

Reflexividade na pesquisa antropológica em saúde

Desafios e contribuições
para a formação
de novos pesquisadores

Jaqueline Ferreira
Elaine Reis Brandão
(organizadoras)

EDITORA



UnB



Pesquisa,
Inovação
& Ousadia



Universidade de Brasília

Reitora : Márcia Abrahão Moura
Vice-Reitor : Enrique Huelva

EDITORA



UnB

Diretora : Germana Henriques Pereira

Conselho editorial : Germana Henriques Pereira (Presidente)
: Fernando César Lima Leite
: Beatriz Vargas Ramos Gonçalves de Rezende
: Carlos José Souza de Alvarenga
: Estevão Chaves de Rezende Martins
: Flávia Millena Biroli Tokarski
: Jorge Madeira Nogueira
: Maria Lidia Bueno Fernandes
: Rafael Sanzio Araújo dos Anjos
: Sely Maria de Souza Costa
: Verônica Moreira Amado

EDITORA



UnB

Reflexividade na pesquisa antropológica em saúde

Desafios e contribuições
para a formação de novos
pesquisadores

Jaqueline Ferreira
Elaine Reis Brandão
(organizadoras)



Pesquisa,
Inovação
& Ousadia

	Equipe editorial
Coordenação de produção editorial	Luciana Lins Camello Galvão
Preparação e revisão	Denise Silva Macedo
Projeto gráfico	Wladimir de Andrade Oliveira
Diagramação	Haroldo Brito
	© 2020 Editora Universidade de Brasília
	Direitos exclusivos para esta edição: Editora Universidade de Brasília
	SCS, quadra 2, bloco C, nº 78, edifício OK, 2º andar, CEP 70302-907, Brasília, DF Telefone: (61) 3035-4200 Site: www.editora.unb.br E-mail: contatoeditora@unb.br
	Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.
	Esta obra foi publicada com recursos provenientes do Edital DPI/DPG nº 3/2019.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de Brasília

R332 Reflexividade na pesquisa antropológica em saúde : desafios e contribuições para a formação de novos pesquisadores / Jaqueline Ferreira, Elaine Reis Brandão (organizadoras). - Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2021. 288 p. ; 23 cm. - (Pesquisa, inovação & ousadia).

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-5846-007-7

1. Etnografia. 2. Antropologia da saúde. 3. Saúde coletiva. I. Ferreira, Jaqueline (org.). II. Brandão, Elaine Reis (org.). III. Série.

CDU 39:61

Sumário

Prefácio 9

Claudia Fonseca

Referências **14**

Apresentação

Tradição e perspectivas sobre a reflexividade em pesquisas etnográficas em saúde 15

Elaine Reis Brandão e Jaqueline Ferreira

1. Inquietações no ensinar e no fazer etnografias em saúde **15**
2. Sobre os percursos da etnografia no campo da saúde **19**
3. Situando a reflexividade na pesquisa etnográfica **24**
4. Os discursos sobre a alteridade na antropologia **26**
5. A escrita etnográfica **30**
6. Experiências reflexivas: temas e questões bons para pensar **33**

Agradecimentos **39**

Referências **40**

Parte I

Revisitando trajetórias reflexivas de pesquisa no campo da antropologia da saúde

Capítulo 1

Antropologia, dissonância ética e a construção do objeto 49

Sylvie Fainzang

1. Uma etnografia da mentira: entre a ética e a epistemologia **51**
2. Etnografia da poligamia: um assunto ético? **59**
3. Discussão **63**

Conclusão **67**

Referências **68**

Capítulo 2

Por uma antropologia do cuidado: reflexões em torno de um percurso de pesquisa **73**

Francine Saillant

1. Reflexividade, teoria, ciência, política **76**
 2. O percurso em direção a uma antropologia do cuidado **83**
 3. A alteridade no cuidado **88**
- Conclusão **92**
Referências **93**

Parte II

Percursos para uma etnografia reflexiva: experiências subjetivas no trabalho de campo de jovens pesquisadoras na saúde coletiva

Capítulo 3

Emoções na pesquisa etnográfica: dilemas e desafios de pesquisadoras em campo **99**

Renata de Moraes Machado, Nathalia Ramos da Silva e Rachel Aisengart Menezes

1. Introdução **99**
 2. Dupla identidade do pesquisador e emoções no campo **103**
 3. Emoções e ética **110**
- Considerações finais **116**
Referências **118**

Capítulo 4

Entre vergonhas, surpresas e perturbações: a carreira de pesquisa em uma instituição de tratamento para o alcoolismo **123**

Fernanda Vecchi Alzuguir

1. Introdução **123**
 2. A carreira moral e a pesquisa etnográfica na Unidade de Alcoolismo: definindo o objeto e o referencial de análise **126**
 3. Definindo um lugar, me definindo **131**
 4. A vergonha na cena do tratamento **137**
- Considerações finais **145**
Referências **146**

Capítulo 5

Quando a antropologia entra na escola procurando pela saúde: o fenômeno vacinal do HPV à luz da reflexividade em pesquisa **149**

Natália Almeida Bezerra e Soraya Fleischer

1. Encontrando um tema de pesquisa sobre saúde **149**
 2. Definindo um campo de pesquisa sobre saúde **153**
 3. Construindo relações de pesquisa com adolescentes em uma escola **157**
 4. Lidando com os papéis recebidos na pesquisa: fotógrafa, nova professora, estagiária, filha da professora **162**
 5. Lidando com os papéis propostos à pesquisa: a antropóloga visual **167**
 6. Ponderando sobre questões ético-metodológicas **172**
- Sinalizando comentários finais **176**
- Referências **178**

Capítulo 6

Uma etnografia encarnada: imagens e identidades corporais de um pesquisador em uma academia de ginástica **183**

Alan Camargo Silva

1. Considerações iniciais **183**
 2. Etnografia encarnada: percurso reflexivo **185**
 3. Corpo e identidades: notas sobre a experiência etnográfica **188**
 4. Juventudes, masculinidades e heteronormatividade em xequê **190**
 5. Classes sociais, escolaridade, ocupação profissional: marcadores distintivos **194**
 6. Corpos brancos e negros e suas distinções **200**
 7. À guisa de conclusão: o etnógrafo em campo e corpo como dado inerente à pesquisa na contemporaneidade **202**
- Referências **203**

Capítulo 7

“Ah! Você entende, né?!” Proximidades e distanciamentos na pesquisa com adolescentes em tratamento para anorexia nervosa 209

Priscila da Silva Castro

1. Introdução **209**
 2. Fazer antropologia em serviço público de saúde **211**
 3. Sobre não ser uma nutricionista em campo **212**
 4. Adolescentes: indivíduos ou grupos vulneráveis? **214**
 5. A pesquisadora: uma estranha na equipe de saúde? **215**
 6. O delicado/difícil lugar da família **220**
 7. Aproximação ao sofrimento das adolescentes **223**
- Considerações finais **227**
- Referências **229**

Capítulo 8

Das políticas públicas às práticas de atenção à saúde das pessoas com hanseníase: experiências e reflexões em torno da negligência 233

Lidiane Mara de Ávila e Silva

1. A hanseníase em Mato Grosso: negligência como problema de saúde pública **236**
 2. A construção do campo em uma etnografia multissituada **238**
 3. Lugares e olhares na pesquisa etnográfica: a circulação entre a desconfiança e a benevolência **247**
- À guisa de conclusão **254**
- Referências **256**

