



SOBRE O CORPO RACIALIZADO EM CAMPO: MASCULINIDADES NEGRAS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA O TRABALHO DE CAMPO ANTROPOLÓGICO

Gilson José Rodrigues Junior¹

Resumo: Este artigo tem como principal objetivo analisar as diferentes formas como o racismo estrutural se manifesta cotidianamente, tendo como ponto de partida o desenvolvimento do trabalho de campo antropológico. Nesse sentido, a própria experiência do autor serviu como ponto de partida para tal discussão, tendo em vista que, a partir de uma perspectiva interseccional, o lugar do homem negro não é o da produção intelectual. Pelo contrário as masculinidades negras, a partir da naturalização de perspectivas hegemônicas, tende a ser isolada simbolicamente, reduzida a virilidade – potência sexual – e força física, alvo de medo, o que por meio de uma necropolítica, parece justificar as execuções tão comuns de jovens homens negros. As reações de surpresas que os interlocutores demonstram, revela, na realização de uma etnografia multissituada, que este corpo racializado não pode ser mais ignorado na construção do conhecimento antropológico.

Palavras-chave: masculinidade negra; antropologia; necropolítica; trabalho de campo.

DISCUSSING THE RACIALIZED BODY: BLACK MASCULINITIES AND THEIR IMPLICATIONS FOR THE ANTHROPOLOGICAL FIELDWORK

Abstract: This article aims to analyze the different ways structural racism is present in everyday life, starting from the development of the anthropological fieldwork. Thus, the experience of this study's author is a starting point to this discussion, since, through an intersectional perspective, the black men have no place in the intellectual production. On the contrary, the black masculinity, through the naturalization of hegemonic perspectives, tend to be symbolically isolated, reduced to virility – sexual vigor – and physical strength, a target of fear, what through a necropolitic, seems to justify the so common executions of young black men. The reactions of surprise shown by the interlocutors reveal, through a multi-sited ethnography, that this racialized body can no longer be ignored in the discussion of the anthropological knowledge.

Keywords: black masculinity; anthropology; necropolitic; fieldwork.

¹ Cientista Social pela UFRN, mestre e doutor pela Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Atualmente se dedica a pensar acerca da relação entre ajuda humanitária e colonialismo na contemporaneidade, a partir das relações entre Brasil e Senegal. Docente do IFRN, campus Pau dos Ferros e coordenador do NEABI. E-mail: gilson.rodrigues.jr@gmail.com



ACERCA DEL CUERPO RACIALIZADO: MASCULINIDADES NEGRAS Y SUS IMPLICACIONES PARA EL TRABAJO DE CAMPO ANTROPOLÓGICO

Resumen: Este artículo tiene como objetivo principal analizar las diferentes formas en que el racismo se manifiesta a diario, teniendo como punto de partida el desarrollo del trabajo de campo antropológico. En este sentido, la propia experiencia del autor sirvió como punto de partida para tal discusión, puesto que, a partir de una perspectiva interseccional, el lugar del hombre negro no es el de la producción intelectual. Al revés, las masculinidades negras, a partir de la naturalización de las perspectivas hegemónicas, tienden a ser aisladas simbólicamente, reducida a la virilidad (potencia sexual) y a la fuerza física, objetivo del miedo, que a través de la necropolítica parece justificar las ejecuciones tan comunes de jóvenes hombres negros. Las reacciones de sorpres que los interlocutores evidencian, revela, en la realización de una etnografía multisituada, que este cuerpo racializado no puede ser más ignorado en la construcción del conocimiento antropológico.

Palabras-llave: masculinidad negra – antropología – necropolítica – trabajo de campo

LE CORPS NOIR ET SES CLASSIFICATIONS RACIALES SUR LE TERRAIN: DES MASCULINITÉS NOIRES ET SES IMPLICATIONS POUR LE TRAVAIL DE TERRAIN ANTHROPOLOGIQUE

Resumé: Cet article a pour objectif d'analyser les différentes manières dont le racisme structurel se manifeste au quotidien, en partant du développement du travail de terrain anthropologique. En ce sens, la propre expérience de l'auteur a servi de point de départ à une telle discussion, considérant que, d'un point de vue intersectionnel, la place de l'homme noir n'est pas celle de la production intellectuelle. Au contraire, les masculinités noires, résultant de la naturalisation de perspectives hégémoniques, ont tendance à être symboliquement isolées, à réduire la virilité - le pouvoir sexuel - et la force physique, la cible de la peur, qui, à travers la nécropole, semble justifier des exécutions aussi communes. Jeunes hommes noirs. Les réactions surprises des interlocuteurs montrent, dans la réalisation d'une ethnographie multisituée, que ce corps racialisé ne peut plus être ignoré dans la construction du savoir anthropologique.

Most-clés: la masculinité noire; anthropologie; nécropolitique; travail de terrain.

INTRODUÇÃO

Entre os anos de 2014 a 2019 dediquei-me a construção de uma etnografia multissituada sobre a ação humanitária brasileira no contexto nacional – Tuparetama, no semiárido pernambucano, microrregião do Pajeú – e Dakar, capital do Senegal, além de outros contextos e localidades que fizeram parte deste processo. Dessa forma, adianto que foi a partir de alguns encontros, negociações, e até mesmo medos e surpresas, suscitados



no contexto senegalês que tive a chance de olhar “com outros olhos” para a primeira fase do trabalho de campo, principalmente no chamado “sertão” pernambucano.

Perceber a importância de se pensar sobre este corpo racializado em campo, lidando com as diferentes expressões de violências cotidianas que o racismo nos impõe, possibilitou não apenas expor dificuldades e desafios dele advindos, como também ressalta a urgência em se problematizar como os marcadores sociais da diferença – com destaque para que este impõe ao desenvolvimento do trabalho de campo, possibilitou que seja apresentada algumas discussões sobre a construção de certo medo do homem negro, ou, no mínimo, a forma como este tende a ser subestimado quando ocupa uma posição de intelectual em uma sociedade que histórica e simbolicamente reservou este lugar aos corpos compreendidos como brancos e, como nos lembra Frantz Fanon (2008), os corpos considerados verdadeiramente humanos pela perspectiva civilizatória moderna, e a construção desta crença que se tornou dogma, de que a branquitude seria naturalmente superior a negritude, como bem destaca o filósofo Achille Mbembe (2014).

Nesse sentido, destaco que, sem abrir mão de diálogos com outras autoras e autores, o que está aqui exposto passa diretamente pela minha própria existência enquanto homem negro e antropólogo, o que inclui problematizar o próprio lugar de exceção que este lugar significa tanto na realidade brasileira, o que revela também algo em comum com toda a construção da negritude diaspórica, com destaque a interseção com a masculinidade. Ao dizer isso, sou transportado as palavras de bell hooks (2015) quando pensa sobre esta negritude masculina no contexto norte-americano, assim como aquelas escritas por Frantz Fanon:

O preto é alma, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio: olhe um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer!” (FANON, 2008, p. 106).

