (Velho, 1974: 05). Por certo, professoras universitárias no Brasil não ganham fortunas, mas fazem parte daqueles segmentos da sociedade que estão mais perto das instâncias de poder do que residentes de bairros populares. Na verdade, diferente da grande maioria dos residentes do Subúrbio de Salvador, eu não apenas tive acesso ao presidente da União Fabril, como também aos livros da fábrica que continham informações preciosas sobre seus antigos trabalhadores. Mais importante, residentes de Plataforma que entrevistei, ou mesmo lideranças da AMPLA, acreditavam que eu poderia me aproximar do Presidente da União Fabril com facilidade, muitas vezes me pedindo para interceder junto a ele no caso da disputa em questão sobre o aluguel dos terrenos. Aliás, muita gente com quem conversei me confessou acreditar que eu trabalhasse para a companhia, uma confusão que, em vista dos conflitos dos moradores com os donos da antiga fábrica, eu sempre tentava ao máximo esclarecer, nem sempre com sucesso absoluto.

Mais comumente, porém, pensavam que eu trabalhava para a Prefeitura de Salvador ou que, de outra feita, estivesse em uma posição para conseguir trabalho para filhos desempregados, vagas em escolas públicas para netos sem escola, pavimentação para ruas lamacentas alagadas pelas chuvas, ou que eu pudesse prestar-lhes assistência em uma infinidade de outras necessidades urbanas.

O problema disso tudo para o trabalho etnográfico é que o tipo de persona que conseguimos apresentar –ou que é construída para nós apesar de nossos desejos e esforços contrários– sempre tem um papel crucial no tipo de relacionamentos que conseguimos estabelecer no campo e que, por sua vez, se constituem como parte essencial da informação que poderemos obter (Sardenberg, 1997a). E isso porque o tipo de informação que se procura pelo método etnográfico na antropologia, muito raramente já está ‘prontinha ali esperando por nós’ ou obtida apenas pela simples observação. Ao contrário, ela resulta de um ‘encontro de subjetividades’ (Cardoso, 1986), de sorte que a natureza e profundidade desses encontros afetam o tipo de conhecimento que poderemos construir.

O estudo desenvolvido em Plataforma naquele período foi marcado por ‘encontros de campo’ que se diferenciaram bastante –de encontros casuais e trocas superficiais aqui e ali, a confidências que só acontecem quando a antropóloga consegue ir se despindo das camadas externas que escondem a pessoa com quem nossas interlocutoras e interlocutores podem, por fim, se relacionar em termos iguais–. Esse processo implica numa troca em que a antropóloga (ou antropólogo) revela tanto de si quanto nossos interlocutores são chamados a revelar. E, nesse processo, é claro, gênero, junto aos outros elementos constitutivos das relações sociais que se intersectam e forjam nossa posicionalidade na vida além do campo, está sempre presente.

Por certo, não foi ao acaso que me aproximei muito mais das mulheres, do que dos homens que encontrei. No caso das idosas da AMPLA, essa proximidade se fez, não apenas em virtude do nosso companheirismo nos movimentos de mulheres de Salvador, mas também pela forma em que a questão geracional operou em nossos

encontros, rompendo as distâncias de raça e classe que nos separavam. Tratava-se de um grupo de senhoras com mais de setenta anos, enquanto eu, na época, ainda não passara dos quarenta e seis. Isso permitiu que estabelecêssemos um relacionamento respeitoso mas muito afetivo, na base do de ‘mães e filhas’. Trocávamos carinhos e brincadeiras, elas não apenas me ajudando na pesquisa, mas também interessadas na minha vida, me aconselhando a parar de fumar, a não tomar tanto café, a não comer ‘porcarias’... E insistiam em que eu levasse meus filhos (então, já adolescentes) para elas conhecerem –o que, com certeza, foi feito!–.

Já com os homens, antigos operários da fábrica, os ‘encontros de campo’, ainda que produtivos, foram marcados por um respeito mútuo, mas distanciados. Embora a diferença geracional suavizasse a distância social de classe que nos separava, a de gênero não permitiu que um relacionamento semelhante ao que se construiu junto às mulheres tivesse lugar. Ao mesmo tempo, a distância social de classe também contribuiu para que, muito diferente do que ocorrera com o estudo em Provincetown, em nenhum momento qualquer tipo de insinuação ou assédio sexual se manifestasse.