Capítulo 9

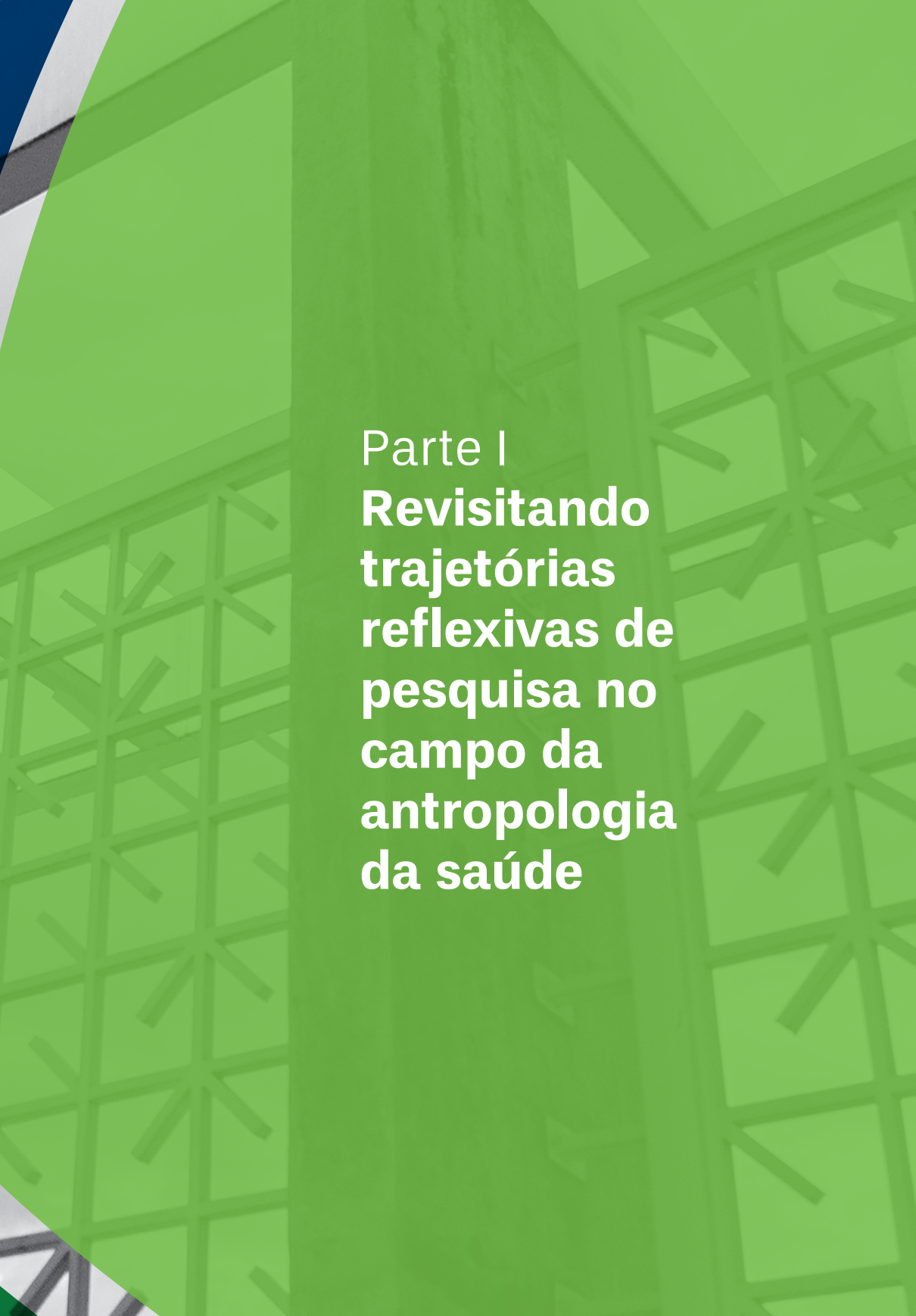
Inserções em campo e voluntariado no estudo de comunidades terapêuticas no sul do Brasil 259

Priscila Farfan Barroso e Daniela Riva Knauth

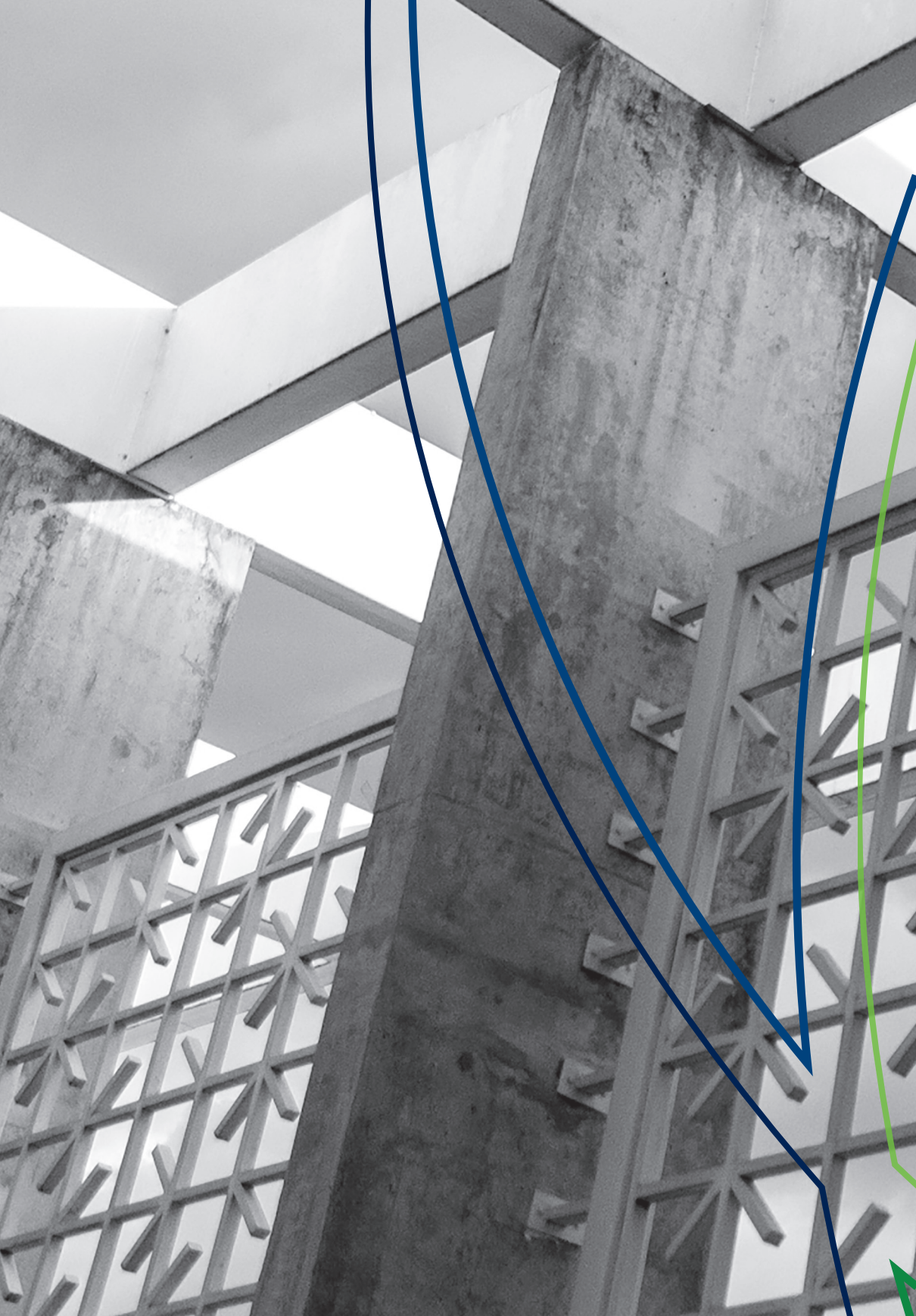
1. Introdução **259**
 2. Entrando em um labirinto **263**
 3. Voluntariado e pesquisa de campo **273**
- Referências **278**

Sobre as autoras e o autor 283





Parte I
**Revisitando
trajetórias
reflexivas de
pesquisa no
campo da
antropologia
da saúde**





2

Capítulo 2

Por uma antropologia do cuidado: reflexões em torno de um percurso de pesquisa¹

Francine Saillant

Faz muitos anos que trabalho com a análise antropológica das práticas de cuidado, inicialmente, como formas terapêuticas em contextos variados, como Quebec, França e Brasil, trabalhos que foram associados,

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada em colóquio, no Departamento de Antropologia da Universidade de Laval (Canadá), em novembro de 1998. Versões modificadas do texto foram, em seguida, apresentadas nas universidades de Lyon (França), de São Paulo e do Rio de Janeiro (Brasil), ao longo de 1999. A tradução foi autorizada pela autora e realizada por Jaqueline Ferreira, com revisão de Breno Pessurno.

em princípio, à antropologia médica, mas que se distanciam dela em vários pontos, como veremos adiante. Em segundo lugar, em torno de práticas de acompanhamento de indivíduos vulneráveis, as quais unem as modalidades socioculturais do vínculo social (entre pessoas, entre grupos, entre diferentes ordens da realidade). Este trabalho questiona a busca de reconhecimento (e de identidade) dos praticantes de acompanhamento que já foram qualificados como *mediadores*. Para alguns, os cuidadores,² sobretudo, as práticas de cuidado, são vivenciadas como socialmente invisíveis e fonte de sofrimento (CARPENTIER-ROY, 1991), mas, ao mesmo tempo, elas imprimem, no próprio centro dessa prática, sua condição de humanidade, de alteridade, de condição teórica (fenomenologia), do incorporamento (*embodiment*) da identidade de cuidador, de acompanhante. Essa situação não está reduzida à polaridade cuidador/doente. Ela a ultrapassa, e de longe.

