

“MORENA”: A EPISTEMOLOGIA FEMINISTA NEGRA CONTRA O RACISMO NO TRABALHO DE CAMPO

“MORENA”: BLACK FEMINIST EPISTEMOLOGY AGAINST RACISM IN THE FIELD WORK

Camila Daniel 1

Resumo: Como acadêmica, negra, mulher e brasileira desenvolvendo práticas etnográficas multisituadas entre Brasil, Peru e Estados Unidos, me deparo com a urgência de discutir as potencialidades, mas também os perigos deste método para minha segurança. O encontro entre diferentes universos simbólicos necessariamente provoca tensões e incômodos tanto para o antropólogo, quanto para seus interlocutores. Tal realidade se assevera quando o lugar do pesquisador, tradicionalmente ocupado por homens brancos, é ocupado por uma mulher negra. Diante de uma experiência de racismo que vivi no campo, encontrei no feminismo negro ferramentas teóricas e políticas para lidar com as emoções que senti, mudar minha prática de pesquisa, revisitar minha história pessoal e produzir esta análise, que nos permite repensar a Antropologia. Neste processo, o autocuidado assume uma papel central como critério para avaliar situações de perigo e agir sobre elas, o que implicou inclusive romper o contato com interlocutores que me discriminavam.

Palavras-chave: Feminismo Negro. Etnografia. Imigração Peruana. Autocuidado.

Abstract: As a black female Brazilian scholar, conducting multisitued ethnographic practices in Brazil, Peru, and the United States, I face the urgency of discussing the potential but also the dangers of this method for my safety. The encounter between different symbolic universes necessarily causes tensions and discomfort for both the anthropologist and his collaborators. This reality is aggravated when the researcher's role, traditionally played by white men, is played by a black woman. After an experience of racism I faced when I was conducting fieldwork, I found in black feminism theoretical and political tools to: deal with my emotions, change my research practice, revisit my personal history and produce this analysis, which allows us to rethink Anthropology. In this process, self-care assumes a central role as a criterion for assessing dangerous situations and acting on them, which implied even breaking contact with those who discriminated against me.

Keywords: Black Feminism. Ethnography. Peruvian Immigration. Self-care.

Introdução

Desde 2011, eu venho trabalhando com a imigração peruana no Rio de Janeiro, recebendo grande acolhimento pela comunidade. Neste convívio, me intrigava o quanto os peruanos falavam de “raça”, seja para se auto-descrever, seja para denunciavam o racismo - quase sempre em referência ao racismo anti-indígena (DANIEL, 2013; 2018). Ser uma antropóloga negra foi crucial para minha aceitação. Minha entrada oficial na comunidade aconteceu quando aceitei o convite para declamar o poema “Me gritaron negra”, da artista afroperuana Victoria Santa Cruz. Minha entrada racializada no campo também me permitiu desenvolver minha identidade negra diaspórica, a partir da aproximação com a cultura afroperuana.

Em 2016, fui realizar uma pesquisa de pós-doutorado nos Estados Unidos. O tema dessa vez foi como os imigrantes peruanos no Brasil e nos Estados Unidos construíam suas identidades raciais. Cheguei aos Estados Unidos com a expectativa de que os peruanos lá me acolheriam como os peruanos no Rio de Janeiro. Me surpreendi. Nos Estados Unidos, enfrentei grandes dificuldades para participar dos espaços peruanos, por uma série de motivos entre eles, o racismo anti-negro. Sendo imaginada como afro-estaduninse, eu era muitas vezes tratada com significativa hostilidade ou uma amabilidade passivo-agressiva.

A partir da auto-etnografia de experiências de racismo que vivi *enquanto* realizava o trabalho etnográfico, neste artigo eu reflito sobre as possibilidades que a epistemologia feminista negra (COLLINS, 2019) me ofereceu para repensar e refazer meu ofício de antropóloga. O histórico eurocêntrico da disciplina, em que predomina o imagonário do antropólogo como homem, branco de origem europeia e estaduninse, e o racismo, que atribui às pessoas negras a representação como subalternas, me impuseram uma condição de não-lugar, já que nem correspondo ao perfil esperado de um antropólogo, nem ao de uma mulher negra. Eu ainda ocupava um “não-lugar” racial, por ser negra e latina ao mesmo tempo. Rejeitando o papel de vítima do racismo, encontrei, na epistemologia negra, chaves analíticas para rever minha metodologia de pesquisa e minha trajetória de vida, me apropriando de ambas como ferramentas políticas. Neste processo, o autocuidado e a validação das minhas emoções no campo foram dois critérios centrais para me posicionar contra o racismo no meu processo de pesquisa, o que implicou, inclusive, me romper ligação com interlocutores que me discriminavam.

O presente artigo está dividido em 7 seções: nas duas partes seguidas à introdução, apresento um breve relato etnográfico sobre os eventos de racismo que enfrentei no trabalho de campo em Paterson, New Jersey; nas seções seguintes, discuto como o autocuidado, tendo como central a escuta sensível às próprias emoções, deve ser incluído como fundamento da epistemologia feminista negra que nos permite, inclusive, desvendar a cegueira racial do método etnográfico. Encerro o texto com um chamado a nós, antropólogas negras, para assumirmos o autocuidado como princípio epistemológico e político para não nos aceitarmos sofrer racismo como parte do trabalho de campo de etnográfico.