Por exemplo, em uma ocasião, conversando com o Sr. José, um antigo operário, ele me falou sobre o Bloco do Bacalhau, um bloco de operárias que saía em Plataforma no sábado de Carnaval em décadas passadas, explicando-me, com o maior cuidado e respeito, sobre o ‘porquê’ do nome do Bloco. Como relatei em artigo anterior:

As conotações sexuais que envolviam tal performance são certamente óbvias. ‘Bacalhau’, como se sabe, além de ser nome de um ‘peixe’, é também um dos termos populares referentes à genitália feminina, especificamente à vulva, devido a suposta semelhança de odores existentes entre um e outro quando a mulher não faz a higiene necessária. Essa associação foi feita para mim por Seu José, um antigo operário, quando perguntei-lhe por que o nome ‘Bloco do Bacalhau’. Escondendo um sorriso malicioso ao mesmo tempo em que procurava demonstrar seu respeito por mim, a ‘professora’, Seu José explicou:

Bem, a senhora sabe como é, as operárias saíam no Bacalhau logo depois do trabalho, logo depois de um dia inteiro de trabalho, elas vinham suadas, sabe como é... Aí então o povo dizia: ‘olha, lá vem o Bacalhau...’ (Sardenberg, 1997b).

Contrário também ao que se passou em Provincetown e no estudo com as jovens serralheiras, nenhum acontecimento mais dramático na minha vida pessoal ocorreu de sorte a se entremear no trabalho etnográfico. Contudo, meu envolvimento pessoal com o campo se fez sentir –e de forma também apaixonada– em virtude de desdobramentos do próprio campo. Vale ressaltar, não sou uma pessoa que consegue deixar as paixões de lado e, no caso da disputa dos residentes de Plataforma com a União Fabril, está claro que, contrariando o que rezam os cânones antropológicos para o trabalho de campo, não poderia deixar de tomar partido! Abracei o estudo em questão tendo os interesses do povo de Plataforma, principalmente de minhas companheiras da AMPLA, sempre em mente.

Em virtude dessa mesma disputa, passado e presente se embriavam na memória social da comunidade, de sorte que, falar do trabalho na fábrica no passado sempre incitava minhas interlocutoras e interlocutores a comparar a relação com a União Fabril no passado com as lutas então tendo lugar. Como bem apontaram James Fentress e Chris Wickham (1992: 4), “a memória representa o passado e o presente conectados e consistentes uma ao outro dessa forma”. Assim, quando os antigos e antigas operárias e velhos residentes de Plataforma me falavam do passado, eles sempre o mediam em termos do presente, especialmente em termos da disputa com a União Fabril. Da mesma forma essa disputa era configurada em suas falas em termos

das relações passadas entre a companhia e a comunidade, particularmente na época em que o Comendador Bernardo Martins Catharino, reconhecido como o ‘pai de Plataforma’ pelos mais antigos, era o presidente da União Fabril.

Passado e presente se embricam até hoje na memória social dessa comunidade e nas suas lutas presentes contra a União Fabril. E, agora, entro eu em cena como um agente de transformação, em virtude do artigo que publiquei sobre o ‘Bloco do Bacalhau’ (Sardenberg, 1997b). Na memória da comunidade, esse bloco é um exemplo de solidariedade e coleguismo que caracterizava as relações entre as operárias, representando também os ‘bons tempos’ em que o Carnaval acontecia sem a violência dos dias de hoje. Contudo, tal qual escrevi no artigo, “sem duvidar dessa solidariedade e coleguismo, tampouco questionar as alegres lembranças que ficaram do Bacalhau na memória social do bairro, [...] quando se reflete sobre a ‘performance’ das operárias no bloco à luz das relações sociais de gênero, classe e vizinhança que, no passado, teciam a vida cotidiana no bairro e na fábrica, o Bacalhau assume outros contornos.” De fato:

no bom estilo dos rituais de rebelião, essa ‘performance’ expressava de forma jocosa e ambígua o protesto das operárias contra o regime patriarcal então vigente, reafirmando, entremeio às brincadeiras do carnaval, o importante papel por elas desempenhado na economia doméstica e na construção das relações de vizinhança no bairro (Sardenberg, 1997b: 17).

Apresentado às lideranças da AMPLA, esse artigo serviu de base para representações do grupo teatral de jovens de Plataforma e, mais recentemente, subsidiou um projeto de rearticulação dos grupos de mulheres do bairro, que foi apresentado por essas lideranças à Secretaria de Cultura do Estado da Bahia. E foi assim que “a teoria virou fato”, quando, neste último Carnaval (fevereiro de 2013), as mulheres de Plataforma colocaram de novo seu bloco na rua, reavivando o Bloco do Bacalhau e demandando seus direitos num protesto lúdico que marca um novo momento na história de lutas das mulheres de Plataforma.