Levando-se em consideração as considerações iniciais, pretende-se pensar por meio deste artigo – ainda que de maneira ensaística – acerca de como os corpos negros, aqui chamado de corpos-não-modernos, são identificados como carregados de estigmas, e como, a partir de atravessamentos estruturais, do qual o racismo é parte fundamental, serão alvos de rebaixamentos sociais, que irão se apresentar de maneiras distintas a partir



das especificações socialmente construídas, e hegemonicamente estabelecidas, acerca das intersecções entre raça e gênero. Nesse sentido, ainda que se observe diferenças históricas, culturais e políticas, acerca de como cada Estado-Nação constituiu as identidades negras, é possível observar *continuum* culturais na construção dessas negritudes, em especial nos contextos afrodiaspóricos. Nesse sentido, antes de adentrar as questões suscitadas a partir do trabalho de campo, e que serviram de ponto de partida para o que está aqui apresentado, tornou-se imperativo refletir acerca de como o corpo negro, tendo como recorte a corporeidade masculina negra, cria isolamentos simbólicos que servem de barreira para que homens negros sejam mais facilmente reconhecidos como intelectuais, tendo em vista que são alvo de uma diversidade de *estratégias de deslegitimação moral* (RODRIGUES JR, 2010, 2012).

1. HOMENS NEGROS E SUA HISTÓRIA ÚNICA

*Eles querem um preto com arma pra cima/Num clipe na favela gritando: Cocaína/
Querem que nossa pele seja a pele do crime/Que Pantera Negra só seja um filme/Eu sou
a porra do Mississipi em chama/Eles têm medo pra caralho de um próximo
Obama/Racista filha da puta, aqui ninguém te ama/Jerusalém que se foda, eu tô à
procura de Wakanda (...). (BACO EXU DO BLUES, 2019²).*

O trecho acima é parte da música Blues Man, do já mencionado artista, pode ser vista como outra maneira de expor a discussão aqui proposta: o homem negro é visto como um perigo eminente, um traficante, um bandido, alguém de comportamento desviante, ou ainda, pode-se acrescentar, aquele que tem o estratégico, e conveniente “poder” de causar medo, com isso, oferecer segurança. Sobre este último ponto é possível observar como muitos dos seguranças de estabelecimentos públicos ou privados são homens negros, geralmente considerados altos. São também homens com este perfil que costumam ocupar a função de estoquistas em supermercados, carregando quilos e quilos de mercadoria, enquanto as funções tidas como intelectuais, como as de gerentes, ficam resguardadas a homens brancos, e as de caixas desses estabelecimentos são geralmente reservadas a mulheres brancas, ambas funções “de frente”, nestes estabelecimentos. Tal como alguns quadros de Tarsila do Amaral os espaços habitualmente destinados a

² Disponível em: <https://www.letras.mus.br/baco-exu-do-blues/bluesman/>



masculinidade negra parecem reconhecer nela corpos com braços, mãos e pernas grandes e fortes, mas cabeças pequenas.

Mais do qualquer outro grupo de homens em nossa sociedade, os homens negros são muitas vezes concebidos como sujeitos desprovidos de habilidades intelectuais. Sob a visão estereotipada do racismo e do sexismo que os veem como mais corpo do que mente, homens negros estão propensos a serem recebidos pela sociedade da supremacia branca capitalista, imperialista e patriarcal, como sujeitos que parecem ser idiotas ou, como nós que crescemos nos anos 1950 costumávamos dizer, pessoas lentas (isto é, pouco inteligentes). Na infância, era óbvio para todos em nosso bairro negro que, quando um homem negro pensava demais, ele passaria a ser visto como uma ameaça pelo mundo racista. Não havia correlação entre a habilidade de uma pessoa para pensar, para processar ideias e nível de escolaridade (...). Jovens negros, desproporcionalmente numerosos entre os pobres, vêm sendo socializados para acreditar que a força e a resistência física são tudo o que realmente importa. Esta socialização é tão presente no mundo atual quanto durante a escravidão. Preparados para ser mantidos como membros permanentes de uma subclasse, para não ter escolhas e, deste modo, dispostos a matar, sempre que necessário, em nome do Estado, homens negros sem privilégios de classe sempre têm sido os alvos da deseducação. Eles foram e são ensinados que o “pensar” não é um trabalho valioso, que o “pensar” não os ajudará a sobreviver. Tragicamente, muitos homens negros não têm resistido a esta socialização. Não é um mero acidente que homens negros com intelectual brilhante acabaram presos, mesmo quando garotos, por serem considerados ameaçadores, maus e perigosos (HOOKS, 2004, p. 678, 679).

A perspectiva de bell hooks, abordando o tema da masculinidade negra no contexto norte-americano se aproxima em demasia do que se pode observar no contexto brasileiro, no qual também é possível perceber a construção da crença do homem negro como ameaçador, malvado, um perigo a ser contido, seja por meio da execução sumária, como já apontado, ou através de um isolamento simbólico que ou não reconhece a capacidade intelectual de homens negros, ou, como consequência desta última, faz com que os próprios não acreditem em si, e, conseqüentemente, não ocupem certos lugares na estrutura social. bell hooks, no mesmo texto, ainda chama a atenção para o fato de que com a instituição de ações afirmativas, o público negro universitário é predominantemente feminino, apontando para o já referido *continuum* cultural que condiciona os homens negros ao lugar da força física e da virilidade.

Nesse sentido, esse artigo centra-se na discussão acerca da masculinidade negra no contexto da produção intelectual da antropologia, tendo como ponto de partida minha própria experiência na construção de uma etnografia multissituada sobre ajuda humanitária brasileira no contexto da cidade de Tuparetama, semiárido pernambucano – microrregião do Pajeú – e em Dakar, capital do Senegal. Para isso, farei alguns apontamentos acerca do corpo racializado no desenvolvimento do trabalho de campo, e suas implicações na construção de uma etnografia.

Em maio de 2012, a autora nigeriana Chimamanda Adichie em uma palestra³ levantou algumas questões com as quais irei dialogar nesta subseção. Falou a partir de sua própria experiência enquanto mulher não apenas nigeriana, mas africana, este termo genérico com o qual ela precisou aprender a lidar ao vir morar nos EUA. Ter de lidar com uma categoria tão genérica, segundo ela relata, não a irritou tanto quanto descobrir que na relação seja com colegas “ocidentais”, ou mesmo com desconhecidos, sempre curiosos para que uma “africana” contasse sobre suas aventuras, quanto a descoberta de que ela tinha direito apenas a uma história, a história de uma África sofrida, desolada e atrasada. Em uma de suas experiências sobre esta questão ela relata:

Anos mais tarde, pensei nisso quando deixei a Nigéria para cursar universidade nos Estados Unidos. Eu tinha 19 anos. Minha colega de quarto, americana, ficou chocada comigo. Ela perguntou onde eu tinha aprendido a falar inglês tão bem e ficou confusa quando eu disse que, por acaso, a Nigéria tinha o inglês como sua língua oficial. Ela perguntou se podia ouvir o que ela chamou de minha “música tribal” e, conseqüentemente, ficou muito desapontada quando eu toquei minha fita da Mariah Carey. (Risos da plateia). Ela presumiu que eu não sabia como usar um fogão. O que me impressionou foi que: ela sentiu pena de mim antes mesmo de ter me visto. Sua posição padrão para comigo, como uma africana, era um tipo de arrogância bem-intencionada, piedade. Minha colega de quarto tinha uma única história sobre a África. Uma única história de catástrofe. **Nessa única história não havia possibilidade de os africanos serem iguais a ela, de jeito nenhum. Nenhuma possibilidade de sentimentos mais complexos do que piedade. Nenhuma possibilidade de uma conexão como humanos iguais** ⁴ (Ênfase do autor).