Morena: silêncios que revelam

Cheguei aos Estados Unidos em Janeiro de 2016, com o projeto de estudar como os peruanos constroem suas identidades raciais no contexto de imigração. Apesar dos meus esforços, eu estava enfrentando muitas dificuldades em me relacionar com peruanos na área de Washington D.C, onde eu morava. Minha ideia de integrar-me a um grupo de dança folclórica não funcionou. Grande parte dos grupos da região estava localizada em pequenos municípios sem transporte público. Eu não sabia dirigir e também não cabia no meu orçamento fazer viagens tão longas de transporte alternativo, como o Uber ou Lyft. O único grupo que eu encontrei que eu poderia chegar depois de uma longa viagem-um ônibus, um trem, um metrô e uma caminhada -, a organizadora, desconfiada, nunca quis revelar o endereço dos ensaios, que era o porão de sua própria casa. Eu realmente estava frustrada que, apesar de toda minha imersão na “peruanidad”, construída ao longo de 5 anos de participação na comunidade peruana no Rio de Janeiro, eu não consegui nada além de contatos esporádicos com peruanos na área de Washington, muitas vezes, acompanhados por uma tensão, expressa numa linguagem corporal que incluía feições de desconfiança, braços cruzados, olhares afrontosos. Apesar do silêncio, ficava claro que eu não era bem-vinda. Eu já me

aproximava de maio, o quinto mês de pesquisa e estava muito longe do meu plano inicial, que incluía me integrar a algum grupo de danças folclóricas peruanas na região para participar das apresentações das Fiestas Patrias, em julho.

Uma vez que a imigração é um fenômeno massivo no Peru desde os anos 90, sendo os Estados Unidos o principal destino (PÉRREGAAD, 2008; ALTAMIRO, 2000), grande parte dos peruanos no Rio de Janeiro têm parentes ou amigos no país anglossaxão. Catalina é uma delas, Ela me colocou em contato com Ángeles, mãe de uma amiga sua de Lima.

Ángeles morava em New Jersey. Ela tinha uma mercearia em Paterson, cidade que mais concentra peruanos na história desta imigração, recebendo um significativo fluxo de peruanos desde a década de 1960 (ALTAMIRANO, 2000). Mesmo antes de conhecer Ángeles, eu ansejava ir a Paterson e, talvez, me estabelecer lá. Eu esperava que Ángeles se tornasse a minha interlocutora privilegiada. Aquela que me abriria às portas do campo, que me levaria a conhecer a comunidade peruana de Paterson, na sua vívida e intensa dinâmica. Eu realmente esperava que Ángeles fosse para mim o que o Doc foi para o Foote Whyte (2009) e assim, meu trabalho de campo estaria a salvo.

Primeiramente, me causou um incômodo tremendo quando, na nossa primeira conversa telefônica, Ángeles me perguntou se eu era “rubia”¹. Segundo ela, que tem a pele clara e traços fenotípicos lidos nos EUA como latinos, se eu fosse loira, eu poderia correr perigos em Paterson. Quando eu respondi: “yo soy negra”, Ángeles lançou sua réplica: então estava tudo bem, porque em Paterson há muitos “*morenos*”². Ela continuou explicando que, como na cidade viviam principalmente *morenos* e *latinos*, havia muita delinquência. As pessoas brancas, por sua vez, chamavam muito atenção, tornando-se alvos fáceis para estes tais delinquentes. Quando ela me foi me buscar no centro da cidade, a primeira coisa que ela me disse: “eu estava procurando uma *morenita*”.

Para mim, foi muito perturbador que imediatamente depois de me auto-declarar “negra”, Ángeles me chamar de “*morena*”, ignorando a forma como eu me auto-defino (COLLINS, 2016). No Brasil, *morena* é usada como eufemismo para diluir a presença africana em meu corpo, mascarando o racismo. Assim como eu, antropóloga negra Hellen C. da S. Araújo (2019) também é chamada de morena. Quando criança, um professor da escola substituía seu nome por “*morena*”, o que era motivo de escárnio por seus colegas de turma. Durante muitos anos, essa classificação dificultou que ela se reconhecesse como negra, porém não evitou que ela sofresse racismo na escola.

Mesmo entendendo que, no Peru, a categoria *morena* poderia ter outro significado³, eu senti uma revolta complacente. Revolta, porque me senti ignorada. Ángeles estava me roubando o direito de me auto-definir, de acordo com minha história, minhas origens, minha visão de mundo. Para mim, ser chamada de *morena* logo após eu me declarar negra foi uma microagressão. Eu levei muitos anos da minha vida para construir uma identidade racial politizada, que me permitiu identificar-me como negra, processo no qual, inclusive, os peruanos têm um papel muito importante. Afinal, para Victoria Santa Cruz gritaram “negra” e não “*morena*”. E assim como no poema da artista afroperuana, eu tenho passado por um processo de auto-aceitação que me levou a ressignificar o termo.

Complacente, porque, apesar do meu mal-estar, do arrepio de nervoso que me subiu do estômago à garganta quando Ángeles me chamou de *morena*, eu me calei. Acompanhando o silêncio, uma dor, pontiaguda, começou a latejar minha cabeça. Esta é uma dor já conhecida. Ela sempre surge quando me deparo com situações de tensão, raiva, indignação. Ela é o indicativo do meu corpo de que algo de relevante está acontecendo. Ao ouvir Ángeles me chamando de “*morena*”, eu respirei fundo. Ao invés de dizer para Ángeles não me chamar de “*morena*”, ação que eu já havia tomado anteriormente, no convívio com um colega peruano no Rio de Janeiro (DANIEL,

1 Loira em espanhol.

2 Extraído das anotações do diário de campo do dia 27 de março de 2016. Categoria empregada por Ángeles e muitos outros falantes de espanhol como primeira língua para se referir a pessoas de ascendência africana com traços fenotípicos.

3 Um debate sobre a categoria “*morena*” no Peru foge do escopo deste trabalho. Na minha experiência etnográfica com peruanos no Brasil, Estados Unidos e no Peru, o termo é amplamente usado para se referir à população de ascendência africana.

2013, p. 32), eu fingi que não tinha ouvido. Prossegui com a conversa, como se não tivesse sido afetada. Agradei a Ángeles a disponibilidade em me receber, sem nem mencionar o quanto ela estava equivocada em me chamar de “morena”.

Ángeles me explicou que ficava muito feliz em me oferecer hospedagem e que não me cobraria nada por isso, o que era de muito ajuda já que não há hospedagens como hotéis ou airbnb’s na cidade. Ela me garantiu que me trataria muito bem, já que Catalina, a amiga que nos colocou em contato, é como uma filha para ela. Em tom agradecido, eu continuei a conversa, tentando gravar na memória o máximo possível do que e como falávamos para anotar no diário de campo. Por que eu me calei? Essa pergunta ecoou por muitos meses os meus ouvidos.

