

# ENSAIO POR UMA POLÍTICA ETNOGRÁFICA DO CONTÁGIO

## ESSAYS FOR AN ETHNOGRAPHIC POLICY OF CONTAGION

Flávia Melo 1

**Resumo:** *Excertos de relatos de três jovens mulheres compõem a trama deste ensaio em que analiso a experiência do Observatório da Violência de Gênero no Amazonas, programa de extensão da Universidade Federal do Amazonas. Rizonete, Naiara e Janaína atuaram como bolsistas do Observatório e vivenciaram em suas trajetórias experiências de violência intrafamiliar. Refletir sobre o processo de formação e intervenção pública dessas estudantes e sobre o percurso no qual se forjaram antropólogas e feministas, sugere pensar os agenciamentos através dos quais elas construíram rupturas com as relações violentas vivenciadas; o modo como se reivindicaram sujeitos de direitos; e os sentidos atribuídos por elas às suas práticas, aos feminismos e à antropologia. Imiscuída às suas trajetórias por nossas histórias cruzadas, recorro a uma certa literatura antropológica, feminista e decolonial para descrever as condições que tornaram possível postular uma política etnográfica do contágio, o que provoca um radical reposicionamento no campo e a tarefa de redefinição das fronteiras da antropologia e da escrita etnográfica.*

**Palavras-chave:** *Etnografia. Contaminação. Amazonas. Violência de Gênero. Fronteiras.*

**Abstract:** *Excerpts from reports by three young women make up the plot of this essay in which I analyse the experience of the Gender Violence Observatory in Amazonas, a university extension program at the Federal University of Amazonas. Rizonete, Naiara and Janaína was scholarship holders at the Observatory and experienced domestic violence in their trajectories. Reflecting on the process of training and public intervention of these students and on the path in which anthropologists and feminists were forged, suggests thinking about the agencies through which they built ruptures with the violent relationships experienced; the way in which subjects of rights are claimed; and the meanings attributed by them to their practices, to the suffered violence, to feminisms and to anthropology. Interwoven with their trajectories by our crossed histories, I resort to a certain anthropological, feminist and decolonial literature to describe the conditions that made it possible to postulate an ethnographic policy of contagion, which requires radical repositioning in the field and the task of redefining the boundaries of anthropology and of ethnographic writing.*

**Keywords:** *Ethnography. Contamination. Amazonas. Gender Violence. Borders.*

## Controvérsias, acasos e tempo<sup>1</sup>

Laura Nader (2011) argumenta que a etnografia é uma “teoria da descrição” controversa. O desacordo ou os múltiplos modos de fazê-la são justamente a força e a originalidade do esforço antropológico, uma potência de inovação e transformação de mundos (NADER, 2011, p. 211, tradução minha). Afinal, é na experiência do trabalho de campo – “no mato ou no asfalto” (CORREA, 2011) – polimorfo, sempre contingente e, por isso mesmo, insubmisso a manuais, que a antropologia se revigora e ratifica a indissociabilidade entre teoria e pesquisa sincretizadas na escrita etnográfica.

Sobre as contingências do trabalho de campo, Isabelle Rivoal e Noel Salazar (2013) consideram a serendipidade a “chave” do método etnográfico. Não apenas um “subproduto vantajoso da observação [...], mas a forma do processo etnográfico”. O princípio da serendipidade ou “a arte de fazer descobertas não procuradas” seria, portanto, a essência da teoria etnográfica (RIVOAL; SALAZAR, 2013, p. 178, tradução minha). Anos antes, Ruth Behar (2003) havia escrito sobre o acaso e os seus efeitos de “partir o coração” ao refletir sobre o reencontro com a sua ascendência judia no retorno à Cuba. Décadas depois de emigrar para os Estados Unidos quando criança, a antropóloga retornou à ilha e descreveu o processo etnográfico como “uma forma nervosa de conhecimento”: “Curiosamente, nessas situações, você mesma [...] não sabia completamente o que sabia até que você o escreveu, até que contou a história com você incluída nela (BEHAR, 2003, p. 09, tradução minha).

A importância da serendipidade talvez esteja relacionada ao que Marcio Goldman (2006) considera o cerne da antropologia: estudar uma experiência humana através da experiência pessoal. Por esse motivo, o trabalho de campo é fundamental, pois nele se experimenta a socialidade, principal ferramenta da pesquisa antropológica (p. 167). Diferente das teorias nativas e científicas, o saber antropológico advém justamente da relação entre “um saber científico sobre os outros” e “um diálogo com os saberes desses mesmos outros” (GOLDMAN, 2006, p. 163) cujas condições de possibilidade são experimentadas *no campo*. Nesse sentido, a teoria etnográfica está a meio caminho e, por essa razão, a antropologia pode ser considerada uma disciplina *na fronteira*, forjada na relação entre saberes. Ora, esse saber *na fronteira* rechaça formas puras, admite contradições e se arrisca em uma “contaminação positiva e produtiva” (GOLDMAN, 2006, p. 169). Trata-se mesmo de um esforço decolonial e transformador sempre que se submeta à crítica dos “outros” e não reproduza as relações de dominação que atravessam a produção de conhecimento em comunidades diferenciadas de poder.

Esse processo de elaboração etnográfica requer uma observação sustentada, além de distância e tempo. O distanciamento, nesse caso, designa menos o afastamento físico-geográfico (o que ocorre muitas vezes) e mais a experiência da alteridade, de abandono da zona de conforto como exemplarmente revelou o diário de Bronislaw Malinowski (1967). O tempo atua como eixo principal de isolamento e de separação entre dois “campos” constitutivos do fazer antropológico: o trabalho de campo e a escrita (STRATHERN, 2017). Aliado à distância, torna possível o que Favret-Saada descreveu por “afetação” (2005, p. 344): a experiência de conceder “estatuto epistemológico a situações de comunicação involuntária e não intencional”.

O tempo pode ainda se referir tanto à duração da experiência de socialidade, quanto ao necessário para a elaboração escrita da experiência vivida e, por isso, em certa medida, também relacionado à distância. Contenção e paciência foram os adjetivos de Veena Das para caracterizar a ação do tempo na produção de narrativas, um “agente que trabalha nas relações e permite que elas sejam reinterpretadas” (DAS, 1999, p. 36). Estendendo essas reflexões ao processo etnográfico é possível reconhecer a agência do tempo na revisão, reelaboração e transformação da experiência vivida e das relações estabelecidas no *campo*. Assim, o tempo permite visitar a experiência de campo e reelaborá-la, do ponto de vista da antropóloga, mas informada por uma peculiar e autêntica forma de diálogo, de relação e de confronto mutuamente implicado.

A experiência de imersão em que experimentamos as condições para a produção da teoria etnográfica deve ser conduzida e revisitada, portanto, com atenção e respeito à serendipi-

<sup>1</sup> Versão anterior e resumida desta seção foi publicada em Melo & Reis (no prelo). Para a discussão aprofundada, consultar Melo (2020).

dade, ao autêntico diálogo com nossas interlocutoras e às formas de comunicação estabelecidas, muitas delas ininteligíveis até que transformadas pela ação do tempo e pela reelaboração do vivido no “momento etnográfico” (STRATHERN, 2017).

Controvérsias, acasos, tempo, distância, contenção, paciência e respeito orientam o esboço da política etnográfica delineada neste artigo em que revisito uma experiência prolongada de ensino, pesquisa e extensão vivenciada junto ao *Observatório da Violência de Gênero*, programa de extensão universitária da Universidade Federal do Amazonas. À medida que desenvolvia ações de “prevenção à violência contra mulheres” e conduzia a formação antropológica e feminista de um grupo de estudantes, eu me reconhecia – como aconteceu a Behar (2003) – incluída nas histórias das jovens antropólogas que orientei ao longo de seis anos. Algumas delas, de fato, me “partiram o coração”. E assim, de *coração partido*, permiti-me *contaminar* e apostar na potência transformadora daquela experiência, me imiscuindo a elas. Quiçá, os bastidores da nossa antropologia em processo acrescentem algo ao inesgotável debate sobre a teoria antropológica, o ensino da antropologia e para os postulados de uma etnografia deliberadamente contaminada.