Contar uma história única é reduzir o outro nosso olhar, etnocentricamente formado, o qual projeta sobre este outro sua visão generalista e homogênea. Chimamanda Adiche narra o tipo de violência simbólica a que foi submetida a partir do momento em que seu corpo é enquadrado enquanto um corpo-não-moderno. O “ser negro”, esta existência, como destaca Mbembe (2014, p. 34) constitutiva da própria modernidade, só é admitida enquanto este corpo dominado, normatizado e inferiorizado. Esta história única é uma forma de enxergar o outro a partir de uma imagem cristalizada, como uma pintura ou uma fotografia. Ali o tempo não passa, e podemos mostrar nosso passado. O “negro” visto a partir desta história única, que será sempre do sofrimento, da

³ Chimamanda Adichie – os perigos de uma história única. **TED Talks**, julho de 2009. Vídeo legendado publicado na plataforma Youtube no canal ragadougs. 19’16”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=ZUtLR1ZWtEY Acesso em: 20 out. 2017.

⁴ Todos os trechos transcritos da fala da referida autora podem ser encontrados em: Chimamanda Adichie – os perigos de uma história única. **TED Talks**, julho de 2009. Vídeo legendado publicado na plataforma Youtube no canal ragadougs. 19’16”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=2&v=ZUtLR1ZWtEY Acesso em: 20 out. 2017.



ausência e do abandono, também pode ser pensado como ressaltando as qualidades do “moderno”, do branco europeu, como aquele que pode lhe salvar, tendo em vista sua posição mais desenvolvida.

Durante vários séculos, o conceito de raça – que sabemos advir, à partida, da esfera animal – foi útil para, antes de mais nada, nomear as humanidades não europeias. O que chamamos de “estado de raça” corresponde, assim o cremos, a um estado de degradação da natureza ontológica. A noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como se fossem um ser menor, o reflexo pobre do homem ideal de quem estavam separados por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável. Falar delas é, antes de mais, assinalar uma ausência – a ausência do mesmo – ou ainda uma presença segunda, a de monstros e fósseis (MBEMBE, 2014, p. 39).

A noção de raça, aqui diretamente ligada ao negro, construída a partir do espelho da branquitude europeia, moderna e civilizatória, é o que torna possível a experiência, assim como a crítica narrada por Chimamanda Adiche. É também isto que está por trás da *underclass* criticada por Wacquant (2008), ou das escolhas feitas pelos agentes humanitários estudados durante a realização de minha pesquisa de doutoramento (RODRIGUES JR, 2019). Dessa forma, este *corpo-não-moderno*, considerado como pertencente não a uma pessoa, mas a um animal-não-humano, é também um corpo a ser desejado enquanto objeto sexual e/ou temido enquanto potencialmente ameaçador, e, portando, um corpo a ser exterminado, sem que possa – ou se deva – chorar por ele. Como destaca Judith Butler (2015), não se trata de um corpo digno de luto. Neste sentido, ao se pensar acerca do impacto de como a imagem e biografia dos homens negros são contadas por meio dessas histórias únicas, é possível compreender porque, mesmo enquanto escrevia as linhas desse artigo fui bombardeado de notícias de violências simbólicas e físicas – uma costuma ser predecessora da outra – envolvendo jovens homens negros. Dentre elas, me deparo com a bizarra notícia de um jovem negro de 17 anos, em situação de rua, que foi chicoteado por seguranças da rede de supermercado Ricoy, na zona Sul de São Paulo. Segundo as notícias, ele foi pego roubando quatro barras de chocolate⁵. Esta notícia me transportou para diversos outros acontecimentos com alguma, triste, similaridade entre si. Dentre eles gostaria de destacar dois: quando um jovem de aproximadamente 19 anos foi morto por sufocamento por um segurança de outra rede de supermercados, Extra, dessa vez no Rio de Janeiro, no dia 14 de abril. O garoto,

⁵<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/jovem-negro-e-pobre-chicoteado-por-seguranças-de-rede-de-supermercados-estamos-de-volta-ao-seculo-xix/>



acompanhado pela família, e, como depois veio a conhecimento do grande público, sofria de transtornos mentais, e não estava roubando produtos da loja, porém, diante do suposto iminente perigo, o segurança nem mesmo ouviu as pessoas ao seu redor lhe rogando que largasse o rapaz, já desacordado. Por último, destaco o caso do adolescente espancado, preso em um poste por uma trava de bicicleta, deixado nu, e, como se já não tivesse sido alvo diversas atrocidades, ainda teve um pedaço de sua orelha arrancado. O que eles têm em comum, além de terem sido acusados e roubo? Eram todos jovens negros, jovens que compõem sabidamente a maior parte da população brasileira, que também representam 75% das pessoas assassinadas de acordo com o Atlas da Violência de 2019⁶.

Seguindo ainda a linha reflexiva exposta acima, volto-me para um experimento socioantropológico bastante recente, advinda de experiências do meu próprio exercício docente no último ano e meio: pedi que os alunos e alunas do campus alocado na cidade do alto-oeste Pau dos Ferros do Instituto Federal do Rio Grande do Norte usassem seus celulares para fazerem uma busca por imagens na *internet* por meio de uma verbete específica: homem. Pedi-lhes que descrevessem o que viam, e mesmo antes disso já iam comentando que só apareciam, majoritariamente, homens brancos. Ao mudarmos a verbete para juventude, o que se percebeu foi uma enxurrada de imagens do Juventude Futebol Clube, e outras tantas de juventudes religiosas. No entanto, quando acrescentamos a verbete “negra”, houve não apenas murmúrios, mas um choque generalizado quando viam, na tela de seus celulares, referências a mortes de meninos negros; manifestações sociais contra o extermínio da juventude negra, e outras imagens correlatas.