Em cima do carro de som do Bloco e portando a fantasia do Bacalhau, fui então convidada a discursar sobre a sua história para as integrantes, filhas e netas das antigas operárias, invertendo-se assim a ordem das coisas. Talvez por isso mesmo foi que me vi, com a voz embargada pela emoção, gritando palavras de ordem para uma nova geração de mulheres do bairro.

Considerações Finais: Por Uma Etnografia Feminista à Brasileira

No Brasil, existe hoje um consenso em torno da ideia de que a ‘crise das representações’ proclamada pelos pós-modernos se restringiu quase que tão somente à Antropologia Americana. Trajano Filho (1988) chega a sugerir que essa crise tem mais a ver com a super-produção de antropólogos e antropólogas na academia americana do que mais propriamente com questões de ordem epistemológica na antropologia como um todo. Outros, como Cornelia Eckert (1994), acreditam que escapamos dessa crise vez que as etnografias brasileiras se voltam quase que tão somente para o Brasil, tem se mostrado mais engajadas e dado voz aos nossos ‘nativos’. Mas é certo que, também entre nós, tem se observado um maior cuidado por parte de autoras e autores em considerar o lugar de onde falam e tornar suas subjetividades mais transparentes (Goldman, 2003; Santos, 2005), explicitando como também têm sido ‘afetados’ (Faivre-Saada, 2005). De fato, como bem coloca Teresa Caldeira (1988: 133): “O antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial”.

Contudo, apesar desses esforços, pouca consideração tem se dado à 'corporalidade' da etnógrafa e etnógrafo, mesmo que se reconheça, como ressalta Mariza Corrêa, que "as pessoas não podem mais ir inocentes para o campo, achando que não faz diferença quem eu sou, de onde eu venho, o que eu digo e o que eu penso" (em Abreu et al., 2003: 110). Ademais, tal qual se constata alhures, também aqui, na Antropologia Brasileira, são as mulheres e, mais comumente, as auto-identificadas feministas que têm mais tratado desta questão.¹⁰ Assim mesmo, discute-se mais a questão de 'gênero' e as atribuições e as contribuições das 'mulheres em campo', pouco se reconhecendo a necessidade de se pensar como os diferentes elementos constitutivos das relações sociais intersectam gênero e nos posicionam, homens e mulheres, diferentemente no campo.

10. Veja-se, por exemplo, as considerações de Miriam Grossi (1992), Mariza Corrêa (2000), Heloísa Buarque de Almeida (2001), e as coletâneas organizadas por Alinne Bonetti e Soraya Fleisher (2007).

Neste artigo, procurei trabalhar com essa perspectiva, mostrando como as interseccionalidades de gênero, etnia, raça, classe, geração, subjacentes à minha posicionalidade em campo, influenciaram meus encontros etnográficos em contextos distintos, no tempo e no espaço, em que desenvolvi minhas pesquisas. Como procurei demonstrar, no meu estudo em Provincetown, realizado nos anos 1970, a semelhança da minha identidade de classe e etnia com a de meus interlocutores e interlocutoras de origem portuguesa, aliada à minha condição de mulher jovem e descasada em tempos de veraneio quando a questão da sexualidade ficava em destaque, colocou-me em uma situação de vulnerabilidade perante aos homens, tornando-me objeto de assédio constante da parte deles e, assim, também da hostilidade por parte das suas esposas e outras mulheres de meia-idade da comunidade. Tal situação dificultou profundamente o trabalho de campo com esse segmento da população local, forçando-me a mudar a ênfase e curso da pesquisa.

No trabalho de documentação do projeto de serralheria para jovens, comecei a etnografar numa situação de privilégios amplos em relação às minhas interlocutoras, o que me distanciava delas, apesar de meus esforços de aproximação. Contudo, em uma sociedade machista como a nossa, todas as mulheres são vulneráveis à violência doméstica, eu inclusive, de sorte que a minha posicionalidade em relação às minhas interlocutoras sofreu um significativo deslocamento, criando a possibilidade de maior aproximação.

Já em Plataforma, a questão de gênero, ou seja, o fato de eu ser mulher e companheira de lutas das mulheres da AMPLA no movimento de mulheres de Salvador, rompeu a distância social de raça e classe que me separava das antigas operárias, ao mesmo tempo em que a distância geracional permitiu que construíssemos um relacionamento de ordem 'materno-filial', o que aprofundou a qualidade dos nossos 'encontros etnográficos.' Devido às contradições de gênero, aliadas às distâncias de raça e classe, isso não foi possível se construir em relação aos homens. Mantivemos uma relação distante nos 'encontros', marcada pelo respeito mútuo, ainda que às vezes nos permitíssemos 'trocas jocosas'. Caberia então perguntar: teria sido diferente se eu fosse negra, por exemplo? Com demarcadores de classe menos óbvios? Se fosse mais jovem?