A contaminação e a impureza aqui reivindicadas buscam ressignificar e positivar a proximidade, a emoção e, principalmente, rechaçar os dualismos que opõem as primeiras ao distanciamento e à racionalidade. Trata-se, portanto, de recusar uma objetividade excludente e silenciadora – no sentido atribuído por Gayatri Spivak (2010) – apregoada por aqueles e aquelas que têm ou defendem a autoridade da fala acadêmica branca.

Referência bastante controversa de revelação (não consentida) dos bastidores do trabalho de campo é a publicação póstuma do diário de Malinowski (1967). Na introdução do *Diário*, Raymond Firth ressaltou os afetos e confrontos constitutivos da experiência de “imersão total” e “isolamento” da abordagem etnográfica. Além das relações no lugar a que se chega, existem as relações com o lugar de onde se partiu. E mais, “o capricho das paixões do sujeito, a debilidade de sua constituição e as digressões de seu pensamento: essa obscura coisa chamada eu. [...] A questão é viver uma vida múltipla: navegar em vários mares ao mesmo tempo (FIRTH apud MALINOWSKI, 1997, p. XIX).

Ora, revisar diários de campo, cadernos de notas, gravações esquecidas ou esquemas rabiscados em papéis avulsos pode revelar o processo etnográfico naquilo que o definiu muito além dos métodos: saudades, caprichos, debilidades. Eu também revisei meus diários e num paciente exercício retrospectivo, reli as notas da “minha vida múltipla”. Assim, revisei lugares e revivi encontros que constituíram meu *campo de pesquisa*, e expuseram os processos de formação, transformação e conversão que tornaram possível a criação do Observatório.

À diferença de Malinowski, quando cheguei à cidade amazonense de Benjamin Constant para trabalhar como professora universitária na graduação de Antropologia eu não estava em “outra sociedade”. Como muitas de minhas alunas, cresci no Amazonas, sou filha de mãe solo com ascendência indígena, negra e nordestina. Por seis anos lecionei, pesquisei e habitei a região transfronteiriça do Alto Rio Solimões, a mesma onde nasceu minha família materna. Como habitante desse lugar experimentei relações que não eram simplesmente de pesquisa. A *casa* era também o *campo*. E essa condição me deslocou de uma relação tradicional de ensino e pesquisa para uma relação fortemente implicada que tem repercutido em meu fazer antropológico.

As reflexões deste ensaio são atravessadas por interpelações produzidas pela fricção<sup>2</sup> entre uma duradoura experiência de pesquisa; anos de docência superior, de intervenção pública e vivência no Amazonas; uma certa teoria antropológica, feminista e decolonial; e os encontros com a paisagem e as outras vidas emaranhadas ao meu itinerário. Em alguma medida, trata-se também de um experimento autorreflexivo no qual reconstruo narrativamente as relações constitutivas de um caminho de vida e de pesquisa. Da minha vida contaminada pelo campo e do campo contaminado pela minha e por outras vidas.

<sup>2</sup> A expressão fricção, sinônimo de atrito, alude, aqui, exatamente ao conceito físico do termo e se relaciona à força de contato entre dois corpos. Isto é, a resistência que os corpos opõem quando se movem uns sobre os outros.

## Corpo-Fronteira

Certa vez, numa conferência em Baltimore, Edmund Leach (1986)<sup>3</sup> se ressentiu do escasso recurso das monografias antropológicas à autobiografia. Sua argumentação, desenvolvida por meio do escrutínio de uma série de fotografias (dentre elas as do tio Henry Hoyle Howorth e o mestre Bronislaw Malinowski), almejava problematizar a oposição nós-eles. Convencido da inverossímil separação de ofício e vida, produziu uma narrativa sobre a sua trajetória e a da antropologia. Talvez, seu anseio fosse menos reivindicar a autobiografia como forma narrativa e mais reconhecer a presença invisível de antropólogos e antropólogas entre os “outros” e as “outras”. Não por acaso, ao analisar imagens de Malinowski entre os trobriandeses, Leach de alguma forma refutava as acusações surgidas com a publicação do diário de campo de seu mestre (MALINOWSKI, 1967).

Se, até aquela conferência, Leach não percebia o recurso à autobiografia nas monografias britânicas, no Brasil, há algum tempo, é bastante conhecida uma produção em que biografia, autobiografia e etnografia são enredadas a composições sobre negociações e tensões no campo, implicações éticas da pesquisa etc. Aliás, a antropologia brasileira tem como uma de suas características marcantes uma certa relação de proximidade. E, ainda que depreciada e acusada por alguns como “militância” (VIEIRA, 2010), essa antropologia *contaminada* tem demonstrado suas vantagens e sido defendida por muitas pesquisadoras e pesquisadores.

Essa reflexão interessou a Mariza Peirano (1995), que recorreu à trajetórias intelectuais, contextos históricos e “peculiaridades biográficas” para contestar as críticas de Nicholas Thomas (1991) a Radcliffe-Brown (1952). O exame dessas “peculiaridades” é abordagem comum nos trabalhos da autora desde seu primeiro ensaio, sobre Darcy Ribeiro e a institucionalização da Universidade de Brasília. No entanto, os diferentes usos da biografia por Leach e Peirano revelam apenas parcialmente a polimorfia e as controvérsias que o seu uso assumiu na antropologia. Sobre isso, é conhecido o rechaço de Pierre Bourdieu (1986) à suposta totalidade, coerência e linearidade da *história de vida*. A “ilusão biográfica” seria, pois, o resultado dos abusos dessa técnica em que a vida é pressuposta como uma totalidade narrada em um conjunto de acontecimentos coerentes e cronologicamente orientados.

Suely Kofes (2001; 2004) pondera que a “abordagem biográfica”, conquanto “experiência” de um sujeito, não é rigorosamente uma biografia. Articulando à noção de experiência a relação entre o vivido e os sentidos a ele atribuídos, concebe a biografia como uma “narrativa dramatizada”. Biografia e etnografia seriam, ambas, formas de “registro de alteridades”. Em seus argumentos, o debate está centrado na forma e na experimentação de formas de grafia que ampliam a compreensão da vida abrangendo movimentos, paisagens, lugares e interações entre humanos e não-humanos (INGOLD, 2000).

Ainda que eu recorra a uma certa abordagem autobiográfica e a algumas das definições propostas por Ingold (2000), me interessam mais trabalhos em que antropólogas e antropólogos rememoram acontecimentos vividos e itinerários de pesquisa, e, colocando-se *em cena*, inserem-se nas imagens produzidas por suas etnografias, enredando-se nas tramas de suas descrições com corpos, sentidos, afetos, objetos e genealogias.

Esse parece ser o caso de Marcio Goldman (2003) que compôs um relato emocionante sobre a experiência de escuta dos tambores dos vivos e dos mortos. Recusando a tradução da experiência de escuta dos tambores dos mortos como um processo de conversão religiosa, tanto quanto a interpretação materialista que negaria a autoria dos mortos no toque dos tambores, mobilizou sintomas, sentidos (arrepios, audição e sonhos) e visões para explicar como alcançou a capacidade auditiva de admirar os tambores dos vivos e dos mortos. Antes mesmo de formular antropológicamente a experiência dessa forma tão apurada e específica de audição, isso lhe permitiu estabelecer cumplicidade com seus interlocutores.