É possível que a essa altura leitoras e leitores já tenham compreendido o que se pretende com esses exemplos: relacionar a descartabilidade das vidas negras no contexto brasileiro e afrodiaspórico e o projeto de poder no qual a própria modernidade foi construída que não vai conhecer, a priori, todos os grupos humanos como tais, estabelecendo com isso aquilo que o filósofo Achille Mbembe (2018) chama de *necropolítica*, uma prática que tem como premissa a descartabilidade das vidas negras, revelando a permanência do projeto sob o qual o iluminismo e, por consequência, a própria modernidade, se estruturam. Neste sentido, seguindo a proposta neste dossiê,

⁶http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf



retomo no próximo tópico as correlações à masculinidade negra e a negação da humanidade de nós, homens negros, e com isso concepções que apontam que quando nossas vidas não são descartáveis, como discutido anteriormente, nossas competências são reduzidas à força física e a virilidade – potência sexual – e dificilmente a capacidade de algum tipo de produção intelectual. Nesse sentido, o trabalho de campo, pode revelar como esses atravessamentos fazem parte, inseparável, das entras, obstáculos e negociações que um antropólogo negro pode enfrentar. As expressões de surpresa que permearam as fases do trabalho de campo nas diferentes localidades brasileiras, assim como o uso de referências musicais que reforçavam a racialização do meu próprio corpo no campo, foram, sem dúvidas, as principais provocações para as questões aqui apresentadas.

2. SOBRE (NÃO) SER NEGÃO NO SENEGAL: REFLEXÕES SOBRE O CORPO RACIALIZADO EM CAMPO

A antropologia, em sua ainda recente e dinâmica história, possui diversas correntes, perspectivas, algumas das quais não nos enche de orgulho – como o evolucionismo e sua relação com o processo colonizador – mas uma coisa não se pode negar: trata-se de uma área a se pensar e se repensar constantemente. Neste sentido, não falta às antropólogas e antropólogos contemporâneos discussões, pesquisas e reflexões que problematizem o lugar da sexualização dos corpos na realização dos trabalhos de campo, isto é, apesar de todo um discurso que busca romper com binarismos, o par “mulher-homem” ainda está fortemente presente em nosso cotidiano, e, conseqüentemente, na realização de nossos trabalhos de campo. Citando apenas alguns exemplos do âmbito nacional, há a discussão da professora Heloisa Buarque de Almeida (2002) e a coletânea organizada por Alinne Bonneti e Soraya Fleisher (2007).

Se o “ser mulher” ou o “ser homem” importa, por que não vemos a mesma importância dada a outros marcadores sociais da diferença, como classe e raça nas discussões de nossas pesquisas? Lembro-me que entre os anos de 2008 e 2010, quando construía a dissertação de mestrado (RODRIGUES JR., 2010), houve uma preocupação, bem acolhida pela banca avaliadora, e por outros leitores, que era “ser homem” em meio a interlocuções majoritariamente femininas. Entretanto, o mesmo não foi feito com o fato



de ser não apenas um homem, mas um homem negro. Será que a identidade étnico-racial do pesquisador tem tão pouca influência sobre os caminhos e descaminhos que norteiam sua conduta, posturas, e possibilitam os encontros ao longo de seu trabalho de campo? O trabalho de campo que aqui realizado – e certamente as pesquisas de outras pesquisadoras e pesquisadores – permite responder de forma positiva. Não poderia ser diferente: os tais encontros intersubjetivos se dão por meio de um corpo, o qual tem cor, identidade étnico-racial, nacionalidade, classe social, sexualidade, gênero, etc. Tudo isso está corporificado.

Retomando a pergunta que abre o parágrafo acima, as identidades étnico-raciais são tão importantes quanto outros marcadores sociais da diferença, não apenas no que diz respeito as análises, mas também no que diz respeito a construção do trabalho de campo. Kabengele Munanga (2004) não poderia ter sido mais assertivo ao explicar o porquê é tão difícil definir quem é negro, ou não, no Brasil. O autor aponta para o que chama de processo de branqueamento sobre o qual o país foi historicamente submetido, a ponto de pessoas facilmente – ao menos por segmentos do movimento negro – identificadas como negras negarem-se a tal auto-reconhecimento, tendo em vista que assumir este lugar é também “tomar consciência, de toda a dor existencial, subjetiva, histórica e coletiva que nos serve como pano de fundo, enquanto negras e negros brasileiros.

Somado aos fatores mencionados acima, arrisco aqui a afirmar que o relativo silenciamento por parte da comunidade antropológica se dá, ao menos em parte, por algo que está em, como lembra Marshall Sahlins (1997), seu passado colonialista, o qual está baseado na relação hierárquica entre branquitude e negritude. Este “pecado original”, como trata o autor na primeira parte de seu longo artigo, tem atraído ferrenhas críticas aos antropólogos e à antropologia, porém, como também segue destacando o referido pesquisador, “não se deve jogar fora o bebê junto com a água do banho”, isto é, partindo da premissa de que toda a sociedade está em transformação, há de se considerar que a própria antropologia em sua diversidade também segue por tal caminho. Dito isto, volta-se, então para as questões que motivaram o título deste tópico.

No início do doutorado viajar ao Senegal não fazia parte dos planos, o que revela que a descoberta que seria a primeira pesquisa de cunho antropológico a ser realizada neste país se encaixa muito bem naquilo que Max Weber (1920) chamou de *consequências não esperadas das ações*. No entanto, tão logo viajar até este país da Costa Ocidental do continente africano se tornou uma possibilidade real a frase mais ouvida



(com algumas variações) foi: “Gilson vai descobrir o que é ser negão no Senegal”. Isso era proferido e recebido em meio a risos bastante descontraídos. No entanto, alguma coisa incomodava, mas durante algum tempo não compreendia o que era, o que só se tornou mais evidente após os primeiros dias de estadia no Senegal, o que, como demonstro neste capítulo, contribuíram para a elaboração de algumas reflexões acerca de fases anteriores do trabalho de campo, em especial o tempo passado em Tuparetama.

Não havia ali qualquer problema em ouvir que eu era negro, tendo em vista que dentro da construção estrutural-subjetiva que marca o Estado moderno brasileiro é uma identificação que me cabe, e na qual me reconheço. Entretanto, tal frase, ouvida de maneira recorrente, demarcava não apenas a relação com a música, mas o lugar-não-comum de ser um homem negro e antropólogo, especialmente realizando pesquisa em algum contexto estrangeiro, ainda mais africano. Aquela brincadeira despertou algumas reflexões que se mostraram relevantes tão logo pisei no Senegal. Inicialmente a própria experiência de andar pelas ruas de Dakar era algo que beirava o insuportável: os taxistas paravam seus carros e insistiam para que eu entrasse em seus veículos; as mulheres⁷ vendedoras de um tudo se aglomeravam ao meu redor para que comprasse seus produtos. O que lhes chamava a atenção? O que eu estava lhes comunicando? Meu corpo destoava dos seus, em especial a cor da minha pele, e lhes comunicava com isso, e com toda uma série de outros fatores, incluindo roupas e *técnicas corporais*, que eu era estrangeiro. O mesmo corpo apontado por meus amigos e colegas que saberia o que seria “ser negão no Senegal” estava agora sendo apontado como um corpo, uma forma de agir no mundo, de *toubab*, expressão normalmente utilizada de forma pejorativa para se referir aos brancos ocidentais, em especial franceses, os ex-colonizadores.