Primeiramente, eu me calei porque eu não queria contrariá-la. Imbuída do papel de pesquisadora, eu aprendi que deveria interferir o mínimo possível na forma como os interlocutores da pesquisa se expressam. Eu não queria desagradar Ángeles. “Morena” era uma “categoria nativa”. Para além da minha sensibilidade antropológica, misturada com a minha então falta de sensibilidade perante minha condição de mulher negra brasileira nos EUA, meu silêncio também revelava meus interesses pragmáticos: não correr o risco de comprometer o único contato que eu tinha em Paterson. Se eu corrigisse Ángeles, ela poderia ficar chateada comigo e não me receber em sua casa.

Outros dois motivos provocaram meu silêncio: minha formação acadêmica e minha incapacidade de validar minhas próprias emoções. Apesar de ter recebido uma consistente formação acadêmica, a universidade não me preparou para lidar com minhas emoções no trabalho de campo etnográfico **como mulher negra**. O debate sobre como as emoções do pesquisador afeta o trabalho de campo não é um tema novo na Antropologia. Inclusive, desde meu primeiro período da graduação, cursado em 2002, sempre tive fascínio pelos capítulos das etnografias em que o antropólogo descreve sua inserção no campo. Um dos textos mais marcantes que li nesse mesmo semestre foi “O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues”, em que Roberto Da Matta (1978) discute como as emoções estão presentes no trabalho etnográfico. O que minha formação não me ensinou é que, como mulher e negra, os interlocutores da minha pesquisa não me reconheciam como sujeito que sente e pensa. Como pesquisadora, eu estava ocupando um lugar de poder, mas, como mulher negra, eu ocupo um corpo lido como subalterno, hiperssexualizado, objeto de exploração – sexual, do trabalho, etc. (CARNEIRO, 2003; GONZALEZ, 1988).

Por outro lado, minha formação como acadêmica, mas, mais que isso, como indivíduo, não me ensinou que, antes de tudo, eu mesma precisava ser capaz de considerar minhas próprias emoções como critério de avaliação. E não apenas no trabalho de campo, mas em toda minha vida. Tal questionamento está estruturado na construção das subjetividades negras e a centralidade que a repressão das emoções ocupa neste processo. No trabalho de campo etnográfico, que exige a convivência cotidiana, contínua e intensa do pesquisador com os interlocutores das pesquisa, não escutar as minhas emoções me trouxe severas implicações.

Quando o Racismo está no campo

Como pesquisadora, sempre adotei uma postura colaborativa com meus interlocutores. Desde 2011, tenho participado ativamente da comunidade peruana no Rio de Janeiro, contribuindo para combater os estereótipos sobre o Peru na sociedade brasileira. Minha contribuição envolve desde dançar com o grupo de danças folclóricas peruanas, intermediar recursos da universidade para a comunidade até ajudar a carregar caixas, varrer chão, trazer ou levar mercadorias do Brasil para o Peru. Nunca me incomodei em contribuir e, como resposta, eu recebo dos peruanos no Rio de Janeiro minha aceitação como parte da comunidade. Ainda que naquele período eu não conhecesse o feminismo negro, eu já adotava práticas cotidianas na relação com os peruanos que se coadunam com a ética do cuidado (COLLINS, 2019), que discutiremos mais adiante.

Acredito que este trabalho em prol de uma coletividade aprendi nos anos de adolescência na igreja, principalmente nas viagens missionárias, em todos compartilhávamos todas as tarefas, de cozinhar, limpar banheiros até cantar no grupo de louvor. A ética do cuidado, por sua vez, me abriu as portas da casa, da comunidade e os corações dos peruanos no Rio de Janeiro, tendo muitos deles se tornado meus amigos, assim como de seus amigos e familiares no Peru. O compartilhar o trabalho comunitário, mas também carinho e afeto com eles abriu um espaço de diálogo entre nós

que me deixa muito à vontade para expressar possíveis descontentamentos.

Eu me lembro que, meses depois da performance de “Me gritaron negra” em alguns eventos peruanos em 2012, uma amiga que integrava o grupo de danças peruanas comigo me falou que nós deveríamos preparar outra performance em que eu fosse a protagonista. Eu pedi a ela que me mostrasse o que ela tinha em mente. Ela então me enviou o vídeo no youtube da performance a qual ela se referia. Nela, a protagonista negra é uma escravizada, maltrapilha, que eloqüentemente relata as dores da escravidão, enquanto seus colegas de cena faziam o papel de seus algozes, arrastando-a pelo pulso preso em grilhões. Chocada com aquela cena, falei com minha amiga que eu não tinha nenhum interesse em representar o papel de escrava. Expliquei que o único motivo por quê eu tinha aceitado a declamar o poema da Victoria Santa Cruz foi pela reviravolta que ela dá na história, saindo do lugar de quem sofre o racismo para assumir uma identidade positiva. Minha amiga me pediu desculpas e assim, encerramos o assunto.

Este episódio ilustra a relação que eu e os peruanos no Rio de Janeiro construímos. A raça e o racismo não desapareceu da nossa relação, no entanto, eu não sentia que minha subjetividade estava sendo negativamente afetada, já que nós dois estávamos abertos para dialogar e reconhecer nossos erros e acertos, corrigindo os primeiros e celebrando os segundos. Na comunidade peruana eu encontrei um reconhecimento positivo como sujeito, o que me apoiou na minha afirmação como mulher negra, ao mesmo tempo que eles reconhecem meu trabalho e me validam como sujeito, pesquisadora e ativista, sempre enfatizando que sou “a brasileira mais peruana”, ao mesmo tempo uma especialista em imigração e cultura peruana. Não é coincidência que um dos quatro elementos estruturantes da epistemologia feminista negra é o uso do diálogo como critério de avaliação do conhecimento.