Se levarmos em consideração a perspectiva das epistemologias feministas perspectivistas (Harding, 1996; Sardenberg, 2002) para as quais a posicionalidade da etnógrafa (ou etnógrafo) torna-se um fator determinante, a resposta terá que ser afirmativa. Como vimos, apesar de gênero ser um demarcador preponderante, um dos condicionantes da experiência de campo e na produção de conhecimentos, esse elemento nunca opera sozinho, mas sim articulado a outros marcadores sociais (Crenshaw, 2002). O que implica dizer que também na prática etnográfica é preciso reconhecer "*las relaciones de poder fluidas y cambiantes que se dan en el campo y la diversidad de posiciones de los sujetos implicados,*" como nos propõe Carmen Gregorio Gil (2006: 27).

Esse, creio eu, seria o ponto de partida para se pensar as etnografias feministas, mas, por certo, não há acordo entre antropólogas feministas se, de fato, existe a

possibilidade de uma ‘etnografia feminista’. Para Marilyn Strathern (1987), aliás, justapor ‘antropologia’ e ‘feminismo’ é, no mínimo, algo estranho (*awkward*), devido à dificuldade de se manter a premissa da antropologia como um *Self* em relação a um ‘Outro’, na medida em que a pesquisadora feminista é ela própria um ‘Outro’ em relação ao *Self* do patriarcado que tem marcado a empreitada antropológica.

Seguindo lógica semelhante, Judith Stacey (1988) refuta a ideia de uma etnografia feminista, pois a política feminista, sensível que é a todos os contextos de dominação, entra em contradição com um princípio básico da etnografia, em que o produto da pesquisa é, em última instância, do/a pesquisadora, independente da influência dos seus interlocutores no campo. Já Lila Abu-Lughod (1990) –que por coincidência escreveu um artigo com o mesmo título, publicado na mesma época– é mais otimista, acreditando na possibilidade de uma etnografia feminista baseada nas vidas e histórias de mulheres. E, por certo, Abu-Lughod não está sozinha (Visweswaran, 1994). Baseando-se em proposições dessa mesma autora, Diane Bell (1993: 29) argumenta que uma etnografia feminista não só é possível, como também, afirma ela:

[...] is central to the articulation of a reflexive tradition I find honest and compelling; it encourages ethnographic experimentation that is politically and ethically responsible; it grounds in praxis the deliberations of the so-called ‘awkward relationship’ between anthropology and feminism; and it allows one to assume a pro-active stance and to resist reactive engagement with the ‘new ethnography’ on the subject of its neglect of gender [...].

Concordo plenamente com Diane Bell e com outras autoras que advogam em favor da ‘etnografia feminista’, mas creio ser necessário delinear melhor os contornos do que se entende por ‘etnografia feminista’. Neste tocante, as considerações de Carmen Gregorio Gil (2006: 30) resumindo as proposições feministas ao contrastar e etnografia feminista com a ‘nova’ etnografia ou ‘etnografia pós-moderna’ são certamente de grande valia. Para Gregorio Gil, as propostas feministas se destacam por terem suas raízes nas políticas e relações de desigualdade e levarem em consideração as condições materiais de existência ao formular suas teorias a partir da prática. Propõem ainda a dissolução entre o sujeito cognoscente e os objetos de conhecimento, buscando construir um caminho dialógico e intersubjetivo de posições políticas situadas. Ademais, ao interpretarem o próprio ato de categorizar outros e outras como uma expressão de poder, propõem a desconstrução de categorias fixas e imutáveis impostas aos sujeitos. Isso implica, também, na desconstrução da noção de identidade de gênero como entidade fixa atuando no campo, propondo-se, ao invés, uma noção de persona que experimenta e se transforma nas suas relações com os outros (e outras). Tal perspectiva avança no sentido de se pensar a identidade no processo de interação etnográfica como múltipla, contestada ou mesmo contraditória, bem como de se proceder a uma análise reflexiva, no sentido de se compreender “nossas identidades como gendradas e as complexidades codificadas do nosso ser no processo de interação no campo” (Gregorio Gil, 2006: 31).

Tal procedimento se faz necessário principalmente quando se leva em consideração a perspectiva de que não existe ‘neutralidade’ na empreitada etnográfica. É preciso, assim contextualizar os dados produzidos, oferecendo-se informações sobre quem os produz (sua posição dentro de uma estrutura social) e com que propósitos, bem como reconhecer a intersubjetividade e o diálogo na construção da ‘alteridade’ como um compromisso político e ético (Gregorio Gil, 2006: 32).