Quando passei a compreender o que tal expressão significava, entendi também que durante o primeiro mês de minha estadia em Dakar, ela estava seja lá por onde eu estivesse, em contextos que eu não podia discernir, tendo em vista que a maior parte da população se comunica em wolof, considerada a língua nacional, e não em francês, língua oficial. Nas ruas os adultos costumavam ser mais discretos, mas sempre era possível observar as pessoas olhando, apontando dedos, o que vinha acompanhado de risos. As

⁷ Há uma quantidade considerável de pessoas no comércio de rua em toda a Dakar, o que se multiplica quando se aproxima dos bairros periféricos, como aquele em que estava alocado. É possível identificar uma divisão sexual do trabalho nas ruas, sendo ele predominantemente feminino.



crianças, do bairro onde morei, por outro lado, nada tinham de discretas, desde a primeira vez que me viram gritaram em coro: “Toubab, toubab, toubab”, e uma delas, um garoto de apenas quatro anos, resolveu que esse seria o meu nome.

No entanto, com exceção das crianças que permaneceram a me chamar de *toubab*, houve gradativamente algumas mudanças quanto a isso, especialmente no que dizia respeito as relações cotidianas. Pode-se dizer que, por toda parte, mas em especial com a vizinhança de Cité Safco 3, onde ficava a sede do *Chemin du Futur*. Três ocasiões foram bastante marcadas, quanto a esta mudança: um dos vizinhos, morador fazia muito tempo no bairro, com o qual havia interagido muito pouco em outubro, mês de minha chegada, com o passar do tempo, mesmo sem compreender muito o que eu fazia por ali, e após termos iniciado conversas amistosas – que esbarravam na minha não compreensão do wolof, e de sua assumida limitação com o francês – comentou comigo: “Eu estava conversando com meus amigos. Achava que você era *toubab*. Mas falei para eles... Olhem bem, ele não é *toubab* não! Olhe o tamanho dele! Olha o nariz dele! Olha a boca dele! Ele tem a pele mais clara que a nossa, mas não é *toubab*!”. Ele falou isso com o largo sorriso que lhe era de costume, e terminou dizendo: “Você não é *toubab*. Você é nosso irmão!”.

Uma segunda situação marcante se deu quando fui a uma Tangana – espaços bastante comuns por toda a Dakar, e outras regiões do Senegal, onde as pessoas vão para se alimentar – algo que passou a fazer parte da minha rotina. Era onde, geralmente tomava meu café da manhã⁸. Além da cor da minha pele, a quantidade de pelos no corpo, e outras marcas rapidamente percebidas como distintivas, eu também portava brincos e alargadores, o que também costumava causar estranheza, especialmente num país com 95% de sua população autodeclarada mulçumana. Entretanto, ao saber que havia uma etnia que, por questões ritualísticas, alguns homens tinham que usar grandes brincos, ao ser questionada pela dona da para a qual havia me dirigido aquele dia, sobre porque usava aqueles brincos e tudo mais, se eram coisas de mulher. Brinquei dizendo que na etnia dela também havia homens que faziam aquilo. Ela se deu a explicar que não eram todos, mas apenas os que suas mães haviam morrido durante o parto, dentre outras coisas, mas que

⁸ As Tanganas estão por toda a parte. Em geral, há diversas opções do que os clientes querem por dentro de um pedaço variado de pão. Quanto maior o pedaço do pão – parte de grandes baguetes – e maior o número de ingredientes, mais caro será. Além disso é servido café e kenkelibà, uma espécie de chá tomado no lugar do café, seja por preferência, seja por ser mais barato.



não eram por escolha deles, como ela julgava ser o meu caso. Rimos bastante, até que ela comentou comigo que havia dito a sua amiga, que vendia outros produtos ali perto: “Aquele toubab não é toubab”. Ela mencionou algumas das coisas relatadas na primeira história, mas também falou que meu jeito era diferente. “Você não age como toubab, você não se acha melhor”. Richard Baepard, antes de tudo meu irmão mais velho, e também um dos interlocutores com o qual mais tempo passei, explicou que esse comentário se dava também pelo fato de eu ir até lá comer, inclusive colocando feijão e outras coisas dentro do pão.

Figura 1 - Tangana senegalesa⁹



Fonte: STRUBBEL, Pablo. SE-CapSkirring-Tangana-Dasayuno. **Um Gran Viaje**. Publicado em mar 2011. Disponível em: <https://www.ungranviaje.org/2011/03/bye-bye-senegal/se-capskirring-tangana-desayuno/>.

Por último, é importante explicar aos leitores que, comparado com outros grupos – como *asiáticos*¹⁰, *nar*¹¹, ou mesmo os franceses – os brasileiros são raros, em geral sendo identificados como *toubabs* exatamente por serem, em sua maioria homens e mulheres brancos, atuando principalmente como missionários evangélicos das mais variadas denominações. Vale salientar, que, dada a proximidade – não sem um forte teor de conflitos – entre as ações humanitárias e os trabalhos dos missionários, conheci alguns missionários brasileiros. Dentre estes, houve uma maior interlocução com um casal de pernambucanos – Carlos e Débora, ele branco, ela negra (no Brasil). Tanto nas

⁹ Podem ser feitas com pedaços de madeira que sustentem lonas de plástico e panos, onde se monte uma espécie de barraca, ou de alvenaria.

¹⁰ Como são chamados todos de chineses?.

¹¹ Marroquinos.



observações feitas, como, a partir das conversas com eles, residentes em Dakar há quase seis anos, ela era a única brasileira negra que lá morava (RODRIGUES JR, 2019).

Passado o período de aproximadamente um mês, explicado acima, as pessoas perguntavam-me se eu era cabo-verdiano, franco-senegalês, norte-americano, mauritanês, até mesmo indiano, mas nunca me perguntaram se eu era brasileiro¹². Também se tornou comum que nas ruas eu fosse chamado de *peul*, uma etnia autóctone da Guiné Conacri – também conhecida como fula ou fulani na Guiné-Bissau – cujos membros possuem a cor da pele mais clara que a maioria das etnias senegalesas. Vale salientar que, de acordo com diversas explicações, negro/*noir* no contexto senegalês seria, antes de mais nada, uma pessoa nascida de duas pessoas negras. No entanto, como para se saber disso é necessário saber da história daquela pessoa, as primeiras impressões para reconhecê-la, ou não, segue sendo os traços físicos.

