

Antropólogas gringas: deslocamentos e experiências de gênero e racialidade em contexto brasileiro

Ana Gretel Echazú & Cécilia Gutel

A nossa incapacidade de nomear alude a uma obrigação de pensar.

Didier Fassin, 2006

Introdução

O presente trabalho propõe uma reflexão conjunta sobre as conjunturas que imprimem as trajetórias sociais de duas jovens antropólogas estrangeiras em território brasileiro, no que respeita à problemática do gênero, a partir do foco das questões pertinentes à raça e racialidade. Acreditamos que essa reflexão, feita à distância e a duas vozes, é especialmente interessante em nosso contexto acadêmico humanístico onde, ponderando a autoridade dos textos, a produção coletiva é escassa e o trabalho conjunto de escrita é uma prática pouco frequente. Também resulta significativa, acreditamos, enquanto não é muito frequente observarmos trabalhos onde esse “eu” representacional homogêneo composto da junção entre instituição acadêmica e pesquisador/a se fragmenta, resultando no estranhamento da própria posição no campo intelectual local¹.

¹ O acesso ao artigo de Clara Lourido e Christiane Zonzon, “Arriscando não dizer nada ou falar demais. Desventuras de duas pesquisadoras estrangeiras residentes no Brasil” (apresentado na ABANNE 2007 - Aracaju), realizado na última etapa da escrita desse trabalho, tem sido surpreendente ao mesmo tempo que gratificante. Surpreendente porque esta construído sob uma premissa muito parecida com a nossa: descrever, em duas vozes, aspectos problemáticos da trajetória acadêmica de duas estrangeiras residentes no Brasil – casualmente, também uma francesa e a outra argentina – ; e surpreendente pois as tensões, transformações e riscos revelados são de um teor estimulante parecido com o nosso. Isto sugere a necessidade da problematização epistemológica, etnográfica e política de tais espaços de enunciação, sutilmente carregados de marcadores de diferença que também fazem à compreensão das dinâmicas da relação nós-outros.

As nossas trajetórias como antropólogas estrangeiras em território brasileiro se definem por trânsitos similares: ambas tínhamos estudado antropologia na nossa graduação (uma na França, a outra na Argentina), e viemos cursar (parcial ou completamente) nosso mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Nesta, temos tido contato com a questão de raça, etnicidade e gênero por vias bem diferentes, e temos recebido da vida acadêmica brasileira e da própria vida cotidiana um impacto geral na disposição de nosso interesse por esses temas, permeando, enfim, o objeto geral da nossa pesquisa e, daí em diante, nosso próprio olhar sobre a realidade social.

De trajetórias e molduras

Por trás de toda reflexão antropológica há uma trajetória do sujeito que escreve, e, seguindo a proposta que os estudos tanto pós-coloniais quanto pós-modernos compartilham de fazer visível o espaço de enunciação do autor, propomos expor a nossa trajetória nos estudos de gênero e etnicidade, visando colocar em um plano de maior visibilidade os meandros, as tensões, os conflitos e os riscos assumidos nesse processo. Nossa contribuição emerge a partir da compreensão do que “raça” significa para os sujeitos sociais da nossa formação antropológica de origem, e o que “raça” significa para os sujeitos sociais com os que nos deparamos no contexto brasileiro (não só sujeitos de pesquisa, mas também acadêmicos, militantes, amigos).

Gretel, na sua graduação, tem trabalhado com a questão de gênero, maternidade e políticas de saúde destinadas à primeira infância na sua localidade de origem, Salta – uma cidade com perto de um milhão de habitantes de uma região periférica do norte argentino. Em toda a sua pesquisa, focalizada nas mulheres mães que davam à luz num hospital público da cidade, as variáveis² centrais têm sido gênero e classe, coadjuvadas por outras como escolaridade e localização no contexto urbano. Porém, as variáveis “étnica” e “racial” (e colocaremos, inicialmente, as duas palavras entre aspas, até serem apresentadas as premissas que esses termos têm na perspectiva proposta) não eram passíveis de serem pensadas nesse contexto. Quer dizer (e isso pode servir,

² Utilizamos a noção de “variável” a partir da proposta de Stolcke (1993) segundo a qual as categorias de gênero, “raça”- cor, geração, classe e assim por diante são relativas a uma ordem de combinações segundo a qual cada característica se superpõe à outra, potencializando efeitos nessa combinação. Tal conjunto de superposições é chamado, dentro dessa proposta, de “interseções”, e essas interseções, por sua vez, se constituem em marcadores naturalizados das diferenças sociais.

fundamentalmente, para compreender o impacto das ideias brasileiras sobre “raça” na própria subjetividade da pesquisadora), não existia um vínculo entre “raça” e grupos urbanos que a antropologia saltenha (e, arriscamos dizer, a maior parte da antropologia argentina) acreditasse significativo.

Com o fim de desenvolver o mais fielmente possível esse argumento baseado na memória, iremos desentranhando sentidos e olhares e observando sua localização e, depois, seus trânsitos. Para isso, serve de inspiração a proposta de análise de Raymond Williams (2003) em seu dicionário *Keywords*, onde ele apresenta, a partir de uma análise genealógica de alguns conceitos próprios da língua inglesa, a discussão dos contextos de produção e uso de mais de cem termos especialmente significativos nas discussões sobre cultura e sociedade – onde, certamente, *race* e *ethnicity* fazem parte do *corpus*. Também é necessário destacar a produção de antropólogos brasileiros e estrangeiros que pesquisaram no Brasil a esse respeito, dos quais apontamos especialmente a síntese analítica de Guimarães (2008b), a revisão léxico contextual de Reesink (2008) e a proposta metodológica de Sheriff (2002).