Em etnografia produzida entre presídios femininos no Brasil e na Espanha, Natalia Padovani (2017) demonstra como o seu corpo se transforma pelos laços de família produzidos nas relações de amizade e confiança nas prisões e adensados pela vivência dos constrangimentos físicos a que familiares de presas são submetidas no rito da vexatória revista íntima. A violação

<sup>3</sup> A conferência foi publicada postumamente no ensaio *Masquerade: The presentation of the self in holi-day life* (1990). O título parafraseia o livro de Erving Goffman, *The presentation of self in everyday life* (1959).

de seu corpo durante uma revista íntima revelou-lhe enquadramentos diferentes de si na medida em que sua circulação entre cadeias se dava também pelos laços constituídos no campo em uma condição híbrida de pesquisadora e familiar de presa.

Esse espessamento de relações familiares forjado pelo compartilhamento de experiências denota uma certa apreensão do conceito de relacionalidades (*relatedness*) de Janet Carsten (2014). A memória das histórias da mãe sobre o tio hemofílico sugeriu à autora pensar em vetores e substâncias eivados de temporalidades e geografias que podem espessar ou diluir relações de parentesco. Espessamento e diluição operam, nesse caso, como metáforas de sangue, substância emblemática na produção das teorias de parentesco, mas que encontra em seus trabalhos uma inflexão desestabilizadora da oposição código-substância (CARSTEN, 2014; MARQUES; LEAL, 2019). Nesses termos, a vexatória revista íntima descrita por Padovani (2017) assumiu a forma de um ritual de transformação corporal que espessou os laços de família forjados entre cadeias.

Há, porém, situações em que o trabalho de campo proporciona experiências ainda mais radicais de reposicionamento, como o luto. Em 1981, Renato Rosaldo perdeu sua esposa Michelle durante a pesquisa de campo que realizavam juntos nas Filipinas. Em *La aflicción y la ira de un cortador de cabezas* (ROSALDO, 2000), ele rememorou a perda da esposa. Até aquele momento, e a despeito dos muitos anos de pesquisa, Rosaldo não havia compreendido o significado do ritual Ilgnot de cortar cabeças. A experiência da perda, da dor e da ira foram as formas de comunicação involuntária (FAVRET-SAADA, 2005) que lhe permitiram, finalmente, compreender o rito ilgnotês.

Etnografias como essa são pessoalmente *contaminadas* (ROSALDO, 2000, p. 29), maculadas pelo envolvimento, por confissões e emoções que reposicionam antropólogas e antropólogos. Felizmente, nada mais distante do observador invisível que incomodara a Leach (1990). Entretanto, existem outras abordagens que acrescentam um pouco mais à reflexão em curso e me aproximam ainda mais da perspectiva que almejo. Me refiro àquelas em que o corpo da antropóloga se configura como um terreno privilegiado de disputas (ALMEIDA, 1996, p. 04).

Nos trabalhos de Fabio Candotti (2017ab) e Silvana Nascimento (2019) o corpo e os movimentos de ambos são colocados em primeiro plano. No primeiro, pela experiência de corpos marcados pela branquitude de pesquisadores e pesquisadoras na Amazônia. Na segunda, pela análise de conflitos e lugares de fala em pesquisas e ativismos sobre e com putatransfeminismos na Paraíba e em São Paulo. Ele, pesquisador branco, “estrangeiro” na Amazônia. Ela, pesquisadora cis negra em rodovias da Paraíba e de São Paulo. Em comum, além dos corpos marcados, um estreito diálogo com a literatura decolonial. Neles, os pressupostos da serendipidade, da agência do tempo e da autêntica confrontação produzidas pela experiência etnográfica encontram-se com os corpos que materializam suas presenças no campo. E é disso que se trata: nossos corpos em campo (ou fora dele) são corpos marcados e em relação, têm cor da pele, classe, gênero e idade, corpos que afetam e são afetados, corpos que se transformam e se reposicionam (FAVRET-SAADA, 2005; ROSALDO, 2000; NASCIMENTO, 2019; CANDOTTI, 2017ab).

Esse pressuposto guarda relação com a radical oposição de Donna Haraway (1995) à “objetividade branca e masculina”. Esta autora insiste na “natureza corpórea” de toda forma de conhecimento, isto é, nos “saberes localizados”. Logo, a “objetividade”, da perspectiva feminista e pós-moderna, “torna-se um problema da política de *redefinição de fronteiras*, de maneira a permitir conversas e conexões *não inocentes*” (p. 11, grifo meu).

Isso requer admitir “nossa capacidade parcial de produzir conhecimentos entre comunidades muito diferentes e diferenciadas em termos de poder” (HARAWAY, 1995, p. 16). E isso confronta a objetividade como um atributo em si mesmo, revelando-a “como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades” (HARAWAY, 1995, p. 21). Ora, o esforço – em nada ingênuo – de *aprender no corpo* deve afastar-nos da “falsa visão” – “débil” por pretender-se “inocente” (ROSALDO, 2000, p. 93) – que

inscreve miticamente todos os corpos marcados, que

possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de *ver sem ser vista, de representar, escapando à representação*. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, uma das várias tonalidades desagradáveis que a palavra objetividade tem para os ouvidos feministas nas sociedades científicas e tecnológicas, pós-industriais, militarizadas, racistas e dominadas pelos homens (HARAWAY, 1995, p. 18, grifos meus).

Distanciar-me do falseamento e da invisibilidade se tornou pressuposto para esse conhecimento “contaminado” e “localizado” que acontece em corpos marcados e nas relações de poder que os conectam a mundos, nos afetos que neles reverberam e pelas formas como chegam a eles sensorialmente, como uma epistemologia “nervosa”, “uma convergência de experiências única, cheia de fricção, pujança e contradição” (BEHAR, 2003, p. 07, tradução minha).

E é justamente de convergências, simultaneidades, fricções e contradições que trata Gloria Anzaldúa (2016). As provocações multilíngues da *chicana* e sua destabilizadora “*conciencia mestiza*”<sup>4</sup> designam uma mistura de sangue, língua, mitologia e autobiografia que rompem a oposição natureza-cultura, borram limites sociais e territoriais e tensionam a pretensa estabilidade e pureza das categorias raça, sexualidade e gênero. A “*consciencia mestiza*” de Anzaldúa é necessariamente híbrida, feminista e racializada. E foi provocada por ela que pude reconhecer meu *corpo-fronteira-na-fronteira*. Este corpo *não branco*, descendente de indígenas, negras/os e nordestinas/os. Este corpo de antropóloga que, embora integrada a linhagens acadêmicas paulistas, vem de família nortista, pobre e periférica. Este corpo de *filha-da-filha-da-fronteira*, nem tão daqui, nem tão de fora. “Patroa”, mas não “estrangeira”. “Que não tem a mesma cor da pele, mas come como nós”<sup>5</sup>.

Por essas razões, passei a reivindicar uma *antropologia impura* forjada *na fronteira*, no *entrelugar*, a experimentar a potência de outras formas de conhecer e a redescobrir o que eu sequer sabia que havia perdido. Esta teoria etnográfica *mestiza* reivindica o liminar, o interstício, o lugar do meio; não pela recusa de posicionar-se, mas pela impossibilidade de separar as partes constitutivas de sua corporeidade e de sua experiência cognoscente. Trata-se de reivindicar, portanto, uma outra topografia, um outro território acidentado e sempre movediço, instável e em constante devir. Contudo, esta tarefa de atribuir lugar capital e produtivo para o hibridismo, a contradição e a ambivalência de processos de vida e pesquisa provocam uma “fonte de dor intensa” (ANZALDÚA, 2016, p. 136, tradução minha). Afinal, a *fronteira* não é um entrelugares cômodo, ao contrário, é lugar de luta e tensão (MEZZADRA; NEILSON, 2017, p. 37).