Em meio a todos esses processos de reconhecimento, ressaltou-se que assim como a categoria negro/*noir* teria outras conotações que não aquelas concebidas no Brasil, algo semelhante ocorreu com a noção de mestiço/*métis* que, dentre as citadas anteriormente, tornou-se aquela com a qual passei a ser mais reconhecido, e através da qual passei a me identificar, enfatizando minha história paterna, tendo em vista que era esta que estava genealogicamente, por consequência da diáspora africana. Outro nome/categoria que me foi atribuída nesse contexto foi de *bayfall*: integrantes de um grupo específico de seguidores do muridismo¹³, um dos movimentos mulçumanos ligados a Sirign Touba. Os bayfall se subdividem em diversos grupos e subgrupos distintos tanto pela prática do sufismo – discordando assim da ortodoxia mulçumana, se dedicando a uma prática ascética e próxima ao panteísmo¹⁴ – quanto, ainda que não todos, pelo uso de *dreads*. Para esse grupo os *dreads* eram ao mesmo tempo antenas para captação de conhecimento, como também raízes, remetendo a ancestralidade. Portar *dreads*, como o fiz por aproximadamente dez anos, e ser identificado como mestiço também parece ter possibilitado algumas aproximações nesta fase do trabalho de campo. Uma das lideranças espirituais baye fall com a qual pude conversar inúmeras vezes explicou-me algo sobre os mestiços.

¹² Experiências também vivenciadas por Débora até o presente momento, como relatado.

¹³ Os muridi são uma das quatro principais confrarias mulçumanas no Senegal.

¹⁴ Os bayfall costumam dizer que vêm a Deus, pois ele está manifesto em tudo que vive.

Cada um dos relatos aqui apresentados teve como propósito ressaltar o lugar do corpo racializado ao longo da realização do trabalho de campo. Não ser reconhecido como *toubab* mostrava-se, senão uma vantagem, um diferencial para os encontros, tendo que ser conhecido como branco, nesse contexto, cria expectativas do que a pessoa pode proporcionar, ou de que ela não passa de mais uma exploradora de africanos. Não foram poucas as vezes em que vi as pessoas fazerem comentários desconfiados acerca dos *toubabs*. Mesmo nas comparações feitas com os brasileiros que haviam fundado o *Chemin du Futur*, os comentários remetiam ao fato desses nunca comerem a comida senegalesa, e muito menos no *bol*, prato coletivo, o qual é posto no meio da mesa de jantar ou no chão e as pessoas comem, com colheres ou com as mãos.

“Coisa de *toubab*¹⁵” era uma frase bastante ouvida tanto ao se referirem a atitudes que não condiziam com os costumes senegaleses ou, de forma mais genérica, de africanos. A mesma expressão também era utilizada para se referir aos próprios senegaleses que eram vistos como mais adequados, no ambiente íntimo, ao jeito branco. Era comum de se ouvir que alguém estivesse “agindo como *toubab*”. Numa dessas circunstâncias, ao andar com Richard Baepard pelo bairro de Hann Marist, fundado por missionários católicos, ele observou que as crianças senegalesas que ali moravam – referindo-se as crianças mais abastadas, que estudavam na Escola Mariste¹⁶ – estavam ficando parecidas com as crianças *toubabs*. Ele se referia ao corpo rechonchudo e bem menos ágil que as crianças da periferia ou dos vilarejos, as quais estavam envolvidas em atividades cotidianas que mantinham seus corpos em movimentos. Para ele, sociólogo por formação, a mudança que ele apontava nos corpos infantis tinha a ver com o processo de ocidentalização.

Cor da pele, marcas identitárias étnico-raciais, formas de agir, entre outras questões, mostraram-se importantes ao longo de seis meses no Senegal, e todas elas só se tornaram visíveis por meio do corpo, este corpo apropriado dentro das dinâmicas locais, mas que revela processos históricos, políticos e culturais. O corpo é aí símbolo de proximidade e distanciamento, a depender das configurações sociais em que estejam envolvidos os sujeitos. Se é no corpo que Pierre Bourdieu (2007; 2009), dentre outros, irá perceber que é onde o *habitus*, esse sistema de disposições adquiridas que ganham aparência de natureza, se manifesta, é também, segundo tal linha de reflexão, por meio deste corpo, a

¹⁵ Ça c'est une chose de *toubab*.

¹⁶ Escola francesa fundada por padres católicos, os mesmos que fundaram o bairro.



depende do campo em que o agente/sujeito esteja participando, irá lhe conceder maiores ou menores oportunidades. Nesse sentido, em diálogo com Norbert Elias (1994) e Marcel Mauss (2005) é possível afirmar que a depender das *técnicas do corpo* compartilhadas pelas pessoas, estas serão vistas como *estabelecidas* ou *outsiders*, aumentando ou diminuindo seu leque de escolhas ou oportunidades.

Tais questões não estão suspensas, evidentemente, de nossas pesquisas. As experiências relatadas a partir do contexto senegalês, destacando-se aqui este corpo racializado em campo, serviram como pontapé para que fossem analisados outros momentos, como a fase que se deu prioritariamente em Tuparetama. Se num contexto era o “mestiço”, no outro era negro; e isso – como marca a experiência cotidiana do “ser negro” no Brasil – vem carregado de estigmas discriminatórios, que se manifestam das mais diversas maneiras, seja na violência física e cotidiana que nos ameaça a qualquer momento, ou na violência simbólica, que de sutil só tem a aparência. Talvez, por isso, tenha sido necessária a experiência de imersão total no Senegal, para que esta questão fosse aqui enfrentada como sendo inseparável de toda a metodologia.

“*Eu não dizia nunca que esse menino tava fazendo doutorado...*” Essa foi uma frase bastante recorrente ao longo da fase do trabalho de campo que se deu em Tuparetama. A primeira vez em que foi ouvida, partiu da secretária de uma das escolas públicas em que o SOS desenvolveu algumas atividades, e se deu em sua casa, quando junto aos agentes humanitários participava de uma confraternização de despedida da segunda ação lá desenvolvida. Quando lhe questionaram o porquê, Tatiane não quis responder de forma direta e, se mostrando constrangida, e disse: “*Ah, é por causa do jeito dele*”. Após alguns risos, em meio a troca de olhares, perguntei-lhe se era porque eu era negro, ao que inicialmente ela negou, e afirmou ser por conta do cabelo e do estilo, mas, após pensar mais um pouco, admitiu que isso tinha haver também, reconhecendo como isso, a discriminação racial, estava encrustado nela.

A reação de surpresa das pessoas, ou o mal atendimento, por exemplo, ao procurar entrevistar o então prefeito da cidade, que mudavam totalmente o comportamento quando eram informadas – por outros – que estava realizando ali a pesquisa de doutorado, reação que reafirmava o lugar do que Goffman (1988) observou como o efeito diferenciador do estigma. “Eu mesmo não vou ser hipócrita”, disse Pedro Petrônio, o único integrante do SOS oriundo de Tuparetama – “quando eu vi esse homi, negão, com esses cabelos muito



doidos, num ia imaginar nunca que era professor, muito menos um quase doutor...”. Tal surpresa esteve presente também desde a primeira incursão a esta fase do campo, marcada nas expressões das pessoas que haviam sido convidadas por Marcelo Quintela, um dos responsáveis por aquela ação, como antropólogo que estava “anotando tudo que eles falavam no caderninho”. A surpresa em suas reações; o desejo de vir falar sobre temas que falavam da “questão negra”, o que revelava nossas discordâncias ideológicas, como o tema das cotas raciais, mas também uma tentativa em estabelecer conversas com um “negro privilegiado”, como fui chamado em algumas conversas.