Além disso, na etnografia feminista o emocional e o pessoal não podem ser separados do ‘conceitual’, pois, como bem acrescenta Gregorio Gil, o ‘pessoal não é apenas político, mas também é teórico’ –sem se perder o referente político do processo de

reflexividade imerso na prática etnográfica-. Destarte, como prossegue essa autora, “a experiência etnográfica aparece como um ato total que implica corpo, mente, razão e emoção de maneira indissolúvel, como uma prática de reconhecimento da configuração das relações de poder” (2006: 33). Não por acaso, portanto, as etnografias produzidas por antropólogas na perspectiva da antropologia feminista incorporam muitas vezes sua experiência pessoal, delineando “o próprio processo de compreensão com suas perplexidades, descobertas e temores” –a exemplo da etnografia produzida por Nancy Scheper-Hughes (1997) sobre a morte de crianças no Nordeste brasileira, ou da ‘mulher traduzida’ de Ruth Behar (1993), ambas premiadas por sua excelência-.

Para concluir, devo dizer que lamento muito até hoje o fato de que, por circunstâncias do meu drama particular, o conhecimento que foi produzido nas trocas com as jovens do curso de serralheria nunca tenha se transformado em uma ‘etnografia feminista’ publicada, permanecendo apenas nos relatórios que elaborei como documentadora do projeto. Em compensação, tive a satisfação de ter elaborado minha tese, bem como vários artigos sobre os antigos operários e operárias de Plataforma, alguns deles chegando às mãos de gente do bairro que reconheceu a importância das lutas das mulheres ali retratadas, recriando o Bloco do Bacalhau. Por certo, a emoção que senti desfilando pelas ruas do bairro junto as novas gerações de mulheres –e de algumas das antigas operárias ainda em forma– jamais poderá ser esquecida. Ela será sempre prova incontestante de que ‘tudo vale a pena quando a alma não é pequena!’

Bibliografia

- » Abreu, C., et al. (2003). “Entrevista com Mariza Côrrea”, en *Cadernos de Campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, vol. 11, pp. 103-122.
- » Abu-Lughod, L. (1990). “Can There be a Feminist Ethnography?”, en *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, vol.5, issue 1, pp 7-27.
- » ——— (1991). “Writing Against Culture”, en Fox, Richard (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM: School of American Research Press, pp. 137-162.
- » ——— (1993). *Writing Women’s Worlds: Bedouin Stories*, California, University of California Press.
- » Alcoff, L. (1991). “The Problem of Speaking for Others”, en *Cultural Critique*, vol. 20, pp. 5-32.
- » Almeida, H., Buarque de (2001). “Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica”, en Almeida, H. B. de, et al. (Orgs.), *Gênero em Matizes*, Bragança Paulista, EDUSF, pp. 49-80.
- » Ardener, E. (1971). “The New Anthropology and its Critics”, en *Man (NS)*, vol. 6, núm. 3, setembro.
- » Asad, T. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, Ithaca Press.
- » Balandier, G. (1955). *Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire*, Paris, Presses Universitaires de la France.
- » Behar, R. (1993). *Translated Woman. Crossing the Border with Esperanza’s Story*, Boston, Beacon Press.
- » ——— (1995). “Introduction: Out of Exile”, en Behar, Ruth y Gordon, Deborah (Eds.), *Women Writing Culture*, University of California Press, pp. 1-27.
- » Behar, R., Gordon, D. (Eds.) (1995). *Women Writing Culture*, California, University of California Press.
- » Bell, D., Caplan, P., Karin, W. (Eds.) (1993). *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*, London, Routledge.
- » Bell, D. (1993). “Yes, Virginia, There is a Feminist Ethnography”, en Bell, Diane, Caplan, Pat and Karim, Wazir Jahan (Eds.), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*, London, Routledge, pp. 28-43.
- » Bonetti, A., Fleischer, S. (Orgs.) (2007). *Entre Saias Justas e Jogos de Cintura*, Florianópolis, Editora Mulheres, EDUNISC.
- » Bowen, E. Smith (1954). *Return to Laughter*, Nueva York, Harper & Brothers.
- » Brah, A. (2006). “Diferença, diversidade, diferenciação”, en *Cadernos Pagu*, núm. 26, pp. 329-376.
- » Bridgman, R., Cole, S., Howard-Bobwash, H. (Orgs.) (1999). *Feminist Fields: Ethnographic Insights*, Toronto, Canada, Broadview Press.
- » Caldeira, T. (1988). “A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia”, en *Novos Estudos Cebrap*, núm. 21.