Assim, no território dessa antropologia que desde certa marginalidade se produzia na cidade dela – marginalidade relativa, pois Salta, que é também o nome da província (estado) é até hoje uma das regiões com maior população indígena na Argentina, e tem sido espaço amplamente transitado por antropólogos, arqueólogos e viajantes do mundo todo -, nesse território, dizemos, havia um uso do étnico e do racial bem restrito no primeiro caso e inexistente –ou fortemente silenciado– no segundo.

Apesar do atributo de “étnico” se aplicar em forma isolada para definir alguns marcadores corporais e algumas modas urbanas, o uso mais potente do termo estava relacionado, segundo o senso comum acadêmico da comunidade antropológica local, principalmente com questões relativas a povos indígenas. E, enquanto o “indígena” se desvinculava do urbano, não havia espaço simbólico para o propriamente étnico no espaço da cidade. A etnicidade tornava-se, desta forma, um atributo distante, tanto social quanto geograficamente.

As ideias relativas ao uso local de “raça” merecem um desenvolvimento maior para os presentes fins. Uma situação social “racialmente” condicionada tinha sido objeto de múltiplas considerações doutrinárias que acabaram colocando o termo “raça” em estado de desuso. Essa última situação merece uma especial atenção. Na nossa grade curricular, de 33 disciplinas semestrais, basicamente orientadas às áreas arqueológica e social, havia uma disciplina que se diferenciava das restantes. Antropologia Biológica,

ditada por duas biólogas geneticistas de excelência –Noemí Acreche e Virginia Albeza–, iniciava-nos nas discussões sobre os processos de hominização (a diversidade humana no tempo) e, depois, apresentava-nos o estado da arte da discussão sobre a diversidade humana no espaço, coisa relativa basicamente a dois aspectos: a problemática da “raça” e a do “sexo” das pessoas. Tal disciplina, ministrada no segundo semestre do primeiro ano da nossa formação, imprimiu uma marca muito forte nas nossas carreiras, apesar de ter tido pouca articulação com o restante das disciplinas. Ali, desde uma biologia que ponderava seus próprios limites e exercia uma feroz crítica sobre si mesma, colocava-se veementemente que “as raças humanas não existem”, pois não há sociedade conhecida que tenha tido feito cruzamentos restritos entre seus membros geração após geração dando lugar à possibilidade da existência de grupos “racialmente” diferenciados em termos genéticos e evolutivos. A premissa de que “as raças não existem” tem sido se convertido, para os alunos graduandos, na frase clichê do curso ano após ano, uma afirmação cujos sentidos históricos só podem ser compreendidos a partir da evolução dos discursos contra raça e racismo a partir da segunda Guerra Mundial e a constituição do campo discursivo de combate à xenofobia pós-holocausto (Guimarães, 2008a).

No caso francês, a formação acadêmica recebida por Cécilia tendeu também a ignorar os estudos “raciais”. O trauma do fascismo na Europa explica a reticência em falar-se de “raças” ou “racismo”. Também vale a pena aqui ressaltar a força da ideologia republicana segundo a qual “todos os homens são filhos da República”: tanto iguais em deveres quanto iguais em direitos. Porém, sabe-se que as populações imigradas (que já não deveriam mais ser chamadas assim por serem francesas desde que faz duas ou, às vezes, três gerações o são, de acordo com a legislação e o direito do solo) não compartilham nem condições de vida nem percepções por parte dos outros, comuns aos franceses chamados “de raiz”. Dessa forma, mesmo que a consciência republicana leve-nos a rejeitar o fato de falarmos em “raças”, as discriminações e o racismo existem, numerosas e demonstradas pelos estudos científicos, associações militantes e/ou vítimas. De maneira hipócrita, o discurso republicano (e liberal) permite, se escondendo atrás de palavras bonitas que falam de igualdade e respeito, manter tratamentos diferenciados dos sujeitos nacionais. O lema “*Liberté, Égalité, Fraternité*” consiste hoje numa máscara politicamente relevante para as elites e uma certa classe de intelectuais burgueses, mas de fato só serve para negar a existência de um problema fundamental: o racismo silencioso por parte do Estado, dos intelectuais e da população francesa.

Acreditamos que existe nesse nível um paralelismo possível com o contexto brasileiro – e o dito mito da democracia racial – no qual, segundo Hasenbalg:

As noções relativas à democracia racial foram formuladas por intelectuais a partir de ideias preexistentes e, no caso do Brasil, garantidas pelo Estado; propõem a definição oficial da situação. Além disso, estas ideias são incorporadas parcialmente ao sentido comum racial da população. Falando ou agindo contra esta definição, pode-se expor a custos políticos e sociais elevados. Um desses é mesma acusação levada contra os que tentariam importar um problema inexistente na sociedade brasileira (Hasenbalg, 1997, p.7).

Voltando na França, na primeira década desse século eventos políticos vão trazer à tona uma nova visibilidade; uma parte dos intelectuais de esquerda rebela-se contra o que é considerado “politicamente correto”. Em 2005, inicia-se nas periferias urbanas, principalmente em Paris, mas também além da capital nas grandes áreas metropolitanas, um levantamento muito violento das “jovens gerações imigrantes”, “Árabes” ou “*Rebeus*”. Essa revolta, longe de ser a primeira, traduz como as precedentes a incapacidade do Estado francês de colocar em questão a ideologia colonial e sua herança desde a Terceira Republica. Porém, uma novidade importante merece ser destacada: as palavras em uso começam a ser questionadas. No mesmo país onde o termo “raça” se tornou maldito e foi reservado ao uso da extrema direita, a “raça” surge por baixo da pluma de teóricos e militantes progressistas, e isso em nome da luta popular contra as discriminações. É nesse sentido que uma parte da comunidade científica e, dentro dela sociólogos e antropólogos engajados publicam e discutem a atualidade, retomando as contribuições de autores da teoria pós-colonial francesa como Fanon, Balandier ou Saïd. Assim, Fassin, co-autor em 2006 de *“Da questão social a questão racial?”* afirma: “O embaraço para designar as realidades da pergunta racial, embaraço de natureza ao mesmo tempo ético e prático, não é um obstáculo ao conhecimento destas realidades. É a condição. A nossa incapacidade de nomear alude a uma obrigação de pensar” (Fassin, 2006, p.33). Do mesmo modo, Castel (2007) intitula seu livro, denunciando o tabu governamental: *“A discriminação negativa, Cidadãos ou indígenas?”*. A importância dos termos e a necessidade de falar (sem artifícios de linguagem) sobre a questão étnico-racial começam a ser entendidas.