Na antropologia se discutem, cada vez mais, as identidades: múltiplas, fragmentadas, mortais, pós-modernas, transnacionais, transgêneras. Questiona-se o conceito de identidade em seus aspectos ideológicos: imobilizá-lo seria contrário ao espírito de mestiçagem que parece caracterizar o mundo em que vivemos (LAPLANTINE, 1999). Discutem-se também, no pós-modernismo, a construção do Outro (KILANI, 1989; 1994; MARCUS; FISCHER, 1999) e sua desconstrução pela antropologia (DICKENS; FONTANA, 1994; WAUGH, 1992). Um tema, no entanto, parece-me mais elucidativo, mais humanista talvez, mas também mais arriscado, o *do reencontro com o Outro*. Lá, onde o Um e o Outro coexistem e revelam-se, sem estarem presos a uma identidade sem reconhecimento e sem reciprocidade.

As práticas de acompanhamento são justamente práticas de reencontro com o Outro em um mundo do transitório e do inacabado (de condições de vulnerabilidade, de aprendizagem, de doenças, de vivências) e estão inscritas na experiência da liminaridade (TURNER, 1990). Esse universo de condições e de práticas revela uma parte importante

² Na medida em que se trata essencialmente de mulheres, a forma feminina será utilizada em todo o texto.

das realidades que coexistem na sombra da produção e do mercado; das racionalidades políticas, tecnocientíficas ou institucionais, mas também de modelos identitários que se definem pela exclusão de outras identidades, por exemplo, étnicas ou sexuais. Espelhos de práticas sobre realidades difusas e multiformes, cuja finalidade mais ou menos consciente é ajudar a viver, a superar o insuperável e a ultrapassar as barreiras aparentes da vida. Para que uma sociedade se construa, é necessário aprender a caminhar, a dizer e a refazer; aprender a aprender, aprender a aceitar o que não se pode fazer sozinho, sem a ajuda de outro; aprender a unir pelas palavras, pelos símbolos, pelos signos, pelos gestos, os diversos tipos de ordens da realidade, incluindo o de pertencer a um grupo. Reconhecer a parte do vínculo na construção do social. O vínculo significa aqui que, em todo lugar, existem pessoas que estão em acompanhamento de outras para ajudá-las a seguir em frente. Na ajuda e no cuidado, constroem-se diversas formas de relação, que subentendem diversas formas de vínculo, essenciais à constituição básica do social (GAGNON; SAILLANT; MONTGOMERY, 2000). O mundo da produção fala de coisas que fabricamos com ferramentas. O mundo da gestão evoca a ordem que impomos às coisas e às pessoas. A reprodução biológica e social cria formas de produção da vida para produzir coisas e pessoas. O mundo dos acompanhantes não é, nem do primeiro, nem do segundo mundo: ele une o *nem um, nem outro*; ele cria um elo entre a vida, as coisas e as pessoas. Pelas relações e pelos vínculos, ele mais conecta que ordena.

Neste texto, quero dar conta, humildemente, de questões que atravessaram meu percurso de antropóloga por cerca de 20 anos. Inicialmente, quero colocá-las em um plano geral dos debates contemporâneos da antropologia, para, em seguida, situá-las na minha prática profissional e acadêmica. Fazendo isso, eu quero explorar o terceiro termo mencionado: da antropologia como prática do reencontro com o Outro, inspirando-me nos aprendizados adquiridos no centro das práticas do cuidado.

1. Reflexividade, teoria, ciência, política

Todos nós já passamos por essa estranha experiência de falar aos outros: “sou antropóloga(o)”, “faço pesquisa”. Pensamos, talvez sem falar em voz alta: eu produzo coisas imateriais, conhecimentos, fatos incertos e contestáveis; eu interpreto e tomo partido sem traduzir ou legislar; eu escuto sem ser psicólogo ou psicanalista; eu auxilio a ultrapassar fronteiras, mas não tenho as chaves para todas as portas que se fecham frequentemente diante de nós. Eu observo, mas não me adapto bem somente à observação, pois preciso achar as palavras certas, sim, certas por rigor ou por justiça, para dizer que vejo e sinto em relação ao que me disseram e sentiram. Eu sou filósofa da floresta e da cidade hiperurbana; descrevo grafites e arte rupestre; testemunho sofrimentos ou desigualdades as mais cruéis, do nascimento à morte. Eu sou escriba das virtualidades cotidianas e atravesso os diversos níveis da realidade, como as cabras que atravessam as neblinas das mais altas montanhas, desafiando seus cumes. Eu vou a um país teórico, mas volto, com os pés bem no chão, como um mistério sempre renovado, sem ferimentos aparentes, a um país empírico. Eu sou atriz ou ator do mundo, no mundo.

Os antropólogos, às vezes, têm dificuldade de se considerar cientistas no sentido da antiga ciência moderna (refiro-me aqui aos debates da etnografia pós-moderna), mas também de ser poetas (hesita-se em reduzir a antropologia aos *cultural studies* e aos estudos literários). Além disso, como eles defendem e traduzem a palavra dos sem voz, eles querem que sua própria voz seja um signo do Outro e buscam dizer a verdade, isto é, o credível, o plausível. Como a ciência comporta perigos para seus usuários ligados ao poder, eles querem adotar táticas particulares para melhor criar alianças e situar a sua voz entre os sem voz. Adotando tal postura, a poesia, para eles, *não tem futuro, não tem credibilidade*; ela tem sabor, mas isso é outra coisa. Contudo, eles querem também que seus textos sejam sensíveis, marcados pelas qualidades encontradas no Outro, sem trair a ciência nem o senso comum. Talvez eles amem que tudo isso seja belo, seguindo assim os caminhos da nova escrita etnográfica. Belo por deixar aparecer não a poesia, mas

a poética do mundo, de seus cantos. Porque, no fundo, todo mundo canta: os sem-terra do Brasil, os *sans papiers* de Paris, como se canta também em Saravejo. O canto do mundo é um pouco seu murmúrio, suas qualidades sensíveis; aquilo que às vezes emana do sem sentido, do indizível, da festa, mas é também o que sucede aos acontecimentos que são os traumas coletivos assim que as pessoas buscam se levantar quando tudo parece desmoronar.

Como antropólogos, como cidadãos ou como cidadãos do mundo, nós nos encarregamos de uma tarefa: falar a verdade sobre as pessoas e sobre o mundo, com palavras que são, ao mesmo tempo, da ciência e do senso comum, e desenvolver representações críveis, mas nem sempre aceitas ou aceitáveis. Trata-se do que tomamos por verdade e daquilo que estamos bem convencidos de que é construído e conflituoso, pois nós, antes de tudo, fomos construtivistas em função do relativismo e nós somos essencialmente críticos devido a nossas origens nas ciências sociais. Talvez nós sejamos os humanistas que lembram a humanidade e a desumanidade das coisas diante das máquinas monstruosas que se criam atualmente no centro das virtualidades econômicas, políticas, corporais, comunicacionais. Nós somos também os niilistas que olham com um olhar cético para as crenças, para as verdades, para as ciências, inclusive, as nossas. Isso porque, doravante, nós olhamos a nossa ciência com uma lupa, como talvez nenhuma outra ciência o tenha feito até hoje, refletindo simultaneamente sobre as condições de produção e de reprodução de nossos conhecimentos. Foucault abriu a via da compreensão dessa criação das ciências humanas como último discurso sobre a categoria *homem*, mas a reflexividade, seja a de Foucault (1969), ou a de Giddens (1986, 1990), ou a de Bourdieu (1980), ou a de Marcus e Fischer (1999), possui algo fascinante, mas também um pouco paralisante, uma vez que não podemos tudo prever. Alguma coisa sempre escapa nessa consciência reflexiva, e os efeitos do reflexo têm esse risco: a circularidade do discurso e o abismo pós-modernista.

Vários antropólogos, na passagem dos anos, seguiram os caminhos do pós-modernismo, caminhos esses sedutores por tornarem possível um retrato do mundo, menos para observar, como o fez certa

antropologia científica, mas, acima de tudo, para fazer perceber que talvez não seja possível mudá-los. Pode ser verdade que não se possa mudar tudo em razão de uma ciência única. Parece que nós criamos o Outro, a invenção do Ocidente por excelência, e a produção de conhecimentos em antropologia presos em uma armadilha, isto porque teríamos, historicamente, deformado a realidade e traído as populações que nós acreditávamos compreender e até defender. Então, como pretendemos conhecer o Outro? É aqui, nessa encruzilhada, que se elabora a nova escrita etnográfica, pelos caminhos de uma poética (e de uma política) da etnografia. A antropologia que toma esse caminho aberto por Marcus e Fischer (1999) fascina e derrota, mas ela questiona nossa ciência sobre sua capacidade de permanecermos cientistas, de acedermos à ciência, isto é, a um conhecimento geral. Um conhecimento geral não passa talvez pela ideia um pouco obsoleta de generalização, como é pretendido pela epistemologia e pelo empirismo lógico.

