



## **CRISES (COMO) METODO(LÓGICAS) NA ANTROPOLOGIA: REFLEXÕES SOBRE E A PARTIR DA CISGENERIDADE**

Daniella Chagas Mesquita (PPGAA/UFPR)<sup>1</sup>

### **RESUMO**

A ciência é permeada por dificuldades e crises, seja nas pesquisas de campo ou nas reflexões teórico-metodológicas, que, ao invés de indicarem impossibilidades, alimentam as teorias científicas. Enquanto disciplina, a antropologia convive há tanto tempo com crises, em especial de autoridade, objeto e representação, que alguns autores consideram que exatamente por estar em uma perpétua crise, esta constitui-se como crítica e indisciplinada. Com a ideia de que crises e dificuldades podem gerar impulsionamentos metodológicos e reflexivos, na primeira parte do artigo discutem-se estratégias de escrita de três etnografias clássicas e três mais recentes; na segunda, analiso um seminário organizado e ministrado por travestis e transexuais, no qual demarcaram-se tensionamentos entre estas e pesquisadoras e pesquisadores cis. Ao final, considera-se que mesmo não havendo receitas prontas de como manejar crises metodológicas, produções antropológicas e transativistas podem contribuir para que tais crises gerem impulsionamentos reflexivos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropologia; Crises metodológicas; Cisgeneridade.

## **CRISIS (AS) METHOD(LOGICS) IN ANTHROPOLOGY: REFLECTIONS ON AND STARTING FROM CISGENDERNESS**

### **ABSTRACT**

Science is permeated by difficulties and crises, whether infield research or on theoretical-methodological reflexions, that instead of showing impossibilities, foster scientific theories. As a discipline, Anthropology has lived with crises for a long time, especially of authority, object and representation, that some authors consider that precisely because it is in a perpetual crisis, it constitutes itself as critical and undisciplined. With the idea that crises and difficulties can generate methodological and reflexive impulses, in the first part of the article I discuss writing strategies from three classical ethnographies and three more recent, and in the second part I analyze a seminar organized and taught by travestis and transsexuals, in which tensions were demarcated between them and cis researchers. In the end, it is considered that even though there isn't a ready-made recipe on how to handle methodological crises, anthropological and trans-activist productions can contribute to such crises generating reflexive impulses.

**KEYWORDS:** Anthropology; Methodological crises; Cisgenderness.

---

<sup>1</sup> Mestra em Antropologia Social (PPGAS/UFMS), doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná. E-mail: [daniellacmesquitaf@hotmail.com](mailto:daniellacmesquitaf@hotmail.com)



Diferentes afetos produzidos nas relações que teço com a antropologia me trouxeram às reflexões que aqui pretendo discutir. Encontrei nessa área um lugar para chamar de meu durante uma crise em pesquisa, ao final de minha graduação em psicologia. Na época, o foco único promovido pelas políticas públicas, que centravam a saúde de pessoas LGBTQIA+ na prevenção e tratamento de Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs), me incomodava por negligenciar e apagar outras demandas. Foi em um evento promovido pelo Núcleo de Estudos Néstor Perlongher (NENP/UFMS), que discutia essa e outras questões, que encontrei caminhos possíveis para minhas inquietações, e ali me encantei com a antropologia, tão interessada no caos e nas crises.

Já no doutorado, cursando a disciplina de Leituras Etnográficas, que tinha como proposta a leitura de etnografias completas e a discussão sobre estratégias de escrita, o modo como antropólogas e antropólogos pensavam e criavam estratégias de escrita frente às crises em campo de pesquisa me chamou muito a atenção. Oscar Calavia Sáez (2013) considera que a antropologia é uma disciplina indisciplinada, em uma perpétua crise que se apresenta de diferentes formas: de autoridade, objeto, representação... Para o autor, as crises alimentam a teoria em qualquer ciência, mas lhe interessa – assim como também me interessa – pensar de que modo essas crises já tão antigas alimentam a antropologia.

Uma crise prolongada chega a ser em algum momento uma contradição nos termos. Até uma encruzilhada pode se tornar caminho, se optarmos por girar em volta dela, e algo disso deve ter acontecido no caso que nos ocupa. A antropologia parece conviver muito bem com a crise. Muitas vezes sugerem que, precisamente por estar em crise permanente, a antropologia tornou-se uma disciplina crítica, que faz e desfaz o mundo com os mesmos movimentos com que se faz e desfaz a si mesma (Sáez, 2013: 15).

Também muito me afetou o trabalho etnográfico do queniano Mwenda Ntarangwi (2010), que realizou sua formação nos Estados Unidos da América e manteve um diário de campo por mais de dez anos, narrando seu percurso na antropologia desde o dia em que se mudou do Quênia. Nesse percurso, relata que em um evento acadêmico ouviu um antropólogo falar sobre suas dificuldades em campo. O autor então se questiona “se essa realização retrospectiva de uma inabilidade de ter certeza sobre o que estava acontecendo no campo já apareceu nas etnografias que resultaram do mesmo campo de pesquisa” (Ntarangwi, 2010: 122, tradução livre).



No final de semana após a discussão do livro de Ntarangwi, participei do *Webnário Saberes Transviados: a construção da identidade travesti no Brasil*, um seminário on-line promovido por pessoas trans, em que as falas das palestrantes, que eram travestis e mulheres trans<sup>2</sup>, demarcavam tensionamentos entre este grupo e pesquisadoras e pesquisadores cis<sup>3</sup>, contando, inclusive, no último dia do evento, com um certo deboche de uma das palestrantes para comigo, que sou uma pesquisadora cisgênera.

Apesar de discutir mais a fundo essa situação em outra parte do artigo, sinto a necessidade de adiantar que, com a análise desses tensionamentos e deboche, entendo que o que se apresentava na fala das palestrantes não era um ataque pessoal a mim e a outras pessoas cis que fazem pesquisa, mas a uma tradição acadêmica que tende a objetificar pessoas e à normatividade cisgênera, ou cisgeneridade, conceito analítico criado por transfeministas como “crítica ao sistema político baseado na cisnormatividade” (Bagagli, 2013: 13).

Assim, a partir dessas afetações e da provocação de Ntarangwi (2010), neste artigo busquei discutir crises metodológicas em pesquisas antropológicas, bem como a possibilidade que a antropologia nos oferece – ou ao menos me oferece – de, nas crises, encontrar métodos possíveis, no sentido de, a partir delas, ter instruções e impulsionamentos a pesquisar, refletir e produzir.