Quando fui me encontrar com Ángeles em Paterson, New Jersey, eu planejava me comportar da mesma forma que me comportava com os peruanos no Rio de Janeiro: de maneira solícita, prestativa. Eu tinha a expectativa que minha relação com Ángeles chegasse a ser também próxima e afetuosa. Porém, a resposta de Ángeles aos meus esforços de colaborar foi muito diferente. Ao invés de demonstrar qualquer forma de agradecimento, ela me tratava como se trabalhar fosse minha obrigação. E uma obrigação que eu fazia mal feita. Ao longo das duas tardes que acompanhei seu trabalho na mercearia, ela me pedia para checar preços, pegar produtos na prateleira e entregá-los aos clientes. A cada favor a mim solicitado, Ángeles demonstrava impaciência e insatisfação com minha lentidão. A comerciante estava decepcionada com o meu desempenho. Não importava o quanto eu me predisponha a ajudá-la, mais ela me demandava. E a cada tarefa que eu fazia, mais ela demonstrava insatisfação. Ángeles me tratava como uma empregada: uma empregada incompetente.

Ángeles tinha um comportamento dúbio: ao mesmo tempo que demonstrava que minha presença era um incômodo para ela, ela dizia estar muito feliz me receber. Em três dias de visita, a peruana me confidenciou histórias sobre o trabalho, a comunidade, a família e seus parceiros, sempre enfatizando que se sentia aliviada por se abrir com alguém como eu: além de boa ouvinte, dava bons conselhos, já que eu era “estudada”. No entanto, o sorriso de metade rosto e seus gestos enérgicos me demonstravam uma aspereza que contradizia a doçura de suas palavras.

Por outro lado, ela me inquiria sobre a natureza do meu trabalho. Ela não conseguia entender como que meu trabalho nos Estados Unidos era conversar com as pessoas. Tentei explicar, mas ela não estava disposta a entender. Pelo contrário, ela preferia repetir a pergunta: como é que “uma mulher como eu” trabalhava no Brasil, mas estava em Paterson assim, “sem fazer nada”?. Irritada, ela reforçava o quanto ela trabalhava pesado e, que, por isso, ela tinha um carro novo e um apartamento. Nas entrelinhas, Ángeles insinuava que eu tinha uma boa vida que não merecia e ainda, era preguiçosa por não ter a ambição de fazer mais dinheiro.

A peruana também não escondia a surpresa em saber que eu sou fluente em três idiomas e que estava nos Estados Unidos com visto, já que ela mora lá há mais de 20 anos, não fala inglês fluente e conquistou a cidadania americana depois de comprá-la via casamento. Ela ficou ainda mais indignada ao saber que, naquele época, eu era casada. E ela também não era casada. Nos três intensos e torturantes dias em que convivemos, ela não se furtou em me dar conselhos matrimoniais que eu não pedi, enfatizando tudo o que eu tinha que fazer para agradar meu então marido. Entre os conselhos estava perder peso, pois segundo ela, eu estava muito gorda e meu quadril era grande

demais. E ainda “arrumar meu cabelo”, insinuando que eu deveria deixar meu crespo natural. Junto com a mudança capilar, usar salto, maquiagem e roupas sensuais estava na receita de tudo o que deveria mudar para atender suas expectativas.

Eu cheguei a fazer uma segunda viagem para a casa de Ángeles, para a festa de comemoração de seus 50 anos. Devido seu caráter velado (GONZALEZ, 1988), ainda não havia me dado conta da gravidade do racismo que sofri na primeira viagem. Na segunda viagem, Ángeles me hostilizou ainda mais, tratando-me como uma empregada. Ainda ignorando os indícios dos abusos contra mim, atendi alguns de seus pedidos, como, por exemplo, registrar a festa tirando fotos com seu ipad. No entanto, as demandas não se findavam. Ángeles chegou ao ponto de, num determinado momento da festa, me pedir que eu secasse o suor de suas costas, solicitação que eu ignorei. Além disso, todos os convidados da festa - cerca de 100 convidados, majoritariamente peruanos - passaram grande parte do tempo me lançando olhares inquisitórios, me encarando a cada movimento que eu realizava. Para piorar, desta vez, eu não pude encurtar a viagem e ir embora, pois, quando o clima da festa se tornou insuportável, já era tarde e não havia ônibus para sair de lá. No avançar da festa, alguns convidados, alcoolizados, começaram a me assediar. Um deles estava acompanhado de sua esposa, o que me fez temer que sua esposa achasse que era eu - e não ele - quem estava praticando o assédio. No retorno para sua casa, Ángeles me acusou de ter desaparecido com seu ipad, acusação apaziguada por sua filha, que afirmou que o aparelho estava de posse de um primo.

Ter me deparado com esta situação me fez ver o quanto as manifestações de racismo de Ángeles escalonaram ao ponto de colocar em risco a minha segurança física. Eu havia silenciado os sinais dados pelas minhas emoções de que eu deveria evitar Ángeles. Eu tinha minimizando o incômodo que senti com ela e com outros peruanos, assimilando-o como parte do trabalho de antropóloga. Inclusive, nas minhas anotações de campo, eu não registrei comentários sobre como senti nas duas viagens a Paterson. Eu me deparei com minha incapacidade de expressar o que estava acontecendo: eu estava sofrendo racismo no trabalho de campo. O incômodo que eu senti com Ángeles e outros peruanos não era apenas fruto do encontro de meu universo simbólico com o deles, o que é inerente ao trabalho etnográfico, mas sim fruto do racismo. Não se tratava apenas de um choque entre diferenças, mas de opressão simultânea de raça e gênero dos meus interlocutores sobre mim.

Cabe aqui ressaltar que durante o ano que morei nos Estados Unidos, tive a oportunidade de também me relacionar com peruanos que me receberam com carinho, com quem construí uma relação de cumplicidade e confiança. Um deles, por exemplo, é afroperuano e quando lhe contei sobre o que havia acontecido comigo em Paterson, me alertou que eu não deveria me relacionar com pessoas - peruanas ou de outras nacionalidades - que eu não conhecesse. Eu agradei o conselho, mas se eu o seguisse, não teria a possibilidade de fazer um trabalho de campo.