Se, em boa medida, concorda-se aqui com o que diz Heloisa Buarque de Almeida (2002), quando fala que o fato do pesquisador ser, geralmente, alguém de fora dos grupos pesquisados, permite adentremos em certos ambientes normalmente interditados a quem é “de dentro”, isso não pode ser pensado sem se levar em consideração os marcadores sociais da diferença e os processos interseccionais de discriminação. Certamente há coisas que escapam a percepção do antropólogo, seja sendo alguém que faça parte de grupos hegemônicos, ou não, os quais foram aqui ressaltados a partir de experiências que deram forma a este trabalho.

Ser um homem negro e antropólogo, num universo profissional predominantemente branco, no qual os profissionais negros, não sendo poucos, seguem não ocupando os espaços mais centrais nesse contexto, como foi evidenciado na abertura da 31ª Reunião Brasileira de Antropologia e se tornou ponto culminante de reflexões e organização política das e dos profissionais negros dentro da ABA¹⁷. Se são os corpos predominantemente brancos que têm mais visibilidade na Antropologia Brasileira, não causa grande espanto a surpresa das pessoas em estarem diante de um negro que tenha seguido essa carreira. Na fase do trabalho de campo que foi realizado em território brasileiro, a surpresa se dava por ser um homem negro, enquanto no Senegal, a surpresa era por ser um brasileiro mestiço, isto é, não branco. Não há como mensurar que portas foram fechadas e quais foram escancaradas diante disto.

¹⁷ A composição da mesa da 31ª RBA e, por conseguinte, dos postos de destaque dentro da antropologia tanto na ABA quanto nas instituições universitárias foi ponto de reflexão e combustível para a realização da 1ª Reunião de Antropólogas e Antropólogos Negros na RBA onde foi construída uma moção analisando a emergência cíclica do processo contínuo de invisibilidade das e dos profissionais negros na antropologia e também foi proposta e aprovada em Assembleia a criação de uma Comitê Permanente de Antropólogas e Antropólogos Negros na ABA, com reunião permanente nas RBA's.



Entretanto, ao se observar o que foi aqui apresentado, aproximando-se do que bell hooks (2004) traz em relação aos homens negros, apontando que, dentro dos espaços acadêmicos – partindo dos efeitos das políticas de ações afirmativas nos EUA – dentre a comunidade negra, estes são minorias, é possível compreender a importância do que é aqui problematizado. Se os corpos negros, femininos e masculinos, não ocupam os lugares centrais dentro do campo acadêmico, arrisca-se aqui afirmar que, no contexto brasileiro, onde representam mais de 50% da população, são também as mulheres e os homens negros que estão ainda menos presentes no universo universitário. Segundo o pensamento da referida intelectual afro-americana, é possível apontar que estes corpos negros masculinos são sinônimos de força física e virilidade, porém dificilmente de potencial intelectual.

Reconhecer que certos marcadores sociais da diferença, como o de gênero, influenciam diretamente no desenvolvimento do trabalho de campo, sem interseccioná-los com outros, como raça, tal qual destacado por Kimberle Crenshaw (1991), ao pensar acerca da dupla discriminação da mulher negra, não basta. É, portanto, indispensável levarem consideração que tais marcadores, como outros nunca estão dissociados, reforçam-se e/ou sobrepõem-se, podendo potencializar formas de exclusão. Retomando, de maneira ilustrativa, o livro “Entre saias justas e jogos de cintura” (BONNETI; FLEISHER, 2007), uma coletânea que relata a experiência de algumas antropólogas jovens no desenvolvimento de suas pesquisas. Todas as participantes de tal proposta são mulheres brancas, advindas do sudeste e do sul do país, o que revela uma seletividade racial e geopolítica da obra. Não se trata aqui de demonizar tal iniciativa, mas de se provocar questões acerca do já mencionado silenciamento da dimensão racial dentro do trabalho de campo e de como as relações de poder, hegemonias e reprodução de relações desiguais.

Como seria a experiência de uma antropóloga negra que realizasse pesquisas nos mesmos contextos onde se deram aquelas realizadas por aquelas convidadas a relatarem suas experiências no referido livro? Não pretendo responder aqui a esta pergunta, mas que o corpo negro, mesmo quando passamos pelos processos de branqueamento, como ressalta Neusa Santos Sousa (1983), será considerado uma exceção, é habitualmente visto como não pertencendo aquele universo, tendo em vista que foi historicamente legado a papéis e espaços subalternos, quando não condiz com tal “tradição”, será visto com



surpresa e desconfiança, o que terá relação direta com os *afetos em campo*, e, consequentemente, com os caminhos, com diferentes desafios, percorridos pelo antropólogo ou antropóloga.

No caso das pesquisas realizadas por negras e negros, compreende-se que tratam-se do que Nilma Lino Gomes (2002) chama de *corpos em contestação*, tendo em vista que os lugares subalternos e normatizadores que lhes são impostos apontam também para uma dialética inerente a estas relações: corpos subalternizados são aqueles que não são adequados a determinados padrões, os quais incluem a branquitude. No entanto, se são assim reconhecidos, busca-se normatizá-los, o que, acredita-se, nunca atinge realização plena, explicitando assim que a simples existência destes corpos os coloca em um lugar de *contestação* da ordem vigente.

As questões aqui elaboradas vêm sendo construídas antes que essa pesquisa pudesse ser realizada, mas ganharam corpo junto ao trabalho de campo, do qual muitos desses temas estiveram presentes, direta e indiretamente. Seja a *observação participante* (MALINOWSKI, 1978), ou como aqui se prefere, a *participação observante* (FRAVERT-SAADA, 1977; 2002), as conversas informais, entrevistas semiestruturadas, grupos de discussão ou mesmo do banco de fotografias organizado na forma de diário de campo imagético. Nesse sentido vale explicar que no quarto mês em que estava no Senegal – período que havia pensado em começar a realização de entrevistas semiestruturadas – recebi dois produtores de cinema – conterrâneos potiguaros, que estavam de passagem, vindo de Cabo Verde e indo para Guiné-Bissau. Dentre as várias conversas que tivemos surgiu a ideia de captarmos imagens do cotidiano de Dakar, o que no desenrolar de tudo, se tornou em captação de som e imagens com o objetivo de realizarmos um filme etnográfico. Dessa forma, todas as entrevistas realizadas nesse momento foram gravadas, em áudio e imagens feitas por Erison e Ernani, os dois cineastas. Ainda acerca de todo o material escrito – seja na forma de transcrições, ou outros textos disponibilizados pelos interlocutores – negritos ou outras formas de destaque foram feitas todas por mim para destacar chaves para a discussão pretendida.