Desse modo, na primeira parte do artigo analiso as estratégias de escrita criadas por antropólogas e antropólogos frente a dificuldades e crises nos campos de pesquisa, tomando como referencial etnografias discutidas na disciplina Leituras Etnográficas. Na segunda parte reflito sobre o que o deboche travesti estava ensinando neste webnário, e quais estratégias de pesquisa seria possível forjar para um fazer antropológico engajado, que leve em conta as pautas das pessoas com as quais pesquisamos.

## REVISÃO DE LITERATURA

Na apresentação que Amir Geiger faz da obra de Gregory Bateson (2006: 25), “*Naven* é [considerado] um trabalho antropológico de cunho etnográfico, quase típico de sua época, mas que foge a alguns padrões”, “como se o juízo oscilasse, ou não ficasse clara a diferença entre a

---

<sup>2</sup> Considerando que as palestrantes eram travestis e mulheres trans e falaram especificamente sobre essas identidades de gênero, neste artigo não abordo as demais identidades transgêneras, mesmo reconhecendo-as.

<sup>3</sup> Cis ou cisgênero é uma categoria reivindicada por ativistas trans para se referir às pessoas que se identificam com o gênero atribuído no nascimento.



incapacidade de fazer o que os demais fazem, seguindo as regras do ofício, e a insatisfação com o já feito, a busca de inovação, o inconformismo” (2006: 27), de forma que o “caráter antropológico [de Bateson] é problemático – seja pelo que supostamente lhe faltava (ou que ele recusa, segundo adeptos atuais), seja pelo que tem de excedente (ou de excessivo, segundo críticos de então)” (2006: 32).

Originalmente publicado em 1936, um dos fatores que mais causam estranhamento na leitura é que Bateson inicia o livro direto com um relato do *naven*, praticado pelos Iatmul na Nova Guiné, o que produz, além de um choque cultural, um estranhamento metodológico. O autor afirma (2006: 71): “a ordem que uma descrição desse tipo segue é necessariamente arbitrária e artificial, e por isso escolherei uma organização que proporcione a meus métodos de abordagem o mais acentuado destaque”. Assim, além de enfatizar o caráter arbitrário e artificial da escrita acadêmica, ele elenca uma estratégia de escrita diferente da tradicional, na intenção de destacar, a partir do estranhamento, que,

Se fosse possível apresentar de forma adequada a totalidade de uma cultura, enfatizando cada aspecto exatamente do modo como ele é enfatizado pela própria, nenhum detalhe isolado pareceria bizarro, estranho ou arbitrário ao leitor; ao contrário, os detalhes pareceriam todos naturais e razoáveis, como parecem aos nativos que viveram toda a sua vida no seio daquela cultura (Bateson, 2006: 69).

O estranhamento e as leituras contrastantes sobre esse estudo são especialmente ampliados se o comparamos a outras obras clássicas, como a de Bronislaw Malinowski (1976), publicada há quase 100 anos e considerada até hoje uma etnografia modelo. Antes de apresentar o ritual do *kula*, Malinowski discorre sobre os povos papua-melanésios (também na Nova Guiné) e se utiliza de uma estratégia de escrita em que um cenário hipotético é criado para que quem lê imagine-se no lugar do autor, realizando uma expedição, desde a chegada ao campo de pesquisa até todo o percurso do *kula* em ambos os sentidos, de modo que a leitura apresenta lenta e detalhadamente o ritual.

As diferenças entre as estratégias de escrita de Malinowski (1976) e Bateson (2006), que foram, respectivamente, professor e aluno, são explícitas desde os agradecimentos que este escreve ao mestre, afirmando que, apesar de crítico aos seus pontos de vista e à abordagem teórica, reconhece “a importância de sua contribuição para a antropologia, e, muito embora possa achar que chegou o momento de modificarmos nossa abordagem teórica, as novas



categorias teóricas que defendo são em grande parte erigidas sobre idéias implícitas em seu trabalho” (Bateson, 2006: 9-10, sic).

Tecendo uma escrita que se afasta e, simultaneamente, se inspira no modelo malinowskiano, Bateson (2006) adota uma escrita processual e não esconde seus questionamentos e dificuldades em campo – ao contrário, explicita-os e, assim, aprofunda suas reflexões e propõe outros métodos. A exemplo, no oitavo capítulo de seu livro, afirma que

Nunca podemos ter certeza de que todos os fatores relevantes foram mencionados. É demasiado arriscado apontar alguns fatores como a causa do efeito que queremos explicar. No presente contexto, teria sido perigoso apontar os fatores estruturais como aqueles sobre os quais se constrói o complexo do *naven* e afirmar que os aspectos sociológicos da questão eram irrelevantes; igualmente perigoso seria preferir de forma intolerante a visão sociológica e negar a importância da estrutura. Nesses casos, é mais seguro dizer que os fatores conhecidos *contribuem* para o efeito em questão e prosseguir com a busca de outros elementos que podem também contribuir para o equilíbrio. Frequentemente é difícil decidir se todos os detalhes de um efeito podem ser atribuídos a causas conhecidas, mas no caso em pauta há muitos pontos que não são explicados adequadamente nem por fatores estruturais nem sociológicos.

Em primeiro lugar, dentro do próprio complexo *naven* há características que não explicamos. [...]

Em segundo lugar, há um conjunto de questões surgidas assim que levamos nossa investigação adiante ao longo das ramificações nessa rede de causa e efeito (Bateson, 2006: 161-162, sic).

Bateson (2006) não foi o único autor clássico da antropologia a explicitar dificuldades que encontrava na pesquisa, mas o modo como trabalhou essas questões, trazendo-as como impulsionamento para outras reflexões e aprofundamentos, é diferente. A exemplo, Edward Evans-Pritchard (2007) também explicita em seu livro, originalmente publicado em 1940, dificuldades que encontrou na pesquisa de campo, tanto em questões de saúde (contraíu malária) quanto metodológicas:

Quando o governo do Sudão anglo-egípcio me pediu para fazer um estudo dos Nuer, aceitei hesitante e apreensivo. [...] sabia que um estudo dos Nuer seria extremamente difícil. Sua região e caráter são igualmente intratáveis e o pouco que eu tinha visto anteriormente deles convenceu-me de que não conseguiria estabelecer um relacionamento amistoso com eles.

Sempre pensei, e ainda penso, que um estudo sociológico adequado dos Nuer era impossível nas circunstâncias em que a maior parte de meu trabalho era feito. [...] se meu relato por vezes é insuficiente e desigual, eu argumentaria que a investigação foi realizada em circunstâncias desfavoráveis; [...] posso afirmar que, se este livro revela muitas insuficiências, estou espantado que ele tenha chegado a surgir. Um homem deve



julgar suas obras pelos obstáculos que superou e as dificuldades que suportou, e, por tais padrões, não fico envergonhado dos resultados (Evans-Pritchard, 2007: 12-15).