- » Callaway, H. (1992). "Ethnography and Experience. Gender Implications in Fieldwork and Texts", en Okely, Judith y Callaway, Helen (Eds.), *Anthropology and Autobiography*, London, Routledge.
- » Caplan, P. (1994a). "Distanciation or Identification: What Difference Does it Make?", en *Critique of Anthropology*, vol. 14, núm. 2, pp. 99-115.
- » ——— (1994b). "Engendering Knowledge: Politics of Ethnography", en Ardener, Shirley (Ed.), *Persons and Powers of Women in Diverse Culture: Essay in Commemoration of Audrey I. Richards, Phyllis Kaberry and Barbara E. Ward*, Nueva York, Berg, pp. 65-87.
- » Cardoso, R. (1986). "Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método", en Cardoso, R. (Ed.), *A Aventura Antropológica*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
- » Clifford, J. (1986). "Introduction: Partial Truths", en Clifford, J. y Marcus, G. (Eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- » Clifford, J., Marcus, G. (Eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- » Crenshaw, K. (2002). "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero", en *Revista Estudos Feministas*, vol. 10, núm. 1, pp. 171-188.
- » Collins, P. H. (1989). "Toward a New Vision Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection". En línea en: http://www.memphis.edu/crow/pdfs/Toward_a_New_Vision_-_Race__Class_and_Gender_...pdf
- » ——— (1991). "Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought", en Fonow, M. M. y Cook, J. A. (Eds), *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, pp. 35-59.
- » Copans, J., Seddon, D. (1978). "Marxism and Anthropology: A Preliminary Survey", en Seddon, D. (Ed.), *Relations of Production*, London, Frank Cass.
- » Corrêa, M. (1995). "A natureza imaginária do gênero na história da antropologia", en *Cadernos Pagu*, núm. 5, pp.109-130.
- » ——— (2000). "O mistério dos orixás e das bonecas: raça e gênero na antropologia brasileira", en *Etnográfica*, vol. IV (2), pp. 233-265.
- » Da Matta, R. (1978). "O Ofício do Etnólogo. Ou Como Ter Anthropological Blues", en Nunes, Edson (Org.), *A Aventura Sociológica*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 23-35.
- » Deloria, E. (1988). *Waterlily*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- »
- » Del Valle, T. (1993). "Introduction", en Del Valle, Teresa (Ed), *Gendered Anthropology*, London, Routledge. European Association of Social Anthropologist.
- » Di Leonardo, M. (Ed.) (1991). *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley and Los Angeles, University of California.
- » ——— (1991b). "Introduction: Gender, Culture, and Political Economy. Feminist Anthropology in Historical Perspective", en Di Leonardo, Micaela (Ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Ber-

- keley, University of California Press.
- » Eckert, C. (1994). “A Antropologia na Atualidade”, en *Anos 90*, Porto Alegre, UFRGS, vol. 2, núm. 2.
 - » Eckert, C., Rocha, A. L. Carvalho da (1998). “A Interioridade da Experiência Temporal do Antropólogo como Condição da Produção Etnográfica”, en *Revista de Antropologia*, vol. 41, núm. 2, São Paulo, pp. 107-136.
 - » Faivret-Saada, J. (2005). “Ser afetado”, en *Cadernos de Campo-Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, año 14, núm. 13.
 - » Fentress, J., Wickham, C. (1988). *Social Memory*, Cambridge, Blackwell.
 - » Fischer, M. (1985). “Da antropologia interpretativa à antropologia crítica”, en *Anuário Antropológico 83*, Brasília, Tempo Brasileiro.
 - » Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
 - » ——— (1983). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic Books.
 - » ——— (1988). *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
 - » Golde, P. (Ed.) (1970). *Women in the Field: Anthropological Experiences*, Berkeley, University of California Press.
 - » Goldman, M. (2003). “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”, en *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 46, núm. 2.
 - » Gordon, D. (1988). “Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography”, en *Inscriptions 3/4*, pp. 8-21.
 - » Gregorio Gil, C. (2006). “Contribuciones Feministas a Problemas Epistemológicos de la Disciplina Antropología. Representación y Relaciones de Poder”, en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, Ed. Electrónica, vol.1, núm. 1, pp. 22-39.
 - » Grossi, M. (1992). “Na busca do outro encontra-se o mesmo”, en *Trabalho de Campo e Subjetividade*, Florianópolis, UFSC.
 - » Haraway, D. (1988). “Situated Knowledge: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Feminist Studies*, vol.14, núm. 3, pp. 575-599.
 - » Harding, S. (1996). “Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?”, en Keller, Evelyn Fox y Longino, Helen E (Eds.), *Feminism & Science*, Oxford, Oxford University Press, pp. 235-248.
 - » Harstrup, K., Hervik, P. (Eds.) (1994). *Social Experience and Anthropological Knowledge*, London, Routledge.
 - » Healey, M. (1996). “Os desencontros da tradição em Cidade das Mulheres: raça e gênero na etnografia de Ruth Landes”, en *Cadernos Pagu 6/7*, pp. 153-200.
 - » Hulko, W. (2009). “The Time-and Context-Contingent Nature of Intersectionality and Interlocking Oppressions”, en *Affilia: Journal of Women and Social Work*, vol 24, núm. 1, pp. 44-55.
 - » Hurston, Z. N. (2000). *Their Eyes Were Watching God*, Pennsylvania, Harper Collins.
 - » Hymes, D. (Ed.) (1972). *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Random House.