Por fim, vale dizer que tudo aquilo que estruturou esta pesquisa esteve entrecortado por tais problematizações. No entanto, mesmo que não estivessem registradas na escrita, nunca estiveram ausentes das corporeidades que marcam os já tão mencionados encontros intersubjetivos. Sobre isso cabe ainda apontar que o mesmo



corpo, apreendido culturalmente de diferentes formas nos diferentes cotidianos, contextos e localidades da pesquisa. Se, como já apontado, o fato de não ser visto em Dakar enquanto um *toubab* possibilitou determinadas entradas no universo do trabalho de campo que só depois pude compreender que não seriam as mesmas para um homem branco, algo semelhante pôde ser observado, por exemplo, em Tuparetama-PE. Entretanto, se em um universo era o meu corpo, assim como certos hábitos alimentares – como comer tranquilamente comidas picantes, comum por aqueles lados – que ao mesmo tempo que surpreendiam muitos interlocutores, facilitando, em alguma medida, as trocas que passamos estabelecer em campo.

Tal aceitação, ainda que relativa, pode ser compreendida ao se perceber que o termo *toubab* é carregado de uma conotação pejorativa, tendo em vista que remete ao incomodo – cravado na memória do povo senegalês – com a história da colonização do continente europeu para com o Africano, nesse caso, da França para com o Senegal, onde sustentou o comércio escravocrata que tem na Ilha de Gorè. Além disso, a desconfiança para com os franceses, percebida especialmente neste cotidiano de trocas, pode ser notada até mesmo quando chamavam a atenção para o fato de que isso não era fruto apenas de uma história passada, mas de um tempo presente. Não poucas vezes, o fato de que a França mantém no Senegal duas bases militares ativas – e portanto, são território militar francês no território senegalês – sendo uma em Dakar, e outra em Casamance, região sul do país, o que era visto como forma de que os franceses ainda não abriram mão de seu poderio ali. Nesse universo, onde brasileiros eram costumeiramente confundidos em seus corpos com os *toubabs*, franceses, ingleses, norte-americanos, comendo sempre em pratos individuais, e não nos *bols*, pratos coletivos, comuns dentro das casas de senegaleses, não ser assim compreendido, identificado, tornou-se uma vantagem para as interlocuções estabelecidas não ser compreendido dessa maneira. Ainda sobre o comer ao redor dos *bols*, é importante observar que isto era tido como um símbolo de distinção entre *toubabs* ou não *toubabs*, o que se evidenciava, por exemplo quando se via um senegalês chamar a outro dessa maneira por não comer mais do modo considerado tradicional.

Falar da prática de comer ao redor do *bol* ganha relevância aqui devido a importância dele no contexto pesquisa, e também porque ressalta que, mesmo que aqui a questão central seja a intersecção raça e gênero e suas implicações para o trabalho de campo, esta não pode ser pensada sem que se leve em consideração que a própria



trajetória do pesquisador, incluindo seus gostos alimentares, podem ser compreendidos enquanto códigos para que este seja humanizado a partir dos códigos culturais locais, como bem destacado por Roy Wagner (2010). Nesse sentido, não foram poucas as vezes que precisei explicar que a facilidade com a culinária picante – algo que sempre era motivo de surpresa – tinha, em partes, a ver com o fato de que, ao contrário dos brasileiros com os quais haviam entrado em contato, todos sudestinos, era comum na região Nordeste comer comida apimentada. Em meio a estas intersecções, encontros e negociações, Richard, um dos interlocutores, e hoje amigo-irmão, chamou a atenção para o fato de que eu “me virava bem”, isto é, de que eu consegui me adaptar muito rapidamente as dinâmicas daquele contexto, e inferiu, enquanto colega de profissão – ele é sociólogo – que tal facilidade seria, ao menos em parte, por eu ser antropólogo. Entretanto, em nossas conversas, outra questão foi suscitada, o fato de que sendo negro, dentro das concepções brasileiras – e mestiço no contexto senegalês – nordestino e advindo da periferia de Natal.

Por último, gostaria de chamar a atenção para as manifestações de surpresa no que se refere as interlocuções, em especial na forma como os interlocutores reagem a presença do antropólogo. Surpresas podem ser compreendidas enquanto eventos considerados como fora do comum, dentro de determinada perspectiva. Se por um lado, a imagem que os interlocutores no Senegal tinham construídas apontavam para um determinado tipo de comportamento, aparência e valores, que não se coadunavam com a figura do antropólogo diante deles, e isto é, um corpo negro/mestiço, que contrariava suas expectativas, assim como em seu comportamento. Por outro lado, quando, a partir das vivências no Senegal, ao olhar para as expressões de surpresa no contexto brasileiro, especialmente em Tuparetama. “Nossa, você é professor?”, “Poxa, você já está no doutorado”, “Não imaginaria nunca que você era antropólogo”. Como já apontado anteriormente, não se espera no Brasil que um homem negro ocupe este lugar, especialmente porque, em se tratando de um trabalho não braçal, mas de produção intelectual, a surpresa revela que aquele *corpo-não-moderno*, em especial quando identificado enquanto um corpo masculino negro, não pertence, a priori, aquele papel.

Dessa forma, é perceptível que as expressões de surpresa nos dois contextos aqui apresentados, ainda que apresentem diferenças bastante marcantes, convergem quanto ao fator racial: no Senegal não se esperava que eu fosse brasileiro, pois não era identificado enquanto branco, enquanto que no Brasil não esperavam que fosse antropólogo e



professor porque era negro. O mesmo corpo, apropriado culturalmente nesses diferentes encontros e localidades desencadeou desdobramentos distintos, porém todos eram atravessados pelas questões estruturais que envolvem a identidade racial e o racismo no universo brasileiro.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ALMEIDA, H. B. Mulher em campo: reflexões sobre a experiência etnográfica. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de et al. (Org.). *Gênero em Matizes*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, v. 1, pp. 49-80, 2002.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

FAVRET-SAADA, J. *les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.

_____. Os Afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*, n.13. 2005.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. (Introdução). São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARCUS, George. Ethnography in/of the world System: the emergency of multi-sited ethnography. In: *Annual Reviews Anthropology*, v.24, pp. 95-117, 1995.

MAUSS, Marcell. *Sociologia e Antropologia*. Cosac & Naif. 2005.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

_____. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. N-1 edições, São Paulo-SP, 2018.

MUNANGA, K.. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. Entrevista. *Revista*, São Paulo, p. 51 - 56, 01 jan. 2004.

PELÚCIO, Larissa. “No salto”: trilhas e percalços de uma etnografia entre travestis que se prostituem” In: BONETTI A. & FLEISCHER, Soraya. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis. Editora Mulheres: Edumisc.2007.

RODRIGUES JR. Gilson J. “Família para quem precisa...”: Estado, instituições, políticas públicas e classes populares na construção de uma moral familiar. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco. Pernambuco, 2010.

_____. *Ação Seletiva do Estado: alguns apontamentos a partir da trajetória de mulheres com filhos em abrigos na cidade de Penedo-AL*. In. KABENGELE, Daniela do Carmo; PALAMARTCHUK, Ana Paula. (Org.). *Diálogos possíveis: a cultura nas ciências sociais e humanas*. 1ed. Maceió: EDUFAL, pp. 187-218, 2015.

Recebido em: 30/09/2019

Aceito em: 30/10/2019