Apesar de concordar com Evans-Pritchard (2007) sobre a importância de, ao analisar uma produção antropológica, considerarem-se os obstáculos enfrentados na pesquisa, sendo inclusive este o objetivo do presente artigo, devo discordar do autor em outros aspectos. O relato de suas dificuldades em campo não é apresentado de forma reflexiva sobre a própria pesquisa, abordando como as superou. De fato, a impressão que o autor passa na introdução é de trazer uma espécie de desculpa ou justificativa sobre seu resultado.

Embora compreenda-se que o livro foi escrito em outro contexto histórico e social, e sem a intenção de realizar uma análise anacrônica da produção de Evans-Pritchard (2007), considero necessário explicitar quão problemática é a reclamação do autor sobre a falta de amistosidade dos *nuer*: “no período de minha visita, eles estavam extraordinariamente hostis, pois sua recente derrota pelas forças governamentais e as medidas tomadas para garantir sua submissão final tinham provocado profundos ressentimentos” (Evans-Pritchard, 2007: 17).

Vale lembrar que o autor foi convidado pelo próprio governo para realizar a pesquisa, estando ligado a essas forças que tanto causaram submissão e ressentimentos, e ainda produziu um livro que se utilizava de uma escrita mais simples, de modo que para sua compreensão não seria necessário estar a par de discussões antropológicas da época, sendo praticamente um manual introdutório de como conquistar os *nuer* por meio do gado.

Evidentemente minha crítica não representa uma demanda por uma postura decolonial de um antropólogo que escreveu em 1940, ou seja, 50 anos antes dos estudos decoloniais se iniciarem com as pesquisas de Aníbal Quijano, mas a questão é apontar criticamente que explicitar no texto as dificuldades não necessariamente leva a uma postura reflexiva – dito de outro modo, as crises não se resumem a impulsionamentos metodológicos.

O que se presume com essa comparação entre as estratégias de escrita de Bateson (2006), Malinowski (1976) e Evans-Pritchard (2007), o modo como (não) explicitam suas dificuldades em campo e suas escolhas a partir disso, é que Bateson era um antropólogo à frente de seu tempo. Inconformado com o modelo da época e buscando inovações, ele adiantou discussões que ocorreram (e ainda ocorrem) muito depois de seu tempo.

Além das questões discutidas anteriormente, em 1936 Bateson (2006) já considerava como métodos possíveis não somente técnicas científicas, mas também artísticas. Quase 50



anos depois, na década de 1980, a aproximação entre arte e antropologia nas críticas de *writing culture* “permitiu um exame crítico revelador do mecanismo textual de produção de conhecimento de autoridade sobre os outros e sobre as culturas” (Marcus, 2004: 134), apontando, como Bateson (2006) já o havia feito, o caráter arbitrário da escrita, o que de 1980 em diante incentivou produções com reflexividade crítica, métodos autoetnográficos e “loais de investigação múltiplos e heterogêneos e em formas de colaboração, baseadas na cumplicidade” (Marcus, 2004: 149).

É em um contexto influenciado por essas discussões que Ntarangwi inicia sua formação antropológica: “era um tempo de questionar a autoridade das grandes narrativas que moldaram muito da antropologia ocidental nas primeiras seis décadas do século XX” (2010: viii, tradução livre). Sua “esperança é que a antropologia tenha entrado em uma nova era, que desafia o foco tradicional no Outro e na alteridade” (2010: xiii, tradução livre), mas indaga:

Se a disciplina tem esses desafios internos, que impacto real essas perturbações têm sobre a forma como a disciplina é organizada e mobilizada como ciência social? Pode a antropologia realmente mudar de dentro para fora e se tornar uma disciplina em que todas as vozes e perspectivas têm igual presença e prestígio? (Ntarangwi, 2010: 19).

Uma mudança no modo como antropólogas e antropólogos pensam e representam sujeitos surge, de acordo com Ntarangwi (2010), no momento em que as etnografias passaram a estar mais abertas para críticas da fonte, conforme os sujeitos começaram a se apropriar da literatura produzida sobre suas vidas, tecendo antropologias colaborativas com interlocutoras e interlocutores locais, corroborando o apontado por Marcus (2004).

“‘Outras’ vozes começaram a aparecer na academia, iluminando a transformação da realidade social do empirismo e positivismo para reflexividade, construtivismo e interpretativismo” e, com isso, “etnografias não são mais consideradas relatos objetivos da cultura, registrados por antropólogos destacados, mas, sim, relatos que incorporam as posições subjetivas de antropólogas e antropólogos” (Ntarangwi, 2010: 14, tradução livre). A partir disso, algumas pessoas passaram a problematizar sua própria subjetividade no campo, com marcadores como raça, gênero, classe ou etnia, e como estes afetam o processo de coleta e análise de dados (Ntarangwi, 2010).



Seguindo essas “revelações” bem como várias “crises” na profissão, algumas críticas à antropologia passaram a considerar a etnografia como uma ficção contingente que ordenadamente empacota partes díspares da cultura e obscurecem as relações de poder e poética da escrita sobre uma cultura ou culturas. Essa crítica pode explicar o movimento de algumas antropólogas e antropólogos de escrever contra a cultura ou de compartilhar mais sobre sua subjetividade, lutas e falhas do processo de trabalho de campo que produz etnografias de várias comunidades, povos e culturas (Ntarangwi, 2010: 1, tradução livre).

Um exemplo da estratégia de escrita citada por Ntarangwi (2010) é a tese de Anahi Guedes de Mello (2019), que, contrapondo o trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) sobre a centralidade em diferentes etapas do trabalho antropológico, do olhar, ouvir e escrever, propõe uma autoetnografia ciborgue experimental para analisar suas experiências pessoais de (não) ouvir. Na tese a autora explora reflexivamente de que modos sua identificação como mulher lésbica, antropóloga e surda com implante coclear, bem como a surdez da antropóloga clássica Ruth Benedict, produzem limites e potencialidades em suas práticas etnográficas.

A motivação para fazer essa pesquisa partiu da imediata percepção de que a divulgação da surdez de Benedict pode mudar a forma como antropólogas e antropólogos concebem o método etnográfico, a partir do olhar e do ouvir como formas privilegiadas de produção etnográfica (Mello, 2019: 53).

A despeito de Mello (2019: 58-59) não ignorar o “sofrimento que marca o trabalho de campo com esta singularidade”, ela considera que “a experiência da surdez pode ajudar na expansão e mesmo na desconstrução de modelos padronizados de observação e produção de conhecimento antropológico”, o que justificaria sua estratégia de escrita por explorar questões subjetivas de antropólogas, mais especificamente Ruth Benedict e ela própria.