O belo e triste caso brasileiro

Os limites do uso do termo “étnico” e especialmente “racial” no Brasil só podem ser compreendidos na leitura dinâmica da produção das ideias e práticas do campo das “relações raciais” no contexto nacional, sobretudo a partir dos anos 30, em que se inaugura a produção ensaística sobre a identidade brasileira. Há vários trabalhos muito bem documentados dedicados a esse tema – Motta (2000); Sansone (2002); Maio (2004); Segato (2005) – que descrevem esse espaço de estudos como uma “caixa preta” (Maio, 2004), ou “um campo saturado de tensões” (Sansone, 2002). Não é um dado menor o fato da antropologia e as ciências sociais brasileiras terem se constituído sendo atravessadas por essa problemática. Nesse sentido, tem sido “belo” para nós como antropólogas nos defrontarmos com o caso brasileiro, que não nega a existência de “raças” como conceito, mas as incluem na busca da formação da identidade de coletivos e da própria nação. A mestiçagem oficial apresenta outras tonalidades na prática.

Assim, os estudos acadêmicos sobre as desigualdades entre brancos e negros: a esperança de vida ao nascer, a mortalidade infantil, a probabilidade de possuir estudos, a inserção no mundo do trabalho são indicadores que mostram uma contradição com o ideal do slogan governamental “*Brasil, um País de Todos*”. Convém igualmente anotar as tensões entre uma sociedade ideal que declara a igualdade putativa dos seus cidadãos perante a lei no marco da Constituição de 1988 (posterior à ditadura) e mais recentemente, a instauração de políticas de direito diferencial baseadas em discriminações positivas no acesso, prevendo desde cotas para as Universidades até acesso às Funções Públicas para populações “negras” e “indígenas”. Isso é o que Arruti (2006) chamou na expressão de “caldo ideológico” designando os novos temperos étnico-raciais no Brasil produto das novas formas de estatização das demandas pelo reconhecimento étnico e racial.

Nesse sentido, o caso brasileiro também nos parece um pouco “triste”. Talvez seja por uma propensão para olhar o lado cinza, ranzinzo e trágico das coisas para a qual como francesa e argentina tenhamos sido educadas³. Porém, talvez isso se corresponda com certa visão da realidade que também vale a pena destacar no próprio contexto de interpretação dos fenômenos sociais, enquanto seu contraste com visões nativas pode trazer novos elementos em destaque. Temos observado a maneira em que muitas vezes a

³ Para sondar o *ethos* argentino, nesse sentido, pode-se consultar o livro de Alejandro Frigerio e Gustavo Lins Ribeiro: “Argentinos e brasileiros: encontros, imagens e estereótipos”. Petrópolis: Vozes, 2002.

concepção da coexistência pacífica das “*três raças da nação*” (impulsionada por ensaístas como Gilberto Freyre, e reforçada por institutos de pesquisa nacionais e estrangeiros a partir da segunda pós-guerra, especialmente no marco do Projeto Unesco) tem derivado na crença, conveniente às elites nacionais, da coexistência pacífica e igualitária do diferente no contexto nacional. Várias linhas de pesquisa elaboradas dentro das ciências sociais brasileiras, sobretudo a partir dos anos 70, têm salientado o caráter ilusório desta igualdade, e têm colocado em xeque o que a partir de então se chamou o “*mito das três raças*” DaMatta (1981); Hasenbalg (1997); Motta (2000). Inclusive, alguns antropólogos (Maggie; Rezende, 2002), (Fry, 2008) consideram que é necessária uma crítica radical ao próprio conceito de “*raça*” (que aumentou sensivelmente nos anos 2000 a partir da entrada das políticas de ação afirmativa do Estado brasileiro) e propõem o seu cancelamento, pois “o uso estatal da categoria *raça* é inconsistente com a dignidade dos indivíduos na nossa sociedade (...) se *raça* é o problema, o instrumento que resolva esse problema não pode estar baseado na *raça*” (Fry, 2008, p. 13).

Porém, há trabalhos muito bem documentados que, em diálogo com diferentes formas de militância, discutem o “*mito das três raças*” ao mesmo tempo em que recuperam a própria noção de *raça* que delas fazem os sujeitos sociais – Guimarães (2008a); Feres Júnior (2008); López (2009) – exigindo dos acadêmicos uma maior empatia no momento de estabelecer diálogos sobre “*raça*” e racismos no Brasil. Atualmente, podemos observar que, em todos seus matizes, a intenção de grande parte da proposta das ciências sociais brasileiras não é a de discutir propriamente as bases biológicas da *raça* (discussão que fica relegada a um segundo plano – vide Guimarães (2008b), e sim observar os casos e processos nos quais algo que é chamado de “*raça*” é interpretado como marcador de diferença para os sujeitos sociais e pode condicionar o acesso aos recursos, formas de segregação, discriminação e processos de subjetivação efetiva na prática cotidiana dos sujeitos.