Esse conhecimento geral passará, de agora em diante, pela aceitação de uma reconciliação entre o singular e o plural, o local e o global. Não poderíamos nos perguntar em quais condições o conhecimento (e não a ciência modernista herdada da racionalidade iluminista) é agora possível e como ele pode contribuir para a busca de uma vida melhor (não significando isso o progresso), transcendendo as categorias do particular e do universal (em vez de fechar-se em uma ou em outra dessas categorias)? Sem dúvida, diante de sociólogos, de psicólogos, de cientistas políticos, de demógrafos, seria uma nova etnografia que se restringiria ao local e ao singular; apareceria como negação da ciência na perspectiva do conhecimento geral sobre o mundo, tão nobre quanto a ideia de recusa a trair o Outro pela escolha de um discurso estético, fenomenológico ou desconstrutivista. Todavia, não nos arriscamos a calar a antropologia, tornando impossível toda a palavra sobre o Outro sob o pretexto de que nós a criamos (os psicólogos não fazem o mesmo, criando o pensamento; os psicanalistas, o inconsciente; a medicina, o corpo)? Não nos arriscamos a excluir toda a comunicação (HABERMAS, 1987)? O Outro poderia existir fora da linguagem e da representação, da palavra que o constitui?

Alguns pensadores, como Baré (1999), criticam severamente o pós-modernismo, pois ele reduziria, em muito, o projeto da antropologia. Outros optam por repensar os fundamentos do conhecimento e tornam inquietantes as pretensões à generalização (LATOURE, 1995) ou simplesmente obsoletas (HASTRUP, 1995), mas o que é mais difícil neste momento é justamente esta posição extrema que conduz à renúncia do projeto antropológico, isto é, a um conhecimento geral sobre o gênero humano em sua diversidade, privilegiando o particularismo cultural: para os mais radicais, de fato, somente o Outro, ao final das contas, seria autorizado a falar sobre si mesmo. Se renunciarmos a esse projeto, os outros representantes das ciências sociais não se encarregarão disso? É isso que queremos recusando, paradoxalmente, o caráter dialógico do ser humano?

Desde que afirmamos que nossa ciência é reflexiva com aqueles que nos habituaram às variadas expressões do construtivismo, de Piaget (1972) a Bourdieu (1980), passando pelas feministas contemporâneas (ver, por exemplo, certos trabalhos sobre o corpo, como os de Alison e Bordo (1989), sabemos que nossos conhecimentos são utilizados e reinterpretados nos meandros das burocracias e dos poderes internacionais, assim como pelos intérpretes das populações estudadas, pelos líderes, pelos ativistas, pelos guardiões da memória. Nossa ciência está no centro do conflito de interpretações (RICŒUR, 1974). Ela é um discurso como outro, ao encontro da hermenêutica, como lembra Habermas (1987) ou Taylor (1994, 1998), autores que ultrapassam os caminhos da reconciliação pelas proposições por eles expressas em torno dos temas *reconhecimento* e *comunicação*, unificando o singular e o geral. Porém, a antropologia não resiste a se pensar como um discurso diferente no seio da diferença, um discurso totalmente diferente dos outros, pois é dotada de uma autoridade particular (ainda que contestada): dizer a verdade, a verdade mais verdadeira e a aparentemente mais verdadeira, nas condições únicas em relação às outras ciências. Não é isso o que a nova etnografia queria, dar significado à verdade por sua maior singularidade?

Reconhecendo a reflexividade do conhecimento, criamos uma posição generosa e arriscada para nós, pois não somente desconfiamos do que dizemos sobre o Outro, como duvidamos que nossa palavra seja apropriada por outros que se interessam pelos mesmos grupos de pessoas que nós. Produzindo conhecimento, ao mesmo tempo geral e singular, sobre os grupos particulares dos quais nos fizemos intérpretes – mulheres, peregrinos, autóctones, jovens, curandeiros, pessoas do teatro, pessoas das comunidades culturais –, nós participaríamos de formas de controle variadas desses grupos pela intermediação de diversas funções de vigilância ligadas a diversos aparelhos. Então, por que procurar? Pouco importa que a antropologia seja, em princípio e acima de tudo, uma ciência cujas condições de enunciação estão sempre em construção, pois nossa palavra pode sofrer armadilhas graças às formas de poderes invisíveis cada vez mais sutis, cujos efeitos são inevitáveis. A amplitude dos fenômenos ligados à globalização diz respeito a essa representação da ação.

Construtivistas e críticas: duas palavras que dominam os paradigmas que retemos. Preferimos os riscos da troca mais do que as armadilhas de uma antropologia fechada em si mesma. A reflexividade não é somente possibilidade de recuperação, como também terreno para abertura e diálogo crítico em relação aos outros discursos possíveis distintos da antropologia, sejam eles políticos, sejam eles epistemológicos, ou oriundos do meio civil, ou ainda derivados de outras posições, ou do diálogo com outros interlocutores, que não os próprios antropólogos.

Agora que o projeto de universalidade do ser humano na antropologia é talvez colocado em foco, não parece muito ideológico ou duvidoso diante do que alguns creem ver no processo de uniformização das culturas dos seres humanos? Estamos atualmente mais preocupados com a diversidade e com a justiça, sob a ameaça de uma uniformização totalizante, do que com a universalidade do ser humano, como veem Leach (1980) e Lévi-Strauss (1971), e essa é, sem dúvida, nossa tarefa mais urgente. Além dessa urgência e apesar dela, o sentimento de impotência às vezes nos invade: como pesquisadores, fazemos construções teóricas, metodológicas e usamos as palavras adequadas,

mas, pelo fato de que nem sempre estamos implicados nos processos de decisão sustentados por nossas pesquisas, o que, aliás, não garantiria nada, frequentemente ficamos decepcionados com seu resultado. O que realmente realizamos, a quem e a que serviu todo esse conhecimento que, não raro, apresenta-se como *déjà vu* pelos informantes? Às vezes, acho essa situação inquietante, podendo ser desmobilizadora, sufocante e improdutiva, principalmente se o antropólogo trabalha de maneira isolada. Sem aliados para a construção de um saber comum em torno de causas comuns, ele não pode ir a nenhum lugar. Salvo, é claro, em qualquer parte do lustro acadêmico, bastante endógeno. O isolamento em tribos é autorreferido, comporta perigos da mesma forma. As dificuldades e os desafios da antropologia de hoje, que nomeio exageradamente e convenientemente de *esteticismo pós-moderno* ou *paranoia crítica*, não se resolvem no próprio umbigo da disciplina nem no resgate, a todo preço, das imagens que herdamos do passado. Para tanto, devemos perseguir esse projeto construtivista crítico desenvolvendo posturas abertas a alianças.

Inicialmente, a abertura ao Outro e aos riscos que isso implica; ao discurso sobre o Outro, produto do diálogo; mas também a abertura a outras disciplinas – embora permanecendo em sua singularidade e evitando a replicação disciplinar – e ao imaginário hegemônico. Propondo um olhar antropológico a outras disciplinas e seus objetos, mas aceitando que certas questões, advindas de outras disciplinas, possam nos dizer respeito como antropólogos. Em seguida, abertura para a interdisciplinaridade, mas uma interdisciplinaridade bem-estabelecida, criativa; ligada a projetos, a paradigmas e a lutas de interesse comum, contrárias a uma ideologia interdisciplinar reduzida a uma soma inaceitável e impraticável de disciplinas. Assim, tornar-nos-emos os representantes da cultura, da qual nos ocuparemos sabiamente a emitir os fundamentos, até a questionar se ela ainda é pertinente (ORTNER, 1997). Abertura a práticas variadas fora do convencional, desenvolvendo a antropologia tanto no mundo acadêmico, como fora dele e, enfim, com aberturas e alianças com os grupos com que trabalhamos, o que já se fez, mas talvez evitando a parceria programada, tão em voga atualmente. Trata-se,

sobretudo, de reconhecimento da afiliação. No meio acadêmico, deixamos descendentes cujo reconhecimento permanece em um trabalho de fôlego para a difusão da antropologia. Sem eles e elas, para onde iremos e o que seremos?