Todavia, mesmo com esses possíveis benefícios apontados por Mello, Ntarangwi questiona a relevância da estratégia de compartilhar subjetividades, dificuldades e falhas, visto que essas “revelações” são escritas pelas próprias autoras e autores, e a leitura proporciona o acesso “apenas às partes que as autoras e autores escolhem revelar ou compartilhar” (2010: 1, tradução livre), além de que comumente “essas representações de si como vulnerável e inadequada na condução do trabalho de campo de modo algum enfraquecem os produtos do trabalho de campo: as etnografias” (2010: 2, tradução livre).

Ademais, um dos primeiros contatos de Ntarangwi (2010) com a antropologia como disciplina foi por meio de um tratado escrito pelo primeiro presidente do Quênia, Jomo





Kenyatta, que teve legitimidade endossada por uma introdução escrita por Malinowski. Nesta, ele afirma que “Antropologia começa em casa” e que “nós devemos começar conhecendo nós mesmos primeiro, e somente depois prosseguir para as selvagerias mais exóticas” (Malinowski, 1938: vii, apud Ntarangwi, 2010: ix, tradução livre).

Mas Ntarangwi (2010) questiona como, se fosse verdade o que Malinowski afirmou, o foco da antropologia está majoritariamente no “exótico”? Como apenas uma pequena parcela de antropólogos e antropólogas ocidentais pesquisam suas próprias culturas? E mais: como normalmente pesquisam seus próprios “exóticos” e periféricos?

Tais questionamentos de Ntarangwi, que realizou uma autoetnografia sobre a antropologia estadunidense, remetem também ao trabalho de Bruno Latour e Steve Woolgar (1997) em um bem conceituado laboratório de biologia estadunidense: “em um breve *paper* anunciei-lhes corajosamente que, voltando da África, eu iria agora estudá-los como se fossem uma tribo exótica. Começaram a rir, sem acreditar muito no que ouviam” (Ntarangwi, 2010: 16).

Nestes momentos de crise de autoridade, objeto e representação (Sáez, 2013), voltando-se a contextos de pesquisa não tradicionais na antropologia e sem um modelo pronto de como etnografar discursos científicos, visto que, “ciência da periferia, a antropologia não sabe voltar-se para o centro” (Latour; Woolgar, 1997: 18), Bruno Latour e Steve Woolgar (1997) e Mwenda Ntarangwi (2010) forjaram interessantes estratégias de escrita.

No caso de Latour e Woolgar (1997: 17), “à maneira dos antropólogos, [...] não me furtei a dar um pouco de ordem e compreensão à desordem heterogênea e confusa de um laboratório de biologia”, e “muito cedo percebemos que, para ultrapassar os limites da literatura que nos precedia, seria preciso não acreditar nos cientistas – o que é bem fácil –, mas também não acreditar nos sociólogos – o que é mais árduo” (1997: 22).

Mas como manter a distância e a independência de julgamento quando se é também um pesquisador, um ocidental, um intelectual? Há alguém tão ignorante em ciência que possa lançar um olhar verdadeiramente novo sobre a atividade científica? Certamente é sobre esse ponto que se deve trabalhar a questão, disciplinar o olhar, manter a distância. Aí está o verdadeiro desafio, e não na aquisição de conhecimentos, cuja dificuldade é claramente superestimada (Latour; Woolgar, 1997: 27).

A partir dessas dificuldades, os autores optaram por analisar detalhadamente a produção do verdadeiro e criar para cada capítulo um observador fictício: no segundo capítulo entra no



laboratório um perfeito ignorante, no terceiro um historiador pugnaz em guerra contra a epistemologia, no quarto um etnometodólogo, no quinto um sociólogo clássico e, por fim, no sexto há a reconciliação da “equipe” de observadores. Mas a estratégia de criar observadores fictícios e analisar a atividade do laboratório como construção de enunciados que, por meio da persuasão por inscrição literária, cria um “efeito de verdade”, gera outro obstáculo:

O observador não pode pretender ter desenvolvido um ponto de vista que resiste a qualquer possibilidade de questionamento. O que ele fez de melhor foi criar um pequeno espaço em que se pode respirar. Permanece aberta a possibilidade de uma futura reavaliação dos enunciados (Latour; Woolgar, 1997: 92).

Ou seja, como pesquisadores, eles não poderiam analisar os enunciados dos pesquisadores do laboratório como construção de “efeitos de verdade” e ao mesmo tempo afirmar suas análises como verdadeiras, fundadas na realidade e independentes de circunstâncias locais ou estados psicológicos. O entendimento de que “a realidade científica é um foco de ordem criado a partir da desordem” (Latour; Woolgar, 1997: 282) tem implicações não somente na análise do laboratório, mas também na própria etnografia e descrição dos autores.

Nossa descrição da construção de um fato em um laboratório de biologia não é *nem superior nem inferior* às descrições produzidas pelos próprios cientistas. Ela não é superior porque não pretende dispor de um melhor acesso a “realidade”, assim como não pretendemos escapar da própria descrição que fizemos da atividade científica: a construção dos fatos a partir das circunstâncias, sem se fazer apelo a qualquer ordem pré-existente. Em um sentido fundamental, nossa descrição não passa de uma ficção (Latour; Woolgar, 1997: 297).

Para os autores, “essa é a grande vantagem do antropólogo da ciência: ser levado constantemente a confrontar os escritos dos interpretadores com os dos interpretados” (Latour; Woolgar, 1997: 293), de modo que aquilo que previamente era visto como dificuldade torna-se potência metodológica. Em acréscimo, a necessidade de criar outras formas de etnografar, ao invés de seguir o modelo tradicional, visto que “a grande diferença entre a etnografia clássica e a das ciências reside no fato de que o campo da primeira confunde-se com um território, enquanto o da segunda toma a forma de uma rede” (Latour; Woolgar, 1997: 31), possibilitou



não somente outras metodologias, mas também a construção de uma nova corrente de pesquisa, a Teoria do Ator-Rede.

### **SABERES TRANSVIADOS: ALGUMAS DEMANDAS E/POR ALIANÇAS**

Nos dias 2 a 4 de julho de 2021 foi realizado o *Webnário Saberes Transviados: a construção da identidade travesti no Brasil*. Na rede social do evento explicava-se que o tema dessa primeira edição seria explorado a partir de 5 eixos: Sodomia: dissidências sexuais e de gênero no Brasil Colônia; Travestis negras e a construção racial da identidade travesti; ENTLAIDS: epidemia de AIDS, estigmas do HIV e a institucionalização do movimento de travestis e transexuais; Identidade na política ou política identitária? Usos políticos da identidade travesti; e Pajubá, peito e pau: linguagem, corporeidade e travestilidade ontem e hoje.