Fica clara aqui a necessidade de entender o conceito de *raça* enquanto conceito fundamentalmente sociológico (ou antropológico) na própria ressonância de sentidos que encontra no cotidiano, na linguagem e no imaginário nativo. Aqui, nosso lugar como antropólogas estrangeiras residentes no Brasil torna-se notório. Como afirmam Lourido e Zonzon (2007, p. 10), nesses casos “a ‘estrangeiridade’ acentua um lugar crítico ou curioso sobre alguns elementos que poderiam passar despercebidos a um pesquisador brasileiro”, ao mesmo tempo que impactam na própria constituição da trajetória do

pesquisador –posicionado no diálogo com várias vozes, nem sempre consistentes entre si: a do meio acadêmico de origem, a do meio acadêmico local e nacional, a dos próprios sujeitos pesquisados e, *last but not least*, a dos próprios amigos e militantes na área.

Podemos dizer que tanto o uso concreto de marcadores de “*raça*” no Brasil para descrever todo tipo de situações sociais assim como a ênfase no uso social de “*raça*” feita por antropólogos tanto brasileiros quanto estrangeiros no contexto das ciências sociais brasileiras resultou em dois fatores que deslocaram, por diferentes vias, o nosso olhar sobre os processos e sujeitos sociais em campo, transformando ideias prévias e desafiando nosso senso comum –e nosso próprio campo acadêmico– de origem. Desta forma, a questão da etnicidade sugere certos problemas, em termos reflexivos, que retornam às próprias trajetórias de pesquisa destas duas “*antropólogas gringas*” dentro do espaço brasileiro.

A questão do(s) corpo(s)

Preta: - É a primeira vez que você está num quilombo?

Gretel – É sim.

Preta: - Então, você deve estar vendo tudo preto.

Como pesquisa de mestrado, Gretel escolheu elaborar um caso em contexto brasileiro, e trabalhou com mulheres de uma comunidade quilombola do sertão nordestino e o acesso delas e suas crianças ao sistema de saúde. Pelas características da escolha do objeto de estudo, à variável de gênero somavam-se, problemática e necessariamente, as variáveis étnico-raciais e de cor. Desta forma, houve uma necessidade analítica de conhecer o complexo campo das relações raciais no Brasil e de dialogar com ele a partir da própria formação anterior – que, segundo temos comentado, ignorava a possibilidade teórica de uso do termo “*raça*” para interpretar situações sociais.

O quilombo da Boa Vista dos Negros, o caso que Gretel escolheu para sua pesquisa de mestrado, é um espaço social onde a negritude está sendo fortemente ressignificada e instrumentalizada, sobretudo pelas mulheres a partir de políticas de reivindicação racial; é também um espaço cujo contato com diversos acadêmicos, técnicos e pesquisadores foi historicamente construído sob esse *bias*. Assim, esses discursos sobre a negritude pressupunham um campo de questões pré-configuradas, tanto

no nível de cotidianidade das pessoas quanto das políticas públicas e das problemáticas acadêmicas da região –nesse caso, especialmente da Universidade Federal de Rio Grande do Norte, onde a pesquisa foi apresentada. A questão étnica, que não era o foco original do trabalho, acabou perpassando todas as questões da pesquisa e potenciando novas interpelações.

Pelas nossas próprias características identitárias (brancas, *gringas*, loiras, com sotaque estranho e olhos claros) nem sempre foi fácil a estada em campo, sabendo da permanente sensação de intrusão corporal em espaços nos quais não somente a questão da cor é diferente, mas também do *habitus* (Bourdieu, 1983), observável a partir de elementos tais como as roupas e acessórios pessoais, e principalmente os gestos, a fala, o tom de voz –uma série de traços diacríticos na comunicação no nível micro. No contexto das nossas pesquisas no Brasil, fomos assumindo um novo lugar, tentando não fugir da sensação de estranheza gerada nas interações e assumindo os riscos avaliativos inerentes a elas (Lourido; Zonzon, 2007). Coincidiu que na medida em que fomos desenvolvendo relações de maior intimidade com nossos “sujeitos de pesquisa” e temos ainda conversado sobre esses marcadores de diferença fomos elaborando uma reflexão, que, nutrida também a partir do diálogo com colegas, amigos e militantes da negritude, moldou novas opiniões sobre a própria corporalidade, a própria identidade nacional, étnico-racial e de gênero e a intervenção de todos esses fatores no processo da pesquisa.

Foi especialmente interessante enxergar isso a partir das etnografias. No caso da Boa Vista dos Negros, observarmos que não existe feminilidade nem maternidade sem um corpo como suporte e produtor dessas experiências: era através desse corpo que as pessoas construíam e expressavam suas identidades. O corpo das mulheres quilombolas, revestido por uma pele, por cabelos, era espaço altamente significativo em termos de marcadores raciais e de gênero. É um corpo alargado por próteses, como as linhas sintéticas de cabelos afro que mulheres tanto jovens quanto velhas colocavam, era exaltado por objetos e ornamentos e também performado por gestos e movimentos no espaço. Observamos que tais usos do corpo tinham uma forte significação política e tendiam à exaltação da negritude em determinadas instâncias públicas como comemorações, festas e desfiles. Começamos a perceber a forma em que gênero e etnicidade eram lidas a partir dos corpos não só dos outros mas também os próprios. O nosso corpo delineava-se assim como a nossa “carta de apresentação” no mundo, que permitia, limitava e delimitava o acesso a determinados universos de sentidos do social.