4 Segundo Chéla Sandoval (1998), “a consciência de la mestiza nasce da vida vivida na ‘encruzilhada’ entre raças, nações, línguas, gêneros, sexualidades e culturas: é uma subjetividade desenvolvida, capaz de transformar e realocar” (SANDOVAL, 1998, p. 359, tradução minha). Trata-se de uma reivindicação do direito de ser chicana, mestiza, índia, lésbica, feminista e escritora que manifesta tanto a experiência multicultural, racial, multilíngue e histórica de Anzaldúa, tanto as realidades diversas e controversas que constituem a complexa memória coletiva da chicana (HENRÍQUEZ-BETANCOR, 2012, p. 53). Apesar de o esforço das teóricas chicanas em ressignificar o termo em língua castelhana, mestiçagem é um conceito deveras controverso. Verônica Daflon (2014) indica três usos mais comuns do termo: como processos de mistura biológica (mistura racial); como ideologia que perpassa narrativas nacionalistas (miscigenação); e como práticas de sincretismo ou hibridização cultural (fusão cultural). No que se refere a mestiçagem e hibridização no Brasil, a autora explica que “a ideologia da mestiçagem é refratária ao conflito e ao embate necessários para um combate efetivo ao racismo, por basear-se na convicção equivocada de que a mistura biológica dissolveu as fronteiras de cor” (MUNANGA, 1999 apud DAFLON, 2014, p. 323).

5 Minha última experiência de campo antes da pandemia do COVID-19 aconteceu em São Gabriel da Cachoeira/AM. Em 01 de março de 2020, na festa de despedida oferecida pela amiga Terezinha Tuyuka, fui surpreendida por essa declaração. Eu e as irmãs de Terezinha dividíamos uma enorme cuia de caxiri e de vinho de pupunha, um pãeiro repleto de frutas, um prato de quinhampira e um pedaço generoso de beiju. Terezinha me abraçou pelas costas, tocou meu braço com a ponta de um dos dedos e disse: “Ela não tem a mesma cor da pele que eu, mas come como nós”. A festa aconteceu na sede da Feira Tuyuka, vizinha ao cemitério da cidade. Ali, todos os domingos, algumas famílias da etnia Tuyuka organizam a venda de frutas, farinha, beiju e comida (como quinhampira e carne de paca ensopada). Com a chegada do Coronavírus à cidade, a feira foi interrompida.

Contudo, esse mal-estar do corpo, do território e da antropologia *na fronteira* é profundamente transformador. E é desse lugar que me arrisco a reivindicar uma política etnográfica do contágio cuja caixa de ferramentas é extremamente comprometida com a visão parcial que me conecta às minhas heranças e linhagens, ao modo como meu corpo se move em um território em direção a outros corpos, aos encontros e movimentos constitutivos da paisagem, produto de entrecruzamentos que atuam no território, mas são também atuados por ele. Trata-se, na verdade, de forjar uma outra topografia que tem na fronteira seu núcleo de articulação. “Estoy norteada por todas las voces que me hablan simultáneamente” (ANZALDÚA, 2016, p. 704).

### Para além da aventura antropológica<sup>6</sup>

Nos anos 2000, a instalação de universidades no interior da Amazônia compôs um conjunto diversificado de políticas públicas criadas ou radicalmente ampliadas no país sob o signo do “desenvolvimento”. Refiro-me, principalmente, a políticas de expansão da educação de nível superior, cujo alcance e efeitos no Amazonas foram notáveis. Para uma vaga ideia desses efeitos na educação superior, de 2001 a 2011, a Universidade do Estado do Amazonas (UEA) criou 68 (sessenta e oito) novos cursos de graduação, ampliando em 262% as vagas oferecidas em vestibular de 1930 (mil novecentos e trinta) a 5060 (cinco mil e sessenta) vagas. A Universidade Federal do Amazonas (UFAM) aderiu ao Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), em 2005, e tornou-se uma instituição “multicampi”. Na ocasião, foram criados 30 (trinta) novos cursos, com 1470 (mil quatrocentos e setenta) vagas iniciais, sediados em 5 (cinco) unidades espalhadas no interior. Esse processo de interiorização, que implicou na contratação de mais de 500 (quinhentos) servidores, entre professores e técnicos-administrativos, incluiu o Instituto Natureza e Cultura em Benjamin Constant, onde se implementou, em 2006, o primeiro curso de graduação em Antropologia do país<sup>7</sup>. Embora por meio de outro projeto, apartado institucionalmente, no mesmo ano, surgiu na sede da UFAM, em Manaus, o primeiro programa de pós-graduação em Antropologia Social do Amazonas (ALMEIDA, 2019).

Uma das justificativas mais difundidas para a instalação da graduação naquela região foi a numerosa presença indígena. Na época, um noticiário local exaltava a vocação antropológica regional que atraía pesquisadores de todo o país e do mundo. O noticiário ecoava uma concepção há muito difundida da atração científica pela Amazônia (REIS, 2001, p. 215). Mas, a despeito de quaisquer propósitos oficiais, a justificativa antecipava um dos muitos conflitos constitutivos desse projeto: ignorar os efeitos da fricção entre uma tradição de distanciamento e alteridade produzida pela pesquisa antropológica, especialmente a etnologia indígena (mas não apenas) feita *na/sobre* a Amazônia por pesquisadores e pesquisadoras *estrangeiros/ estrangeiras* e o ensino universitário. Ou melhor, a formação de antropólogas e antropólogos pertencentes a grupos subalternizados e tradicionalmente estudados por essa disciplina.

Uma das avaliações da experiência de Benjamin Constant, publicada em uma coletânea da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), explicitou esse conflito:

Como os alunos são da própria região, alguns têm simpatia por algum grupo local, já vêm dos movimentos sociais ou da experiência pessoal ou familiar cotidiana em algum segmento, e acabam colocando essa militância, essa ideologia, certa sociologização e politização da antropologia, acima do próprio conhecimento antropológico. Então, a meu ver, é “querer colocar o carro na frente dos bois” e querer fazer militância sem ter fundamentação antropológica sólida que dê

<sup>6</sup> Parte da discussão desse tópico foi apresentada em trabalho anterior (MELO, 2019).

<sup>7</sup> Outros cursos de graduação em Antropologia foram criados no Brasil nesse mesmo período. A Associação Brasileira de Antropologia organizou um fórum e uma coletânea de textos que descreve o início dessas experiências (TAVARES et al., 2010). Sobre as experiências de pós-graduação em antropologia na Amazônia, consultar Almeida (2019).

sustentação as suas reivindicações e, muitas das vezes, boas intenções. Se por um lado a região carece dessas políticas, por outro acredito que da maneira imediatista como alguns alunos de antropologia pensam em resolver os problemas sociais históricos da região, a própria antropologia acaba perdendo com isso, pois alguns projetos de antropologia caberiam melhor num curso de serviço social ou de outra área que não a antropologia” (VIEIRA In: TAVARES et al., 2010, p. 23).

Esse mal estar pode ser explicado, em parte, pelos argumentos de João Pacheco de Oliveira (2004), para quem “as autorrepresentações da disciplina caminham muito mais devagar do que as alterações adaptativas registradas no interior da prática concreta das pesquisas antropológicas” (2009, p. 10). De fato, o austero julgamento do excerto acima manifesta o descompasso a que se refere Oliveira (2004), mas também o menosprezo por um modo de fazer muito característico da antropologia praticada no Brasil principalmente nas periferias da disciplina. Mais ainda, reafirma a mesma objetividade branca, masculina e classista severamente criticada por Haraway (1995) e ignora a potência das pesquisas contaminadas (BOURDIEU, 2005; ROSALDO, 2000; DUARTE; GOMES, 2008). Nos termos de Grada Kilomba (2019) – repercutindo as proposições de Spivak (2010) – pode ainda denotar o confinamento silenciador prescrito pelo colonialismo e pelo racismo aos grupos subalternizados.