O antropólogo de hoje e do futuro, herdeiro dessa antropologia clássica em crise, trabalha em contextos variados e, como sabemos, seu trabalho fundamental é saber dialogar seu saber com outras disciplinas e profissões. Isso é difícil, provocador, delicado, desencorajador, entusiasmante e arriscado: risco de diluição, de decepção, de sentimento de incompetência ou de uma orgulhosa supervalorização (a tentação hegemônica da antropologia) que muitos interpretam mal. Nós somos, frequentemente, minoria: que eu saiba, o único lugar no qual somos maioria é nos departamentos de antropologia das universidades e, no interior desses departamentos, a diversidade é a regra. A pluralidade é o nosso destino e cabe a nós reconstruir as bases para aberturas. O pluralismo como próprio objeto da antropologia, o pluralismo pela abertura que se desenha nas relações cada vez mais numerosas, abrigado com outras disciplinas, profissões, campos de pesquisa. O pluralismo que inscreve a antropologia nativa e seus intelectuais no novo projeto da disciplina. O pluralismo é o produto de uma leitura polifônica de nossos textos pelos informantes, que se tornam comentaristas.

A metáfora frequentemente utilizada para falar de nossa disciplina é aquela de intérprete: nós devemos nos tornar não somente os intérpretes da cultura local da qual nos aproximamos, que é o que fazemos quando procedemos à escrita etnográfica, como também os intérpretes de nossas teorias nos universos de profissão e de pesquisa, para a qual nos destinamos. Após uma fase intensa unidisciplinar no contexto da formação, nosso trabalho torna-se frequentemente o contexto prático, aquele de *culture broker* teórico. Perdoem-me a imperfeição da imagem.

É um pouco disso que gostaria de falar agora. Apresento, inicialmente, minhas desculpas, porque passarei por minha trajetória autobiográfica, a da experiência, mas sem me restringir a ela.

2. O percurso em direção a uma antropologia do cuidado

A antropologia veio a mim como uma questão e uma possibilidade durante uma experiência vivida em um hospital psiquiátrico no qual eu era enfermeira, há aproximadamente 25 anos. Um rapaz jovem escutava *Supertramp*, grupo de *rock* muito em moda na época. Ele escutava vozes, vozes interiores e bíblicas que diziam: “se tu pecaste pelo teu olho, arranca-o de ti.” O jovem, então com 17 anos, fura seu olho e é internado contra sua vontade no hospital psiquiátrico. Ele continua ouvindo vozes. Eu sou a enfermeira desse jovem. Em um dia em que eu não estava trabalhando, ele foge do hospital. Fiel às suas vozes, fura o outro olho. Nasce um cego. Ele volta ao hospital à força. As vozes que não escuto continuam a se elevar para ele.

Nós falamos sobre o *Supertramp* e sobre a Bíblia. As visitas familiares estão proibidas. Mãe fria, pai ausente, é a justificativa. Ele recebe uma eletroterapia como tratamento, prática que condeno, mas que não tenho poder para impedir. É isso cuidar, tratar? Eu me ponho questões que são antropológicas: o que é o poder dos *experts*? O que é o Outro? O que é o Eu? Existem fronteiras do Eu? Como se dá essa relação entre mim e ele? Ela tem sentido? O que é a realidade? O que é o imaginário? O que é Deus e como ele se dirige às pessoas? Qual a parte das escrituras no imaginário? Eu fiquei marcada para sempre por essa experiência. O sofrimento é sem lágrimas e sem olhos. Escrevi meu primeiro poema publicado sobre a história desse rapaz, sobre esse Outro, sobre esse grito.

Eu deixei esse hospital para tomar o caminho da antropologia, caminho suficientemente amplo e indefinido (penso eu), e dar lugar às vastas questões que terão, naturalmente, uma vida para ser respondidas. Levei vários anos para me tornar antropóloga da saúde ou “médica”, mas, para isso, não tomei o caminho da antropologia exótica. Trabalhei inicialmente *at home*, em Quebec e sobre o Quebec. O Outro foi incorporado pelas experiências do sofrimento, da doença; pelo diagnóstico criador de identidade, de exclusão, de estigmatização, de morte social.

A depressão, a psicose, o câncer, a velhice, a perda de autonomia, a fragilidade, a obesidade foram pontos de interesse para buscar compreender o ser humano em sua diversidade e apreender a diversidade por meio do familiar, do próximo, do comum, do mais simples, nos quais justamente a diversidade é tão imperceptível e impenetrável, tão fácil de ser negada.

Nos anos 1980, então professora de antropologia em uma faculdade de enfermagem, eu me encontrava no centro de todas essas questões, que eram as mesmas dos antropólogos trabalhando fora do meio acadêmico, ou seja, da grande maioria: ser antropólogo fora da tribo e se pôr questões para, depois, desconstruir todos os tipos de ontologias para e com o Outro, inclusive, aquelas das quais se elaboram as certezas profissionais, assim como aquelas da exploração e das misérias humanas. Ser antropólogo com a particularidade que parece pertencer, metade à ciência, metade ao senso comum; um pouco leigo diante da erudição acadêmica, mas também ser antropólogo em um lugar em que você será qualquer um que representará essa ciência, esse discurso, e será questionado por aqueles que imaginam a antropologia um belo discurso sobre a cultura, sobre o que é a antropologia? Recusei tudo isso de uma só vez, mas, ao mesmo tempo, levei a sério as questões que me eram feitas.

Entre esses dois divisores de águas, *nem um, nem outro* (da academia e da prática), muito sensibilizada em uma posição de mediadora (como mulher, sempre somos um pouco), comecei a tentar responder à seguinte questão: o que faço e como a ciência que eu conheço um pouco fará sentido nesse meio? O que é ser antropóloga nesse lugar de acompanhamento do Outro? Tornar-me-ei, eu mesma, outra, excluída simbolicamente por um discurso autorreferido sobre a antropologia erudita, no entanto, aberta ao mundo? Teria eu me tornado outra pelo meu meio de origem, o da ciência da enfermagem?³ Estaria procurando um

³ Nos EUA e nos países de influência anglo-saxônica (Austrália, Inglaterra e Canadá), o doutorado em enfermagem é essencialmente acadêmico e não profissional. Há vários debates sobre essa questão, que ultrapassam o objetivo deste artigo.

componente cultural em uma construção sistemática do mundo, em que o ser humano se representa como um ser biopsicossocial? Ou, ainda, estaria me tornando um componente de uma construção de mundo que não havia escolhido, devendo representar a cultura, como outros antropólogos representaram o exótico, uma tribo, um passado distante, uma excentricidade curiosa e inútil? Muito além dessas posturas impostas e criadas, eu deveria, de todas as maneiras, ensinar antropologia, fazer antropologia, ser antropóloga. Se entrarmos demais nessa reflexividade existencial, não faremos mais nada. Escolhi a ação para a pesquisa apesar de todas as dúvidas em torno de uma pesquisa antropológica. Caminho arriscado e duvidoso.

Comecei então um trabalho sobre a antropologia do cuidado não somente para me posicionar como a que busca o componente cultural da saúde (como um fator entre outros), como seria naturalmente previsível, mas para pensar o cuidado como um conjunto de práticas, relacionais, evidentemente, por formas diversas de vínculo social, portador de identidade e de alteridade, preocupando-me com esse sofrimento produzido pela experiência de invisibilidade social dos cuidadores, sofrimento que se testemunha de várias maneiras. Sofrimento do não reconhecimento, em face de uma identidade problemática; sofrimento social produzido pelos políticos que privilegiam a administração das coisas e das pessoas, em vez do trabalho de mediação que representa o acompanhamento. Como as mulheres dominam majoritariamente esse campo, pensar o cuidado sob o ângulo das relações de gênero e, assim, articular, a essas relações, o vínculo social, a identidade, no contexto do espaço terapêutico.

Estive, por muito tempo, fascinada por uma observação de Edgar Morin (1976): no plano da evolução, os traços deixados pelos rituais funerários dos primeiros seres humanos foram os primeiros sinais que podemos interpretar como traços de humanidade. Aqueles que criaram os rituais funerários pensaram que o Outro morto ainda era um ser humano e mereceria atenção e cuidado, daí o ritual. O pensamento da morte introduz o pensamento da existência de um Outro possível, do Eu duplicado, do desdobramento do ser. Nascimento da representação,

do símbolo, no contexto de uma relação criada entre duas ordens de existência que se busca reunir, mas também traço de preocupação com o Outro, que se tornará a trama de minha preocupação pelo Outro, na acepção de Lévinas (1983), e não pela construção/desconstrução do Outro, de acordo com Derrida (1979). Reencontro, em vez de distanciamento, porque, nas práticas de acompanhamento, o tema do reencontro, a face próxima que perturba e faz surgir o vínculo e a responsabilidade, é o elemento que articula e que divide as relações entre identidade e alteridade.