Campos intelectuais, traduções e a constituição especular da identidade

Cécilia chegou ao Brasil tendo como objetivo pesquisar quanto a parentesco e das origens familiares na região Nordeste, e o fez especialmente entrevistando pessoas na cidade de Natal. Com isso, ela começaria a questionar a noção de mestiçagem e os processos de reformulação identitária. Além disso, a realidade brasileira, ou seja, as inter-relações entre grupos cujos fenótipos, culturas e histórias são tão diferentes contribuiu a complexificar essas construções. Ela pretendia trabalhar com o conceito de etnicidade, compreendido como a fronteira entre o que me identifica (como eu) e o que te identifica (como outro), e quanto isso resultava relevante nas escolhas de parceiro afetivo no contexto brasileiro. O que foi uma surpresa, e talvez o choque mais importante recebido do campo, é que Cécilia não imaginava ter que incorporar um questionamento sobre a “raça” na sua dissertação. Essa temática surgiu espontaneamente, talvez impulsionada pelo fato de ser estrangeira, e fácil de ser identificada como tal: loira, branca, com sotaque “*esquisito*”. Os esforços dos entrevistados eram surpreendentes na medida em que eles se mostravam preocupados em explicitar a realidade deles: uma realidade que é entendida como mestiça. Assim, das origens familiares, o foco mudou para concentrar-se no estudo das estratégias matrimoniais e na realização (ou, ao contrário, na não-realização) de alianças entre pessoas “de cor diferente”. Nos momentos de trocas sobre o campo com colegas do departamento de antropologia ou de ciências sociais, a questão do lugar de enunciação, do lugar de fala dos sujeitos da pesquisa era questionada: “*Como é possível que as pessoas falem assim para você?*”, “*Que racista! É inacreditável o que ele disse!*”. O que no início Cécilia tinha achado uma desvantagem, por ser identificada no primeiro olhar como “*gringa*”, começava a tornar-se uma vantagem significativa: a posição de estrangeira parecia permitir conversas detalhadas e relativamente objetivadas sobre o funcionamento das relações entre os grupos étnicos, sobre o racismo no Brasil ou mesmo sobre o uso do léxico sobre a cor. As tentativas para derreter-se na trama brasileira foram detidas nessa gradual tomada de consciência: não será elaborando uma fantasia para aproximar-se dos sujeitos da pesquisa que a gente entenderá melhor as lógicas do campo, mas sim, aceitando nossa posição particular e suas implicações, tornando inteligível essa última.

No trabalho particular de cada uma, como mulheres, como não-brasileiras (e deve ser ressaltado que uma antropóloga argentina não possui o mesmo *locus* de enunciação

que uma antropóloga francesa) havia outras questões que, mesmo sem serem explicitadas, faziam parte do contexto tácito de sentidos negociados na pesquisa. Isto pode ser exemplificado a partir de questões relativas à tradução entre línguas e entre culturas. Sendo Gretel da Argentina, a sua língua materna é o espanhol. Ao cursar seus estudos no Brasil, adotou o português como língua a partir da qual vão ser avaliadas suas produções frente à audiência acadêmica local, regional e nacional. Assim, ela transitou desde um campo linguístico e de pesquisa prévia (em espanhol e na Argentina) para outro campo linguístico, de pesquisa, que é também um espaço experiencial e de produção do conhecimento (em português e no Brasil). A passagem entre esses dois campos pode ser compreendida como um deslocamento (Clifford, 1997) que se realiza em virtude de uma série de necessárias operações de tradução. Tais traduções exigem escolhas, filtragens e reinterpretações. O etnógrafo é descrito por alguns autores como uma pessoa que reconstrói o texto da cultura observada para outra cultura, criando uma espécie de “*terceira língua*” (Asad, 1986).

No caso da pesquisa de Gretel, as regras para a produção dessa terceira língua estiveram marcadas, em grande parte, pelas particularidades do diálogo de quem escreve o texto com o olhar teórico, metodológico e institucional de certo segmento da antropologia brasileira. Isto é, a própria antropologia brasileira foi definindo, de forma flexível, mas limitada, as possibilidades e regras desse diálogo, cujo *status* como conjunto de práticas que integram a produção acadêmica latino americana é altamente valorizada, e cujo papel nas redes transnacionais da disciplina é crescente (Grimson *et al.*, 2004). Existe na literatura antropológica dos anos ‘90 um interessante conceito, que proporcionou ferramentas para definir esses trânsitos e deslocamentos nos quais se insere o espaço do fora, o espaço daquilo que não é dito na textualidade da pesquisa, mas que faz parte dela desde o início até o fim: a ideia do “*halfie*”.

Um “*halfie*” é uma pessoa que mora na fronteira, uma sorte de cidadão de dois (ou vários) mundos. É uma categoria aplicável a diferentes sujeitos sociais deslocalizados e com identidades múltiplas, entre os quais encontra-se o antropólogo nativo ou semi-nativo: “*for halfies, the other is, in certain way, the self*” (Abu Lughod, 1991, p.141). Esta questão, iniciada com a crítica feminista e continuada com as chamadas “antropologias nativas” dos pós-colonialismos colocou em xeque a estabilidade dos cenários da experiência (“lá”) e da escrita (“cá”). Toda identidade é relativa, e ela se constitui em diálogo com os contextos significativos nos quais ela se enquadra. No caso de Gretel, ser

mulher, ser argentina, ser antropóloga são aspectos da constituição da própria identidade, que se colocam em diálogo com os interlocutores da sua pesquisa (especialmente as mulheres), com as instituições acadêmicas locais e com as instituições acadêmicas de origem. Nesse marco, surgem diversas perguntas que apelam a reinterpretções de universais como o “*ser mulher*” e ainda de posicionamentos políticos pretensamente universais, como “*ser feminista*”. As propostas dos feminismos negros (López, 2009) lhe ajudaram a pensar essas particularidades, colocando em xeque a naturalidade das variáveis sexo-gênero e “*raça*”-cor, não só em si mesmas mas também na relação, socialmente mediada, entre elas.