- » Jameson, F. (1992). "Periodizando os Anos 60", en H. Buarque de Hollanda (Org.), *Pós-Modernismo e Política*, Río de Janeiro, Rocco.
- » Landes, R. (1947). *The City of Women*, Nueva York, Macmillan.
- » ——— (1970). "A Woman Anthropologist in Brazil", en Golde, P. (Ed.), *Women in the Field. Anthropological Experiences*, Berkeley, University of California Press.
- » Leeds, A. (1974). "'Subjective' and 'Objective' in Social Anthropological Epistemology", en Seeger, R. J. y Cohen, R. S. (Eds.), *Philosophical Foundations of Science*, Dordrecht-Holland, Reidel Publishing Company.
- » ——— (1994). *Cities, Classes, and the Social Order*, Sanjek, Roger (Ed.), Ithaca, Cornell University Press.
- » Leclerc, G. (1973). *Antropología y colonialismo*, Madrid, A. Corazón.
- » Leiris, M. (1950). "L'Ethnologue devant le colonialisme", en *Les Temps Modernes*, núm. 58.
- » Lutkehaus, N. (2008). *Margaret Mead: The Making of an American Icon*, Princeton, Princeton University Press.
- » Malinowski, B. (1986). "Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação", en Durham, E. (Org.), *Malinowski*, São Paulo, Ática, Coleção Grandes Cientistas Sociais.
- » Marcus, G. E., Fischer, M. J. (1986). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.
- » Marcus, M. E. (1994). "O que vem (logo) depois do 'pós': o caso da etnografia", en *Revista de Antropologia*, vol. 37, pp. 7-34.
- » Mead, M. (1959). *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict*, London, Secker & Warburg.
- » ——— (1970). "Field Work in the Pacific Islands, 1925-1967", en Golde, P. (Ed.), *Women in the Field. Anthropological Experiences*, Berkeley, University of California Press.
- » ——— (1972). *Blackberry Winter. My Earlier Years*, Nueva York, Simon and Schuster.
- » Mintz, S. (1984). "Encontrando Taso, me descobrindo", en *Revista Dados*, vol. 27, núm. 1, pp. 45-58.
- » Montero, P. (1993). "Questões para a etnografia numa sociedade mundial", en *Novos Estudos CEBRAP*, núm.36, julho, pp. 161-178.
- » Moore, H. (1988). *Feminism and anthropology*, Cambridge, UK, Polity Press.
- » Moraga, C., Anzaldúa, G. (Eds.) (1983). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Nueva York, Kitchen Table, Women of Color Press.
- » Okely, J., Callaway, H. (Eds.) (1992). *Anthropology and Autobiography (ASA Monographs 29)*, London, Routledge.
- » Okely, J. (1992). "Introduction", en Okely, J. y Callaway, H. (Eds.), *Anthropology and Autobiography (ASA Monographs 29)*, London, Routledge.
- » Oliveira, R. C. (1998). "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, e escrever.", en Oliveira, Roberto Cardoso, *O trabalho do antropólogo*, Brasília, Paralelo 15, São Paulo, Editora UNESP.
- » Pandian, J. (1985). *Anthropology and the Western Tradition. Toward an Authentic*

Anthropology, Prospect Heights, Illinois, Waveland Press.