Na primeira fase de meus trabalhos em torno das práticas de cuidado, influenciada por Foucault, passei por um caminho que chamarei de *arqueológico*. Por um trabalho sobre a etimologia, o senso comum e os conceitos próprios ao universo das práticas de cuidado; por um trabalho etno-histórico, hermenêutico e comparativo sobre as práticas de cuidado familiares na França e em Quebec; pela escuta e pela observação de diversas práticas de acompanhamento e de cuidado – não profissionais e pluriprofissionais–; por uma reaproximação das preocupações de certas feministas anglo-saxônicas (WOOD, 1994; FINCH; GROVES, 1983; TRONTO, 1989) que desenvolvem a análise do *caregiving* (oferecer cuidado) no contexto neoliberal criticando a delegação de responsabilidade de cuidados (vida-morte) por parte do Estado à comunidade (mulheres, famílias) e contribuindo para situar os cuidados no contexto da teoria da reprodução. Elas desmascaram o coletivismo sob a ideologia do *tudo para a comunidade*.

Defini então, provisoriamente, cuidados como um conjunto de práticas de acompanhamento do corpo-alma nas situações de fragilidade em uma relação de interdependência. Práticas concretas, técnicas, simbólicas, enraizadas na memória e no mundo social. Surge então uma nova questão: como pensar a dependência hoje? Por que ela se torna problema ao vivermos no reino da autonomia, do sujeito que se autodetermina e se constrói, do individualismo e da fragmentação? Toda a sociedade é confrontada com a dependência, mas a dependência torna-se o fantasma que assombra a fantasia da imortalidade, da modernidade avançada. Como a morte, ela permanece, no entanto, até hoje,

inevitável, a menos que o jogo do ciborgue⁴ vença a busca pela erradicação de qualquer doença e diferença. Permita-me colocar isso em dúvida.

Com essa disposição, quis desenvolver uma *arqueologia dos cuidados*: descobrir e reconhecer as práticas de cuidados (ou de manutenção da vida, conforme denominação de Collière, 1982) sobre as famílias do Quebec antes dos programas de acesso universais que fizeram, da saúde, um direito e uma riqueza coletiva (seguro-saúde e seguro-hospitalar). Parti de uma hipótese: em antropologia, insiste-se nos rituais públicos e codificados. Quis compreender os microrrituais elaborados no cotidiano dos grupos domésticos conduzidos principalmente pelas mulheres.

No curso de um longo trabalho, em colaboração com Françoise Loux (1997), percorri um universo de fios de lã enrolados no punho para que o *mal não entre no corpo*; de teias de aranha inseridas nas feridas para coagular o sangue; das plantas e dos gestos que transmitem o calor e o cuidado com Outro e o trabalho de reprodução. Encontrei também um mundo de correspondências herdadas do pensamento pré-moderno descrito por Foucault em *As palavras e as coisas*. Mundo de inúmeros pequenos detalhes que não se deixam decodificar de modo tão fácil, mas de diversas maneiras de se falar da busca de coesão, de vínculo, de sentido nas circunstâncias mais comuns e difíceis da vida, dessa forma, então, indo além da procura de estabelecer as relações entre os níveis do real (natura/sobrenatural), ou entre os grupos sociais, ou até entre o corpo e suas partes e suas relações com o meio ambiente.

Essas questões tornaram possível refletir sobre o simbólico, o corpo, o vínculo social, a reprodução, as relações entre os sexos, a doação, o Outro e a preocupação com o Outro, segundo Lévinas (1983). Contudo, talvez o mais importante não tenha sido explicitar esse universo simbólico, mas situar seu lugar de inserção, sua posição no itinerário terapêutico. A partir de então, trata-se de passar ao campo antropológico propriamente dito ao compreender que as mulheres, no âmbito dos grupos domésticos, elaboram práticas e universos simbólicos que são os cuidados cotidianos

⁴ N.T.: jogo do ciborgue é um jogo *on-line* no qual, ao assumir a identidade do ciborgue, o jogador elimina todos seus inimigos.

na perspectiva da manutenção da vida e da continuidade do trabalho de reprodução, dando assim as primeiras respostas que influenciam, de alguma maneira, o itinerário terapêutico (SAILLANT, 1999).

3. A alteridade no cuidado

Nessas trilhas, procurei desenvolver uma antropologia para compreender as práticas de cuidado como relação social, como construção cultural, como forma de vínculo social, como conjunto de comportamentos ritualizados e de gestos portadores de símbolos, mostrando que proporcionar cuidados é fabricar um vínculo com o Outro, exatamente no momento em que esse vínculo é rompido ou está em vias de o ser. Uma antropologia do cuidado não é nada mais que uma antropologia da relação e dos vínculos que são estabelecidos. Contudo, as práticas de cuidados não poderiam estar desconectadas das relações sociais das quais elas mesmas são o produto ou que as inibem da expressão: relação profanos/*experts*, relações de gênero, relações entre gestores e as populações vulneráveis que eles acompanham (na prevenção, por exemplo). Tal abordagem do cuidado se distancia da medicina e da antropologia que podemos denominar aqui de médica.

Acompanhei cuidadores no Quebec, cujas práticas abarcam, do acompanhamento cotidiano de pessoas próximas, adultos ou crianças, por meio de cuidados familiares ou comunitários, a outras práticas mais correntes, muito reveladoras: aquelas que guiam a alma dos mortos, da beira do leito do doente, até o necrotério, lembrando que aí há cuidados a serem empreendidos; cuidados que não foram suficientes, como os cuidadores abraçando fortemente os doentes de Aids afirmando que não se poderia deixar essas pessoas “sem contato”, “sem vínculos”, que “não seria humano”, que “isso não era cuidar”, em uma época na qual os profissionais de saúde temiam a infecção; práticas de cuidadores de uma pessoa, de quem eles cuidaram após uma longa agonia, os quais assistem aos serviços funerários para reencontrar a família e os enlutados; aquelas dos cuidadores que criam rituais onde eles não existem.

Em uma casa de cuidados paliativos quebequense, por exemplo, fabricaram uma mortalha de linho, relembando a tradição de Quebec da vestimenta de linho, envolvendo com ela o corpo da pessoa que acabava de perder a vida, evitando assim um vazio de cuidados entre o fim da agonia e o necrotério, como também o vazio referente aos elos entre os ascendentes, os descendentes e o morto. A cada vez, constato não a dualidade cuidador/doente, mas a tessitura ativa de um vínculo que, em alguma medida, dá prosseguimento ao trabalho feminino de manutenção da vida, de reprodução, ponto de encontro entre a vida frágil, inacabada, lugar sem identidade (*non-lieu identitaire*), espaço de tensões vida/morte, e a produção, o mundo dos objetos materiais e virtuais. Pelo tipo de relações que privilegiamos, cria-se um tipo de vínculo característico do *acompanhamento*, uma categoria pouco explicitada na teoria antropológica.

Sobre outros contextos que não o Quebec, tomemos o Brasil, onde as práticas de cuidado são múltiplas e polissêmicas, cobrindo assim diversos níveis da realidade. Por exemplo, Teresa, Mãe de Santo na religião umbandista de Belém, Pará (Amazônia). Toda segunda-feira à noite, ela chama os espíritos caboclos, trabalhando e dialogando com eles, acompanhada por seus filhos biológicos e por seus filhos espirituais. Ela é também avó, mãe, esposa de um homem que “perdeu o espírito”. Ajuda seus netos, que vivem com ela e com duas de suas filhas, assim como ajuda pessoas extremamente carentes que vivem na baixada (favela) onde ela também vive. Para os mais pobres, ela oferece cursos, dá comida; às jovens mães, dá conselhos sem exigir pagamento. Ela benze suas crianças e reza por elas. Teresa não é somente a oficiante de um ritual público que vários antropólogos descreveram. Ela é “aquela que ajuda”, que dá e que acompanha, entre o privado e o público, unindo o sagrado e o profano, o trabalho simbólico de ajuda comunitária, enredando sua própria vida como sujeito feminino destinado à ajuda e aos cuidados domésticos. Ajuda os outros, seus vizinhos, mas também seus filhos e filhas espirituais vindos/as de outras favelas para consultas.