Assim, no decurso da pesquisa surgiram novas interrogações: a partir de quais elementos é que ela podia se identificar com as mulheres sujeito da sua pesquisa? Quais elementos pertenciam a uma alteridade irreduzível? Desde quais parâmetros é que se construíram essas ideias de irreduzibilidade? Era possível traçar outros? Desde aonde é que é possível construir um *nós*, e desde onde um *outro*? Esses parâmetros de auto reconhecimento e reconhecimento dos outros, se mantêm estáveis, ou são variáveis? Existem níveis de identificação? Existem relações híbridas entre esses níveis, comprometendo formas diversas de reestruturação identitária? Tais questões formam parte dos “*dilemas da produção halfie*” (Abu Lughod, 1991, p.141) com os quais os antropólogos e antropólogas de espaços (relativamente) marginais se confrontam, constituindo a sua identidade de forma especular. Ao escrever desde um “*nós*” que se mistura problemática e criticamente com aquele “*outro*” sobre o qual a antropologia baseou sua própria produção discursiva da diferença, cria-se a possibilidade de se pensar a si própria amplificando e desconstruindo o conceito de “*antropóloga-gringa*”.

Aqui podemos pensar na proposta de ação emergencial sugerida por Lourido e Zonzon (2007), e que diz respeito à necessidade de procurar um equilíbrio nas “torções entre o familiar e o exótico” (op. cit: p.5): entre falar demais, e correr o risco de exotizar o espaço estudado (e inserir, dentro dessa exotização, o espaço de interlocução acadêmica local) ou “não dizer nada”, e cair na imobilidade epistemológica a partir de uma falaciosa “incomensurabilidade cultural mútua” (Ibdem, p.11) há um esforço possível. Esse esforço é relativo a uma prática de reflexão na busca de um equilíbrio dialógico e dinâmico a ser realizado durante a pesquisa.

Para nós duas, o “*campo*” não ficava reduzido a um espaço físico e nem sequer a um espaço social: nos dois casos, o campo pôde ser definido mais como um processo,

como a construção de um problema em virtude de certas relações sociais que, por decisões analíticas e pelos imponderáveis da vida diária que salientara Malinowski, foi sendo trilhado, não sem meandros e dificuldades. Esses obstáculos, quando levados em conta dentro da própria produção antropológica, forneceram o espaço para realizar um diálogo entre novos e velhos questionamentos da própria trajetória, e repensar contextos onde anteriormente a variável “raça” aparecia como invisível, inaceitável ou inútil –no caso das duas, nossos contextos acadêmicos de origem.

Trajetórias de retorno

Depois de ter ficado três anos no Brasil, e com motivo do curso que junto a outras profissionais da área dera no final de 2010 na sua universidade de origem, Gretel teve a oportunidade de voltar a conversar sobre o tema *em espanhol*⁴. Nas conversas dentro e fora da sala de aula, observou que existe sim no contexto da sua rede de origem (a sociedade saltenha) uma classificação racial das pessoas, muito estruturada, mas extremamente invisibilizada pelas práticas “politicamente corretas” do discurso, coisa que o discurso acadêmico não contestou, mas ao contrário, tendeu a reproduzir displicentemente. A força das tradições marxistas acadêmicas (que no Brasil também tiveram uma forte marca a partir de pensadores tais como Florestan Fernandes) colocou a variável de classe como fundamental para entender processos sociais contemporâneos, enquanto a ideia de “raça” foi abandonada por ser considerada obsoleta e enganosa, produto de uma inegável “falsa consciência”. Porém, na Argentina hoje existem antropólogos tanto nativos quanto estrangeiros dedicados a revisar todas essas nuances: a negação do uso do termo “raça” em contextos formais e acadêmicos, a propensão geral a negá-lo publicamente e ao mesmo tempo utilizá-lo em contextos íntimos e de conflito, o uso carinhoso do termo “negrito”/”negrita” em contexto amistoso – (Guber, 1999; Frigerio, 2006; Geler, 2007; Caggiano, 2007). Desta forma, os insultos abundam em expressões como “negros de mierda” e “negros de alma”, as duas dirigidas principalmente não aos afrodescendentes mas sim às pessoas oriundas do interior argentino (com raízes indígenas, hispânicas e afrodescendentes) que protagonizaram uma forte imigração aos

⁴ O curso, dirigido à pós-graduandos, chamou-se “*Negritude à brasileira, debates en torno a raza y racismo en la antropología de Brasil*”, e foi ditado pelas antropólogas Cecilia Espinosa, Lucrecia Greco e Gretel Echazú e a historiadora Geruza Queiroz Coutinho a finais do mês de dezembro de 2010 na Universidade Nacional de Salta.

centros urbanos a partir da segunda metade do século XX. Também tem sido retratada a preferência do uso de “*afro*” sobre “*negro*” na reivindicação das expressões artísticas e das identidades reativas á afro-descendência (Dominguez, 2009), talvez justamente pela força estigmatizante do uso de “*negro*” em contextos de intimidade e conflito.

A viagem ao Brasil (aqui a palavra viagem é usada na ideia de reforçar para o leitor o sentido de deslocamento, não só físico, mas também relativo à noções, conceitos e universos relativamente fixos) contribuiu então para mudar nossos olhares e a nossa própria posição teórica e política a respeito da questão da interseção entre raça e gênero, duas variáveis que se tornaram centrais nas nossas pesquisas. Também foi a partir do conhecimento subjetivo da nossa experiência enquanto *gringas* que nossa curiosidade foi atraída para assuntos banalizados, nacionais, incorporados à subjetividade d@s brasileir@s. A chave para todas as meditações e transformações a respeito do nosso objeto de pesquisa foram certamente essas entradas pessoais, a percepção de fora das inter-relações na sociedade brasileira e as formas – reflexivas – de colocá-las em forma de pergunta.