O evento foi organizado pelo homem trans, negro-indígena e militante Lam Matos, e pela travesti, bissexual, intersexo e também militante Giulianna Nonato. Como palestrantes estiveram presentes: Bruna Benevides (secretária de articulação política da ANTRA); Carolina Iara (mulher intersexo, travesti, posithiva, covereadora da bancada feminista em São Paulo); João Gomes Júnior (poeta, professor, historiador e militante LGBTI+); Amanda Palha (travesti, educadora popular e pesquisadora independente, Trv<sup>a</sup> em estudos de gênero); Magô Tonhon (educadora de beleza, consultora em diversidade, mestra em filosofia e fundadora da LGBeauTé); e Letícia Carolina Nascimento (mulher travesti, negra, gorda, nordestina e de axé, autora do livro *Transfeminismo*, professora da UFPI e doutoranda em educação, ativista do Acolhe e FONATRANS)<sup>4</sup>.

A organização desejava “suprir a urgente demanda por trabalho remunerado especialmente de pessoas trans e travestis cujo ofício é a palavra: pessoas professoras, escritoras, pesquisadoras de diversas áreas, e intelectuais orgânicas de dentro ou de fora da academia e militantes do movimento social”, bem como “arrecadar grana para organizações que atuam diretamente na garantia de direitos e suprimindo demandas de sobrevivência das populações mais vulneráveis neste contexto pandêmico, como a de travestis e pessoas trans”. Para tanto, em um vídeo convidaram pessoas cis aliadas a se inscreverem e divulgarem o evento, pagando a taxa de inscrição.

---

<sup>4</sup> Descrições tais quais apresentadas na rede social do evento.



Como uma parte importante de minha pesquisa de mestrado se desenrolou a partir de eventos organizados pelos movimentos sociais de Campo Grande - MS, considereei esta uma excelente oportunidade tanto para a pesquisa de doutorado quanto para prestar uma ajuda efetiva, colaborando com os custos do evento e com a doação que a organização estava articulando.

Ao todo, foram mais de 160 pessoas inscritas, quase 90 pessoas assistindo ao vivo, e, com a colaboração das pessoas pagantes, foi possível beneficiar 47 pessoas trans e travestis com a participação gratuita no evento, além de contribuir com a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) com mais de R\$ 3 mil em doação. Ao que pude mensurar, a maioria das pessoas assistindo ao seminário se autodefiniam, assim como eu, cisgêneras, brancas, bissexuais e trabalhavam ou pesquisavam com temáticas relacionadas ao seminário.

Na abertura, solicitou-se que os inscritos com acesso às gravações não salvassem ou compartilhassem vídeos e imagens, pois grupos bolsonaristas se poderiam usar esses materiais para perseguições e ameaças. Apesar disso, foi incentivado que falássemos sobre o evento e o que aprendemos, desde que com os devidos créditos à organização e às palestrantes, para que o conhecimento aprendido e futuras edições fossem divulgados.

Tendo a autorização e até mesmo incentivo por parte da organização para falar e escrever sobre o evento, devo dizer que este foi um potente campo de pesquisa, com muitas questões a se discutir sobre a história do movimento travesti/trans, racialização das travestilidades e transexualidades, relação com o movimento da Aids e debates em torno de questões identitárias. Dentro dessa pluralidade de assuntos, neste artigo a análise do seminário tem como enfoque a relação entre transativistas e pesquisadoras e pesquisadores cis.

Após a rodada de apresentações das pessoas inscritas, Lam afirma que se sente feliz em ver tantas pessoas cis assistindo, pois ali teríamos “acesso a um conhecimento legítimo, porque são pessoas trans falando sobre si, por isso esse evento é tão importante, vocês não vão ouvir pessoas cis falando sobre a gente aqui, só pessoas trans que têm legitimidade para falar sobre. É aquilo, né, nada de nós sem nós”. Até o final Lam repete inúmeras vezes que a importância do evento estava na legitimidade das palestrantes travestis e trans em falarem de si mesmas e questiona que legitimidade teriam as pesquisas realizadas por pessoas cis sobre pessoas trans.

Carolina Iara, a primeira palestrante, ao discorrer sobre a epidemia da Aids e o movimento trans, afirma que devido a essa epidemia houve o primeiro acesso das travestis à saúde, vivência



que muitas autoras passaram a chamar de Cidadanização, fazendo uma evidente referência às pesquisas de Larissa Pelúcio (2011), que cunhou este termo para, criticamente, analisar como a cidadania de travestis e transexuais estaria atrelada à Sida (ou Aids).

A palestrante relembra a história de Nair Brito, “uma amapô<sup>5</sup> que era liderança do movimento da Aids. Ela se colocou para morrer porque disse que o SUS que tinha que pagar o medicamento. A gente teve muito medo da Nair morrer. Tudo isso gerou uma grande mobilização e o SUS passou a distribuir a medicalização”, reforçando sua importância para o movimento e para o acesso aos serviços de saúde.

Em seguida, Bruna Benevides contou a história do movimento de travestis no Brasil e como se organizaram para enfrentar violências diversas. Ao falar das primeiras reuniões nacionais na década de 1990 para consolidar o movimento social, Bruna critica pesquisadores cis que “ganharam dinheiro em cima da nossa desgraça; eles escreveram as atas das reuniões, pois todas as travestis ali eram analfabetas. Agora imaginem o tanto de conhecimento que nos foi roubado”.

Sobre escrever acerca das desgraças que ocorrem na vida de travestis e transexuais, Bruna Benevides, que desde 2017 realiza como ativista da ANTRA o *Dossiê de Assassinatos e Violências contra Pessoas Trans no Brasil*<sup>6</sup>, afirma ainda que mensurar esses dados é importante, pois não há como pensar políticas públicas sem tê-los. Com isso, critica o governo por não realizar tal levantamento e relembra que Fernanda Benvenutty disse: “vamos produzir esses dados, a gente que tá vivendo isso, a academia e o Estado até pra falar que a gente tá mentindo vão ter que pesquisar e, se pesquisarem, vão encontrar dados muitos próximos dos nossos”.

No segundo dia, o primeiro palestrante foi João Gomes Júnior. Giulianna comenta que “João é cis, mas ao contrário das gays cis brancas, as travestis sempre puderam contar com as bichas pretas”, e Lam acrescenta que ele foi convidado para apresentar suas pesquisas sobre sodomia e perseguições no Brasil colônia, mas “nós nunca colocaríamos uma pessoa cis para falar para vocês sobre a gente, sobre a nossa luta. O nosso conhecimento é legítimo porque falamos de dentro. Pessoas cis podem falar sobre, mas são falas de fora, por isso só as falas travestis são legítimas”.