Depois da segunda viagem, voltei para casa traumatizada. Cheguei em casa inteira, fisicamente, mas arrasada emocionalmente. Cogitei voltar para o Brasil antes do tempo. Desisti quando soube que teria que devolver todo recurso que havia recebido da CAPES naqueles cinco meses. Decidi então construir outros caminhos para minha pesquisa e minha vida nos meses que me restavam até o fim do pós-doutorado.

Epistemologia Feminista Negra ou sobre o quê a universidade e não me ensinou

O pensamento científico, que se propõe neutro e universal, estabelece uma hierarquia entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Ao escamotear as origens e filiações do “sujeito” do conhecimento em oposição ao “objeto”, este sim localizado, o saber científico se impõe como o conhecimento verdadeiro. Como resultado, o pensamento científico hegemônico subjuga as outras epistemologias produzidas a partir das experiências de sujeitos que não estão na academia. Entre eles, as mulheres negras.

As mulheres negras acadêmicas encontram resistência da epistemologia dominante que muitas vezes reforçam estereótipos e reproduzem o racismo nas suas produções acadêmicas que termina por alcançar a sociedade extra-muros da universidade. Tendo como referência o eurocentrismo (QUIJANO, 2000), ela difunde a ideia de que o sujeito do conhecimento per si é o

homem branco europeu ou estadunidense. As mulheres negras são imaginadas ocupando o lugar de “objeto” da pesquisa. Assim, a epistemologia dominante não reconhece as mulheres negras - acadêmicas ou não - como sujeitos do conhecimento também. Por outro lado, as mulheres negras não-acadêmicas fazem circular suas análises da realidade nas experiências de interseccionalidade das opressões em espaços e formas, como a igreja, o movimento social, a música e a literatura (COLLINS, 2016).

Assim, as mulheres negras acadêmicas recorrem a processos alternativos de validação do conhecimento dentro de sua própria comunidade (COLLINS, 2019, p. 164; hooks, 1995), de onde também têm aprendido com as mulheres negras não-acadêmicas alternativas de analisar a realidade que confrontam o conhecimento hegemônico na academia. Patricia Hill Collins (2019) denomina esta dinâmica de produção de conhecimento pelas mulheres negras afro-estadunidense como “epistemologia feminista negra”. Tal epistemologia se fundamenta em quatro princípios: “a experiência vivida como critério de significação, o uso do diálogo, a ética da responsabilidade pessoal e a ética do cuidado” (COLLINS, 2019, p. 161). Ela entende o conhecimento como ancorado em experiências individuais e coletivas, bem como nas visões de mundo que as mulheres negras construíram ao longo de suas histórias (COLLINS, 2019, p. 147).

É importante ressaltar que nenhum dos quatro princípios da “epistemologia feminista negra” são inerentes à natureza das mulheres negras, mas sim forjados na sua participação coletiva, na sua atuação em suas famílias, comunidades políticas e igrejas. Dos quatro fundamentos da “epistemologia feminista negra”, a “ética do cuidado” é o que eu gostaria de discutir, para repensar a prática etnográfica quando realizada por mulheres negras como eu. Na ética do cuidado, “a expressividade pessoal, as emoções e a empatia são centrais no processo de validação do conhecimento” (COLLINS, 2019, p. 156).

Primeiramente, a ética do cuidado pressupõe que cada indivíduo é singular, mas envolvido num espírito comum. Em outras palavras, é essa singularidade que, em união, leva à formação de coletividades. O segundo elemento são as emoções: “(elas) indicam que a pessoa que fala acredita na validade do próprio argumento” (p. 157). Este elemento supera a dicotomia entre razão e emoção que estrutura a ciência moderna. Patrícia Hill Collins dá como exemplo a expressão das mulheres negras no blues. Nele, as mulheres expunham suas reflexões sobre a vida: ao mesmo tempo que demonstravam suas emoções, elas também emocionavam seus ouvintes. Curiosamente, é o blues que é tomado de empréstimo por Da Matta na expressão “anthropological blues”⁴ como metáfora das emoções do etnólogo na produção de conhecimento durante o trabalho de campo. O terceiro elemento da ética do cuidado é a capacidade de sentir empatia.

O debate de Patricia Hill Collins sobre o papel da ética do cuidado no conhecimento produzido por mulheres negras é muito relevante para desmitificar a ideologia da ciência hegemônica como neutra, que busca a verdade, mas não valida as mulheres negras como sujeitos de direito, ação, conhecimento e emoção. Patricia Hill Collins está reconhecendo o caráter posicionado de todas as formas de conhecimento, o que significa que qualquer conhecimento que se propõe universal escamoteia seu poder e tenta oprimir as outras formas de conhecimento existentes.

Na minha experiência de trabalho de campo com peruanos no Rio de Janeiro a ética do cuidado foi central para construirmos uma relação de diálogo sincero e afeto que me possibilitou que: eu fosse aceita na comunidade peruana; os peruanos se tornassem a coletividade a validar o conhecimento que eu produzia, já que a sociedade brasileira dentro e fora da academia em geral não se interessa pelo Peru e eu ainda construísse minha identidade negra em diáspora. No entanto, minha tentativa de aplicar a ética do cuidado com Ángeles e os peruanos nos Estados Unidos não gerou diálogo ou aceitação. Minhas tentativas de contribuir com Ángeles, sejam auxiliando nas tarefas das mercearias e de sua festa, ou me oferecendo para escutar seus problemas não geraram respeito mútuo, mas sim me colocaram numa posição de subalternidade. Assim, me deparei com a urgência de me rever, não apenas como pesquisadora, mas como mulher negra. Minha experiência de campo revela que, para a ética do cuidado se tornar o eixo de conexão entre o pesquisador com seus interlocutores, ambos precisam se reconhecer mutuamente como dignos de respeito.