Nossos sujeitos em diálogo continuam sendo múltiplos. Ao diálogo com o campo acadêmico brasileiro se sobrepõe o diálogo com os campos acadêmicos de origem. Ao diálogo entre pessoas se sobrepõe o diálogo entre nações, representadas por essas pessoas com maior ou menor espírito de exatidão, com maior ou menor consciência do uso político das diferenças. Assim, ao retornar á França, Cécilia se prepara para defender um projeto de doutorado fortemente etnológico a ser desenvolvido no nordeste do Brasil (importante destino dos escravos antes da república e região historicamente povoada por populações indígenas) sobre a classificação de cor/raça das pessoas. O objetivo dessa pesquisa não consistirá nem em legitimar o discurso governamental brasileiro, nem em mostrar as contradições nele, mas sim em buscar o sentido que os próprios brasileiros dão às diferenças entre os grupos em função do seu léxico sobre a cor. Essas diferenças são bem mais vastas e bem mais sutis que as cinco categorias propostas pelo *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* -IBGE. Com efeito, na sua pesquisa do mestrado foi mostrado que as cores não somente abrangem uma diversidade de tonalidades extremamente grande, mas, além disso, variam de contexto em contexto. A mesma pessoa, em função de numerosos critérios, como a proximidade familiar, a posição sócio-profissional ou as origens familiares (que também são objeto de numerosas reconstruções) poderá ser “colorida” pelos seus parentes em forma diferenciada.

Além disso, a definição da cor no Brasil vai bem para além da simples qualificação cutânea: é efetivamente o conjunto dos traços fenotípicos que entra em consideração. Assim, a natureza e a cor dos cabelos, a cor e a forma dos olhos, o nariz ou a boca, mas também a estatura nos homens, e a forma dos quadris, da bunda ou das pernas para as mulheres, podem contribuir para colocar o indivíduo em uma ou outra categoria racial nativa. Identicamente ao que Gretel já percebeu sobre a questão do léxico racial na Argentina, é frequente encontrar termos de apelidos que fazem empréstimo ao léxico da cor e isto, seja para formular a existência de uma distância entre os agentes “*aquele negro*”, “*aquele gaego!*” ou, pelo contrário, de uma proximidade “*essa neguinha!*”, “*essa galeguinha*”. Em consequência, significar a cor é um ato social que deve ser ponderado na leitura racialista que se faz do outro no Brasil. Esta reflexão sobre as representações da cor tem por ambição esclarecer os processos de diferenciação e de agregação colocados em ação pelos mesmos atores. A investigação do doutorado procederá por uma abordagem indutiva que leve em conta esses trânsitos identitários e essa relação fluida entre campos de enunciação.

Deslocamentos, ideias e identidades

Por fim, queremos pensar na importância específica dos deslocamentos dos antropólogos como sujeitos sociais, cujo efeito provável é a produção de ideias, sensibilidades e identidades. De forma geral, os sujeitos sociais, ao se deslocarem da rede de relações na qual estão inseridos, criam novas perspectivas de si e do entorno. É assim como nós, Cécilia e Gretel, incorporamos essas experiências de convívio com realidades sociais, culturais e nacionais diferentes; e, como antropólogas, tentamos colocá-las criticamente nas nossas reflexões. Desta forma, cada deslocamento espacial fornecido por uma viagem que também envolve afetividades, emoções e colocação do corpo em mundos sociais diferentes, traz também a possibilidade de formar não só novas ideias sobre os processos sociais e as diferentes formas de apreendê-los, mas também novas identidades subjetivas a partir das quais se posicionar frente ao mundo. Nesse sentido, os deslocamentos –nacionais, locais, contextuais- podem ser um movimento privilegiado que permita a construção de olhares posicionados mais críticos e cientes da natureza construída e permanentemente negociada das diferenças no mundo social.

Ana Gretel Echazú

Mestre em Antropologia Social - UFRN
Doutoranda em Antropologia Social
Universidade de Brasília

Cécilia Gutel

Mestre em Antropologia Social
Doutoranda em Antropologia Social
Université de Tours - França

Resumo: O presente trabalho tenta colocar em consideração, sob uma ótica reflexiva, as modificações na própria perspectiva de raça que duas jovens antropólogas (uma da Argentina, a outra da França) sofreram no decorrer das suas pesquisas no Brasil. Tais reflexões incluem uma análise do significado que o conceito de “raça” teve nos seus contextos antropológicos acadêmicos de origem, e o peso das noções corporais que apareceram nas interações nos seus próprios campos de pesquisa e nas universidades locais com as quais interagiram. Esse texto foi escrito à duas mãos, e com isso tenta resgatar a necessária polifonia da produção antropológica. Também coloca algumas divergências e conflitos no *self* representacional da antropologia, iluminando aspectos da sua diversidade focando especialmente a nacionalidade do antropólogo e a sua formação antropológica de origem. **Palavras-Chave:** Ethos antropológico, nacionalidade, raça, gênero, Brasil.

Abstract: The present work intends to put in consideration, under a reflexive view, the modifications on their own perspective about topics of race that two young woman anthropologists (one from Argentina, the other from France) have suffered since they started their researches in Brazil. Those reflections include an analysis of the significance that the concept of “race” had in their anthropological academic contexts of origin, and the weight of corporal notions that appear under interactions in their own research fields and also on the local universities which they interacted with. This text is written by two hands, and with that intends to rescue the necessary polyphony of anthropological production. It also puts some divergence and conflict on the representational anthropological self and illuminates aspects of its diversity focusing specially the anthropologist’s nationality and the anthropological formation of origin. **Keywords:** Anthropological ethos, nationality, race, gender, Brazil.