<sup>5</sup> Em pajubá, dialeto das travestis, amapô se refere à vagina, também utilizado para se referir a mulheres cisgêneras.

<sup>6</sup> Disponível em: <<https://antrabrasil.org/assassinatos/>>.



Amanda Palha, quarta palestrante, explica que passou a se reivindicar como Trv<sup>a</sup> em estudos de gênero pois era pesquisadora independente e, sempre que em um evento iam divulgá-la como palestrante, perguntavam qual era sua titulação. Como ela não tinha nenhuma titulação ou vínculo acadêmico, criou a sua própria, em referência à nomenclatura “trava”, atualmente positivada por algumas travestis. Como educadora popular, Amanda iniciou sua apresentação com perguntas a serem respondidas no chat e afirmou que não existiam respostas certas e erradas – todas eram válidas e a proposta era um exercício reflexivo.

No último dia, Magô Tonhon pediu para que as perguntas não fossem deixadas para o final, pois iria respondê-las conforme apresentava. Enquanto nenhuma era feita, ela relatou que, por ser mestra em filosofia, algumas travestis perguntam-lhe sua opinião sobre elas pesquisarem travestilidades. “Eu digo que é cilada, porque somos reduzidas a isso. Eu saí da academia, estou melhor trabalhando com beleza, mas, pra quem quer seguir esse caminho, eu indico pesquisar outra coisa, vai pesquisar passarinhos e aprender com Manoel de Barros que é melhor”.

Depois Magô volta a pedir que fizéssemos perguntas. Com a impressão de que ela havia se organizado mais para um “bate-papo” do que para uma apresentação expositiva, decido perguntar o que, em sua opinião, uma pesquisadora cis poderia fazer para ser uma aliada, e especifico que minha questão se dá pelo contexto que ela relatava anteriormente e sua relação com a academia. “Você está com papel e caneta? Então anota aí: você pega farinha, óleo e um pouco de água e mistura até chegar nessa consistência de sopinha [risos]. Ai, gente, desculpa, mas eu sou muito debochada. Não dá, né, não existe uma resposta pronta, eu não sei seu contexto”.

No chat explico que essa não era minha pergunta, pois sei que não existe uma resposta pronta e universal, mas que, por ela ter feito mestrado, e depois seguido outro caminho que não a carreira acadêmica, queria saber o que, na sua opinião, pessoas cis que pesquisam poderiam fazer enquanto aliadas. Magô então responde que para ela é importante que “traga sua cisgeneridade como fator o tempo todo, como isso é marcado”.

Por fim, a professora Letícia Carolina Nascimento, a última palestrante, ao falar da construção racial da travestilidade, comenta também sobre a palestra anterior, afirmando que “a pedagogia travesti é a pedagogia do deboche, a gente ensina assim, com o deboche”, e decide também responder à minha pergunta: “aprendam conosco e não aprendam sobre nós”.



O comentário de Letícia Carolina me remeteu à discussão de Leilane Fernandes de Souza e Emilly Mel Assunção da Silva (2017: 108) sobre a epistemologia do barraco: “trata-se de compreender de que maneira as trans se apropriaram de um estereótipo negativo, o de barraqueira, para transformar em algo que as ajuda a superar as agruras do cotidiano, algo que é utilizado quando tudo mais falta, um barraco que faça que a ‘justiça’ seja feita”, ou seja, a proposta de que o deboche e o barraco sejam lidos como estratégias pedagógicas e epistemológicas, e não como um estereótipo negativo em si mesmo.

Não vou negar: a situação toda me causou muito incômodo. Decidi assistir ao seminário em especial pela demanda da organização por alianças e, no percurso, poder aprender coisas novas e realizar um pouco de pesquisa de campo, do modo que a pandemia nos permite (online). Mas depois de dois dias a todo momento ouvindo que minhas pesquisas, assim como de outras pessoas, seriam automaticamente ilegítimas pelo fato de nos identificarmos com o gênero que nos foi atribuído ao nascer, independentemente de nossos métodos e referenciais teóricos, e ainda no terceiro dia fazer uma pergunta genuinamente interessada na resposta, e receber um deboche em troca... não há como não sentir incômodos.

O que fazer com esses incômodos? Como aprender com esse deboche? Nesse ponto, os textos clássicos da antropologia que aqui discuti me ensinaram ao menos três caminhos: provavelmente Malinowski (1976) indicaria que eu deixasse essas questões para um diário íntimo, mas nunca revelasse essas tensões em uma publicação; Bateson (2006) encorajaria que essas questões fossem discutidas teoricamente, impulsionando reflexões sobre pessoas travestis e trans, mas também sobre mim e minha pesquisa; e Evans-Pritchard (2007) incentivaria que essas questões até aparecessem no texto, como contexto da pesquisa, mas sem refletir sobre possíveis implicações.

Decido seguir o caminho indicado por Bateson (2006), que é também o caminho que Ntarangwi (2010), Mello (2019), Latour e Woolgar (1997) adotam em suas reflexões antropológicas. Ademais, o comentário de Letícia Carolina Nascimento, sugerindo que aprendêssemos com elas, mas com o alerta de que esses ensinamentos viriam com deboche, é também um convite para refletir e aprender com a situação, para encontrar nessa crise em pesquisa impulsionamentos metodológicos.

Com essa escolha ética e metodológica, há também a implicação de não considerar essas situações como ataques pessoais – em fato, nem poderia, visto que, para isso, seria necessário



que a organização e palestrantes me conhecessem e, mesmo que eu já tenha assistido a outra palestra de Carolina Iara e acompanhe o trabalho de Bruna Benevides na ANTRA, somente Letícia Carolina Nascimento me conhecia, das trocas que fazemos nos ambientes acadêmicos e nas redes sociais<sup>7</sup>.

Entender que não eram ataques pessoais me possibilita refletir sobre questões mais abrangentes, em especial a questionar implicações cisematizadas<sup>8</sup> nas pesquisas e produções acadêmicas, o que considero um exercício importante, porque, do contrário,

Ao colocar a teoria em um pedestal tão alto, antropólogas e antropólogos muitas vezes perdem os ricos quadros analíticos e interpretativos escondidos na história, metáfora, ficção e provérbios, que são frequentemente usados por pessoas subalternas para criticar narrativas antropológicas dominantes (Ntarangwi, 2010: 61, tradução livre).