- » Powdermaker, H. (1966). *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*, Nueva York, W. W. Norton.
- » Reiter, R. (1975). "Introduction", en Reiter, Rayna (Ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.
- » Rohrlich-Leavitt, R., Sykes, B., Weatherford, E. (1975). "Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives", en Reiter, R. (Ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press.
- » Saffioti, H. (2008). "A Ontogênese do Gênero", en Stevens, Cristina Maria Teixeira y Swain, Tânia Navarro (Orgs.), *A construção dos corpos: Perspectivas Feministas*, Florianópolis, Ed. Mulheres.
- » Said, E. (1978). *Orientalism*, Nueva York, Pantheon.
- » Santos, V. Gonçalves (2005). *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*, São Paulo, EDUSP.
- » Sardenberg, C. M. B. (1976a). "Provincetown: A Summer's View". Monografia de estudo independente apresentada ao Departamento de Antropologia da Illinois State University, Normal, Illinois. En línea en: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6843/1/Provincetown.pdf>
- » ——— (1976b). "Strategies of the Political Game: Ethnicity in Codtown." Trabalho elaborado para apresentação ao Meetings da Northeastern Anthropological Association.
- » ——— (1982). Process Documenter' Report. Cesun Metalworking Project for Women, First Quarterly Report. Salvador, Bahia.
- » ——— (1983a). Process Documenter' Report. Cesun Metalworking Project for Women, Fourth Quarterly Report. Salvador, Bahia.
- » ——— (1983b). Process Documenter' Report. Cesun Metalworking Project for Women, Third Quarterly Report. Salvador, Bahia.
- » ——— (1983c). Process Documenter' Report. Cesun Metalworking Project for Women, Second Quarterly Report. Salvador, Bahia.
- » ——— (1984a). Process Documenter' Report. Cesun Metalworking Project for Women, Final Quarterly Report. Salvador, Bahia.
- » ——— (1984b). Process Documenter' Report. Cesun Metalworking Project for Women, Fifth Quarterly Report. Salvador, Bahia.
- » ——— (1984c). Process Documenter' Report. Cesun Metalworking Project for Women, Updating Quarterly Report. Salvador, Bahia.
- » ——— (1997a). *In the Backyard of the Factory: Gender, Class, Power and Community in Bahia, Brazil*, PhD Dissertation, Boston University.
- » ——— (1997b). "O Bloco do Bacalhau: protesto ritualizado de operárias na Bahia", en Costa, Ana Alice y Alves, Ívia (Orgs.), *Ritos, Mitos e Fatos. Mulher e Relações de Gênero na Bahia*, Salvador, Bahia, NEIM/FFCH/UFBA.
- » ——— (1998a). "O Gênero da memória: lembranças de operários e lembranças de operárias", en Macedo, Elizete Passos Ivia Alves E Marcia (Org.), *Metamorfoses: Gênero e Interdisciplinaridade*, Salvador, NEIM/UFBA.
- » ——— (1998b). *Quinze Anos do NEIM*, Salvador, NEIM/UFBA.

- » ——— (2002). “Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista?”, en Costa, Ana Alice y Sardenberg, Cecília M. B., *Feminismo, Ciência e Tecnologia*, Salvador, NEIM/UFBA, REDOR. En línea en: <http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys11/libre/cecilia.htm>
- » Scheper-Hughes, N. (1996). *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- » Scholte, B. (1972). “Toward a Reflexive and Critical Anthropology”, en Hymes, D. (Ed.), *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Random House.
- » Spade, J. Z. Spade, Valentine, C. G. (Eds) (2008). *Kaleidoscope of Gender. Thousand Oaks*, California, Pine Forge Press.
- » Stacey, J. (1988). “Can There Be a Feminist Ethnography?”, en *Women’s Studies International Forum*, vol. 11, núm 1.
- » Stanley, L., Wise, S. (1990). “Method, Methodology and Epistemology in Feminist Research Processes”, en *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*, London, Routledge, pp. 20-60.
- » Strathern, M. (1987). “An awkward relationship: the case of feminism and anthropology”, en *Signs*, vol.12, núm. 2, pp. 276-292.
- » Trajano Fliho, W. (1988). “Que barulho é esse, o dos pós-modernos?”, en *Anuário Antropológico 86*, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro.
- » Velho, G. (1970). “Observando o Familiar”, en Nunes, Edson (Org.), *A Aventura Sociológica*, São Paulo, HUCITEC.
- » Visweswaran, K. (1995). “Defining Feminist Ethnography”, en *Fictions of Feminist Ethnography*, University of Minnesota Press.
- » ——— (1997). “Histories of Feminist Ethnography”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, pp. 591-621.
- » Warren, C., Hackney, J. (2000). *Gender Issues in Ethnography*. United Kingdom, Sage Publications.
- » Weiner, A. (1976). *Women of Value, Men of Renown*, Austin, University of Texas Press.
- » Wolf, D. (Ed.) (1996). *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, Boulder, Westview Press.
- » Wolf, M. (1992). *A Thrice-Told Tale Feminism, Postmodernism, and Ethnographic Responsibility*, Stanford, Stanford University Press.
- » Yuval-Davis, N. (2006). “Intersectionality and Feminist Politics”, en *European Journal of Women’s Studies*, vol. 13, núm 3, pp. 193-209.