Uma importante reflexão sobre os diferentes significados que o “cuidado” assume é levantada por Nathália D. Reis (2019) na sua pesquisa com mulheres quilombolas das comunidades

4 Expressão cunhada pela antropóloga Jean Carter Lave.

de Toca de Santa Cruz e Aldeia, em Santa Catarina. Grande parte delas estão inseridas no mercado laboral em atividades de cuidado: babás, cozinheiras, empregadas domésticas e cuidadoras de idosos. Quando elas executam a atividade de cuidado como trabalho remunerado, estando sujeito à exploração, este seria um “cuidado para fora”, vinculando-se ao “servir”, expressão da opressão de raça, gênero e classe.

Entretanto, elas narravam com felicidade o momento em que deixaram o trabalho doméstico como atividade remunerada para realizar o trabalho doméstico exclusivamente em sua própria casa, o que quase sempre acontecia depois do casamento. Para elas, assumir o papel de principal cuidadora da unidade familiar enquanto seus maridos assumiam o trabalho extra-doméstico remunerado era encarado como liberação da exploração. Além disso, o cuidado que as mulheres estendiam de suas famílias para a comunidade é o que fundamenta a preponderância das mulheres como líderes de suas comunidades. Ángeles indica que, para ela, o cuidado que eu oferecia era “servir”. Entretanto, assim como as mulheres quilombolas, eu acredito que o cuidado pode ter funções sociais, se tornando uma ferramenta revolucionária.

O quinto fundamento da Epistemologia feminista negra

O debate sobre como o racismo afeta a saúde mental das pessoas negras tem ganhado espaço em círculos negros em campos como a academia, o atendimento clínico e as artes. Em um dos trabalhos precusores sobre o tema, Fanon (2008) analisa como a psiquê do sujeito colonizado é afetada pelo lugar de subalternidade que a sociedade branca atribui aos negros. Já em “Vivendo de amor”, bell hooks⁵ (2010) aprofunda a reflexão sobre a construção dos afetos nas subjetividades negras. Analisando como o racismo afeta a maneira como nós, negros demonstramos nossas emoções, hooks explica que, desde criança, as mulheres negras não recebem apoio para expressar seus sentimentos, identificar e suprir suas necessidades emocionais. Muitas meninas negras cresceram acompanhadas pela constante crítica de seus pares e familiares, tendo poucas oportunidades para receber elogios e acolhimento nos momentos de dor.

Assim, elas aprendem a reprimir seus sentimentos, o que é considerado um sinal de força. hooks chega a conclusão que o estímulo à contenção dos sentimentos tem um resultado contraditório: muitas mulheres negras que alcançam sucesso no espaço público têm dificuldade de cuidar de si, suprir suas demandas íntimas e cultivar uma vida privada saudável. A dificuldade de cuidar de si, e não apenas do coletivo, está relacionada também com a pressão da comunidade, que encara o tempo que a mulher negra toma para ficar sozinha como egoísmo (hooks, 1995). Para a autora, o caminho para a construção de uma subjetividade plena, em que a vida pública e privada estão em simetria, é através do amor interior.

Um fato importante que a universidade - e nenhuma outra instituição social - me ensinou é que minha estrutura subjetiva teve outras bases, diferentes daquelas que tanto Roberto Da Matta, quanto os três professores de Antropologia que eu tive na graduação - todos eles homens brancos -, tiveram. No meu caso, eu sou negativamente afetada pelo racismo e pela misoginia. Entender como isso acontece tem sido uma das grandes inquietações que me levaram a encontrar na terapia um espaço de cura.

Apenas o princípio “antropólogo também sente durante todo o processo da pesquisa” não foi suficiente para mim, já que eu enfrentava a dificuldade de simplesmente admitir (que sou) - e ser admitida como - um ser humano que sente, pensa e produz conhecimento. E foi apenas ao entrar em contato com a epistemologia feminista negra que eu me dei conta da minha dificuldade de expressar emoções, de um lado, e do outro, do caráter racializado - ao silenciar a raça, muito comum formação racial da América Latina (GONZALEZ, 1988) - do conhecimento antropológico que eu recebi. Meu silêncio diante de Ángeles não era um problema isolado ou um problema pessoal, mas resultado simultâneo das opressões às quais eu sofria não apenas na relação direta com a peruana, mas ao longo de toda minha vida.

Ter sofrido racismo de uma peruana numa situação de trabalho de campo, no auge da minha carreira me fez entender, mas principalmente *sentir* que: primeiro, nem meus títulos, meu

5 bell hooks corresponde ao pseudônimo de Gloria Jean Watkins, que prefere que seja grafado em letras minúsculas por querer dar ênfase à essência de seus escritos e não a sua pessoa.

salário, meu pós-doutorado ou meu emprego me livrarão do racismo e do machismo; segundo, as emoções não apenas fazem parte da pesquisa, mas elas são também um importante critério de avaliação dos riscos que uma antropóloga negra pode estar exposta durante o trabalho de campo. Assim, eu proponho a adição de um quinto fundamento para uma epistemologia feminista negra: o autocuidado. Aqui, defino o autocuidado como a capacidade de priorizar o meu bem-estar, a minha segurança e a minha dignidade para assumir uma prática de pesquisa sensível e responsável comigo e com os outros. Em outras palavras, o autocuidado implica em evitar, sempre que possível, me expor a situações que me coloquem em perigo, entendendo o racismo como um deles.

Na sua pesquisa com as “mães na luta”, mães que tiveram seus filhos assassinados pelo Estado, no Rio de Janeiro, Luciane O. Rocha (2014) desenvolveu uma análise baseada nas emoções. A antropóloga observou que as emoções das mães e dela mesma - raiva, angústia, medo - eram indicativos da sua revolta perante às opressões, principalmente do Estado, e o impulso que levou muitas delas a se engajarem na militância. Assim, essas mães encontram nas suas emoções a ferramenta para assumirem um posicionamento político que afronta os discursos hegemônicos que justificam a violência contra os corpos negros e naturalizam o sofrimento negro, inclusive o delas. Suas emoções também indicavam como as opressões se manifestam em sua vida cotidiana. Dando visibilidade à raça na Antropologia das emoções, Rocha constrói a “Antropologia do Ultraje”: uma antropologia que reconhece as emoções como indignação contra injustiças e opressões e também narrativa de luta coletiva.