As relações são numerosas e, por vezes, acumulam-se. Experimentam o tipo de vínculo buscado: desejo de proximidade, de inclusão e de

conexão por uma prática constante de atenção ao Outro, no aqui e no além.⁵ A tensão vida/morte, essa paixão de vida que anima essas pessoas, sobretudo, mulheres, faz com que, não por acaso, seja possível ouvir delas: “se nós não o fizermos, ninguém o fará”, tradução de um princípio de responsabilidade, de uma ética do cuidado cotidiano. Essa frase também será encontrada nas favelas brasileiras e nas mulheres do Quebec chamadas *ajudantes naturels*⁶ e, finalmente, em todos os lugares em que existam aquelas que trabalham todos os dias fazendo vínculos e dando sentido, lá aonde muitos outros não vão. É necessário, portanto, questionar sobre a parcela das mulheres envolvidas no cuidado (SAILLANT, 1991; 1992); sobre os vínculos que elas estabelecem entre a vida e a morte, vínculos que elas buscam criar e manter, independentemente de sua maternidade ou da ausência dela. Nesse contexto, as mulheres cuidadoras não são objetos nem alienadas. Elas são sujeitos ativos, criadoras e recriadoras constantes de vínculos entre diversas realidades (vida-morte, material-espiritual), entre diversos grupos (domésticos ou comunitários). O problema da invisibilidade de seu trabalho, como a de todos que ocupam estruturalmente essa posição, é caracterizado informalmente como *cuidado de saúde*, caráter bem codificado de cuidados profissionais das instituições fortemente hierarquizadas profissionalmente, sobretudo, pela gratuidade esperada do trabalho informal e familiar desses cuidados, a qual permite diminuir uma parte importante do gasto público dos governos e das políticas neoliberais em saúde.

⁵ Evidentemente, esses três termos – proximidade, inclusão, conexão – parecem discutir todas as dimensões do trabalho, igualmente importantes, dessas curadoras: competição entre várias religiões e práticas de bruxaria, que se excluem por definição. Não se trata de diminuir as dimensões dessas práticas, mas, acima de tudo, de enfatizar o que está relacionado com outras experiências do cuidado na sociedade em geral, como, por exemplo, os cuidados em domicílio.

⁶ A expressão *ajudantes naturels* é contestada pelos movimentos feministas porque contribuiria para uma naturalização do trabalho das mulheres como cuidadoras. Eu a utilizo assim porque é como ela me foi apresentada, o que é revelador sob o plano ideológico, mas partilho dessa crítica sobre essa designação que é imposta a essas mulheres.

Já afirmei antes e torno a repetir: os cuidados informais estão para o sistema de saúde como o trabalho doméstico está para a economia do mercado (SAILLANT, 1991; 1992): essencial, porém, invisível, banalizado, sem valor. Além do mais, o valor de mercado que se atribuiria a esse trabalho não teria preço, pois a identidade do cuidador está relacionada à identidade do Outro. Os cuidados são, antes de tudo, uma prática relacional, que se desdobra somente em uma relação social que produz formas de vínculos criadoras de identidade entre dois indivíduos ou grupos de indivíduos. É nesse encontro que uma parte da invisibilidade social se constrói. Todas as práticas de acompanhamento entram um pouco nesse jogo de identidade no qual esta pode apenas passar por esse espaço relacional e sustentar uma forma de invisibilidade. Ela é de nível marginal, criado na própria relação, sem a interferência de terceiros. Sem esse nível marginal, ela não pode ser realizada. Ela só pode ser invisível, dificilmente apreendida, por ser fugidia, marcada pelo tempo de encontro; sem começo nem fim porque está inscrita na circularidade do que deve ser vivido e, talvez, ser dado. A questão do dom (da doação) e da circulação do dom, no âmbito dos cuidados, é muito complexa, difícil de apreender e de ser aprofundada, particularmente, quando o dom não é de ordem material, mas temporal, remetendo à própria vida ou ao sagrado.

Trata-se, portanto, de uma identidade paradoxal, na qual o sujeito, para aparecer, para ser nomeado, para existir, tem essa preocupação com os mais fracos, atados a uma ética de alteridade. Essas observações são particularmente exemplificadas pelas cuidadoras anteriormente citadas, aquelas que têm a responsabilidade final pelas pessoas próximas. Imaginemos os cuidados paliativos, os cuidados nos campos de refugiados após uma guerra, os cuidados com crianças em situação de fome; imaginemos a reunião de três curandeiras brasileiras (uma benzedeira, uma parteira, uma mãe de santo) associando excepcionalmente seus dons para ajudar uma mulher com câncer na passagem de sua morte. Deve-se perguntar como as mulheres se encontram tão frequentemente no posto de cuidadoras finais (a última pessoa responsável pelo outro, às vezes, tendo um vínculo de parentesco com o doente, às vezes, não), doando-se

por intermédio dos cuidados como sujeitos, sem que isso acarrete nenhuma contrapartida para elas, sem qualquer troca ou contradom. A resposta encontra-se talvez no vínculo que elas conseguem criar no momento em que o doente não pode mais criar vínculo algum: porque não existe mais ninguém para tratá-lo, porque sua condição física ou psicológica não lhe permite mais formular uma demanda, ou ainda por outras razões. É necessário, portanto, restabelecer um elo entre a pessoa em tratamento no mundo, outros mundos e outras pessoas, mantendo assim um elo de vida, associando cuidador/a e doente. Estamos então nos abrindo a genealogias imaginárias, isto é, a uma forma de (re)criação na situação de cuidado? Nós nos permitimos pensar assim.

Conclusão

Durante todos esses anos em que me dediquei a fazer antropologia alhures e em um contexto de pluralismo teórico, busquei tornar visíveis os cuidados informais como um conjunto de práticas essenciais para a reprodução e como forma de vínculo social (SAILLANT; GAGNON, 1999), mas que tendem, apesar de seu caráter essencial e de sua importância em uma sociedade levada à fragmentação, à virtualidade, à ruptura, a serem excluídos ou subestimados do campo social (GAGNON; SAILLANT; MONTGOMERY, 2000). Meu trabalho de antropóloga desenvolveu-se até agora na busca de identidade, de visibilidade, de reconhecimento de um grupo social: os cuidadores e as cuidadoras profissionais e não profissionais, daqui ou de outro lugar, que procuram um lugar como reparadores/as de existência.

Coloquei, assim, a antropologia em um contexto diferente com base em uma prática, em uma postura desconfortável e em uma forma interdisciplinar radical entre o científico e o profissional, entre o mundo acadêmico e a sociedade civil, como um discurso sobre o Outro e sobre o Outro *at home*, que cuida de Outro pelo vínculo e pela reverberação desse vínculo. Gostaria de falar da reflexividade que me orientou na compreensão dessa busca daqueles e daquelas que estão com Outros, os fabricantes de humanidade. Talvez isso tenha acarretado minha rejeição

à deriva pós-modernista em sua versão anticonvencional, em sua crítica paranoica e inibidora, mas aceitando o risco de sua escrita e de sua intertextualidade poética. Por um novo humanismo em antropologia? Talvez.

Pablo Neruda, poeta e diplomata, intitulou seu poema, um dos maiores poemas épicos contemporâneos, de *O canto geral*, pois este mundo não é apenas um mundo de estratégias e de posições vigilantes, como também não é um conjunto infinito de identidades impenetráveis das quais nada se pode dizer: ele é também expressão de cantos, de vozes, de gestos, de existências, de vínculos, de solidariedades. Na diversidade, há ainda esse fato inegável da busca por criar alguma coisa que nos seja universal porque, sem essa condição do universal, não há mais condição humana. É justamente a condição do comum que procuramos, sob todas suas formas, sob todas as suas expressões, as mais duras e as mais belas.

Referências

ALISON, Jagar; BORDO, Susan. *Gender/body/knowledge: feminist reconstructions of being and knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.

BARÉ, Jean-François. Déconstruire le postmodernisme. *L'homme*, v. 39, n. 151, p. 267-276, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

CARPENTIER-ROY, Marie Claire. *Corps et âme: psychopathologie du travail infirmier*. Montréal: Liber, 1991.

COLLIÈRE, Marie Françoise. *Promouvoir la vie*. Paris: Inter Éditions, 1982.

DERRIDA Jack. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1979.

DICKENS, David; FONTANA Andrea. *Postmodernism and social inquiry*. New York: Gilford Press, 1994.

FINCH, Janet; GROVES, Dulce (dir.). *A labor of love: women, work and caring*. Londres: Routledge et Kegan Paul, 1983.

- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- GAGNON, Éric; SAILLANT, Francine; MONTGOMERY, Cathérine. *Pratiques de soins, figures du lien: étude sur les services intermédiaires dans l'aide et les soins à domicile au Québec*. Côte-des-Neiges: Université Laval et Université McGill, Centre de recherche sur les services communautaires et Centre de recherche et de formation du CLSC, 2000.
- GIDDENS, Anthony. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- GIDDENS, Anthony. *The consequences of modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- HABERMAS, Jurgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- HASTRUP, Kirsten. *A passage to anthropology: between experience and theory*. Londres: Routledge, 1995.
- KILANI, Monther. *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne: Payot, 1989.
- KILANI, Monther. *L'invention de l'autre: essais sur le discours anthropologique*. Lausanne: Payot, 1994.
- LAPLANTINE, François. *Je, nous et les autres: être humain au-delà des apparences*. Paris: Le-Pommier-Fayard, 1999.
- LATOUR, Bruno. *Le métier de chercheur: regard d'un anthropologue*. Paris: INRA, 1995.
- LEACHE, Ronald. *L'unité de l'homme*. Paris: Gallimard, 1980.
- LÉVINAS, Emanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'homme nu*. Paris: Plon, 1971.
- LOUX, Françoise. Les pratiques thérapeutiques françaises et leurs éléments rituels et symboliques. In: BOUCHARD, Gérard; SEGALIN, Martine (Dir.). *Rites et symboles en France et au Québec*. Paris: La Découverte, 1997. p. 59-74.
- MARCUS, Georges E.; FISCHER, Michael J. *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

- MORIN, Edgar. *L'homme et la mort*. Paris: Seuil, 1976.
- ORTNER, Sherry B. (dir.). *The fate of culture*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- PIAGET, Jean. *L'épistémologie génétique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- RICŒUR, Paul. *The conflict of interpretations: essays in hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press 1974.
- SAILLANT, Francine. Les soins en péril: entre la nécessité et l'exclusion. *Recherches Féministes*, v. 1, n. 4, p. 11-30, 1991.
- SAILLANT, Francine. La part des femmes dans les soins de santé. *Revue Internationale d'Action Communautaire*, n. 28, p. 95-106, 1992.
- SAILLANT, Francine. Les pratiques thérapeutiques québécoises et leurs éléments rituels et symboliques dans la première moitié du vingtième siècle. In: BOUCHARD, Gérard; SEGALÉN, Martine (dir.). *Rites et symboles en France et au Québec*. Paris, La Découverte, 1997. p. 36-58.
- SAILLANT, Francine. Femmes, soins domestiques et espace thérapeutique. *Anthropologie et Sociétés*, v. 2, n. 23, p. 15-40, 1999.
- SAILLANT, Francine; GAGNON, Éric. Présentation: vers une anthropologie des soins. *Anthropologie et Sociétés*, v. 23, n. 2, p. 5-14, 1999.
- TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris: Cerf, 1994.
- TAYLOR, Charles. *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*. Montréal: Boréal, 1998.
- TRONTO, Joan C. Women and caring: what can feminists learn about morality from caring? In: JAGGAR, Allison M.; BORDO, Susan R. (dir.). *Gender, body, knowledge: feminists reconstructions of being and knowing*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989. p.172-187.
- TURNER, Victor. W. *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- WAUGH, Patricia (dir.). *Postmodernism: a reader*. Londres: Routledge, 1992.
- WOOD, Julia T. *Who cares?: women, care and culture*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1994.



Sobre as autoras e o autor

Alan Camargo Silva


Professor de educação física, doutor em saúde coletiva pelo Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IESC/UFRJ), pesquisador da Escola de Educação Física e Desportos, Núcleo de Estudos Sociocorporais e Pedagógicos em Educação Física e Esportes da Universidade Federal do Rio de Janeiro. *E-mail:* alancamargo10@gmail.com

Claudia Fonseca

Antropóloga, doutora em etnologia pela Université de Nanterre e em Sociologia pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), França; professora titular do Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *E-mail:* claudialwfonseca@gmail.com

Daniela Riva Knauth

Antropóloga, doutora em antropologia social pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), França; professora titular do Departamento de Medicina Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *E-mail:* daniela.knauth@gmail.com



Elaine Reis Brandão

Assistente social, doutora em saúde coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/Uerj), professora associada do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro. *E-mail:* brandao@iesc.ufrj.br

Fernanda Vecchi Alzuguir

Psicóloga, doutora em saúde coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/Uerj), professora adjunta do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro. *E-mail:* fevecchi@iesc.ufrj.br

Francine Saillant

Enfermeira, doutora em antropologia social pela Université McGill, Canadá; professora emérita do Departamento de Antropologia da Universidade de Laval, Quebec, Canadá. *E-mail:* francine.saillant@ant.ulaval.ca

Jaqueline Ferreira

Médica, doutora em antropologia social pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), França; professora associada do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro. *E-mail:* jaquetf@gmail.com

Lidiane Mara de Ávila e Silva

Psicóloga, doutora em saúde coletiva pelo Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IESC/UFRJ), professora assistente do Departamento de Saúde Coletiva da Universidade Federal de Mato Grosso. *E-mail:* lidiane_avila@hotmail.com

Natália Almeida Bezerra

Antropóloga, doutoranda em antropologia social pela Universidade de Brasília (UnB). *E-mail:* natalia.almeida.unb@gmail.com

Nathalia Ramos da Silva

Fisioterapeuta, doutora em saúde coletiva pelo Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Iesc/UFRJ). *E-mail:* nathramos@hotmail.com

Priscila Farfan Barroso

Cientista social, doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS). *E-mail:* prifarfan@yahoo.com.br

Priscila da Silva Castro

Nutricionista, doutora em saúde coletiva pelo Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IESC/UFRJ), professora adjunta da Faculdade de Saúde Coletiva da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. *E-mail:* priscilacastro@unifesspa.edu.br

Rachel Aisengart Menezes

Médica, doutora em saúde coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ), professora associada do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro. *E-mail:* raisengartm@terra.com.br

Renata de Moraes Machado

Psicóloga, mestre em saúde coletiva pelo Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IESC/UFRJ), doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro. *E-mail:* renatammachado@gmail.com

Soraya Fleischer

Antropóloga, doutora em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), professora associada do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. *E-mail:* fleischer.soraya@gmail.com

Sylvie Fainzang

Antropóloga, doutora em antropologia social pela Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), França; diretora de pesquisa do Instituto Nacional de Saúde e Pesquisa Médica (INSERM); e membro do Centro da Pesquisa em Medicina, Ciências, Saúde, Saúde Mental e Sociedade (Cermes3), França. *E-mail:* sylvie.fainzang@orange.fr

Este livro foi composto em UnB Pro e Liberation Serif.

Reflexividade na pesquisa antropológica em saúde

Desafios e contribuições para a formação de novos pesquisadores

O ofício antropológico é feito de reflexividade. Andamos sempre na corda bamba, entre fazer uma etnografia da bruxaria do ponto de vista da bruxa ou do ponto de vista de um geômetra, seguindo a famosa comparação de Clifford Geertz. Quando entramos no campo da saúde, o trabalho fica mais desafiador. Lidamos com emoções, com corporalidades, com doença, com dor, com morte. Lidamos, além disso, com uma instituição extremamente potente, do ponto de vista não apenas de sua penetração social, de sua capacidade de acolhimento de tudo isso, mas, sobretudo, de sua eficácia simbólica, fortemente enraizada nos corações e nas mentes de todos nós. Refiro-me à medicina e às demais especialidades que gravitam ao seu redor. Ofícios compostos por pessoas que tratam outras pessoas; que mexem nos seus corpos, nos seus espíritos; que criam parâmetros para aferi-los; que oferecem conselhos, drogas; que propõem tarefas. A pesquisa antropológica surge como contraponto necessário para trazer à cena o emaranhado de experiências que compõem essas relações entre os que tratam, olham, examinam e aqueles que são tratados, observados e examinados. Evidentemente, o pesquisador faz parte desse emaranhado, pois o sofrimento e o acolhimento não lhe são estranhos. Os textos que fazem parte deste volume buscam refletir sobre essa posição reflexiva do pesquisador. Não se trata de uma posição necessária, mas, sim, inevitável. Não é uma escolha de quem pesquisa, mas uma consequência inevitável de habitar o mesmo mundo dos que sofrem e dos que acolhem o sofrimento do outro.

Jane Russo

Professora titular do Instituto de Medicina Social da UERJ

Foto ao fundo:

Arquitetura do prédio da FACE/UnB.

Por Isa Lima.



EDITORA



UnB