Em 2010, quando cheguei à *fronteira* para assumir um cargo de professora permanente na universidade, eu voltava como *patroa*<sup>8</sup> e possuía um corpo *estrangeiro* e intelectualizado pelas “oportunidades” que pude experimentar. A formação acadêmica, a experiência profissional e a circulação por espaços em nada *periféricos* produziram outras e novas experiências que se misturaram àquelas que antes me compunham. Embora filha de amazonense, pobre e criada em um dos bairros mais estigmatizados da zona oeste de Manaus, eu havia ingressado aos 17 anos em uma universidade pública e, desde então, obtido bolsas de estudo que me permitiram dedicar exclusivamente aos estudos, diferente de muitas amigas e amigos de adolescência. Antes de terminar a faculdade consegui um emprego público com o que obtive recursos para deixar Manaus e me candidatar a pós-graduação em São Paulo.

Com bolsa de estudos da fundação paulista de pesquisa, concluí o mestrado (MELO, 2008) na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), o que me colocava no restrito grupo de amazonenses que, como os meus professores da UFAM (a maioria deles homens, ainda hoje), havia estudado *no centro*, em uma das mais prestigiadas universidades do Brasil. Além disso, eu voltava ao Amazonas após cinco anos dedicados aos estudos de gênero e à avaliação de políticas públicas para mulheres: primeiro, como estudante de mestrado e, depois, como consultora da extinta Secretaria de Políticas para Mulheres do Governo Federal (SPM/PR). No mesmo período eu havia assessorado o Instituto Integrado de Ensino em Segurança Pública (IESP/SSP/AM) na elaboração de uma proposta de mestrado e participado da primeira Pesquisa Nacional de Vitimização (SENASP/Ministério da Justiça). Todas essas consultorias e assessorias estavam associadas aos programas e projetos fomentados por aquele conjunto de políticas públicas antes mencionado.

Por essa trajetória, e apesar dela, na ocasião do meu ingresso na carreira docente, em 2010, eu ansiava abandonar os estudos de gênero e me concentrar definitivamente nos estudos de práticas policiais e de controle – o que eu progressivamente abandonara no mestrado – e investigar a formação da polícia indígena do Alto Solimões (PIASOL) criada por lideranças da etnia Ticuna. O pioneirismo da graduação em Antropologia e o interesse pela PIASOL foram as principais motivações para me candidatar à vaga de professora naquele campus. No entanto, poucos meses de trabalho foram suficientes para me dissuadir: uma a uma, chegavam a mim estudantes a procura da professora “feminista”, interessadas em “aprender sobre mulheres, direitos e gênero”. Suas demandas não eram “estritamente acadêmicas” e não foram assim,

<sup>8</sup> Termo comumente empregado em Tabatinga e Benjamin Constant para designar mulheres com ascendente posição social e econômica. Por exemplo, médicas, professoras universitárias, pastoras, militares e vereadoras são chamadas de patroas.

“estritamente acadêmicos”, os usos dados por elas para a formação universitária. O fato é que, naquele momento, se eu não estava mais interessada nos estudos de gênero, aquelas estudantes estavam. Não sem resistências, deixei-me finalmente guiar por elas e por seus interesses.

“Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p. 300)<sup>9</sup>. Embora este excerto seja inspirador naquilo que expõe sobre a tensão entre os interesses de Evans-Pritchard e os Azande e, sobretudo, dos efeitos disso para a teoria antropológica, para mim, é também revelador de um tipo de relação muito diferente da produzida na minha experiência no Alto Solimões pelo vínculo e tensões produzidas entre ensino, teoria e pesquisa antropológica. Se, por um lado, como Evans-Pritchard, eu cedia aos interesses das estudantes e por eles me conduzia; por outro lado, na relação entre nós, tanto eu como elas nos constituímos como pessoas marcadas, ao mesmo tempo, pela alteridade e pela semelhança, “nem oposição, nem identificação, mas uma proximidade – construída – que tanto pode ser fonte de desconforto quanto de iluminação” (VELHO, 2007, p. 251). Eu ainda era *a professora de fora*, os seus interesses ainda eram diferentes dos meus, nossas posições na universidade e fora dela eram socialmente desiguais, mas algo permitia que nos reconhecêssemos e produzíssemos laços de cuidado, afeto e afinidade.

Junto a elas me movi e pude observar, através de suas sagazes inquietações, o cotidiano de profissionais do sexo na fronteira; o fluxo do sistema de justiça criminal em pequenas cidades do interior do Amazonas; os percursos e percalços de parturientes peruanas para utilizar o sistema de saúde brasileiro; os efeitos locais de projetos legislativos de criminalização do “infanticídio” indígena e contra a descriminalização do aborto; e, especialmente, as configurações locais de políticas de segurança pública, defesa nacional e assistência social desde a perspectiva de mulheres habitantes daquela região multiétnica e transnacional (MELO; SILVA; FLISTER, 2016). Seus olhares *contaminados* pela proximidade compuseram um complexo mosaico da região onde eu passei a viver e a pesquisar, e essa visão ampliada complicou positivamente a minha maneira de pensar aquele lugar e a etnografia<sup>10</sup>.

Nesse “engajamento com pessoas reais” (INGOLD, 2012)<sup>11</sup> forjei meu percurso docente e de pesquisa. Enquanto ensinava, aprendia e liderava projetos concentrados sobremaneira no estudo das relações de gênero, das violências e dos direitos humanos, reconhecia naquela paisagem (INGOLD, 2000) memórias e genealogias. O que para muitas pesquisadoras seria uma “aventura antropológica na Amazônia” teve em meu caminho conotações muito diferentes. Habitar os lugares onde viveram minha ancestralidade familiar e onde minhas linhagens acadêmicas produziam suas alteridades não era uma aventura ou uma expedição ao desconhecido, mas o reconhecimento de uma vida, a (re) descoberta de uma malha híbrida de corpos e afetos de longa duração.

Desses encontros de corpos, afetos, memórias e interesses diversos surgiu o Observatório da Violência de Gênero no Amazonas (OVGAM), um programa de extensão universitária que alinhava os anseios e interesses das estudantes a uma conjuntura politicamente favorável. Evidentemente, minha formação e atuação profissional delinearam a feição formal do projeto favorecido por diretrizes de financiamento público para a “interiorização do ensino superior” e o “desenvolvimento regional”. A criação do *Observatório* era também indissociável das políticas de educação e de “promoção da equidade de gênero” implementadas no Brasil naquele período. Sem dúvida, esse contexto o tornou importante agente de intervenção, mas, ao mesmo tempo, configurou-o como uma ferramenta eficaz para a iniciação à pesquisa em antropologia e para a formação de jovens feministas. Revelou, ainda, contextos etnográficos nos quais as categorias gênero, violências, direitos e estado articulavam-se de modo muito peculiar e instigantes ao pensamento.

9 Esse movimento de “render-se às preocupações dos outros” é o que permite estar “em relação com os outros”, movimento crucial para o método antropológico (STRATHERN, 2017, p. 318).

10 Entre 2012-2018, as pesquisadoras do OVGAM produziram 29 relatórios de estágio, 17 trabalhos de conclusão de curso, 09 projetos de iniciação científica e 3 dissertações de mestrado (MELO; SILVA; FLISTER, 2016).

11 Essa forma de conhecimento “engajado”, como define Ingold (2012), é gestado no percurso da vida por encontros entre pessoas em que cada uma penetra na experiência da outra e faça com que essa experiência também seja sua.

A experiência no *Observatório* proporcionou ainda mais. A generosidade e confiança daquelas estudantes me permitiram encenar a “política do amor e do resgate” (BEHAR, 2003, p. 07). Não apenas delas, mas de mim mesma. Deixando-me afetar por elas, aprendi sobre elas e sobre aquele lugar, mas sobretudo a meu respeito (VELHO, 2007, p. 250) e sobre a antropologia que eu buscava. Essa descoberta era a “política transformadora” de nós mesmas e das relações que nos atravessavam (HOOKS, 2019, p. 69).