Assim, me somo à Rocha numa discussão racializada sobre as emoções no trabalho de campo. Assim, eu proponho a adição de um quinto fundamento para uma epistemologia feminista negra aos quatro já definidos por Patricia Hill Collins: o autocuidado. No meu caso, o autocuidado me exigiu admitir que a insistência no trabalho de campo etnográfico havia me levando a assumir perigos que comprometiam a minha saúde física e mental. Entendi que precisava construir um método de pesquisa que não me submetesse ao racismo. Comecei a observar como eu me sentia nos espaços por onde eu circulava - festas, eventos acadêmicos, reuniões de coletivos e movimentos sociais -. Caso eu me sentisse incomodada com os olhares ou o tratamento que eu recebia, eu não permanecia. Aprendi a não insistir numa conversa ou não forçar um contato com alguém que demonstrava não querer estar na minha presença. Aos poucos, também fui aprendendo a validar minhas emoções e que não é normal aceitar ser discriminada em benefício do trabalho etnográfico.

Além de reavaliar meu processo de pesquisa, o autocuidado para mim esteve associado a descansar e, em seguida, construir caminhos coletivos. Comecei tirando férias. Nesse período, recebi minha mãe e uma tia em Baltimore e depois, passei uma semana em Porto Rico. Revigorada, retornei para os Estados Unidos, investindo mais tempo em trabalho coletivo. Uma vez por semana, eu trabalhava como voluntária na recepção do Esperanza Center, centro comunitário que oferece atendimento a imigrantes.

E ainda me integrei ao coletivo de justiça racial “Neighborhood voices”. No coletivo, aprendi um vocabulário político para entender e expressar minhas emoções diante do racismo, principalmente do trauma que a segunda viagem a Paterson me provocou. Nele, eu encontrei um espaço para falar e ser ouvida, não apenas sobre as dificuldades de ser uma antropóloga negra tentando me relacionar com imigrantes peruanos, mas também por ser uma negra não-estadunense em Baltimore, cidade onde eu morava, o que me excluía da possibilidade de socializar com os negros estadunense. Já que eu era preta demais para ser latina e latina demais para ser “Black”- ficava sem lugar. Com o Neighborhood Voices construí uma comunidade político-afetivo em que minha experiência era uma importante ferramenta na luta antirracista nos Estados Unidos. Fui estimulada a contar minha história e sempre encontro entre os ouvintes pessoas que se identificam com ela. Assim como as “mães na luta”, a dor que eu enfrentei se tornou o motor para a ação política.

Reconhecendo-me como uma *outsider-within*

Na minha vivência no coletivo, me senti ainda mais instigada a buscar referências produzidas por mulheres negras. Elas me ajudaram a desvendar as sequelas do racismo na minha vida, dentro e fora da academia e me tirar do silêncio. Como parte do processo, me matriculei na oficina de escrita criativa ministrada pela escritora afro-estadunense Marita Golden. Aproveitei a oficina

para ler dois dos seus romances autobiográficos, “Don’t play in the sun” e “Migrations of heart”. Marita Golden e seus livros me ofereceram uma outra forma de me expressar, que não apagava da escrita as vivências, dores e contradições de ser mulher negra. Busquei trabalhos de autoras negras brasileiras, como Conceição Evaristo e Sueli Carneiro. Como fruto de tal pesquisa, elaborei um projeto de extensão para desenvolver oficina de leituras de autoras negras na minha universidade no Brasil. O projeto conquistou duas bolsas, duas alunas negras, com quem desenvolvi o projeto no ano de 2017.

Três anos depois, analiso o que chamei de minha “virada epistemológica” como o que Patricia Hill Collins atribuiu à qualidade de ser uma “outsider-within”. Inspirada na experiência das mulheres negra afro-estaduninse que trabalhavam como empregadas domésticas, a autora explica que essas mulheres desenvolviam interpretações da realidade que desmascaravam o racismo. Por conviver no espaço de intimidade das famílias brancas, elas conseguiam ver que grande parte do êxito que elas tinham se devia não as suas habilidades extraordinárias, mas sim ao racismo. Concomitantemente, as empregadas e babás negras muitas vezes desenvolviam relações de afeto principalmente com as crianças das famílias, sem que isso apagasse a assimetria de poder. Assim, estas mulheres negras tinham um olhar singular sobre o racismo, pois tinham um acesso à vida de pessoas brancas que os homens negros não tinham. Elas eram “outsider within”: estavam dentro, mas fora, das famílias brancas.

Patrícia Hill Collins continua explicando que uma condição muito similar às das empregadas domésticas negras é vivida pelas mulheres negras acadêmicas. De um lado, para serem reconhecidas como tais, elas precisam aprender métodos e referenciais epistemológicos da ciência branca eurocêntrica, que reluta em reconhecê-las como acadêmica. Por outro, elas também enfrentam dificuldades de manter os laços com sua comunidade negra de origem. Assim, as pesquisadoras negras também assumem um lugar de fronteira, dentro e fora da academia e também de suas comunidades, se tornando assim, outsider-within. Este lugar de pertencimento e estranhamento simultâneos abre a possibilidade para a elaboração de novas formas de interpretar a realidade. Para Patricia Hill Collins, a posição epistemológica de “outsider-within” permite que as pesquisadoras negras participem da luta na desconstrução dos estereótipos sobre as mulheres negras que a ciência legitimou e também institucionalize na academia os conceitos criados pelas mulheres negras não-acadêmicas.