Referências bibliográficas

- ABU LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: Fox, R. (ed.), *Recapturing Anthropology: working in the present*. New Mexico: SAR Press. 1991. pp. 137- 172.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses*. 1990. Paris: Payot. 257 p.
- ASAD, Talal. The concept of cultural translation in British social anthropology. In: Clifford, J. e G. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1986. pp. 141 – 164.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: Ortiz, R. (org), *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Editora Ática. 1983. pp. 46-81.
- CAGGIANO, Sergio. Madres en la frontera. Género, nación y los peligros de la reproducción. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 27, enero. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. pp. 93-106, 2007.
- CASTEL, Robert. *La discrimination négative. Citoyens ou indigènes?* Paris: Seuil. 2007. 128 p.
- CLIFFORD, James. Spatial practices: fieldwork, travel and the disciplining of Anthropology. In: Gupta, A. e J. Ferguson (eds.), *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press. 1997. pp. 185-219.
- DAMATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: _____, *Relativizando, uma introdução à Antropologia Social*. 2 ed. Petrópolis: Vozes. 1981. pp. 58-85.
- DOMINGUEZ, María Eugenia. De Negros a Afro. Práticas Culturais Negras e elaboração de Categorias Étnico-raciais em Buenos Aires, Argentina. *Ilha – Revista de Antropologia*. Vol. 9, números 1 e 2. Florianópolis: Editora UFSC. pp. 101-118, 2009.
- FASSIN Didier e Éric FASSIN. *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris: La Découverte. 2006. 264 p.
- FERES JUNIOR, João. Using Race and Skin Color in Public Policies: Justice in Context. *Revista Forum*, Latin American Studies Association. Winter, XXXIX, Issue 1. pp. 16-19, 2008.
- FRY, Peter. Viewing the United States from a Brazilian Perspective and Vice-Versa. *Revista Forum*. Latin American Studies Association. Winter, XXXIX, Issue 1 : p. 13-15, 2008.
- GELER, Lea. *Pobres negros: algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos*. In: P. García Jordán (org.), *Estado, región y poder local en América Latina siglo XIX-XX; algunas miradas sobre el estado, el poder y la participación política*. Universidad de Barcelona Ediciones. 2007.
- GRIMSON, Antonio, Gustavo LINS RIBEIRO e Pablo SEMAN (orgs.). *La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: Prometeo. 2004. 450 p.
- GUIMARÃES, Antônio S. *Preconceito racial. Modos, temas e tempos*. São Paulo: Cortez Editora. 2008a. 144 p.
- GUIMARÃES, Antônio S. Raça, cor e outros conceitos analíticos. In: Sansone, L. e E. Pinho (orgs.), *Raça, novas perspectivas antropológicas*. Vol 1. 2. ed. Salvador: EDUFBA. pp 63-82. 2008b.
- GUBER, Rosana. El ‘cabecita negra’ o las categorías de investigación etnográfica en la Argentina. *Revista de Investigaciones Folclóricas*. Vol. 14. pp 108-120, 1999.
- FRIGERIO, Alejandro. *Negros y Blancos en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales*. *Revista Temas de Patrimonio Cultural. Dossier Buenos Aires Negra: Identidad y cultura*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. 16. p 77-98, 2006.

- FRIGERIO, Alejandro e Gustavo LINS RIBEIRO. *Argentinos e brasileiros: encontros, imagens e estereótipos*. Petrópolis: Vozes. 2002. 271 p.
- HASENBALG, Carlos. Entre le mythe et les faits: racisme et relations raciales au Brésil. In: *Journal des Africanistes*. pp. 27-45, 1997.
- LÓPEZ, Laura. 'Que América Latina se sincere': *Uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Rio Grande do Sul. 2009.
- LOURIDO, Clara e Christiane ZONZON. "Arriscando não dizer nada ou falar demais. Desventuras de duas pesquisadoras estrangeiras residentes no Brasil". In: X ABANNE, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju. Anais da X ABANNE, 2007.
- MAGGIE, Yvonne e Claudia Barcelos REZENDE (orgs.). *Raça como retórica e construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora. 2002. 460 p.
- MAIO, Marcos Chor. Abrindo a *caixa preta*, o projeto UNESCO de Relações Raciais. In: Areas Peixoto, F., H. Pontes e L. M. Schwarcz (orgs.), *Antropologias, histórias, experiências*. Minas Gerais: Editora UFMG. pp 143-168, 2004.
- MOTTA, Roberto. Paradigmes d'interprétation des relations raciales au Brésil. In : Mattoso, K. et I. Muzart (orgs.), *Le Noir et la Culture Africaine au Brésil*. Paris: L'Harmattan. 2003. 196 p.
- REESINK, Edwin. Substantial Identities in 'Rural Black Communities' in Brazil: a Short Appraisal of Some Community Studies. *Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology*. v.5 n.1, jan./ago, pp. 111-140. 2008.
- SANSONE, Lívio. Um campo saturado de tensões. O estudo das relações raciais e das culturas negras no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, n° 1. pp. 5-14, 2002.
- SEGATO, Rita Laura. Raça é signo. *Série Antropologia*, Revista da Universidade de Brasília. Vol. 372. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie372empdf.pdf>. Acesso em Maio 2011. 2005.
- SHERIFF, Robin. Como os senhores chamavam os escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca. In: Maggie, Y. e C. B. Rezende (orgs.), *Raça como retórica e construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora. pp 213-243, 2002.
- SOUZA, Jessé. Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, n° 38, (dezembro). pp. 135-155, 2000.
- WILLIAMS, Raymond. *Palabras clave: Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2003. 329 p.

Recebido em: 08/07/2011

Aceito para publicação em: 12/07/2011