Assim como Latour e Woolgar (1997), compreendo que minhas reflexões antropológicas não são superiores nem inferiores às que travestis e transexuais fazem enquanto militantes e/ou pesquisadoras. Discordando de Lam, não acho que minha produção, bem como a de outras pessoas cis pesquisadoras, seja pior ou ilegítima por ser “de fora”, como também não acho que seja melhor do que as produzidas “de dentro” – inclusive, essa discussão entre “fora” e “dentro”, ou “eu” e “outro”, é já muito antiga na antropologia.

Concordando com Leila Dumaesq (2016: 131), considero que dessa escuta horizontal “(in)surgem-se novas práticas e talvez a possibilidade de destruir as impossibilidades de escuta das travestis construídas ao longo da história e, especialmente, pela terrível história das doenças mentais a partir do século XIX”. Mas, apesar de prescindir de uma hierarquização, entendo que isso não significa que nossos marcadores sociais de diferenças não nos levam a reflexões diferentes, ou ainda que marcadores iguais levem às mesmas discussões.

Nesse sentido, a experiência é um modo de produção de conhecimento, mas não pode ser tomada como evidência autorizada, pois ainda é incapaz de dar conta de questões sistemáticas e estruturais de dada sociedade. De modo oposto, estaria sendo desconsiderado que pessoas trans e travestis são capazes de discordar entre si, ou que, então, podem agir contra os interesses da própria comunidade – se é que é possível assegurar a existência de tal comunidade em primeiro lugar (Favero, 2020: 11).

---

<sup>7</sup> Deixo aqui registrado meu agradecimento e admiração pela professora Letícia Carolina. Suas observações sobre meus textos tanto em parecer de revista quanto no grupo de trabalho do X CINABEH foram muito produtivas e aprendo muito com seus textos em revistas científicas e postagens no Instagram.

<sup>8</sup> “Para explicitar que um sistema marginaliza travestis o chamamos de sistema” (Dumaesq, 2016: 129).





Ademais, “para que a antropologia realmente se torne uma crítica cultural, antropólogas e antropólogos devem aplicar as informações que coletam do estudo de outras culturas para a compreensão de si e da própria cultura antropológica” (Ntarangwi, 2010: 101, tradução livre). Esse exercício reflexivo é realizado pela também antropóloga Viviane Vergueiro (2015) em sua análise autoetnográfica da cisgeneridade como norma:

Gradualmente, assim, fui sentindo que, para produzir um trabalho acadêmico crítico sobre diversidades corporais e de identidades de gênero, implicar minhas próprias experiências e refletir sobre como minha subjetividade enquanto pesquisadora trans se constituíam como requisitos fundamentais, particularmente em um contexto em que exclusões e marginalizações de pessoas trans\* e gênero-diversas restringem as complexidades destas existências. Neste sentido, pensar as des+colonizações de corpos e gêneros inconformes requeriria trazer meu corpo e minhas vivências (Vergueiro, 2015: 22, sic).

Do mesmo modo que Latour e Woolgar (1997) não poderiam analisar os enunciados dos pesquisadores do laboratório como construção de “efeitos de verdade” e, ao mesmo tempo, afirmar suas análises como verdadeiras e fundadas na realidade, também não posso – e nem gostaria de –, enquanto pesquisadora cis, apontar o gênero das travestis e transexuais como construção e o meu como realidade ontológica. Por isso a importância da aposta de Viviane Vergueiro (2015) em considerar a cisgeneridade como uma normatividade institucionalizada que recai sobre corpos e gêneros, e não como um dado natural em si mesmo.

Parece-me então que tanto na academia, em especial pela teoria *queer*, quanto no movimento trans, as normas de gênero são discutidas como ficções que conferem inteligibilidade para algumas pessoas e abjeção para outras. Destarte, no modo como compreendo e analiso minhas experiências, reivindicar-me como mulher cis que faz pesquisa não é uma reafirmação de uma suposta ontologia por meio de uma pauta identitária, mas sim uma ênfase de que meu gênero é tão ficcional e performativo quanto qualquer outro, mesmo que mais inteligível pela cisheteronormatividade<sup>9</sup>.

Não com a pretensão de apontar todos os fatores causais, ou desenvolver um ponto de vista resistente a qualquer possível questionamento, mas buscando criar um espaço em que seja

---

<sup>9</sup> Exclusivamente em termos de gênero, o mesmo não se aplica em termos de sexualidade, visto que a matriz hétero e monossexual não contempla meus afetos e desejos.



possível respirar (Bateson, 2006; Latour; Woolgar, 1997), considero que as críticas e questionamentos sobre legitimidade, que no evento foram direcionadas a pesquisadoras e pesquisadores cis, não eram ataques pessoais nem uma premissa de que essas pessoas seriam automaticamente vistas como inimigas, mas sim críticas à normatividade cisgênera, que no contexto acadêmico remontam às crises de autoridade, objeto e representação já tão discutidas na antropologia ao menos desde os anos 1980 (Marcus, 2004; Ntarangwi, 2010; Sáez, 2013).

Vejo como indícios de minha hipótese o convite que a organização fez a pessoas cis aliadas para contribuírem com as metas do evento, a felicidade de Lam em ver tantas pessoas cis acompanhando o seminário ao vivo, as referências que Carolina Iara fez à pesquisa de Larissa Pelúcio (2011) e a luta da amapô Nair, a demanda de Bruna Benevides e Fernanda Benvenutty por pesquisas governamentais e acadêmicas, que também levantassem e analisassem os índices de violência transfóbica no país, e ainda o convite a João Gomes Júnior para apresentar sua pesquisa, complementada pela fala de Julianna, de que “as travestis sempre puderam contar com as bichas pretas”.

Frente a tais crises, concordo com Adriana Sales e Keila Simpson (2018: 42), que “são posicionamentos éticos/políticos/estéticos que rebatem certas produções de discursos que marginalizam algumas vidas, abrindo precedentes compromissados”. Ntarangwi (2010) considera que uma mudança no modo de pensar e representar sujeitos se dá com uma maior abertura para críticas da fonte, considerando com igual presença e prestígio todas as vozes e perspectivas. Nessa abertura, Viviane Vergueiro (2015) afirma que o diálogo teórico flui melhor quando a pessoa trans sente-se posicionada como interlocutora intelectual e política, e não como objeto referenciado por terceiros, o que remete também à crítica de Bruna Benevides, que se sentia roubada pelos pesquisadores que se voluntariaram a escrever as atas das primeiras reuniões nacionais.