Na minha trajetória acadêmica, acreditei que me havia me tornado uma insider. Estudando a produção feita majoritariamente por homens brancos, vivendo numa sociedade em que a discussão aberta e franca sobre o racismo não fazia parte do meu cotidiano, numa família de classe média baixa que tinha no branqueamento uma esperança de ascensão social, eu era incapaz ver a mim mesma, de me olhar no espelho e enxergar as histórias forçosamente apagadas da minha memória ancestral. No trabalho de campo etnográfico com peruanos nos Estados Unidos, eu me descobri uma “outsider within”. Eu já não era “a brasileira mais peruana” da comunidade peruana no Rio de Janeiro. Eu era uma estranha e uma estranha inferior.

Nessa experiência, entendi que o conhecimento acadêmico tradicional não ia me ajudar a me entender, entender a história, por exemplo da minha própria família. Por exemplo, foi na sua visita a Baltimore que minha mãe, pela primeira vez, me contou como tinha sido a vida dela quando, aos 13 anos, deixou a casa dos meus avós em Duque de Caxias para trabalhar como babá para em Copacabana. Minha mãe nunca tinha me contado essa história. Eu também nunca havia estado disposta a ouvi-la. Além disso, encontrei na dor do racismo a possibilidade de inventar outros caminhos de pesquisa que tiveram como fundamentos, em primeiro lugar, o meu bem-estar, minha segurança e o respeito à minha dignidade. Em segundo lugar, a construção de redes de afeto, solidariedade, sociabilidade e militância na luta anti-racista. Se o projeto de pesquisa que me levou aos Estados Unidos era desenvolver uma análise comparativa das hierarquias raciais nas Américas, no racismo no trabalho de campo etnográfico eu descobri que meus principais interlocutores na pesquisa não eram os peruanos, mas eu mesma.

Considerações Finais

Concluo esse texto defendendo o que Patricia Hill Collins chamou de “epistemologia feminista negra” como referencial teórico e político que abre para nós, pesquisadoras negras brasileiras, a

possibilidade de ocuparmos a academia, não como projeto do individualismo burguês e de - apenas - ascensão social, mas como campo de disputa epistêmica contra a reprodução da ciência que se acostumou a nos impor o lugar de objeto, inclusive do branqueamento. Nós, que já estivemos no papel de objeto - de pesquisa, do desejo sexual, da exploração -, temos a oportunidade de construir uma ciência que não se conforme em apenas trocar de lugar: ou seja, deixaríamos de ser objeto, para sermos o sujeito do conhecimento. Isso poderia implicar que outras pessoas se tornariam nossos objetos de pesquisa. Ao assumir o feminismo negro como epistemologia, que pressupõe as emoções, o diálogo, o cuidado, a responsabilidade e a nossa posição no mundo como bases do conhecimento, deveríamos, antes de tudo, assumir o autocuidado como base metodológica para nossa existência. Numa sociedade que ainda nega o racismo e priva muitos homens e mulheres de se reconhecerem positivamente como negros, o autocuidado - a busca do conhecimento de si, da própria história - tem um papel revolucionário, ao se tornar o motor para o fortalecimento das subjetividades negras fundamentadas em projetos comunitários.

Referências

ALTAMIRANO, Teófilo. **Liderezgo y organizaciones de peruanos en el exterior: cultura transnacionales e imaginários sobre el desarrollo**. Lima: Pontifícia Universidad Católica del Perú, 2000.

ARAÚJO, Hellen C. da S. Primeiro experimento autoetnográfico: negra metida soy. In: XIII REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 1, 2019. Porto Alegre, **Anais...** Porto Alegre: UFRGS, 2019. Disponibilidade em: <https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=94>. Acesso em 25 de agosto de 2019.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: _____. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003, p. 49-58.

COLLINS, Patricia Hill. Espitemologia Feminista Negra. In: Joaze Bernardino-Costa; Nelson Maldonado-Torres; Ramos Grosfoguel (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 139-170.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, n. 1, v. 31, jan.-abr. 2016. Disponibilidade em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>>. Acesso em: 18 de agosto de 2018.

Da MATTA, Roberto. **O ofício do etnólogo ou como ter o “anthropological blues”**. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 27. 1978. Disponibilidade em: <http://www.ppgasmn-ufrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_27.pdf>. Acesso em 27 de agosto de 2019.

DANIEL, Camila. **A raça em trânsito: a construção de identidades na experiência migratória de estudantes peruanos no Brasil**. In: Isis do Mar Marques Martins; Marcos Leandro Mondardo(Org.). *Migrações no mundo da fluidez e dos muros: movimentos, práticas e resistências na América Latina*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2018, p. 138-170.

DANIEL, Camila. **P’a crescer en la vida: a experiência migratória de jovens peruanos no Rio de Janeiro**. 2013. 295 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Departamento de Ciências Sociais, PUC/Rio, Rio de Janeiro, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOOTE WHYTE, William. **Sociedade de esquina**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** In: **Tempo Brasileiro.** Rio de Janeiro, nº. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82.

hooks, bell. **Vivendo de amor.** 9 de março de 2010. Disponibilidade em: <<https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>>. Acesso em 27 de agosto de 2019.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas,** Florianópolis, n. 2, 1995, jul/dezp. 464-478.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo Lander (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201-246. Disponibilidade em:<<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>>. Acesso em 23 de março de 2018.

PÆRREGAAD, K. **Peruvians dispersed: a global ethnography of migration.** Plymouth: Lexington books, 2008.

REIS, Nathália D. Quando cuidar não é servir: tipos de cuidado, relações entre mulheres negras e brancas e as lideranças de mulheres em comunidades quilombolas no sul do Brasil. In: XIII REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 1, 2019. Porto Alegre, **Anais...** Porto Alegre: UFRGS, 2019. Disponibilidade em: <:https://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/simposio/view?ID_SIMPOSIO=94>. Acesso em 25 de agosto de 2019.

ROCHA, Luciane de O. Introdução. In: ROCHA, Luciane de O. **Outraged mothering: Black Women, Racial Violence, and the Power of Emotions in Rio de Janeiro's African Diaspora.** 2014. Tese de Doutorado (Doutorado em Social Anthropology/ African Diaspora)-University of Texas at Austin, Austin, 2013.

Recebido em 15 de outubro de 2019.
Aceito em 1º de novembro de 2019.