E assim, (des) norteada por essas descobertas segui viagem por rios e cidades amazônicas. Em sentido oposto ao de meus antepassados, desci o Rio Solimões. Deixei Benjamin Constant e cheguei à cidade de Amaturá em julho de 2012. Em dois anos, percorri toda a calha do Alto Rio Solimões, permanecendo de uma a duas semanas em cada uma das suas nove cidades. Em 2013, aportei no Baixo Amazonas, passando pelas cidades de Boa Vista do Ramos, Maués e Parintins. Dois anos depois, cheguei à São Gabriel da Cachoeira, na região amazônica do Alto Rio Negro. Em cinco anos de pesquisa, estive em 17 dos 62 municípios amazonenses, navegamos pelos rios Solimões, Negro e Madeira e percorri cidades que abrangem mais de 500 mil km<sup>2</sup> e uma população estimada em pouco menos de 600 mil habitantes (IBGE, 2010).

Eu não viajava sozinha. Um grupo de estudantes me acompanhava a cada expedição. Não se tratava de uma aula convencional de antropologia, nem do “tradicional” trabalho de campo, quase sempre solitário. Aquelas não eram as minhas primeiras viagens de barco ou de pesquisa, mas, definitivamente, as experiências anteriores de navegação, a formação acadêmica e os poucos anos de pesquisa e docência não haviam me preparado para a prolongada excursão e incursão que experimentamos.

Com o passar do tempo, e no desenrolar de nossas atividades, algo intrigante emergia da fricção entre os objetos investigados, a nossa atuação pública, as trajetórias das estudantes e a minha própria. A cada seção de estudo surgiam, em verdadeiras catarses, relatos de violências (sempre carregados de muita emoção) vividos pelas participantes do projeto. Às teorias estudadas, misturavam-se fragmentos de histórias de vida e relatos confessionais de como aquelas mulheres construíam rupturas com relações violentas conjugais e familiares; ensaiavam atuações políticas; e reinterpretavam as suas práticas, os feminismos e a teoria antropológica. Pouco a pouco, descobríamos que nossos caminhos, e o entrelaçamento deles, teciam experiências constituintes de um projeto experimental (e inacabado) de universidade, de feminismo e de etnografia. A escuta de seus relatos em nossos espaços de formação acadêmica (e fora deles) nos aproximava de uma forma inusitada e estabelecia formas *involuntárias* de comunicação e afeto.

Essa convivência nos conduzia a etnografias e intervenções públicas cada vez mais próximas das vidas daquelas antropólogas iniciantes. E cada vez mais *contaminadas*. Uma das primeiras integrantes do *Observatório*, Rizonete Souza (2014) descreveu em monografia de conclusão de curso a sua trajetória na universidade. Em uma narrativa minuciosa, narrou a “redescoberta de si e da violência” em um emblemático enredo dos conflitos impostos pelo fazer antropológico.

A leitura me deu uma espécie de flash, lembrei de coisas que aconteceram comigo e que eram discutidas no texto como sendo violência contra mulher. Saía da leitura, da conversa e ficava pensando e lembrando situações. Raiva, repulsa, eram sentimentos que se misturavam dentro de mim. Foi a partir dessa primeira leitura que passei a entender muitos momentos de minha vida em que havia sofrido violência. Passei então a me apropriar das leituras e do aprendizado tanto na universidade como em outros espaços para me assegurar e reconhecer algumas situações do meu dia-a-dia. (SOUZA, 2014, p.21)

O trabalho do tempo na minha experiência foi se revelando na medida em que passo por um processo de descoberta e aquilo que entendia como violência, que estava guardado, se mistura às novas descobertas e se torna objeto da linguagem. Do silêncio absoluto e da ocultação da experiência, passo a,

paulatinamente, rememorar e falar sobre as minhas vivências após ser confrontada com as vivências das mulheres com quem me encontrei no trabalho de campo. Essa experiência despertou em mim o interesse de me sentir conhecedora de meus direitos e poder, eu mesma, fazer algo por mim e talvez por outras pessoas. (SOUZA, 2014, p.18)

Em suas palavras, a participação no Observatório havia se configurado um espaço de percepção e nomeação das experiências vividas como violentas, e do reconhecimento de si como “sujeito de direitos”, como mulher “comprometida politicamente”. De um certo modo, essa experiência parecia cumprir o papel de instrumentalizar a nomeação de processos vivenciados e de acionar uma certa “gramática de direitos” (VIANNA, 2013) próprias de processos de fronteirização (LOIS, 2014; ALBUQUERQUE, 2015) do qual o projeto havia se tornado partícipe. Por outro lado, como para Anzaldúa, a leitura e a escrita pareciam “salvá-la”, abrir “lugares antes trancados”, e ensiná-la a “sobreviver e depois a subir” (ANZALDÚA, 2016, p. 232). Essa forma de saber passava por sentimentos de repulsa e raiva (ROSALDO, 2000), mas sua “arquitetura feminista” (ANZALDÚA, 2016, p. 64) a projetava além, “para fazer algo por si e por outras” (SOUZA, 2014, p. 18).

O compromisso com outras mulheres e com “o conhecimento adquirido na universidade” foram imperativos também para Naiara<sup>12</sup>, outra participante do *Observatório*. Esta jovem indígena liderou um difícil processo criminal contra um tio acusado de abusar sexualmente de duas sobrinhas. Sob retaliação familiar, Naiara enfrentou a parentela e denunciou à polícia o acontecimento que lhe fora confidenciado por uma das meninas violadas, sua irmã. Ela própria me relatou o fato poucas horas depois de descobrir o acontecido. Era noite quando ela e o marido chegaram à minha casa, atordoados, contando-me o que haviam descoberto e me pedindo para conversar com a sua mãe. Notadamente entristecida e culpada, de ombros encolhidos e olhos cheios de lágrimas, a velha mãe explicava não saber o que se passava com as filhas e pedia ajuda. Lembro-me de não ter sido fácil a decisão de Naiara protagonizar a denúncia, mas ela a assumiu com firmeza. A cada etapa do processo e sempre que conversávamos eu a indagava como se sentia, se desejava seguir e como estava lidando com a rejeição da família.

Meses depois, Naiara e eu voltamos ao assunto. A respeito de sua postura resolutiva, ela explicou:

Como eu, sabendo de tudo, estudando tudo que estudei, lendo tudo que li poderia me omitir diante de tudo isso? [...]

Essa violência agora que aconteceu recentemente com as minhas irmãs, eu fiquei sabendo... Nesse dia eu tinha acabado de comprar um guarda-roupas, mamãe querendo ir para a comunidade e ela não queria. Quando eu ouvi, a mamãe [estava] chorando. Ela disse: “Foi teu tio que mexeu com minha filha”. Aí eu perguntei dela o que que era, porque a mamãe já estava em estado de choque. A minha irmã estava trocando de roupa. [...] Aí ela falou: “Quando nós tinha aquela casa pequena de madeira, eu acordei e ele estava em cima de mim, ele passou um negócio parece sabão na minha cabeça”. Eu não me aguentei mais. Ela falou: “Agora vocês todos vão ter raiva de mim, por isso mamãe não gostava de mim. Mana agora eu quero morrer, ninguém vai gostar mais de mim”.

A partir dessa vivência do Observatório, eu não aguentei. Eu não ia deixar de ir lá, de denunciar. [...] Assim, como integrante do Observatório, eu estudando tudo isso, tendo

12 Nome fictício.

essa experiência, para não fazer nada? Para que eu estudo tudo isso se acontecesse uma coisa dessa com minha família pra eu não fazer nada? Parece que todo o acúmulo que eu tinha como Observatório foi à tona. Quando o pessoal foi lá em casa reclamar porque eu tinha ido na delegacia, foi todo mundo em cima de mim, a gente tava mandando prender ele, a culpa dele ser preso caiu toda em cima de mim<sup>13</sup>.