A proposta de Vergueiro (2015) aproxima-se das críticas da *writing culture* e o uso de reflexividade crítica, métodos autoetnográficos e formas de pesquisa com colaboração e cumplicidade (Marcus, 2004). Todavia, apesar de serem estratégias de escrita muito produtivas nas pesquisas de Vergueiro (2015) e Mello (2019), Sofia Favero (2020: 6) afirma que “não é o suficiente dizer quem se é ou de onde se fala. É necessário que esse dado consiga ser articulado com o processo metodológico da pesquisa”.



Desse modo, para alcançar a indicação de Magô sobre como ser uma pesquisadora cis aliada, não bastaria trazer a cisgeneridade em si mesma, mas refletir metodologicamente sobre ela, entendendo como marca a pesquisa, como o acesso ao campo de pesquisa, bem como as reflexões teóricas, se dão também a partir da cisgeneridade de quem pesquisa, e quais as implicações disso.

Assim como Ntarangwi (2010) critica que, ao discutir sua subjetividade no texto, quem escreve escolhe o que deseja revelar e compartilhar, e de modo geral tais reflexões de modo algum impactam as etnografias produzidas, Favero (2020: 7) também considera que “se esse ou outros marcadores aparecem somente para informar à leitora quais são os traços identitários de quem escreve, podem se tornar descartáveis em termos metodológicos, tendo em vista que as relações da/na pesquisa estariam sendo perdidas de vista”, e acrescenta alguns problemas nesse processo:

Primeiro, poder falar sobre experiências consideradas privadas pode se tornar não mais um recurso, mas uma obrigatoriedade. Espera-se que travestis e mulheres trans posicionem-se subjetivamente em seus empreendimentos acadêmicos, como se a alternativa da privacidade se tornasse uma impossibilidade para as mesmas. Segundo, ao passo que é esperado de alguns sujeitos que saiam do “armário” em suas trajetórias acadêmicas, esse estímulo seletivo – na ausência de uma palavra mais adequada – poderia deixar subentendido que outros pesquisadores não precisam fazer o mesmo? Nesse sentido, estaríamos em concordância que local de fala, dentro das ciências humanas, tornou-se uma expressão com sentido aproximado de encaixar a si mesmo conforme os moldes de uma história triste ou marcada por desigualdades? (Favero, 2020: 9).

É também o que alerta Magô, ao responder às travestis que queriam pesquisar travestilidades que isso seria uma cilada, pois suas vidas e trajetórias acadêmicas seriam constantemente reduzidas a essas temáticas. Frente a tais dificuldades, Favero (2020: 18) propõe uma ética pajubariana, que “consiste em macular neutralidade ciscigênera [...] Pajubar é subjetivar. E, então, estranhar quem nos estranhou”, que aspira perturbar o modelo de ciência hegemônica e apática, retomar a posicionalidade enquanto metodologia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Sáez (2013), a ciência é permeada por dificuldades e crises, seja nas pesquisas de campo ou nas reflexões teórico-metodológicas, mas, ao invés de apontar para



impossibilidades, as crises alimentam teorias e campos de estudos. No que se refere especificamente à antropologia, esta pode ser considerada uma disciplina indisciplinada, em uma perpétua crise que se apresenta de diferentes formas: de autoridade, objeto, representação, que contribuem para a sua constituição como disciplina crítica.

A leitura de etnografias completas, com a análise não somente de seu conteúdo, mas também de suas estratégias de escrita, mostra que nessa perpétua crise, questões que buscamos discutir atualmente foram também abordadas ou contornadas e superadas por antropólogas e antropólogos clássicos, o que indica tanto que essas dificuldades não impedem que bons trabalhos sejam escritos (considerando que são clássicos, não somente pela data de sua publicação, como também pela qualidade de suas reflexões), quanto que a sua leitura pode ajudar nas reflexões sobre problemas contemporâneos.

Além das contribuições que podem ser encontradas dentro da antropologia, Ntarangwi (2010) questiona se a disciplina pode de fato ser mudada de dentro para fora, e considera que uma mudança no modo de pensar e representar sujeitos é possível com uma maior abertura para críticas da fonte, considerando com igual presença e prestígio todas as vozes e perspectivas.

Esse é também um dos caminhos apontados e demandados por transativistas dentro e fora das universidades, como demonstram as palestrantes do seminário e autoras como Adriana Sales e Keila Simpson (2018), Leila Dumaresq (2016), Leilane Fernandes de Souza e Emilly Mel Assunção da Silva (2017), Sofia Favero (2020) e Viviane Vergueiro (2015). Mas cabe dizer que os caminhos trilhados e discutidos pelas ativistas e também pelas antropólogas e antropólogos não são caminhos prontos, mas impulsionamentos reflexivos, pois, como Magô bem ensinou com seu deboche, receita pronta, só de sopinha.

### Referências bibliográficas

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. 2013. “Máquinas discursivas, ciborgues e transfeminismo”. *GÊNERO*, Niterói, 14(1): 11-27.

BATESON, Gregory. 2006 *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato composto, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. 2ª ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2000. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. In: \_\_\_\_\_. *O trabalho do antropólogo*. 2ª ed. Brasília, Paralelo 15; São Paulo, Editora UNESP.



DUMARESQ, Leila. 2016. “Ensaio (travesti) sobre a escuta (cisgênera)”. *Periódicus*, 1(5): 121-131.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 2007. *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo niloto*. São Paulo, Perspectiva.

FAVERO, Sofia. 2020. “Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais”. *Equatorial*, 7(12): 1-22.

FERNANDES DE SOUZA, Emilly Mel; ASSUNÇÃO DA SILVA, Leilane. 2017. “A epistemologia do barraco: uma breve história do movimento LGBTI em geral”. *Inter-Legere*, 1(21): 106-121.

LATOURE, Bruno; WOOLGAR, Steve. 1997. *A vida de laboratório: A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo, Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

MARCUS, George E. 2004. “O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 47(1): 133-158.

MELLO, Anahí Guedes de. 2019. *Olhar, (não) ouvir, escrever: uma autoetnografia ciborgue*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

NTARANGWI, Mwenda. 2010. *Reversed gaze: an african ethnography of american anthropology*. Urbana, Chicago, Springfield, University of Illinois Press.

PELÚCIO, Larissa. 2011. “Marcadores sociais da diferença nas experiências travestis de enfrentamento à aids”. *Saúde Soc*, São Paulo 20(1): 76-85.

SÁEZ, Oscar Calavia. 2013. *Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em antropologia*. Ilha de Santa Catarina, Edição do Autor.

SALES, Adriana; SIMPSON, Keila. 2018. “Cartografias travestis: perspectivas metodológicas de guerrilha nos diálogos com o movimento social organizado”. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, 1: 25-46.

VERGUEIRO, Viviane. 2015. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Bahia, Salvador.