O comovente e indignado relato de Naiara, permeado pela dor e pela coragem, revela sua concepção a respeito da finalidade da formação universitária e do seu engajamento ao *Observatório*. Em suas palavras, o estudo a que se dedicava a impelia a fazer algo, do contrário, não teria razão de ser: “*Tudo isso para não fazer nada?*”. Para ela, a formação acadêmica era indissociável de seus projetos e problemas, inclusive familiares, e deveria servir também a eles, para resolvê-los ou enfrentá-los. E ela o fez.

Ao invés de analisar sua decisão e interpretação como inadequada ou imprópria a uma certa antropologia, essa indissociabilidade pode ser mais bem analisada por meio das proposições de Margareth Rago (2013, p. 07) para quem “o feminismo propõe uma nova relação entre teoria e prática”. Trata-se, nos termos desta autora, de uma outra epistemologia, uma outra forma de conhecer e de produzir conhecimento que passa necessariamente por falar das experiências do cotidiano das mulheres:

Feministas assumidas ou não, as mulheres forçam a inclusão dos temas que falam de si, que contam sua própria história e de suas antepassadas e que permitem entender as origens de muitas crenças e valores, de muitas práticas sociais frequentemente opressivas e de inúmeras formas de desclassificação e estigmatização.” (RAGO, 2013, p. 08)

Janaína, outra das jovens com quem trabalhei no OVGAM, autointitulou-se “feministazinha de merda” assumindo e ressignificando o adjetivo pejorativo que lhe fora atribuído por familiares, após ouvi-la discursando em um evento municipal. Desde a infância ela presenciou cenas de agressão protagonizadas pelo pai contra a mãe. Na vida adulta, reviveu as agressões com o pai de sua filha e, ao separar-se dele sob ameaças, voltou à casa paterna e decidiu defender a mãe das agressões paternas. Em noites mais aflitivas, Janaína se refugiava em minha casa com sua pequena filha para chorar e esconder-se do pai.

Apesar disso, era uma jovem destemida e muito engajada nos projetos de iniciação científica a que se dedicava e nas ações de intervenção pública do *Observatório*. Foi por este motivo que, certa vez, decidiu ser uma das oradoras de nosso grupo durante homenagem prestada pela Câmara Municipal ao Dia Internacional das Mulheres. Seu discurso inflamado foi elogiado e aplaudido pelas pessoas presentes, transmitido na rádio local e ouvido pelo pai. Na volta à casa, a recepção paterna não a surpreendeu. Embora ela não o tivesse mencionado no discurso, ele a criticava por expô-lo e, exaltado, a ofendia. Numa dessas ofensas, chamou-a de “feministazinha de merda”. Dias depois, Janaína nos contou o que havia acontecido. Com raiva e lágrimas nos olhos, nos encarou a todas no grupo e disse: “Eu sou sim, sou uma feministazinha de merda, com muito orgulho”.

Antes desse episódio, raras vezes nos reivindicávamos como “feministas”. A identidade de antropólogas parecia ter maior peso naquelas circunstâncias. Na verdade, hoje penso, havia algo de subentendido, mas também de desnecessário para que nos intitulássemos dessa maneira. Era simplesmente desnecessário, mas jamais indesejável. Em todo caso, a enunciação acusatória e depreciativa do pai de Janaína nomeou impetuosamente o que ela assumiu com muito orgulho e firmeza a partir de então.

---

13 Entrevista concedida à autora em 2013.

Como se nota, esses relatos e experiências revelam um processo ambíguo. Ao descrever a si mesma por meio de categorias acusatórias (como “feministazinha de merda”), ou das palavras “estrangeiras” aprendidas na universidade, “sussurradas” ao ouvido pelas teorias antropológicas e feministas que eu mesma “ensinava”, Rizonete, Naiara e Janaína se apropriavam delas a seu modo, transformavam-nas e davam-lhe novas formas e sentidos, tornando-se, de fato, “donas” daquelas palavras (SIMIÃO, 2015, p. 344). Talvez fosse a isso que Anzaldúa se referisse ao pensar a escrita de *la nueva mestiza* como uma forma de autonomia e de empoderamento, dotada de uma força motivadora e transformadora para a sua vida e a de outras mulheres:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Paradoxalmente, a violência da escrita civilizatória (CLASTRES, 2008, p. 123) tem para muitas mulheres essa potência revolucionária e de cura explicitada por Anzaldúa. A mesma potência que encontrei nas páginas de *Becos da Memória*, de Conceição Evaristo (2006), *Quarto de Despejo*, de Carolina Maria de Jesus (2014) e de *No fundo do poço*, de Buchi Emecheta (2019). As escritas da vida fraturada de Anzaldúa entre o México e os Estados Unidos; a escrivivência de Evaristo; a vida na favela impressa no diário de Carolina; a obstinação de Adah, a imigrante nigeriana em Londres de Emecheta; a “descoberta” da “violência”, o compromisso com as outras e o assumir-se feminista de Rizonete, Naiara e Janaína são grafias de vida que revelam atos de coragem, resistência e cura. Acredito que *bell hooks* se refira justamente ao afirmar que, “para mulheres de grupos oprimidos”, “encontrar a voz é um ato de resistência”, de “engajamento” e de “autossalvação” (HOOKS, 2019 p.45). Os textos acadêmicos e as falas em intervenções públicas das jovens antropólogas que compuseram o *Observatório* falavam exatamente disso: resistência, engajamento e autossalvação. E esses são escritos altamente contaminados pela experiência, pela vivência inscrita em corpos marcados.

O engajamento a que se refere hooks se observa também no protagonismo de Naiara e na teimosia de Janaína, nossa “feministazinha de merda”. Por diferentes caminhos: na escrita monográfica, no confronto familiar ou na atuação pública, as três jovens mostram como o processo de formação antropológico no *campo* e a fala acadêmica não podem ser balizados por uma pseudopureza ou inocência que silencia e subalterniza outras experiências de conhecer e escrever.

O conhecimento protagonizado por essas mulheres passa pela experiência em corpos interseccionalmente marcados e, também por isso, escrever e falar sobre suas experiências é tão importante. E foram essas as experiências que muitas das estudantes do Observatório retomaram e enfrentaram em projetos de iniciação científica, trabalhos de conclusão de mestrado e dissertações de mestrado. Seus temas de pesquisa foram positivamente contaminados por sua “experiência pessoal ou familiar”. Por hercúleo e incoerente, as emoções e os afetos pujantes não foram afastados do nosso experimento feminista e antropológico. Ao contrário, passamos a integrá-los em nossas pesquisas, incorporá-los às nossas descrições e a produzir, quiçá, um tipo de conhecimento que nos permitisse – naquele lugar e situação – descolonizar a formação antropológica e feminista, transitar entre os mundos que nos compunham e experimentar narrativas coerentes com esse movimento.

Todas essas vivências me possibilitaram um experimento antropológico que somente agora, pouco a pouco, começo a compreender em seu potencial de generosidade, crítica e abertura (INGOLD, 2012); um processo vivido no trânsito, no híbrido, no fazer-se em contínuo movimento e sob o imperativo da contradição e da contaminação. Uma experiência que pas-

sava necessariamente pela “possibilidade de unir tudo o que estava separado” (ANZALDÚA, 2016, p. 136) e por especular a potência dessa escolha.

### Considerações Finais

Este ensaio, escrito a duas mãos e quatro vidas, revela uma descoberta não procurada. Nele, descrevi fragmentos da história do *Observatório* por excertos da vida de três jovens pesquisadoras desse projeto de extensão universitária levado a cabo em pequenas cidades amazônicas. Essa tarefa me exigiu uma narrativa cada vez mais comprometida à medida que eu me descobria incluída na história dessas mulheres. Isso provocou em mim um radical reposicionamento no *campo* que, nesse caso, incluía a sala de aula e a minha casa. A descoberta dos abusos sofridos pelas irmãs pequenas de Naiara e a interpelação de sua família, principalmente de sua mãe, foi um desses acontecimentos em que eu fui impelida a refletir sobre as implicações do meu trabalho na formação daquelas jovens e das repercussões públicas de nossas ações, além de exigir um comprometimento pessoal, profissional e político ainda mais profundo.

Até onde pude recuperar em meus cadernos de nota, uma das primeiras tarefas que me impus, não sem conflitos, foi acolher e entender quase que intuitivamente os testemunhos compartilhados pelas jovens de nosso grupo e buscar com e junto a elas caminhos que nos permitissem valorizar o espaço de confiança que forjávamos, construindo laços de respeito, acolhimento e afeto. Antes de formular antropologicamente, busquei cumplicidades que fortalecessem entre nós a comunicação e o enfrentamento das diferenças e desigualdades constitutivas de nossas relações.

De partida, admito, não me preocupou indagar se o que fazíamos era ou não antropologia. Não havia tempo nem distanciamento adequados para isso. Apenas hoje começo a encontrar as condições que me permitem refletir sobre as implicações de nossas escolhas para a escrita etnográfica, e entender como as falas, práticas e formas de grafia daquelas estudantes questionavam a produção do conhecimento em sua forma e conteúdo. Por esses caminhos tenho conseguido repensar o modo como descrever violências, como compreendê-las em suas dinâmicas locais e mesmo a questionar os conceitos que com frequência mobilizamos para pensar relações de gênero e violências na Amazônia, principalmente em contextos de relações interétnicas. Disso se trata a política etnográfica do contágio.

### Referências

ALBUQUERQUE, J. L. Procesos de fronterización y sentidos de pertenencia entre Brasil y Paraguay. In: HERNÁNDEZ, A. H.; CAMPOS-DELGADO, A. (Coord.). **Líneas, límites y colindancias**. Mirada a las fronteras desde América Latina. Tijuana/Ciudad del México: Colegio de la Frontera Norte/CIESAS, 2015.

ALMEIDA, A. W. B. **Os programas de pós-graduação em antropologia na Amazônia**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2019.

ALMEIDA, M. V. **Corpo presente**: treze reflexões antropológicas sobre o corpo. Oeiras: Celta Editoras, 1996.

ANZALDÚA, G. **Borderlands/La frontera**: la nueva mestiza. Madrid: Capitán Swing, 2016.

ANZALDÚA, G. **Interviews/Entrevistas**. New York: Routledge, 2000.

BEHAR, R. **Translated Woman**: Crossing the Border with Esperanza's Story. Boston: Beacon Press, 2003.

BOURDIEU, P. **Esboço de autoanálise**. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.

BOURDIEU, P. L'illusion biographique. **Actes de la recherche en sciences sociales**, v. 62-63, p.

69-72, 1986.

CANDOTTI, F. M. Sobre linhas de segmentação “amazônicas”: dispositivos de saber e movimento. **Seminário Permanente Gênero e Territórios de Fronteira**. Mesa 4 Gênero, Relação e Reconceitualização de Fronteira. Campinas, 2 jun. 2017a.

CANDOTTI, F. M. Algumas ideias para uma analítica descolonial da Amazônia. **Seminário Internacional Gênero e Territórios de Fronteira**. Campinas, 13 set. 2017b.

CARSTEN, J. A matéria do parentesco. **R@U - Revista de Antropologia da UFSCAR**, 6 (2), 2014: 103-118/2014.

CLASTRES, P. Da tortura nas sociedades primitivas. In: \_\_\_\_\_. **A sociedade contra o estado: pesquisas em antropologia política**. São Paulo, Cosac&Naify, 2008.

CORRÊA, M. O mato & o asfalto: campos da antropologia no Brasil. **Sociologia & Antropologia**, v. 1, n. 1, p. 209-229, 2011.

DAS, V. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 31-42, 1999.

DUARTE, L. F. D.; GOMES, E. de. C. **Três famílias: identidades, trajetórias transgeracionais nas classes populares**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

EMECHETA, B. **No fundo do poço**. Porto Alegre: Dublinense, 2019.

EVANS-PRITCHARD, E. E. Algumas Reminiscências e Reflexões sobre o Trabalho de Campo. In: \_\_\_\_\_. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

EVARISTO, C. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. Introdução Márcio Goldman. **Cadernos de campo**, n. 13, 2005.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, p.423-444, 2003.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

HOOKS, B. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

INGOLD, T. Temporality of the landscape. In: \_\_\_\_\_. **The Perception of the Environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. Londres: Routledge, 2000.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

JESUS, M. C. de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

KOFES, S. **Uma trajetória, em narrativas**. Campinas, SP. Mercado de Letras, 2001.

KOFES, Suely (org) Histórias de vida, biografias e trajetórias. **Cadernos do IFCH**, Campinas, 2004.

LEACH, E. R. Masquerade: The presentation of the self in holi-day life. **Visual Anthropology Review**, v. 6, n. 2, p. 2-13, 1990.

LOIS, M. Apuntes sobre los Márgenes: fronteras, fronterizaciones, órdenes socioterritoriales. In: COLOGNESE S. & CARDIN, E. (org.), **As ciências sociais nas fronteiras**. Cáscavel: JB, 2014, p. 239-261.

MALINOWSKI, B. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MARQUES, A. C. D. R.; LEAL, N. S. (Org.). **Alquimias do Parentesco**. Casas, gentes, papéis, territórios. 1. ed. Rio de Janeiro: Gramma/Terceiro Nome, 2018.

MELO, F. **Cadastrar, incluir e proteger**. As malhas da proteção social na fronteira Amazônia. Tese de doutorado (Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

MELO, F. Mover-se nas fronteiras: percursos, políticas e saberes transfronteiriços. **R@U: Revista de Antropologia Social da UFSCAR**, v. 11, p. 599-622, 2019.

MELO, F. & REIS, R.O.B. Antropologia *na* fronteira & fronteiras *da* Antropologia: experiências de ensino, pesquisa e extensão universitária em uma região transfronteiriça. **Anuário Antropológico**, no prelo.

MELO, F.; SILVA, J. L.; FLISTER, S. **Anais do Seminário Violência e Gênero no Amazonas**. Manaus, EDUA, 2016.

MEZZADRA, S.; NEILSON, B. **La frontera como método**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.

NADER, L. Ethnography as theory. **HAU: Journal of Ethnographic Theory** 1 (1), pp.211 - 219, 2011.

NASCIMENTO, S. S. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 62, p. 459-484, 2019.

PADOVANI, N. C. Tráfico de mulheres nas portarias das prisões ou dispositivos de segurança e gênero nos processos de produção das 'classes perigosas'. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, 2017.

PEIRANO, M. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

RAGO, M. **A aventura de contar-se**: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas: Unicamp, 2013.

RIVOAL, I; SALAZAR, N. B. **Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity**. *Social Anthropology*, v. 21, n. 2, p. 178-185, 2003.

ROSALDO, R. Aflicción e ira de un cazador de cabezas. In: **Cultura y verdad**. La reconstrucción del análisis social. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

SIMIÃO, D. **As donas da palavra**: gênero, justiça e invenção da violência doméstica em Timor-Leste. Brasília: Editora UNB, 2015.

SOUZA, R. **De pesquisadora a sujeito da pesquisa: como ser uma sem ser outra**. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Antropologia) - Universidade Federal do Amazonas, 2014.

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goular Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STRATHERN, M. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2017.

VELHO, O. G. **Mais realistas do que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas**. Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.

VIANNA, A. **O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades**. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

VIEIRA, J.M. Bacharelado em antropologia em Benjamin Constant, Amazonas. In: TAVARES, Fátima et al. **Experiências de ensino e prática em Antropologia no Brasil**. Brasília/DF: Ícone Gráfica e Editora, 2010.

Recebido em 6 de outubro de 2020.

Aceito em 15 de outubro de 2020.